

DEAN KOMEL

v paralelah smisla
v paralelah smisla
v paralelah smisla
v paralelah smisla
v paralelah smisla
v paralelah smisla

INR

Dean Komel

V PARALELAH SMISLA

Ljubljana, 2023

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

14:801.73

KOMEL, Dean, 1960-

V paralelah smisla : [znanstvena monografija] / Dean Komel. - Ljubljana:
Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, 2023. - (Humanistična zbirka INR)

ISBN 978-961-7014-35-8

COBISS.SI-ID 144678915

KAZALO

PROLOG	5
»CULTURA AUTEM ANIMI PHILOSOPHIA EST ...«	9
HUMANISTIČNA ENCIKLOPEDIJA	77
O JEZIKOVNI SKUPNOSTI IN ZNANSTVENEM SISTEMU	149
PESNIŠKI KROG	157
OBRAZI VIDNEGA, IZRAZI NEVIDNEGA	161
KAJ SE PRAVI MISLITI	169
NAČELO RAZLOGA	175
FILOZOFSKE KORESPONDENCE	183
FILOZOFSKE DISPUTACIJE	207
TEHNIKA.KAPITAL.MEDIJ	211
LITERATURA	219
ZAPISA O KNJIGI	249

PROLOG

Uvesti neko osnovo, jo položiti v pojmovanje in prenesti v sporočilu, terja, da najprvo nas same privedemo v paralelo biti, besede in smisla.

Plutarhovi *Bioi paralleloi*, *Vzporedni življenjepisi*, nedvomno vzemajo izstopajoče mesto v biografskem zgodovinopisju. O tem, kaj je Plutarha navedlo, da vzporeja znamenite Rimljane in znamenite Grke, Romula in Tezeja, Julija Cezarja in Aleksandra Makedonskega, Cicerona in Demostena itn., vsega skupaj je nabral blizu petdeset življenjepisov, je seveda mogoče obširno razpravljati. Naj tu zadošča le napotilo na termin *synkrisis*, »spojitev«, »združitev«, »primerjava«, »presoja«, ki služi Plutarhu, da skozi vzporedne obravnave poudari tisto »skupno v različnem«, ob zavedanju, da je to lahko posredovano šele, če »gremo skozi sito«, kar latinski prevod *synkrisis* (glagol *krino*, ki je tudi v osnovi besed »kritika«, »kriza«, »kriterij«) kot *comparatio* morda celo nekoliko prikrije.

Čeprav se filozofija kot kritična misel, ki jo zaznamuje delo na pojmi, otepa primerjav in povezovanj vsevprek, je povsem običajno, da se pri ukvarjanju s filozofijo vzporeja Platona in Aristotela, Spinozo in Leibniza, Kanta in Hegla, Hegla in Schellinga, Schopenhauerja in Nietzscheja, Husserla in Heideggra, Wittgensteina in Heideggra, Gadamerja in Derridaja ter tako dalje, če naštejemo le nekaj tovrstnih filozofskih parov. Za povrh lahko ugotovimo, da so se vsi naštetih filozofskih parov. Za povrh lahko ugotovimo, da so se vsi naštetih filozofskih parov. Za povrh lahko ugotovimo, da so se vsi naštetih filozofskih parov. Zdi se, da z odstiranjem teh medsebojnih odnosov filozofska pojmljivost pridobi dojemljivost, misel pa zadobi smisel. Dovolj je omeniti Platonove dialoge.

Razgovor med premišljevalci, ki niso kar kaki somišljeniki, pa med mislimi samimi, kar je, mimogrede, doprineslo nauk o idejah in razvije dialektike, kaže na to, da je filozofska pojmovnost usidrana v neki prvotnejši, da ne rečemo prvinski dojemljivosti, ki se določilno izrazi v paralelizmu *med* misliti *in* biti. V novoveškem Spinozovem »prevodu« se to glasi: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio*

rerum. Leibniz v *Teodiceji* ugotovi *parallélisme harmonique des Regnes de la Nature et de la Grace* oziroma *parallélisme des deux regnes, de celui des causes finales et de celui des causes efficientes*. Še pred tem je Descartes poskusil problem navezave duše in telesa razrešiti ob predpostavki psihofizičnega paralelizma, da bi se tako izognil vzročno-posledični pojasnitvi. Ne samo misliti in biti, ideje in stvari, duša in telo, vzrok in učinek, pač pa tudi misliti in govoriti, pesnjenje in mislenje, smisel in misel, forma in materija, pa nadalje kultura in narava, zgodovina in narava, narava in umetnost, podoba in glas, govor in jezik, slovar in enciklopedija, človek in žival, človek in stroj, človek in bog ..., se naznanjajo v vselej posebni medsebojni vzporednosti, ki prejkone uhaja pojmovni določenosti; tem bolj terja razumevanje in diferenciacijo smisla.

Kaj naznanjajo *paralele smisla*? Znotraj izročila, ki še vedno ohranja svojo sporočilnost, se lahko enciklopedično sklicujemo tako na *loci paralleli* kot na *Sacra Parallela*. Odgovor je nemara potrebno pustiti odprt in se zraven vprašati, *kako* opredeliti to odprtost. V fenomenološkem slovarju imamo na razpolago naznako »kako«, ki opredeljuje paralelo dajanja in podajanja nečesa *kot* nečesa. Z vsakim *kot* in *kot tak*, *kot to*, *kot da* se naznanja neki paralelni odnos, a paralelnost sama razodeva neko presežnost v odnosu. Zaradi nje človek dojema sebe *kot znamenje*. Stoji nekje drugje, zunaj okvirov definicije. Paralelnost lahko dojamemo kot metaforo, simbol in predvsem alegorijo. Alegorija kot sestavljenka iz *allos* (»drugo«) in *agoreo* (»govoriti«) pomeni *drugorek*. To, da rečeno lahko izreka drugo, omogoča *smiselni transfer*, v Heideggrovem poimenovanju *hermenevtični odnos*. Izročilo gramatične in alegorične interpretacije je sicer nadgradil Schleiermacher z opredelitvijo hermenevtike kot *razumevanja govora drugega*. Lahko bi pridali: v paralelah smisla, v vselej malo drugačnem smislu. »Dovolj je reči, da *če sploh razumemo, razumemo drugače*,« strne Gadamer.

Heidegger ob zarisu odnosa med pesnjenjem in mislenjem prevod *parallelos* opre na reklo *gegen einander über, drugo napram drugemu*. V slovenščini imamo na voljo besede *vzporednost*, *vzporejanje*, *vzporednik*, *vzporednica*, ki *drugo napram drugemu* vpotegnejo v razpored,

zaporedje in red, hkrati pa pritegnejo k tistemu, kar vzneseno štrli preko.

Paralelnost je odnosnost, ki pušča odprt odnos. Zavzemanje odnosa opredeljuje filozofsko osmislitev, ki se usmerja na različna problemska polja, s tem da vzdržuje odprtost smisla, pa naj gre za kulturo, humanistiko, družbo, etiko, ekonomijo, ekologijo, humanistiko, znanost, tehniko, umetnost ali religijo. Vprašanje smisla je tako, da narekuje vselej drugačne odgovore, pa tudi drugo govorico.

Filozofija ne more pristajati na nobeno vseobsegajočo enotnost, ki totalizira dejanskost v projekciji družbenega sveta, tehnološke cone in imperija kapitala. Paralele smisla niso projekti, marveč bivanjski zasnutki. Niso razvojne projekcije, marveč poti, po katerih se nam vselej vrača smisel. *Vračanje* tu spet ni nihilistično večno vračanje enakega, marveč prejemanje daru, ki potuje od enega do drugega kot vez bivanja.

»CULTURA AUTEM ANIMI PHILOSOPHIA EST ...«

Filozofija v odnosu do kulture pretežno zavzema kritično držo, tako da se postavlja v položaj *kritike* kulture, kar seveda ni samoumevno, še zlasti če upoštevamo, da stališče kritike vse od začetka 20. stoletja preprašča v *razpoloženje krize*. Referenčni avtorji so v tem pogledu predvsem Nietzsche,¹ Simmel² in Freud.³ Po koncu prve svetovne vojne izide Spenglerjevo delo *Zaton zahoda*,⁴ ki je opazno vplivalo na vso nadaljnjo filozofsko diskusijo o kulturi. Krizo duha modernosti postavljata v ospredje tudi avtorja, kot sta Paul Valéry⁵ in Edmund Husserl.⁶ Po drugi svetovni vojni se diskurz o krizi modernosti po eksistencialistični epizodi⁷ preobrazi v smer apologije postmodernosti.⁸ Sam kriterij prehoda od moderne k postmoderni ob tem ostane nedorečen, kolikor ga ne zastavimo na podlagi izkustva *sodobnosti*, ki

1 Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder in T. Bizjak, Ljubljana 1988.

2 Georg Simmel, »Koncept in tragedija kulture«, v: G. Simmel, *Izbrani spisi o kulturi*, Ljubljana 2000, str. 27–54.

3 Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Ljubljana 2001.

4 Oswald Spengler, *Zaton zahoda. Oris morfologije svetovne zgodovine I. in II.*, prev. K. Sedmak in A. Leskovec, Ljubljana 2010.

5 Paul Valéry, »La crise de l'esprit« (1919), v: *Variété I et II*, Paris 2005, str. 13–53; »Notes sur la grandeur et la décadence de l'Europe«, v: *Regards sur le monde actuel e autres essais*, Paris 2016, str. 27–33.

6 Edmund Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, prev. T. Hribar, Maribor 1989; Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. A. Tonkli Komel, S. Krušič, A. Leskovec, Ljubljana 2006.

7 Tu v kulturnem kontekstu izstopa diskusija o krizi humanizma, kakor je podana predvsem pri Jeanu Paulu Sartru, »Eksistencializem je zvrst humanizma«, prev. M. Hribar, v: J. P. Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1968, str. 181–216, in Martinu Heideggro, »Pismo o humanizmu«, prev. I. Urbančič, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1966, str. 180–233. Nadalje pa Albert Camus, *Mit o Sififu. Esej o absurdnem*, prev. J. Gradišnik, Ljubljana 1980.

8 Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*, prev. S. P. Grilc, Ljubljana 2002.

izstopi že pri Kierkegaardu⁹ in Nietzscheju¹⁰ – ali nastopi že pri Kantu in Heglu, in še nazaj pri Platonu terja posebno refleksijo.¹¹

Če se še nekoliko zadržimo pri vidiku filozofske kritike, je potrebno najprej poudariti njeno osrednje mesto pri Kantu oziroma v širšem razsvetljenskem sestavu, znotraj katerega stopi v ospredje razumskost človeka, ki omogoča tudi urejanje družbe na racionalni in človeka dostojni osnovi, s čimer se okrepi veljava splošne izobraženosti. Nadalje je potrebno upoštevati, da moment kritike nastopa tudi v kontekstu umetniške ali literarne recepcije, kar samo po sebi razodeva njeno vrednostno obeležje. V tem vrednostnem smislu se kritika lahko obrne tudi proti (kritični) poziciji filozofije same – že s splošnim očitkom, kako filozofija ne služi življenju, ali pa pomislekom, mar so njena spoznanja sploh znanstveno preverljiva, pa nadalje, kaka je njena družbena vloga itn. Naposled smo postavljeni pred to, da neka, nadvse zoprna kritizerska etika nadomesti filozofijo in ji ni mar ne za razumnost ne za nerazumnost.

Ob predpostavki, da sta naša kulturna izkušnja oziroma izkustvo v kulturi *vrednostno zaznamovana*, je treba zaostriti tudi problem filozofskega pojmovanja kulture, in sicer prav kolikor je zasnovano na *pojmovnem kriteriju*. Terry Eagleton v naslov svoje knjige *The Idea of Culture*¹² ne postavi pojma, marveč *idejo* kulture, kar samo po sebi kaže na določeno zagato pojmovanja kulture, ki ga je potrebno očitno opreti na idejo, idol, ideal, pa ideacijo in ideologijo, če naj kakorkoli izrišemo njeno podobo. Pojmovnost sama za filozofijo, ki

9 Dean Komel, »Gadamer and Kierkegaard: On Contemporaneity«, *Filozofia*, 69, 5, 2014, str. 434–442.

10 Dean Komel, *Sodobnosti*, Ljubljana 2010, str. 50–58.

11 Dean Komel, »Kontemporalität als Fragehorizont der Philosophie«, v: *Das interpretative Universum. Dimitri Ginev zum 60. Geburtstag*, ur. P. Angelova, J. Andreev in E. Lensky, Würzburg 2017, str. 471–483.

12 Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Oxford 2000. Sicer se razpolaganje s pojmom kulture in kulturnimi pojmovanji v najrazličnejših prikazih kulturne filozofije sprejema bolj ali manj brez posebnih zadržkov; prim. Ralf Konersmann (ur.), *Handbuch Kulturphilosophie*, Stuttgart 2012.

se jo sicer rado označuje kot »pojmovno mišljenje«, ni nekaj vnaprej danega in zadanega, saj se mora misel šele dokopati do pojma, na podlagi česar je pojem kot takšen podvržen kritiki in krizi.¹³ Pri starih Grkih, ki veljajo za izumitelje pojmovnega mišljenja, strogo vzeto ne najdemo izraza, ki bi ustrezal *conceptus*, *Begriff*, *notion*, *pojmu* ... *Idea* ali *logos* se sicer pogosto prevajata kot »pojem«, vendar je tako prevajanje že prilagojeno naši pojmovni navadi. Zadevno stanje pojma – spomniti moramo, da je razvitju pojmovnosti namenjena celotna Heglova *Znanost logike* – še najbolj zajamemo, če ga razumemo v smislu *določitve*. Stari Grki so za to uporabljali oznako *horismos*, latinci pa *definitio*, *terminus* (kar je potem prešlo tudi v oznake »definicija«, »termin« in »terminologija«).¹⁴ V slovenščini imamo poleg »določila« na voljo še oznako »opredelitev«. Ob tem nastopi vprašanje, ali je pojmovanje v smislu določanja in opredeljevanja tudi samo vrsta izkustva, ali je podano zgolj »o izkustvu«. Nadalje, ali je pojmovno izkustvo, kolikor ga dojamemo kot izkustvo, v prvi vrsti *miselno ali jezikovno* – ali pa ga zaznamuje neka *izvrstnost povezave misli in besede*? Sploh pa: ali lahko karkoli pojmujeemo, ne da bi ga predhodno *dojemali in dojeli*?

Slednje vprašanje zadeva samo jedro problemskega polja *hermenevtike* kot *ars interpretandi*, »veščine interpretacije, veščine razumevanja in razlage«.¹⁵ Veščina (*techne*, *ars*) kaže na praktični in tehnični vidik vednosti in znanja, v najširšem smislu na možnost izkustva sploh (kot »biti izkušen v nečem«, »imeti izkustvo v nečem«, »nekaj preizkusiti«, »dati skož«). Hermenevtiko lahko opredelimo kot *izkustvo, ki odpira izkustvo v možnosti njegovega izraza*; sama oznaka *hermeneutike* naj bi se razvila iz besede *hermeneia* – govor, govorica,

13 »In to se mi dejansko kaže kot velika drama filozofije, ob kateri zastane dih: filozofija je stalno prizadevanje za jezikovno najdbo, ali če povemo bolj patetično: stalno pretrpevanje jezikovne stiske« (Hans-Georg Gadamer, »Pojmovna zgodovina kot filozofija«, prev. A. Tonkli Komel, *Filozofija na maturi*, 6, 3-4, 1999, str. 6).

14 Glej Damir Barbarić, *Die Sprache der Philosophie*, Tübingen 2011.

15 Osnoven prikaz podajam v *Filozofski in kulturni hermenevtiki*, Ljubljana 2003, str. 9–17.

artikulacija, sporočilo, razlaga, izjava – pomeni, ki jih sicer povzema tudi *logos* kot ključna beseda filozofije.

Za hermenevtiko je sleherno pojmovanje kulture vnaprej zasidrano v predhodnem izkustvu in dojemanju kulture, kakor se odvija in razvija v individualnem in skupnostnem življenju. To, da se kulturo rado pojmuje kot *izraz življenja, je pokazalno za sam fenomen kulture kot tak*. Wilhelm Dilthey je kot eden osrednjih hermenevtičnih avtorjev na tej podlagi razvil sistematično razumevanje kulture, umetnosti, zgodovine, družbe in humanističnih ved, ob čemer ima njegova ekspozicija *življenjskega sklopa (Lebenszusammenhang) doživljaj – izraz – razumevanje* še posebno relevantnost, kolikor kaže na to, da življenje živi tako, da se izvršuje in izpolnjuje.¹⁶

Za razliko od *filozofije kulture*, ki se osredotoča na pojem in sledno na kritiko kulture, postavlja kulturna hermenevtika v ospredje njeno dojemanje in razumevanje, ki je povezano s samim *izražanjem življenja*. Ne le različna področja ustvarjalnosti, ki jih povezujemo z umetnostjo, pač pa tudi vsa medčloveška komunikacija, družbeni odnosi in celotni pogon znanosti in tehnike so *pro-iz-vod življenjskega izraza*. Besedo »pro-iz-vod« moram pri tem vzeti v pomenski širini *poiesis*, ki je prvotno uporabljena tako v zvezi z naravo (*physis* kot porajanje in minevanje) kot s človekom (*techné* v pogledu ustvarjanja). Drugače je seveda s tistim, kar tvori *družbeni stroj produkcije in porušnje*, ki mu je podvržen tudi kulturni stroj.¹⁷

V zvezi s tem gotovo ni odveč napotilo na latinsko poreklo besede »kultura«: *cultura* izhaja iz glagola *colere* v pomenu »gojiti«, »obde-

16 Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Ljubljana 2002; glej tudi Wilhelm Dilthey, »Nastanek hermenevtike«, prev. A. Košar. *Phainomena*, 8, 25-26, 1998, str. 251–279. Glede fenomenološkega pojmovanja doživljaja, glej: Ludwig Landgrebe, *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit* (1932), izd. K. Novotný, Würzburg 2010.

17 Prim. Fredric Jameson, »Kulturna logika poznega kapitalizma«, v: F. Jameson, *Postmodernizem*, prev. A. Blatnik, L. Bogovič, B. Čibej, P. Klepec, K. Žižek, Ljubljana 2001, str. 7–68.

lovati«, »negovati«, »skrbeti za« »spoštovati«; iz iste osnove izhajata besedi »kult« in »kultivacija«. Et. koren **kuelh1-* v pomenu »vrteti (se)«, ki je prisoten v *colere*, najdemo tudi v besedah »kolo«, »kolonija«, »kolač«, »koleno«, stind. *cakrá*, gr. *kyklos*, angl. *wheel*.

Fenomen kulture je v kontekstu življenjskega izraza poseben v tem smislu, da zadeva *fenomene*, ki *izražajo fenomene*, kolikor s fenomenom razumemo vse tisto, s čimer smo – izrecno ali ne – izkustveno v odnosu. Kako razjasniti ta biti-v odnosu? Odnos je nekaj, kar »zavzamemo«, »za kar se zavzamemo« ali nas »prevzema«. Od kod ta »zavzetost z« in »prevzetost od«, ki opredeljuje samo odvijanje življenja – to namreč ne poteka kar tako, marveč vselej v neki *naravnosti* k ... Fenomenologija od Husserla naprej v tem pogledu govori o *intencionalnosti* življenja, ki kot taka vključuje tudi svojo atencionalno pasivno plat.¹⁸ Življenja ne samo tvorimo, marveč ga – zdi se, da še bolj – tudi trpimo. Odnosnost, ki nosi naše življenje, opredeljuje njegovo *prenašanje*, *prestajanje* – *pathos*.

Življenje tozadevno ni šele naknadno, temveč primarno *naše*, ob čemer »naše« ni zgolj odnos do nas, marveč vselej tudi *do in od* vsega, kar tako ali drugače *biva in je*. Ob tem se kot problematično pokaže pojmovanje zavesti in jaza, kolikor skušamo z njim pokriti »naš« življenjski odnos, saj zavesti ni brez sveta, jaza ni brez drugih. Še bolj problematična se izkaže relacija subjekta in objekta, ki življenjsko izkustvo tako rekoč preseka na dva pola, notranjega in zunanjega, pri čemer naj bi prvega izkušali neposredno, drugega pa posredno. Celotna spoznavna teorija je od novega veka naprej zasnovana na premoščanju tega razcepa med neposredno subjektivno in posredno objektivno danostjo. Upoštevajoč, da ne »jaz«, ne »zavest«, ne »subjekt«, ne »objekt« v antični in v srednjeveški misli niso koncepti, kaj šele utemeljevalni koncepti, kar pa postanejo v novoveški filozofiji, nastopi problem, kako zajeti življenjski odnos. Dilthey nam sicer izhodiščno lahko pomaga s svojo koncepcijo življenjskega sklopa, posredovano

18 Dragan Prole govori tudi o izkustvu »zlomljene intencionalnosti« (*Sedam smrtnih grehova. Ogleđi iz uporedne fenomenologije*, Novi Sad 2022, str. 36).

skozi troedinost doživljaja-izraza-razumevanja, ki pa je sama po sebi še vedno zavezana spoznavni subjekt-objekt relaciji.

Vprašanje notranje zadeva tako filozofijo kot kulturo. Kolikor filozofijo povezujemo zgolj s kritično držo mišljenja, kulturo pa z ustvarjalnimi vrednotami, smo si že zaprli pot do tega, kar prihaja do izraza kot življenjski odnos v življenju samem, ki v filozofiji in kulturi postane izrecen. V tem pogledu ne začudi, da prva znana raba besede *cultura* v smislu tistega, kar danes na splošno dojemamo in pojmujeemo kot »kulturo«, definira ravno notranji odnos med filozofijo in kulturo. Gre za Ciceronovo opredelitev:

*Cultura autem animi philosophia est ...*¹⁹

Filozofija je tedaj kultura duše ...

Reklo se zdi enostavno in razumljivo. Ta samorazumljivost se umakne takoj, ko pomislimo, kaj je pri Ciceronu sploh mišljeno z *anima* in čemu je potrebna filozofija, da »kulturno oskrbuje«, »kultivira« dušo. Je filozofija neki *animus*, *duh*, ki oživlja *animo*, *dušo*, ji tako rekoč vdahne življenje? Lahko pa reklo razumemo tudi obratno, namreč da kultura duše nekako jamči življenje filozofije kot svobodnega razmišljanja – da brez vadbe duše ni mogoča izvedba. Se lahko filozofija dogaja kot *metoda* kritičnega mišljenja brez *meditacije*, se pravi, ne da bi sledila delfske-mu izreku: *Gnothi seauton, spoznaj samega sebe*?²⁰ V luči te »meditativne prakse« je Platon opredelil filozofijo kot *skrb za dušo – epimeleia tes psyches* (Sokratov zagovor, 30a-b; Alkibiad Prvi 128a), in Ciceron mu v svoji opredelitvi filozofije kot *cultura animi* očitno sledi. Med novejšimi sledilci pa lahko tu v prvi vrsti omenimo predvsem Jana Patočko, češkega filozofa fenomenološke orientacije, ki je evropskost skušal opredeliti

19 Cicero, *Tusculanae Disputationes/Tusculan disputations*, prev. J. E. King, Loeb Classical Library 141, Cambridge, MA 1927, str. 159.

20 Wolfgang Schädewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Frankfurt/M. 1975.

na podlagi »skrbi za dušo«, ²¹ pa Michela Foucaulta, ki se je zadnje svoje obdobje posvetil »skrbi zase« kot podlagi formiranja subjektivitete. Seveda ob tem izstopa Heideggrova vpeljava skrbi kot biti tubiti v *Biti in času*. Pri tem se opre na »bajko o skrbi«, ki jo je podal Avguštin, tudi sam zavezan Platonovemu izročilu skrbi za dušo:

»Ko je šla ,skrb' некоč čez reko, je zagledala glineno zemljino: razmišljujoč je odtrgala kos in ga pričela oblikovati. Ko je sama pri sebi premišljevala o tem, kaj je napravila, pristopi k njej Jupiter. ,Skrb' ga poprosi, naj oblikovanemu kosu gline podeli duha. Jupiter ji rad ustreže. Ko pa je svoji stvaritvi hotela nadeti svoje ime, ji Jupiter to prepove in zahteva, da ji mora dati njegovo ime. Medtem ko sta se ,skrb' in Jupiter prepirala o imenu, se je vzdignila tudi Zemlja (Tellus) z Željo, da bi stvaritvi nadeli njeno ime, saj je vendar podarila kos svojega tele-sa. Prepirajoči si za sodnika izberejo Saturna. In Saturn na videz pravično razsodi: ,Ti Jupiter boš, ker si dal duha, ob njeni smrti prejel duha, ti Zemlja boš, ker si podarila telo, prejela telo, ker pa je to bitje najprej oblikovala 'skrb', naj bo, dokler bo živelo, v posesti 'skrbi'. Ker pa gre za spor o imenu, naj se imenuje 'homo', saj je narejeno iz humusa (zemlje).«²²

V bajki je skrb opredeljena v načinu svojega raztezanja med življenjem in smrtjo, ki ga lahko poudarjeno razumemo kot bistveni odnos, v katerega je vpeto pre-bivanje človeka. Ne gre za kak vnanji odnos v smislu relacije med nečim, marveč za samo bivanjsko vmesnost, *pre-bivanje* tega, čemu pravimo *duša*, *anima*, *psyche*. Na podlagi tega tudi oznake *cultura* v Ciceronovem rekle ne moremo razumeti kot vzgoje, izobrazbe, nege ali kake druge obdelave. Duši sami je lastno, da samo sebe »vadi«; in *philosophia*, kolikor jo vodi *nagib k vedenju ali nagnjenost k vedenju/ljubezen do vedenja*, je izrecno taka vaja. Resnica, pojmi in ideje se porajajo edino iz nagiba, ki ga izraža življenje samo, kar Platon, recimo, pokaže v svojemu nauku o erosu v *Simpoziju*.

21 Jan Patočka, *Péče o duši VI. Kacířské eseje o filosofii dějin a texty k Chartě 77*, iz. I. Chvatík in P. Kouba, samizdat, Praga 1988.

22 Martin Heidegger, *Bit in čas*, prev. T. Hribar, V. Kalan, D. Komel, A. Tonkli Komel, A. Košar, I. Urbančič, Ljubljana 1997, str. 273.

Kako lahko povežemo »skrb« in »nagib« – *philia, eros*, nagnjenost, ljubezen? Slovenska beseda »marati«, recimo, izraža tako skrb kot lju-bezen. Mar spoznanje lahko karkoli kaj spozna, če tega ne vzame v mar? Lahko um umeva tisto, za kar ne vzame v mar? Lahko hotenje hoče to, kar ne mara? Kako vemo, kaj v resnici maramo? Zakaj se soočamo oziroma nas drugi soočajo z očitkom nemarnosti? Vsa ta vprašanja se neposredno dotikajo *cultura animi*, omike duše, če naj se poslužimo be-sede, ki je nekoč služila za kultiviranost (iz gl. »mikati«, tj. česati predi-vo, npr. lan, in ga pripravljati za predenje, povezano z gl. »(pre)mikati«). Pri Nemcih imamo poleg *Kultur* na voljo *Bildung*, ki je oprta na *Bild*, podobo, sliko, lik, obraz (*Aus-bildung*, izobrazba). Mojster Eckhart, ki naj bi besedo v trinajstem stoletju vpeljal v nemščino, je z njo poime-noval *Erlernen von Gelassenheit*, »učenje spokojnosti«, ki naj bi bitju, ustvarjenemu po božji podobi, omogočilo, da postane podobno Bogu.

Če se ozremo k starogrškemu jeziku, smo v nemajhni težavi, kaj bi ustrezalo latinskemu izrazu *cultura*, čeprav naj bi se v stari Grčiji formiral kulturni model, ki mu še danes ostajamo zavezani, ko gre za umetnost, filozofijo, znanost, demokracijo itn. To, kar pri starih Grkih izrecno izstopa kot »vzgoja duše«, je zaobseženo v besedi *paideia*, ki se je razvila iz besede *pais*, »otrok«. Eden najpomembnejših preučeval-cev antike v prejšnjem stoletju, Werner Jaeger, je tako »grško kulturo« zajel v treh obsežnih knjigah s skupnim naslovom *Paideia*.²³ Iz *paideia* se razvije tisto, kar se v zahodnem duhovnem izročilu obravnava kot *humanizem* – prizadevanje, da bi bil človek človeški.²⁴ Vendar se po-men *paideia* ne zvede zgolj na kulturo, izobrazbo in humanizem, ko-likor z njo v nekem še bolj prvotnem oziru vstopa v igro prvina duše same, kar posredno ohranja tudi Ciceronovo reklo.

23 Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., Berlin 1934–1947.

24 Prim. Martin Heidegger, *Platonov nauk o resnici*, prev. D. Komel, Ljubljana, str. 5–27.

Ob tem ne moremo tudi mimo tega, da Platon v svojem zaključnem delu *Zakoni* (656c) poudari, da je najvišja *paideia paidia* – igra. Eden najbolj znanih Heraklitovih rekov pravi, da je čas, ki je človeku odmerjen kot vek (*aion*), otrok (*pais*), ki se igra s kamenčki, otrok na prestolu. Za celotno starogrško razvitje *paideia* je določilno in mero-dajno prav *izkustvo igre*. A igra je očitno vpletena v »izvor kulture«, zaradi svoje prepletenosti z dušo.

Najrazličnejše »teorije duše« izkustvo duše že pomaknejo v abstraktno nedoločnost, ob tem, da tudi teoretska naravnost sama tvori izkustvo duše. Izhodišče za obravnavo duše lahko ponudi prej izpostavljeni »življenjski izraz«, zmožnost življenja, da se izraža. V zvezi s tem se ponuja najširše in primarno dojemanje duše kot *gibala živega*, tako živega nasploha, kot življenja slehernega od nas.

Kolikor obravnavo duše postavljamo v kontekst izražanja življenja, smo v izhodišču že prekoračili disput, ali je duša materialna ali nematerialna entiteta, neka naravna ali neka kulturna danost. S tem se seveda tudi omaje *razločevanje kulture nasproti naravi*, ki je v kulturnih študijah že kar standardno, ima pa – kot sleherni pojmovna konstrukcija – svojo podlago, do katere pa je treba šele priti.

Aristotel v svoji razpravi *O duši* (431 b21-22) poda karseda strnjeno, a vendar povsem razločno in določno opredelitev duše, ki jo navaja tudi Heidegger v *Biti in času* ob razjasnitvi eksistencialne oznake *Dasein* za bivajoče, ki smo mi sami in je v svoji biti odprto za bit nasploha:

he psyche ta onta pos estin

duša je (lahko) vse, kar je.²⁵

Aristotel uporabi množinsko obliko *ta onta* (edninska oblika *to on*, bitje, bit, bivajoče), ki je za grško terminologijo zelo običajna, težje pa

25 Prim. slov. prevod V. Kalana: »...da je duša na neki način vse bivajoče ...« (Aristotel, *O duši*, Ljubljana 1993, str. 224).

jo je prenesti v prevod: množinska oblika »duša je vsa bivajoča/obstoječa/bitja« zveni okorno, edninsko-množinska »duša je vse bivajoče/obstoječe/bitje« pa pove preveč, saj sugerira, da ima duša oblast nad vsem, kar je. Slednje se sicer pripeti z novim vekom, ko se dušo vpne v pojmovanje *zavesti* oz. *samozavesti* kot temeljne določilnosti človeškega subjekta. Duša tako pravzaprav sestopi s filozofskega odra kot ključni lik in oblika, ne fungira več kot koncept – torej ravno nasprotno kot v antični filozofiji, kjer *jaz*, *zavest*, *samozavest*, *oseba*, *subjekt* niso koncepti, pač pa je to *duša*, *psyche*, *anima*. To seveda ne pomeni, da se novoveški filozofi ne ukvarjajo z dušo – ena od znanstvenih disciplin, ki se povzdigne v novem veku, je ravno psihologija, danes pa so to kognitivne znanosti. »Duša« in »duh« sicer ostajata tema in predmet novoveškega raziskovanja, vendar v subjektivistični naravnosti, ki kot taka vzpostavlja ločnico med imanenco zavesti in transcendenco predmetnosti. Dovolj je navesti taka dela, kot so Descartesove *Strasti duše* ali Helvetiusova razprava *O duhu*, predvsem pa seveda Heglova *Fenomenologija duha* in razdelek o psihologiji duše v njegovi *Enciklopediji filozofskih znanosti*. V drugi polovici 19. stoletja se spričo razmaha pozitivnih znanosti, med katerimi najde svoje mesto tudi psihologija, najavi kriza subjektivistične obravnave duše, predvsem v točki, kjer naj se ta podredi objektivnosti duha – glavna tarča kritike je tu ravno Hegel (seveda ostaja odprto, kako in koliko razumljeni Hegel). V skladu s tem se dušo prične vse izraziteje pojmovati v povezavi z neposrednim življenjskim izkustvom (Nietzsche, Dilthey, Bergson) in eksistenco (Kierkegaard). Gotovo se tu kot pomemben vidik javlja obravnava duše v literaturi in umetnosti, pri čemer je seveda potrebno v prvi vrsti navesti Dostojevskega. Na prelomu iz 19. v 20. stoletje se prične oblikovati psihoanalitična in fenomenološka smer raziskovanja »duševnosti«, ki bo imela velik vpliv skozi celotno dvajseto stoletje, pa vse do danes. Ta usmeritev k neposrednemu življenju se javlja tudi pri Georgu Simmlu kot osrednjem teoretiku kulture ob prelomu stoletja, ki na sledi Nietzscheja in Maxa Webra uzre njeno tragedijo v podložnosti *objektiviziranim »življenjskim formam«* – oznaka, ki jo sicer kasneje srečamo pri Wittgensteinu. Ernst Cassirer v svojem monumentalnem delu *Filozofija simbolnih form* (1923–1929) obravnava

življenjske forme kot simbolne, kar pa mu vseeno ne omogoča, da se izmakne iz primeža subjektivnega in objektivnega pristopanja h kulturnim fenomenom in fenomenu kulture sploh. Sami smo uvodoma naznačili, da je treba kulturni fenomen specifično obravnavati kot izrazni fenomen, kot fenomen, ki mu je lastno to, da izraža fenomene, saj je življenju samemu lastno to, da se izraža. Življenjskega izraza, kolikor v pogledu svojega fenomenskega razprostiranja prihaja od življenja samega, ne zaznamuje le izražanje, pač pa obenem tudi *odražanje življenja*, kar najpogosteje dojemamo kot *doživljanje, občutenje* in predvsem *prestajanje* življenja.

Kaj pomeni *prestajati življenje*? Življenja v biološkem svojstvu strogo vzeto ne prestajamo; pravimo sicer, da je nekdo prestal neko bolezen, ob čemer se misli na določeno bolezensko okoliščino. Kako življenje oblikuje *okoliščine*, da jih prestajamo? Kje se nahajajo te okoliščine – »v kolenih«, »ožilju«, »bolniški postelji«, »zdravstvenem sistemu«? Okoliščine nas »doletijo«, a so vselej nekako podane z nami samimi. Mar zato, ker smo subjekti? Jih lahko zajamemo z Jaz-om? »Jaz« je tudi samo okoliščina; formira se v okolju z drugimi, o čemer na veliko razpravlja socialna psihologija, pripovedujejo pa tudi nešteti romani in filmi. Podobno lahko ugotovimo tudi glede »mi«, ki je prešel tudi v znanstveno in uradniško omiko, z romanom Jevgenija Zamjatina pa tudi v znanstveno fantastiko. To, kar imenujemo »družba« in jemljemo kot »nas«, sicer ni, razen izjemoma, znanstvena fantastika, je pa danes skoz in skoz opredeljeno s sistemom informiranja in komuniciranja, ki vse izraziteje prehaja v tehno-znanstveno domeno, kar, kakor radi poudarjamo, bistveno vpliva na naša življenja ter na življenje na Zemlji in bližnji okolici. Kaj v tem že kar obrambnem smislu dojemamo kot življenje in kot *lastno* življenje? Zmeraj je tu *vmes* neko hotenje ali že kar želja, da življenje izpade smiselno. Naj kot »smiselno« razumemo doživljanje, občutenje, čustva, razum, um, vrednote, družbo, ali pa kar to, kar smo prej naznačili z »življenjskimi okoliščinami«? Moralni nauki najrazličnejših izvorov in vrst kot poglobitno krepost življenja poudarjajo njegovo *stalnost* – v opreki z vsem tistim, kar moramo prestajati v življenju spričo nenehnih sprememb njegovih okoliščin.

Vendar, kako to, da v pogledu oziroma nedogledu te spremenljivosti življenja ne pomagajo moralni nauki, pa tudi nobeni družbeni ali naravni zakoni, ne pomaga niti »teorija relativnosti«? Znanstveniki, vključno z družboslovci, humanisti in kulturniki, se bodo seveda temu upirali, vendar pa spremenljivost življenja sama postavlja njihove ugotovitve na laž. Ne da bi v njih ne bilo resnice, marveč je je *tako veliko in preveč*, da se verjame vanjo kot resnično resničnost – do te mere, da se v zvezi z njo vzpostavlja subjektivno samogotovost, ki je pogoj možnosti vseh ugotovitev glede »realnega sveta«.

Že samo razlikovanje družbenih in naravnih zakonov vzbudi sum, zakaj, odkod in čemu to podvajanje?

Razlikovanje se pripeti ravno na črti zakona, zlasti če upoštevamo starogrško razlikovanje med *nomos* in *physis*, ki se okrepi v času sofistike, bistveno vlogo pa je pri tem imela »medicinska stroka«. *Nomos* prevajamo kot zakon, zgodovino in kulturo; *nomos* izhaja iz et. korena *nem**, »vzeti«, in najprej pomeni ograjen prostor, stajo, ki je služila oziroma še služi za to, da se vanjo spravi na varno živina na paši, s čimer je povezana beseda *nomad*. Heraklit pravi za *nomos* – zakon, postavo, ustavo –, da ga je treba bolj varovati kot zidove polisa, s čimer tudi zajame pomenski prenos *nomos-a* v pravnopolitično polje »družbene« uredbe. Pri starih Grkih v tem okviru ne moremo še govoriti o družbi, pa tudi ne o državi, lahko pa v primeru *politeia* in kasneje rimske *res publica* ugotovimo poudarjeno svetovnozgodovinsko dojemanje tistega, na čemer temelji skupnost ljudi oziroma človeška skupnost.

V tem pogledu je vsekakor zanimiv in tudi v marsičem določen Platonov »mit o nastanku kulture«, ki ga podaja v dialogu *Protagora*:

»Nekoč so bili bogovi, umrljivih bitij pa še ni bilo. Ko je napočil njihov čas, so jih bogovi v okrilju Zemlje zgnetli iz prsti in ognja ter iz tistega, kar se z obojim veže. Preden so jih spravili na svetlo, so Prometeju in Epimeteju naročili, naj jih opremita in vsakomur posebej podelita primerne zmožnosti. Epimetej je hotel nalogo sam opraviti, Prometej pa naj si njegovo delo ogleda. Prometej se je s tem strinjal in Epimetej je pričel s podeljevanjem. Enim je dal moč brez hitrosti, drugim, šibkejšim, pa hitrost; ene je oborožil, za tiste, ki

jim je namenil neoboroženo naravo, je izbral drugačna obrambna sredstva. Malim je podelil peruti za beg ali pa podzemno bivališče, velikim je že s samo velikostjo zajamčil varnost. Vse je tako izravnano podelil iz skrbi, da noben od rodov ne bi bil iztrebljen. Potem, ko jim je dal sredstva za obrambo pred medsebojnim uničevanjem, jih je zavaroval še pred menjavami letnih časov, ki so v rokah Zevsa, tako, da jih je odel z gosto dlako, enim nataknil kopita, drugim pa močne kremplje in parklje. Nadalje je vsaki vrsti posebej določil način prehranjevanja: enim bilke iz zemlje, drugim sadje z dreves, tretjim korenine, nekateri pa naj bi se prehranjevali z žrtjem drugih živali. Zato je zverem namenil malo potomstva, tem, ki so za plen, pa veliko, da bi se lahko ohranile. Ker pa Epimetej le ni bil povsem moder, mu je uslo, da je porabil vse razpoložljive zmožnosti, in se je znašel v zadregi, kaj naj stori z rodом ljudi, ki mu je še preostal. Vtem pride mimo Prometej, da si ogleda njegovo razdelitev. Vidi, da so vse živali primerno z vsem oskrbljene, le človek je nag in bos, brez strehe in orožja. Poleg tega se je bližal dan, ko je bilo človeku usojeno, da stopi iz zemlje na svetlo. Iz zadrege, kakšna obrambna sredstva naj iznajde za človeka, je Prometej Hefajstu in Ateni ukradel tehniško modrost (*entechnon sophian*) z ognjem vred, kajti brez ognja je ni mogoče ne osvojiti ne uporabiti, in jo podaril človeku. Tako je človek prejel modrost, ki mu je potrebna za življenje, pogrešal pa je državništvo (*politike techne*, *politično tehniko/spretnost/izvedenost, modrost*). To je bilo pri Zevsu. Prometej se ni upal vdreti v Zevsovo domovanje, poleg tega pa so pred njim stale straže. Names-to tega se je skrivoma splazil v skupno Atenino in Hefajstovo prebivališče, kjer sta se ukvarjala s svojimi tehnikami (*technen*), jima ukradel umetnost ravnanja z ognjem in jo podaril človeku. Človeku je to izboljšalo življenjske razmere, Prometeja pa je zaradi kraje kmalu zadela kazen.

Ker je bil človek zdaj deležen tega, kar gre bogovom, je tudi prvi (prav zavoljo tega svojega sorodstva z bogom) in edini izmed vsega živečega pri-poznal bogove ter jim pričel postavljati oltarje in podobe. S svojo tehniko je kmalu razporedil tudi glasove in besede ter iznašel prebivališča, obleko, obutev in pokrivala ter jestvine iz narave. Tako oskrbljeni so ljudje na začetku živeli raztreseni naokrog, mest še ni bilo. Zato so bili stalno žrtve divjih zveri, ki so bile veliko močnejše od njih. Pridelovalna tehnika (*demiourgike techne*) je zadoščala za potrebe prehranjevanja, ne pa tudi za boj z divjimi zvermi. Politične tehnike (*politike techne*), v katero spada tudi tehnika vojskovanja, še

niso imeli. Da bi se rešili, so skupaj poskušali zgraditi mesta/države (*polis*), toda vsakič, ko so prišli skupaj, so drug drugemu prizadevali krivice, ker pač niso poznali politične tehnike. Tako so se spet razšli in se še naprej izpostavljali iztrebljanju. Zevs je zaradi tega postal zaskrbljen in je poslal Hermesa, da ljudem ponese pravo (*dike*) in spoštovanje (*aidos*). Na podlagi tega naj bi se uredile države in spletle prijateljske vezi med njimi. Hermes je povprašal Zevsa, na kakšen način naj ljudem podeli pravo in spoštovanje; mar tako kot tehnike? Te so namreč razporejene tako, da eden npr. obvlada tehniko zdravljenja in to zadostuje za mnoge nepoznavalce; isto velja tudi za druge izdelovalce. Ali je treba enako podeliti tudi pravo in spoštovanje, ali pa naj se ga podeli vsem? Zevs zaukaže, da je pravo in spoštovanje treba podeliti vsem, kajti če bi ju imela le manjšina, kot je na primer pri umetnostih, ne bi bilo mogoče ustanavljati držav. Poleg tega ukaže uveljaviti zakon, po katerem je treba tistega, ki ni zmožen osvojiti prava in spoštovanja, ubiti, kajti tak človek je v veliko škodo države.«²⁶

Aidos, ki ga navaja Platon v pomenu »sramu«, »spoštovanja pred«, »strahospoštovanja do«, odmeva, recimo, v Kantovem »spoštovanju pred zakonom« (*Achtung vor dem Gesetz*) iz *Kritike praktičnega uma*. Pa tudi še v Kafkovi paraboli *Pred vrati postave*. *Dike* (tista, ki kaže in kaznuje), boginja pravičnosti (*dikaio-syne*), nastopa kot božanska prisotnost v Heraklitovih in Parmenidovih ohranjenih besedilih. O vlogi *aidos* v grški tragediji kot nasprotju *hybris* (razvnetosti, razbrzdanosti, prevzetnosti /do bogov/, ki jo izravnava *Nemesis*) bi bilo moč široko razpravljati, a tu je zlasti pomembno, kako Platon opiše prehod od naravnih do »družbenih« zakonitosti, ki ga pokrene okoliščina, da človek po Epimetejevi nespameti (njegovo ime pomeni, da je s pametjo nazaj) pride na svet gol in bos in si mora s pomočjo brata Prometeja (ta, ki je s pametjo naprej) šele iznajti orodja za življenje; kar pa samo po sebi ne zadostuje: potreben je *nomos*, ki ureja skupno življenje ljudi. Ta *zakon/postava* ne kakorkoli zajame človeka, marveč po neki naravni poti, namreč da ga v njegovi *goloti* obide sram, da v njegov život, telo, postavo, vstopi strahospoštovanje pred

26 Prim. Platon, *Protagoras*, prev. M. Tavčar, Ljubljana 1996, str. 41–44.

postavo, lahko bi rekli tudi *vest* v odnosu *do drugega in do drugega samega sebe*. *Zakon se mora tako rekoč vpisati v telo in dušo*, postati mora običajen, ustaliti se mora kot navada lastne kulture, če naj bo življenje ljudi, sobivanje, mogoče na ta način, da se spoštuje sprejete dogovore.

V času grške sofistike, in Platonov dialog *Protagora* je neposredno odziv nanj, se prične uveljavljati stališče, da so zakoni, ki urejajo človeško življenje, doseženi po dogovoru, s sklepanjem pogodb, in se v tem pogledu razlikujejo od naravnih zakonov, držijo pa sami po sebi in so nujni. Ta konvencijska teorija zakonodajnosti zakrivi to, da se človeško bivanje kot zgodovinsko zadano z odločitvami, uredbami in postavami, prične razločevati tudi od mitične preteklosti, da bi naposled sploh prešlo v svet, ki so ga bogovi zapustili, o čemer poroča, recimo, Platon v svojem mitu o dveh dobah sveta, Kronosovi in Zevsovi, iz dialoga *Politikos*.

Če pravimo: »bogovi so zapustili svet« ali: »bog je stopil v svet«, to ni isto, kot če rečemo, da je nekdo »prišel na svet« ali »odšel z njega«, kar pomeni toliko, kot da se je rodil in umrl. Svet se, recimo, kot had ali nebesa, vice in pekel, sicer obeta tudi še v posmrtnem življenju.²⁷ Poleg tega poznamo tudi notranji in zunanji svet, ne da bi nam bilo potrebno posebej hoditi notri v sebe in iz sebe ven. Svet je nadalje tako naraven kot zgodovinski oziroma kulturnen ter pravzaprav ne sledi ne zakonom narave ne zakonom družbe, marveč se vrti po lastni volji – odkod sicer spremenljivost sveta, ki bi sam moral biti najstalnejši od vsega, kar stoji v njem ali postavljamo vanj, vključno z nami, človeškimi »subjekti«?²⁸ A svet se kot od vsega najstarejši zdi vsak dan nov in mlad ...

27 Mario Kopič, *Prekogroblje po Danteu*, Zagreb 2021.

28 Kadar si predstavljamo prihodnost sveta, si vedno mislimo takšnega, kakršen naj bi bil, če bi se razvijal tako, kot smo ga vajeni videti, da se razvije; ne pomislimo pa na to, da se svet ne vrti premočrtno, temveč v krivuljah, njegova smer pa se neprestano spreminja« (Ludwig Wittgenstein, *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*, prev. A. Učakar, Ljubljana 2005).

Ta osrednja okoliščina, da je *svet lahko tako narava kot kultura, da se svet umešča med naravo in kulturo kot njuno vmesje in sredina*, ima *elementarno relevantno* za zasnutje kulturne hermenevtike. Svet kot tako vmesje narave in kulture je vmesen tudi za nas, da smo si posredovani kot bitje, ki je v lastni biti odprto v odprtost sveta.

Šele na tej podlagi lahko oblikujemo primerno razumevanje Aristotelove opredelitve, da je duša lahko vse, kar je, ob upoštevanju Ciceronove opredelitve filozofije kot kulture duše.

Zdaj se lahko posvetimo Nietzscheju – ne sicer kot kritiku moderne kulture, pač pa znanilcu njene jutranje zarje. Da se je Nietzsche že od svojega prvenca *Rojstvo filozofije iz duha muzike* in še pred tem kot klasični filolog sam obračal k antiki, je dobro znano. Če v tem vidimo zgolj obujanje idealov grštva in antike, smo že zgrešili poglavitno panto tega obračanja, ki ne zadeva nič drugega kot kulturo v njenem življenjskem izrazu.

Nietzsche sklene spis *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, ki je vključen v njegova *Nesodobna razmišljanja*, z besedami:

»Grki so se naučili, da postopoma *organizirajo kaos*, s tem da so se, glede na delfski nauk, zamislili nad samim seboj, to je, da so razmislili nazaj o svojih pristnih potrebah in so navidezne potrebe pustili odmrati [...]. Vsakdo mora v sebi organizirati kaos, s tem da se osmisli nazaj na svoje pristne potrebe [...]. Tedaj začenja razumevati, da more biti kultura še kaj drugega kot dekoracija življenja, se pravi v osnovi vendar samo pretvarjanje in zakrivljanje [...]. Tako se mu razkrije grški pojem kulture – pojem kulture kot nove in izboljšane *physis*, *physis* brez znotraj in zunaj, brez pretvarjanja in konvencije, kulture kot neke enotne osvetljenosti življenja, mišljenja, ponavljanja in hojenja [...].«²⁹

29 Friedrich Nietzsche, »O koristi in škodi zgodovine za življenje«, v: *Času nepri- merna premissljevanja*, prev. V. Kalan, Ljubljana 2007, str. 163–164. Gianni Vattimo ocenjuje ta Nietzschejev spis kot začetek postmoderne: »Upravičeno lahko trdimo,

Dve osrednji zadevščini izstopata v teh Nietzschejevih formulacijah: *organizacija kaosa* in *zasnovanje kulture kot physis*. *Chaos* je, sledeč Heziodovi *Teogoniji*, prisoten v *božanskem* spočetju in počelu (sveta):

»V samem začetku je Kaos nastal, nato pa še Zemlja,
širno prsata, nesmrtnikov trajno obstojno domovje,
njih, ki prebivajo zgoraj, na snežnih vrhovih Olimpa,
Tartar temačni nastal v globočinah je Zemlje prostrane.
Hkrati je Eros nastal, najlepši med vsemi bogovi,
Eros, ki ude utruja, ki vsem, ljudem in bogovom,

da se filozofska postmoderna začne z Nietzschejevim delom, in sicer v obdobju med drugim času neprimernim razmišljanjem (*O koristnosti in škodljivosti zgodovinskega študija za življenje*, 1874) in skupino del v razmiku nekaj let, ki se začne s *Človeško, prečloveško* (1878) in obsega še *Jutranjo zarjo* (1881) in *Veselo znanost* (1882). V času neprimernih razmišljanjih o zgodovini Nietzsche prvič pokaže na vprašanje epigonstva, namreč pretirane zgodovinske zavesti, v katero je ukleščen človek 19. stoletja (lahko bi rekli: človek na začetku pozne moderne) in ki mu onemogoča, da bi proizvedel pravo zgodovinsko novost; predvsem mu onemogoča, da bi imel svoj poseben stil, zato je ta človek prisiljen, da oblike svoje umetnosti, svoje arhitekture in mode zajema iz velikega skladišča gledaliških kostumov, to je namreč zanj postala preteklost« (Gianni Vattimo, *Konec moderne*, prev. S. Kutoš, Ljubljana 1997, str. 141–142). Vattimo hkrati opozori, da Nietzsche v delu *Človeško, prečloveško* korigira svoje stališče do zgodovine: »Spis iz leta 1874 se je skliceval na nadzgodovinske in večnostne sile, v *Človeško, prečloveško* pa je navzoče pravo razkranje moderne z radikalizacijo njenih lastnih tendenc. Če moderno definiramo kot dobo preseganja, novosti, ki zastara in jo takoj zamenja novejša novost, v nezaustavljivem gibanju, ki jemlje pogum vsaki ustvarjalnosti hkrati s tem, ko jo zahteva in ji vsiljuje življenjsko obliko – če je tako, potem ne moremo iz moderne, če jo hočemo prevladati. Zatekanje k večnostnim silam zahteva drugačno pot. Nietzsche zelo jasno vidi – že v eseju iz leta 1874 –, da je preseganje značilno moderna kategorija časovnega preseganja in da torej ne more povzročiti izhoda iz moderne. Ne samo da moderno konstituira kategorija časovnega preseganja (neizogibno sosledje zgodovinskih fenomenov, ki se jih moderni človek zave zaradi pretiranega zgodovino-pisja), ampak tudi – po zelo tesni vzročni zvezi – kategorija kritičnega preseganja. Drugo času neprimerno razmišljanje namreč privede relativistični *Historizismus*, ki vidi zgodovino kot preprosto časovno sosledje, k heglovski metafiziki zgodovine, ki zgodovinski proces pojmuje kot *Aufklärung*, kot postopno razsvetljevanje zavesti in absolutizacijo duha« (ibid., str. 142–43).

v prsih načrte in misli preudarne kroti in obvlada.
Ērebos mračni nastal je iz Kaosa, hkrati nastala
Noč je temačna vsa, Noč, ki je z Ērebom mračnim spočela,
z njim zanosila v ljubezni in Eter in Dan mu rodila.
Zemlja pa najprej rodila Nebo je, z zvezdami posuto,
sebi enako po meri, da z njim bi lahko vse odela,
kjer naj srečnim bogovom bo dom, neminljivi in večni.«³⁰

Upoštevati je treba, da *chaos* tu ne pomeni nič kaotičnega, marveč zev, razpor, odprtino neba in zemlje ...³¹ *Chaos* naznanja brezdanost *physis*, ki je spet ne smemo vzeti kot »naravo«; beseda *physis* vsebuje et. koren *bhu** tako kot »biti«, »bivati«. Skoraj večina spisov t. i. predsokratskih filozofov nosi naslov *Peri physeos*, *O bivanju*, ki vključuje momente stalnosti in nastajanja, mirovanja in gibanja, spremenljivosti in nespremenljivosti, neba in zemlje, ljudi in bogov, in elemente zemlje in vode, zraka in ognja, iz katerih se odčitava neki red sveta – *kosmos*. Oznake *kosmos* v pomenu reda sveta Homer, recimo, še ne pozna, čeprav je na Ahilovem ščitcu naslikan cel svet. V nam znanem »kozmoškem« pomenu se kozmos javlja šele v krogu zgodnjih jonskih preučevalcev *physis*.³² *Physis* ob tem ni pomensko omejena na bivanje, marveč vključuje tudi pomen *bistva*, *bistvenega sestava*, tako kot beseda »narava«, ko govorimo o naravi nečesa.³³

Nietzsche je spis *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*, ki je nastal leta 1873, pustil v predalu, prvič pa je bil objavljen leta 1896 v 10. zvezku Nietzschejevih del.³⁴ Pritegnil je Heideggrovo pozornost,

30 Heziod, *Teogonija; Dela in dnevi*, prev. K. Gantar, Ljubljana 1974, str. 8.

31 Glej k temu Ivan Urbančič, »Razlaga Parmenida iz ozira na Heziodovo Teogonijo«, *Phainomena*, 4, 7-8, 1994, str. 117–136.

32 Podrobneje o tem: Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Tübinger Vorlesungen, Bd. I., Frankfurt/M. 1978, str. 48–61.

33 Uvo Hölscher tako prevedel naslov Parmenidove pesnitve *Peri physeos* kot *Vom Wesen des Seienden/O bistvu bivajočega*, Frankfurt/M. 1986.

34 Friedrich Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, prev. A. Košar, *Filozofija na maturi*, 11, 1-2, 2004, str. 65–72. Prvič objavljeno v *Novi reviji*,

potem pa tudi Derridajevo (*Bela mitologija*) in Vattimovo (*Subjekt in maska*).³⁵ Gotovo lahko rečemo, da vsebuje kal celotne Nietzschejeve misli, kakor je razgrnjena v *Genealogiji morale*, *Veseli znanosti*, *Tako je govoril Zaratustra*, fragmentih *Volje do moči* ... Čeravno se Nietzscheja rado navaja kot odlikovanega kritika kulture, je pomen tega spisa in celotne Nietzschejeve filozofije v pogledu odstrtja krize modernega stanja kulture v veliki meri ostal nepripoznan, razlog za to pa nemara tiči v sami *morali* kulture, s katero se je Nietzsche temeljito spoprijel. »Morala«, kot jo Nietzsche postavi v ospredje svojega kritičnega pretresa, ne pomeni kakega sistematičnega okvira etičnih načel, kot jih, recimo, izpostavi Kant, marveč zadeva samo postavitev kulturnosti kot take. V latinščini *mores* pomeni običaj, kar se seveda vklaplja v pojmovanje kulture kot izročila, ki mu pripadamo in tvori našo identiteto. Vendar pa Nietzschejevo kritično pojmovanje morale seže dlje, namreč v polje tega, kar se je oblikovalo kot filozofsko izročilo metafizike, ki je prispevalo k posebni vrsti morale – veri v resnico in resničnost, veri v to, da je resničnost resnična.³⁶ Spričo tega se seveda začudimo: kako pa naj bo nekaj takega, kot je resničnost, produkt neke človeške, ali, kot bi Nietzsche dejal, *prečloveške* morale? Ampak pomislimo za trenutek, ali je kakršna koli moralna drža sploh mogoča brez vere v resničnost? Se pravi: brez »morale« resničnosti?

Zdi se, da tak pomislek relativizira vse in neposredno vodi v tisto razpoloženje, ki ga je Nietzsche poimenoval *nihilizem*. Po Nietzscheju pa ne kakršenkoli relativizem, marveč prav morala resničnosti neposredno pelje v nihilizem. Nihilizem zanj ne pomeni, da dajemo vse v nič, marveč da nič zoperstavljamo nekaj, kar je naša človeška in življenjska potreba. Nietzsche zato resnico obravnava kot laž, ki jo člo-

11, 121–122, 1992, str. 618–624.

35 Martin Heidegger, *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, GA 87, Frankfurt/M. 2004; Jacques Derrida, *Bela mitologija. Metafora v filozofskem besedilu*, prev. S. Koncut, Koper 2011; Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milano 1974; glej tudi D. Komel, »Nietzsche in fenomenologija«, *Phainomena* 4, 7–8, str. 84–100.

36 Podrobneje o tem Dean Komel, »Nietzschejev interpretativni izziv«, *Phainomena*, 11, 41–42, str. 287–322.

vek nujno potrebuje; če v zvezi s tem pridajamo resničnosti še kake attribute, jo samo še nadalje postavljamo na laž. Kot bistveno moralo prepozna Nietzsche prevzetnost uma, da postavlja zapojavna bistva, čemur se lahko zoperstavi le umetnost, kolikor vre iz *moči videza*. V tej protiigri uma in umetnosti je srž Nietzschejevega antiplatonizma.

Nietzsche nas v spis *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* uvede s karseda sugestivno (pris)podobo:

»V bogve katerem odmaknjenem kotu veselja, lesketajoče razlitega v neštete sončne sisteme, je bila nekoč zvezda, na kateri so modre živali iznašle spoznavanje. Bila je to najbolj napuhla in lažniva minuta ‚svetovne zgodovine‘, pa vendar le minuta. Po nekaj dihljajih narave je zvezda ugasnila in modre živali so morale umreti. – Nekdo bi si lahko izmislil tako basen, pa vendarle ne bi zadovoljivo ponazoril, kako bedno, kako nejasno in površno, kako nesmotrno in poljubno se človeški intelekt izvzema iz narave; bile so večnosti, v katerih ga ni bilo, in ko ga spet ne bo več, se ne bo nič zgodilo. Kajti za ta intelekt ni nobenega nadaljnjega poslanstva, ki bi segalo onstran človeškega življenja. Ampak človeški je, in samo ta, ki ga poseduje in proizvaja, ga jemlje tako patetično, kot da bi se v njem obračali tečaji sveta. Če pa bi se lahko sporazumevali z mušico, bi zaznali, da tudi ona plava s tem patosom skozi zrak in da v sebi čuti leteči *centrum* tega sveta. V naravi ni ničesar tako nevrednega in neznatnega, kar se ne bi s pičlim dahom one sile spoznavanja takoj napihnilo kot balon; in kot hoče vsak težak imeti svojega občudovalca, tako meni celo najponosnejši človek, filozof, da vidi oči veselja z vseh strani teleskopsko uprte na njegovo ravnanje in mišljenje.«³⁷

V navedku posebej vzbudita pozornost dve formulaciji, ki sta spojeni v eno: »[...] če pa bi se lahko sporazumevali z mušico, bi zaznali, da tudi ona plava s tem patosom skozi zrak in da v sebi čuti leteči *centrum* tega sveta«. Sporazumevanje z mušico se zdi zunaj sleherne hermenevtike, a vendar ga njen »letalski karakter« vseeno lahko potrdi, kolikor vzamemo, da je bog Hermes ta, ki neprestano leta sem in tja.

37 »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, str. 65.

Kaj pravzaprav pomeni *leteti*? Po *Slovenskem etimološkem slovarju* et. koren **lek-*, iz katerega se je razvil glagol »leteti«, pomeni 'upogibati' (krilo, roko, nogo). Ko Nietzsche govori o letečem centru sveta, »leteče« ne pomeni le »nekam hiteti«. Letijo, tako da hitro gredo, tudi leta. Letenje je, ko leti center sveta, svojskost oziroma so *peruti duše*, kolikor je duša lahko vse, kar je. Še posebej se s takimi perutmi rad okiti Eros v svoji neznanski želji, da bi dosegel – lastno željo. Zaradi tega se nujno prelevi v Narcisa in lahko izstopi iz svojega zrcala le, če mu v njem nekdo *odgovarja*. Tako odgovarjanje je onkraj sleherne odgovornosti in njene morale in vendar jo vzdržuje v tem, da življenju *do-pri-naša* življenje, da življenje lahko spregovori in nagovori dušo v njenem vzdušju.

Eros porodi v nas zmožnost in moč porajanja, tudi miselnega, kar Platon predstavi v disputaciji o erosu v *Simpoziju*. Eros, sledeč Heziodu, poraja svet, ki ga prestajamo kot »leteči center« – sredino prehajanja vsega po vsem, ki je kot take ni mogoče vzdržati drugače kot v zadržanju pre-bivanja znotraj celote bivanja. Svet tako postane »svet med ljudmi«, človek pa se ponša kot »državljan sveta« (Kant).

Nietzsche tu registrira neko *ekonomijo* vzpostavljanja človeške družbe, ki naposled prispeva k temu, da menjalne vrednosti postanejo vrednosti po sebi in občečloveške vrednote. Ključna dogovorna ekonomija pa se odvija med naravo in kulturo, pri čemer se slednja javlja kot nadomestna druga narava, posebej prilagojena za nprav človeka. Osrednjo vlogo, ki opredeljuje samo spoznavanje in pojmovanje resničnega, ima pri tem jezik, točneje tisto, kar kot znak pomensko nadomešča stvar:

»Kolikor se individuum želi ohraniti nasproti drugim individuumom, uporablja v nekem naravnem stanju stvari intelekt največkrat le za pretvarjanje; ker pa človek iz nuje in dolgočasje želi hkrati eksistirati tudi družbeno, na način množice, potrebuje sklenitev miru ter si prizadeva, da bi iz njegovega sveta izginil vsaj najbolj grobi *belum omnium contra omnes*. Ta sklenitev miru pa prinaša s seboj nekaj, kar je videti kot prvi korak k pridobitvi onega skrivnostnega gona resnice. Zdaj je namreč fiksirano to, kar naj bo odslej naprej

‚resnica‘, iznajdeno je namreč neko enako veljavno in obvezno označevanje stvari, in zakonodaja jezika nudi tudi prve zakone resnice: tu prvič pride do kontrasta resnice in laži: lažnivec rabi veljavne označitve, besede, če naj doseže, da se neresnično pojavlja kot resnično; reče npr. sem bogat, medtem ko bi bila pravilna označba tega stanja ravno ‚reven‘. S poljubnimi zamenjavami ali celo s preobračanjem imen zlorablja čvrste konvencije. Če to počne na sebičen in sicer škodljiv način, mu družba ne zaupa več in ga tako izloči. Ljudje se pri tem ne izogibajo toliko goljufanja kot tega, da bi se jih s prevaro oškodovalo. Na tej stopnji pravzaprav ne sovražijo prevare, temveč slabe, sovražne posledice določenih vrst prevar. V podobnem omejenem smislu hoče človek tudi resnico samo. Želi le prijetne, življenje ohranjajoče posledice resnice; do čistega brezposledičnega spoznanja je ravnodušen, do morebiti škodljivih in razdiralnih resnic pa celo sovražno razpoložen. In še to: kako je s konvencijami jezika? So morda proizvodi spoznanja, občutka za resnico: ali se označbe in stvari pokrivajo? Je jezik adekvaten izraz vseh realitet?»³⁸

Tej konvencionalnosti jezika pa Nietzsche prida nekaj povsem nekonvencionalnega in se sprašuje:

»[...] kako je med ljudmi lahko sploh vzniknil čisti in častni gon po resnici? Ljudje so globoko potopljene v iluzije in sanjske podobe, njihovo oko drsi le po površini stvari in vidi ‚forme‘, njihovo občutenje nikjer ne vodi v resnico, temveč se zadovoljuje s sprejemanjem dražljajev, in se gre tako rekoč tipajoče igračkanje po hrbtu stvari. Poleg tega se človek vse življenje, vsako noč v snu prepušča laži, ne da bi njegov moralični občutek kdajkoli poskušal to preprečiti – pri tem menda obstajajo ljudje, ki so se s pomočjo močne volje odvadili smrčati!»³⁹

Ali se potem človek obrača na dve strani, izpričuje dve lici življenja, eno, ki se kaže navzven v taki ali drugačni javnosti, družbi, skupnosti ..., in drugo, ki se razodeva navznoter? A kako vzdrži to dvo-ličnost pred obličjem resnice? Kaj pomeni to prehajanje nav-

38 Ibid., str. 66.

39 Ibid., str. 66.

zven-navznoter? Mar ni pogojeno s tem, da mora človek jemati in prestajati življenje kot svoje-lastno, individualno (posameznik) in singularno (poedinec). Človek v iz-ražanju in od-ražanju življenja nekako pade v *razo vmes*, ki se javlja vsakokrat, ko odpre usta ali jih drži zaprta, vsakič, ko govori ali molči. V zvezi s tem Nietzsche poda jedrnato opredelitev:

»Kaj je beseda? Glasovna odslikava živčnega dražljaja.«⁴⁰

Glas in podobo že kar samodejno povezujemo z jezikom in govorom, predvsem pa je ta zveza podana v merodajni Aristotelovi opredelitvi človeškega govora kot *phone meta phantasias* (*Peri psyches* 420b), kot *glasu, ki ga spremlja predstava, podoba*. Uporaba oznake »živčni dražljaj« daje slutiti biologizem, ki se ga Nietzscheju pogosto in rado očita. Vendar ni nujno, da živec in dražljaj takoj razlagamo biologistično. Živec lahko razodeva *prestajanje*, dražljaj pa *draž* življenja. Očitno je v živčnem dražljaju neka zmožnost odražanja, ki ga pretvori v podobo in glas, in je v osnovi vsega neznanskega pretvarjanja, ki ga po Nietzscheju izkazuje človek, tako da ni jasno, kako v njem sploh prevlada *gon po resnici*. Tudi gona ne moremo kar biološko interpretirati, pač pa prej s tem, kar po Nietzscheju žene kot *leteči center sveta*.

To, kar žene življenje, Nietzsche sam okvalificira kot gibanje metafore in metonimije, ki ga je sicer postavila v ospredje sodobna lingvistika.⁴¹

40 Ibid., str. 66.

41 »Razvoj diskurza gre lahko po dveh semantičnih linijah: en predmet pogovora lahko pelje k drugemu na podlagi podobnosti ali na podlagi bližine. *Metaforični* način bi bil najustreznejši izraz za prvi primer, *metonimični* pa za drugega, saj se najbolj zgoščeno izražata bodisi v metafori bodisi v metonimiji. Pri afaziji je eden izmed teh dveh procesov omejen ali popolnoma blokiran – učinek, zaradi katerega je študij afazije za jezikoslovca še zlasti poučen. Pri normalnem besednem vedenju sta oba procesa ves čas na delu, toda skrbno opazovanje bo razkrilo, da pod vplivom kulturnega vzorca,

»Živčni dražljaj je najprej prenešen v podobo! Prva metafora. Podoba je spet posneta z glasom! Druga metafora. In vsakič: popolna preskočitev ene sfere ter preskok v povsem drugo in novo.«⁴²

Vpeljave metafore in metonimije pri Nietzscheju ni mogoče skrbno na njun filološki ali literarni kontekst, pač pa ju je treba »dobesedno« dojeti kot prenos, prenašanje, prestajanje, *pathos* življenja samega, ki se po Nietzscheju sproža v moči domišljije.

»Samo s pozabljenjem tega primitivnega sveta metafor, samo s strditvijo in skrepenjenjem mase podob, ki izvirno v vročnem toku dre na plano iz prazmožnosti človeške domišljije, samo z nepremagljivim verovanjem, da je *to* sonce, *to* okno, ta miza neka resnica na sebi, na kratko: samo s tem, da se pozablja kot subjekt, in sicer kot *umetniško* ustvarjajoči subjekt, živi človek z nekaj miru, gotovosti in konsekvantnosti; če bi le za trenutek mogel ven iz zaporniških zidov tega verovanja, bi bilo takoj konec z njegovim ‚samozavedanjem‘.«⁴³

Nietzsche pojasnjuje gon po resnici oz. vero v resnico, da je *to*, da je *nekaj*, iz in na osnovi gona po tvorjenju metafor, ki kot tak predpostavlja neko trpnost sprejemanja in gre v pozabo, s tem pa odstopi mesto nekemu evidentiranju, ki je v osnovi sleherne evidence nečesa kot nečesa, na kateri sloni sposobnost pojmovnega določanja.⁴⁴

osebnosti in besednega sloga vselej dobi prednost eden izmed obeh procesov« (Roman Jakobson, »Dva vidika jezika in dve vrsti fizičnih obolenj (1954)«, prev. Z. Skušek Močnik, v: R. Jakobson, *Lingvistični in drugi spisi*, Ljubljana 1996, str. 110).

42 Ibid., str. 66.

43 Ibid., str. 69.

44 »Gon k tvorjenju metafor, ta fundamentalni gon človeka, ki ga ne moremo niti za trenutek odpisati, ker bi s tem odpisali človeka samega, v resnici ni premagan, kaj šele ukročen s tem, ko se iz njegovih sublimiranih proizvodov, pojmov, gradi – zanj kot neka ječa – regularni in togi novi svet. Za svoje delovanje si išče novo področje in drugo strugo, ki ju najde v mitu in nasploh v umetnosti. Nепrestano meša rubrike

»Kaj je potemtakem resnica? Premična množica metafor, metonimij, antropomorfizmov, na kratko: vsota človeških relacij, poetično in retorično stopnjevanih, prenešenih, okitenih, ki se nekemu narodu po dolgi uporabi zde čvrste, kanonične in obvezne: resnice so iluzije, za katere smo pozabili, kaj so, metafore, ki so zbledele in nimajo več čutne moči, kovanci, ki so le še kovina, nič več kovanci. Še vedno pa ne vemo, od kod izhaja gon po resnici: kajti do sedaj smo slišali le za obveznost, biti resničen, ki jo postavlja družba, da lahko eksistira; tj. uporabljati moramo utečene metafore –, torej moralično povedano: slišali smo za obveznost, da moramo trumoma lagati po neki čvrsti konvenciji, in sicer v za vse obveznem stilu. Seveda pa človek pozablja, da to velja zanj; torej nezavedno laže na omenjeni način in v skladu s stoletnimi navadami – ter ravno *zaradi te nezavednosti*, ravno zaradi tega pozabljanja pride do občutka resnice.«⁴⁵

Na osnovi uvida v trpno-tvornostno moč domišljije, Nietzsche obrne na glavo samo predpostavko spoznavanja kot tudi teorije o spoznanju, ki se izreka v pojmih:

»Verjamemo, da vemo nekaj o stvareh samih, govorimo o drevesih, barvah, snegu in cvetlicah, in vendar ne razpolagamo z ničimer drugim kot z metaforami stvari, ki izvornim bistvenostim sploh ne ustrezajo. Kakor razločimo ton kot peščeno figuro, tako tudi skrivnostni X stvari na sebi razločimo zdaj kot čutni dražljaj, nato kot podobo in končno kot glas. Nastajanje jezika torej ni logično, in če celotni material, v katerem in s katerim kasneje človek resnice, raziskovalec, filozof, tvori in gradi, že ne izvira iz gradu v oblakih, pa vendar na noben način tudi ne izhaja iz bista stvari.«⁴⁶

in pregradke pojmov, tako da na njihova mesta postavlja nove prenose, metafore, metonimije; neprestano hoče, da bi pričujoči svet budnega človeka oblikoval tako pisano nepravilno, brezposledično neodvisno, mikavno in vedno na novo, kakor je oblikovan svet sanj. Samo zaradi toge in pravilne preje pojmov je budnemu človeku po sebi jasno, da bedi. In ravno zato se mu včasih, ko to prejo raztrga umetnost, zdi, da sanja« (ibid., str. 70).

45 Ibid., str. 68.

46 Ibid., str. 67.

Odnos spoznanja do spoznanega, odnos pojma in stvari, je kot tak konstrukcija, s pomočjo katere se konstruira resničnost za ceno tistega, kar Nietzsche označi kot: »skrivnostni X stvari na sebi razločimo zdaj kot čutni dražljaj, nato kot podoba in končno kot glas«. Shema življenjskega izraza (živčni dražljaj – podoba – glas – pojem) je zdaj predstavljena še z druge strani odražanja stvari, kjer se Nietzsche poigra s kantovsko *Ding an sich* kot mejo spoznavnosti. Nietzsche ne zagovarja takega spoznavnoteoretskega relativizma, marveč seže v samo pojmovno jedro spoznavne relacije do stvari (logični subjekt-predikat):

»Pomislino še posebej na tvorjenje pojmov: vsaka beseda postane pojem s tem, ko naj ravno ne služi, kot na primer spomin, enkratnemu in docela individualiziranemu pradoživljaju, kateremu dolguje svoj nastanek, temveč mora hkrati ustrezati brezštevilnim, bolj ali manj podobnim, strogo vzeto: nikoli enakim, torej zmeraj le neenakim, primerom. Vsak pojem nastane z izenačevanjem ne-enakega.«⁴⁷

Če povzamemo, nam Nietzsche ponuja naslednjo shemo spoznavne relacije kot konstrukta resnice:

živčni dražljaj – podoba – glas – beseda – pojem – stvar (nekaj, X).

Tako na strani živčnega dražljaja kot na strani stvari se srečujemo z neko spoznavno in metafizično *neznanko*. Nietzsche jo postavlja v element *prenosa*, tj. *metafore* ne kot nosilke, marveč same nosilnosti raze v življenjskem izrazu in odrazu, ki jo notranje omogoča *leteči center sveta*. Vsekakor pa gre osrednje mesto posredovanju *podobe in glasu*, ki je seveda še kako pomembno v primeru umetniške kreacije, katere bistvo Platon in Aristotel dojameta kot *mimesis*. *Mimesis* ne pomeni zgolj posnemanja in odražanja, če tega razločujemo od izražanja. Če *mimesis* prevedemo kot *oponašanje*, se nam ponudi povezava z nosilno prenosljivostjo metafor, pa tudi s tistim, kar je Kierkegaard iz-

⁴⁷ Ibid., str. 67.

postavil z *Wiederholung* – ponovitvijo, povzetjem.⁴⁸

V čem je mimetičnost podobe in glasu? Podoba ne pomeni isto kot slika; lahko naslikam podobo, ne morem upodobiti slike, kar je sicer nekako možno znotraj digitalnega sveta. Nemogoče se zdi upodobiti podobo samo (Escher, *Galerija slik*), ker je podoba vedno že prenesena podoba, razsejana v *mnoštvo brez izvirnika*. Kristusova podoba, recimo, najizraziteje obeležuje zahodno sakralnost, pa se vendar ni mogoče dokopati nazaj do izvirne podobe. Glas, nasprotno, teži k enotnosti, drugače preide v hrup, možna je seveda večglasnost, ki pa kot taka teži k ubranosti. Najbolj »enoglasno« se razlega tišina. Nietzsche, ki je sam ustvarjal glasbo, <https://www.youtube.com/watch?v=FYBwN-cTeY7M>, zanimivo shematsko postavlja glas za podobo, medtem ko jezikovna teorija od Aristotela naprej govori o govornem fenomenu kot glasu, ki ga spremlja predstava, podoba. Vsekakor pa se s podobno-glasom vzpostavlja neka enotnost v množtvu in množstvo v enotnosti, ki ju kot taka povzema pojem, v katerem ponikneta tako podobnost podobe kot glasovnost glasu. Filozofija se rada pohvali, da je njeno pojmovno mišljenje brezpodobno, a svoj izvir vendarle najde v notranjem glasu (Sokratov *daimon*). Torej mora nekako »imeti dušo«.

Nietzschejeva shema *živčni dražljaj – podoba – glas – pojem – stvar* (nekaj, X) nam je približala fenomen življenjskega odražanja/izražanja, ki naj bi kot tak prispeval k razumevanju kulturnega izkustva.

Ernst Cassirer, avtor *Filozofije simbolnih form* (1922–1929),⁴⁹ gotovo enega osrednjih del s polja filozofije kulture, v zaključku svoje *Razprave o človeku. Uvod v filozofijo človeške kulture*, ki je nastala leta 1944 kot nekak sežetec *Filozofije simbolnih form*, poudari, da se »filozofija kulture začne s predpostavko, da svet človeške kulture ni samo

48 Søren Kierkegaard, *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobce filozofije*, prev. F. Burgar, Ljubljana 1978. Nadalje: Martin Heidegger, *Bit in čas*, str. 461–469.

49 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde.: Teil 1. *Die Sprache*, Teil 2. *Das mythische Denken*, Teil 3. *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1923–1929. Delo je kasneje izšlo tudi v okviru Cassirerjevih *Zbranih del* (Darmstadt 1964; Hamburg 2001–2002).

skupek nepovezanih in razdeljenih dejstev. Filozofija kulture poskuša razumeti dejstva kot sestav, kot organsko celoto. Morda se zdi, da empirično ali zgodovinsko gledišče zadostuje, da se zberejo podatki o človeški kulturi. Tu nas zanima širina človeškega življenja [...], da poudarimo specifičen značaj in specifično strukturo simbolnih oblik – mita, jezika, umetnosti, religije, zgodovine, znanosti.«⁵⁰

Vsekakor se je s Cassirerjem moč strinjati, da je pristop k fenomenu kulture treba zastaviti glede na celoto sveta in širino človekovega izkustva. V ta namen smo fenomen kulture opredelili kot izrazni fenomen, ki je zasnovan v življenjskem izrazu kot takem, ter opredelili izkustvo sveta kot vmesje kulture in narave. V tem pogledu je svet, če uporabimo Husserlov izraz, bistveno *življenjski svet*, *Lebenswelt*, ki razvija svoje forme, oblike, podobe ali pa se odvija brez njih. Eno in drugo življenjsko prestajamo kot – po Nietzschejevi formulaciji – »le-teči center sveta«, *pathos sveta*. Cassirer ob tem v ospredje postavlja *simbolnost*. Raba simbolnega je danes, predvsem ko je govor o kulturnih in umetniških fenomenih, nadvse utečena, prav tako, ko gre za religiozne ali matematične simbole, govorimo pa tudi o simbolnih gestah itn. Od kod pa dojemamo *simbolnost simbolnega*? Najbolj priročno se zdi, da *simbolno* opredelimo na podlagi *znakovnosti*. Teorija znaka se sama ponuja kot obča platforma za obravnavo kulturnih, umetniških, lingvističnih, religioznih, znanstvenih, družbenih in vsakih drugih pojavnosti.⁵¹ Kljub širnemu razmahu semiotike in semio-logije v prejšnjem stoletju, pa *znakovnost znaka*, tako kot *simbolnost simbola*, ostaja bolj ali manj zastrta.

Ali lahko Kafkove parabole razlagamo simbolno, je na Rembrandtovih portretih kak simbol ali znak? So nauki filozofije simbolni? Zakaj simboli nastopajo v matematiki in kemiji? Poznamo tudi simbolizem kot vplivno umetniško smer.⁵² V kakem smislu govorimo o križu kot

50 Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, London/New Haven 1962, str. 222.

51 Prim. Werner Stegmaier (ur.), *Kultur der Zeichen*, Frankfurt/M. 2000.

52 Opis Izidorja Cankarja: »Teorija korespondenc je postala za simbolično pesništvo odločujočega pomena. Sedaj ni več pesem samo ritmično izražanje čuvstev z

simbolu krščanstva ali rdeči zvezdi kot simbolu komunizma? Zakaj so potrebni državni simboli?

»Znamenje smo, nerazložljivo / Brez bolečine smo in skoraj / Smo izgubili govorico v tujstvu.«⁵³ Niko Grafenauer v prepesnitvi Hölderlinovih verzov iz pesnitve *Mnemosyne* za *Zeichen*, ki sicer v nemščini sugerira pomen znaka, postavi *zeichen*, kar nedvomno poudari značaj simbolnega v primerjavi z znakovnim. Ključno se zdi napotilo na »nerazložljivo«, *deutungslos*, ki ga znamenje vključuje vase, medtem ko znak brez označevalne reference zgubi svojo funkcijo. V nemščini je za »simbol« na voljo tudi zelo sugestivna beseda *Sinnbild*, »mental-

besedami, marveč mora verz pobuditi v poslušalcu čustvo s svojo godbo samo, s svojimi glasovi, brez ozira na pomen posameznih besed. Symbolist nadalje ne izkuša delovati z logično retoriko, temveč z množico navidez neenotnih podob, ki pobude v čitatelju razpoloženje, ki mu ga hoče pesnik sugerirati. To je potem pesniško rekreirana korespondenca zvokov in pojmov ter posameznih navidez nesoglašajočih predstav. Symbolist vidi korespondenco tudi med glasovi in barvami, ne le med barvami in čustvi. Kakor imamo skalo barv, tako da obstoji tudi skala samoglasnikov, ki odgovarja barvni skali. To razlaga npr. Rimbaud v naslednjem sonetu:

Črni A, beli E, rdeči I, zeleni U, plavi O, / enkrat razodenem vaša skrita rojstva. / A, črni korset, porasel z blestečimi mušicami, / ki brenče krog krutih smradov, / Zaliv sence; E, belota par in šotorov, / kopje ledenikov, belih kraljev, drhtenje kobul; / rdeči I, izpljuvana kri, smeh lepih ustnic / v togoti ali spokorni opojnosti. / U, krogotočje, božanski trepet zelenih morij, mir pašnikov, posejanih z živino, mir gub, ki jih vtisne alkimija v velika, miselna čela. / O, prvi rog, poln čudnega ječanja, / molk, preprežen s svetovi in angeli: / — O omega, višnjevi žarek Njegovih oči!

Rimbaud v tem sonetu ni le izkušal pokazati odnosa med barvo in zvokom, temveč tudi odnos med zvokom in posameznimi predmeti. Jasno je, da je tukaj polje fantaziji široko odprto in da je vse odvisno le od individualnega opažanja. Po tej poti so prišli symbolisti do prepričanja, da je godba, glasovni kolorit pesmi glavno, njemu žrtvujejo sintakso, naravni pomen besed in jasnost. Stephane Mallarme, začetnik symbolistične šole, je prostovoljno teman in nejasen, prostovoljno slovnično nepravilen, ker daje vsaki pesmi po več značenj in se ravna izključno po svojih muzikalčnih pravilih« (Izidor Cankar, »Simbolizem v francoskem pesništvu«, *Dom in svet*, 25, 4, 1912, str. 177).

53 Hölderlin, prep. N. Grafenauer, Lirika, Ljubljana 1978, str. 106. V izvirniku: *Ein Zeichen sind wir, deutungslos, / Schmerzlos sind wir / und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren* (Friedrich Hölderlin: *Mnemosyne* [Zweite Fassung], *Sämtliche Werke*, Bd. 2, izd. F. Beissner, Stuttgart 1953, str. 203).

na podoba« ali »(s)miselna podoba«, kar sugerira, da naj bi simbolno reprezentiralo nezaznavno v zaznavnem, neskončno v končnem. Simbolov ne postavljamo le v zvezo z znaki, pač pa tudi s prispodobami in alegorijami. Tudi eden od utemeljiteljev sodobne teorije znaka Charles W. Morris v delu *Signs, Language, and Behavior* meni, da simbola ni mogoče zvajati na konvencionalnosti znaka.⁵⁴ Simbolno tendira k več-značnosti, znakovno pa k eno- in mnogoznačnosti, simbol naj bi v primerjavi z znakom izkazoval ne le pomensko širino, pač pa tudi globino. Po Goetheju simbolno predstavlja obče v posebnem in posebno v občem.

Če se obrnemo k Avguštinu, nam ta, opirajoč se na stoiško jezikoslovno izročilo,⁵⁵ v okviru katerega je prvič podana opredelitev znaka kot nosilca pomena, ki mu pomen pripada, tako kot prazen prostor pripada stvari, ponudi naslednjo opredelitev funkcije znaka v relaciji do stvari:

»Vsak nauk je nauk o stvareh ali znakih; stvari pa se naučimo prek znakov. Z imenom stvar sem pravzaprav poimenoval, kar ni v rabi za označevanje nečesa, kot na primer les, kamen, žival ali kaj podobnega. [...] To so namreč take stvari, ki so obenem znaki za druge stvari. Obstajajo pa tudi drugi znaki, ki jih uporabljamo samo za označevanje; to so besede.

Besede se uporabljajo, da se z njimi kaj sporoča. S tem je mogoče razumeti, kaj imenujem ‚znak‘: znaki so očitno stvari, ki jih uporabljamo za označevanje nečesa. Zaradi tega je vsak znak tudi neka stvar; kar namreč ni stvar, tega sploh ni. Vsaka stvar pa ni znak. Čeprav je nekatere stvari mogoče uporabljati za označevanje drugih, se bomo, ko bomo spregovorili o stvareh, oklepali te delitve, ki omogoča, da govorimo najprej o stvareh, nato o znakih. Ob tem se moramo dobro spomniti, da se zdaj sprašujemo po stvareh na sebi, ne pa po tem, da lahko tudi kaj označijo prek sebe.

54 Charles W. Morris, *Signs, Language, and Behavior*, New York 1955, str. 293.

55 Glede obravnave lekta v povezavi s *systema* v stoiški filozofiji, glej Ada Bronowski, *The Stoics on Lekta: All There Is to Say*, Oxford 2019; nadalje: Nenad Mišćević, *Filozofija jezika*, Zagreb 1981, pos. str. 92–107; Ignacija J. Fridl, *Jezik v filozofiji starih Grkov: pot do stoiškega pojma lekton*, Obzorja, Maribor 2001.

[...] Ko sem pisal o stvareh, sem predhodno opomnil, da jih je treba obravnavati izključno na sebi, ne pa z ozirom na to, da lahko kaj označijo tudi prek sebe; za znake pa, nasprotno, trdim, da jih ne smemo obravnavati na sebi, ampak v tem, da so znaki, se pravi, da nekaj označujejo. Znak je namreč stvar, ki ob prenosu svoje podobe na čute hkrati daje misliti na nekaj različnega od sebe: kadar vidimo sledi stopinj, pomislimo na žival, ki jih je pustila; kadar vidimo dim, vemo, da je tam tudi ogenj; kadar slišimo glas kakega bitja, razumemo njegovo počutje; vojaki so izurjeni, da ob glasu trobente napredujejo ali se umikajo oziroma da se podajo v kako drugo potezo, ki jo narekuje bitka.

Nekateri znaki so naravni, drugi so postavljeni. Naravni so tisti, ki dajejo spoznati kaj drugega prek sebe, brez pridane volje ali težnje po sporočanju: tak je dim, ki označuje prisotnost ognja. Tega ne dela, ker bi to hotel sporočiti; na podlagi svojih izkušenj namreč vemo, da je tam tudi ogenj, četudi se prikaže samo dim. Tudi sled mimoidoče živali spada v to vrsto znakov. Obraz žalostnega ali razjarjenega človeka priča o njegovem počutju, čeprav sam nima namena, da bi to povedal. Isto velja za notranja počutja, ki se kažejo prek obraza, čeprav se ne trudimo, da bi se to zgodilo. Sicer ni bil moj namen, da bi prav sedaj govoril o tej vrsti znakov v njihovi celoti. Ker pač sodi v našo delitev snovi, ni bilo mogoče povsem mimo nje; kar je bilo tukaj povedano, bo zaenkrat zadostovalo.

Postavljeni znaki so tisti, ki si jih (kolikor pač morejo) izmenjujejo živa bitja, da bi pokazala svoje notranje vzgibe, tako občutke kot pojme. Nimamo namreč drugega razloga za sporočanje oziroma dajanje znakov, razen tega, da drugemu sporočimo to, kar se dogaja v duhu označujočega. Določili smo, da bomo preučevali in obravnavali to vrsto znakov z ozirom na človeške zadeve, saj so nam tudi božja znamenja iz svetih spisov znana po človeški roki, ki jih je zapisala. Res je, da imajo tudi živali take znake, po katerih si sporočajo svoje želje. Kadar najde petelin hrano, s svojim glasom obvesti kokoš, naj pride k njemu; golob s svojim stokanjem priklíče golobico ali pa ona njega; vajeni smo številnih podobnih primerov. Drugo vprašanje je, ali velja, da izraz na obrazu ali krik bolečine sledita notranjim vzgibom, ne da bi jima bilo do sporočanja nečesa, ali pa je res ravno obratno. To ne bistveno stvar bomo izpustili, ker se ne tiče snovi pričujoče obravnave.

Med znaki, s katerimi si ljudje medsebojno izmenjujejo občutke, se nekateri navezujejo na vid, mnogi na sluh, zelo malo pa na druge čute. S kretnjami

namreč dajemo znamenje izključno očem tistega, za kogar želimo, da bi bil deležen naše volje. Pravzaprav imajo nekateri navado, da z rokami sporočajo mnogo stvari. Igralci, na primer, s telesnimi gibi posredujejo znamenja tistim, ki jih znajo razumeti, in se tako rekoč pogovarjajo z njihovimi očmi. Tako tudi zastave in vojaška znamenja dajejo po očeh umeti voljo poveljnikov. Vsi ti znaki so skoraj kot vidne besede. Kot sem že povedal, je največ znakov, ki se tičejo sluha, še zlasti, če mednje prištevamo tudi besede. Res je namreč, da trobenta, piščal ali citre ne oddajajo samo prijetnega zvoka, ampak tudi nekaj sporočajo. Toda vseh teh znakov je malo, če jih primerjamo z besedami.

[...] Ker pa se besede samo dotaknejo zraka in ne trajajo dlje od svojega zvena, so bile postavljene črke kot znaki besed. Na ta način se glasovi kažejo očem ne po sebi, ampak po svojih znakih.«⁵⁶

Edmund Husserl se v prvi razpravi iz *Logičnih raziskav II* z naslovom *Izraz in pomen* osredotoči na izrazno funkcijo govora v razmerju do znakovnosti:

»Termina ‚izraz‘ in ‚znak‘ se neredko obravnavata kot sinonima. Ni pa nekoristno biti pozoren na to, da se v običajnem govoru nikakor ne prekrivata v celoti. Vsak znak je znak za nekaj, toda nima vsak ‚pomena‘, ‚smisla‘, ki je ‚izražen‘ z znakom. V številnih primerih ne moremo reči niti, da znak ‚označuje‘ to, zaradi česar je poimenovan kot znak. Celo tam, kjer je tak način govora na mestu, je opaziti, da nočemo, da bi označevanje vedno veljalo za tisti ‚pomen‘, ki karakterizira izraze. Znaki v smislu *naznak* [Anzeichen] (označbe, znamenja ipd.) namreč *nič ne izražajo*, razen v primeru, ko *poleg* funkcije naznačitve izpolnjujejo še funkcijo pomena. Kolikor se najprej omejimo, kakor, kadar govorimo o izrazih, nehote delamo, na izraze, ki se uporabljajo v živem pogovoru, se potem izkaže, da je pojem naznake v primerjavi s pojmom izraza po obsegu širši pojem. A zaradi tega glede na vsebino še nikakor ni (njegov) rod. *Pomen ni način znakovnosti* [Zeichenseins] *v smislu indikacije* [der Anzeige]. Do takšnega

56 Aurelius Augustinus, »De doctrina christiana«, prev. J. Bednarik, *Phainomena*, 7, 23-24, 1998, str. 5–15; prim. tudi: Augustinus, *O krščanskem nauku*, prev. N. Grošelj, Celje 2012, ter Nada Grošelj, »Sveti Avguštin: O krščanskem nauku in teorija o znakih«, *Monitor ISH*, 8, 1, 2006, str. 193–210.

ožjega pojmovanja prihaja le zaradi tega, ker je pomen – v sporočilnem govoru – vselej povezan s takšnim indikativnim razmerjem, in šele na tej osnovi lahko pridemo do širšega pojmovanja, saj pomen lahko nastopi tudi brez omenjene povezave. *Izrazi* namreč razvijejo svojo pomensko funkcijo tudi v *samotnem življenju duše, kjer ne nastopajo več kot naznake*. V resnici torej oba pomena znaka nista v odnosu ožjega in širšega pojma.«⁵⁷

Husserl izraz kot pomenski znak razmeji od indikativnega znaka:

»Od *indikativnih* znakov ločimo znake, ki so *pomenski, izraze*. Termin ‚izraz‘ pa pri tem jemljemo v zoženem smislu, katerega področje veljavnosti izključuje mnogokaj v običajnem govoru kot izraz označenega. Tudi sicer je jeziku potrebno tako storiti silo, kadar je potrebno terminološko fiksirati pojme, za katere so na razpolago le ekvivokni termini. Za začetno razumevanje sedaj postavimo, da naj bo izraz vsak govor in vsak del govora, kakor tudi vsak znak, ki je v bistvenem enake vrste, pri čemer pa ne bi smelo biti pomembno, ali je govor v resnici govorjen, torej z namero komuniciranja s katerimikoli osebami usmerjen, ali pa ne. V nasprotju s tem pa izključimo mimiko obraza in geste, s katerimi naš govor nehote, vsekakor pa ne z namero sporočanja, spremljamo, ter geste, s katerimi tudi brez sodelovanja govora postane duševno stanje neke osebe razumljivo njeni okolici. Takšna izražanja niso nobeni izrazi v smislu govora; niso tako kot le-ta fenomenalno eno z izraženimi doživetji v zavesti izražajočega se. Z njimi izražajoči se drugemu nič ne sporoča, saj mu manjka intencija, da bi ‚misli‘ izrecno kam postavil, najsibo za druge najsibo za sebe, kadar je sam s seboj. Na kratko, takšni ‚izrazi‘ *dejansko nimajo nobenega pomena*. Glede tega se nič ne spremeni, če si naša nenamerna izražanja (npr. ‚izrazi, gibi‘) nekdo tolmači in preko njih spozna marsikaj o naših notranjih mislih in občutjih. Nekaj mu ‚pomenijo‘ v toliko, v kolikor jih pač tolmači; toda tudi zanj nimajo pomena v pregnantnem smislu govornih znakov, temveč le v smislu naznak.«⁵⁸

57 Edmund Husserl, *Izraz in pomen*, prev. A. Tonkli Komel in R. Simonič, Ljubljana 2006, str. 25.

58 Ibid., str. 30–31.

Heidegger, ki se je opiral na Husserlove in Avguštinove analize znakovnosti, v svoji razgrnitvi znakovnost v *Biti in času* poudari njihov pripravnostni karakter:

»Znaki pa so najprej sami priprave, katerih specifični karakter obstaja v kazanju. Tovrstni znaki so kaŕipot, mejniki, boje za plovbo, signali, zastave, ŕalni znaki in podobno. Kazanje lahko doloŕimo kot neko ‚vrsto‘ napotevanja. Napotevanje je, ekstremno formalno vzeto, neki *odnoŕaj*. Odnos pa ne fungira kot rod za ‚vrste‘ napotil, ki se, recimo, diferencirajo v znak, simbol, izraz, pomen. Odnos je formalna doloŕba, ki jo je s pomoŕjo ‚formalizacije‘ mogoŕe neposredno odŕitati na sleherni vrsti sklopa vsake stvarskosti in bitnega naŕina.«⁵⁹

Ko opredeljujemo *ŕivljenjski izraz* v njegovi sopripadnosti z *odrazom*, ne menimo kake vrste znakovnosti, paŕ pa *naznanjanje* in *oznanjanje*, ki je prvenstveno dano z ŕivljenjem kot takim, kolikor sebe odraŕa in izraŕa. Z vidika zastavljene problematike kulturnega fenomena kot izraŕanja in odraŕanja ŕivljenja, lahko reŕemo, da je mesto simbola, kolikor ga ne vnaprej podvrŕemo znakovnosti, v *posredovanju izraŕanja in odraŕanja*, poudarjeno v *posredovanju naravnega v kulturno*. Simbolno skupaj z dia-bolnim kot tako zadeva *sredino sveta*. Vsekakor je tozadevno primerno napotiti na delo Eugena Finka *Igra kot simbol sveta*,⁶⁰ ki simbolnosti igre ne razume iz znaka, paŕ pa iz *znamenitosti symbollein*, »so-v-padati«.

»Vseeno bi bilo napaŕno, ko bi ŕeleli simbolnost simbola pojasniti s pomoŕjo tega, kar je lastno podobi oziroma znakovnemu.

59 Martin Heidegger, *Bit in ŕas*, str. 116. Z obŕirnimi navedbami je poudarjen uŕinek obratovanja z znaki.

60 Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960; nova izdaja v okviru *Eugen Fink Gesamtausgabe* (izd. H. R. Sepp in C. Nielsen, Freiburg in Mŕnchen 2010), vkljuŕuje ŕe nekatere druge tekste, med drugim *Oase des Glucks* (1957). Delen slovenski prevod v: *Igra kot simbol sveta*, prev. J. Drnovŕek, v: Johan Huizinga – Roger Callois – Eugen Fink, *Teorija igre*, Ljubljana 2003, str. 227–313.

Zdi se, da gornji trditvi nasprotuje dejstvo, da je bil ‚simbol‘ na začetku prav znak, in sicer znak prepoznavne, tako kot, denimo, prepolovljeni novčič, ki sta si ga razdelila prostorsko oddaljena prijatelja. Ko je prvi drugemu v goste poslal prijatelja, mu je dal kot zanesljiv izkaz s seboj svojo polovico: mesti preloma sta se morali drugo drugemu prilagati, ena polovica je morala dopolniti drugo. Za simbol sta postali zdaj pomenljivi obe potezi, tako ‚delnost‘ kot ‚dopolnjevanje‘. SYMBOLON pride od SYMBALLEIN, ‚sovpadati‘, in pomeni sovpadanje delnega z njegovo dopolnitvijo. Gotovo obstaja mnogo oblik in možnosti sovpadanja delcev v dopolnjujočo se celoto. V *Simpoziju* poda Platon v Aristofanovem govoru metaforično razlago ljubezni na najbolj grob in hkrati najnežnejši način: polovici človeškega bitja, ki so ga bogovi razsekali, se tavajoče iščeta, moški žensko in ženska moškega. Oba sta SYMBOLA, življenjski polovici, ki stremita k dopolnitvi in ki šele v pravem ujemanju dajeta celega človeka. Toda niti moško-žensko dopolnjevanje v življenjsko enotnost človeka ne ukine omejenosti ‚celega‘ človeka. V nekem globljem smislu so vse končne stvari. Bodisi poškodovane ali nepoškodovane, cele ali izropane, delci.⁶¹

Vse tu omenjene zagate glede dojemanja znakovnega in simbolnega, skupaj z začrtano tematiko izražanja in odražanja življenja, ter sklop, ki smo ga podali v zvezi z Nietzschejevim spisom *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*, se strnejo v uporabi besede *symbolon* oziroma množinsko *symbola* v okviru ene najznamenitejših Aristotelovih filozofskih opredelitev, ki jo najdemo v spisu *Peri hermeneias*, kakor ga je sicer naslovil Andronik z Rodosa, Aristotelov kompilator. Spis tvori drugo knjigo *Organona*, v latinščino je bil preveden kot *De interpretatione* (Viktorinusov prevod v 4. stoletju in Boetijev prevod v 6. stoletju).⁶² Pričetek teksta, kjer nastopi tudi oznaka *symbola*, velja za rojstno mesto korespondenčne teorije resnice – tiste teorije, ki ji v svojem spisu skuša spodbiti podlago Nietzsche. A kot

61 Ibid., str. 267–268.

62 Podroben vsebinski in jezikovni komentar ter bibliografijo izdaj in interpretacij Aristotelovega spisa *Peri hermeneias*, skupaj z grškim izvirnikom, vsebuje hrvaški prevod Josipa Talange: Aristotel, *O tumačenju*, Zagreb 1989.

je opozoril Heidegger, spodbijanje tu niti ni potrebno, saj Aristotel nikjer izrecno ne omenja, da podaja kako teorijo resnice.⁶³ Formulacija se glasi:

»Ἐστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.«

Boetijev latinski prevod:

»Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passionibus animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.«⁶⁴

63 »Aristotel pravi: *pathemata tes psyches ton pragmaton homoiomata*, 'doživljaji' duše, *noemata* (predstave), so prilikovanja stvarem. Ta izjava, ki nikakor ni predložena kot izrecna definicija bistva resnice, je vzpodbudila izoblikovanje poznejše formulacije bistva resnice kot *adaequatio intellectus et rei*. Tomaž Akvinski, ki glede definicije napotuje na Aviceno, ta pa jo je sam prevzel iz *Knjige definicij* Izaka Izraelija (10. stoletje), uporablja za *adaequatio* (prilichenje) tudi termina *correspondentia* (ustrezanje) in *conventia* (dogovor)« (*Bit in čas*, str. 295–296). V nadaljnjem poteku razpravljanja v *Peri hermenias* se Aristotel sicer podrobneje posveti problemu resničnega izjavljanja oziroma izrekanja resnice (*logos apophantikos*).

64 *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello; *Translatio Guillelmi de Moerbeke*, ed. G. Verbeke, rev. L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges/Paris 1965.

Slovenski prevod:

»Tisti [znaki] v oglašanju so torej znaki vtisov v duši, in zapisani [znaki] tistih v oglašanju. In kakor niti pismenke niso pri vseh [ljudeh] iste, niti oglašanja niso ista; česar pa so seveda te oznake v prvi vrsti, so pri vseh isti vtisi duše, in to, česar te podobe so, so ravno iste stvari.«⁶⁵

Hrvaški prevod:

»Ono / što je dano / u izričaju jesu znamenja dojmova u duši, a zapisi / su znamenja onoga što je dano / u izričaju. // Kako što ni pismena / tj. slova i pisma / nisu u svih / naroda / istovjetna, tako nisu ni izričaji istovjetni. Međutim to / oboje / znaci su prvotnih, no u svih / ljudi / istovjetnih dojmova duša, a istovjetne su već i činjenice čije su nalike ti / dojmovi.«⁶⁶

Angleški prevod:

»Now spoken sounds are symbols of affections in the soul, and written marks symbols of spoken sounds. And just as written marks are not the same for all men, neither are spoken sounds. But what these are in the first place signs of – affections of the soul – are the same for all; and what these affections are likenesses of – actual things – are also the same.«⁶⁷

Ecov italijanski prevod:

»I suoni della voce (*ta en te phone*) sono simboli (*symbola*) delle affezioni (*pathematon*) dell'anima, così come le lettere alfabetiche (*grammata*) o sono delle cose che sono nella voce (*en te phone*). E come le lettere alfabeti-

65 Prevod Francija Zoreta: Aristotel, »O razlaganju«, *Phainomena*, 5, 15-16, 1996, str. 1; opombe str. 6.

66 Aristotel, *O tumačenju*, prev. J. Talanga, Zagreb 1989, str. 27.

67 Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, translated with Notes by J. L. Ackrill, Oxford 1963, str. 43.

che non sono le stesse per tutti gli uomini, così non lo sono i suoni. Tuttavia, suoni e lettere sono ondamentalmente segni (*semeia*) delle affezioni dell'anima, che sono uguali per tutti, e anche le cose (*pragmata*), di cui le affezioni dell'anima sono immagini simili (*omoiomata*), sono le stesse per tutti (16a, 1-10).⁶⁸

Heideggrov prevod v *Unterwegs zur Sprache*:

»Es ist nun das, was in der stimmlichen Verlautbarung (sich begibt), ein Zeigen von dem, was es in der Seele an Erleidnissen gibt, und das Geschriebene ist ein Zeigen der stimmlichen Laute. Und so wie die Schrift nicht bei allen (Menschen) die nämliche ist, so sind auch die stimmlichen Laute nicht die nämlichen. Wovon indes diese (Laute und Schrift) erstlich ein Zeigen sind, das sind bei allen (Menschen) die nämlichen Erleidnisse der Seele, und die Sachen, wovon diese (die Erleidnisse) angleichende Darstellungen bilden, sind gleichfalls die nämlichen.«⁶⁹

Die Übersetzung versteht die σημεία (das Zeigende), die σύμβολα (das Zu-einander-haltende) und die ὁμοιώματα (das Angleichende) durchgängig vom Zeigen her im Sinne des Erscheinenlassens, das seinerseits im Walten der Entbergung (ἀλήθεια) beruht. Dagegen übergeht die Übersetzung die Verschiedenheit der angeführten Weisen des Zeigens.⁶⁹

»To, kar (se daje) v glasovnem oglašenju, pa je kazanje tistega, kar je v duši zavaljo vtiskov, in napisano je kazanje glasovnih zvokov. In kakor pisava ni pri vseh (ljudeh) ista, tako tudi glasovni zvoki niso isti. To, česar kazanje so šele ti (zvoki in pisava), so zato pri vseh (ljudeh) isti vtiski v duši, in stvari, o katerih ti (vtiski) oblikujejo prisposodablajoče predočitve, so ravno tako iste.«

Prevod razume *semeia* (kažoč), *symbola* (so-držeče) in *homoiomata* (prisposodablajoče) vseskozi iz kazanja v smislu puščanja prikazovanja, ki s

68 Umberto Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2007, str. 205. Ecov prevod sicer nastopa v okviru njegove obravnave Boettjevega in Akvinčevega branja *Peri hermeneias*.

69 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt/M. 1986, str. 233.

svoje strani počiva v vladanju odkritosti (*aletheia*). Nasprotno gre prevod prek različnosti navedenih načinov kazanja.«⁷⁰

Primerjava Aristotelove sheme »življenjskega izraza-odraza« z Nietzschejevo in Diltheyevo:

Aristotel:

Vtisi v duši (*pathemata en te psyches*) – simboli (*symbola*) – glas (*phone*) – priličenja (*homoiota*) – pismenke (*grammata*) – stvari (*pragmata*);

Nietzsche:

Živčni dražljaj – podoba – glas – beseda – pojem – stvar;

Dilthey:

Doživljaj – izraz – razumevanje.

Zdi se nekoliko nenavadno, da Aristotel predpostavlja, kako so »vtisi v duši« pri vseh ljudeh isti, tako kot so za njih iste stvari, medtem ko opaža različno uporabo glasov in pismenk. Če kaj štejemo kot pri slehernem od nas vsakokrat različno, so verjetno to ravno »vtisi v duši« ali, kakor tudi pravimo, »psihična stanja« ali »afekcije«. Vprašanje je seveda, če Aristotel s *pathemata* zajema zgolj psihična stanja in afekcije, ali pa z njimi izraža načine prestajanja življenja, torej tisti življenjski *pathos*, ki ga navaja Nietzsche ob izpostavitvi živčnega dražljaja; kot taka *pathemata* ne zgolj utrpavajo in trpijo tistega, kar se nam dogaja, marveč so v svoji pasivnosti tvorna. Kar se vtisne, pusti sled, da pečat, se vžge, zaznamuje ... Moderna psihologija govori o tem, da se psihična stanja nizajo po načelu

70 Prevod Vida Snoja v: Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1996, str. 259. Heideggrov komentar k lastnemu prevodu podajamo, kolikor vsebuje ključno napotilo glede naveze *symbola*, *semeia* in *homoiota*.

asociacije, združevanja, kar nas napelje na to, da se tisto simbolno (sovpadajoče, združujoče) v besedi *symbola* prvotno najavlja v zvezi z *dražljivo trpno tvornostjo vtiskovanja v dušo*, ki se, kakor nakaže Nietzsche, prenaša v *draž podobe*. Tu je podana osnova za kasnejšo formulacijo korespondenčne teorije resnice kot prilikovanja intelekta stvarem. Aristotel uporablja oznako *pragmata*, ki razodeva priročnost stvari kot priprav, v prometu s katerimi se s pomočjo znakov tudi pravilno orientiramo. Znak prvotno nakazuje, napotuje in označuje iz tega, da se nam stvari *kažejo* in *pomenijo*; beseda je lahko znak šele na podlagi tega, da (izvorno) izreka nekaj in nekaj o nečem.

Vprašanje je sedaj, kako to *simbolno* zadeva odnos, če ne kar praodnos podobe in glasu. Aristotel v razpravi *O duši* pravi, da je človeški govor *phone meta phantasias* (*Peri psyches*, 420b), kar običajno prevajamo kot *glas s predstavo, podobo*. Beseda *phantasia* izhaja iz glagola *phaino*, tako kot *phainomenon* (pojav, javljanje) in *apophansis* (izjava), ki sta izrecna tema obravnave v *Peri hermeneias*. Za *phantasia*, latinsko *imaginatio*, imamo v slovenščini besedo *domišljija*. Nietzsche jo opiše kot prazmožnost človeške čudi, s tem da (v nemškem izvirniku) uporabi besedo *Phantasie*. Kant razločuje med *Einbildungskraft* (moč utvarjanja, umišljanja, prispodabljanja, upodabljanja) in *Phantasie*. Glede *Einbildungskraft* v antropologiji v pragmatičnem pogledu pravi:

»Moč utvarjanja (*facultas imaginandi*), kot zmožnost zorov tudi brez navzočnosti predmeta, je bodisi produktivna, t. i. neko zmorenje izvirne predstavitve predmeta (*exhibitio originaria*), ki torej predhodi izkustvu, ali reproductivna, izvedena (*exhibitio derivativa*), ki privede nazaj v čud neki prej dobljeni empirični zor.«⁷¹

71 Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2, Verkaufsgabe, Band XII, Frankfurt/M. 1995, str. 466.

Glede fantazije pa:

»Zmožnost utvarjanja, kolikor tudi nehote proizvaja utvare, se imenuje fantazija. Tisti, ki je te navajen imeti za (notranja ali nvanja) izkustva, je neki fantast.«⁷²

Phantasia ima pri Aristotelu poleg pomena domišljije, podobe, predstave, v različici *phantasma* tudi pomene prikazni, fantoma, pojava, bleska. *Phantazomai* pomeni postajam viden, pokažem se, pojavljam se, dičim se, šopirim se. V spisu *O duši* Aristotel opredeli *phantasia* kot zmožnost, »na podlagi katere pravimo, da se nam prikazuje neka podoba [*phantasma*]«;⁷³ kot taka se umešča med zaznavanje in mišljenje.

Kako pa se *phone* v človeškem govoru spaja s *phantasia*? V glasu samem že tiči neko ujemanje, uglasenost, soglasje, brez katerega bi podobe *enostavno pobegnile*. Tak pobeg nam, recimo, predstavljajo *iluzije*, čeravno ne iluzije ne *aluzije*, kolikor upoštevamo njihovo poreklo v *ludere* in *ludus* (et. koren **loid*, »igrati«), po svojem bistvu ne bežijo, marveč *letajo*.

Kaj če spajanje glasu in podobe prvenstveno omogoča, *da je duša lahko vse bivajoče*? Kaj če se duša brez tega, da jo tvori glas in podoba, ne bi mogla dotikati vseh stvari in dopuščati, da se je te dotaknejo? Podobo in glas si lahko predstavljamo tvorno in snovno, vendar vselej iz neke trpnosti sprejemanja, ki hkrati jemlje in dojema, vse do tega, da se ujame s stvarmi in jih pojmuje. Ključno mesto pri tem pripade govoricam sami kot *phone meta phantasias*. Oprijemljivost znakov je glede na pomenskost govorice, v in po kateri ne govorimo *le mi, pač pa vse, kar je*, naknadno utemeljena po dogovoru, konvenciji. Polje simbolnega ni omejeno na dogovorjeni znak, pač pa seže *k izvorni*

72 Ibid., str. 466.

73 Aristotel, *O duši*, prevedel V. Kalan, Ljubljana 1993, 427a, str. 198. Glej Valentin Kalan, »Duša in resnica: duša med varati se (*apatasthai*) in biti v resnici (*aletheuein*). K Aristotelovi teoriji domišljije (*phantasia*)«, *Phainomena*, 12, 43-44, 2003, str. 93-115.

spojenosti in spajanju podobe in glasu, kar bistveno zaznamuje zmožnost govorice, da *lahko izjavlja in pokaže nekaj (apophansis)*.

Spoj (harmonija) glasu in podobe obeležuje *sklop življenjskega iz-raza in od-raza*, ki je v sami razi simbolno določilen na način, da praprvtno obeležuje svet kot *ludus* oziroma, rečeno z Nietzschejem, *leteči center sveta*.

Poleg omenjenega Finkovega dela *Igra kot simbol sveta* se lahko za hermenevitično zjasnitev simbolnega opremo na linijo razmisleka o fenomenu govorice, kakor so jo načrtali Vico, Herder, Hamann in Humboldt.⁷⁴ Nanjo sicer opozori tudi Gadamer v *Resnici in metodi*, kjer tudi sam obravnava igro znotraj svojega hermenevitičnega pretresa umetniške prezentacije.⁷⁵

Naj se tu nekoliko pomudimo zgolj pri Herderju, ki sicer velja tudi za enega najpomembnejših filozofov kulture.⁷⁶ Njegova *Razprava o izvoru jezika* iz leta 1772 je nastala kot odgovor na vprašanje Berlinske akademije znanosti, ki se je v skrajšani obliki glasil: Ali bi bili ljudje, prepuščeni zgolj svojim naravnim zmožnostim, sposobni zasnovati jezik? Ali ima človek jezik že kot naravno in ne šele kot kulturno bitje? Herder v odgovor zapiše:

»Dopustimo, da njegovo oko, kot podoba, oplazi ovca: njega tako kot nobeno drugo žival ne. Ne tako kakor zlakotenega volka, ki preži s svojim vohom! Ne tako kakor leva, ki liže kri! Ta dva vohata in okušata že v duhu! Čutnost je planila nanju, instinkt ju vrže nadnjo! – Ne tako kakor pojavega ovna, ki jo čuti le kot predmet svojega užitka, ki ga torej spet preplavi ču-

74 Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963. Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt/M. 1990; Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton 2013.

75 Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, prev. T. Virk, Ljubljana 2001, str. 93–118. Gadamer je objavil tudi recenzijo Finkovega dela *Igra kot simbol sveta* v: *Philosophische Rundschau*, 9, 1961, str. 1–8; GW4, str. 95–102.

76 Prim. Johann Gottfried Herder, *Filozofija zgodovine in njen pomen za oblikovanje človeštva*, prev. V. Ošlak, Maribor 1995.

tnost in ga nadnjo vrže instinkt. Ne tako kakor sleherno drugo žival, ki ji je za ovco vnemar, tako da ji torej pusti, naj jo oplazi v jasni motnosti, saj jo njen instinkt usmerja k nečemu drugemu. – Človeka pa ne tako! Brž ko ima potrebo spoznati ovco, ga ne bo zmotil noben instinkt, tako da ga noben čut ne bo potegnil ovci niti preblizu niti ga od nje ne bo odvrnil: ovca je tam scela tako, kakor se očituje njegovim čutom, bela, mehka, volnata – njegova v razboru vadeča se duša išče obeležje – ovca zableja! Duša je našla obeležje. Notranji čut učinkuje. To blejanje, ki na dušo naredi najmočnejši vtis, ki se odtrga od vseh drugih lastnosti gledanja in tipanja, ki izskoči, ki prodre najgloblje – to ji ostane. Ovca se zopet pojavi. Bela, mehka, volnata – duša gleda, tipa, se oveda, išče obeležje – ovca zableja, in zdaj jo zopet prepozna! „A! Ti si, tisto blejajoče!“ začuti z notranjostjo; ovco je spoznala na človeški način, saj jo spozna in imenuje razločno, to je z enim samim obeležjem. Ali pa jo spoznava manj jasno? Potem je sploh ne bi bila zaznala, saj ji namreč nobena čutnost, noben instinkt do ovce s svojo živo jasnostjo ne more nadomestiti pomanjkanja razločnega. Razločno, a neposredno, brez obeležja? Tako ne more občutiti nobenega čutnega bitja zunaj sebe, saj mora potlačevati vedno druga občutenja, jih tako rekoč uničiti, razliko med dvema [občutenjema] pa mora nenehno spoznavati prek tretjega. Z enim obeležjem torej? In kaj bi to obeležje lahko bilo drugega kot notranja obeležujoča beseda? Zven blejanja, ki ga je človeška duša zaznala kot znamenje ovce, je postal spričo tega ovedenja ime ovce, pa četudi ga človekov jezik nikoli ne bi poskusil izjecljati. Ovco spoznava po blejanju: to je bilo dojeto znamenje, ob katerem se je duša razločno spomnila neke ideje – kaj je to drugega kot beseda? In kaj je ves človeški jezik drugega kot zbirka takšnih besed? Tudi če se človek ne bi nikoli znašel v priložnosti, da bi to idejo posredoval drugemu bitju in bi mu torej to obeležje ovedenja hotel ali zmogel razločno izblejati z ustnicami, ga je njegova duša tako rekoč že zablejala v svoji notri- ni, saj je ta zven izbrala za spominsko znamenje, in ga zopet zablejala, saj ga je v tem razpoznala – jezik je bil zasnut! Bil je zasnut prav tako naravno in človeku nujno, kot je človek bil človek.«⁷⁷

77 Johann Gottfried Herder, *Razprava o izvoru jezika*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2006, str. 25.

V navedku izstopa izraz *obeležje*, v nemščini *Merkmal*. *Merken* pomeni »opaziti«; *sich merken*, »zapomniti si«; *sich etwas merken lassen*, »pokazati si«. Mal pomeni »znamenje«, »spomenik«; povezava z glagolom *malen*, v slovenščino prenesen »malati«, »malar«. Slovenski prevod Sama Krušiča kot »obeležje« je oprt na glagol »beležiti« oziroma »beliti« v pomenu »svetiti«, ki je po Doklerjevem *Grško-slovenskem slovarju* (str. 799) istega et. izvora kot *phaino*, *phainomen*, *phantasia*. *Merkmal*, obeležje, v najboljši meri izraža simbolno sovpadanje izrazno-odraznega fenomena. Herder ga izrazi v zelo plastični opredelitvi, da so vsi *čuti ob-čutja*:

»Kako sovpadajo vid in sluh, barva in beseda, vonj in zvok?

Ne med seboj v samih predmetih; toda kaj so vendar te lastnosti v predmetih? So zgolj čutni občutki v nas, in mar se kot takšne ne stekajo vse v eno? Smo misleči *sensorium commune*, le da smo dotaknjeni z različnih strani – v tem je pojasnilo.

Temelj vseh čutov je občutenje [*Gefühl*], in že to daje najrazličnejšim senzacijam tako tesno, čvrsto, neizrekljivo vez, da iz te zveze nastajajo najbolj čudni pojavi. Poznan mi je več kot en primer, ko osebe po naravi, morda zaradi vtisa iz otroštva, niso mogle drugače, kot da so neposredno, v hitrem preblisku razpoloženja, ta zvok povezale z ono barvo, ta pojav pa z onim scela različnim, nejasnim občutjem, ki – ko bi ju primerjal počasni um – s prvim sploh nima nikakršne sorodnosti; le kdo namreč lahko primerja zvok in barvo, pojav in občutenje? Sami smo polni takšnih povezav kar najrazličnejših čutov; le da jih ne opazimo drugače kakor v nenadnih razpoloženjskih premenah, v katerih izgubimo mir čudi, v boleznih domišljije ali pa ob priložnostih, ko so izredno opazne. Običajni tek naših misli je tako hiter, valovi naših občutkov se tako temno pretevajo eden v drugega, nenadoma je v naši duši tako mnogo vsega, da smo v pogledu večine idej takšni, kot da bi nas prevzel dremež ob vodnem izviru, v katerem seveda še slišimo šum slehernega vala, a tako nejasno, da nam spanec na koncu odzame sleherni znatno občutenje. Ko bi bilo mogoče, da bi verigo naših misli lahko zaustavili in pri vsakem členu poiskali njegovo povezavo – kakšne nenavadnosti!, kakšne tuje analogije najrazličnejših čutov, po katerih pa duša vendarle gladko deluje! Za bitje, ki

bi bilo *zgolj* umno, bi mi vsi bili podobni tisti vrsti premaknjencev, ki sicer razmišljajo pametno, vendar vse to nerazumljivo in abotno povezujejo!«⁷⁸

Morda bi prav tu bilo mesto, da *sensorium commune*, kot ga podari Herder, soočimo s Freudovo opredelitvijo *nelagodja v kulturi*, ki je uglašena na principiuelno določilo *onkraj načela ugodja*. Ta ne zgolj spominja na Nietzschejevo formulacijo *onstran dobrega in zla*, ki je kot taka naznačena že v spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*. Povezava med Nietzschejem in Freudom seže v samo jedro izkustva modernosti, ki ga v prvi vrsti zaznamuje kriza kulturnega samodojemanja. To krizo je Nietzsche, ki je sam sebe označil za prvega psihologa v filozofiji, razgrnil znotraj pojmovanja *nihilizma* modernosti,⁷⁹ pri čemer se izkaže, da ne ubere le različno »analitično pot«, pač zastavi tudi drugačno problemsko polje kot pa Freud. Prav v zvezi z Nietzschejem in Freudom, pa tudi, recimo, z Wittgensteinom, se nadalje pokaže, da *modernost* ni zgolj usoda neke ali celo ene (evropske ali zahodne) kulture, pač pa rezultira v neki poziciji *kulture proti kulturi*, *kontrapoziciji* kulturi, naposled tistega, kar se predvsem z opiranjem na Derridaja imenuje *dekonstrukcija* in kar že pred njim poznamo kot *destrukcijo*. Samo po sebi se seveda narekuje vprašanje, zakaj prav »kultura« zavzema tako ekskluzivno mesto v modernosti, ko pa so tu na prvi pogled veliko bolj določujoči učinki tehnike, znanosti, politike, medijev ... vsake vrste *industrij*, katerim nedvomno zapade tudi kulturna produkcija in potrošnja. Umetnost se pri tem, kot smo omenili, sama izvzema iz kulture, oziroma celo opazno prevzema stražarsko pozicijo neke kontra-kulture (avantgarde, neoavantgarde, retrogarde), ki ne zadeva le izročila, pač pa tudi sporočilnost umetnosti. To, koliko sporočilnosti se lahko izumi, je postalo celo kriterij umetniške produkcije, ki sebe vidi onkraj mimetične reprodukcije. Če *kulturni fenomen* obravnavamo v kontekstu življenjskega izraza in odraza, je

78 Ibid., str. 34.

79 »Nihilizem je pred vrati: od kod nam prihaja ta najgrozljivejši od gostov? – Izhodišče: *zmotno* je kazati na ‚socialne stiske‘ ali ‚fiziološke sprevrženosti‘ ali celo korupcijo kot *vzrok nihilizma*« (Volja do moči, prev. J. Moder, Ljubljana 1991, str. 9).

razmerje *izročila in sporočila* seveda odločilno, nenazadnje tudi samo Nietzschejevo določilo nihilizma ne zadeva ničesar drugega kot prav ta moment,⁸⁰ ki je, kakor smo izhodiščno naznačili, vezan na elementarnost duše in duha znotraj določbe *cultura animi*.

A kako naj nihilizem v kateremkoli oziru izpolnjuje *cultura animi*? Nietzschejevo ime zanjo je *volja do moči*, ki je bilo deležno ne samo številnih interpretacij, marveč samo tvori *interpretativno* obeležje v pogledu tega, kar percipiramo in recipiramo, predvsem pa *prestajamo* kot »življenje«, v zvezi s čimer Nietzsche pošlje v igro figuro Dionizičnega.

Opisani nihilizem modernega stanja v kulturi postavlja »kulturno hermenevtiko« pred prav posebno preskušnjo. Preskus zadeva osnovno načelo hermenevtike, kot sta ga podala Schleiermacher in Dilthey v reku *individuum est ineffabile*, »individualno je nepojmljivo«,⁸¹ njegovo »kulturno« aplikacijo pa najdemo pri Goetheju. Povsem očitno ga na Schopenhauerjevi sledi v spisu *O resnici in laži* zastopa tudi Nietzsche, ko govori o X stvari na sebi; ozadje tega pojmovanja je še mnogo starejše, vse nazaj do Anaksimandrovega *apeirona* in Heraklitovega ter Sokratovega *daimona*. V hermenevtičnem okviru je relevantno razpravo prispeval Manfred Frank,⁸² ki insistira na tem, da individualno, posamezno, ni odvedljivo iz splošnega, tako kot je posebno. Individualno zadeva osebno, vendar imamo tu še vidik občega, v katerem individualno kot osebno komunicira, občuje, kar je nedvomno hermenevtična odlika individualnega in tudi tista točka, ki ga

80 »Instinkt in volja *tradicije* sta danes najgloblje napadena: vse institucije, ki se morajo za svoj nastanek zahvaliti temu instinktu, so v nasprotju z okusom modernega duha ... V bistvu ne premišljujemo in ne delamo ničesar, kar ne sledi smotru s koreninami izrjavati smisel izročila« (*Volja do moči*, str. 47).

81 »Teoretično tu trčimo ob meje vsega razlaganja. Svojo nalogo izvaja vedno le do določene meje. Tako ostane vse razumevanje vedno relativno in ga nikoli ni mogoče dovršiti. *Individuum est ineffabile*« (Wilhelm Dilthey, »Nastanek hermenevtike«, prev. A. Košar, *Phainomena*, 8, 25-26, 1998, str. 269).

82 Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt 1977.

kot *izjemo* iz splošnosti postavlja v »občestvo« kulture, vprašanje pa je, kako in v koliki meri ga tudi *vzpostavlja*, če kulturo seveda sploh lahko dojemamo v smislu *vzpostavljenosti* ali celo *postave*.

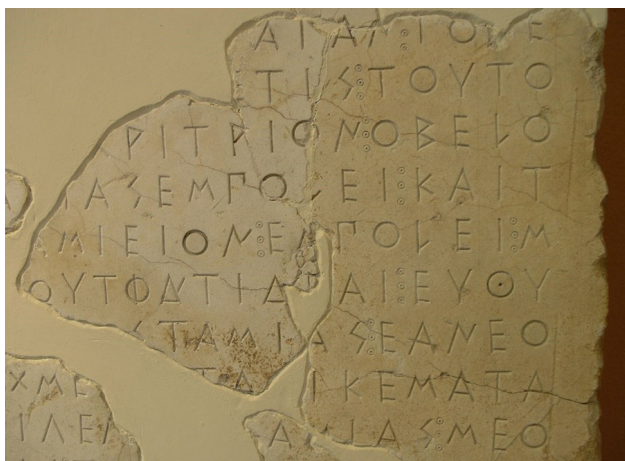
Individualno, kar je samo po sebi indikativno, se lahko nanaša tako na »stvar« kakor na »zavest«, pa tudi na *pojem*, ki posreduje med zavestjo in stvarjo.

Hermenevitično gledano je tako možno reči, da *in-dividualno* (v izvornem pomenu *individuus*, »nedeljivo«, v naslombi na gr. *atomos*) zadeva *vmesje* onega *dividere*, *deljenja*, *po-deljevanja*, *raz-deljevanja*, ki bolj kot v *divisio* prerašča v *divinatio*.⁸³ *Divinacija* je ključni Schleiermacherjev *hermenevitični prijem*, s pomočjo katerega se v pogledu občosti posameznega pred njegovo pojmljivost postavlja *sprejemljivost*.⁸⁴ Kot *vživetje* v življenje (drugega) in *oživljanje sveta* zadeva *elementarnost*⁸⁵ duše, kolikor je po svoji zmožnosti lahko ude-

83 Et. koren **dyeu-* v pomenu »svetiti«, ki ga najdemo še v *deus*, *deitas*, *Zeus*, *Diana*, *journey*, dan, dež, div, divji ... Cicero je leta 44 p. n. š. napisal razpravo z naslovom *De Divinatione*, kjer divinacijo razume iz izročila grške mantike, zmožnosti pre-rokovanja. V *Epinomis* (975c) postavi Platon *technē hermeneutike* ob bok *mantiki*, kolikor obe sicer vesta, kaj je povedano, ne da bi izvedeli, ali je tudi resnično. V Ciceronovi razpravi najdemo sicer tudi znan izrek: »*Sed nescio quo modo nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum*« (druga knjiga, LVII, 119). »Nič tako absurdnega ni mogoče reči, česar ne bi izrekel že kak filozof.«

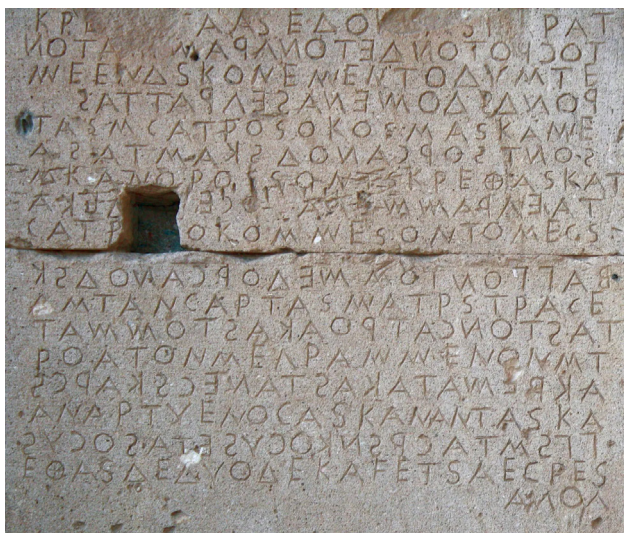
84 »Res je Schleiermacherjeva predpostavka, da je vsaka individualnost manifestacija skupnega življenja [Allebens] in zato ,vsakdo v sebi nosi minimum vsakogar in divinacija je zatorej spodbujena s primerjavo s samim seboj«. Tako lahko reče, da je mogoče avtorjevo individualnost neposredno dojeti, ,tako da se sami nekako spremenimo v drugega. S tem ko Schleiermacher razumevanje na ta način zaostri v problem individualnosti, se mu zastavlja naloga hermeneutike kot univerzalna. Kajti obe skrajnosti, tujost in poznatost, sta z relativno razliko dani vsaki individualnosti. ,Metoda' razumevanja ima tako skupno (s primerjanjem) kot posebno (z ugibanjem), se pravi, je tako komparativna kot divinatorična. V obeh pogledih ostaja ,umetnost', saj je ni mogoče mehanizirati kot aplikacijo pravil. Divinatorično ostaja neizbežno« (Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, prev. T. Virk, Ljubljana 2001, str. 162; citirana mesta so prevzeta iz Schleiermacher, *Werke* I, 7, 146 isl.).

85 Poimovanje »elementa« že vključuje posebno vrsto »individualnosti«, kolikor se opremo na slov. poimenovanje »prvina« ali grš. *stoicheion* (Empedokles, Evklid), ki izvorno pomeni zase stojéčo črko v besednem sestavu, ob upoštevanju istega razmi-



Stoichedon («v vrsti»), črke so poravnane navpično in vodoravno; *hieros nomos*, »sveto pravilo«, inskripcija z atenske Akropole, ki je predpisovala obredne postopke, detajl, 485 pr. n. št., Epigrafski muzej v Atenah.

Boustrophedon («obračati vola») v primerjavi s tem označuje način pisanja, pri katerem se smer pisanja v vsaki naslednji vrstici obrne; detajl *Gortinskega zakonika* na Kreti, 5. stoletje pr. n. št.





Tizian, *Koncert na podeželju* (1509), Muzej Louvre

ležena na vsakem bivajočem. V tem smislu tudi njenega telesnega nahajanja ne gre razumeti na način zajetosti v kako posodo, marveč kot način *deljenja*, s katerem telo samo živo deluje in so-deluje. Znotraj sodobne fenomenologije se v tem pogledu lahko opremo predvsem na Merleau-Pontyjev poskus preseganja subjektivističnega pojmovanja telesnosti,⁸⁶ še pred tem pa je, recimo, Nietzsche razvil pojmovanje subjektivnosti kot ene od perspektiv telesnosti oziroma života.

Kolikor individualno opredelimo v smislu *vmesja*, je pomembno napotiti na Heideggrovo fenomenološko določilo *biti-v-svetu*, ki ga pospremi z opredelitvijo, da transcendenca tubiti sama v najvišji meri vključuje možnost individuacije,⁸⁷ kar je pravzaprav »prevedba« Aristotelove opredelitve, da je *psyche* lahko vse bivajoče, na katero se tudi sam sklicuje.⁸⁸ Indic individualizacije je v tem, da »stisne vmes«, s čimer izstopi »metodična« relevantca razpoloženja *tesnobe* pri Kierkegaardu, Freudu, Jaspersu in Heideggru. Po ontološki eksplikaciji slednjega v *Biti in času* spravi tesnoba individualno eksistenco (*Da-sein*) pred nič, s tem da ta *pred-* sam izstopi kot *vest* o situaciji *biti-si-pred-samim-seboj v svetu*, ki nalaga skrb eksistence, da je vselej biti. Že s Kierkegaardom se je v zvezi s tem eksistencialnim kontekstom uveljavil izraz *inter-esse*, ki ne sporoča kakršnega koli interesa ali za-interesiranosti, marveč posreduje *vmesje*, ki ni natisljivo ali nadomestljivo. Če v tem vidimo temeljno odliko človeškosti, njegovo dostojanstvo in enkratnost, so to že prenosi, ki kot taki prehajajo v kulturne, pravne in družbene formacije in se uveljavljajo kot *splošne norme*, na podlagi katerih se vrši »socializacija«, »podružbljenje« individuum. Podružbljenje naj bi celo naredilo človeka, ga *hominiziralo*. Vendar, ali

ka med posameznimi črkami (Klaus Held, *Treffpunkt Platon, Philosophischer Reise-führer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 2001, str. 67–69). Tizianova slika *Koncert na podeželju* (1509) upodablja štiri svetne elemente duše: vodo (dekle pri vodnjaku), ogenj (fant z lutnjo), zrak (fant – pesnik, ki mu plapolajo lasje v vetru) in sedeče dekle s flavto (zemlja).

⁸⁶ Merleau-Maurice Ponty, *Vidno in nevidno*, prev. Ana Samardžija, Ljubljana 2000.

⁸⁷ »Transcendenca biti tubiti je odlikovana, kolikor je v nji možnost in nujnost naj-radikalnejše individuacije« (*Bit in čas*, str. 66).

⁸⁸ Ibid., str. 34.

je človek človek zato, ker je družbeno bitje, ali je lahko družbeno bitje, ker je človek? Ali hominizacija sozajema humanizacijo?

Tu pridemo v nekakšno zagato z Aristotelovim in Kantovim določilom človeškosti človeka kot *smotra na sebi*, ki ga je kot takega privzel in hkrati problematiziral eksistencializem; Heidegger je strukturo »za-voljo-sebe« v *Biti in času* opredelil kot eksistencial tubiti. Sartre zagovarja stališče, da je človek to, kar človek naredi iz sebe, kar je pred njim opredelil že Kant z razlikovanjem tistega, kar narava naredi iz človeka in kar ta sam naredi iz sebe.⁸⁹ Hannah Arendt v razpravi *Kaj je eksistencializem* pripominja:

»Kar velja za Kantovo zrušenje antičnega pojma biti, velja še bolj za njegov novi pojem človekove svobode, v katerem je že anticipiral modernistično videnje nesvobode. Pri Kantu ima človek sicer možnost ravnati v skladu s svobodo dobre volje; toda to ravnanje samo je podvrženo vzročnostnemu zakonu narave, človeku bistveno tuje sfere. Čim gre torej človeško dejanje iz subjektivnosti, ki je svoboda, vstopa v objektivno sfero, ki je vzročnost, in izgubi značaj svobodnega dejanja. V sebi svobodni človek je brezupno izročen tujemu teku narave, usodi, ki mu nasprotuje in ruši njegovo svobodo. To zopet odraža antinomično strukturo njegove tubiti, kakor je postavljena

89 »Ves napredek v kulturi, s katero se človek šola, ima za cilj, da bi ta pridobljena znanja in spretnosti lahko rabil v svetu; toda najpomembnejši predmet v svetu, za katerega jih lahko rabi, je *človek*: ker je sam svoj poslednji cilj. – Spoznanje človeka, sledeč njegovi *species* kot z umom obdarjeno zemeljsko bitje, torej še posebej zasluži, da ga imenujemo *spoznanje sveta*; četudi tvori le del zemeljskih kreatur.

Nauk o poznavanju človeka, napisan sistematično (antropologija), ima lahko bodisi *fiziološko* ali pa *pragmatično* gledišče. – Fiziološko poznavanje človeka ima za cilj raziskovanje tega, kar iz njega naredi *narava*, pragmatično pa to, kar on, kot svobodno delujoče bitje napravi, oziroma lahko in naj napravi, iz samega sebe« (Immanuel Kant, »Antropologija v pragmatičnem oziru«, prev. A. Košar, *Phainomena*, 8, 19-20, 1997, str. 31). *Antropologija v pragmatičnem oziru* je leta 1964 izšla v francoskem prevodu Michela Foucaulta. Prevod, pospremljen z obširnimi komentarjem, je nastal v okviru njegove *thèse complémentaire* z naslovom »Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant«, ki jo je zagovoril leta 1961; poročevalec je bil Jean Hyppolite (Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*; Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris 2008).

v svetu. Ko je Kant iz človeka naredil gospodarja in merilo človeku, ga je istočasno ponižal v sužnja biti. Vsak filozof od Schellinga naprej je protestiral proti takšni degradaciji. Moderna filozofija pa se vse do danes ukvarja s tem ponižanjem človeka, ki mu je bila ravnokar priznana polnoletnost. Zdi se, da se ni še nikoli vzpel tako visoko, obenem pa padel tako nizko.«⁹⁰

Hannah Arendt dovolj jasno pokaže na problem razumevanja človeka kot družbenega bitja in državljana sveta, kakor se po Kantu oblikuje skozi procese *discipliniranja*, *kultiviranja*, *civiliziranja* in *moraliziranja*.⁹¹

Danes, v času globalizacije, katere nasledki se sicer kažejo v karse-da protislovnih oblikah, tehno-znanstvena mahinacija izvaja podreditve vseh oblik življenja na zemlji in njeni bližnji okolici, če političnih in kapitalskih manipulacij niti ne posebej navajamo; težko bi rekli, da »ponižanje« človeka sledi iz njegove podreditve naravni objektivnosti, saj je na delu totalno obvladovanje narave kot vira produkcije in po-

90 Hannah Arendt, *Kaj je filozofija eksistence*, prev. M. Soldo, Ljubljana 2005, str. 26–27.

91 »Pri vzgoji moramo torej človeka 1) *disciplinirati*. Disciplinirati pomeni poskušati preprečiti, da živalskost človeštva niti posamezniku niti družbenemu človeku ni v škodo. Disciplina je torej le brzdanje divjosti.

2) Človeka moramo *kultivirati*. Kultura obsega učenje in poduk. Poskrbi za izvedenost. Ta pomeni posedovanje zmožnosti, ki zadostuje za vse poljubne namene. Ne določa nobenih namenov, temveč to kasneje prepusti okoliščinam. Nekatere izvedenosti so venomer dobre, npr. branje in pisanje; druge samo za nekatere namene, kot na primer glasba, da nas naredi priljubljene. Zaradi množine namenov postane izvedenost do neke mere neskončna.

3) Gledati pa moramo tudi na to, da človek postane pameten, da spada v človeško družbo, da je priljubljen in da ima vpliv. K temu spada določena vrsta kulture, ki jo imenujemo *civiliziranost*. Zanj so potrebne olik, priljudnost in določena pamet, sledeč kateri človek lahko vse ljudi uporablja za svoje končne cilje. Ravna se po spreminjajočem se okusu dobe. Tako so bile še pred nekaj leti v družabnem občevarju priljubljene ceremonije.

4) Gledati moramo tudi na *moraliziranje*. Človek naj ne bo le izveden za vsako vrsto namenov, temveč naj tudi dobi prepričanje, da bo izbral zgolj dobre namene. Dobri nameni so tisti, ki jih mora vsak nujno priznavati; in obenem so vedno lahko tudi nameni vsakogar« (Immanuel Kant, »O pedagogiki«, prev. A. Košar, *Phainomena*, 6, 19-20, 1997, str. 33–34).

trošnje, kar se opredeljuje kot »napredek človeštva«. Človeški subjekt pri tem ne nastopa le v izvajalski funkciji, marveč je tudi sam vprežen v vsesplošno funkcioniranje, ki deluje po principu povečevanja učinkovitosti – kovarstvu, na podlagi katerega se kujejo dobički.

Hannah Arendt ima, ko govori o podvrženosti človekove svobode naravni nujnosti, vseeno nekako »prav«, če upoštevamo, da je bil pred kratkim izumljen *antropocen* kot nova geološka doba. Človeškega napredka se ne motri z razvojnega vidika »od narave v zgodovino«, marveč kot razvojno stopnjo narave same. Že kmalu se je sicer javila kritika, ali ne bi bilo ustrezneje govoriti o *kapitalocenu*,⁹² saj ni težko razpoznati, da antropocen kot »novi naravni red« hkrati opravičuje *družbeni red* na način vzajemnega poenotenja. Nezadržno sesuvanje ravnovesja med pravičnostjo in svobodo, ki temeljito zaznamuje globalizem – vse do pospešenega uničenja naravnega okolja –, tako rekoč osmeši razvpito Fukuyamino tezo o planetarni in medplanetarni zmagi liberalne demokracije kot koncu zgodovine, ki jo je kasneje preuredil v konec človeštva, saj konice zgodovine prodirajo naprej tudi v njeni končnici, kar mediji tudi vneto sproti beležijo.

Zgodovinskost je »od začetka do konca« in v »večnosti svojega trenutka« speta z *izkustvom individualnega*. Zgodovinsko brez individualnega ne bi bilo možno, čeprav to ne izključuje tega, da si ga podredi, odpravi in celo izniči. Absolvira po nekem absolutu. Hegel tako zapiše:

»Države, ljudstva in individui v tem poslu svetovnega duha vstajajo v svojem posebnem določenem principu, ki ima svojo razložitev in dejanskost na njihovem ustroju in vsej širini njihovega stanja, česar se oni zavedajo in v česar interes poglobljeni so oni obenem brezzavedna orodja in členi onega notranjega posla, v katerem te podobe preminevajo, duh na sebi in za sebe pa si pripravlja prehod v svojo naslednjo višjo stopnjo.«⁹³

92 Jason W. Moore (ur.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, CA 2016.

93 Hegel, *Um v zgodovini*, prev. B. Debenjak, Ljubljana 1999, str. 209.

Seveda bi bilo Heglu naivno očitati kako totalitarno naravnost ali kaj podobnega, kot je pogosto primer, saj Hegel razmerje individuuma in svetovnega duha postavlja problemsko, kljub temu da poudari, kako individualno za svetovno zgodovino ni noben problem:

»Mogoče je tudi, da se individuu godi krivica, a to se nič ne tiče svetovne zgodovine, kateri individui rabijo kot sredstvo v njenem napredovanju.«⁹⁴

Poheglovska filozofija se je po eni strani razvijala v smeri kritične obravnave svetovne zgodovine, pri čemer posebno mesto pripada marksizmu. Diltheyeva hermenevtika zgodovinskosti v okviru utemeljitve duhoslovnih ved, ki jo je vzel v precep Heidegger v *Biti in času*, je obrnjena zoper Hegla, kolikor poskuša rehabilitirati nepojmljivost individualnega.⁹⁵ Ključno mesto v tem pogledu nedvomno pripada Kierkegaardu. Tako kot je za Hegla svetovnozgodovinsko odločilen *absolut*, je za Kierkegaardovega posamičnika določil *absurd*, ki so ga nato tematizirali znotraj širšega eksistencialističnega ustvarjalnega polja, kamor se po navadi uvršča Camusa, Becketta, Ionesca in druge – seznami so pač tudi neke vrste absurd z absolutističnimi pretenzijami. Nemara pa bi »poheglovsko« filozofijo res lahko postavili pod naslov *Od absoluta do absurda in še malo čez*.⁹⁶

Kierkegaardova apologija posamičnika, strnjeno zajeta v spisu *Posamičnik (Den Enkelte)*,⁹⁷ je uglašena po figuri Sokrata in konfiguraciji krščanstva, ki s kategorijo posamičnika »stoji in pade«. Če je temu tako, je individualnost sama izvirnejša od svojega konteksta. Tu ni na delu filozofski ali verski, pač pa kvečjemu, kot nakaže Kierkegaard,

94 Ibid., str. 62.

95 Zanimiv prikaz razvoja poheglovske filozofije v tem pogledu podaja Karl Löwith v: *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich/New York 1941.

96 Pri tem puščamo ob strani vprašanje, ali bi bilo potrebno govoriti tudi o »poschellingovski filozofiji«. Kierkegaard je bil skupaj z Engelsom Schellingov slušatelj.

97 Søren Kierkegaard, »Posamičnik. Notici, ki zadevata moje pisateljstvo«, v: S. Kierkegaard, *Z vidika mojega pisateljevanja*, prev. P. Repar, Ljubljana 2012, str. 133–167.

pisateljski interes. Vendar pa se hkrati pojavi vprašanje, kako se individualno sploh vpisuje v pisanje. Avtorja samega je Kierkegaard, da bi obdržal, kot sam pravi, prečenje skozi »šivankino uho individualnega«, ⁹⁸ skrival pod psevdonimi.

»Šivanko« lahko razumemo iz konteksta teksta, njegovega pletenja, krojenja, ki pa kot krojaško orodje ostaja notri-zunaj – kje? Kot »kraj« lahko tu navedemo samo *vmesje*, *interesse*, ki deli in razdeljuje tekst ter mu podeli obliko, sam njegov delež pa ni kak njegov del. Podobno demonsko (gr. *daimon*, iz gl. *daíomai*, »delim«, »razdelim«) neopredeljivost lahko ugotovimo glede eksistence posameznika, ki se umešča med, živi in deluje tu vmes, kar Kierkegaard vseskozi poudarja, s tem da hkrati napoti tudi na komunikacijsko, občevalno razsežje sobivanja, ki se tudi izkazuje kot bivanje v neki *sredini*, ne kar v množici. ⁹⁹

»Nemogoča« pozicija individualnosti je skupaj s »premočjo« množice na drugačen način tudi v ospredju Freudovega psihoanalitičnega pojmovanja kulture. ¹⁰⁰ V spisu *Prihodnost neke iluzije*, ki je sicer osredotočen na pomen religije, najdemo naslednjo uvodno opredelitev:

»Človeška kultura – s čimer mislim vse to, v čemer se je človeško življenje vzdignilo nad svoje animalične danosti in po čemer se razlikuje od življenja živali, pri čemer zavračam ločevanje kulture in civilizacije – opazovalcu kaže,

98 »Posamičnik«, str. 154.

99 »Posamičnik«, Prva notica, str. 137–146. Glej tudi Uroš Milić, *Posamičnost in eksistencialna komunikacija*, Ljubljana 2018.

100 V zvezi s tem napotujemo na zbornik *Psihoanaliza in kultura*, ur. R. Močnik in S. Žižek, DZS, Ljubljana 1981, ki vključuje tudi Freudovo razpravo *Množična psihologija in analiza jaza* (prev. R. Šuklje, str. 5–74), sicer prvič objavljeno leta 1921. Urednika zbornika v spremni besedi poudarita: »[...] če potemtakem kulturo poistimo z vzpostavitvijo in razvojem simbolne ureditve, je ‚ne-kultura‘ prav kraj, kjer v srcu same kulture deluje travmatično jedro – srečanje z realnim (Lacan), jedro, okoli katerega se organizira simbolna mreža« (str. 349). Nadaljnja obravnava »simbolne mreže kulture« s psihoanalitičnega stališča bi terjala pretres Lacanove strukturne triade *imaginarno* – *simbolno* – *realno*, kot jo je konceptualiziral na podlagi Freudove triade jaz – nadjaz – ono (Es).

kakor je znano, dve plati. Po eni strani obsega vso vednost in znanje, ki so si ga ljudje pridobili, da bi obvladovali naravne sile in iz narave črpali dobrine za zadovoljevanje človeških potreb, po drugi strani pa obsega vse ustanove, potrebne za to, da bi lahko urejale odnose med ljudmi in zlasti razdeljevanje dobrin. Obe smeri kulture sta druga od druge neodvisni, najprej zato, ker na medsebojne odnose ljudi korenito vpliva stopnja zadovoljevanja nagonov, ki jo omogočajo obstoječe dobrine; drugič zato, ker se lahko posameznik sam znajde v odnosu do drugega človeka v vlogi dobrine, kolikor slednji izrablja njegovo delovno silo ali ga ima za spolni objekt; tretjič pa zato, ker je vsak posameznik virtualno sovražnik kulture, četudi bi ta le morala biti občečloveški interes. Nenavadno je, da ljudje, čeprav ne morejo obstajati v osamitvi, čutijo kot težko breme žrtve, ki jih od njih zahteva kultura, da bi omogočila sožitje. Kulturo je treba torej braniti pred posameznikom, in njene ustanove, institucije in zapovedi izpolnjujejo to nalogo; njihov namen ni le to, da vzpostavijo določeno razdeljevanje dobrin, marveč da ga tudi ohranijo, da, zoper sovražne vzgibe ljudi morajo braniti vse tisto, kar služi obvladovanju narave in ustvarjanju dobrin. Človeških stvaritev ni težko uničiti, in znanost in tehnika, ki sta zanje zaslužni, je mogoče uporabiti tudi za njihovo uničenje.«¹⁰¹

Freud poudari, da se raje izogiba razločevanju pojmovanja kulture in pojmovanja civilizacije, ki ga je kot takega uveljavil Kant.¹⁰² Težko je reči, ali to že samo po sebi vpliva na njegovo opredelitev mesta individualnega v kulturi in s tem povezanega nelagodja v kulturi.¹⁰³ Freud tudi nikakor ne razmišlja v smeri, ki jo kaže, če ne kar zauka-
zuje, Nietzsche, kolikor hoče spet obuditi kulturo kot *physis*. Po drugi strani seveda Freuda v primerjavi s Kierkegaardom ni moč označiti kot nasprotnika individualnega in zagovornika kake »kulturne repre-

101 Sigmund Freud, *Prihodnost neke iluzije*, prev. L. Petrovič Breclj, Maribor 1996, str. 10.

102 Glede problematike ločevanja kulture in civilizacije, glej: Fritjof Rodi, »Kultura in civilizacija«, prev. A. Leskovec, *Phainomena*, 10, 35–36, 2001, str. 19–35. Rodi se tudi opira na osrednjega teoretika pojmovanja civilizacije Norberta Eliasa; glej *O procesu civiliziranja. Sociogenetske in psihogenetske raziskave I, II*, prev. E. Fičor in A. Mercina, Ljubljana 2001–2002.

103 Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2021.

sije» nad njim. Freud prepozna faktum naravnega, ki ni »stanje«, marveč »dinamika«, »gon«, ki se mora pri človeku šele ustaliti, načeloma pa je življenjsko neprenosljiv, njegovo *prenašanje* in sam *prenos* ponujajo kulturne in religiozne predstave, na podlagi katerih se človek lahko ustanovi, oblikuje, heglovsko rečeno, inštitucije duha, ki jih Freud tudi vse po vrsti obravnava. Vsi ti *ustanovni arheji* (v izvornem smislu vladajočega) imajo svojo arheologijo, in psihoanaliza sama je po svojem poreklu »arheološka«. ¹⁰⁴ Vendar pa s tem, da kulturo arheološko obravnavamo kot obvladovanje narave, individualno avtomatično pahnemo na stran narave, ki jo je treba krotiti in ukrotiti, kar je po Nietzscheju poglavitni smoter represivnega aparata družbene vzreje. ¹⁰⁵ Za Freuda individualno ni le nepojmljivo, pač pa predvsem *neukrotljivo*. Nietzsche govori o neukrotljivem toku domišljije kot človeški prazmožnosti ¹⁰⁶ iz perspektive »letečega centra sveta«. Lahko bi rekli, da se *nemogoča koncentracija narave centrira v kulturi*, vendar ne v razliki med naravo in kulturo ter kot ta, pač pa iz njune sredine, ki jo *meša svet*. V to *zmes in zmešnjavo sveta* se umešča individualno kot *ne-pojmljivo, ne-ukrotljivo in ne-precenljivo*.

Freud glede brezperspektivne prihodnosti neke iluzije pozabi na *iluzijsko (igrivo) prihajanje sveta v igri*, ¹⁰⁷ *ludus*, v čemer lahko pre-

104 Prim. k temu J. Derrida, *Arhivska mrzlica. Freudovska impresija*, prev. M. Kraiger, Ljubljana 2014.

105 »Temeljna napaka: cilje postavljati v čredo in ne v posamezne individue! Čreda je pripomoček, nič več! Ampak zdaj jo poskušajo imeti za individuum in ji pripisati višjo stopnjo kakor posamezniku – najgloblji nesporazum! Ravno tako to, kar napravlja čredno, sočutja, okarakterizirati kot *dragocenejšo* stran naše narave! Individuum je nekaj povsem *novega* in *novotvornega*, nekaj absolutnega, vsa ravnanja so popolnoma *njegova* last. Posameznik navsezadnje jemlje samemu sebi vrednosti za svoja dejanja: ker si mora tudi sporočene besede razlagati *povsem individualno*. Vsaj *razlaga* obrazca je osebna, če ga že sam ne *ustvari*: kot *razlagalec* je že zmeraj *ustvarjal*en« (*Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana, str. 425–426).

106 »Gon k tvorjenju metafor, ta fundamentalni gon človeka, ki ga ne moremo niti za trenutek odpisati, ker bi s tem odpisali človeka samega, je v resnici premagan, kaj šele ukročen s tem, ko se iz njegovih sublimiranih proizvodov, pojmov, gradi – zanj kot neka ječa – regularni in togi novi svet« (»O resnici in laži«, str. 10).

107 »... iluzijo umetniškega prenosa živčnega dražljaja v podobe ...« (ibid., str. 68).

poznamo njegov delež na *simbolnem*, *imaginarnem* in *realnem*. Prihodnost neke iluzije (lat. *illusio*, »prevara«, »posmeh«, gl. *illudere* iz *in* in *ludere*, dobes. »uigravati«) po svoji domišljiji, imaginacijski »naravi« prihaja na podlagi tega, da svet *prihaja skupaj* v tem smislu, da *simbolizira* in *diabolizira* igro (*ludus*), na podlagi katere je mogoča menjava prisotnega in odsotnega, sta mogoča videz in bit, ali, kakor to zapiše Nietzsche v pesmi Goetheju:

*Kar neminljivo je,
je le nalika!
Bog neulovljiva je
pesniška slika ...*

*Zemlja se skozi vrto,
cilja počez;
resnega to jezi,
norčku je ples ...*

*V igri se mešata
videz in bit; –
večno nas vpletata
v norčevski mit! ...¹⁰⁸*

Že uvodoma smo omenili, da se filozofija, umetnost in religija ne vidijo povsem ali sploh ne v »sektorju kulture«, sama kultura pa brez njih sicer lahko funkcionira, vendar pa to privede do tega, kakor nakaže že Simmlova razprava o tragediji kulture, da se tudi življenje samo pričenja razumevati zgolj še funkcionalno. Oznaka »funkcionarji duše«, ki ima sicer svoje poreklo v realsocialistični kulturi, je v tem oziru povedna in jo lahko danes zelo široko apliciramo.¹⁰⁹

108 Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, Pesmi princa Prostokrila, prev. J. Moder, Ljubljana 2005, str. 283.

109 »Zgodilo se je to, da se je estetska produkcija integrirala v splošno produkcijo potrošnih dobrin: sedaj določa vse bolj bistveno strukturalno funkcijo in odnos do

Glede »distanciranja« filozofije, umetnosti in religije od kulture, je potrebno nadalje poudariti, da je to produktivno toliko, kolikor se »stanju kulture« lahko približamo zgolj iz take distance, oddaljitve in oddelitve, individualizacije, ki inertno gledišče zatečenega »stanja kulture« pretvori v *zastavek*. Umetnost, filozofijo in religijo lahko zajamemo v luči take *tvornosti* in *pretvornosti*. *Tvar* najdemo v *stvari* in *ustvarjanju*, *storitvi* in *stvoru*, *pretvarjanju* in *stvarjenju*. *Tvar* obravnavamo kot *snov*, snov kot *vsebino*, vsebino pa kot *materijo*, pri čemer ne *tvar*, ne *snov*, ne vsebina, ne materija ne predstavljajo zgolj kake čvrste ali pričvrščene fizične pojavnosti. Tvorjenje, snovanje, vsebovanje in materializiranje lahko zajamemo »izvedbeno«. V umetnosti tako »izvedbo« ponuja *domišljija*, v filozofiji *misel*, v zgodovini *spomin*, v religiji *molitev*, v delovanju *odločitev*. Nekako v paralelah smisla.

Da bi se nam polje domišljije izkristaliziralo v vsej svoji celovitosti in veljavnosti za kulturo, bi se morali nemara obrniti na delo Giambattiste Vica *La scienza nuova* (1725, 1730, 1744).¹¹⁰ Relevantna je v tem pogledu tudi Sartrova razprava o domišljiji iz leta 1936,¹¹¹ kjer med drugim opozori na zapletenost fenomenološkega opisa odnosa med domišljjsko podobo in mislijo.¹¹² V slovenščini je zveza med do-

estetske inovacije in eksperimentiranja divja ekonomska nuja proizvodnje novih valov na videz vedno novega blaga (od oblačil do letal) ob vse hitrejšem obračanju kapitala. Takšna ekonomska nujnost se potrjuje z raznovrstnimi institucionalnimi podporami, ki so na razpolago novejši umetnosti, od fondacij in prispevkov za muzeje, do drugih oblik pokroviteljstva. Od vseh umetnosti je ekonomiji konstitutivno najbližja arhitektura, ki je z njo – skozi naročila in vrednosti zemljišč – v dejansko neposredovanem odnosu. Zaradi tega ne preseneča, da izreden razcvet postmodernistične arhitekture temelji na pokroviteljstvu multinacionalnega poslovnega sveta, katerega širjenje in razvoj je z njim strogo sočasen« (Fredric Jameson, *Postmodernizem*, prev. A. Blatnik, L. Bogovič, B. Čibej, P. Klepec, K. Žižek, Ljubljana 2000, str. 9).

110 Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Le tre edizioni del 1725, 1730, 1744, ur. M. Sanna in V. Vitiello, Milano 2012–2013; glej še: Jan Bednarik, *Vicovi znaki*, Koper 2004.

111 Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris 2007.

112 V tem pogledu je treba spomniti na predhodne Husserlove fenomenološke analize domišljije, podobe in spomina, zbrane v: Edmund, Husserl, *Phantasie, Bild-*

mišljijo in mislijo tako rekoč na dlani, saj se besedi navezujeta na isti et. koren **meudh-*, ki ga najdemo tudi v besedi *mythos*. Podobno etimološko navezavo zasledimo pri besedah »um« in »umetnost«. Oboje kaže na neko *sopripadnost*, ki je za filozofsko pojmovanje kulture, lahko rečemo, odločilna. Zadeva namreč način, kako se individualno »pripade« obćemu, s tem da priobćuje, sporoća, kar radi navajamo kot svojstvo kulture. Vendar pa s tem većinoma mislimo na neko naknadno *sporočilnost* kulture, ki jo radi opiramo na *izročilo* in temu prilagodimo pojem kulture, kakor v primeru *kulturne dedišćine*. Prvotna sporočilnost kulture se, kot smo skušali pokazati v dosedanjih izvajanjih, dotika *sveta* ali, še določneje, *vmesnosti biti-v-svetu*. Ko pravimo »dotika«, je tu mišljeno posebno dotikanje, ne zgolj v smislu tistega, kar Aristotel prepozna kot intuitivno zmožnost uma, namreć da spozna že s tem, ko se dotika, marveć kot tisto prihajanje do *stika*, kot ga je v smislu skrite harmonije (*harmonie aphanes*) predstavil Heraklit (frag. B 54).

Dotikanje ćesarkoli ni mogoće brez *zrcala sveta*. Le će se tisto, ćesar se dotikam, ali se me dotika, *vnaprej zrcali od sveta, je zame tu*. Vendar zrcalo sveta ni preprosto ogledalo, v katero se gledam in v katerem se vidim. Zrcaljenje je nekaj drugega od gledanja, ogledovanja in pogledovanja. K zrcaljenju spadajo zor, obzorje, zrenje in zrklo, in sicer na ta naćin, da se vzajemno prepletajo kot neloćljivo, a vendar razloćljivo eno od drugega.

Najpomembneje pa je, da zrcalo sveta zrcali tudi tisto drugo od sebe, ne zgolj to plat, ki je obrnjena k nam, pać pa tudi tisto, ki je obrnjena stran od nas. Šele na tej podlagi lahko svet dojemamo kot *prostranstvo*. Svet se ne razprostira ćez vse kakor velikansko pokrivalo, marveć *pokriva lastno razkrivanje*, ta *skritost razkrivanja* pa vlada kot *skrivnost*. Zrcala sveta ni nikjer, in vendar je *vse-po-vsod vse-skozi tu*.

bewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung, Texte aus dem Nachlass (1898–1925), Husserliana XXIII, izd. E. Marbach, Den Haag 1980. K temu: Božidar Kante, »Husserl in Ingarden o sliki (podobi)«, *Phainomena*, 14, 51–52, 2005, str. 77–94.

Heidegger je v svojem atenskem predavanju leta 1964 *Poreklo umetnosti in določitev mislenja* podal tak opis skrivnosti skrivajočega se razkrivanja sveta:

»Govorica Grkov je to sproščanje prostega, ki vse odprto šele obvarja [gewährt], imenovala *a-letheia*, ne-skritost. Ta ne odpravlja skritosti. In to tako zelo, da razkrivanje vedno potrebuje skrivanje. Na to razmerje je namigoval že Heraklit z izrekom: *physis kryptesthai philei* (B 123), »Iz samega sebe vznikajočemu je lastno, da se skriva.« Skrivnost tolikokrat omenjane grške svetlobe temelji na ne-skritosti, na njej obvladujočem raz-skrivanju. Pripada skritosti in se tudi sama skriva, in sicer tako, da v tem samoodtegu stvarjem prepušča njihovo iz njihovega obmejevanja vznikajoče pomujanje. Ali morda med zaprtostjo do usode in še nemišljeno, še odtegujočo se neskritostjo ne vlada komaj sluteno soviseje? Je zapiranje pred usodo morda že dolgo trajajoča pridržanost neskritosti? Mar ta namig v skrivnost še nemišljene *a-letheie* morda ne kaže tudi v območje porekla umetnosti? Mar iz tega območja prihaja prigovor za proizvodjanje del? Mar ne mora delo kot delo kazati v tisto človeku nerazpoložljivo, v samoskrivajoče se, da nam ne bi povedalo le tega, kar že vemo, poznamo in počnemo? Mar delo umetnosti ne mora omolčevati [*beschweigen*] tistega, kar se skriva, kar kot samoskrivajoče se v človeku priklicuje strahospoštovanje pred tistim, kar se ne pusti načrtovati in upravljati, ne preračunavati in ne izdelovati?

Mar je človeku te zemlje še dano, da zadržujoč se na njej najde svetno nastanjenost [*Weltaufenthalt*], tj. bivanje [*Wohnen*], ki ga določa glas sebeskrivajoče se neskritosti? Tega ne vemo.«¹¹³

Govorjenje o skrivnosti sebeskrivajočega razkrivanja zveni »mistično«. A tudi mistika je sama po sebi oprta na zrenje, obzorje in samozrcaljenje sveta. Prava »mistika« Heideggrovih besed se naznanja v tem, da ne govorijo o umetniški produkciji, vsaj ne na način, kakor smo to navajeni, se pravi v okviru takšnega in drugačnega *kulturnega diapozitiva*. O umetniški produkciji kot kulturni industriji, pa:

113 Martin Heidegger, »Poreklo umetnosti in naloga mišljenja«, prev. S. Krušič, v: M. Heidegger, *Spisi o umetnosti*, Ljubljana 2016, str. 245.

»Kako je z umetnostjo znotraj industrijske družbe, katere svet postaja kibernetičen? Bodo izjave umetnosti postale neke vrste informacija v tem svetu in za njega? Bo njene doneske [*Hervorbringungen*] določalo to, da bodo za- doščali procesnemu značaju industrijskega krogotoka upravljanja in njegovi zmožnosti nenehne izvršljivosti? Če je tako, ali delo še lahko ostane delo? Ni njegov moderni smisel v tem, da postaja nekaj že vnaprej preseženega, v prid nadaljnega vršenja ustvarjalnega procesa, ki se regulira le sam iz sebe in tako ostaja ujet sam v sebi? Se moderna umetnost kaže kot vzvratna vezava informacij v krogotoku upravljanja industrijske družbe in znanstveno-tehničnega sveta? Mar tolikokrat imenovani ‚kulturni pogon‘ od tod prejema kar svojo legitimnost? Ta vprašanja na nas pritiskajo kot vprašanja.

Zbirajo se v enem samem, ki se glasi: Kako je s človekovo zajetostjo v njegov znanstveno-tehnični svet?«¹¹⁴

Na podlagi navezave na grško *techne*, nad katero bdi boginja Atena in pomeni izvedenost v najširšem smislu uma, umetnosti, razumevanja in izvedenstva, se Heidegger vpraša, kaj razlikuje umetnost od tehnike? Na prvi pogled se zdi to razlikovanje očitno, vendar vsebuje past, da umetnost pri tem dojamemo s stališča kulturnega fenomena, ne da bi tega predhodno kot takega opredelili, se pravi *kot fenomen*. Vendar pa, kaj lahko že izraziteje kaže v kulturni fenomen in ga kot takega izkazuje, kot pa prav *delo umetnosti*? To ne pomeni, da kultura kot fenomen šele sledi iz umetnosti, pač pa: *ko poreklo umetnosti za-igra, pri-igra tudi izvorni fenomen kulture*, ki ga kot izraz in odraz življenja hkratno in vselej enkratno zaznamuje izvirnost prispodobe ter brezizvornost podobe kot take.

Phantasia, imaginatio, Einbildungskraft, uobrazilja, mašta, domišljija ... niso kake subjektivne zmožnosti predstavljanja, marveč pri-kazovanje, prispodabljanje v zrcaljenju sveta, iz katerega raste duša, kolikor je po Heraklitu njen logos tak, da sebe pomnožuje, z drugo besedo: se noro igra. Mišljenja ni brez domišljije, kakor ni uma brez umetnosti.

114 Ibid., str. 242.

Heidegger je v svetlini sebe-skrivajoče skrivnosti podal določilo *zrcalne igre sveta*, *Spiegel-Spiel der Welt*, ki sestoji iz igre štirih plani – smrtnikov in božanskih, zemlje in neba.¹¹⁵ Eugen Fink je, relativno neodvisno od Heideggra, zrcalno igro sveta razumel iz *simbolnega*. Tako kot domišljjskega v smislu *phantasia* ni mogoče razlagati iz imaginarnega, tudi simbolnega ni mogoče razlagati iz znakovnega. Simbolno je znamenje sveta, kolikor ga zaznamuje *igra*, *ludus* in *illusio*. Kako igra diktira tempo sveta, se zrcali v *templum* – *svetišču*, ki omogoča *kontemplacijo sveta kot celote in iz nje*. Celota, ki jo svet zrcali, ni kaka danost na sebi, marveč se daje, nudi v nastajanje in nastanitev:

»Simbolno predstavljanje celote sveta sredi stvari ne more biti grobo resnična stvar ali grobo resnično človekovo dejanje, temveč se svet v samem sebi lahko zasveti le, če vstopi v skrivnostno dvoumnost igre, se pravi, če vstopi v njeno resnično neresničnost. Svet, ki se pojavlja v videzu igre, v sebi odseva tako, da znotrajsvetno vedenje, četudi v irealni formi, prevzame poteze vladajoče celote. V svetu samem, v nekem znotrajsvetnem in človeku, ki posnema svet, je odsev sveta enako ‚vsemogočen‘, enako ‚neodgovoren‘ ter hkrati enak v vseh možnostih. Izhajajoč iz kozmosa, je odsev to, kar smo, izhajajoč iz človeka, imenovali ekstaza do celote sveta.«¹¹⁶

115 »Zemlja in nebo, božanski in smrtniki, iz sebe drug z drugim zedinjeni, spadajo skupaj iz ubranosti enovitega četverja. Vsako od četverih zrcali v svojem načinu bistvo ostalih. Vsako se pri tem na svoj način zrcali nazaj v svoje bistvo znotraj ubranosti četverih. To zrcaljenje ni prikaz neke odslikave. Zrcaljenje dogodeva, osvetljuje vsako od četverih, njihovo lastno bistvo v ubrano pripadnost enega drugemu. V zrcaljenju na ta dogodevajoče-osvetljuječi način se vsako od četverih igra na vsakem od ostalih. Dogodevajoče zrcaljenje sprošča vsako od četverih v njegovo lastno (*Eigenes*), a proste veže v ubranost njihove bistvenostne sopripadnosti.

To, v prostost povezujoče zrcaljenje, je igra, ki vsako od četverih zaupa vsakemu iz ubirajoče drže prigodevanja. Nobeno od četverih ne vztraja togo pri svojem ločenem posebnem. Vsako od četverih je, nasprotno, znotraj svojega prigodevanja odgodeno godnemu. To odgodevajoče prigodevanje je zrcalna igra četverja. Iz nje je zaupana ubranost četverih« (Martin Heidegger, »Stvar«, prev. A. Tonkli Komel, v: M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2004, str. 154). Glej tudi: Damir Barbarić, *Zrcalna igra četvorstva. Heideggerova kasna misao*, Zagreb 2008.

116 Eugen Fink, *Igra kot simbol sveta*, str. 227–333.

»Celota«, »celo«, »celica«, »celjenje«, »celitelj« izhajajo iz glagola »celiti«, ki je etimološko soroden z nemškim *heilen* v pomenu »zdraviti« kot »zaceliti«, »dobivati celost«. *Das Heilige* pomeni »sveto« kot »neokrnjeno«. Rudolf Otto je, opirajoč se med drugim tudi na Schleiermacherjevo hermenevtično dojetje divinacije, leta 1917 objavil razpravo z naslovom *Das Heilige*, ki še danes velja za referenčno religiološko delo.¹¹⁷

Svetega zaradi njegove simbolne in hkrati diabolne celote ne moremo kulturno ali celo kulturološko zamejiti. Vsekakor pa kulturni fenomen, ne le v pogledu tistega, kar se je na podlagi lat. glagola *colere* razvilo kot *cultus*, obred, zadeva *phanton* svetega, *duh*.

Johan Huizinga je v imenu »prostosti duha« neposredno razgrnil igro kot izvor kulture. S tem, da duhovno postavlja izvor kulture v igro, je Huizinga tako rekoč primoran, da kulturo v pogledu njene izvornosti razširi tudi na naravo:

»Kot lahko vsakdo opazi, se realnost igre razprostira tako čez svet živali kot svet ljudi. Zato ne more počivati na nobeni racionalni povezanosti, saj bi jo utemeljenost v razumu omejila zgolj na človeški svet. Obstoj igre ni vezan na nobeno kulturno stopnjo, na nobeno obliko svetovnega nazora. Vsako misleče bitje si lahko realnost igre in igranja takoj priključuje pred oči kot nekaj samostojnega in posebnega, tudi če njegov jezik ne bi imel splošnega pojmovnega izraza za to. Igre ni mogoče zanikati. Skorajda vse abstraktno lahko zatajimo: pravico, lepoto, resnico, dobroto, duha, Boga! Resnost lahko zatajimo, igre ne.

Z igro pa, naj hočemo ali ne, spoznavamo duha. Kajti igra ni nekaj snovnega, naj bo njeno bistvo v čemerkoli že. Že v živalskem svetu prebija meje

117 Rudolf Otto, *Sveto. O iracionalnem v ideji Božanskega in njegovem odnosu do racionalnega*, prev. T. Virk, Ljubljana 1993. Glej tudi: Friedrich Schleiermacher, *O religiji. Govori izobraženim med njenimi zaničevalci*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2005. Fenomen svetega v razliki z božjim je v *Sveti igri sveta* (Ljubljana 1990), *O svetem na Slovenskem* (Maribor 1990), *Tragični etiki svetosti* (Ljubljana 1991) ter v vrsti drugih knjig in spisov sicer izčrpno obravnaval Tine Hribar.

fizično obstoječega. Če jo opazujemo v luči deterministično mišljenega sveta golega delovanja sil, je v polnem obsegu *superanundans*, nekaj odvečnega. Šele s pritekanjem duha, ki odpravlja absolutno determiniranost, je navzočnost igre sploh možna, mislivna in pojmljiva. Obstajanje igre vedno znova potrjuje, in sicer v najvišjem smislu, nadlogični značaj našega položaja v kozmosu. Živali se lahko igrajo, torej so več kot zgolj mehanične reči. Mi sami se igramo in vemo, da se igramo, torej smo več kot umna bitja, kajti igra je ne-umna.«¹¹⁸

Tisto, kar omogoča igri, da se širi med naravo in kulturo, je, sledeč Huizingi, sam način širjenja igre, ki je tak, da *tvori red*.¹¹⁹ Ta red se zrcali v starogrški besedi za svet *kosmos*, pa tudi v latinski *mundus*, nemški *Welt*, ruski *мир*, slovenski *svet* ... Vendar je spravljjanje v red samo eno od svojstev igre, prav tako so ji svojski *zaporednost*, *izrednost*, *nered* in *porednost*. Smisel igre se podarja v *vzporednicah*, *paralelah*.

Heidegger iz takih paralelnih dimenzij opredeli sosedski odnos pesnjenja in mislenja:

»Dve paraleli, grško *para allelo*, drugo zraven druge, od katerih vsaka na svoj način presega samo sebe tja proti drugi. Pesnjenje in mislenje nista razdružena, če naj bi razdruženost pomenila: ločenost v brezodnosnost [*bezugslose*]. Paraleli se režeta v neskončnem. Tam se režeta v rezu, ki ga ne delata sami.«¹²⁰

Paralelnost, *para allelon*, Heidegger opiše kot »druga zraven druge, od katerih vsaka na svoj način presega samo sebe tja proti drugi«; nemško: »bei einander, gegen einander über sich auf ihre Weise übertreffend«.¹²¹ V nadaljevanju Heidegger posebej poudari rabo zloženke

118 Johan Huizinga, *O izvoru kulture v igri*, prev. S. Knop, v: Johan Huizinga, Roger Callois, Eugen Fink, *Teorija igre*, Ljubljana 2003, str. 12.

119 Glede pojmovanja reda prim. Bernhard Waldenfels, »Es gibt Ordnung/Il y a de l'ordre«, *Phainomena*, 22, 84-85, 2013, str. 5-23.

120 *Na poti h govorici*, str. 205.

121 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt/M. 1985, str. 185.

Gegen-einander-über kot prevedenke za *parallellos*, ki jo prevajalec besedila »Bistvo govornice« v *Na poti h govornici* Samo Krušič sicer prene-se kot »medsebojna vzporednost«:

»Nagnjeni smo k temu, da to medsebojno vzporednost predstavljamo zgolj kot odnosnost med ljudmi. Tudi predavanja so medsebojno vzporednost omejila zgolj na sosedstvo pesnjenja in mišljenja. Ali je pri tem šlo za omejitev [*Einschränkung*] ali pa za odmejitve [*Entschränkung*], puščamo za zdaj odprto. Obenem prihaja medsebojna vzporednost [*Gegeneinanderüber*] še od dlje, namreč iz tiste daljave, v kateri se dosega zemlja in nebo, bog in človek. Goethe in tudi Mörike sta rada uporabljala reklo *gegen-einander-über*, in sicer ne zgolj za ljudi, marveč tudi za reči sveta. V vladajoči medsebojni vzporednosti [*Gegeneinanderüber*] je vsako, drugo za drugo, odprto, odprto v svojem sebeskrivanju; tako se eno daruje proti drugemu, eno se prepušča drugemu, in vsako na ta način ostaja ono samo; eno je nasproti drugemu kot nad onim drugim bdeče, ono drugo varujoče in zastirajoče.

Da bi lahko izkusili to medsebojno vzporednost [*Gegeneinanderüber*], moramo najprej opustiti preračunavajoče predstavljanje. Kar upošteva, tisto sosedsko štirih plani sveta, kar te plani pušča dospeti drugo k drugi in kar jih drži v bližini njihove dalje, je bližina sama. Ta je upotevanje medsebojne vzporednosti [*Gegeneinanderüber*]. Bližino glede na to njeno upotevajoče imenujemo: *bližava*.«¹²²

Taka bližava je bistveno povedana. Prej nakazani simbolni odnos izraza in odraza v igri sveta Heidegger naposled odstre v medsebojni vzporednosti [*Gegeneinanderüber*] sveta in govornice:

»Potemtakem govornica ni le gola človekova zmožnost. Njeno bistvo spada v najlastnejše uputenosti medsebojne vzporednosti štirih plani sveta.

Ponuja se možnost, da se spustimo v izkušnjo z govornico, da dospemo v tisto, kar nas sprevrne, tj. preobrazi naše zadržanje do govornice. V kakšni meri?

122 *Na poti do govornice*, prev. S. Krušič, str. 223–224.

Govorica kot poved četverja sveta ni več zgolj nekaj, s čimer imamo mi, govoreči ljudje, razmerje [Verhältnis] v smislu odnosnosti, ki obstaja med človekom in govorico. Govorica je kot svet upotevajoča poved zadržanje [Verhältnis] vseh zadržanj. Zadržuje, vzdržuje, daruje in obdarja medsebojno vzporednost plani sveta, jih drži in varuje, s tem ko se sama poved drži zase [an sich hält].

Tako držeč se zase, nas govorica kot poved četverja sveta zasega – nas, ki kot smrtniki spadamo v četverje, ki lahko govorimo le toliko, kolikor odgovarjamo [entsprechen] govoricí.«¹²³

123 Ibid., str. 229.

HUMANISTIČNA ENCIKLOPEDIJA

Obravnava razmerja med filozofijo in humanistiko je izhodiščno opredeljena s položajem humanističnih ved danes, tako kar zadeva znanost in univerzo, kakor tudi širšo družbeno komunikacijo.¹²⁴ Po drugi strani se poraja pomislek, mar lahko filozofijo brez preostanka uvrščamo med humanistične vede, podobno in hkrati različno, kot je vprašljivo, recimo, uvrščati matematiko med naravoslovne vede oziroma kar znanosti, čeravno le-te ne shajajo brez nje.¹²⁵ Kolikor se filozofija utemeljuje kot vednost o bivajočem kot takem v celoti, vednost o prvih vzrokih in počelih, položaj filozofije kot ene od humanističnih ved, če jih razumemo kot vede o človeku (*human sciences, sciences of man, Humanwissenschaften, scienze umane ...*), nikakor ni samoumeven.¹²⁶ Nadaljnje vprašanje je, kako stoji s filozofskimi disciplinami,

124 Martha C. Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton 2010; Jonathan Bate (ur.), *The Public Value of the Humanities*, New York 2011; Eleonora Belfiore, Anna Upchurch (ur.), *Humanities in the Twenty-First Century Beyond Utility and Markets*, London 2013; Helen Small, *The Value of the Humanities*, Oxford 2013.

125 Paul Ricoeur, »Humanistika med znanostjo in umetnostjo«, prev. T. Grušovnik, *Phainomena*, 14, 53–54, 2005, str. 15–24.

126 Søren Kjørup, *Humanities. Geisteswissenschaften. Sciences humaines. Eine Einführung*, Stuttgart 2001. Glede poimenovanja polja »humanističnih ved«, »humanističnih znanosti«, »humanističnih študij«, »humanistike«, »moral sciences«, »humanities«, »liberal arts«, »arts«, »arts & humanities«, »human sciences«, »sciences of man«, »Geisteswissenschaften«, »Humanwissenschaften«, »lettres« ... Hans-Georg Gadamer pripominja: »To, kar v Nemčiji imenujejo duhoslovne znanosti, v drugih evropskih jezikih nima nobene natančne ustreznice. V Franciji se govori o *lettres*, v angleškem jezikovnem prostoru o *moral sciences* oziroma *humanities* itn. A četudi primanjkuje prave jezikovne ustreznice, kljub temu smemo reči, da duhoslovne oziroma humanistične znanosti v raznoteri evropski krajini v celoti in vsepovsod igrajo prav posebno vlogo, ki je kar v največji meri skupnostna. Ta skupnostnost je nenazadnje v tem, da je Evropa mnogojezična celota, ki jo sestavljajo mnogotere nacionalne jezikovne kulture. Sleherni pogled v prihodnost sveta in na vlogo, ki jo evropski kulturni svet prek svojih humanističnih znanosti lahko v njem igra, mora izhajati iz tega, da je ta Evropa mnogojezična tvorba. Sicer lahko za naravoslovne znanosti v prihodnosti napovemo enotni jezik. Za humanistične znanosti pa bi mo-

kot so, recimo, estetika, etika, antropologija, logika itn., ki jim pripada samolasten položaj znotraj polja kulturnih študij, pa tudi sicer. V zvezi s tem sploh nastopi vprašanje razmerja med kulturnimi in humanističnimi študijami, tudi glede na to, kar prvotno začrtujeta *en kyklos paideia* in *studia humanitatis*.¹²⁷

Razmerje med humanistiko in filozofijo je zavoljo tega potrebno zastaviti drugače, in sicer, da se po eni strani vprašamo, kaj *konstituira vednost humanističnih ved*, in kako se humanistična vednost po svoji specifičnosti tako rekoč od znotraj dotika filozofije, ki jo zanima vednost kot taka. Filozofija se kot *nagib k vednosti* v osnovi razlikuje od tega, kar pojmujemo kot *znanstveno raziskovanje*. Znanost in celotno z njo povezano znanje, strogo vzeto, ne potrebuje vednosti, saj svoje spoznavne postopke zasnavlja na vnaprejšnji predpostavki resničnosti, objektivni in subjektivni.¹²⁸ Vprašanje o resnici te resničnosti ne sodi v njeno domeno. Za filozofijo pa je, nasprotno, prav to vprašanje

rali biti ti razgledi drugačni. To se izrisuje že dandanes. Bistvene raziskovalne storitve znotraj naravoslovnih znanosti – vsaj kolikor izvirajo iz mnogojezične Evrope – bolj ali manj uporabljajo enotno govorico angleščine» (Hans-Georg Gadamer, »Prihodnost evropske humanistike«, v: H.-G. Gadamer, *Dediščina Evrope*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2007, str. 28). Prim. tudi Gadamerjev spis »Mnogoterost jezikov in razumevanje sveta«, prev. S. Krušič, *Phainomena*, 28, 108–109, 2019, str. 415–427, in Dean Komel, *Horizonti kontemporalnosti*, Ljubljana 2021, str. 85–134. Različna poimenovanja humanistike ne izpričujejo le učinkov jezikovne raznolikosti, pač pa tudi kompleksno razumevanje samega humanističnega polja, ki je zgodovinsko in sistematično opredeljeno.

127 Obširen pregled zgodovinskega razvoja humanističnih študij je podan v: *Arts and Humanities Through the Eras*, Detroit 2005. 5 vols; Vol. 1, *Renaissance Europe 1300–1600*, ed. by Philip M. Soergel; Vol. 2, *The Age of the Baroque and Enlightenment 1600–1800*, ed. by Philip M. Soergel; Vol. 3, *Ancient Egypt 2675–332 BCE*, ed. by Edward Bleiberg; Vol. 4, *Ancient Greece and Rome 1200 BCE–476 CE*, ed. by James Allan Evans; Vol. 5, *Medieval Europe 814–1450*, ed. by Kristen Mossier Figg and John Block Friedman; zgodovinsko-sistematični pregled: Jens Høyrup, *Human Sciences: Reappraising the Humanities Through History and Philosophy*, New York 2000.

128 V zvezi s tem napotujem na besedilo Martina Heideggra »Znanost in osmislitev«, prev. T. Hribar, v: M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 47–78.

osrednje. Predpostavka resničnosti je za filozofijo neposredno tema kritičnega pretresa, ki terja izrecno vednost o pogojih vzpostavljanja resnice. V tem kontekstu filozofija razvije *nauk o logosu*, ki presega okvire formalno dojete logike, pa tudi vsebinsko naravnane dialektike. *Logos* namreč zajema *smisel* vsega tistega, kar spoznavno, zaznavno, občutenjsko, hotenjsko in kako drugače *jemljemo za resnično* – vključno z resničnostjo samo.

Ta »vseobsežnost« *logosa* kot smisla bistveno zadeva razmerje filozofije in humanistike kot vednosti o človeku. Smisel sam po sebi paralelno fungira kot *misel* in kot *jezikovna/govorna* določba, upošteva je lat. ustreznico *sensus* ali nem. *Sinn* pa tudi kot *čutna/čutenjska*. Količkor tudi opredelitev človeškosti človeka kot *zoon logon echon* prevajamo bodisi z »umno živo bitje« bodisi kot »govorno živo bitje«, se tu ponuja relevantna navezava. Namreč, da ima *smiselni govor*, govor, v katerem *spregovarja smisel*,¹²⁹ bistveno relevantno za samorazumevanje človeka, in sicer prav v kontekstu tistega, kar jemlje za *resnično* in ima zanj *vrednost* resničnega. Proklamirana svoboda govora je v bistvu svoboda izražanja, izpovedovanja in izrekanja smisla. Tudi drugo, nič manj znamenito opredelitev človeškosti človeka, namreč da je *anthropos physei men estin zoon politikon*, ki se jo razume in prevaja kot »da je človek po naravi družbeni žival«, Aristotel tako rekoč neposredno izvede iz določila *zoon logon echon*:

»Kajti narava, kakor pravimo, ničesar ne proizvede zaman. Od [vsega] živečega pa ima edino človek smiselni govor [*logon*], kajti, medtem ko je oglašanje [*phone*] znak bolečine ali ugodja in je vsled tega navzoč tudi pri drugih živalih; njihova narava [*physis*] je namreč dospela do tega, da imajo zaznavo [*aisthesin*, občutek] bolečine in ugodja in so si jo zmožne druga drugi naznanjati [*semainein*], pa smiselni govor [*logos*] razodeva [*deloun*],

129 V tem pogledu je zanimiva latinska beseda *sententia*, »misel«, »mnenje«, »(ob)sodba«, »odločitev«, »izrek«, »maksima«, »aforizem«, »stavek«, ki se je tudi razvila iz glagola *sentire*, »misliti«, »meniti«, »čutiti«, »zaznati«; et. koren *sent**, »podati se«, »smer«, »pot«; angl. *sentence*, »stavek«, »poved«, »izrek«, »sentenca«, »sodba«, »razsodba«, »obsodba«, »kazen«, »odločitev«.

kaj je koristno in škodljivo, tako tudi, kaj je pravično [*dikaion*] in nepravično [*adikon*]. V primerjavi z drugim živečim je edino ljudem lastno, da imajo zaznavo [*aisthesis*, občutek] dobrega [*agathou*] in slabega [*kakou*, zlega], pravičnega in nepravičnega ter podobnega. Skupnost takih pa tvori dom [*oikian*] in mesto [*polin*, občina].«¹³⁰

Kolikor Aristotelovo opredelitev, da polis obstaja zaradi *eu zen*, dobrega življenja (*Politika*, 1252b, adverb *eu* se je razvil iz et. korena *es**, biti, lat. *esse*, dobrobit življenja),¹³¹ in je v tem pogledu nad posameznikom, ki sam zunaj polisa ne more doseči samozadostnosti, povežemo še z Aristotelovo opredelitvijo v razpravi *O duši*, da je *hermeneia* (govorica, govorna artikulacija, sporočanje, izraznost) zaradi *eu zen* (*O duši*, 420a), dobrobiti življenja, tvorijo uvodna Aristotelova razvijanja v *Politiki* odlikovan *hermenevtični topos*, ki je osrednjega pomena za razmislek o humanistični vednosti. Ta vednost je lahko v hermenevtičnem oziru občo veljavna na sledi in vsled občevanja.

»Kdor ni sposoben občevati (*koinonein*, se družiti, združevati, bivati skupaj) ali zaradi samozadostnosti (*autarkeian*) ne potrebuje ničesar, ta ni del (*meros*) polisa, in je bodisi zver ali bog.«¹³²

V tem kontekstu velja omeniti še mesto iz IX. knjige *Nikomahove etike*, ki je skupaj z XIII. knjigo posvečena prijateljstvu (*philia*). Mesto, ki sledi verjetno enemu najdaljših filozofskih stavkov, v katerem je postavljena v osredje etična sozaznava (*synaisthesis*) biti drugega, namreč neposredno opredeljuje vrednost vednosti kot zaželenosti biti:

»Bit je zaželena tistemu, kdor se zaveda, da je dober, kajti taka zavest je že sama po sebi prijetna. Zato se mora vsakdo sozavedati [*synaisthanesthai*], da

130 Aristotel, *Politika*, 1253a. Prim. Aristotel, *Politika*, prev. M. Hriberšek, GV založba, Ljubljana 2010.

131 K temu: Andrej Marković, »Dobro življenje pri Aristotelu«, *Phainomena*, 24, 94-95, 2015, str. 161-182.

132 *Politika*, 1253a.

je takšen tudi njegov prijatelj, to pa se da doseči le ob sožitju, tj. ob skupnih razgovorih in razmišljanjih [*en to syzen kai koinonein logon kai dianoias*]. Zakaj pri ljudeh je treba pod ‚sožitjem‘ [*syzen*] razumeti razgovarjanje [*legethai*], ne pa – tako kot pri živali – pašo na istem pašniku.«¹³³

To, da ima vednost *smiselno vrednost* za človeka, v osnovi zadeva vede o človeku kot tudi njihovo razmerje do filozofije, ki je osredotočena na *smisel biti nasploh*. Humanistično vednost lahko v tem pogledu opredelimo kot *vednost, ki vselej prispeva tudi neko vrednost* in ima smisel (za človeka). Ta vrednostni vidik humanistične vednosti jasno postavi v ospredje tudi Charles Taylor v svoji razpravi o interpretaciji v vedah o človeku, ob čemer se opre na Aristotelova izvajanja v *Nikomahovi etiki*:

»O takih vedah ne moremo meriti ob zahtevkih preverljivih znanosti, ne moremo jih presojati po njihovi zmožnosti napovedovanja. Sprejeti moramo, da so fundirane na vpogledih, ki si jih vsi ne delijo, in, kar je še huje, da so ti vpogledi tesno povezani z našimi fundamentalnimi izbirami. Te vede ne morejo biti *wertfrei*; so moralne vede v bolj radikalnem smislu, kot ga je razumelo osemnajsto stoletje. In naposled: njihova uspešna izvedba terjaja visoko stopnjo samo-poznavanja, svobode od iluzije, v smislu zmote, ki je zakoreninjena in izražena v načinu življenja nekoga; kajti naša nezmožnost razumevanja je zakoreninjena v naših lastnih samo-opredelitvah, torej v tem, kar smo. Ko to govorimo, ne povemo ničesar novega: Aristotel postavi podoben poudarek v I. knjigi svoje *Etike*. Je pa še vedno radikalno nezaslišan in nezdružljiv z *mainstreamom* moderne znanosti.«¹³⁴

133 Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. K. Gantar, Ljubljana 1994, 1170b, str. 292. Oznake v grškem izvirniku pridal D. K.

134 Charles Taylor, »Interpretation and the Sciences of Man«, v: C. Taylor, *Philosophy and Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge 1999, str. 57. Članek je bil sicer prvič objavljen v *Review of Metaphysics*, 25, 1, 1971, str. 3–51. Taylor ima v mislih Aristotelovo pojasnilo glede »znanstvenosti« etičnih razmislekov, ki jih sicer uvršča na polje politične znanosti, v zvezi s čimer bi bilo pa prehitro sklepati, kako

Hans-Georg Gadamer v svojem predavanju iz leta 1953 »Resnica v humanističnih vedah«, opirajoč se na Platona, poudari:

»V zaključku bi veljalo spomniti na uvid, ki ga je posredoval že Platon: znanosti, ki obstajajo v *logoi* [Reden], imenuje hrana duše, kot so jedi in pijače hrana telesa. Pri njih nakupu ne smemo biti nič manj nezaupljivi, da nam ne bi bilo vsiljeno slabo blago. Da, o celo večja nevarnost obstaja pri nakupu znanja [Wissen] kot pri nakupu živil. Kajti jedi in pijače, ki jih je nekdo kupil od prodajalca, lahko v posebnem posodju prinese domov in preden jih pijoč in jedoč zaužije, jih lahko da na stran in se iz izvlečkov izvedencev pouči, kaj naj bi človek jedel in pil in česa ne in koliko in kdaj. Tako pri nakupu nevarnost ni velika. Znanja pa se ne da odnesti v posebni posodi, temveč je neizogibno, da se, ko je enkrat zanj plačana cena, sprejme neposredno v dušo samo, nakar človek tako poučen odide – bodisi k slabemu bodisi k dobremu‘ (*Protagora*, 314). Platonski Sokrat s temi besedami svari mladega moža pred tem, da bi brez pomisleka o pouku zaupal svoj čas občudovanemu učitelju modrosti. On vidi tisto dvopomensko mesto med sofistiko in pravo filozofijo, ki se drži vedenja, ki obstaja v *logoi* [Reden]. Prepozna pa tudi posebni pomen, ki na tem mestu pripade pravi odločitvi. To spoznanje naj bi bilo uporabljeno pri vprašanju po resnici v humanističnih znanostih. V celoti so znanosti skozi neko posebno, ki tudi njihovo dozdevno ali resnično spoznanje vseh človeških stvari neposredno določa, kolikor same od sebe prehajajo v človeško omiko in vzgojo. Ne obstaja nobeno drugo sredstvo, s katerim bi v njih razločili tisto resnično in tisto napačno, kot

Aristotel podreja etiko in humanistiko družboslovju. »Če pa znanost gradi na vseh drugih znanostih in če poleg tega še z zakoni določa, kaj je treba delati, čemu se izogibati, tedaj tudi njen končni smoter povzema smotre vseh drugih znanosti. Najsi je ta smoter isti tako za posameznika kot za skupnost, vendar pride osvojitvev in ohranitev tega smotra pri skupnosti veličastneje in popolneje od izraza [...]. Mislim, da bo za naše razpravljanje zadostovalo, če bomo dosegli takšno jasnost, kakršno drugače dopušča snov, s katero se ukvarjamo. Saj vendar ne moremo od vseh razprav zahtevati iste stopnje natančnosti, kakor tudi pri vseh obrtniških dejavnostih ne uporabljamo istih meril. Kajti med raznimi predstavami plemenitosti in poštenosti – in te so predmet politične znanosti – so tolikšne razlike in o njih tako neenotne sodbe, da se zdi, kot da bi bile te predstave zasnovane zgolj na medsebojnem dogovoru, ne pa na naravni nujnosti« (Aristotel, *Nikomahova etika*, 1094b, str. 48–49).

spet tisto, s čimer se same pogojujejo: *logoi*, govori [*Reden*]. In vendar lahko v tem sredstvu najvišje znotraj resnice, kar je ljudem dosegljivo, zavzame svoje mesto. Kar izgrajuje njihovo pogojenost, je v resnici njihova prava odlika: one so *logoi*, govori, samo govori.«¹³⁵

Vlogi *logoi*, »govorov«, lahko bi uporabili tudi oznako »diskurzov«, se bomo še posebej posvetili, kakor tudi nekaterim drugim poudarkom v Gadamerjevem tekstu. Nadvse pomembno se v tem pogledu zdi zadržati ugotovitev, da je vrednost vednosti za človeka položena v sam začetek filozofije, kakor ga intonira delfski izrek »Spoznaj samega sebe!«. Smiselno izraženo: Spoznaj samega sebe v odnosu do tega, kar je!¹³⁶ Humanistična vednost je bistveno vpletena v filozofijo, da lahko ta razvije interes za vednost nasploh. Spričevalo o tem med drugim ponuja začetek Aristotelove *Metafizike* (980a):

»Vsi ljudje stremijo k vedenju, in sicer po svoji naravi. Dokaz za to pa je naša radostna ljubezen do čutnih zaznavanj: tudi ločeno od njihove koristnosti jih imamo namreč radi zaradi njih samih, in najbolj izmed vseh zaznavanje z očmi. Kajti ne samo, da bi delovali, temveč tudi, če ne nameravamo delovati, si izbiramo gledanje tako rekoč pred vsemi drugimi zaznavami. Vzrok pa je v tem, da nam ta čutna zaznava izmed vseh najbolj pripravlja spoznavanje ter razodeva mnoge razlike. Potemtakem se živa bitja po naravi izkazujejo obdarjena z zmožnostjo čutnega zaznavanja; iz zaznavanja pa sicer pri nekaterih izmed njih ne nastane spomin, medtem ko pri drugih nastane. In zaradi tega so te živali razumnejše ter bolj učljive kakor tiste, ki niso zmožne pomnjenja, a pametne, ne da bi se učile, so tiste, ki ne morejo slišati zvokov (na primer čebela in če je še kateri drugi rod živih bitij takšne vrste), mogoče pa je učiti se tistim, ki imajo poleg spomina tudi ta čut.«¹³⁷

135 Hans-Georg Gadamer, »Resnica v humanističnih vedah«, prev. P. Ružič in A. Golob, *Iluzija*, 4, 3, 2000, str. 101.

136 Wolfgang Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Frankfurt/M. 1975.

137 Aristoteles, *Metafizika*, prev. V. Kalan, Ljubljana 1999, str. 3–4.

Tu seveda lahko konstatiramo, da Aristotel daje čutilu vida prednost pred drugimi čutili, da bi na tej podlagi lahko ustoličil teoretsko spoznanje, v čemer mu predhodi že Platon s svojim naukom o idejah. To lahko velja za diskutabilno in celo kot nekaj, kar bi bilo treba preseči, recimo v korist sluha.¹³⁸ Beseda »vedeti« je izpeljana iz glagola »videti«; et. osnova **ueid-* v pomenu »videti«, iz katere izhajajo gr. *eidomai*, *idea*, pa stind. *véda*, lat. *vīdī*, nem. *Wissen* ... Pojmovanja idej, idealov, idolov in ideologij so v samem jedru humanističnih raziskav. Znotraj filozofije je dovolj, da navedemo Husserlov fenomenološki zasnitek filozofije kot stroge znanosti, ki ga opira na metodo *ideacije*.¹³⁹

138 »Vse vplivnejša filozofija kulture in medijev t. i. postmoderne, kot tudi nova francoska fenomenologija, ki se s stopnjevano pozornostjo posvečata problemu telesnosti in pomenu interpersonalnosti, nič manj pa tudi novejša ameriška hermenevtika, ki se s sociologijo, etnologijo in družbeno umerjeno psihoanalizo pogosto staplja v neko difuzno in težko razločljivo enotnost, tvorijo skupno fronto, usmerjeno zoper dozdajšnje zgodovinsko prevlado vizualnega. Krepko se zavzemajo za novo kulturo poslušanja, ki naj bi s ,poslušajočim, receptivno-komunikativnim-simbiotičnim odnosom do sveta' (Welsch) nadomestila tehnično določeno obdobje moderne [...]. Nesporno prvenstvo videnja [gledanja] v tej zgodovini ne navezuje zgolj, tudi ne prvenstveno, na čutilo vida. Vizualiziranje, o katerem se tu govori, sega še precej dlje in poseže v še globlje sloje duše. Odločilno vlada tudi t. i. skupnemu čutu, kot tudi globljim duševnim zmožnostim spomina, predstavljanja in sojenja ter tako prežema in določa celoto mišljenja, nato pa od tod tako rekoč vzvratno tudi celotno sfero dejanskega sveta. Oko kot čutilni organ je pri tem zgolj izhodišče celotnega dogajanja, lahko bi rekli njegova najbližja in zato najpogostejša in najbolj priljubljena metafora. Tako na primer razvpita ,okularnost' Grkov, o kateri se toliko govori, a brez napore poglobljenega premisleka, v resnici nima prav veliko oz. nima prav nobene zveze z očesom in očmi kot telesnimi organi. O tem priča na videz začudujoče dejstvo, da Platon svoje ,ideje', ki jih enoglasno jemljemo za najmočnejše potrdilo ,vizualiziranja' vsega mislenja in življenja, brez oklevanja označi za ,nevidne'. Sama ta težava in skrivnost Platonove *idéa*, ki je po sebi nevidna, nam po drugi plati da slutiti vso veličino in težo naloge, pred katero smo« (Damir Barbarič, »O poslušanju in mislenju«, prev. A. Košar, *Phainomena*, 28, 108-109, 2019, str. 447-450).

139 O tem: Dean Komel, »Smiselnost humanistike in smisel človeškega dostojanstva«, v: *Humanistika in humanizem*, ur. N. Grafenauer, Ljubljana 2016, str. 16-30; nadalje: Damir Barbarič, »Što s humanističkim znanostima«, v: D. Barbarič, *Putokazi*, Zagreb 2018, str. 36-49.

Vendar pa je prav v Aristotelovem primeru potrebno poudariti še drugo relevantno plat. Aristotel se namreč ne omejuje zgolj na teoretski vidik filozofije, marveč upošteva tudi njeno *praktično* in *poietsko* razsežje. V *Nikomahovi etiki* se Aristotel ne omeji na opredelitev človeka kot umnega živega bitja, marveč kot človekovo bistveno določilo izpostavi zmožnost *delovanja* – *praxis* in jo ustrezno tudi razloči od *poiesis* kot *izdelovanja*. *Theoria* (iz *thea horao*, »zreti to, kar se uprizarja«) je za Aristotela sicer čista *delotvornost* uma; bitnost, ki jo teoretski um motri, določi kot *energeia* (dejanskost) v sklopu z *dynamis* (možnost) in *entelecheia* (smotrnost, dovršenost). Vendar tudi najpopolnejša bitnost nekako potrebuje udeležbo duše in človeško prisotnost.¹⁴⁰

Še posebej pa se je treba zadržati pri tem, da osrednje mesto v *Nikomahovi etiki* zavzema razpravljanje o *arete* (vrlini), znotraj njega pa delitev vrlin na *navrstvene* in *razumske*:

»Vrline so torej dveh vrst: razumske in navrstvene. Razumna vrlina dolguje svoj izvor in svojo rast pretežno učenju, zato potrebuje izkušenj in časa. Navrstvena vrlina pa izvira iz nravi, in sicer iz te besede lahko z majhno spremembo izvajamo tudi njeno ime.«¹⁴¹

140 Joachim Ritter, ki je sicer skupaj Karlfriedom Gründerjem in Gottfriedom Gabrielom zaslužen za izdelavo najobsežnejšega in najpodrobnejšega filozofskega slovarja *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Schwabe Verlag, Basel, 1971–2007, vsebuje 3670 gesel), v obravnavi nauka o izvoru in smislu teorije pri Aristotelu pokaže, da je predfilozofska raba besede *theoria* povezana s prisostvovanjem slavnostnim igram in obredom v preročiščih. Po Ritterju naj bi ta prvotna povezanost *theorie* z »zrenjem božanskega« vplivala na Aristotelovo izbiro teologike kot prve filozofije. Dodatno potrditev najde Ritter v latinski prevedenki za *theoria contemplatio*, ki je povezana s *templum* kot opazovalnico božjih znamenj (Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M. 1977, str. 9–33). V igri je bližina besed *thea* (»gledanje«, »pogled«, »prizor«, *theatron*, »gledališče«) in *theos* (»bog«, »božanstvo«, et. sorodno s slov. »dihati«, »duša«, »duh« ter lat. *feriae, festus*).

141 Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. K. Gantar, Ljubljana 1994, str. 75. »Nrav«, navada«, šega«, običaj« se v grščini označujejo z besedo *ēthos* (*éthos*), »navrstvena« (*ēthikē*) pa izvira iz besede *ēthos* (*ethos*), ki pomeni »bivališče«, »način biva-

Aristotelova delitev vrlin na npravstvene in razumske sama po sebi na prvi pogled napotuje na vrednostno določenost humanistične vednosti, s tem da tega, kar Aristotel določi kot *arete* v *Nikomahovi etiki* in kar *arete* predstavlja v celotni antični *paideia*,¹⁴² nikakor ne moremo brez preostanka oziroma sploh ne enačiti z latinsko za *virtus*, pa tudi nemško *Tugend* in *Wert*, slovensko *vrmino*, *krepostjo* in *vrednoto*. Aristotel določi *arete* kot *hexis* (iz glagola *echo*, »imam«, lat. *habitus*), »držo«, »zadržanje«, »stanovitnost«, »dostojnost«, ki vstopa v naše delovanje in ga vzdržuje.¹⁴³ Pomemben je Aristotelov poudarek, da se razumske vrline razvijejo posredno na podlagi učenja, medtem ko so npravstvene vrline človeku neposredno dane z navado, običajem. Obširne problematike formiranja etike pri Aristotelu se tu ne bomo lotevali,¹⁴⁴ kolikor smo osredotočeni na problem vrednostne določenosti vednosti, kakor je zastavljena v VI. knjigi *Nikomahove etike*.

V tem okviru je določilno, da je celoten Aristotelov zastavek delitve vrlin na npravstvene in razumske moč razumeti kot njegov kritičen ob-

nja, »način življenja«. Obe besedi sta po vsej verjetnosti etimološko istega izvora« (opomba prevajalca K. Gantarja, *ibid.*, str. 339).

142 »Vrlina, ki nekomu podeli dostojanstvo časti, v arhaičnem času ni abstraktna ideja npravstvene popolnosti, skladne z zapovedjo višje božanske moči. Pojem *Tugend* (vrlina) še neposredno ustreza svojemu glagolskemu deblu *taugen*, ki pomeni: biti dober za kaj, usposobljen za kaj, v svoji vrsti pravšnji, vrl in popoln. Tako je še tudi z grškim pojmom *arete* in s srednjevisokonomškim *tugende*. *Vsaka stvar ima svojo lastno arete*: konj, pes, oko, sekira, lok, vse ima svojo lastno vrmino. Moč in zdravje sta vrlini telesa, modrost in uvidevnost vrlini duha. Beseda *arete* je povezana s pridevnikom *aristos*, ki pomeni najboljši, najodličnejši« (Johan Huizinga, *O izvoru kulture v igri*, str. 65). Glej tudi: Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.

143 »Nobena človeška dejavnost ni tako stanovitna, kot so ravno dejanja, ki so v skladu z vrmino: takšna dejanja so celo trajnejša kot znanstveni izsledki. Najbolj čislana med temi dejanji so obenem tudi najbolj nespremenljiva, saj srečni ljudje ravno v njih živijo najpopolneje in najstanovitneje. To je tudi vzrok, da taka dejanja ne zatonejo v pozabo« (*Nikomahova etika*, str. 66–67).

144 Glede vzpostavitve polja etike pri Aristotelu, glej Dean Komel, »Nekaj izhodišč za refleksijo grškega porekla etike«, *Phainomena*, 6, 19–20, 1997, str. 143–156.

račun s Sokratovo opredelitvijo *arete* (vrline) kot *episteme* (vednosti), kakor je podana v zaključku Platonovega dialoga *Protagoras*.¹⁴⁵

Ta Sokratova opredelitev ni vznemirila le Aristotela, pač pa še precej kasneje in neprimerno bolj Nietzscheja, ki v *Somraku malikov* za-
piše:

»Poskušam razumeti, iz kakšne idiosinkrazije izvira sokratovska enačba um = krepost = sreča, ta najbizarnejša enačba, kar jih je in ki ima proti sebi vse instinkte starejših Helenov.«¹⁴⁶

145 »Saj ne vlečem vsega tega iz tebe, sem povzel, iz drugega razloga kakor zatega-
delj, ker bi rad dognal, kako je pravzaprav s to krepostjo in kaj je krepost sama po
sebi. Toliko sem si v svesti, da se bo, brž ko si bova o tem na jasnem, tudi ono drugo,
kar sva oba tako na dolgo in široko obravnavala, povsem razčistilo. Jaz sem pri tem
pribijal, da se kreposti ne moreš naučiti, ti pa da je ta naučljiva. In pravkaršnji sklep
najinega razgovora se naju bo, kakor se mi zdi, kar po človeško polotil, naju obtožil
ter se iz naju ponorčeval; in če bi mogel spregovoriti, bi še povedal: ‚Sokrates in
Protagoras, vidva sta mi pa res prava čudaka. Ti si v prejšnjih izjavah zagotavljal,
da krepost ni priučljiva, sedaj pa se ti na vse pretege mudi, da bi skočil samemu
sebi v hrbet, saj si prizadevaš dokazati, da je vse skup, pa naj se imenuje pravičnost,
razumnost ali pa hrabrost – kakor poskuša dokazovati Protagoras –, nekaj druge-
ga kakor vednost, ki bi se je zanesljivo ne mogli naučiti. Če pa se bo pokazala kot
znanje nasploh, v kar meriš ti, Sokrates, bo kaj čudno, če ne bo naučljiva. Protagora
je zopet poprej domneval, da se je ne da naučiti, sedaj pa je, kakor se zdi, docela na-
sprotnega mnenja, češ da se je pokazalo, da je le-ta precej vse drugo prej kakor ved-
nost in potemtakem sploh ne bi bila naučljiva!« (Platon, *Protagoras*, prev. M. Tavčar,
Maribor 1966, 361a–c., str. 101–112). Sokratovo postavko »*panton chrematon estin
episteme, kai he dikaiosyne kai sophrosyne kai he andreia ...*«, »vse reči so vednost,
pa naj bo pravičnost, razumnost ali pogum ...« (361b), lahko razumemo kot odlo-
čilno korekcijo Protagorovega izreka: »*Panton chrematon metron estin anthrosopos,
ton men onton hos esti, ton de ouk onton hos ouk estin.*« »Merilo vse reči je človek,
bivajočih kot so, nebivajočih kot niso« (Diog. Laert. IX, 51), še zlasti če upoštevamo
še njegovo obravnavo v *Teajtetu* (152); prim. Edwin J. de Sterke, *Das Maß des
Menschen: Platons Antwort an Protagoras im »Theaitetos« und im »Protagoras«*,
Leiden/Boston 2022. V *Nomoi* (716c) Platon poudari, da je Bog kar največ merilo
vseh reči in neprimerno bolj, kakor trdijo nekateri, kot človek. Glede interpretacije
celotnega besedila *Protagore*, glej zbornik: Aleš Havliček, Filip Karfík (ur.), *Plato's
Protagoras. Proceedings of the third symposium Platonicum Pragense*, Prague 2003.
146 Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, prev. J. Moder, Ljubljana 1989, str. 18.

Če bi Nietzscheja tu dojeli zgolj kot prenapetega kritika pozicioniranja umnosti v filozofiji, ki in kot se uveljavi s Sokratom, bi spregledali samo prelomnost Sokratove opredelitve *arete* kot *episteme*. Njen učinek lahko prepoznamo tudi danes v formativu »družba znanja«. Aristotelova transformacija Sokratove vzpostavitve vrline po vednosti je, kakor bomo pokazali v nadaljevanju, prispevala tudi k prvi in merodajni »sistematizaciji znanosti«, znotraj katere prejme svoje posebno mesto tudi *humanistična znanost*, ki jo opredeljuje vrednostno zaznamovana vednost.¹⁴⁷ *Znanstvena* in *humanistična vednost* si kvečjemu sopripadata, nikakor pa ne sovpadata. Pojmovanja vede, vednosti, znanosti in znanja vsekakor niso določno razmejena; govorimo o znanstveni vednosti in vedenju, raziskovalnih vedah, znanstvenem raziskovanju, človeškem znanju ... Isto velja za razlikovanje med spoznati, znati, poznati po eni strani, ter vedeti, zavedati se, ovedati se, izvedeti, uvideti, razvideti, povedati po drugi strani.

Oznake »sistem znanosti«, »znanstveni sistem«, kakor tudi »sistemsko teorija znanosti« nastopajo v okviru širšega znanstvenega raziskovanja. Na osnovi »sistema znanosti« je oblikovana tudi funkcionalna sistematizacija raziskovalnih dejavnosti, ki si jo lahko npr. ogledamo na spletnih straneh Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (<http://www.arrs.si/sl/gradivo/sifranti/>). Že bežen pogled sicer sproža vrsto pomislekov, ki naposled sprožijo vprašanje, kaj pravzaprav *definira sistem znanosti*, kaj *definira znanost kot sistem*.

147 Glej konferenčni zbornik *Human Sciences and the Problem of Values/Les sciences humaines et le probleme des valeurs*, Symposium in Amsterdam/Entretiens D'Amsterdam, 8–11 September/ Septembre 1971, ur. K. Kuypers, Den Haag 1971, z uvodnim prispevkom Hansa-Georga Gadamerja »Das ontologische Problem des Wertes«, str. 17–31.

Pojem »sistema« se je oblikoval skozi celotno novoveško obdobje.¹⁴⁸ Znotraj filozofije sistemska misel doseže svoj vrh pri Heglu,¹⁴⁹ ob čemer je treba predvsem izpostaviti njegovo delo *Enciklopedija filozofskih znanosti* iz leta 1927.¹⁵⁰ Oznaka »filozofska« nas pri tem ne sme

148 »V tem vidim bistvo znanstvene revolucije 17. stoletja. Na površju proces ,sistemiziranja«, iz opazovanja, eksperimenta in meritve sestavljenega in skladno z zakoni urejenega pridobivanja izkustva, ki ga spremlja nastajanje vedno novih znanosti in tehnik obvladovanja narave, v globini pa revolucija ideje evropske znanosti. Kar se je začelo kot razširjanje, se izkaže za neznansko zoženje – za brezкраjnost [*Ortslosigkeit*] pojma, ki izhaja ravno iz njegove trdne umeščenosti. Če naj ta proces strnemo v eno samo formulo, bi lahko rekli tole: V teku znanstvene revolucije se kraj znanosti iz duše, človekovega imetja in zadržanja, premakne v sistem, čigar prevladujoče lastnosti so sestavljanje, razporejanje in delanje. S tem premikom kraja, ki ne zadeva zunanega kolebanja ,pojmov«, temveč samo jedro zgodovine novoveške znanosti, transformacijo vseh ,umetnosti« in vej praktičnega vedenja, vključno s sodstvom, medicino, teologijo in zgodovino, v ,znanosti« [*Wissenschaften*] vstopi tradicionalna pojmovnost ,teorije« in ,empirije«, ,nauka« in ,discipline« v nov znanstveni sistem, medtem ko sta *theoria* in *doctrina* – njihove referenčne točke – zdaj, obratno, brez vsake opore in degradirata v ,svetovni nazor«, v ,doktrino« in (negativno razumljeno) ,špekulacijo«. ,Empirija« je sistemizirano izkustvo, ,disciplina«, *metoda*, s katero se pridobiva izkustvo, teorija pa *sovisje* principov, ki omogoča izkustvo, sistem *aksiomov*, iz katerega se z aplikacijo na njegova posamezna področja lahko izpelje *sovisje teoremov*, ,nauk« (Manfred Riedel, »Univerzalnost evropske znanosti kot pojmovnozgodovinski in znanstveno-zgodovinski problem«, prev. A. Leskovec, *Phainomena*, 11, 41-42, 2002, str. 205).

149 »Resnična podoba, v kateri eksistira resnica, je lahko edinole njen vedovni sistem. Sodelovati pri tem, da bi se filozofija približala obliki vede – cilju, da bi odložila svoje ime ljubezni do resnice in postala dejansko vedénje –, to je tisto, kar sem si zadal« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. B. Debenjak, Ljubljana 1998, str. 11). Prevajalec Božidar Debenjak ne prevaja *Wissenschaft* kot *znanost*, marveč kot *vedo*, s čimer je ohranjena povezava z *vedénjem*, *vednostjo*, ki je za filozofijo in *Geisteswissenschaften* ključna; sicer se *Wissenschaftslehre* prevaja kot *vedoslovje* (glej: Johann Gottlieb Fichte, *Osnova celotnega vedoslovja*, prev. I. Kobe, Ljubljana 2022). Naslov Heglove *Wissenschaft der Logik* je preveden kot *Znanost logike* (prevod Z. Kobe, Ljubljana 1991), prevod *Veda logike* se v tem primeru ne kaže kot primeren.

150 Slovenski prevod je v teku, doslej sta izšla dva dela od treh: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti – I. Znanost logike*, prev. M. Bratina, Z. Kobe, U. Šrimpf, G. Vranešević, ur. M. Bratina in Z. Kobe, Krtina, Ljubljana 2021; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti – II. Filozofija na-*

zavesti, saj Heglov sistem v *Enciklopediji* vključuje vse tedanje znanstvene panoge v medsebojni pojmovni navezavi. Pač pa nas oznaka »filozofska« spomni, da oblikovanje sistema temelji na neki vednosti, ki je sama ne le sistemsko in sistematično, pač pa tudi zgodovinsko, pojmovno in jezikovno opredeljena. Pojem sistema neposredno terja razvitje vednosti, pri čemer je vsekakor pomembno, da grška oznaka *systema* (»združitev«, »združba«, »celota«, »truma«, »oddelek«, »sestava«, »sistem«)¹⁵¹ izhaja iz istega besednega območja kot *episteme* (et. koren **sta*, »stati«, »postaviti«, »vzpostaviti«), ki ima ključno vlogo pri formiranju delitve znanosti pri Aristotelu, ter kasneje skozi vso antiko in novi vek, pa vse do danes.¹⁵² Enako po drugi smeri (posredovanja vednosti in znanja) velja za *en kyklios paideia* (vzgoja v krogu, krožek), iz katere se je oblikovalo sistemsko pojmovanje enciklopedije in enciklopedičnosti.

Episteme v predfilozofski rabi pomeni *pristojnost*, danes bi rekli »kompetenco«. Ta pomen moramo obdržati, saj je na delu tudi v Aristotelovi delitvi znanosti, ki jo poda v *Metafiziki*. Še pred njim je Platon razmejil *episteme*¹⁵³ od *doxe*, mnenja,¹⁵⁴ *pistis*, prepričanja, ter

rave, prev. M. Bratina, Z. Kobe, U. Šrimpf, G. Vranešević, ur. M. Bratina in Z. Kobe, Ljubljana 2022. Tretji del *Enciklopedije filozofskih znanosti* tvori *Filozofija duha*.

151 Glede stoiškega pojmovanja *systema*, glej: Ada Bronowski, *The Stoics on Lekta: All There Is to Say*, Oxford 2019, posebej poglavje »The Invention of the System: A System is a System is a System«, str. 17–80.

152 V zvezi s tem velja napotiti na podroben prikaz razvoja filozofske sistematike pri Branku Bošnjaku, *Sistematika filozofije*, Zagreb 1976.

153 Zanimivo je Platonovo etimološko poigravanje z *episteme* v povezavi s *synesis*: »– A znanost (episteme) vsekakor kaže na to, da duša, vredna te besede, sledi stvarim, ki se premikajo, in niti ne zaostaja niti ne hodi pred njimi. Zategadelj bi morali e (ei) odvreči in jo imenovati 'pistemen' – kar dalje zahteva uvidevnost (synesis), bi spet kazalo, da je nekakšen silogizem. Ko namreč govorimo o skupni hoji (synenai), je to popolnoma isto, kar izraža postaviti se poleg (epistasthai), ker pomeni to iti s čim (synieinai), da gre duša v korak s stvarmi« (Platon, *Kratilos*, prev. M. Tavčar, Ljubljana 1980, 412a, str. 55).

154 Glej Jan Szaif, »Doxa and Epistēmē as Modes of Acquaintance in *Republic V*«, *Études platoniciennes*, 4, 2007, str. 253–272. Razlikovanja *episteme* in *doxa*, ki je

techne, izvedenstva,¹⁵⁵ kar je neposredno povezano z vpeljavo nauka o idejah in na tej osnovi izpeljani ideaciji in idealizaciji kot osnovi prave in samo po sebi veljavne vednosti, ki kot taka presega tudi strogost matematike. Aristotelova delitev *epistemai* (v pomenu »pristojnosti«, »znanja«, »znanosti«, »vednosti«) v *Metafiziki* je podana v pogledu izbire *prote philosophia*, *prve filozofije*, zaradi česar bi morda domnevali, da se Aristotel omejuje na delokrog filozofije. Aristotelov razmislek o prvi filozofiji resda doseže svoj vrh v določilu najvišje bitnosti in teoretske pristojnosti zanj, vendar pa seže in poseže veliko širše, saj vzame v zakup vse dejavnosti, ki so potrebne za vzdrževanje polis. To se zdi pomembno poudariti, kolikor se pri Aristotelu ne javlja sum v »družbeno relevantnost humanistike«, ki se izdatno pojavlja v našem času. Pravzaprav lahko rečemo, da je uvedba človeške dejavnosti – *praxis* – v razpravljanje o prvi filozofiji ključna odlika Aristotelovega pristopa h konceptualizaciji vednosti o vednosti, kar je, recimo, na Heideggrovi sledi potrdila že Hannah Arendt.¹⁵⁶

Po Aristotelu človeka v njegovi človeškosti neposredno odlikuje to, da *deluje*. Človek je *bitje praxis*, ne le, ker smotrno deluje, pač pa, ker je smoter samemu sebi in v svojem delovanju izpolnjuje smoter človeškosti. Kant je svojo *Kritiko praktičnega uma* zasnoval na podlagi, ki jo je že zagotovil Aristotel s pripoznanjem samoizkazovanja človeškosti v delovanju, s tem da ga zaznamuje posebna »humani-

obveljalo kot paradigmatško za filozofijo, tu ni mogoče obširneje obravnavati, saj bi to vključevalo obravnavo celotne filozofije pred Platonom in po njem.

155 Prim. Richard Parry, »Episteme and Techne«, v: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), ur. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/episteme-techne/>>.

156 Hannah Arendt, *Vita activa*, prev. V. Jalušič, Krtina Ljubljana 1996. Heidegger je v predavanjih iz Platonovega *Sofista* v študijskem letu 1924/25 obravnaval tudi Aristotelovo vpeljavo dianoetičnih vrlin v VI. knjigi *Nikomahove etike* (Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, GA 19, Frankfurt/M. 1992, str. 21–187. Na predavanjih so bili med drugimi prisotni Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith in Hans-Georg Gadamer, ki je kasneje pripravil prevod VI. knjige *Nikomahove etike*, na katerega se bomo tu tudi dodatno oprli.

stična vednost»,¹⁵⁷ spriču katere se *praxis* kot delovanje ne razlikuje le od ukvarjanja s teorijo – tudi *theoria* ima sicer svojo dejavnostno komponento –, marveč tudi od zmožnosti *iz-delovanja*, *proizvajanja* nečesa – *poiesis*. Ob tem velja opozoriti, da je v Aristotelovi *Fiziki poiesis* še vedno uporabljena za označevanje *samo-pro-iz-vaja-nja physis*, šele naknadno za človeško proizvodjanje in ustvarjanje, ki ga Aristotel obravnava v *Poetiki*. Podobno glede oznake *poiesis* poudari Platon v *Simpoziju*, kjer poda tudi ožjo opredelitev *poiesis* kot poezije, pesništva. Pod *episteme poietike* Aristotel uvršča vse dejavnosti, ki so pristojne za vzdrževanje in upravljanje polis, od različnih obrti, uprave, do retorike in umetnosti. *Episteme poietike* ima za razliko od *episteme praktike*, ki je sama sebi namen, svoj smoter zunaj sebe. Ko Kant v formulaciji kategoričnega imperativa poudari, kako moramo delovati tako, da človeka jemljemo kot smoter, ne kot sredstvo, sledi Aristotelu. Ob tem se seveda vzbudi vprašanje, kaj danes pomeni vsesplošno merilo učinkovitosti, v katerem tudi »človeški viri« izpadajo zgolj kot material in podlaga za doseganje učinka.

Aristotel torej razločuje teoretsko, praktično in poietsko *episteme*. Shematsko prikazano je delitev in razporeditev taka:

Episteme theoretike: fizika, matematika, teologika;

Episteme praktike: etika, ekonomika, politika;

Episteme poietike: obrt, tehnika, uprava, retorika, umetnost ...

Sam izbor prve filozofije, na mesto katere Aristotel postavi *teologiko*, ki jo moramo razlikovati od kasnejše teologije, kolikor slednja prideva bit bistvu najvišjega bivajočega, medtem ko je pri Aristotelu najvišja aktualna bit (*mislenje mislenja*, *prvi gibalec*) sama po sebi in v svoji nasebnosti božanska,¹⁵⁸ ni neposredno v ospredju naše obrav-

157 K temu Hans-Georg Gadamer, »Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences«, ur. J. Risser, *Research in Phenomenology*, 9, 1, 1979, str. 74–85.

158 Glej predvsem XII. knjigo *Metafizike*, prev. V. Kalan, Ljubljana 1999, str. 297–325; Prevod F. Zoreta: Aristoteles, »Metafizika Lambda (XII. Knjiga)«, *Phainomena*, 1,

nave. V kontekstu postavljenega vprašanja o vrednostnem vidiku humanistične vednosti, ki je konstitutivna za vednost sploh, se velja zadržati ob tem, *kaj tvori podlago Aristotelove delitve in razporeditve epistemai*. Tu izvršena *diferenciacija*, na katero v širšem kontekstu »evropske humanistike« opozori tudi Gadamer,¹⁵⁹ je ključna tako za

2, 1992, str. 62–82. Gadamerjev prevod: Aristoteles, *Metaphysik XII*, prev. in kom. Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/M. 1976.

159 »Zagotovo nikoli ni bilo kulturnega sveta oziroma kulturnega kroga, v katerem se ne bi rokovalo z ,znanostjo, izborjeno iz izkustva, in se jo predajalo naprej. Prav tako pa tudi nikoli ni bilo kakega kulturnega kroga, ki bi bil sredi mnogoterosti človeških kulturnih stvaritev tako zelo prevladan po znanosti. Tako je v skrajni meri značilno, da je le v Evropi nastala tako globinska izdiferenciranost in artikuliranost človeškega védenja in hotenja po védenju, kakršno je tisto, ki ga predstavljajo pojmi religije, filozofije, umetnosti in znanosti. V drugih kulturah, in to prav v visoko razvitih kulturah, za to ni nikakršne izvirne ustreznice. Štirje pravkar imenovani pojmi predstavljajo skozinsko evropski način mišljenja« (Hans-Georg Gadamer, »Prihodnost evropske humanistike«, v: H.-G. Gadamer, *Dediščina Evrope*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2007, str. 30). Svoj zapis sklene z ugotovitvijo: »Kot najočitnejše znamenje živosti in kot najgloblji duhovni vdih, v katerem se bo Evropa ovedela sebe, se mi zdi to, da v tekmovanju in izmenjavi kultur v zavesti ohranja bistveno samolastnost življenjskih tradicij. Součinkovati v tem se mi zdi trajni prispevek, ki ga humanistične znanosti morajo dati ne le za prihodnost Evrope, temveč tudi za prihodnost človeštva« (ibid., str. 40). V podani ugotovitvi nedvomno lahko prepoznamo neko nalogo interkulturalno usmerjene filozofije, ki je v zadnjih desetletjih dodobra opredelila razumevanja filozofije in duhoslovnih znanosti nasploh. Gadamer se sam sicer fenomenu interkulturalnosti ni posebej posvečal, čeprav mu je bil fenomen medkulturnega sporazumevanja nedvomno znan vsaj kot problem konceptualizacije »razumevanja« v hermenevtični metodologiji. Gotovo pa problemskega polja interkulturalne filozofije ni mogoče reducirati in omejevati zgolj na razumevanje odnos do »življenjskih tradicij«, s tem da samo razumevanje filozofije in kulture ob tem puščamo nedotaknjeno. Ram Adhar Mall je v tem pogledu prispeval kritiko Gadamerjeve hermenevtike s stališča interkulturalne filozofije (*Hans-Georg Gadamer Hermeneutik interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005), v katero se tu sicer ne moremo podrobneje spuščati (glej Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Ljubljana 2002, str. 135–146). V kontekstu navedene Gadamerjeve ugotovitve pa lahko pripomnimo naslednje: Evropske humanistične vede so se oblikovale na podlagi predpostavljene enotnosti znanosti in kulture in potemtakem na nekem idealizmu duha. Za današnji čas velja, da sta znanost in kultura v tej možnosti poenotenja prešli v domeno informacije in komunikacije. Glede dojemanja

vse nadaljnje vzpostavljanje *vednost o vednosti*, torej glede vprašanja, *kaj lahko vem*.

Zanimivo je, da med podanimi »znanstvenimi disciplinami« ne najdemo nekaterih, ki se jim je Aristotel sam posvečal – v prvi vrsti *logike*, kakor jo razvije v *Organonu*. Aristotel kot razlog navaja, da je poznavanje logike predpogoj za sleherno raziskovanje, vendar nas to pojasnilo nekako ne povsem zadovolji, še posebej če pomislimo, da se je v stoiški misli in v obdobju helenizma sploh uveljavila delitev filozofije na *logiko*, *etiko* in *fiziko*, ki naj bi sicer imela svoje poreklo že v Platonovi Akademiji.¹⁶⁰ Nadalje je *logos* v paru z *episteme* vpleten v samo Aristotelovo pripravo podlage za delitev *epistemai*, ki jo je moč rekonstruirati iz obravnave dianoetičnih vrlin v VI. knjigi *Nikomahove etike*. Aristotel jo najavi:

»Dejali smo že, da sta dva dela duše, eden je razumski, drugi nerazumski. Zdaj moramo na podoben način razdeliti še razumski del duše. Za osnovo nam bodi ugotovitev, da se razumski del spet deli na dva dela: enega, s pomočjo katerega spoznavamo tiste oblike bivajočega, katerih počela so nespremenljiva, in drugega, s pomočjo katerega spoznavamo spremenljivo obliko bivajočega ... Označimo enega od teh delov kot spoznavnega in drugega kot ocenjevalnega, kajti preudarjati in ocenjevati je isto, nihče pa ne preudarja o stvareh, ki se ne dajo spremeniti.«¹⁶¹

kulture v kontekstu »evropskih duhoslovnih ved«, lahko ugotovimo, da ga še vedno zaznamuje izrazit idealizem, še zlasti, ko je v igri interkulturno sporazumevanje. Tako se interkulturalnosti v perspektivi neomejene komunikacije pripisuje idealno veljavo neke »kulture brez meja«, kar seveda sproži kritični pomislek, da imamo opraviti z novo kulturno ideologijo, vsiljeno s pozicije zahodne kulture. Po drugi strani pa se nič idealistično, marveč povsem konkretno soočamo s postavljanjem meja interkulturnemu sporazumevanju, h kateremu prispevajo številni politični in gospodarski dejavniki tako na globalni kot na lokalni ravni. V tem okviru interkulturno sporazumevanje gotovo ne more »revolucionirati sveta«, lahko pa involvira razumevanje za svet kot prostor skupnega sobivanja in medčloveškega razumevanja. 160 Bošnjak, *Sistematika filozofije*, str. 28–36.

161 *Nikomahova etika*, str. 186.

Tu je vsekakor treba napotiti h grškemu izvirniku, kjer pri oznaki razumni in nerazumni del duše pri Aristotelu nastopata izraza *logon echon* in *alogon*. Pri drugi delitvi razumskega dela duše pa se srečamo s ključnim razlikovanjem med *epistemonikon* in *logistikon*, v Gantarjevem prevodu: *spoznaven* in *ocenjevalen* (razumski del duše); slednji izraz, uporabljen za prevod *logistikon* predvsem v kontekstu tehtanja, pretehtavanja, preudarjanja, je izrazito vrednotenjsko obeležen. Za primerjavo, Gadamer prevede *epistemonikon* kot *auf Wissen beruhend*, »temelječ na vedenju«, *logistikon* pa kot *auf Überlegung beruhend*, »temelječ na preudarku«. ¹⁶²

Pomembno je, da se v grškem izvirniku skupaj javljata *episteme* in *logos*. To da se epistemično navezuje na stalno (kar ima oporo tudi v et. korenu *sta**, *stati*), logično pa na spremenljivo (ki nas primora v preudarek), ima odločilne nasledke za vso nadaljnjo *institucionalizacijo znanstvenega vedenja*, pri čemer je hkrati očitno, da znanstveno vedenje ne pokriva vsega in vsake vrste vedenja, lahko pa *institucionalizira* preudarek oziroma diskurz o vednosti.

Aristotel v nadaljevanju poudari, da: »veljavnost in spoznavanje resnice uravnavajo tri prvine: zaznavanje [*aisthesis*], razum [*nous*] in hotenje [*orexis*]« (grški izvirnik dodal D. K.). ¹⁶³ V slovenskem prevodu je ista oznaka »razum« uporabljena tako za prevod *logos* kot za prevod *nous*; slednjega sicer običajno prevajamo kot »um«, »mišljenje«, *Vernunft*, *Denken*, »razum« pa nastopa kot prevedenka za *dianoia* (dianoetične vrline, razumske vrline), *ratio*, *reason*, *Verstand*. Aristotel nadaljuje:

»Kar je v razmišljanju trditev in zanikanje, temu odgovarja v hotenju težnja in odklanjanje. Nравstvena vrlina je zadržanje, ki je usmerjeno k neki odločitvi, odločitev pa je premišljeno hotenje. Iz tega sledi, če naj bo odločitev dobra, mora biti misel resnična in hotenje pravilno ter hotenje mora biti

162 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, prev. in ur. Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/M. 1998.

163 *Nikomahova etika*, str. 186.

usmerjeno k temu, kar misel zatrjuje. Takšno razmišljanje in spoznavanje resnice je praktično (dejavnostno).«¹⁶⁴

Aristotel še poudari, da zaznave ne morejo biti počelo dejavnosti, kar je razvidno pri živalih, ki sicer zaznavajo, ne pa delujejo. Iz navedka je zelo nazorno razviden preplet vrednostnega in vednostnega vidika, delovanja in spoznanja v momentu *odločitve* – *proairesis* – verjetno najrelevantnejšem pojmovanju v *Nikomahovi etiki* in v Aristotelovem etičnem premisleku sploh, njeno izročilo je kasneje prevzel tudi Epiktet.¹⁶⁵ Gadamer *proairesis* prevaja kot *Vollzugswahl*, *prednostni ali preferenčni izbor*, vsekakor »izbor«, ki v primerjavi z »izbiro« kaže k »izbornosti«, »izbrancem«.¹⁶⁶ V zaključku svojega razpravljanja o *proairesis* v III. knjigi *Nikomahove etike* (1111b–1112a) Aristotel strne:

164 Ibid., str. 187.

165 Charles Chamberlain, »The meaning of *prohairesis* in Aristotele's ethics«, *Transactions of the American Philological Association*, 114, 1984, str. 147–157; Robert Dobbin, »Ἠποαίρεσις in Epictetus«, *Ancient Philosophy*, 11, 1, 1991, str. 111–135.

166 Druga možnost prevoda *proairesis* se, poleg »odločitve«, kaže z »iz-volitvi-jo«, »voljo«, »volilom«. Brane Senegačnik v svojem prevodu Epikteta komentira *proairesis*: »Tradicionalnega filozofskega izraza *proairesis* pri Epiktetu ne moremo popolnoma adekvatno prevajati z enim samim slovenskim izrazom, čeprav označuje v bistvu vedno eno in isto človekovo duhovno zmožnost – zmožnost svobodne moralne odločitve. Ta zmožnost včasih preraste že kar v bistveno človekovo razsežnost in v njegovo pravo identiteto, včasih je toliko kot konkreten dej moralne izbire med različnimi možnostmi, včasih konkretno stanje moralne naravnosti, največkrat pa zgolj načelno opredeljena, neaktualizirana zmožnost: moralna volja – sposobnost hotenja sprejemati moralne odločitve« (Epiktet, *Izbrane diatribe in Priročnik*, Ljubljana: Študentska založba 2000, str. 11; glej tudi Senegačnikovo spremno besedo »Veličina in nemoč Epiktetove svobode«, str. 153–185). O Epiktetovem pojmovanju *proairesis* razpravlja tudi Jelica Šumič Riha: »Volitveni moment je pri Epiktetu skoncentriran v *proairesis*, zmožnosti za razsojanje, izbiranje in hotenje. *Proairesis* se sama odloča, postane to, kar hoče, pri tem pa ne pozna nobene ovire in uživa popolno svobodo. Tako definirana *proairesis* priča o neodvisnosti subjekta, ne seveda v pomenu, da ima subjekt oblast nad potekom dogodkov, pač pa, ravno nasprotno, v pomenu, da zna omejiti svoj jaz na tisto, kar je v njegovi moči. *Proairesis* je zato nekakšna izbira pred izbiro, realnost razdeli na dve nasprotni področji, tisto, ki je moje, in tisto, kar ni moje« (Jelica Šumič Riha, *Mutacije etike*, Ljubljana 2002, str. 144–145).

»Kaj je potemtakem odločitev in kakšna je, če ni nič od naštetega? Vsekakor je nekaj hotenega, toda vse, kar je hoteno, ni predmet odločitve ali ni nekaj vnaprej preudarjenega [*probebouleumenon*]? Kajti odločitev se stori po preudarku in premisleku [*meta logou kai dianoias*]. Zdi se, da je ta pomen skrit že v sami besedi, da nekaj izberemo pred nečim drugim.«¹⁶⁷

Aristotel ob *proairesis* ne zariše le razlike med *praxis* (delovanje) in *theoria* (motrenje), pač pa tudi med *praxis* in *poiesis* (proizvajanje, izdelovanje, ustvarjanje):

»Počelo dejavnosti (in sicer tvorno, ne namensko počelo) je odločitev, počelo odločitve pa je hotenje in namen, zaradi katerega nekaj hočemo. Zato ni odločitve brez razuma in razmišljanja in tudi ne brez npravstvenega zadržanja; saj ne more biti ne dobre ne slabe dejavnosti, kjer ni ne razmišljanja in ne nravi. Razmišljanje samo ne sproži nobenega gibanja; to stori šele praktično razmišljanje, ki je usmerjeno k nekemu smotru. Takšno razmišljanje je tudi počelo proizvajanja. Zakaj vsakdo, kdor proizvaja, dela to zavoljo nekega smotra. Proizvajanje ni samo sebi namen, ampak se nanaša na nekoga in na nekaj. Nasprotno pa je dejavnost že sama po sebi namen; kajti dobra dejavnost je že sama po sebi smoter in hotenje je usmerjeno k njej. Zato lahko odločitev označimo kot misel, ki jo usmerja hotenje, ali kot hotenje, ki ga usmerja mišljenje – takšno počelo pa je človek.«¹⁶⁸

Iz navedka je razvidno, kako ima Aristotelova delitev *epistemai* v teoretske, praktične in poietske svojo osnovo in gibalno v samem *habitusu človeka*, da je smoter samemu sebi. V korak s tem vrinek, ki sledi v *Nikomahovi etiki*, na prvi pogled brez povezave s siceršnjimi razvijanji, zadeva prav ta, lahko rečemo *zgodovinski habitus človeka*, ki mu je »po naravi« dano, da prosto premišljuje: »[...] nemogoče se je odločiti za nekaj preteklega [...]«, ne »preudarja se o preteklih, ampak le o prihodnjih in možnih stvareh«. ¹⁶⁹ Ob tem pomislimo na zelo

¹⁶⁷ *Nikomahova etika*, str. 102.

¹⁶⁸ *Ibid.*, str. 187.

¹⁶⁹ *Ibid.*, str. 188.

pogost očitek *humanistiki*, da *spoznava zgolj to, kar je že spoznano* in leži nekje v *arhivu zgodovine*. Historiografije Aristotel sicer ne posebej znanstveno okvalificira, poznana pa je njegova primerjava med historiografijo in pesniško pripovedjo v *Poetiki* (1451b), kjer da prednost slednji, kolikor je bolj filozofska v tem, da mora prikazano podati po nekem nujnem in verjetnem redosledu, če naj ugaja občinstvu. V drugačni luči nastopa *historie* (»poizvedovanje«, »preiskovanje«, »raziskovanje«, »pričevanje«, »pripoved«, »zgodba« iz istega et. korena kot *idea*, *idein*, slov. *videti*, *vedeti*) v Heraklitovem reku, ki naj bi celo prvi omenjal filozofe. Filozofski ljudje, pove Heraklit, morajo mnogo vedeti, ali: morajo biti izvedeni v mnogočem, se morajo spoznati na mnogokaj. *Chre gar eu mala pollon historas philosophous andras einai kath' Herakleiton* (DK 22, B 35). Ob omembi *historie* se odločilno odpre problemsko polje humanistike, ki je očitno razpeta med prihodnje in preteklo, hkrati pa jo preči sodobnost, ki terja vrednostne odločitve in premišljenost v pogledu tega, kaj je dobro in kaj ne. S tem je hkrati obseženo razmerje humanistike do filozofije ter filozofije do zgodovine, ne le v pogledu polihistorstva oz. vsevednosti, ki ravno ne more prispevati k filozofski modrosti, pač pa konstitucije vednosti sploh, saj je ta, v primerjavi z znanostjo, temeljno napotena na zgodovinskost in sodobnost. Hegel v uvodu k *Zgodovini filozofije* ne zaman poudari, da se resnica ne spreminja niti v religiji niti v pozitivni znanosti, pač pa edino in samo v filozofiji.

Na podlagi podanega okvira Aristotel glede dianoetičnih vrlin konstatira, da je pet zmožnosti, po katerih se duša s trditvijo ali zanikanjem »dokoplje do spoznanja resnice«;¹⁷⁰ v grškem izvirniku nastopa beseda *aletheuein*; Gadamer se odloči za prevod »Wahrheit treffen«, »zadeti resnico«. Če upoštevamo Heideggrovo fenomenološko zajetje *aletheia* kot *neskritosti v Biti in času* ter že prej v analizi Aristotelovih vrlin znotraj obravnave Platonovega *Sofista* leta 1924/25, kar ustreza grški besedni tvorbi *a-letheia* (»ne-skritost«, »ne-pozabitev«, osnova *lethe*, »pozaba«, »skritost«), bi lahko prevedli: *je pet načinov, na katere*

170 Ibid., str. 188.

duša razkriva/odkriva/odstira/razodeva. Teh pet načinov razkrivanja resnice, s katerimi razsvetljuje duša, Aristotel navaja v luči trojne delitve *epistemai* v *teoretske*, *praktične* ter *poietične*, in sicer kot samo podlago te delitve.

I. *phronesis* – pametnost (Gantar), razsodnost, uvidevnost, vest; > polje *praxis* (dejavnost, delovanje, ravnanje);

II. *techne* – izvedenost (Gadamer: *Sachkundigkeit*, strokovnost), umetnost (Gantar), znanje v smislu aplikacije, spretnost, umetelnost; > polje *poiesis* (proizvajanje, izdelovanje);

III. 1. *episteme* – vednost, znanost, znanstvenost (Gadamer), znanje (Gantar),

2. *nous* – um, umnost, razumnost (Gantar),

3. *sophia* – modrost; > vsa tri polja segajo na polje *theoria*, motrenje, zrenje, premišljevanje (Gantar).

Pri opisu teh dianoetičnih zmožnosti duše je Aristotel upošteval kriterij, ali so naravnane na tisto spremenljivo ali tisto stalno, v skladu s čimer jih lahko opredelimo kot *logistikon* in *epistemonikon*.

Prevajalec Kajetan Gantar se je verjetno odločil za prevod *episteme* kot »znanje«, ker pri Aristotelu dejansko nastopa v dvojni funkciji; po eni strani opredeljuje *vednost* oziroma *znanstvenost*, po drugi strani pa *znanje* v smislu pristojnosti, na podlagi katere je govor o teoretski, praktični in poietični *episteme*. *Episteme* v smislu znanstvenosti je naravnana na spoznavanje nujnega, stalno postavljenega in se lahko kot znanje posreduje tudi drugim, je v tem pogledu naučljiva. V tem oziru je ključna opredelitev *episteme* kot *hexis apodeitike*, dokazovalne drže oz. zmožnosti (*Nikomahova etika*, VI, 1139b). Dokazovanje poteka na podlagi načel in počel, spoznavanje katerih je v intuitivni pristojnosti *nous*, uma. *Techne*, *izvedenstvo*, ki nastopa na področju *proizvajanja* (*poiesis*), ima po Aristotelu različen *logos* kot *phronesis* v *delovanju* (*praxis*), kolikor se prva nanaša na spremenljive okolnosti, pri drugi pa v tem pogledu nastopi poseben vidik »stalnosti«, in sicer glede na to, kako *človek stoji*, kako se do nekoga ali nečesa *postavlja*.

Na tej podlagi je tudi *phronesis* (pametnost, razsodnost, uvidevnost) posebej za človeka »pripravljena« vednost kot (za) *vest* o dobrem in zlem. To, kar vzdržuje *phronesis*, je *sophrosyne* (pamet, preudarnost, zmernost); njena delotvornost se pokaže, ko moramo, recimo, pri odločitvi za nekaj vedeti, kaj je dobro storiti in kaj ne, ne da nas pri tem premaga občutek ugodja in bolečine, zaradi katerega namesto dobrega lahko storimo slabo in narobe. Določeno spretnost (*technē*), ki se je naučimo, lahko pozabimo, če je določen čas ne opravljamo, tega, kar nam govori *phronesis*, pa ne. *Phronesis* zato po Aristotelu ni samo zmožnost razumskega dela duše, saj nas v celoti našega bitja vselej izkazuje v pogledu tega, *kdo smo*. *Phronesis*, lat. *prudentia*, je izrazito vrednostno opredeljena vednost, lahko bi rekli poseben način razkrivanja, *aletheuein*, ki ga ne preči *lanthanai*, pozabljanje in pozabljenje, čeravno je vezan na življenjske situacije.

Ne le *technē*, *phronesis* in *epistēmē*, pač pa tudi *sophia* in *nous*, omogočajo razkrivanje tako v spremenljivem kot nespremenljivem, ne da bi pri tem zgrešili (resnično ali dobro), tako kot se to pripeti pri mnenju ali domnevi. *Nous* je za razliko od drugih načinov razkrivanja v dosegu odkrivanja samih principov in vzrokov biti. Kaj pa *sophia*, *modrost*? Čeprav *sophia* nastopa v besedi *philo-sophia*, nam je danes nekako odmaknjena, pa naj gre za izdelovanje, dejanje ali spoznanje. V 19. stoletju se je filozofijo v slovenščini še imenovalo *modroslovje*. Za modrega lahko po Aristotelu razglasimo tako običajnega človeka kot umetnika, filozofa ali državnika. *Sophia* v sebi povezuje *phronesis* in *epistēmē* ter je v tem smislu »krona vednosti«, ki se po Aristotelu ukvarja z »najbolj vzvišenim«, modrino neba. Filozofi so »le« ljubitelji modrosti. Prve grške mislece od Talesa naprej se sicer oslavlja kot modrece (sedem modrih) oziroma modrijane. Sofisti, za njimi pa tudi filozofi, že pridejo na slab glas. »Modrovanje« gotovo ni v čast »vedežem«. Kolikor se vprašamo, zakaj Aristotel na teoretskem polju poleg dianoetičnih vrlin *epistēmē* in *nous* potrebuje še *sophia*, bi bil odgovor nemara v tem, da *sophia* vzpostavlja »most« med teoretskim, praktičnim in poietskim področjem. Po Platonu in Aristotelu je *sophia* oblikovala odlikovano izročilo, ki preko vrste helenističnih šol, zlasti pa gnostike, še posebej zaživi v različnih vejah krščanstva (*Ha-*

gia *Sophia*), najizraziteje v pravoslavju, po drugi strani pa, recimo, v teozofiji.¹⁷¹

Kaj Aristotelov razmislek o petih osnovnih načinih, na podlagi katerih duša razkriva (resnico), prispeva k razpravljanju o vrednostno določeni vednosti, ki opredeljuje humanistične vede? V teh načinih duše se vzpostavlja neki odnos do resnice in resničnosti, pri čemer ima predpostavka resničnosti v primerjavi s spremenljivostjo izrekanja resnice in pravega ravnanja, kot tudi pravilnega izdelovanja in upravljanja, karakter nespremenljivosti, v kateri se sicer lahko vse spreminja in preobraža, a predpostavka resničnosti je sama za stalno postavljena. Mar ni tu podana neka osnova za ločevanje znanosti in vednosti, ki jo Aristotel izrecno naznači s *phronesis* kot *vestjo, ki mi pravi, kaj je dobro in kaj je slabo*? Kako je ta vest povezana z vse-obveščenostjo *logosa* duše, ki je po Heraklitu tako globok, da duši ne najdeš meja? Vse-obveščenost seveda tu ni razumljena v vsesplošnosti dandanašnjega komuniciranja in informiranja, marveč v *povednosti in sporočilnosti sveta*, kolikor ga duša *zbere skupaj*. Predpostavka, da se svet že drži skupaj, je bistveno brezdušna. Vse – eno postane *vseeno*. Svet je predpostavljen univerzalno, kot univerzum. Od česar profitirajo, danes prav posebej, še visokošolski zavodi – univerze.

»Znanstveni razvoj« bo po Aristotelu, pospešeno pa od novega veka naprej, zastopal *mathesis universalis, univerzalni nauk in učenost, univerzalizem vednosti in vrednot*. Hkrati s tem se izčrta tudi meja znanstvene univerzalizacije,¹⁷² čeprav se zdi, da je sploh še nismo dosegli in kako je celo nedosegljiva. Mejo in brezmejnost (*aperion*) tvori individualno kot v splošnem nepojmljivo (*individuum est ineffabile*) in enkratno, kar je gotovo ena poglobitvinih zagat humanistične ved-

171 Za rehabilitacijo pojmovanja modrosti oziroma zofije se zavzema tudi Mihail Epštejn v svojem delu *Znak vrzeli. O prihodnosti humanističnih ved*, prev. B. Podlesnik, Ljubljana 2012, str. 568 –580. Kritično presojo Epštejnovega poskusa transformacije humanističnih ved na relaciji od postmoderne do protomoderne sicer tu puščamo ob strani.

172 Glej že prej omenjeni članek Manfreda Riedla, »Univerzalnost evropske znanosti kot pojmovnozgodovinski in znanstveno-zgodovinski problem«, str. 187–209.

nosti, ki je ni mogoče reševati zgolj logiško v okviru nauka o občih in individualnih pojmi, vsekakor pa zadeva *logos* in *dialogos*. Kolikor zaradi globočine *logosa* duši ne najdemo meja, se duša lahko razpira nad vse. Z *logosom* ni povzet le kak (po)splošen pomen, marveč *obči smisel*, skupen vsem in vsemu, kolikor izpričuje pričujočnost kot tako in v celoti.

Pomenski potencial *logosa* (latinsko *ratio*; slovansko *slovo*) je skoraj nemogoče celovito podati,¹⁷³ prikaz njegove aktualizacije pa ne vključuje le antičnega, pač pa tudi srednjeveško, novoveško in sodobno miselno izročilo: naj omenimo le Kantovo transcendentalno logiko v *Kritiki čistega uma*, Heglovo spekulativno *Znanost logike*, pa nato Husserlove *Logične raziskave*, Wittgensteinov *Logično-filozofski traktat*, Heideggrov hermenevtični *logos* v *Biti in času*, Deleuzovo *Logiko smisla*. Ključno pa je poudariti, da se na podlagi *logosa* vrši *prehod vednosti v govor, jezik*, kar pogojuje samo možnost uma in mislenja. Kot vemo, je že dolgo »znanstveno« sporno, ali ima mišljenje prednost pred jezikom in tvori pogoj njegove možnosti ali pa je mišljenje predhodno zasidrano v rabi jezika in govora. Mišljenje se pri tem pojmuje kot subjektivno, kognitivno ali psihološko dispozicijo, kar nista niti Descartesov *cogito* niti Kantov *jaz mislim*, še najmanj pa Heideggrovo misljenje biti, pa tudi ne *nous*, kot se najavi v začetkih filozofije pri Anaksagori in Parmenidu. Eden najstarejših in tudi znamenitih izrekov, ki izvira od Parmenida in ga Heidegger izrecno vzame za vodilo razmisleka o tem, *kaj se pravi misliti*,¹⁷⁴ se glasi:

Chre to legein te kaj noein te eon emmenai.

»Treba je govoriti in misliti, da bit(je) je« (frag. 6).

Omeniti velja dvoje: najprej, da Parmenid v zaporedju navaja *in legein in noein* ter da *legein* odredi prednostno mesto v dvojici. Ali to pomeni, da um zmore umevati oziroma misljenje lahko misli le tisto,

173 Glej geslo *logos* v Liddell-Scottovem *Grško-angleškem leksikonu*: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=lo/gos>.

174 Martin Heidegger, *Kaj se pravi misliti*, prev. A. Košar, Ljubljana 2019.

kar je z *legein* – ob čemer nastopi vprašanje, ali je prevod *legein* kot »govoriti« sploh zadovoljiv – predhodno »dano na razpolago« –, da bit »je«, *esti gar einai*, »je namreč, je«¹⁷⁵ Če to velja, potem kot bistveno storitev *legein* lahko navedemo: predložitev, predloga, položitev, naložba, izložba, razpoloženje, loža, lega, razlaga, pleganje, razleganje ... Usmerjeni smo na tisto, kar paralelno tvori *polog smisla*, *ki in kot ga beseda izpove*. Tako pravimo, da je kje, recimo na kaki prireditvi, *tekla beseda o nečem*, je bil *govor o nečem*. Latinski glagol *legere*, ki ga najdemo v besedah *legenda*, *lektor*, *lekcija*, *kolekcija*, *legija*, *kolega* itn., pripada istemu et. korenu **leg-* kot gr. *legein* ali slov. *ložiti* ter povzema osnovni pomen *legein* kot »nabirati«, »zbirati sku-

175 Heidegger v razlagi Parmenidovega reka v kontekstu predavanj *Kaj se pravi misliti* glede vzajemnega nanašanja *legein* in *noein* poudari:

»1. S prevodom se posveti, zakaj in kako *legein* pred-hodi *noein* in je zato tudi prvo imenovano. Pustiti-ležati-pred nam sploh mora prinesiti nekaj, kar lahko na-to kot ležeče-pred jemljemo v pažnjo. *Légein* tudi ne predhodi *noein* toliko, kolikor naj se ga najpoprej izvršuje, tako da *noein* najdeva nekaj, kar lahko jemlje v mar, v pažnjo. Bržkone *legein* prestopa *noein* tudi že, kolikor to, kar *noein* jemlje v pažnjo, obenem spet zbere in obvaruje kot zbrano; kajti *legein* je kot *legen*, polagati, obenem *legere*, tj. *lesen*, brati. S tem običajno razumemo le, da kak spis in kaj napisanega dojamemo oz. preletimo. To se godi tako, da zbiramo črke. Brez tega zbiranja, tj. brez bere v smislu nabiranja plodov in vina, nikoli ne bi zmogli, tudi ne še s tako ostrim opazovanjem pisnih znakov, prebrati besede.

2. *Légein* in *noein* zato nista podrejena drug drugemu v kaki razvrstitvi – zdaj *legein*, nato *noein* –, temveč se usklajujeta drug v drugem. *Légein*, pustiti-ležati-pred, se iz sebe in po sebi razgrinja v *noein*. Tu imenovano pustiti-ležati-pred je vse drugo, le brezbrizno, mimobežno pustiti ležati ne. Če npr. pustimo pred nami ležati morje, kakor leži, potem smo v *legein* že pri tem, da ležeče-pred zadržimo v pažnji. Predležno smo že vzeli v pažnjo. *Légein* se neizgovorjeno nalega na *noein*. Govorica reka je nadvse skrbna. *Légein* se ne spenja z *noein* le z golim kaí, ,und', ,in', temveč se rek glasi: *tò légein te noeín te*. Ta *te* – *te* ima vzvratno navezovalni pomen in pove: *legein* in *noein*, pustiti-ležati-pred in jemati-v-pažnjo se navezujeta in prehajata drug v drugega, in sicer izmenjaje [...].

3. [...] Sklad *legein* in *noein* šele napove to, kaj se pravi misliti. Tu se šele pripravlja možna zamejitev mislenja na pojem, utrjen z logiko. *Légein* kot tudi *noein*, oba iz svojega skladja, izvršujeta to, kar bo kasneje izrecno in le kratko imenovano *aletheúein*: raz-skriti in razkrito vzdrževati neskrto« (*Kaj se pravi misliti*, prev. A. Košar, Ljubljana 2017, str. 178–179).

paj«. Tako zbirajoče obeležje *legein* se najbolj pokaže pri branju ali pisanju besedil, pri katerem ne gremo od črke do črke, od besede do besede, od stavka do stavka, marveč tako, da se nam sproti oblikuje *smiselno razumevanje*. Vendar se v tistem, kar je v *smislu* zbrano in *po* njem položeno, zarisuje neka bistvena raza. Kako je z razmerjem med besedo¹⁷⁶ in besedilom,¹⁷⁷ kako je z odnosom med kontekstom in tekstom? Kajti, ko pravimo beseda in smisel, ubeseditiv in besedilo, tekst in kontekst, pripoved in spis, je kakor da bi govorili in mislili v vzporednicah.

Si lahko tu kakorkoli pomagamo z razumevanjem človeka kot bitja, »ki je pri besedi«, *zoon logon echon*, kar je v latinščino preneseno

176 Po slovenskem etimološkem slovarju naj bi »beseda« pomenila »pogovor skupaj sedečih ljudi«, »sedenje skupaj«: *be- predpona, ki verjetno pomeni 'skupaj'; ko-renski del pa tvori ide. *sed- 'sedeti'. Ob tem se pokaže veljavnost besed »zborovati«, »zborna«, »zbor«, ki se tudi uveljavlja v slovenskih, še posebej pa v hrvaških filozofskih prevodih predsokratske filozofije; Ivan Urbančič v svojem premisleku začetka grške misli poudari: »Slovenščina ima shranjeno in pozabljeno staro besedo, ki pove hkrati govor in bistvo govora, če ji prisluhneš z obzorja heraklitskega *logosa*: *zbor*. *Zbor je govor in zbrana zbiranja in iz-bor*« (Ivan Urbančič, *Zaratusastrovo izročilo I*, Ljubljana 1993, str. 331–332; prim. tudi: Igor Mikecin, »Heraklitov *logos*«, prev. S. Krušič, *Phainomena*, 19, 72–73, 2010, str. 113–138).

177 Tako Sokrat v *Fajdru* terja, »da mora biti vsak govor kot živo bitje organsko povezan in imeti svoje lastno telo, tako da mu ne manjka ne glave ne nog, ampak da ima sredino in vrh, vse tako, da je v celoti« (Platon, *Faidros*, prev. F. Bradač, Maribor 1969, 260 a, str. 56). Obravnava *logosa* kot organizma in telesa – postave – je opazno vplivala na tekstno hermenevtiko. Naj omenimo le znameniti spis Matije Vlačiča *Clavis Scripturae Sacrae* iz leta 1567: »Tretjič, imej pred očmi zgradbo ali členitev knjige oziroma dela v njegovi celoti; čim bolj natančno opazuj, kje je tako rekoč glava, kje so pleča, roke, noge in tako dalje. Na ta način boš mogel namreč pazljivo preučiti, kako je telo sestavljeno, kako vključuje v sebi vse tiste ude in kako sploh toliko udov oziroma delov skupno sestavlja eno samo telo. Še nadalje bo mogoče preučiti tudi skladnost, harmonijo in razmerja posameznih udov, tako glede na druge kot na celoto, predvsem pa glede na glavo« (Matija Vlačič, »Napotila k branju svetega pisma, zbrana ali zamišljena po naši presoji«, prev. J. Bednarik, *Phainomena*, 6, 21–22, str. 8). Po drugi plati je za dekonstrukcijsko filozofijo pisave osrednja Platonova obravnava pisave v zaključku *Fajdra* (274b–276b) kot »farmaceutskega sredstva« ne spominjanja, pač pa pozabljanja (glej Uroš Grilc, *O filozofiji pisave. Na poti k Derridaju*, Ljubljana 2001, str. 67–150).

kot *animal rationale*; umno živo bitje, bitje, ki računa, ob čemer zazveni latinsko reklo *ratio est oratio*, kar le težko povzame krilatica »um je govor«. Še posebej, kolikor upoštevamo, da je druga latinska beseda za *logos verbum*.¹⁷⁸ Na posebej presežnosten način je izbornost *logosa – verbuma – slova – besede* podana v *Evangeliju po Janezu*, kjer kot *arche* stoji: *En arche en ho logos, kai ho logos en pros ton theon, kai theos en ho logos. Houtos en en arche pros ton theon* (1:1-2). »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu.«¹⁷⁹

Znotraj humanističnih in kulturoloških študij se rado navaja prehod od *mythosa* k *logosu*,¹⁸⁰ ki naj bi se izvršil v starogrški misli in dejanju, pri čemer ključno »mesto prehoda« predstavlja Sokrat, skupaj s svojim »pričevalcem« Platonom, ter (še pred obema) sofistično gibanje, ki mu Sokrat in Platon, kakor je znano, nista bila ravno naklonjena, drugo je pa seveda samo uklanjanje zadevi sami kot največji filozofski preskušnji. *Mythos* (isti et. koren **meudh-* kot v slovenskem glagolu »misliti«) prav tako kot *logos* pomeni *besedo*. Pripoved in poved.

Da se *mythos* pričenja razumeti kot bajko, pripovedko ali zgodbo,¹⁸¹ in zgolj tako, je zakrivila *epistemična preobrazba logosa*, ki jo lahko štejemo za pomembnejšo kot proslavljeni prehod od *mythosa* k *logosu*, kar nenazadnje v imenu »epistemološkega reza« opredelju-

178 Odnos oziroma prenos *logos – verbum* podrobneje obravnava Hans-Georg Gadamer znotraj poskusa vzpostavitve hermenevtične ontologije govornega in jezikovnega fenomena v *Resnici in metodi*, prev. T. Virk, Ljubljana 2011, str. 330–335. Glej k temu tudi Jean Grondin, »Gadamer in Avguštin«, prev. J. Hrovat, *Phainomena*, 9, 27–28, 1999, str. 195–208. Glede prenosa *logos – slovo* prim. Ante Knežević, *Filozofija i slovenski jezici*, Zagreb 1988, str. 23–24.

179 *Sveto pismo stare in nove zaveze*, Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, ur. izdaje J. Krašovec, Ljubljana 1997, str. 1605.

180 Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.

181 »Bajati«, »baje«, »bajno«, »povedati«, »zapovedati«, »napovedati«, »pripovedovati«, »goditi se«, »goditi«, »zgoditi«, »pogoditi se«, »god« ... pri tem še vedno ohranjajo svojo smiselno odliko.

je tudi, verjetno zadnji, poskus »strukturalne« reforme humanistične vednosti. Ta sprememba je tesno povezana z vprašanjem: *kako lahko nekaj vem*, s katerim je Sokrat obveljal za začetnika metodično vodenega premisleka, seveda ne v novoveškem *sistemskem*, pač pa antičnem *epistemičnem* pomenu; metodičnost je pri Sokratu dojeta kot *met' hodos*, pot do ... vednosti. *Pot raziskovanja* je tu (še) pospremljena z *iskanjem poti*, se pravi ni postopek, ki je opravljen na podlagi izgotovljene metode in na podlagi jamstva samogotovosti postopajočega.

Ta pot do vednosti je narekovana z delfskim izrekom *Gnothi seauton – spoznaj samega sebe*, ki nikakor ne meri na kako spoznavno teorijo, marveč na *tega spoznavajočega kot samemu sebi nepoznanega popotnika*, ob čemer samodejno pomislimo na Ojdipovo zgodbo. Ojdip je namreč ta, ki zna odgovoriti na Sfingino uganko, spozna, da je človek ta, ki se zjutraj plazi po štirih, opoldne po dveh, zvečer pa po štirih, čim več nog ima, težje se premika. Izmakne se mu, se topogledno ne more nikamor premakniti, kdo je on sam kot človek, pač pa mora slep po kruti in naporni poti to šele uvideti in spoznati, če sploh kaj uvidi in spozna.¹⁸² Sokrat pravi (zase): *vem, da nič ne vem* (*oida he ouk oida*), kar šele dejansko otvori *pot spoznanja – metodo*. Ta pot gre skozi premislek (*dialegesthai*), ki je naperjen v potrjevanje ali zanikanje nečesa kot resničnega ali lažnega. Spoznanje že predpostavlja, da se spoznava *resnico*. Kje je zasidrana ta resnica, v tistem, kar spoznavam, v zmožnosti spoznanja, ali pa nekje *vmes* med njima? To vmesnost resnice razodeva pojmovanje resnice kot *korespondence* ali *adekvacije* intelekta in reči ter še izraziteje pojmovanje resnice kot *evidence*, *raz-vidnosti*, ki korespondiranje med intelektom in rečmi kot tako šele omogoči. *Raz-vidnost* kot *vidnost* (*eidenai, eidos, idea, idea clara et distincta*) napotuje na *vednost*; izraža pa se v določnosti določanja *nečesa kot nečesa* (*on he on*) oziroma *nečesa po nečem* (*ti kata tinos*).

Kak tip *razvidnosti* oziroma *samorazvida* predstavlja Sokratov *vednostni* in *vrednostni* paradoks *vem, da nič ne vem*, ki je podan

182 Glej zbornik *Ojdip v Kolonu*, ur. M. Dolar, *Problemi*, 56, 1-2, 2018.

tako, da daje misliti in spoznavati? Tistemu, ki ve, ni potrebno razmišljati, a kaj nam daje gotovost, kako smo lahko prepričani, da vemo? Kako lahko o tem in v to prepričamo druge? Nemara tako, da *govorimo resnico*. Govoriti resnico ali laž pomeni *logos*, čigar polagajoči smisel (*hypokeimenon*) se očitno vplete vsakič, ko me nekaj pripravi do razmišljanja in se vzpostavi odnos spoznavanja do spoznanega kot resničen ali lažen.

Heidegger v *Biti in času* zavrne stališče, da bi *logos* kot *logos apophantikos*, izjavni govor, sodba, tvoril primarno mesto resnice, pač pa sta to *nous* (um, mišljenje) oziroma *noesis* (umevanje, doumevanje) in *aisthesis*, zaznava.¹⁸³ To nam prikljiče novoveški spor med empiristi in racionalisti o tem, ali je izvor spoznanja v zaznavi ali razumu, ki ga Kant elegantno odpravi s konstatacijo, da je razum brez čutov prazen, čuti brez razuma pa slepi. Hegel nato Kantu odgovori s polno mero uma; naj spomnimo le na poglavje o čutni gotovosti v *Fenomenologiji duha* ali na obravnavo Kantove filozofije v *Uvodu k Znanosti logike* in *Enciklopediji filozofskih znanosti*.

183 »Resnično‘ v grškem smislu, in sicer izvirneje kot navedeni *logos*, je *aisthesis*, preprosto, čutno dojetje nečesa. Kolikor meri *aletheia* vselej na svoja *idia*, na genuino vselej le skozi njo in *zanjo* dostopno bivajoče, npr. gledanje na barve, je to dojetje zmeraj resnično. To pomeni: gledanje zmerom odkrije barve, poslušanje zmerom odkrije zvoke. V najčistejšem in najizvirnejšem smislu ‚resnično‘ – tj. odkrivajoče, tako da ne more nikoli zakrivati, je čisti *noein*, preprosto, zroče dojetje najenostavnejših bitnih določil bivajočega kot takega. Ta *noein* ne more nikoli zakrivati, ne more biti nikoli napačen, lahko pa seveda ostane *nedojemanje*, *agnoein*, nezadostno za preprost, ustrezen pristop« (*Bit in čas*, str. 60). Kako gre tu podano skupaj s prej podano postavko, ki jo zastopa tudi Heidegger v delu *Kaj se pravi misliti*, da *legein* umevanju vnaprej položi to, kar umeva? Heidegger se osredotoča na Aristotelov *logos apophantikos*, izjavni govor ali sodbo, ki kot tak predstavlja modus *logosa* v izvirnem smislu *logos tinos* (govora o nečem). V ozadju je na delu *epistemična* zamejitev *logosa* kot *besede* in *povedi* na (logični ali/in gramatikalni) *stavek*. V *Biti in času* je tozadevno vsekakor določilna opredelitev: »Zrenje‘ in ‚mišljenje‘ sta že oddaljena derivata razumevanja. Tudi fenomenološko ‚bistvogledje‘ temelji v eksistencialnem razumevanju. O tem načinu gledanja smemo odločiti šele, ko dosežemo eksplicitne pojme biti in bitnih struktur, ki edino kot taki lahko postanejo fenomeni v fenomenološkem smislu« (*Bit in čas*, str. 207–208). Prim. opombo št. 175.

Nauk o vrojenih idejah, ki ga zastopajo novoveški zagovorniki prvenstva umske zmožnosti, ima seveda svoje poreklo v Platonovem nauk o idejah,¹⁸⁴ ki je kot *uk* (*mathesis*, »nauka« v srbsčini pomeni »znanost«) *epistemično* usidran v spoznavno veljavo *logosa*, in sicer na podlagi opredelitve v dialogu *Sofist*, da je *logos* vedno *logos tinos* (262e), »govor o nečem«, in v tem smislu *deloun* (261d), »razodevajoč«.¹⁸⁵ Heidegger jo, skupaj z Aristotelovim določilom *logos apophantikos* (pokazovalni, izjavni govor), neposredno prevzame v svojo fenomenološko obravnavo govora in jezika v *Biti in času*,¹⁸⁶ pri čemer fenomenološkost fenomenologije same tавтоloško opredeli kot *apophainesthai ta phainomena*.¹⁸⁷ Ta fenomenološki kontekst obravnave *logosa* – govora, ki ga opredeljuje še hermenevtični pretekst,¹⁸⁸ pomeni seveda vse kaj drugega od *logifikacije bivajočega*, ki je kot taka omogočena na podlagi vnaprejšnje *epistemizacije logosa*.

Kolikor sledimo Aristotelovi opredelitvi v *De interpretatione*, da *logos apophantikos*, za razliko od širše podanega *logos semantikos*, izrecno, kar pomeni: v elementu samega izrekanja, vsebuje *kriterij resničnega ali neresničnega* (izrekanja), je bolj ali manj očitno, da pre-

184 David Ross, *Platon's theory of ideas*, Oxford 1951.

185 Glej k temu Heideggrove dostavke k predavanjem o Platonovem *Sofistu*, ki so v več pogledih le napotujoči, vendar pa zelo neposredno vzpostavljajo obzorje diskusije.

186 »Marveč *logos* kot govor pove toliko kot *deloun*, razodevati to, o čemer je v govoru ‚govor‘. Aristoteles je to funkcijo govora določneje ekspliciral kot *apophainesthai*« (*Bit in čas*, str. 58). Glede na prej omenjeni odnos med *legein* in *noein*, je vsekakor pomenljiva tudi Heideggrova izpeljava: »In ker je funkcija *logos*-a v preprostem pustiti videti nekaj, v pustiti dojemati bivajoče, more *logos* pomeniti *um*. In naprej, ker se *logos* ne uporablja le v pomenu *legein*, temveč pomeni hkrati *legomenon* – pokazano kot tako –, in ker to ni nič drugega kot *hypokeimenon*, to, kar kot navzoče vselej že leži v temelju vsakršnega nagovarjanja in pogovarjanja, pomeni *logos* kot *legomenon* razlog, ratio« (*Bit in čas*, str. 60).

187 *Bit in čas*, str. 61.

188 »*Logos* fenomenologije tubiti ima karakter *hermeneuein*« (*Bit in čas*, str. 65). K temu: Thomas Sheehan, »*Hermeneia and Apophansis*. The early Heidegger on Aristotle«, v: *Heidegger et idée de la phénoménologie*, ur. F. Volpi et al., Dordrecht 1988, str. 67–80.

hod iz *logos*-a v *logiko* utiri na izrekanju resnice, ki mora, da bi kot izrekanje izkazovalo resnico, *zasledovati resničnost samo*. Resnica je resnična – in to pomeni pravilna – le in samo toliko, kolikor se sklada z resničnostjo samo.¹⁸⁹ Kar se nam zdi samoumevno, kolikor je seveda samo-umevnost v ingerenci same umnosti uma. Kje in kako in po katerem kriteriju se razkriva resničnost sama,¹⁹⁰ je zadeva nauka o biti, prve filozofije, teologike, metafizike, ontologije, ali, kakor bo Heidegger to bitnozgodovinsko opredelil, *ontoteologike*, ki vključuje samoutemeljevalni vidik vedenja o vednosti, *noeisis noeseos* (*Metafizika*, 1074b), mišljenje mišljenja, s povzdignjenjem katerega Hegel sklene krog svoje *Enciklopedije filozofskih znanosti*.

Odločilno mesto transformacije *logosa* v *stavek* je vsebovano v Platonovem dialogu *Kratil*,¹⁹¹ ki je namenjen vprašanju naravnega ali

189 Glej k temu Heideggrova razpravljanja o preobrazbi dojemanja resnice kot neskritosti (*aletheia*) v pravilnost (*orthotes*), Martin Heidegger, *Platonov nauk o resnici*, prev. D. Komel, Ljubljana 1991, str. 5–27.

190 V *Fajdru* je Platon najresničnejšo resničnost v poimenovanju *achromatos te kai aschematistos kai anaphes ousiasontos ousa*, »brezbarvna, brezoblična in brezsnovna bivajočno bivajoča bitnost«, postavil na *hyperouranion topon*, »nadnebni kraj«, kjer se edino lahko vrši božansko čista *episteme*. Nekako je pa vsaki duši položeno, da se po božanskem vzoru od časa do časa domore do resnične resničnosti in tedaj v obkroževanju zre *dikaio syne* (pravičnost), *sophrosyne* (premišljenost, zmernost) in *episteme* (vednost, veda, znanost, znanje), *Fajdros*, 247b–248b. Tudi *episteme* (znanost, veda, ne o katerem koli bivajočem, marveč o najbivajočnejše bivajočem) je za človeško dušo vrednostno opredeljena. To se izrazi v nadaljevanju, ko Platon konstatira, da se duša, ki ni uzrla *aletheia*, ne more naseliti v človeško obliko. Človek mora namreč dojemati (*synienai*) to, kar je rečeno na splošno (*kat' eidos legomenon*), ter množstvo zaznanega strniti v en dojem (*eis hen logismo*), *Fajdros*, 249b.

191 »In res se zdi, da je *Kratil* še danes bolj uganka kot pa delo, ki nas nagovarja jasno in enoznačno. Na zgodovino zahodne filozofije jezika je Platonova misel vplivala prvenstveno z naukom o *logosu* – kot stavku, izjavi, povedi –, ki ga je razvil v poznejših dialogih *Teajtet* in *Sofist*; še bolje bi bilo reči, da se s tem naukom ta zgodovina pravzaprav šele zasnavlja. V nasprotju s *Kratilom*, kjer se zastavlja vprašanje predvsem o imenu in imenovanju kot takem, točneje o njegovi pravilnosti, tj. sposobnosti, da zvesto in ustrezno odsluži stvar oziroma njeno bistvo, in jo s tem objavi, gre v teh dveh dialogih izključno za nujno medsebojno povezovanje imen, pri čemer ostajata tako posamezno ime kot njegov odnos do stvari, na katere se

dogovornega izvora jezika oziroma govora, v zvezi s čimer se sproži diskusija o tem, ali se do spoznanja lahko dokopljemo že na podlagi poimenovanja nečesa z določenim imenom (*onoma*). V zvezi s tem nastopi vprašanje, ali so imena dana po naravi ali z dogovorom. Zasedujoč prvo predpostavko naniza Platon celo vrsto »etimologij«, od imen bogov do ključnih filozofskih nazivov, vendar ne z namenom, da bi s tem nekako izsilil zagovor naravnega izvora jezika oz. govora in pravilnosti imen ter spodbil dogovorno teorijo jezika. Tisto, kar »naravno« spoznavamo in izrekamo, se namreč vseskozi spreminja, kar je v skladu s Heraklitovim naukom o tem, da vse teče. Spoznanje se lahko *vzpostavlja* šele preko postavitve *logosa*, ki tisto stalno, ki ga predstavlja *onoma*, spoji s tistim spremenljivim, ki ga prispeva *rhema* kot glagolska beseda. *Logos* je v sestavi, spoju, spletu *onoma* (ime, samostalni, osebek, subjekt) in *rhema* (beseda, povedek, glagol, predikat)¹⁹² postavljen na način stavka, kar se kasneje v logiki uveljavi kot stavčna definicija oziroma *praepositio*, hkrati pa ima stavek

nanaša, potisnjena globoko v ozadje. Ime kot tako je tu dojet kot bistveno manjkavo in v sebi nedovršeno. Šele spajanje imena z neko drugo besedo – s tem, kar se kasneje terminološko utrdi kot ‚glagol‘ ali, pod drugim aspektom kot ‚predikat‘, ga ‚privede do konca‘, ga ‚dovrši‘ oziroma ‚zaključuje‘. Ta dovršitev se dogaja tako, da se imenu pridaja odnos do biti ali nebiti na eni strani, na drugi pa do časovnih dimenzij sedanjosti, prihodnosti in preteklosti. Šele s pomočjo tega spajanja imena (*onoma*) z glagolom (*rhema*) nastaja torej *logos* kot ‚prvi splet‘, tj. ‚prvo prepletanje‘. Ta *logos* ne pretendira več (kot še v *Kratilu*) na to, da bi bil polno razodevanje bistva samega, čeprav vendarle ostaja nekakšno razodevanje ‚v okrožju bistva‘ (*peri ten ousian deloma*, *Soph.* 261e5). Šele tak *logos* je zdaj vedno in nujno izjava o nečem določenem, s tem pa hkrati tudi vsakokrat nujno enoznačen, tj. ali resničen ali lažen« (Damir Barbarić, »Igra jezika«, prev. A. Tonkli Komel, *Phainomena*, 9, 33–34, 2000, str. 323–345).

192 »Če pa je to tako in je mogoče nazive nepravilno porazdeliti in ne dati vsakemu predmetu ustrezne, marveč včasih takšne, ki so neustrezni, naj bi bilo mogoče to isto storiti tudi z glagoli. In če je mogoče tako vzdevati glagole pa nazive, je nujno treba tudi stavke; stavki so pač, tako mislim, povezava obojih« (Platon, *Kratilos*, prev. M. Tavčar, Maribor 1980, 431b–c, str. 88). Platon tu za povezavo *onoma* (naziv) in *rhema* (glagol) v stavku (*logos*) uporabi oznako *synthesis*, v *Sofistu* (262c) bo uporabil oznako (*symploke*) – »splet«, a tudi »objem« in »spoprijem«. Gotovo je pokazalno, da se Aristotel v *Peri hermeneias* posluži iste oznake. Glede logičnega,

še svojo gramatikalno (*sentence*) in glasbeno aplikacijo (*movement*). Širina »aplikabilnosti« stavka postane razvidna takoj, ko odpremo slovarsko geslo »stavek« ali »Satz«, še bolj pa je seveda povedna enciklopedija njegove rabe.¹⁹³

Na podlagi tega lahko tudi filozofija kot vednost o *aitia* (vzrokih) in *archai* (počelih) prične oblikovati *svoj arhiv*, ki ga v prvi vrsti zaznamuje razvoj posameznih filozofskih disciplin. Da ta nikakor ne poteka gladko, kažejo zapleti z *metafiziko*,¹⁹⁴ ki so preko sholastične ter nato njene novoveške in sodobne prisvojitve pri Descartesu, Leibnizu, Kantu, Heglu, Schopenhauerju, Nietzscheju, Heideggru ... vpleteni v samo možnost vzpostavljanja filozofije. Ne smemo seveda pozabiti današnje posebne filozofske strasti, da se digniteto metafizike prenese na etiko, o kateri ne velja zgubljati besed.

Glede »arhiva« najprej pomislimo na sistematično urejene pisne vire, vendar arhiv lahko tvori tudi umetniška dela, zgradbe, obrtni izdelki, astronomske opazovalnice, medicinsko orodje, bojno orožje, igrace, oblačila itn. Arhiv je arhitektura, arhitektonika, arheologija, pa tudi anarhija. *Arhiv* je najsprejeto vzeto *institucija vednosti*, pri čemer je *institutio* treba razumeti iz veljavnostnega konteksta *episteme* in *systema*.¹⁹⁵

gramatikalnega in retoričnega aspekta stavčnosti pri Platonu, glej Igor Mikecin, »Bit govora i gramatika«, v: *Jezik i mišljenje*, ur. I. Mikecin, Zagreb 2021, str. 233–266.

193 V nemščini ima *Satz*, »stavek«, tudi »metalogični« pomen »načela«; prim. Martin Heidegger, *Načelo razloga*, prev. A. Košar, Ljubljana 2022, kjer je *Satz* oziroma *Grundsatz* (stavek kot vrhovno, temeljno načelo) neposredno tematiziran vse do pomena *Satz* kot »skoka«, »pre-stavka«: »Načelo razloga je ‚stavek‘ v odlikovanem smislu: je skok. Nemška govorica pozna pregovor: *Er war mit einem Satz ... zur Tür hinaus*. S stavkom, tj. z nenadnim skokom, je bil že skozi vrata zunaj. V smislu takega stavka je načelo razloga skok v bistvenje biti. Pravzaprav ne smemo več reči, da je načelo razloga stavek o biti, temveč moramo reči: Načelo razloga je skok v bit kot bit, tj. kot temelj« (*Načelo razloga*, str. 73).

194 Jörg Disse, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*. 3. Auflage. WBG, Darmstadt 2007.

195 Glej Peter Bojanić, *In-Statuere – Figures of Institutional Building*, Frankfurt/M. 2022.

Ključna institucija, ki institucionalizira samo možnost inštitucije, je *tekst* kot *postava*, kar neposredno izhaja iz epistemične opredelitve *logosa* kot *stavka* v *sestavi onoma* in *rhema*. Gotovo ni naključje, da se Platon tako v *Kratilu*¹⁹⁶ kot v *Sofistu* pri orisu spleta *onoma* in *rhema* poslužuje prispodobe tkanja in tkalca oziroma stavca. Beseda *tekst* izvira iz latinskega glagola *texere*, »tkati«, »plesti«, »sestaviti« (*textilis*, »stkan«, »spleten«), ki se je razvil iz indoevropskega korena *tetkʰ-* * v pomenu »zgraditi«, »izdelati«. Najdemo ga tudi v osnovi slovenskih besed »tesati« in »teslo«, »tesla«, prav tako pa v osnovi grških besed *tekton*, »rokodelec«, »mizar«, »stavbar«, »tkalec«, »stavec«, »umetnik«, »povzročitelj«, »snovalec«, ter *techne*, »umetnost«, »izvedenost«, »spretnost«. Slednja navezava seveda daje več kot misliti, predvsem pa narekuje tisto, kar je treba domisliti, je pa za to potreben čas, v prvi vrsti seveda naš čas, ki pomenljivo umanjka kot »čas« in kot to »naše«.

196 Sokrates: Če bi te tedaj vprašal: kakšno orodje je bil tkalski čolniček? Mar ne tisto, s čimer tkemo?

Hermogenes: Da.

Sokrates: A kaj počnemo, kadar tkemo? Ali ne razvozluje moč in osnutkov, ki so med seboj prepleteni?

Hermogenes: Da.

Sokrates: Ali ne boš mogel istega reči tudi o svedru in preostalem?

Hermogenes: Vsekakor.

Sokrates: Boš lahko tedaj rekel isto tudi za ime/besedo? Ker je ime/beseda orodje, kaj delamo, ko ga rabimo za poimenovanje?

Hermogenes: Tega ne znam povedati.

Sokrates: Ali mi ne poučujemo drug drugega o nečem in ne razločujemo stvari po tem, kakršne so?

Hermogenes: Pravilno.

Sokrates: Potemtakem je ime/beseda neko orodje poučevanja in razločevanja bistva, kakor je čolniček pri tkanju.

Hermogenes: Da.

Sokrates: Čolniček je torej tkalno orodje?

Hermogenes: Kako da ne?

Sokrates: Strokoven tkalec bo tedaj s pridom uporabljal čolniček, a s pridom pomeni tkalsko, strokoven učitelj pa (s pridom) besedo/ime in s pridom pomeni poučevalno« (*Kratilos*, 388a-c, str. 15–16).

Ena od *institucij vednosti*, ki naj bi neposredno razvijala odnos do vednosti, jo kot tako inavgurirala, bolje »arhivirala« že v pogledu neposrednega ukvarjanja s teksti, je sama *humanistika* ali, kot se glasi njeno renesančno, pred tem pa še rimsko ime, *studia humanitoria*, *studia humanitatis*.¹⁹⁷ Vendar ima svoje inštitucionalne predhodnice. Izraz *studium* v pomenu »posvečanja nečemu«, »biti-pri-zadevi«, izpričuje samo institucijo humanistike, ki je v prvi vrsti namenjena branju tekstov in razbiranju smisla tistega, kar ti v sebi »hranijo«.

Brez raziskovalnih inštitutov si sicer danes sploh ne predstavljamo več razvijanja katerega koli področja znanosti. Prve učenjaške šole, kot je denimo Pitagorova, še posebej pa nato Platonova *Akademija* in Aristotelov *Likej*, kažejo na ključni aspekt vzdrževanja znanja in njegovega posredovanja v poučevanju. Peripatetiki, skeptiki, ciniki, stoiki, epikurejci ... v svojih šolah vsi po vrsti razvijajo značilne učne prakse. Posebno mesto skozi helenistično obdobje pripada *museion*. *Museion* kot »svetišče Muz«¹⁹⁸ ni bil muzej v današnjem pomenu shrambe in

197 Rastko Močnik v uvodu k *Spisom iz humanistike* poudari, da so izraz *studia humanitatis*, ki naj bi ga prvi programsko uporabil Coluccio Salutati leta 1369, »vpe-ljali že na začetkih humanizma (Eugenio Garin, *Spisi o humanizmu in renesansi*, prev. S. Fišer, Ljubljana 1993, str. 200–201). Pomenil je študijski program, a prinašal je tudi epistemološki prelom in imel je politično ambicijo. Vse troje: humanistični študiji so si dali posebno ime, da bi se ločili od drugih sočasnih praks, a tudi da bi razglasili in utrdili enotnost svojega početja. Zdaj vemo, da so se razlikovali tudi od poprejšnjih praks: ime je sposojeno iz preteklosti, a teh praks, ki so se združile s skupnim imenom, nekdanj ni bilo« (Rastko Močnik, *Spisi iz humanistike*, Ljubljana 2009, str. 7–8). Močnik ima v mislih zlasti Cicerona, od katerega naj bi oznaka *studia humanitatis*, skupaj z oznako *ars et doctrina liberales*, tudi izvirala (ibid., str. 29 inpr.). Glej tudi: Rens Bod, Jaap Maat, Thijs Weststeijn (ur.), *The Making of the Humanities*, Vol. 1: *Early Modern Europe*, Amsterdam 2010. Rens Bod, Jaap Maat, Thijs Weststeijn (ur.), *The Making of the Humanities*. Napotujemo tudi na dva nadaljnja dela: Vol. 2: *From Early Modern to Modern Disciplines*, Amsterdam 2012. Rens Bod, Jaap Maat, Thijs Weststeijn (ur.), *The Making of the Humanities*, Vol. 3: *The Modern Humanities*, Amsterdam 2014.

198 V obdobju helenizma se običajno našteva devet muz: *Erato*, »ljubezniva«, muza ljubezenske poezije, *Euterpa*, »razveseljivka«, muza glasbe in kasneje lirske poezije, *Kaliopa*, »ki je lepega glasu«, muza epike in retorike, *Klio*, »razglasivka«, muza zgodovine, *Melpomena*, »pevka«, muza tragedije, *Polihimnija*, »bogata«, muza

razstavišča z najrazličnejšimi eksponati, marveč laboratorij, inštitut, v katerem se je, nagovorjeno od muz, odvijalo »raziskovalno delo«, kjer se je razvijalo duha in kjer se je zbirala učenost. Najbolj slaven je bil *Mouseion tes Alexandreias* s pripadajočo mu biblioteko, ki je deloval od 3. stoletja pr. n. št. do 3. stoletja n. št. Morda nam duhovno obzorje, ki je vladalo v *bibliothēke*, nekoliko približa arhitekturno sorazmerno dobro ohranjena *Celzova biblioteka* v Efezu, ki je bila na začetku 2. stoletja n. št. zgrajena v čast rimskemu senatorju Tiberiju Juliju Celzu Polemajanu in se je po obsegu svojega knjižnega fonda uvrščala takoj za biblioteki v Aleksandriji in Pergamonu. Njeno pročelje krasijo štiri statve, ki predstavljajo Modrost (*Sophia*), Vednost (*Episteme*), Pamet (*Ennoia*) in Vrlino (*Arete*). Biblioteko je zasnoval slavn rimski arhitekt Vitruvij, ki ga v kasnejših stoletjih ni proslavila le Leonardova risba *Vitruvijevega človeka*, pač pa še bolj njegov enciklopedični opus desetih spisov o arhitekturi.¹⁹⁹

Osrednjo vlogo v pogledu helenistične učenosti in učenja namreč zavzema *en kyklios paideia*, »učenje v krogu«, »učni krožek«,²⁰⁰ iz slo-

resne glasbe in himen, *Talija*, »cvetoča«, muza komedije, *Terpsihora*, »ples se ve-seleča«, muza plesa, *Uranija*, »nebeška«, muza zvezdoslovja. Vendar pa ta okvir ne tvori celotnega mozaika. En delček: Heinrich Wilhelm Stoll, *Grška mythologija*, prev. L. Koprivšek, Novo mesto 1887, str. 93–97.

199 Vitruvij, *O arhitekturi*, prev. in ur. F. Košir, Ljubljana 2009.

200 Umberto Eco v delu *Od drevesa k labirintu. Zgodovinske študije o znaku in interpretaciji* (2007), na katero se bomo v nadaljevanju še oprli, glede izraza *enkyklios paideia* posebej poudari, da pomeni »kompletno«, »zaokroženo« izobrazbo, hkrati pa, da se *enkyklios* kot pridevnik rabi tudi v pomenu »običajen«, »navaden«, »ponavljajoč se«, iz česar bi sledilo razumevanje *enkyklios paideia* kot izobrazbe, ki je za nekoga potrebna. Nadalje je pomembna navezava na zborovsko petje v krogu, na podlagi katerega se izpo(po)lnjuje *paideia*. Združena oznaka *enkyklopaideia* se javi najbrž po pomoti prepisovalcev, oznaka *kyklopaideia* pa nastopa, recimo, v naslovu knjige Fleminga Joachima Stergka *Lucubrationes vel potius absolutissima kuklopaideia* iz leta 1529. V tem okviru se razvije pomen enciklopedije kot »dela, ki (v popolnosti) zajema vso vednost«, *vseveda*. Zaslugo za uveljavitev tega pogleda na enciklopedijo kot zbirko vsega znanja Eco med drugim pripisuje Virtuviju (Umberto Eco, *Dall'albero al labirinto: Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2007, str. 32). Knjižica Umberta Eca *V labirintu. Prostori nepristranske tišine* (prev.



Obležja devetih muz in Mnemozine, mozaik iz 1. stoletja, Arheološki muzej antične Elide

venske zgodovine je, recimo, znan Zoisov krožek (Jurij Vega, Anton Janša, Gabriel Gruber, Jurij Japelj, Jernej Kopitar, Blaž Kumerdej, Valentin Vodnik, Anton Tomaž Linhart, Marko Pohlin). *En kyklios paidia* je postala osnova za vrsto enciklopedičnih projektov, ki so zaslužni za posredovanje človeškega znanja – vse do digitalne *Wikipedije*, ob čemer se je že dodobra pozabilo, da ima enciklopedija opraviti s *krogom izobraženih*.²⁰¹

Enciklopedija kot »publikacija« sicer nastopa v povezavi z antologijo, panoramo, hrestomatijo in predvsem vokabularjem, glosarjem, slovarjem, besednjakom. Vendar pa enciklopedija prerašča vse navedeno, če upoštevamo zgodovino njenega pojmovanja v smislu *institucionalizacije vednosti in znanja, ki naj bi koristila tako splošni kot specialistični razgledanosti* ali, kot tudi rečemo, *prosvetljenosti*. To vlogo v največji meri izpolni »kodeks razsvetljenstva«, *Enciklopedija ali metodični besednjak znanosti, umetnosti in obrti*, ki je izšla v Parizu leta 1751, uredil in objavil jo je Denis Diderot, uvod je prispeval d'Alembert, sodelovale pa so vse učene glave tedanjega časa: Montesquieu, Buffon, Rousseau, Voltaire ... Med leti 1768 in 1771 je pričela izhajati *Encyclopædia Britannica*, med leti 1796 in 1808 pa v Leipzigu *Brockhaus Enzyklopädie* ali *Conversations-Lexikon mit vorzüglicher Rücksicht auf die gegenwärtigen Zeiten*. Zadnja, 21. izdaja iz leta 2006 je obsegala približno tristo tisoč gesel na okoli petindvajset tisoč straneh.

M. Leskovar, Koper 2001) je prevod Ecovega spisa »Dall'albero al labirinto« v zborniku *Luoghi del silenzio imparziale*, ur. A. Bonito Oliva, Milano 1981. Glede izraza *enkyklios paidia* in kasnejše enciklopedične pretvorbe njenega smisla glej tudi Klaus Held, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 2001, zlasti poglavje »Pergamon. Der Siegeszug der griechischen Bildung«, str. 197–199.

201 Emiel Alexander Rijshouwer, *Organizing democracy. Power concentration and self-organizing bureaucratization in the evolution of Wikipedia*, Thesis to obtain the degree of Doctor from the Erasmus University Rotterdam, Rotterdam 2019. Dostopno: [Organizing-Democracy_Dissertation-Rijshouwer_20181212_stellingen.pdf](#).

Umberto Eco v delu *Od drevesa do labirinta. Zgodovinske študije o znaku in interpretaciji* poudari, da je nemogoče podati enciklopedijo zgodovinskega razvoja enciklopedičnih projektov, in da naposled obstanemo v labirintu.²⁰² Kaj lahko sploh uvrščamo pod »enciklopedijo«? So to morda že Herodotove *Historiai*?²⁰³ Ali naj za enciklopedika proglasimo Speuzisa iz Platonove akademije? Pa Diodor Sicilski, ki v svoji *Bibliothēke historike* (*Bibliotheca historica*) iz 1. stoletja n. št. v štiridesetih knjigah opiše zgodovino celega znanega sveta? Precej fragmentov iz Diodorjeve *Bibliothēke* se je ohranilo po zaslugi *Bibliothēke* oziroma *Myriobiblos* (*Tisočero knjig*) bizantinskega patriarha Fotija (810–893), ki ne vsebuje knjig, marveč okoli dvesto osemdeset recenzij knjig, ki jih je posvetil svojemu bratu.*

Ni »sistema«, pa tudi ne »epistemologije« enciklopedije. Naj omenimo le nekaj »zgodovinsko« izstopajočih enciklopedij: Plinijevo *Historia Naturalis*, ki je napisana okoli leta 77,²⁰⁴ Kasiodorjevo *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* (543–560), *Etymologiae* Izidora Seviljskega (okoli leta 630), *Bartholomeus Anglicus* (1240) kot najbolj brano delo v visokem srednjem veku, *Speculum Majus* (1260)

202 Glej prejšnjo opombo. Ob pripoznanju, »da najmočnejša ideja enciklopedije predpostavlja obstoj nekega Boga, ki je vseveden, kar zadeva veselje, ki ga je on ustvaril s svojim razumom« (*V labirintu*, str. 6), Eco razvije tipologijo štirih vrst enciklopedij, in sicer *enciklopedije v skladu*, *drevesaste enciklopedije*, *razsvetljenske enciklopedije* (*drevo/načrt*) ter *semantične enciklopedije* (*drevo/micelij*).

203 Herodot iz Halikarnasa, *Zgodbe*, poslov. A. Sovre, Ljubljana 2003.

*Prim. Roberto Calasso, *Come ordinare una biblioteca*, Milano 2020. Knjižico mi je lani podaril Bernard Nežmah, ki je ob pisanju knjig in člankov (vsekakor pa med prijatelji velja omeniti še Transporte knjig) prispeval tudi več kot tisoč knjižnih ocen. 204 V prevodu in s komentarjem M. Hriberška je pri Založbi ZRC SAZU pred kratkim izšlo: Plinij Starejši, *Naravoslovje 1. Knjige 1-6. Kozmologija in geografija*, Ljubljana 2013; *Naravoslovje 2. Antropologija in zoologija*, Ljubljana 2015; *Naravoslovje 3. Zoologija in primerjalna anatomija*, Ljubljana 2016; glej tudi: Arnaud Zucker (ur.), *Encyclopédie. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout 2013; Jason König, Tim Whitmarsh (ur.), *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, Cambridge 2007.

Vincenta iz Beauvaisa.²⁰⁵ Najbolj znano enciklopedično delo bizantinskega obdobja je *Suda* (naslov verjetno iz gr. *souda*, »obzidje«, »jarek«, lahko pa gre tudi za ime avtorja *Suida* ali celo za akrostih) iz 10. stoletja.²⁰⁶ V srednjem veku so nadalje pomembni arabski avtorji, kot so al-Razi (865–925), al-Ašari (973–935), al-Tabri (939–923) in al-Masudi (890–957).²⁰⁷ Na Kitajskem so znamenite enciklopedije, ki so nastajale v času dinastije Song (960–1279),²⁰⁸ med avtorji pa Šen Kuo (1031–1095), Wang Zhen (1290–1333) in Song Yingxing (1587–1666). Kar zadeva indijsko izročilo, izstopa večjezikovno enciklopedično delo z naslovom *Siribhoovalaya*, ki ga je okoli leta 800 prispeval Kumudendu Muni; delo v okoli sedemsto jezikih je šestkrat obsežnejše od *Mahabharate* ter je znamenito tudi po tem, da je napisano v kanadskih številih, njegovo dešifriranje pa še vedno poteka.²⁰⁹

Zgodovinski razvoj oblikovanja enciklopedij vse do *Wikipedije* je pokaz, kako *tekst* najizraziteje opredeljuje *institucionalizacijo* vedenja in znanja. *Avtoriteta* teksta se potrjuje skozi stavek, postavko, postavbo, ustavo, ustanovo ... Tekstualnost kot tako kvalificira to, da je nastavljena na način *fiksacije* govornega ali *kakega drugega izraza*. Tudi spletne strani se postavljajo. V tem pogledu je določilna prej podana fiksacija *logosa* pri Platonu kot sestava *onoma* (imena) in *rhema* (glagola). Opredelitev *logos*-a kot stavka služi Platonu za to, da okrepi moč *episteme* (vednosti, znanja) nasproti *doksi* (mnenju, dozdevku), ki v filozofiji obvelja kot paradigmatična ločnica. Vendar pa je *logos*, s tem da iz-javlja *nekaj o nečem*, nujno naravnani na menjeno ter ostaja vse-

205 Peter Binkley (ur.), *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*, proceedings of the second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996, Leiden 1997; Jason König, Greg Woolf (ur.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge 2013.

206 Peter Van Deun, Caroline Macé (ur.), *Encyclopedic Trends in Byzantium?* Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009. Leuven 2011.

207 Gerhard Endress (ur.), *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth-Century Islamic World*, Leiden 2006.

208 Johannes L. Kurz, *Das Kompilationsprojekt Song Taizongs* (reg. 976-997), Bern [etc.] 2003.

209 Glej *Siri-Bhoovalaya Web Site Project* (<http://siri-bhoovalaya.org/siri/index.php/23-2/>).

lej doksičen, zaradi česar si Platon zastavi vprašanje o tem, ali je *doksa* lahko resnična in s tem neko vedenje?²¹⁰ Zadeva se nadalje zaostri v političnem kontekstu, ki vključuje javno nastopanje po načelu *logon didonai*,²¹¹ navajanja, ponujanja ali podajanja razlogov, argumentiranja, obrazloževanja, ki kot tako predpostavlja svobodo izražanja mnenja.²¹²

S Platonom in preko njega se je treba vprašati, ali in kako doksični vidik pritiče tekstualnosti teksta. Ali tekst lahko obstaja sam na sebi, brez razumevanja, razlage, interpretacije, kratkomalo brez *konteksta*, ki je lahko doksičen ali paradoksičen. S *kontekstom* se tekstu doksično poklanja *smiselna digniteta*, da se ga sploh naslavlja, odslavlja in proslavlja. To postane še posebej relevantno, če upoštevamo, da se *doksa* preko latinske *doctrina* pod vplivom cerkvenih in teoloških avtoritet preobrazi v *dogmo*, z novoveško antidogmatiko pa v *documentum*. Če je vidik dogmatičnosti v dobi protestantizma privedel do spora o interpretaciji Svetega pisma, je po drugi strani nova orientacija na dokumentarno veljavnost teksta privedla do redukcije tekstne forme na meta- ali hipotekstualno informacijo.

V znanstvenem pogledu se, posebej v drugi polovici 19. stoletja, namesto iskanja izvirov v vedah o človeku, kulturi in družbi vse izraziteje uveljavlja sklicevanje na vire, ob čemer se z »virom« razume dokumentirano posredovanje. Vendar pa nimamo opraviti le z zgodovinskimi, naravnimi, humanimi in znanstvenimi viri, pač pa tudi z *viri spoznanja*, s čimer imamo v mislih izviranje in izvirnost spoznanja kot takega. Tako se v novoveški filozofiji, recimo, sproži vprašanje, ali je izvor spoznanja v zaznavi ali razumu. »Vir«, »izvir«, »izvor« na-

210 Jürgen Sprute, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Göttingen 1962.

211 Sebastian Weiner, »Platons ‚logon didonai‘«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 54, 2012, str. 7–20.

212 V tem pogledu je Klaus Held v več prispevkih kontrastiral Platonovo in Izokratovo razumevanje *logosa* in *dokse*; prim. Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010, posebej poglavje »Die politische Doxa bei Isokrates«, str. 165–195.

potujejo na tisto *začetno z digniteto počela ali načela*, ki jo izraža utemeljevalno grška beseda *arche* ter nadalje latinski *principium*. Glagol *archo* (ista et. osnova kot nem. *regen*, »moleti«), pomeni »biti prvi«, »sem spredaj«, »vladam«, »sem povod«, »začenjam«. Na tej podlagi so se razvile oznake *arche*, *arhont*, *arhitektura*, *arheologija*, *arhipelag*, *arhaično*, *arhiv* ... Poznolatinska oznaka *archivum* se je razvila iz grške *archeia* (javni registri), množinska oblika od *archeion* (»vladno« ali »državno poslopje«, »mestna hiša«, »posvetovalnica«). Glede na to, da je temeljni razmislek v grški filozofiji usmerjen v vednost o (prvih) vzrokih (*aition*) in počelih (*arhai*), se v zvezi z institucionalizacijo vednosti in znanja javi vprašanje *arhivacije*, ki ni povezana šele s hrambo tekstov, marveč že z njihovo *znanstveno formacijo*, kar danes v največji meri in vsepovsod izkazuje *informacija*.

Tu je potrebno omeniti scientistično prepričanje, ki se posebej krepi od druge polovice 19. stoletja naprej, k čemur je nemalo prispeval tudi razvoj družboslovnih ved, naj bi *arhivarnost* znanstveno maličila humanistične vede, v ospredju katerih naj bi bilo *spoznanje spoznanega*, ne pa moč in možnosti *spoznavnosti same*.²¹³ Vsaj za filozofijo tega ni moč potrditi, če bi že nekako lahko, vsekakor pa s precejšnjimi zadržki, za zgodovino pisje ali literarno in umetnostno zgodovino. Nasprotno pa lahko že na podlagi Husserlove fenomenološke kritike znanstvenega objektivizma²¹⁴ predpostavimo, da znanost še kako razpolaga s svojim arhivom, ki ima za povrh *arhontične*, novoveško rečeno *univerzalne* aspiracije. V svoji pretenziji se moč objektivnega spoznanja preobraža v institucijo moči in prevlade nad vsem, torej ne več le *scientia est potentia*, marveč predvsem: *scientia est potentia*.²¹⁵ Če k temu pridodamo še Heideggrov

213 Glede fraze »spoznanje spoznanega« prim. Frithjof Rodi, *Erkenntnis des Erkanneten. Zur Hermeneutik in 19. und 29. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1990. Avtor sicer frazo »spoznanje spoznanega« uporablja pozitivno, in jo kot tako prevzema od Augusta Boeckha.

214 Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. A. Tonkli Komel, S. Krušič in A. Leskovec, Ljubljana 2005.

215 »Kakor je bilo ponazorjeno na paradigmi baconovskega koncepta znanosti, se to razumevanje znanja definira na podlagi moderne raziskovalne prakse in tehnike tako preko njegove možnosti operacionaliziranja kot tudi glede uporabnega uspeha z

uvid v tehnološko zaznamovanost celotne novoveške znanosti kot produkcije dejanskosti, se problem arhiva znanosti, znanosti kot institucije, javi na ravni tistega, kar Heidegger predstavi kot bistvovanje tehnike na način *Gestella*, postavlja,²¹⁶ pri čemer epistemični vidik instalacije logistično vzdržuje cirkulacija informacije.²¹⁷ Da je humanistična vednost v tem videokrogu odrinjena v arhivarnost, je narekovano (digitalizirano, lat. *digil*, »prst«, »ukaz«) s sedeža kapitalizacije te moči,²¹⁸ ki jo zastopa *aparatus* vsesplošne znanstvene produkcije in komunikacije.²¹⁹

ozirom na izpolnitev specifičnih, tudi družbeno utemeljenih odnosov med smotrom in sredstvom oz. cilji. Bacon je dal odločilen prispevek k temu modernemu razumevanju znanosti, s tem ko je zasnoval izdiferenciran preplet odnosov med oblikami moči, oblasti in znanja. Kot smo prikazali, je treba opazko ‚znanje je moč‘ razumeti v smislu zahteve po sposobnosti, po operativni kompetenci (*potentia*, ‚dosti-zmoči‘), in jo lahko beremo tudi kot znanje za moč. To znanje za moč (*potentia*, ‚dosti-zmoči‘) je Baconu tudi znanje o oblasti (*potestas*), kolikor se lahko odpre in uporabi znanje o gospostvu narave (*imperium in res naturales*). Potemtakem gre za neko humano znanje o gospostvu (*regnum hominis*), ki se konstituira in legitimira iz nekega vedenja o odrešenju in storilnosti (delo) glede na družbeno-emancipatorično, humanitarno usmeritev« (Jörg Wernecke, »Sir Francis Bacon: Moč znanja in vprašanje njegove legitimacije«, prev. J. Hrovat, *Phainomena*, 13, 47-48, 2004, str. 71).

216 »Po-stavje se imenuje to zbirajoče tistega stavljenja, ki človeka stavi, tj. izziva v to, da razkriva to dejansko na način postavljanja na razpolago kot razpoložljivo postavbo« (Martin Heidegger, »Vprašanje po tehniki«, prev. I. Urbančič, v: M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 27).

217 »Računalniška logika možgane in svet povezuje na način medsebojnega učinkovanja sestava in njegovega okolja. Jezik, ki opravlja te zapletene tehnične operacije, je znakovno in slikovno kodificiran. Znak kot slika kaže in napoteva na stanja in dogajanje v svetu. Za jezik kot informacijo je značilno, da predstavlja napotek za delovanje. V tem je že zaznati obrat proč od jezika kot upovedovanja. Praktična narava tega znakovno-slikovnega jezika pripada tehničnemu zasnutku biti. V tem je skrivnost digitalizacije našega življenja v celoti. Namesto z vladavino subjekta se srečujemo s sestavom in okoljem kot nečim samoreferencialnim« (Žarko Paić, *Mišljenje in brezno zgodovine. Od metafizike do tehnosfere*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2022, str. 182).

218 David M. Berry in Anders Fagerjord, *Digital Humanities. Knowledge and Critique in a Digital Age*, Cambridge 2017.

219 V zvezi s tem napotujemo na delo Petra Trawnyja, *Tehnika.Kapital.Medij. Univerzalno in svoboda*, prev. A. Košar, Ljubljana 2022.

Obravnave arhiva v navezavi na *arche* in razvezave od njega se je lotil Jacques Derrida v uvodu k razpravi *Arhivska mrzlica*, v kateri sicer spregovori o arheološkem razsežju Freudove psihoanalize.²²⁰ Uvod pospremi s pripisom:

»Mar ne bi morali začeti pri tem, da arhiv ločimo od tega, na kar se pogosto reducira, zlasti od izkustva *spomina* in vračanja k *izvoru*, pa tudi od *arhaičnega* in *arheološkega*, spominjanja ali izkopavanja, skratka, od iskanja izgubljenega časa? Zunanost nekega mesta, topografsko izvajanje neke tehnike konsignacije, oblikovanje neke instance in nekega *mesta avtoritete* [*arhont*] *archeion*, to je pogosto država, tudi patriarhalna ali fratriarhalna država, taki naj bi bili pogoji arhiva. Ta torej nikoli ni podan v dejanju intuitivne anamneze, ki bi k življenju obudila nedolžno ali nevtralnost izvornost nekega dogodka.«²²¹

Temu sledi dolg dekonstrukcijski vložek:

»Ne začnimo na začetku, niti ne pri arhivu. Pač pa pri sami besedi ‚arhiv‘ – in pri arhivu tako dobro znane besede. Spomnimo se, da *archi* imenuje *začetek*, pa tudi *zapovedovanje*. Videti je, da to ime povezuje dve načeli v enem: načelo po naravi ali zgodovini, *tam*, kjer se stvari *začnejo* – fizično, zgodovinsko ali ontološko načelo –, a tudi načelo po zakonu, *tam*, kjer ljudje in bogovi *zapovedujejo*, *tam*, kjer se izvajata avtoriteta in družbeni red, *na tem mestu*, s katerega se daje ukaz [*ordre*] – nomološko načelo.

Tam, kjer in *na tem mestu*, smo rekli. Kako misliti *tam*? In kako misliti ta *imeti mesto* [*avoir lieu*: zgoditi se, imeti mesto] ali ta *zavzeti mesto* [*prendre place*] *archi*?

220 Fenomenološki in psihoanalitični nastavek arheologije primerja Stephan Günzel v članku »Cikak! Fenomenološka arheologija Edmunda Husserla«, prev. J. Hrovat, *Phainomena*, 14, 51-52, 2005, str. 9–22; glede pojmovanja »arhiva«: Knut Ebeling in Stephan Günzel (ur.), *Archivologie. Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten*, Berlin 2018.

221 Jacques Derrida, *Arhivska mrzlica. Freudovski vtis*, prev. K. Kraigher, Ljubljana 2014, str. 7.

Tam naj bi torej bila dva reda: *sekvenčni* in *jusični*. Zato bo vsak atom našega besedišča nenehno prečila vrsta razcepov. Že pri *archi* začetka sem namigoval na začetek po naravi *ali* po zgodovini in prikrito vpeljal verigo kasnejših in problematičnih opozicij med *physis* in njenimi drugimi, *thesis*, *techne*, *nomos* itn., ki delujejo v drugem, nomološkem načelu *arche*, načelu zapovedovanja. Vse bi bilo preprosto, če bi imeli eno načelo ali dve načeli. Vse bi bilo preprosto, če bi bila *physis* z vsakim izmed svojih drugih eno ali dvojce. Toda kakor že dolgo sumimo, a vselej pozabljam, ni tako. Vselej imamo več kakor eno – in več ali manj kakor dvojce. Tako v redu začetka kakor v redu zapovedovanja.

Koncept arhiva v sebi seveda varuje ta spomin imena *arche*. A hkrati je tudi *na varnem* pred tem spominom, ki ga varuje: lahko tudi rečemo, da ga pozablja. V tem ni nič naključnega ali presenetljivega. Čeprav imamo pogosto drugačen vtis, takega koncepta ni lahko arhivirati. V dokumentu, ki nam ga daje, v tem primeru v besedi, ki ga imenuje, namreč ‚arhiv‘, ga težko opredelimo in interpretiramo, in razlogi za to so bistveni. Na določen način izraz, kakor utemeljeno verjamemo, res napotuje na *arche* v *fizičnem*, *zgodovinskem* ali *ontološkem* smislu, torej na izvorno, načelno, primitivno, skratka na začetek. A še bolj in tudi še prej ‚arhiv‘ napotuje na *arche* v *nomološkem* smislu, na *archi* zapovedovanja. Tako kakor pri latinskem *archivum* ali *archium* (beseda se je uporabljala v ednini, tako kakor na začetku francoska *archive*, ki je bila nekoč edninska in moškega spola: *un archive*) smisel ‚arhiva‘, njegov edini smisel, izhaja iz grškega *archeion*: najprej hiša, prebivališče, naslov, stanovanje višjih uradnikov, *arhontov*, tistih, ki so poveljevali. Državljanom, ki so tako imeli in označevali politično oblast, je bila priznana pravica do postavljanja ali do predstavljanja zakona. Glede na to javno priznano avtoriteto so uradne dokumente hranili pri njih, na tem *mestu*, ki je bilo njihova hiša (zasebna hiša, družinska hiša ali uradna rezidenca). Arhonti so bili tako v prvi vrsti njihovi varuhi. Niso zagotavljali le fizične varnosti prostora hrambe in podlage. Priznavali so jim tudi hermenevitične pravice in kompetence. Imeli so moč *interpretiranja* arhivov. Zaupani v hrambo takim arhantom, so ti dokumenti dejansko izrekli zakon: nanj so opominjali in pozivali k njegovemu upoštevanju. Za varovanje jurisdikcije tega *izrekanja zakona* sta bila potrebna tako varuh kakor lokalizacija. Arhivi tudi v svojem va-

rovanju in v svoji hermenevtični tradiciji niso mogli biti niti brez podlage niti brez rezidence.«²²²

Taki naznaki arhontske moči arhivacije sledi določitev konsignacijskega načela arhivarnosti arhiva:

»Arhontsko moč, ki združuje funkcije unifikacije, identifikacije in klasifikacije, mora spremljati tisto, kar bomo imenovali moč *konsignacije*. S konsignacijo tu ne mislimo samo na običajni pomen te besede, na dejanje dodelitve rezidence ali izročitve nečesa, da se shrani kot rezerva, na nekem mestu in na neki podlagi, temveč na dejanje *konsignacije* z *zbiranjem znakov*. To ni samo tradicionalna *consignatio*, torej pisni dokaz, temveč tisto, kar vsaka *consignatio* v svojem izhodišču predpostavlja. *Konsignacija* teži k uskladitvi enega samega korpusa, v sistemu ali sinhroniji, kjer vsi elementi skupaj tvorijo enotnost neke idealne konfiguracije. V arhivu ne sme biti absolutne razdruženosti, heterogenosti ali *skrivnosti*, ki bi absolutno ločevala [*secernere*] in pregrajevala. Arhontsko načelo arhiva je tudi načelo konsignacije, tj. zbiranja.«²²³

Beseda »konsignacija« nam je najprej poznana iz ekonomističnega vokabularja (konsignacijsko blago, ki se prodaja iz skladišča, konsignacijska pogodba). V poklasični latinščini pomeni *consignatio* »pisno potrdilo«, »dokument«. Derrida razume konsignacijo dobesedno kot *zbiranje zaznamkov* oziroma tega, čemur sicer pravimo *se-znam* ali *s-pisem*. Drugo latinsko ime za seznam je *regestrum*, *register*. Kaj tozadevno predstavlja seznam ali spisek, če ga dojamemo v povezavi s tekstualnostjo? Ali je tekst kot spis pisan »po spisku«? Mar šele spisek *organizira* tekst tako, da napisano učinkuje v nekem kontekstu? Brez razumevanja konteksta namreč branje, pa tudi pisanje teksta ni mogoče, a od kod kontekst, ki smo mu prej pripisali doksično veljavo? Nedvomno pa ima tudi *epistemično* relevanco. Zagotavlja jo predvsem *avtoriteta avtorja*, *avtorjeva registracija*, ki je ne gre nujno razlagati subjektivno, pač pa

222 Ibid., str. 11–12.

223 Ibid., str. 12.

skozi učinkovanje *preteksta* – spiska pred pisanjem, ki se vnaprej vpisuje v tekst, da se neki avtor kakorkoli lahko sploh registrira v njegov register, ga v lastnem imenu ali pod psevdonimom podpisuje. To vključuje *signaturo* in *signal*.²²⁴ Tako prepoznamo nekega avtorja kot Homerja, Aristotela, Sv. Pavla, Shakespeara, Michelangela, Nietzscheja, Cankarja, Einsteina ... Konsignacijsko obeležje arhiva ali registrska zabeležka teksta na poseben in tudi poudarjen način kažeta na vrednostno določenost vednosti, ki kot *humanistična enciklopedija* ne posega le na polja umetnosti, religije, politike, pač pa zaobseže tudi znanost. Drugače tudi znanost ne bi mogla dospeti v noben slovar.

Razmerje med *pretekstom* in *kontekstom*, ki opredeljuje samo *umeščanje* in *razmeščanje* teksta, njegovo topologijo in topografijo, je možno zajeti na podlagi razlikovanja med *slovarjem* in *enciklopedijo*. V zvezi s tem se velja opreti predvsem na semiološke analize, ki jih je podal Umberto Eco.²²⁵ Medtem ko se slovar osredotoča na pomenske lastnosti nekega izraza, enciklopedija podaja njegovo *doksografsko, epistemično in sistemsko* izkustveno polje. Eco zastopa stališče, da je slovar nujno zasnovan v enciklopediji, glede česar mu je seveda mogoče pritrditi; bolj problematično ter za celotno humanistično vednost celo določilno pa je vprašanje, na čem se prednost enciklopedije pred slovarjem vzpostavlja, prehod od drevesnega debela in krošnje h koreninskemu labirintu ne prepriča povsem ali sploh ne. Slovarja ni mogoče zamejiti z denotacijo, enciklopedije pa ne s konotacijo. Paralelnost slovarja in enciklopedije je vnaprejšnja glede na sleherno njuno razliko. A spet, kako?

224 Prim. k temu Jacques Derrida, *Copy, Archive, Signature. A Conversation on Photography*, Stanford 2010.

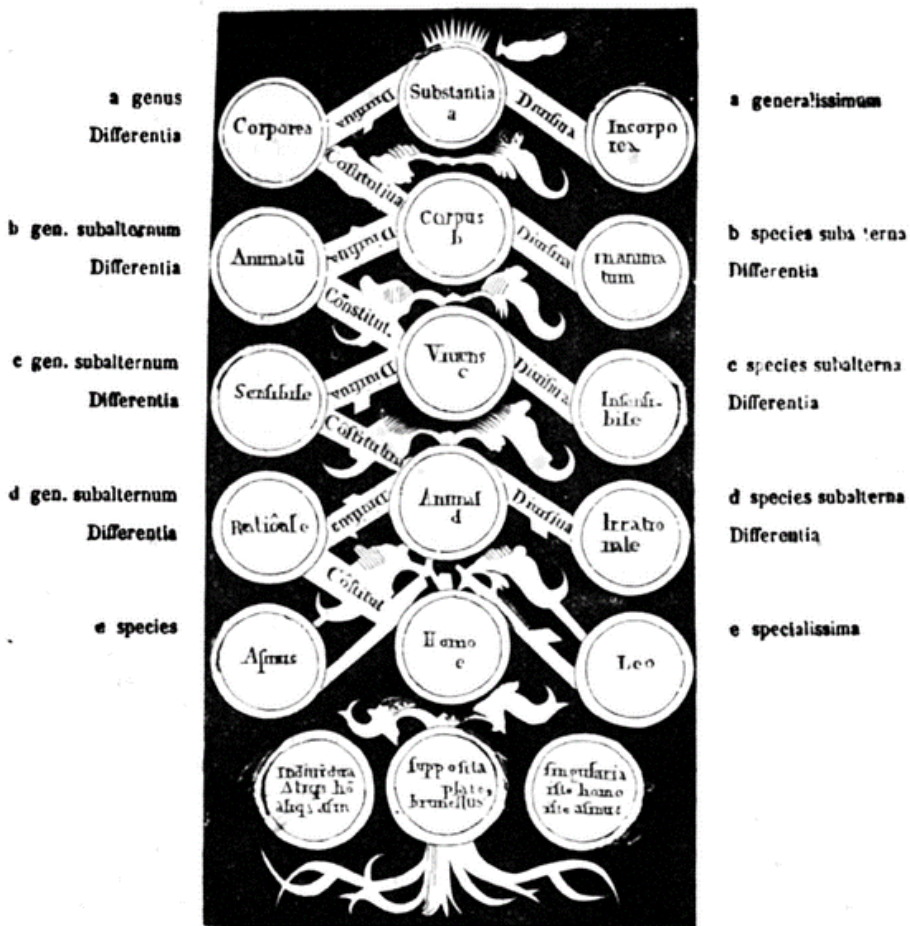
225 Poleg že omenjenih razprav v *Dall'albero al labirinto: Studi storici sul segno e in interpretazione*, Milano 2007, str. 11–106, in *V labirintu. Prostor neprisranske tišine*, Koper 2001, so v pogledu Ecove razgrnitve razlike med slovarjem in enciklopedijo prav tako relevantna poglavja v: »Dizionario versus enciclopedia« v: *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1984, str. 55–144; »L'enciclopedia come labirinto«, *Sugli specchi*, Milano 1985, str. 355–360; »Testo e enciclopedia« v: *Lector in fabula*, Milano 1985, str. 13–26. Prim. k temu Dean Komel, »Koncept bralca (Umberto Eco, Wolfgang Iser)«, *Anthropos*, 5–6, 1987, str. 171–199.

Slovar slovenskega knjižnega jezika, recimo, pod geslom »žival« navaja: »bitje, ki se hrani z organskimi snovmi, ima čutila in se navadno lahko premika«. Če pa nekomu rečemo »ti si žival«, mislimo s tem nekega surovega, hudobnega človeka. Spet imamo opraviti z drugačnim kontekstom, če človeka opredelimo kot »umno žival«, ali pa, kakor Nietzsche, kot »še ne izgotovljeno žival«. Nekdo bi si lahko domislil stavčno definicijo »Žival je človek«, ki slovnično sicer vzdrži, a je zunaj smisla in konteksta, razen če nočemo izrazito poudariti, vsekakor pa tvegamo nerazumljivost, pomembnost humanega ravnanja z živalmi. Tu lahko opazimo, da pomen besede »žival« beži v enciklopedijo in tvori določen arhiv, ki lahko *za nazaj* opredeljuje tudi pomenski *arche* oziroma *etymon*. Vendar pa enciklopedična arhivskost ni sama nič na boljšem, nima v najširšem smislu nikakršnega lingvističnega privilegija. Tako, recimo, ključna filozofska oznaka *ousia* v predfilozofski starogrški rabi pomeni »dvorišče«, »borjač«, »posest«, kar povsem zbledi v latinskem prevodu *ousia* kot *substantia*, slov. *podstat*, ki se opira na Aristotelovo določitev *ousia* kot *hypokeimenon* (podložek, podlaga, podstat), iz česar se je prav tako razvila lat. beseda *subiectum*; v novoveški filozofiji z vrhom pri Heglu se *subjekt* in *substancia* uveljavita kot pojmovno zedinjena pola spoznanja in biti. Da bi razumeli ta filozofski slovar,²²⁶ je treba upoštevati antično, srednjeveško, novoveško in sodobno obzorje filozofije, ob čemer nastopi vprašanje, od kod se pravzaprav prikrade horizont, obzorje, vidni krog. Kako slovar kroži²²⁷ v enciklopediji,

226 Zanimivo je, da se Eco ne loteva podrobnejše obravnave *filozofskega slovarja* oziroma *pojmovnika*, kot ga uveljavi Aristotel v V. knjigi *Metafizike*, 1013a–1025, slov. prevod, str. 105–145, v zasnutku pa že Platon v *Kratilu*. Kakšno je razmerje med Heglovo *Znanostjo logike*, če jo vzamemo kot filozofski slovar, in *Enciklopedijo filozofskih znanosti*, katere prvi del tvori *Znanost logike*? Naj Heideggrovo vpeljavo oznake »Dasein« kot ontološkega določila bivajočega, ki smo mi sami, v *Biti in času* razumemo na podlagi slovarja ali enciklopedije ali ničesar od tega?

227 Eco zatrdi, da »slovar organiziramo vedno, ko želimo očrtati (*circoscrivere*, opisati) *območje konsenza*, znotraj katerega se giblje diskurz« (*Semiotica e filosofia del linguaggio*, str. 132). Ključna je uporaba izrazov *circoscrivere* in *consenso*, prvi neposredno napotuje na krožnost slehernega opisa in definicije, drugi pa na *sensus*, smisel, ki to krožnost odpira in narekuje.

IN PORPHYRIUM DIALOGUS I.



Porfirijevo drevo, Boetij, 6. stoletje

ostaja slej ko prej odprto, prav tako pa tudi cikličnost enciklopedije; in če se v prvem primeru naznanja *jezikovna odprtost*, lahko v drugem govorimo o *zgodovinski odprtosti*. Obe je skušal vzajemno povezati Gadamer v *Resnici in metodi* (»govorica je pogovor«, *Wirkungsgeschichte*).

Izraz *ousia* oz. *substantia* navajamo tudi zato, ker tvori razporejevalno osnovo *Porfirijevega drevesa*,²²⁸ ki ga Eco navaja kot spričevalo predhodne vklopljenosti slovarja v enciklopedijo. Vseeno lahko pripomnimo, da se ta izraznost ne prebije do pojmovnosti, razen seveda kar zadeva logiško operativnost.²²⁹ Eco se v ekspoziciji podtalnega krožnega labirinta smisla opre na Deleuzovo prisposodobu *rizoma* oziroma *micelija*.²³⁰ Morda bi namesto paralele drevesa in labirinta lahko uveljavili paralelo med drevesom in gozdom, lesom, ki bi napotovala k *hyle* (gr. »les«, »gozd«, »drevo«, »bruno«, »snov«, »materija«) v nasprotju z *morphe* (forma).

Prisposodba drevesa, točneje *arbre généalogique ou encyclopédique*, genealoškega ali enciklopedičnega drevesa, v slovenskem prevodu *rodovnika*, je neposredno prenesena v razsvetljensko *Enciklopedijo*, skupaj s prisposodobu labirinta:

»Čeprav nam prejšnji filozofsko-zgodovinski oris izvora naših predstav zelo olajšuje takšno delo, ne smemo misliti, da enciklopedični rodovnik more

228 Porfirij Feničanski, »Uvod«, prev. B. Vezjak, *Filozofski vestnik*, 25, 1, 2004, str. 7–29; Boris Vezjak, »Kratek uvod v Porfirijev *Uvod (Eisagoge)*«, *Filozofski vestnik*, 25, 1, 2004, str. 31–53.

229 Prim. k temu kritično obravnavo Ecovega razlikovanja med slovarjem in enciklopedijo pri Andrei Cornea, »Umberto Eco's Encyclopedia vs. Porphyry's Tree«, *Laval théologique et philosophique*, 65, 2, 2009, str. 301–320.

230 Gilles Deleuze in Felix Guattari, *Rhizome*, Paris 1976; slov. prevod: *Micelij*, prev. J. Pavlič, Ljubljana 2002. V *Logiki smisla* Deleuze ugotavlja, »da se celotni logični opus neposredno ukvarja s pomenom, implikacijami in sklepi in da zadeva smisel le posredno – točno prek paradoksov, ki jih pomen ne more razrešiti, oziroma jih celo ustvarja. Obratno pa se izmišljena dela ukvarjajo naravnost s *smislom* in moč paradoksov neposredno izvajajo iz njega« (Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prev. T. Erzar, Ljubljana 1998, str. 32).

ali celo mora biti povsem podrejen temu orisu. Splošni sistem znanosti in umetnosti je nekak blodnjak, vijugasta pot, po kateri hodi razum, ne da bi poznal pravo smer [...].«²³¹

Register *Enciklopedije ali metodični besednjak znanosti, umetnosti in obrti*²³² dodobra razgrne vidik in obzorje institucionalizacije vednosti in znanja in s tem povezanega oblikovanja arhiva v derrida-jevskem smislu konsignacije, ki jo Eco notranje razmeji skozi razmerje enciklopedije in slovarja.

Poleg d'Alembertovega *Uvoda v enciklopedijo* (*Discours préliminaire de l'Encyclopédie*), skupaj z Diderotovim *Prospektom k Enciklopediji*, je z vidika konstitucije humanistične vednosti vsekakor pomembna Condillacova razprava o izvoru človeške vednosti ali znanja, *Essai sur*

231 Jean le Rond d'Alembert, *Uvod v enciklopedijo*, prev. T. Kermauner, Ljubljana 1960, str. 76. Leta 2010 je tekst ponovno izšel pri založbi *Studia humanitatis*, in sicer skupaj s prevodom Diderotovega tehničnega dodatka k razpravi in študije Tzvetana Todorova (D'Alembert in Diderot, *Uvod v Enciklopedijo*. Todorov, Tzvetan, *Duh razsvetljenstva*, prev. T. Kermauner, J. Habjan in K. Zakrajšek, Ljubljana 2009). Podane navedbe so povzete po prvi izdaji leta 1960. Prim. tudi Denis Diderot, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, prev. M. Bobnar, Miranda, G. Kroupa, M. Marek, ur. N. Božović, Ljubljana 2010. Neposredno v zvezi s tem še d'Alembertov poudarek, kako je namen enciklopedije, da zbere vse znanje na kar najmanjšem prostoru »in da filozofa tako rekoč postavi nad ta širni blodnjak, na vzvišeno mesto, od koder lahko hkrati zajema poglobitve znanosti in veščine, pregleda z enim pogledom predmete svojih umovanj in možne postopke v zvezi z njimi, razločuje glavna področja človeških znanj, njihove razločke in spojne točke, in včasih celo sluti nevidne poti, ki jih povezujejo. Ta razvrstitev je podobna zemljepisni karti sveta, ki naj bi pokazala glavne dežele, njihov položaj. Njihovo vzajemno odvisnost; in v ravnih črtah naznačila pot iz ene dežele v drugo« (Ibid., str. 77–78).

232 *Izbrana gesla iz Diderotove in d'Alembertove Enciklopedije*, prev. M. Božović, S. Jerele, G. Kroupa, M. Marek, T. Potočnik, I. Pribac, Ljubljana 2019. Podobno je naslovljena *Cyclopædia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*, ki jo je leta 1728 pripravil Ephraim Chambers in načrtovani prevod katere je vzpodbudil nastanek francoske enciklopedije; prim. Diderotove pripombe v: D'Alembert in Diderot, *Uvod v enciklopedijo*, str. 101–104. V zvezi s tem je vsekakor potrebno omeniti tudi *Dictionnaire Historique et Critique*, ki ga je leta 1697 objavil Pierre Bayle; po drugi razširjeni izdaji leta 1702 je leta 1709 izšel tudi angleški prevod.

310-570

ENCYCLOPÉDIE,
O U
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS,
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.

Mis en ordre & publié par M. *DIDEROT*, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse ; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. *D'ALEMBERT*, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.

*Tantum series juncturaque pollet,
Tantum de medio sumptis accedit honoris ! HORAT.*

TOME PREMIER.



A PARIS,

Chez { *BRIASSON*, rue Saint Jacques, à la Science.
 DAVID l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or.
 LE BRETON, Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe.
 DURAND, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon.

M. DCC. LI.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.



l'origine des connaissances humaines (1746).²³³ *Connaissance* v francoščini pomeni vednost, znanje, poznavanje, seznanjenost, poznanstvo, zavedanje, razumevanje. *Connaissance humaine*, kakor je podana tudi na samem začetku d'Alembertovega *Uvoda*, je podložena celotnemu konceptu *Enciklopedije*:

»Enciklopedija naj čim popolneje prikaže urejenost in povezanost človeške vednosti, kot metodični besednjak znanosti, umetnosti in obrti pa naj vsebuje splošna načela sleherne znanosti in umetnosti, svobodne in mehanične in najpomembnejše posameznosti, ki tvorijo njihovo naravo in vsebino. Ti dve glavni gledišči, enciklopedija in besednjak, določata torej načrt in razdelitev uvodne razprave. Da bi bolje razumeli nadaljnjo razlago, je potrebno razlikovati obe gledišči: v enciklopediji gre za povezanost idej. V metodičnem besednjaku pa so prav te znanosti po eni plati reducirane na njihova načela, po drugi plati pa podrobno razložene.«²³⁴

Tu se seveda sama po sebi ponuja zadevna primerjava z Aristotelovim modelom delitve *epistemai*, ki jo preči razlikovanje med logističnimi in epistemičnimi zmožnostmi duše. Vendar pa *Enciklopedija* prenese vso težo vednosti v tisto, kar je dosežek človekovega spoznanja in znanja, kar samo po sebi izkazuje veljavnost zgodovine kot zgodovine razvoja človeštva. Nadalje je očitna namera, da dosežke človeškega uma predstavi kot sistem vednosti, pri čemer naj bi okvir sistemizacije nagradil zgodovinsko komponento ter si jo podredil s stališča njene *družbene umeščenosti*. »Javnost« postane močnejša od »zgodovine«, kakor postane »družba« močnejša od »skupnosti«. Oznaka človeška vednost oz. znanje se uveljavlja brez razlikovanja od vednosti kot take,

233 Oznaka *connaissance humaine* ustreza angleški oznaki *human knowledge*, ki nastopa v naslovu Berkeleyevega dela *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* iz leta 1701. Ključna je Baconova opredelitev *scientia humana*, ki sledi vodilu »znanje in človeška moč sovpadata«: »*Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causæ destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur; et quod in contemplatione instar causæ est, id in operatione instar regulæ est*« (Bacon's *Novum organum*, ed. with intr., notes, etc. by Th. Fowler, Oxford 1889, str. 188).

234 *Uvod v enciklopedijo*, str. 25.

kolikor je vse možno vedenje in sleherna možnost vedenja človekov dosežek in rezultat napredka človeške družbe.

D'Alembert v *Uvodu* z upoštevanjem Baconove zareze²³⁵ glede klasifikacijske opredelitve *scientia*, podobno kot Aristotel v *Nikomahovi etiki* v svoji diskusiji o dianoetičnih vrlinah (*techne, phronesis, episteme, nous, sophia*), določi temeljne zmožnosti človeške duše, na podlagi katerih je možno ustrezno zasnovati enciklopedični sistem vedenja in znanja, pri čemer izpostavi *spomin, uvid in domišljija*:

»Tako so spomin, razum v pravem pomenu besede in domišljija (*l'imagination*) trije različni načini, s katerimi naša duša obdeluje predmete svojih mislih. Domišljija (*l'imagination*) nam tu ne pomeni sposobnosti, predstavljati si stvari v mislih, kajti ta sposobnost ni nič drugega kot spomin na zaznavne stvari, spomin, ki bi moral stalno delovati, če mu ne bi dela olajševala iznajdba znakov. Predstavno sposobnost imenujemo v plemenitejšem in določnejšem smislu kot talent, stvari s posnemanjem poustvarjati. Te tri sposobnosti tvorijo najprej tri glavne dele našega sistema in tri glavna področja človeškega znanja: zgodovino, ki je povezana s spominom, filozofijo, ki je sad razuma, in umetnosti, ki jih poraja domišljija.«²³⁶

Ob d'Alembertovi sistemski razčlenitvi *connaissances humaines* v zgodovino, filozofijo in umetnost²³⁷ se samodejno vzbudi pomislek, kje so naravoslovne vede. Glede na Aristotelovo delitev teoretskih

235 »S tem objavljamo, da smo v glavnem po kanclerju Baconu povzeli enciklopedični rodovnik, o katerem smo že govorili in ki ga je najti na koncu tega uvoda« (*Uvod v enciklopedijo*, str. 116).

236 *Uvod v enciklopedijo*, str. 81–82.

237 Osnovno delitev znanosti kot psihološke podlage te delitve d'Alembert z nekoliko spremenjenim vrstnim redom neposredno prevzame od Bacona: »*Partitiones Scientiarum, et Argumenta singulorum capitum. Partitio Universalis Doctrinae Humanae, in Historiam, Poesim, Philosophiam; secundum tres Facultates Intellectus, Memoriam, Phantasiam, Rationem; quodque eadem partitio competat etiam Theologicis*« (Francis Bacon: *De augmentis scientiarum: libri IX*, Amstelaedami 1662. https://books.google.si/books/about/De_augmentis_scientiarum.html?id=l-V-BAAAACAAJ&redir_esc=y).

znanosti v fiziko, matematiko in teologiko, ni posebej izpostavljena ne matematika ne teologija, enako pa velja tudi za praktične znanosti, ekonomiko, etiko, politiko, pač pa njihovo mesto nekako prevzame zgodovino-pisje, med poetičnimi znanostmi sicer izstopa umetnost, vendar je Aristotelov nabor precej širši. D'Alembert se v razsvetljenem duhu zoperstavi temu, da bi teologijo ločeval od filozofije, kolikor »teologija razodetja ni nič drugega kot razum, apliciran na razodeta dejstva, in lahko rečemo, da je z dogmami, ki jih uči, povezana z zgodovino, z zaključki, ki jih izvaja iz teh dogem, pa s filozofijo«. ²³⁸ Glede naravoslovja meni, da ni nič drugega kot znanost o telesih; umetnost bi lahko še splošneje dojeli kot invencijo in ustvarjanje, matematik pa ni nič manj umetnik od umetnika; Arhimeda je moč primerjati s Homerjem.

Za današnjo pojmovanja se zdi, da d'Alembert gotovo izrazito in pretirano poudarja humanistično ali družboslovno plat sistematizacije znanosti. Oznaka »družboslovno« prejme tu še prav poseben pomen, če vzamemo, da gre za razsvetljski koncept enciklopedije, s ključnim namenom in ciljem, da preustvari ali celo na novo ustvari človeško družbo, in sicer na podlagi širjenja »prosvetljenosti med ljudmi«. *Prosvetljenost* in *prosveta* nista zgolj kak proizvod razsvetljenstva, ampak ga kot takega omogočata, tako kot je *paideia* določila antično obdobje.

Navajanje treh zmožnosti duše – spomina, intelekta in domišljije – kot konstituentov zgodovine, filozofije in umetnosti je samo po sebi časovno opredeljeno s *preteklostjo*, *sedanjostjo* in *prihodnostjo*. Avguštin v razpravi o času v XI. knjigi *Izpovedi* poda določilo, da je sedanjost glede na preteklost spomin, glede na sedanjost uvid in glede na prihodnost pričakovanje. ²³⁹ Ta časovna opredelitev vnaša poseb-

²³⁸ Uvod v enciklopedijo, str. 85.

²³⁹ Avguštin, *Izpovedi*, prev. A. Sovre, Celje 1978, str. 267. K temu: Dean Komel, *Kontemporalnost razumevanjskega konteksta kot podlaga interdisciplinarne humanistike*, *Annales. Series historia et sociologia*, 29, 4, 2019, str. 531–548. Podrobnejšo analizo celotne Avguštinove razprave o času podaja Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt/M. 1992.

no premičnost in prenosljivost v organizacijo arhiva, ki naj povzame človeško znanje. Lahko jo arhivsko opredelimo kot premičnost med slovarjem in enciklopedijo, vendar pa ta prenos ne more biti *mehanski*, marveč poetičen, muzičen, ustvarjalen. V zvezi s tem je treba v *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* nameniti pozornost posebno področju, ki ga obeležujejo *arts*, umetnosti, veščine, še posebej kolikor se te delijo na svobodne in mehanične, so pa še druge delitve:

»Med svobodnimi veščinami, zreduciranimi na načela, so tiste, ki hočejo posnemati naravo, imenovali lepe *veščine* [*Beaux-Arts*, umetnosti – op. prev.] – zakaj njihov namen je v glavnem ugodje. Vendar ni samo ta razlika med njimi in tistimi svobodnimi veščinami, ki so bolj potrebne ali bolj koristne, na primer gramatiko, logiko in moralko. Te imajo določena in ustaljena pravila, ki jih lahko vsakdo povzame po drugem; drugače je z umetnostmi, ki jih ustvarja navdih in ki jim zakone predpisuje le genij. Pravila, ki so bila zanje napisana, veljajo v resnici le za njihovo mehanično plat in imajo podobno vlogo kakor teleskop: pomagajo samo tistim, ki vidijo.«²⁴⁰

Oznako *artes liberales* naj bi prvi uporabil Cicero v delu *De inventione*. Prevajalec *Uvoda v enciklopedijo* se je očitno znašel v zagati, ali naj *arts* prevede kot veščine ali kot umetnosti. Oznako »art« najdemo v drugih besednih zvezah, kot *Beaux-Arts* v prejšnjem citatu, *belle arti*, *fine arts*, *performing arts*, *folk art*, pa nadalje *arts & humanities*, *arts & sciences* itn. »Filozofska fakulteta« se angleško glasi *Faculty of Arts*. Latinski *ars* ustreza gr. *techne* in pomeni »umetnost«, »veščino«, »spretnost«, »izkušnost«, »strokovno znanje«, »talent«, »pripravnost«, »razumevanje«, »uvidevanje«. Ta pomen ohranja *art* tudi v angleščini: »umetnost«, »veda«, »veščina«, »spretnost«, »znanje«, »zvižčnost«, »prebrisanost«. V nemščini *Art* pomeni »vrsto«, »način«, »naravo«, »panogo«; značilna je, recimo, fraza *Art und Weise*, prav tako pa je zanimiva *Mundart* kot nemška beseda za »narečje«. *Art* podobno kot *ordo* (red) in *arma* (orožje) izvira iz et. korena **ar*

240 *Uvod v enciklopedijo*, str. 73.

v pomenu »urediti«, »zložiti skupaj«, »prilagoditi«, »pripraviti«, ki ga najdemo tudi v gr. *armo*zo, »zložim«, »spojim«, »uglasim«, »prilegam se«, in *harmonia*.

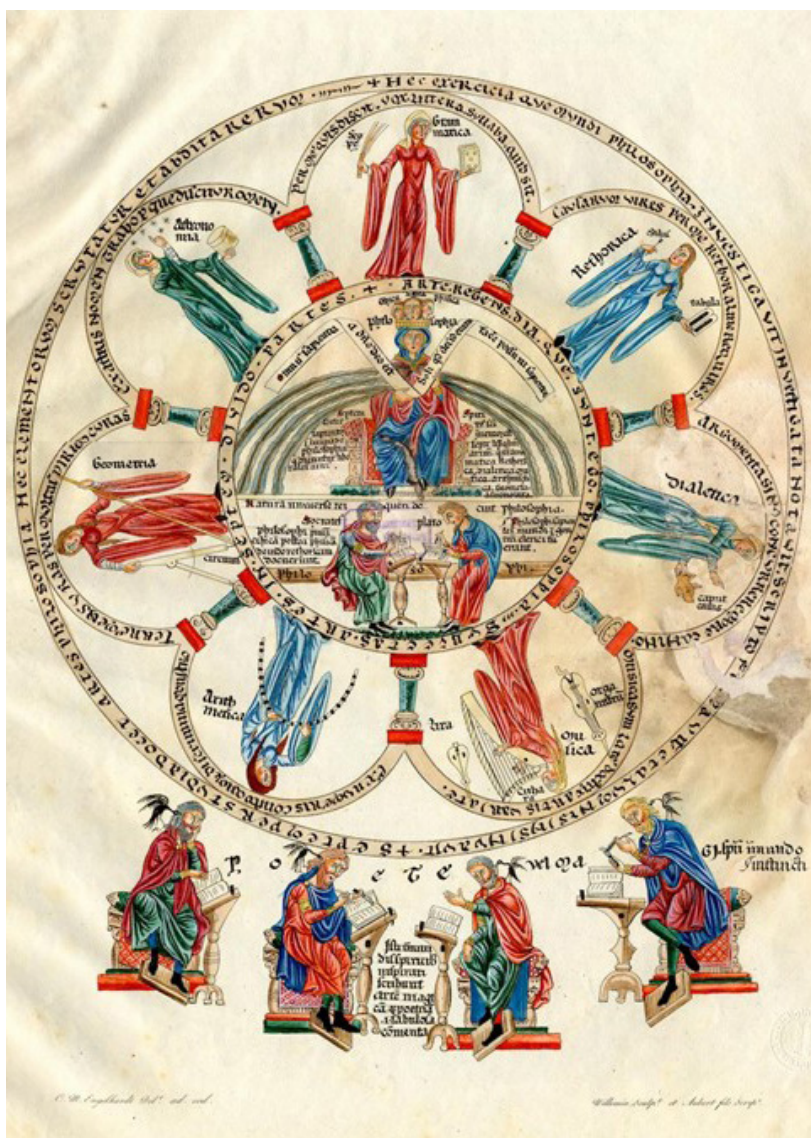
Posebna veljava v pogledu razvoja *svobodnih disciplin* pripada *septem artes liberales*, sedmim svobodnim veščinam (umetnostim, znanjem), ki jih lahko štejemo za naslednico *en kyklios paideia* in predhodnico *studia humanitatis*. Oznaka se je oblikovala okoli leta 400. Sistematičen prikaz *septem artes liberales* je v 5. stoletju n. št. podal Martianus Capella v delu *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (Poroka Filologije z Merkurjem), imenovanem tudi *De septem disciplinis, Sedit disciplin*. Te se delijo v *trivium* in *kvadrivium*. Medtem ko *trivium* vključuje govorne veščine: gramatiko, retoriko in dialektiko, zajema *kvadrivium* veščine, ki so povezane z računanjem: aritmetiko, geometrijo, astronomijo in harmonijo (glasbo).

Najznamenitejšo upodobitev *septem artes liberales*, naslovljeno *Philosophia et septem artes liberales*, najdemo v enciklopediji *Hortus deliciarum* (Vrt delikatnosti) iz prib. leta 1180, sicer delo Herade Landsberške, opatinje v Hohenburgu, ki jo štejejo za prvo avtorico enciklopedije sploh.²⁴¹

Vlogo *septem artes liberales* so v obdobju renesanse prevzele *studia humanitatis* oziroma *studia humaniora*. Kot smo omenili, je oznaka, ki jo je prvi uporabil Coluccio Salutati leta 1369, oblikovana na podlagi Ciceronovega pojmovanja *humanitas*, ki se navezuje na grško pojmovanje *paideia*. Razvoja *studia humanitatis* ni mogoče izvzeti iz večstoletnega delovanja samostanskih šol od šestega stoletja naprej in *univerz*.²⁴² Kot prvo in najdlje neprekinjeno delujočo univerzo se

241 Podrobnejši opis: <https://liberalarts.org.uk/philosophy-and-the-liberal-arts/>.

242 Hilde de Ridder-Symoens (ur.), *A History of the University in Europe*, vol. I: *Universities in the Middle Ages*, New York 2003; Hilde de Ridder-Symoens (ur.), *A History of the University in Europe*, vol. II: *Universities in Early Modern Europe*, New York 2003; Walter Rüegg (ur.), *A History of the University in Europe*, vol. III: *Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, New York 2004; Walter Rüegg (ur.), *A History of the University in Europe*, vol. IV: *Universities since 1945*, New York 2011.



Philosophia et septem artes liberales

navaja al-Karauin, ki jo je leta 859 v Fesu ustanovila, kot omenjajo kasnejši viri, *Fatima al-Fihri*. Sicer se kot najstarejšo opredeljuje Bolonjske univerzo iz leta 1088.

Glede univerze se danes pod vplivom njene *družbene funkcionalizacije*, ki vrednost vedenja zvede na produkcijo znanja kot eno od siceršnjih oblik produkcije,²⁴³ že pozablja, da njeno ime izhaja iz poimenovanja *universitas magistrorum et scholarium*, »skupnost učiteljev in učencev«.

Jacques Derrida je leta 2001 objavil programski spis *Brezpogojna univerza*.²⁴⁴ Gre sicer za njegova predavanja na stanfordski univerzi leta 1998 z naslovom *Prihodnost profesije ali brezpogojna univerza (kaj bi se lahko zgodilo jutri po zaslugi »humanistike«)*,²⁴⁵ v katerih je, opirajoč se tudi na omenjeno srednjeveško izročilo univerzitetnih in humanističnih študij, predvsem pa na smiselno okrožje *professio*, *professor*, podal strnjen predlog humanistične reforme univerze kot institucije vednosti:

»Jutrišnja humanistika bo morala na vseh svojih področjih preučiti lastno zgodovino, zgodovino pojmov, ki vzpostavlja konkretne discipline, kar pomeni: da je te discipline utemeljila in se izenačila z njihovim obsegom.«²⁴⁶

V nadaljevanju pa kot ključno smer poda:

»Te nove humanistične vede bi se morale posvečati zgodovini človeka, ideji človeka, liku človeka in človeku lastnemu (in ne zaključeni vrsti naspro-

243 Michel Freitag, *Brodolom univerze in drugi eseji iz politične epistemologije*, Ljubljana 2010.

244 *L'université sans condition*, Paris 2001; Stefan Collini, *Speaking of Universities*, London 2017.

245 Jacques Derrida, »The future of the profession or the university without condition (thanks to the 'Humanities', what could take place tomorrow)«, v: *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, ur. T. Cohen, New York 2002, str. 24–57.

246 Jacques Derrida, »Prihodnost profesije ali brezpogojna univerza (kaj bi se lahko zgodilo jutri po zaslugi 'humanistike')«, prev. J. Hrovat, *Nova revija*, 25, 293–294, 2006, str. 238.

tij, s katerimi je definiran človek, zlasti tradicionalnemu nasprotju med živim bitjem ‚človek‘ in živim bitjem ‚žival‘). Ne da bi jo utegnil tukaj dokazati, bom tvegal trditev, da noben od teh tradicionalnih pojmov ‚človeku lastnega‘ – in ravno tako tega, kar mu zoperstavljamo – ne vzdrži konsekvantne znanstvene in dekonstruktivne analize.

Najnujnejša naloga bi bila v tem kontekstu problematizacija (to ne pomeni že ‚razvrednotenja‘) zelo učinkovitih juridičnih performativov, ki skandirajo moderno zgodovino te človeškosti človeka. Mislim, denimo, na bogato zgodovino najmanj dveh takih performativov: po eni strani na zgodovino razglasitve človekovih pravic, *Declaration des droits de l'homme – et de la femme*, torej moškega – in ženske (kajti vprašanje spolne razlike ne igra tukaj nobene sekundarne ali stranske vloge; in znano je, da se je ta razglasitev človekovih pravic med letoma 1789 in 1948 – in preko – stalno prenavljala in dopolnjevala: podoba človeka, živali, ki lahko obljublja, kot je rekel Nietzsche, ostaja aktualna). Po drugi strani pa na zgodovino pojma ‚zločin proti človeštvu‘, ki je od povojnega časa preoblikoval geopolitično področje mednarodnega prava in se vse bolj in bolj spreminja, istega pojma, ki obvladuje zlasti prizorišče svetovnega priznanja krivde in odnosa do zgodovinske preteklosti nasploh. Nove humanistične vede bi se torej morale ukvarjati s temi performativnimi izvajanjem prava (človekovim pravom, pojmom zločina proti človeštvu), ki vedno implicirajo obljubo in s to obljubo konvencionalnost nekega ‚kot da‘.²⁴⁷

Problem institucionalizacije, pa tudi »kapitalizacije« vednosti v okviru univerze bi bilo treba širše razgrniti tako v zgodovinskem kot sodobnem pogledu, kar po Derridajevem napotilu sodi v okvir vzpostavljanja humanistične vednosti, in sicer z nekega novega *obzorja* in zlasti iz neke nove *perspektive*, ki zadeva *navezavo* filozofije in humanistike. Ta navezava se nam je že izhodiščno nakazala v polju, ki samo po sebi niha v opredelitvi, kar niti ne gre nujno jemati negativno. Že samo določilo »humanistične vednosti«, pa naj se pri tem opiramo na zgodovinsko izročilo *studia humanitatis* ali

247 »Prihodnost profesije ali brezpogojna univerza ...«, str. 238–239.

na kako sodobno prakticiranje humanistike, se zdi za-silno, s tem da tu začrtanega konstitutivnega problema vednosti ne gre zamenjevati z epistemološkim dojetjem znanstvenosti znanosti.²⁴⁸ Lahko bi tvegali opredelitev oziroma razloček, da konstitucija vednosti kot taka sploh ni povezana z inštitucijo znanosti,²⁴⁹ vendar bi nas to spravilo v nemajhno zagato, da diskusijo zastavimo na razmejitvi dveh izključujočih si polj vednosti in znanosti, ki nima potrdila v današnjem *prenosu znanja*, še manj pa jo odobrava to, kar se v izdatno povišanem in nekoliko vzvišenem tonu opredeljuje kot *družba znanja* in *informacijska družba*.

V Derridajevem programskem tekstu, verjetno pa tudi v vseh njegovih drugih tekstih, ne naletimo na kako posebno pozornost do pritiskov znanstveno-informacijskega okolja in njegovih okoliščin, kot so, denimo, tudi univerza, pa mediji itn. Tako verjetno obvisi nekje v neznanem (»kot da«) tudi njegov zagovor prihodnosti humanistike. Derrida opira dekonstrukcijo humanistične profesije na teorijo performativov, kakor jo je predložil John. L. Austin v svoji obravnavi govornega dejanja.²⁵⁰ Ob tem je potrebno nemara omeniti, da je že Avguštin z opiranjem na stoiško jezikoslovno izročilo uveljavil razlikovanje med *actus signatus* in *actus exercitus*, med

248 »Epistemologija« (sama oznaka se najavi v povezavi s Fichtejevo *Wissenschaftslehre*) kot taka sicer ne tvori sistematično enotnega raziskovalnega področja »znanost o znanosti«, zaradi česar se bodisi priključuje sistemski teoriji bodisi se uveljavlja kot kritika sistema; glede slednjega, glej dela Thomasa Kuhna (*Struktura znanstvenih revolucij*, Ljubljana 1998), Gastona Bachelarda (*Oblikovanje znanstvenega duha*, Ljubljana 2012), Paula Feyerabenda (*Proti metodi*, Ljubljana 1999), Georgesa Canguilhema (*Epistemologija in zgodovina znanosti*, Ljubljana 2017), Michela Foucaulta (*Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti*, Ljubljana 2010), Pierra Bourdieuja (*Znanost o znanosti in refleksivnost*, Ljubljana 2004), Luisa Althusserja (*Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, Ljubljana 1985; *Branje kapitala*, Ljubljana 2018), Bruna Latourja (*Nikoli nismo bili simetrični*, Ljubljana 2021), Dominique Pestre (*Proti znanosti. Politike in znanja sodobnih družb*, Ljubljana 2015) in drugih.

249 Glej k temu zaključno razpravljanje v Foucaultovi *Arheologiji vednosti* z naslovom »Vednost in znanost« (Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, prev. U. Grilc, Ljubljana 2001, str. 190–227).

250 John L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, prev. B. Lešnik, Ljubljana 1990.

označevalno in izvedbeno funkcijo izjavljanja, kar je bilo določilno za sodobno hermenevtično obravnavo govora in jezika in znotraj nje za tisto, kar je Gadamer opredelil kot univerzalni aspekt hermenevtike.²⁵¹ Da se neka izjava izkaže kot resnična, in to pomeni, da posreduje neko vednost, je potrebno, da jo nekdo kot tako razume, ni dovolj, da nastopa v obliki stavka, ki velja sam po sebi. Z drugo besedo, vednost se potrjuje na podlagi neke vrednostne veljave, ki ji jo nekdo pripiše na podlagi odobravanja ali neodobravanja. To pa sproži sam problem razumevanja med *episteme* in *dokso* v mejah intersubjektivne preverljivosti resnice, ki je oprta na to, da in kako se *nekaj izkaže ali pokaže nekomu kot evidentno*. A tudi evidenca sama v sebi vključuje več ravni, na podlagi katerih nekaj upravičuje in utemeljuje svojo razvidnost. Parmenidov stavek *Isto je misliti in biti*, Aristotelovo opredelitev človeka kot *zoon politikon*, Descartesov *Cogito, ergo sum*, Kantov *Jaz mislim* zaznamuje posebna filozofska določilnost, ki kot taka vzpostavlja neko vnaprejšnje razumevanje, ne da bi se kakorkoli poprej podajalo kako njegovo objektivnost.

Vsekakor obstajajo različne ravni, na katerih se taka objektivnost upravičuje, najosnovnejša sta gotovo empirija in eksperiment, ki pa sama po sebi ne prispevata zakonitosti, marveč mora tu hkrati delovati, kot je ugotovil že Kant, neka apriorna struktura, ki je matematično podprta. Ali je matematična evidenca prenosljiva na vsa področja vednosti, samo po sebi terja obravnavo kompleksnega razmerja med matematiko in logiko ter nadalje med logiko in spoznavno teorijo. Nastopi namreč vprašanje, od kod sploh izvirajo evidence, ki ga je, recimo, načela sodobna fenomenologija, po drugi plati pa, recimo, Wittgenstein.

Austin v svoji teoriji govornega dejanja razlikuje med izjavami, ki vključujejo pogoj resničnosti – *konstativi*, ki naj načeloma ne bi bili odvisni od situacije izjavljanja, marveč imajo splošno veljavnost, in *performativi* kot tipi izjav, s katerimi se skuša doseči neki prepričevalni učinek, ne da bi pri tem morali zadoščati kriteriju resničnosti. Ob

251 Jean Grondin, »Gadamer in Avguštin«, prev. J. Hrovat, *Phainomena*, 9, 27-28, 1999, str. 195–208.

tem si Austin postavi vprašanje, ali niso nemara tudi konstativi zgolj vrsta performativov.

Derrida *performativnost* izrecno poveže s humanistično vednostjo, glede katere smo rekli, da je *vednostno določena*, kar pa ne že samo po sebi osmišlja označevanje »humanistična«. Oznako »humanistično« lahko obravnavamo kot *performativ posebne vrste*, ki ima svojo formacijo, postavitev, institucionalizacijo, arhiv ... Kot taka je prepletena s »humanostjo«, »humanizmom«, »humanizacijo«, »dehumanizacijo«, »humanitarnostjo« in »nehumnostjo«, nadalje s »posthumanizmom«, »transhumanizmom« – oznake, ki vse po vrsti terjajo *kritični pretres*.²⁵² »Humanistično« v oznakah »humanistična vednost« in »humanistične vede« ne implicira le *stališča kritike*, pač pa tudi *postavljanje kriterijev*. Obenem pa to, da vrednostno opredeljena kritična vednost vzpostavlja kriterije, neobhodno vključuje tudi *krizo* lastnih stališč in postavk.

Foucault v svoji obravnavi Kantovega spisa *Kaj je razsvetljenstvo*²⁵³ opozori prav na to krizo vzpostavljanja kriterijev v samem Kantovem pojmovanju *človeškosti* oz. *človeštva*:

»Tu se pokaže še tretja težava v Kantovem tekstu, namreč v njegovi rabi besede človeštvo, *Menschheit*. Znano je, kako pomembna je ta beseda za Kantovo koncepcijo zgodovine. Ali naj razumemo, da je celotni človeški rod zajet v proces razsvetljenstva? V tem primeru si moramo razsvetljenje zamišljati kot zgodovinsko spremembo, ki zadeva politični in socialni obstoj vseh ljudi na zemeljski površini. Ali pa naj razumemo, da razsvetljenje vključuje spremembo, ki zadeva tisto, kar konstituira človeškost človeških bitij? Toda to bi pomenilo, da bi se morali vprašati, kakšna je ta sprememba. Kantov odgovor tudi tu ni brez določene dvo-

252 Peter Sloterdijk, »Pravila za človeški vrt. Odgovor na Heideggrovo *Pismo o humanizmu*«, prev. M. Karer, *Nova revija*, 22, 256-257-258, 2003, str. 1-21; Francesca Ferrando, »Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms«, *Existenz*, 8, 2, 2013, str. 26-32.

253 Immanuel Kant, »Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenje?«, prev. M. H., *Vestnik*, 8, 1, 1987, str. 9-13.

umnosti. Vsekakor je pod svojim videzom enostavnosti precej kompleksen.«²⁵⁴

»Humanost« se pomensko razcepi že z vidika razlike med človeštvom in človeškostjo, človeškost nadalje lahko označuje tisto, kar opredeljuje človeka kot človeka, drugič pa samo skrb za to, da je človek človeški; zdi se celo, da brez te skrbi človeškost sploh ni mogoča, kar postavlja humanizacijo kot neko stalno nalogo, ki se jo že po neki utečenosti rado nalaga humanistiki in najrazličnejšim etikam. V svoji zgodovinski usmerjenosti naj bi bila humanistika celo zadolžena za »arhiv človeštva«, katerega urejanje pa že predpostavlja *red vednosti*. Ta ni omejen le na pripravna pravila za urejanje in uporabo, marveč deluje formativno in performativno že v pogledu same *ideje* človeštva ali *ideala* človečanstva, ki vključuje neko *ideacijo* pogleda na človeškost in se lahko institucionalizira v družbeno *ideologijo*.

Pri Foucaultu in Derridaju je kritika strukturno vprežena v »arheologijo vednosti« in »dekonstrukcijo vednosti«, v zvezi s čimer posebej izstopi konceptualna veljavnost *diskurza*. Beseda *discours* v francoščini pomeni »govor«, »pogovor«, »nagovor«; »razpravo«, »govoričenje«; razvila se je iz latinske besede *dis-correre*, »razteči se«, v smislu, da steče pogovor, beseda o nečem. To diskurz zbližuje z *dialogom* in z *diskusijo*, in sicer na črti, ki jo starogrški filozofiji in retoriki začrtuje *dialegesthai*. *Diskurzivna praksa povzema performativno razsežje kritike in vzpostavljanja kriterijev vednosti*. V tem pogledu je instruktivno Derridajevo predavanje iz leta 1966 »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti«, prvič objavljeno leta 1967 v njegovi knjigi *L'écriture et la différence*.²⁵⁵ Spis obravnava menjavo samega *kurza*, ko gre za humanistični diskurz, in sicer tako,

254 Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo«, prev. T. Erzar, *Vestnik*, 8, 1, 1987, str. 40.

255 Jacques Derrida, »La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines«, v: J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Pariz 1967, str. 409–428. Glede simpozija na Univerzi Johnsa Hopkinsa leta 1966, na katerem je Derrida prvič predstavil svoj tekst in katerega se navaja kot mesto poststrukturalističnega preobrata, glej konferenčni zbornik, ki sta ga uredila Richard Macksey in Eugenio Do-

da medsebojno zbliža in hkrati postavi narazen razumevanje *strukture* in *episteme*:

»Dovolj lahko bi bilo pokazati, da sta pojem strukture in celo beseda ‚struktura‘ stara toliko kot *episteme*, se pravi – toliko kot zahodna znanost in zahodna filozofija –, in da so njune korenine vraščene globoko v tla navadnega jezika, v katerega najgloblje koticke se ta *episteme* poganja, da bi jih spet zbrala in z metaforično premestitvijo vključila vase. Kljub temu je vse do tega dogodka, na katerega želim pokazati in ga definirati, struktura – ali bolje, strukturnost strukture – zmeraj bila nevtralizirana in reducirana –, čeprav vseskoz vpletena zraven, in sicer z vezavo na središče ali napotitvijo na točko prisotnosti, fiksiran izvor. Funkcija tega središča ni bila le, da usmerja, uravnotežuje in organizira strukturo – neorganizirane strukture si pravzaprav ni mogoče zamisliti –, ampak predvsem zagotoviti, da organizirajoče načelo te strukture omeji na to, kar bi lahko imenovali igro *te* strukture. Ni dvoma, da z usmerjanjem in organiziranjem skladnosti sistema središče strukture dovoljuje igro njenih elementov znotraj vseobsegajoče forme. Predstava o strukturi, ki nima središča, je še danes tisto nemisljivo samo.«²⁵⁶

Derridajeva opredelitev seže v samo jedro oz. središče navezave filozofije in humanistike, pri čemer filozofija zagotavlja fiksno mesto *episteme*, ki se kot tako izgotovi v sistem. Ključen nasledek te sistemske centralizacije je po Derridaju oblast logocentrizma in fonocentrizma, ko je v igri diskurz humanističnih ved. Diskurz nasploh pomeni *biti v igri*, hkrati pa tudi *imeti moč*, eno in drugo se lahko izključuje, lahko pa vključuje na način: *biti v igri* je *imeti moč*. Kot tozadevno opozori Foucault, diskurz vedno skriva željo po oblasti:

»Diskurz se na videz izdaja za nekaj malenkostnega, a prepovedi, ki ga zadenejo, odkrijejo zelo zgodaj, zelo hitro njegovo zvezo z željo in oblastjo.

nato, *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Maryland 1970.

²⁵⁶ Jacques Derrida, »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti«, prev. V. Snoj, *Literatura*, 5, 24-25, 1993, str. 63.

In pri tem je marsikaj osupljivega: namreč da diskurz – psihoanaliza nam je to pokazala – ni le preprosto to, kar kaže ali skriva željo; tudi sam je predmet želje, in diskurz – kar nas neprestano uči zgodovina – ni enostavno le to, kar prevaja boje in sisteme dominacije, ampak se zanj in prek njega bojujemo, je oblast, ki si je želimo polastiti.«²⁵⁷

Iz povedanega morebiti nastane vtis, kako diskurz vlada nekje od zgoraj kot absolut. Treba je vzeti v zakup, da je moč diskurza vedno centrirana in absolvirana ter središčno skoncentrirana na svoj strukturni učinek. Kolikor bi diskurz obstajal na sebi, bi ne mogli enega diskurza zoperstaviti drugemu, kar Foucault glede diskurza strne v par točkah:

»Najprej princip *obrata*: tam, kjer je v skladu s tradicijo izvor diskurzov, princip njihove rasti in kontinuitete, v teh figurah, ki na videz igrajo pozitivno vlogo, v figurah, kot so avtor, disciplina, volja do resnice, je treba prepoznati negativno igro razreza in redčenja diskurza.

Toda ko smo enkrat izsledili te principe *redčenja*, ko smo jih prenehali spoštovati kot temeljne in kreativne instance, kaj odkrijemo pod njimi? Ali moramo sprejeti potentno polnost nekega sveta neprekinjenih diskurzov? Tu je potrebno vključiti v igro druge metodološke principe. Princip *diskontinuitete*: to, da so sistemi redčenja, še ne pomeni, da bi pod njimi ali onstran njih vladal neomejen, nepretrgan in tihoten diskurz, ki bi ga ti zatirali ali potlačili in ki bi ga mi morali le privzdigniti ter mu končno vrniti besedo. Ne smemo si domišljati neko neizrečeno ali nemišljeno, ki preči svet in se prepleta z vsemi oblikami in dogodki in ki bi ga bilo končno treba le artikulirati ali misliti. Diskurze moramo obravnavati kot diskontinuirane prakse, ki se križajo, včasih zbližajo, a se prav tako ignorirajo ali izključujejo. Princip *specifičnosti*: diskurza ne smemo razrešiti v igro predhodnih pomenov; ne smemo si zamišljati, da svet obrača proti nam nek berljivi obraz, ki bi ga morali le dešifrirati; svet ni partner našemu spoznavanju; ni preddiskurzivne previdnosti, ki bi ga razpostavljala v našo korist. Diskurz si mora-

257 Michel Foucault, »Red diskurza«, prev. T. Erzar, v: M. Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, Ljubljana 1991, str. 3–27.

mo predstavljati kot nasilje, ki ga prizadevamo stvarjem, na vsak način kot prakso, ki jim jo vsiljujemo; in prav v tej praksi dobe diskurzivni dogodki princip svoje regularnosti.

Četrto pravilo je pravilo *zunanosti*: ni treba iti od diskurza proti njegovemu skritemu in notranjemu jedru, proti srcu neke misli ali pomena, ki bi se manifestiral v njem; toda treba je na osnovi diskurza samega, njegovega pojavljanja in regularnosti, iti k njegovim zunanjim pogojem, ki ga omogočajo, k temu, kar poraja naključno serijo takih dogodkov in jim določa meje. Za urejevalni princip analize torej služijo štirje pojmi: dogodek, serija, regularnost, pogoji možnosti. Kot vidimo se zaporedoma zoperstavljajo: dogodek kreaciji, serija enoti, regularnost originalnosti in pogoji možnosti pomenu. Ti zadnji štirje pojmi (pomen, originalnost, enota, kreacija) so v splošnem obvladovali tradicionalno zgodovino idej, kjer se je po skupnem soglasju iskalo točko kreacije, enoto nekega dela, neke dobe ali teme, oznako individualne originalnosti in neskončen zaklad zakopanih pomenov.«²⁵⁸

Foucaultovo delo, ki je izšlo leta 1966 pod naslovom *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Besede in reči: Arheologija humanističnih znanosti, ki ga je sicer predlagal urednik, Foucault sam je podal naslov *Red reči* (angleški prevod se glasi *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*), se prične z napotilom na Borgesovo besedilo iz leta 1942 o problemu univerzalnega jezika v delu Johna Wilkinsa *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668), kjer se zadrži pri omembi taksonomije živali v kitajski enciklopediji *Nebesni emporij dobrohotnega znanja*:

»a) tiste, ki pripadajo cesarju, b) balzamirane, c) udomačene, d) odojke, e) sirene, f) fantastične, g) svobodne pse, h) vključene v pričujočo klasifikacijo, i) tiste, ki se vznemirijo kakor norci, j) tiste, ki jih ni mogoče prešteti,

258 Michel Foucault, »Red diskurza«, prev. T. Erzar, v: M. Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, Ljubljana 1991, str. 19.

k) narisane z zelo tankim čopičem iz kamelje dlake, l) et cetera, m) tiste, ki so ravnokar polomile vazo in n) tiste, ki že od daleč izgledajo kot muhe.«²⁵⁹

Napotilo na Borgesu, ki ga skupaj z Ecom lahko štejemo za »enciklopedičnega« pisatelja, ni podano samo po sebi in kot izvor inspiracije, marveč je Foucaultov program arheologije humanističnih znanosti sam po sebi »enciklopedičen« v smislu, ki ga Eco obravnava kot »semantično enciklopedijo«.²⁶⁰ Gre pravzaprav hkrati za *oddaljitve od* kot za *nadaljevanje* razsvetljske *Enciklopedije* kot formacije *connaissance humaine*, ki jo Foucault na novo zameji na črti *sciences humaines*. Foucaultova enciklopedija se ne sklene z apologijo Človeka, ki zaznamuje razsvetljski projekt, marveč z razglasom dovršitve tega projekta, s katero se prav toliko razveljavlja kot uveljavlja, s tem da oblikuje svojo *antropologijo človeškosti*, *epistemologijo znanosti in znanja*, *sociologijo institucionalizacije in politologijo arhiva*. Arhe danes nadomeščajo *hierarhije*.

Diskurzi oblikujejo redove, ki sami sprožajo razmerja nadrejenosti in podrejenosti, kar opredeljuje *hierarhijo arhiva*, po drugi strani pa sproža situacijo *anarhičnosti*, ki predstavlja *izredno stanje*, izvzeto iz uvrščanja v red, kar vzvratno pogojuje tudi samo hierarhizacijo. V tej povezavi se pokaže kot izredna tudi sama *humanistična vednost*. Kolikor arhiv ne pomeni samo »uskladiščenja« arheja vednosti, marveč njegovo institucionalizacijo, se hierarhičnost javlja kot naddeterminanta *episteme*, ki kot taka vzpostavlja dominantni diskurz. Treba je

259 Michel Foucault, *Besede in reči*. Arheologija humanističnih znanosti, prev. S. Tomšič in A. Žerjav, Ljubljana 2010, str. 5.

260 »Zatorej ne prevzame oblike hierarhiziranega drevesa, ampak obliko mreže ali labirinta. Omogoča različne poti, številne izbire, opredeljive na osnovi kontekstov ali natančnih besedilnih pravil. Je v *možnosti neskončna*, ker mora upoštevati vse lastnosti, ki so jih različne kulture pripisale *različnim izrazom*. Je v *možnosti neskončna*, ker je gibljiva, in diskurzi, ki jih opravljamo na osnovi enciklopedije, dejansko postavljajo enciklopedijo pod vprašaj, in sicer v smislu, da zadnji znanstveni članek jedrskega fizika predpostavlja vrsto enciklopedičnih znanj o strukturi atoma, vendar pa vpeljuje nova znanja in postavlja pod vprašaj nekatera od starih« (Umberto Eco, *Micelij*, str. 29).

poudariti, da pri Foucaultovi zarezi v pojmovanju *episteme* ne gre za neposredni, pač pa posredni premik, kolikor je v *episteme* že vpisano njeno novoveško razvitje v *sistem*. Sistem je ta, ki postavlja pravila in določa red, sam po sebi pa ne ponuja nobenega pravila ali reda, kar je pogoj možnosti za to, da vzpostavlja *oblast* – kar *episteme* v antičnem kontekstu ne premore, kolikor pogreša *moč* vednosti, da ve zase in je gotova same sebe kot subjekta. Moč s tem, da vstopa v vednost, nastopa oblastno, in sicer tako, da zavzema inštitucionalne položaje. *Episteme*, ki je sistemsko dojeta in sprejeta kot lastno opolnomočenje, postane *pozicija*. Pozicija je kot taka določilna tudi za sistem, že po tem, da mora ta imeti sebe v oblasti in nastopati v boju za pozicije. *Pozicija* ni nikoli zgolj in le »gola moč«, kolikor se vzpostavlja kot »struktura na oblasti«. Ne gre preprosto za to, da človeku odrečemo njegovo vrednost in dostojanstvo, marveč za pripoznanje, da je ta *vselej dorečena*, to pomeni, da *se uresničuje* skozi neki diskurz, ki je *vrednostno pogojevalen* in kot tak narekuje vrstni red, prioritete, prednosti – pozicije. Arheologija vednosti se giblje v okrožju te *dorečenosti*, kolikor je »nedorečenost« sam način, kako se pozicije izvršujejo. Tu stopa v igro *oblast dispozitiva*.²⁶¹ »Doreči nekaj« je imanentni karakter diskurza, ki svoj tekst oblikuje šele na robovih reda in ki posebej zaznamuje humanistično vednost v odnosu do tega, kar je diktirano kot pozicija, še posebej pa do tega, kar je na poziciji kot pozitivnost objektivne znanosti. Kajti ta pozitivnost ne sloni toliko na dejstvih, kolikor na obvladovanju dejstvenosti, tj. dejanskosti vsega, kar aktualno obstaja, ter se lahko mirno preobrazi v t. i. postfaktično družbo.

261 »Najverjetneje ne bi zgrešili, če bi današnjo skrajno fazo kapitalističnega razvoja definirali kot obsežno akumulacijo in proliferacijo dispozitivov. Seveda dispozitivi obstajajo, odkar se je pojavil *homo sapiens*. Toda danes verjetno ni trenutka v življenju individuov, ki ne bi bil oblikovan, kontaminiran ali nadzorovan s strani kakšnega dispozitiva« (Giorgio Agamben, »Kaj je dispozitiv«, *Problemi*, 45, 8-9, 2007, str. 23). Glej k temu še razpravo Petra Klepca, »Kaj je dispozitiv pri Foucaultu«, *Problemi*, 45, 8-9, 2007, str. 29–57, in Marijan Krivak, *Filozofija otpora*, Osijek 2019, str. 95–104.

O JEZIKOVNI SKUPNOSTI IN ZNANSTVENEM SISTEMU

Odgovor MIZŠ in MK na izjavo Komisije za slovenski jezik v javnosti pri SAZU *Zoper razvrstitev slovenskega znanstvenega jezika*²⁶² je v več pogledih razgrnil »strateške« predpostavke, na podlagi katerih se na *državni ravni lotevamo upravljanja s slovenskim jezikom* (kot ključnim vzpostavljalcem te iste državnosti, kar se nemalokrat poudarja na državnih proslavah in ob podobnih »priložnostnih«), da bi preprečili njegovo poniknjenje v vrtincih globalizacijskega toka oziroma da bi ta slovenski potoček ne presahnil, kolikor se par tistih, ki bivamo ob njem, še napaja z bistro vodo iz njega.

Splošen vtis je, da *Odgovor*, čeprav združuje moči dveh najbolj pristojnih ministrstev glede (urejanja) rabe slovenskega jezika, potrjuje in krepi razkorak med kulturnim, izobraževalnim in znanstvenim razumevanjem slovenskega jezika, ki vpliva na to, kako se lotevamo upravljanja z jezikom na državni ravni in kako zastopamo njegovo splošno rabo.

V *Odgovoru* se tako srečamo s podmeno, da naj bi znanstvena raba slovenskega jezika bila bolj ali manj pomembna za »nacionalno usmerjene« znanstvene stroke, medtem ko bi se vse drugo lahko obravnavalo v okviru sekundarnih znanstvenih in strokovnih terminologij, kolikor izkazujejo še širši kulturni, družbeni in deloma tudi izobraževalni pomen. To stališče izhaja neposredno iz dojemanja slovenskega jezika kot nosilca narodne in nacionalne identitete, ki pa je, odkar »imamo državo«, nezadostno in zavajajoče. Pogost očitak raziskovalcem in raziskovalkam najrazličnejših raziskovalnih polj in znanstvenih področij, ki se zavzemajo za razvijanje znanstvene rabe slovenščine, je, da so »zaostaleži v 19. stoletju«. V resnici je ostalo v 19. stoletju stališče državnih institucij, ki imajo v oskrbi upravljanje s slovenskim jezikom na vseh ravneh njegove javne rabe. Oznaka »je-

262 Dostopno na spletni strani: <https://www.sazu.si/events/5c093ac5e067dc1e29c4a-7ef>.

zikovna politika« je v tem pogledu lahko tudi zavajajoča, saj vključuje zgolj usmeritveno komponento, ne pa tudi izvedbenih postopkov. Tako lahko operiramo z mnogimi relevantnimi smernicami, v pogledu njihovega izvajanja pa storimo bore malo ali celo nič.

Jezik, katerikoli že, ima lahko tudi vlogo nosilca narodne in nacionalne identitete, nikakor pa ni zgolj to, saj osebno ustvarjanje v njem potemtakem ne bi bilo možno. In ko govorimo o znanstveni rabi slovenskega jezika, *gre za ustvarjanje v tem jeziku*, ki ne zajema zgolj pojmovnosti, pač pa tudi dojemljivost. Znanstvene rabe slovenskega jezika zato ne moremo omejiti in omejevati zgolj na t. i. nacionalne vede (glede te oznake še ni bil sprejet strokovni konsenz, kaj naj se pod njo uvršča, in sploh je neoperativna!), niti ne zadeva zgolj oblikovanja terminologij, marveč celotno znanstveno dejavnost, ki je povezana z medijem slovenskega jezika, in se na njegovi podlagi širi tudi na področja kulture, izobraževanja ter javnega obveščanja.

To poudarjamo tudi zato, ker je vse znanstveno raziskovanje danes informacijsko-komunikacijsko opredeljeno, bodisi da gre za same znanstvene postopke bodisi za predstavljanje znanstvenih dosežkov v strokovni javnosti. V tem tiči tudi eden ključnih izzivov slovenščine v znanosti, ki v *Odgovoru* ni posebej poudarjen. Sproža se vprašanje, kako se spoprijeti z digitalizacijo v kontekstu javne in sleherne druge rabe slovenščine.

Tozadevno bi opozorili na veliko luknjo, ki se jo je zapolnilo z najrazličnejšim materialom, in kjer se zdaj nahaja parkirišče – tam, kjer bi moral stati NUK z ustrezno informacijsko infrastrukturo. Kakšna škoda je bila povzročena z njegovo neizgradnjo, še posebej slovenskemu jeziku, znanosti, kulturi in Sloveniji, je škoda govoriti, verjetno pa je precej večja od tiste, ki je doslej nastala spričo neizgradnje drugega tira.

Ko smo že pri prometu, je treba pripomniti, da angleščina (ne tudi angleški jezik) predstavlja najbolj razširjeno sredstvo znanstvene komunikacije, nikakor pa ne iz tega sledi, da tvori tudi univerzalno sredstvo znanosti, kar se pogosto, in tako tudi v *Odgovoru*, napak sugerira, četudi je (kot sredstvo) povezano z najprestižnejšimi znan-

stvenimi središči. To bi nenazadnje ukinilo znanost samo, in to prav v njenem univerzalnem značaju. Je pa tu na delu še neki univerzalizem, ki ga nekateri označujejo za imperialističnega, opredeljujejo pa ga zakonitosti prostega trga, ki sleherno vrednost spreminjajo v tržno vrednost – tudi in še zlasti vrednost jezika. Do katere mere je ta tržni dejavnik določen in odločen v diskusiji – če jo nekoliko preformuliramo – »o vrednoti slovenščine v trženju znanosti«, ne le da še nismo dorekli, pač pa raje niti ne omenjamo. Toliko raje pa se zato, neposredno tudi v *Odgovoru*, navaja, kako je slovenski jezik majhen in premalo tržno zanimiv. *Tržna nezanimivost, skromna znanstvena relevantnost, kulturna podrejenost in statistična majhnost* so »argumenti«, ki naj bi prepričali (koga, proizvajalce in potrošnike izdelkov »Narejeno v slovenščini«?), da slovenščina nima prave prihodnosti, zato je treba vanjo vlagati samo toliko, da se jo lahko sproti ohranja kot »nosilko nacionalne identitete«. Nacionalna identiteta je tako ali tako »za dat nekam v klet« in tam shraniti za naslednje rodove. Malo sarkazma, a v podtonu *Odgovora* lahko naletimo prav na tako, že kar nezavedno izraženo stališče, ki se odeva v siceršnjo zaskrbljenost za prihodnost slovenskega jezika. Ampak, to prihodnost lahko ustvarimo!

Že sama intonacija, da znanost napreduje, jezik, konkretno slovenščina, pa naj temu napredku sledi, lahko povsem sprevrže vprašanje slovenskega jezika v znanosti. Že vnaprej namreč daje vedeti, da slovenščina ne more slediti (kot se je v šoli reklo, da nekdo ne zmore slediti pouku) dogajanjem v svetovni znanosti. No, to kvečjemu zmorejo raziskovalci in raziskovalke, ki jih med Slovenkami in Slovenci ni tako malo, vprašanje pa je seveda, koliko so tudi doma spoštovani in upoštevani. Spoštovanje do jezika pa v tem sklopu pomeni tudi spoštovanje do okolja, za katerega bi želeli, da je uspešno tudi glede znanstvenih prispevkov in razvojnih dosežkov. Kolikor že vrsto let oz. desetletij (ob par izjemnih povišicah) upada višina proračunskih sredstev v podporo raziskovalnim in razvojnim dejavnostim, lahko domnevamo, da je javna promocija znanosti v Sloveniji neuspešna. Morda bi kdo raziskal, čemu in zakaj je tako, ter kako k tej neuspešnosti morda prispeva odnos do lastnega jezika, če se ga jemlje kot tržno premalo zanimivo in povrh tega še hitro pokvarljivo blago.

Menda ja ne bomo, kakor se to že rado dogaja, krivili slovenski jezik, da nekateri raziskovalci in raziskovalke v Sloveniji ne dosegajo mednarodnih kriterijev znanstvene odličnosti? Da slovenski jezik zavira rast »bruto domačega proizvoda«? Menda ne bomo domnevali, da so se slovenski raziskovalci in raziskovalke pričeli mednarodno uveljavljati šele s procesijo internacionalizacije, ki jo usmerja akademski kapital? Mar lahko z gotovostjo rečemo za mlade kadre, ki jih izobrazimo na univerzah in inštitutih, da bodo bolj uspešni, če jih s trebuhom za kruhom pošiljamo v tujino, namesto da v Sloveniji ustvarjamo primerne pogoje znanstvenega in tehnološkega razvoja, kar bi lahko privabilo tudi relevantne strokovnjake iz mednarodnega prostora? Jezikovne prepreke, ki naj bi jih sprožala slovenščina, v tem pogledu ne igrajo nobene bistvene vloge, so pa številne druge nadloge.

V zvezi s tem je potrebno omeniti sicer široko razglašeni pomen in pomembnost zastopanja »večjezičnosti«, ki pa izkazuje nasprotujoče in tudi protislovne upravljalvske pretenzije. Večjezičnosti je vsekakor treba pokimati in jo razvijati, saj jezika v ednini ni, so samo jeziki. A univerzalno dirigirano in univerzitetno podpirano vpeljevanje angleščine te večjezičnosti vselej ne potrjuje, kar nemara izpričuje tudi in ravno primer slovenščine. Treba je podpirati učenje vseh jezikov, s katerimi smo v stiku kot sosednimi; učenje jezikov, ki veljajo za svetovne – in to ni zgolj in le angleščina, pač pa tudi kitajščina, ruščina, arabščina, španščina, francoščina, portugalščina; in učenje jezikov, ki so v primerjavi z naštetimi ter tudi od njih zapostavljeni ter odrinjeni. Ne podpira pa to stališča, da je slovenski jezik le eden od jezikov, ki se govorijo v Republiki Sloveniji, med njimi pa lahko posreduje angleščina. Tako stališče je destruktivno tudi za razvijanje večjezičnosti.

Eno od bolj problematičnih stališč v *Odgovoru* je, da se nobena znanost ne more omejevati na nacionalne okvire, ki jih opredeljuje jezik. Jezikovna dejavnost je delujoča navznoter in navzven ter kot taka nudi obzorje za vsa druga možna obzorja! Tako stališče je lahko samo proizvod neke miselnosti, ki pogreša lastno jezikovno zavest. Drugače je nemogoče zapisati, da določen jezik na določenem teritoriju zapira in omejuje širše svetovljanske poglede ter izvaja teror nad njimi! Če

povemo še drugače: vsa vzgoja in izobraževanje v slovenskem jeziku od vrtcev naprej je potemtakem omejevalna in zatiralna. Tako kot so nekoč fašisti z italijanščino zatirali slovenski jezik, naj bi zdaj v Republiki Sloveniji slovenski jezik zatiral samega sebe, le da ne potujčuje, marveč udomačuje. Zakaj je potem uporaba lastnega jezika pripoznana kot človekova pravica, ko pa omejuje človeka? Konkretno so pred časom nekateri rektorji slovenskih univerz potarnali, da slovenščina kot primarni visokošolski jezik omejuje univerzitetno in znanstveno avtonomijo.

Slednje poudarjamo, ker skuša *Odgovor* v bran avtonomije znanosti prevaliti breme skrbi za slovenščino v znanosti na univerzitetna pleča. Težko je verjeti, da se sestavljavci *Odgovora* ne spomnijo, kako se je v letu 2016 dvignil širok družbeni protest zoper zlo-rabo slovenščine spričo namere, da visokošolski zavodi v Sloveniji pridobijo tudi zakonsko jamstvo za neomejeno izvajanje študijskih programov v angleščini. Ker se je to zakonsko podlago izpodbilo, se visokošolsko jezikovno reprogramiranje izvaja »potuhnjeno«, a z izdatno finančno podporo na stroškovnem mestu »internacionalizacija slovenskega šolstva« (da se ne bomo slepili, ne gre zgolj za visoko šolstvo).

Glede pripomb, ki jih je sprožilo vrednotenje raziskovalnih dosežkov, ki je uveljavljeno v sistemu Sicris, je treba pripomniti, kako namen izjave Komisije za slovenski jezik v javnosti pri SAZU ni bil, da predlaga znižanje mednarodno primerljivih kriterijev vrednotenja znanstvenih dosežkov, marveč da se ga tako dopolni in izpopolni, da bo podpiral tudi razvoj slovenskega znanstvenega jezika. Ni kake zahteve, da se sistem Sicris kar ukine, ali da se področje humanistike izloči iz systemskega okvira urejanja raziskovalnih dejavnosti, saj je enotno znanstveno polje treba ohraniti že zaradi podpore interdisciplinarnim raziskavam. Tu se seveda srečujemo s problemi, ki terjajo širšo razpravo, a vseeno velja še enkrat poudariti vrednostno težo, ki po sistemu Sicris vendar pritiče znanstvenim člankom ter njim prilagojenemu sistemu točkovanja, ki, poleg nekaterih pozitivnih vplivov na kvaliteto znanstvenih objav in usmerjenosti v mednarodni raziskovalni prostor, sproža tudi precej negativnih učinkov glede preori-

entiranja primarnega raziskovalnega interesa v nabiranje točk, hkrati pa preostro postavlja ločnice med znanstvenim, strokovnim in pedagoškim delom. To prispeva k slabemu pretoku med znanstveno bazo in njenim družbenim okoljem. Če hkrati upoštevamo, da niti strokovno niti znanstveno točkovanje ne vključuje prirejanja in vodenja znanstvenih konferenc, posvetov, delavnic, okroglih miz itn. (tega ne beleži niti Cobiss), in da je, recimo, tudi urejanje znanstvenih zbornikov nadvse skromno vrednoteno (sploh je vrednotenje znanstvenih zbornikov in delov monografije posebno poglavje), lahko upravičeno pomislimo, »komu se bo to še dalo delati«. Izničevanje strokovnih dosežkov, ki imajo pogosto tudi čisto znanstveno relevantno, postopoma, a zanesljivo vodi do uničevanja akademskega okolja, ob čemer izgineva tudi slovenski znanstveni jezik.

Podatki, ki so navedeni v *Odgovoru*, vzbujajo vtis o posebni privilegiraniosti humanističnih objav in znotraj tega okvira tudi objavljanja v slovenščini. No, vzemimo dotični primer raziskovalca na področju humanistike, ki ima veliko število monografskih izdaj (nekaterre so razprodane), a nobenega znanstvenega citata ob sicer izkaznem priznavanju njegovega dela v strokovni in širši javnosti, ker pač znanstveni citati, ki so povezani z monografijami, niso relevantni in ustrezno beleženi. S tem je tudi črtana veljavnost kritičnih recenzij, ki so za humanistične dosežke, tudi kolikor segajo na področje kulture in družbene kritike, še kako pomembne. Res je, da v projektnih vlogah lahko vstavljamo »ročne citate«, vendar pa taki popusti vseeno ustvarjajo napačen vtis, kako je humanistika na stranskem tiru znanstvenega razvoja.

Kot primer neustreznega ločevanja med znanstvenim in strokovnim delom pa bi navedel tisoč strani obsegajoč leksikon likovne umetnosti (avtor ga je pripravljaval več kot desetletje), ki pa v Sicrisu dosega borih petdeset strokovnih točk – te je moč zlahka doseči na podlagi objave precej povprečnega znanstvenega članka, pa še znanstvene so. Kar vsekakor negativno vpliva na priprave kompleksnejših znanstvenih del s področja humanistike, med katerimi verjetno izstopajo prav tiste, ki so povezane s slovenskim jezikom.

Zaenkrat razmeroma veliko znanstvenih revij objavlja znanstvene članke v slovenščini, vprašanje pa je, koliko časa še. Kolikor ARRS kot enega od pogojev za pridobitev sofinanciranja revijalnih in monografskih znanstvenih objav navaja prispevek k razvoju slovenske znanstvene terminologije, bi nemara lahko tudi določila kvoto, recimo, najmanj 33 % znanstvenih tekstov v slovenskem jeziku v revijah, ki so podprte z državnimi sredstvi. Nekaterе tuje znanstvene revije v recenzentskih obrazcih uveljavljajo rubriko: Prispevek k razvoju strokovnega »matičnega« jezika. Prav tako bi veljalo urediti sofinanciranje prevodov izvirnih znanstvenih člankov tujih avtorjev, ki želijo objavljati v slovenskih znanstvenih revijah, kolikor ni mogoče, da bi znanstvene revije v slovenskem jeziku vključevale samo slovenske avtorje. Za področje humanistike je značilno, da z revijalnimi in monografskimi objavami ne sega le na znanstveno, marveč tudi na kulturno področje, česar pogosto ni mogoče razmejevati. Katere smernice so tozadevno relevantne, je odprto vprašanje, nenavadno pa se zdi, da imamo Agencijo za knjigo, znanstveni in pedagoški tisk pa sta obravnavana posebej, kar nemalokrat povzroča neljube zaplete. Z vidika razvijanja slovenskega jezika v znanosti, kulturi in izobraževanju je treba tudi premisliti vrednost prevodnih del ter status prevajalcev in prevajalk.

Del *Odgovora*, ki ga je prispevalo Ministrstvo za kulturo, je sicer zgolj vljudnosten. Ravno to ministrstvo pa je v prvi vrsti zadolženo za to, da spremlja in vzpodbuja visoko rabo slovenščine, ki ne zadeva le kulturne ustvarjalnosti, pač pa tudi znanstveno raziskovanje in visokošolsko izobraževanje. Ministrstvo za kulturo bi dejansko moralo prevzeti koordinatorsko vlogo, saj znotraj njega deluje Služba za slovenski jezik. Deklarativno zavzemanje za dobrobit slovenskega jezika, pospremljeno z modeli jezikovnih politik (kot je podano v *Odgovoru*), ni ne zadostno ne zadovoljivo. Znanstvena raba slovenščine očitno ni v neposrednem interesu tega zavzemanja, ker spada v drug resor. Zato Ministrstvo za kulturo, posebej pa Službo za slovenski jezik, pozivamo, da, po možnosti tudi s pomočjo zunanjih sodelavcev, vzpostavi sodelovanje z drugim pristojnim ministrstvom, posebej kar zadeva pripravo zakonodajnih aktov in uresničevanja tistih, ki so že sprejeti.

V *Odgovoru* je večkrat omenjeno sodelovanje pristojnih ministrstev in agencij (Agencija za knjigo se, mimogrede, le redkokdaj oglasi) s SAZU pri pripravah zakonodaje na področju raziskovanja, izobraževanja in ustvarjalnosti. Ali to pomeni tudi sodelovanje (tudi v obliki zastopstev, obveščanja itn.) s Komisijo za slovenski jezik v javnosti pri SAZU?

Naposled je potrebno tudi izrecno pohvaliti dosežke pri zagotavljanju ustrezne rabe slovenskega jezika v znanosti, izobraževanju in kulturi, ki jih navajata obe ministrstvi. Sprejemanje uredb in ukrepov v zvezi s tem vsekakor ni preprosto in terja naporne procedure, a vsekakor je potrebno biti odločen.

Vprašanje, ki ga je postavila Komisija za slovenski jezik v javnosti pri SAZU, se je v povzetku glasilo: kako zagotoviti primerno rabo slovenščine v znanosti, kateri kriteriji, katere uredbe, kateri ukrepi, katere raziskave, katere strategije, kateri postopki, kateri projekti, katera prizadevnost in vestnost, nenazadnje katera zavest mora tu steči, sicer je znanstvena raba slovenščine ne samo ogrožena, kot so ogrožene kake rastlinske ali živalske vrste, marveč ji je odvzeta sleherna perspektiva, vsak pomen in namen. Tega se je potrebno najprej ovedati, potem pa sprejeti ustrezne odločitve in ukrepe, ki ne bodo zavijali sem in tja, marveč bodo omogočili tako odvijanje slovenščine, ki nam bo v skupni ponos. Za nosilko nacionalne identitete se tak ponos tudi spodobi.

PESNIŠKI KROG

Neprestano nas spremlja predstava prostora, v katerem ni ničesar. Lahko bi bila slika neskončnosti. Brez mere in podobe. Brez prostranosti.

Morda šele čas vnese v neskončnost neko mero bivanja. Vendar se čas skozi to, kar je zdaj tu, sam skozinskoz drobi v neskončnost. Čas, na katerega nismo pozorni niti, ko gledamo na uro, nemara izkušamo le, če in ko se sami znajdemo v samoti. Samote ni treba, tako kot čas, šele iskati, hipoma nas obide, ko smo na samem, v dvoje, v troje, v četverici, v deseterici, v množici. Je pa lahko samotno tudi drevo, pa gozd in gora, žival in roža, otok sredi morja, luna in zvezde na nebu, nešteto je samot in vendar ena sama.

Paradoks samote, še posebej pesniške samote, je, da ni proč od sveta, marveč prihaja do dna sveta, ker ga zre z njegovega vrha. S tem ne naslavljamo kake višave ali vzvišenosti, marveč vrhunec časa, ki zori, da vsaj za trenutek uzremo prostranost bivanja in tisto, kar se naseljuje v njem. Brez takega stvarjenja ni nobene stvari. Brez stvari se zdijo zgubljeni tudi ljudje. Morda od tod neodpravljlivo stremljenje, da stvarjenju pridamo obeležje božanskosti. Ali pa mu s tem izkazujemo vdanost in zahvalo?

Da brez pomoči božanskega navdiha ni pesniške moči, pripoveduje že Homer. Navdihnjenje prispe naenkrat, in ko se morda najmanj zavemo svoje človeške samote. Jo samo trpimo, a le tako se v njej mudimo, kar razodeva muka molka. Iz oglašanja tišine pa se poraja beseda.

Pesniški svet je prispodoba porajanja. Pravzaprav ne obstaja. Mara le tisto, kar pristaja. Se vpisuje v nas kot vtis. Platon, ki je zapisani misli zaupal tako malo kot pesniški domišljiji, posebej opomni, da je najboljša pisava tista, ki se neposredno zapisuje v dušo. Smiselnega okrožja te Platonove domislice pisanja v dušo ne bomo nadalje razgrinjali, vsekakor pa Platon gotovo ni imel v mislih, da bi duša sproti beležila vtise, ki naj bi jo izpolnjevali. Duša je lahko polna ali prazna

v lastni zbranosti, iz katere prebira vtise. Branje in pisava sta v ne-navadnem odnosu. Dobro vemo: več zapisanega – manj prebranega. Manj zapisanega, bolj smo zbrani v tem, kar v zapisanem razbiramo kot smisel. »Manj« in »več« ob tem ne gre razumeti količinsko, pač pa z občutkom: z več ali manj mere.

Morda da pesniški svet, ki ga oblikujejo podobe, pred vsem drugim odlikuje *jemanje mere*, na kar komaj še pomislimo, ko s polno malho umetniške kritike razsojamo o pesništvu in presojujamo pesmi. Se prepiramo, ali je mera pesništvu sploh še v čast. Estetika in poetika sta, nič manj kot kemija ali fizika, zaverovani v to, da je svet, ki ga živimo, že sam po sebi mera, ki jo vselej lahko preverimo. Do neke mere lahko tudi predvidimo, kaj se bo v njem primerilo. Lahko se ozremo k tistemu, kar se nam je v njem pripetilo. Vsak čas lahko pritisnemo na gumb in se na ekranu prikaže izbrana vsebina. Pesniška izkušnja jemanja mere se nam ob tem prikazuje kot nadvse oddaljena. Ladja, zgubljena v prividu.

Še glede lepote, ki jo razodeva umetnina, imamo razlago, da je odeta v privid. Z več ali manj mere. Z bolj ali manj čuta. Čut je sam mera v občutju, ne da bi se vmes pritaknil preudarek. Občutje lepega navdaja čud. Da so čuti, vid in sluh, tip in voh, povzeti v lepoti, je skrivnost čudi. Jemanju mere, ki ga skriva v sebi, se estetsko pritakne še okus. A estetski okus nehote zbriše pesniško izkušnjo. Names-to tega brisalnika, ki postori, da se nekaj lepo vidi in sliši, se lahko poslužimo pisala, s katerim sta Platon in Aristotel opisala čudežnost pesništva – *mimesis*, oponašanje, posnemanje, odražanje. Vendar tvegamo očitek, da povzemanje v mero lepega s tem zvedemo na dober posnetek. Tak očitek vsekakor premalo upošteva, še manj spoštuje to, da pesniško izražanje v odražanju lepega povzema in posnema prvini glasu in podobe. Glas povzema podobo, podoba posnema glas, da se lahko v besedi poraja svet. Kar je mogoče razumeti v smislu, da zvenenje besed nekaj pomeni. Kar pa hkrati pove, da je brez pomena segati z besedo še kam globlje in dlje. Kako nas potem doseže prosta ravan, da prejemamo porajajočo se mero? Brez nje ne pisava ne branje, kot snemanje podobe in povzemanje glasu, ne zasejeta nobenega odtenka

v čud. Ubranost petja in razbiranje pisanja, ki pesniško poraja svet, je namreč kot sajenje, presajanje in prenašanje v čudovitost in čudežnost.

*Kako praznino vrta naseliti z dišečim cvetjem?*²⁶³

Pesnica na konec vrstice postavi vprašaj. Vendar to ni vprašalni stavek. Že zato ne, ker se nobena pesem ne zvrsti iz stavkov, še iz besed ne, marveč iz podob, ki se vrstijo v zvenenju. Tudi vprašaj zazveni, je odzven neke podobe, ki išče sebe. Prispodoba samoiskanja v izgubljenem svetu, kot spregovori iz Prešernove pesmi *Pevcu*.

Kako se lahko svet poraja iz svoje zgubljenosti? Mar iskanje samega sebe kakorkoli najde svet? Prej bi rekli, da se ta umakne v brezsvet zgubljenih iluzij. Iz česar se nasploh sklepa, da pesništvu preostaja le, da iznajdeva vedno nove iluzije, ki naj zapolnijo praznino sveta. Da pesniško porajanje sveta ne seže dlje od tega, kar si more zamišljati pesniški navdih, je še en dokaz več, da se mu odvzame sleherna verodostojnost v pogledu tistega, kar strmi v nas kot svet. Ali smo zraven še prikovani na ekran, je vseeno. Svet smo naredili ravnodušen, in se celo prepričujemo, da hoče sam biti tako, da je taka njegova volja. Noče, da mu vzamemo mero in postavimo kak vprašaj. To tudi ni mogoče, ako sami nismo zaneseni in prevzeti z njim.

Pesmi Mete Kušar – ne le v tej vrstici, marveč tako rekoč vse po vrsti – nagovarjajo lasten pesniški položaj. Kaj tvori pesniški položaj? Nič osebnega, če s tem menimo tisto, kar osebnost pesnice pove o sebi. Pesniški položaj razodeva neko razpoloženje, še bolje povedano, vzdusje. Pesniški položaj je zadan iz razleganja glasu, ki zrcali lego sveta. Odeva razodevanje sveta, iz katerega se jemlje mera, ki išče samo sebe in se vrti kot v odprtem krogu.

Za pesniške posebneže in posebnice radi ugotavljamo, kako so v svojem bivanjskem razpoloženju sprti s celim svetom in svoje trpljenje izlivajo v verze. Vendar ta spor, če že je, nalaga pesniški položaj, ki sam iz sebe razprostita lego sveta. Pesniški svet se poraja tako, kot

263 Meta Kušar, *Zmaj*, Maribor 2021.

da bi zmaj razprostrl krila, odpri ognjeno žrelo, nabrusil kremplje in z repom poskrbel za vzdušje ... Potem bi pesniško porajanje sveta razkrivalo pošasti? A tudi sijanje sonca, beli sneg, globoka noč, svetloba zvezd, val morja se lahko preobrazijo v pošasti. Lepota sama je strašna, čeprav ne straši kot pošast. In če rečemo, kako je nekdo strašno lep, menimo zelo lep, neizmerno lep. Zmerna lepota sploh ni lepota, podoba ne zazveni dovolj in ne razprostira sveta. Je ne obkroža zmaj v pesniškem krogu.

Iz kroga v krog živi pesniški svet kot cvetje, ki ga z ljubeznijo posadimo na vrtu. Vrt je izsek kroga. Vsaka pesem je izsekana iz celote, ki ostaja neokrnjena. Vrt ni nasprotje divjine, je njena vzhičenost v igri prostora in časa, ki poraja svet. V tem je prvina *poiesis*.

Lahko bi si domišljali, da smo takó vsaj v neki meri odgovorili na vprašaj, ki ga pesnica postavi med gredicami. A vprašaj še naprej vztraja. Simbolično, že kar diabolčno.

Zmaj naj bi simboliziral moč, življenjsko moč, pa tudi moč, ki naj jo človek premaga in s tem dokaže svojo premoč. A največ moči nemara skriva simboličnost sama. Razsežja simbolnega so globlja in daljnješa od tega, kar njihova predstava skrči v okvir simbolne reprezentacije. Prestavimo v krožno rajanje prostora in časa, ki poraja svet. Cvetje, ki cveti na vrtu. Veselje otrok, ki na travniku spuščajo zmaja v nebo. Nenavadna igra, ako pomislimo, da naj bi zmaj pomenil zmijo, ki se plazi po zemlji. V igri zmaj razprostre svoja orlovska krila, ki v krožnem letu povzdignejo kačo v nebo. Trenutek postane večna igra.

Eugen Fink je na sledi Heraklita in Nietzscheja prepoznal igro kot *symbolon* sveta, sovpadanje vseh strani sveta, vsega, kar je kakorkoli vpadljivo v krogu neba in zemlje. Zmajevo obkrožanje, ki kliče reči sveta, da bi zadobile svojo resnično mero, medtem ko jo na videz zgubljajo. A ravno v tem je draž igre, ki je ne moremo postaviti v dvorano. Pesniška igra je posebna v tem, da ima svoj dvor na prostem in zato lahko spušča zmaja v nebo.

OBRAZI VIDNEGA, IZRAZI NEVIDNEGA

Ὅψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. Rek, ki je pripisan Anaksagori, bi lahko preprosto prevedli: *vidno je obraz nevidnega*. Bolj učeno bi izrek razložili v smislu, da pojavi kažejo na zapojavna bistva in je na podlagi njihovega opazovanja možno odkriti zakonitosti, ki jim pritiče splošna veljavnost. Aristotel v *Fiziki* kot ključno obeležje znanstvenega postopanja navaja prodiranje spoznanja od poznanega k nepoznanemu. Vsakdanjost nas seznanja še z drugim licem neznanega v poznanem. Pogledamo na uro in vidimo, koliko je čas, vendar časa kot takega ni videti. Čas sam ni pojaven, je pa očitno fenomen, ki celo poteka in preteka, vendar je to moč opaziti zgolj na stvareh, ki naj bi nastajale in minevale v času. Hkrati je v nas nepremagljiv občutek, da čas pride, gre in poide z nami, občasniki. Spet se neposredno ne vidi, kako. Morda edino tako, da ga prestajamo. Prestajanje, ostajanje, postajanje, nastanjenost, so načini bivanja. O tem, kako bivanje doprinese čas v nas, lahko zgolj špekuliramo. Pa vendar nas nič ne bolj zadeva kakor bivanje, čas, prostor, kraj, vsakdanjost, zgodovina, narava, spomin, duh, telo ..., tako da jih, vzpodbujeni z Goethejem, upravičeno štejemo za prafenomene, ki še pred tem, kar se odkriva v znanem in skriva v neznanem, odpirajo dveri nevidnega na dvorišču vidnega – nastajanju sveta in nastanjenosti v njem.

Tὰ φαινόμενα ne razodevajo le pojavnosti tega, kar nam je znano, marveč vse tisto, kar iz nevidne globine javljanja stopa na površje kot razprostiranje sveta in je v tem oziru *izrazito*. Lahko je tudi s človeško ali božjo pomočjo posredovano tako, da v svojem odstiranju ali zastiranju šele postane izrazito. Izrazitost pri tem ne vključuje le izražanja, pač pa tudi odražanje, ki zrcali neki *obraz, lice, obličje, podobo*. Tako s »pesniškim izrazom« menimo izrazno moč ubeseditve, ki ne izvira le iz izbranih besed, pač pa jo odlikuje neka izbornost, ki je bolj kot s povedanim zaznamovana z nedopovedljivim. Ko naj poudarimo izrazitost česa, pravimo: se ne da povedati.

Anaksagorov rek ne govori o nedopovedljivem, pač pa o nevidnem. Glagola povedati in videti se sicer medsebojno navezujeta: »povedati«

se pravi: dati nekomu videti kaj, pokazati nekaj. Tako je lahko poveden tudi molk, medtem ko gostobesednost ne pove ničesar. Podobno je z nedopovedljivim, ki presežno poudari izraznost in vidnost tistega, česar ni moč povedati, pa vendar lahko pove več.

Taka presežnost je tudi nevidno, ki ne nastopa le kot nevidljivo ali nevideno na ospredju vidnega, s katerim bi prejelo svoj obraz, saj mora vidno, da sprejme nevidno, samo stopiti v ozadje. To občutimo, recimo, ko bi se iz tega ali onega razloga najraje naredili nevidne. Predstava stopanja iz ozadja v ospredje in povratno se opira na vidno in povedno predstavljalivost obraza, ki izžareva izraz ali pa ponuja prazen odraz. Če kdo povesi obraz, si to predstavljamo kot potrtnost ali poraženost, če ga dvigne kot pozornost ali ponos. Obraz lahko zamaknjeno strmi kam ali se obrne stran, lahko se odkrije ali skrije, za zmeraj ostane ali se le za hip pojavi. »Nečloveški obraz« ne razodeva obraza kakega bitja, ki je druge vrste od človeškega, marveč razčlovečenje človeškosti. Vsekakor pa obraza nima zgolj to, kar vidimo kot človeško. Nadeva si ga vse, kar je kakorkoli vidno v svoji podobi, in tisto, kar skrije svoj prikaz v nevidnost, pa se vendar čudežno izrazi v nas z odrazom na obrazu. Odstiranje in zastiranje obraza v občutju izraženega ni podano v predstavljeni danosti, marveč navda dušo, da tvori podobe. Kar prestajamo v duši, je vtisnjeno v podobe – kakor da komaj čakajo, da se izlijejo iz pričakovanja duše, ki mu pravimo čud. Čud napaja *domišljija*, φαντασία, *imaginatio*, *Einbildung*, *uobrazilja*, najmehkejša od stvari, utvarjajoča in ustvarjajoča hkrati, nevidno tvorna in vidno trpna, ko strne podobo. Podoba se ne javlja šele iz nastavka neke upodobitve, marveč že v slehernem prilivu prisotnega in odlivu odsotnega ter se zato nevidno izmika predstavnosti na način forme, vseeno, ali jo razumemo kot lik, obliko ali sliko. Ličenje je že v odsevu lica, obraza in – videza. Videz je moč dojeti kot preobrazbo očitno vidnega v navidezno, ki zgolj vzbuja videz, da je, v resnici pa ni. A tako se pravzaprav preobraža vse, kar vidimo in povemo. Mar tak vsevidez lahko premaga tudi nevidno, ali ostaja nemočen pred njim?

Glede tega nas dodobra pouči Platon in vsa filozofija za njim, vendar zadrega še naprej vztraja, prešla je celo v spor med znan-

stvenim, umetniškim in religioznim pogledom na svet. Pogled na svet ali, kakor tudi pravimo, svetovnonazorsko prepričanje sicer omogoča neko vrednostno orientacijo, vendar ne pušča nobene luknje, skozi katero bi zazijalo karkoli, kar je vredno zrenja in zaznave.

Zaznavnost je že v svoji telesni performaciji, kakor je pokazal Merleau-Ponty, prepletena z nezaznavnim. Sled zaznavnega je zmeraj podana na presledku nezaznavnega, ki zeva v variacijah nevidnega in neslišnega. Sleherno uokvirjanje nevidnega, tudi ko priznava nezaznavne plasti dojemljivosti, nujno ostaja aporetično, ker nevidno samo nima okvirov.

*Nevidnosti*²⁶⁴ v upesnitvi Milana Dekleve ne uokvirjajo vmesni naslovi, so en napev, ena skladba. Ena vaja v nevidnostih, narekovana s posebnim ritmom podob, ki bi ji – sledeč znamenju s pesnikove poti – lahko rekli *rapsodija*.

V odsotnosti naslovov tem bolj izstopi naslovilo: *Obstajajo nevidnosti*. Vzporedno z njim pa: *Obstajajo podobe*.

Obstajanje nevidnosti in obstajanje podob se najavljata vzporedno. Se pravi, ne v nekem zaporedju, po katerem bi nevidnosti prehajale v podobe, marveč je tak prehod vsebovan že v obstajanju nevidnosti, ki – da obstajajo – postajajo podobe. Podobe – da vidno obstanejo – nastajajo iz nevidnosti.

Vzporednost obstajanja podob in nevidnosti kot taka odlikuje poetično prikazovanje. Po merodajni Platonovi opredelitvi iz *Simpozija* naj bi ποίησις pomenilo »vzrok slehernega prehajanja iz nebiti v bit«. Hkrati je Platon pesniškemu in slehernemu drugemu prispodobnemu govoru odrekel pristojnost, da izraža obstoj sam po sebi. Tako dostojanstvo pritiče brezpodobni pojmovni govorici, ki jo vzpostavlja filozofija. Če pustimo ob strani okoliščino, da je Platon sam posredoval vrsto mitov ter da prispodobni govor obeležuje tudi njegovo vpeljavo nauka o idejah, ki skozi stoletja ohranja svoj duhovni vpliv, se poraja

264 Milan Dekleva, *Nevidnosti*, Ljubljana 2021.

pomislek, mar brezpodobnost ne ravno prispeva k temu, da se nevidno zgosti v svoji izrazitosti.

Brezpodobnost, ki so jo programsko zastopale različne avantgardne smeri v sodobni umetnosti, je sama že sled na sledi tega, da so podobe same po sebi brez počela, da pritekajo tako rekoč iz ničesar in so bistveno priklicane iz ne-vidnosti. Klicanje podob iz nevidnosti in nazaj vanjo izpolnjuje tisti način poklicanosti, ki ga poznamo kot »pesniški poklic«.

Opazovanje, naj bo podprto s še tako izpopolnjenimi aparaturami, nas v ničemer ne zbliža z nevidnim, pač pa zmore to le glas, ki prikliče podobe. Z njim se oglašča človeškost sama. Aristotel v razpravi *O duši* kot poglavitno karakteristiko človeškega govora navede, da je ta po svoji zmožnosti $\phi\omega\nu\eta\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\varsigma$, »glas, ki ga spremlja predstava«, kot se glasi običajen prevod. Kako je opredelitev obveljala kot splošna predstava človeškega govora in prešla v znanost o jeziku, pa tudi v jezikovne tehnologije, bi veljalo širše razgrniti. Že sama beseda $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$, ki tako kot $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ izhaja iz glagola $\phi\alpha\iota\nu\omega$, daje misliti v neko širše izkustveno polje, kot je zgolj predstavljane nečesa, zadeva pa sproščenost domišljije in zgoščenost podobe. V zvezi s tem nastopi vprašanje: Če povezuje glas in podobe že karakterizira človeški govor kot tak, čemu je potem potrebno še »dodatno« pesniško klicanje podob iz nevidnosti? Ali pa naj vprašanje zaokrenemo: Mar je predstava človeškega govora kot sklopa glas in podobe sploh možna, če umanjka *klic podob*? Na to in morda edino to nas spomni pesniška beseda. Kot tako spominjanje pesništvo govori z nekim *drugim glasom*, kakor je ta, ki služi kot sredstvo človeškega govorjenja. Ta drugi glas naj bi po starogrškem pesniškem izročilu prihajal od Muz. Brez njega bi pesniška govorica ne priklicala nobene podobe, pogrešala bi sebi lastno izrazitost in draž.

Ob tem nikakor ni moč zaobiti modernega pesniškega izkustva, ki ga na poseben način prizadeva kriza lastne izrazitosti, zavoljo česar išče svoj obraz v odražanju brez podobe in izražanju brez glasu. *Brez*, kar naj bi, sledeč etimološkemu poreklu, pomenilo »k oddaljenemu, k onemu, ki je prek«, tu ne nakazuje le nekega zmanjkljaja, marveč tudi njegovo *izkustvo*, ki na doslej še ne viden in nezaslišan način postavlja

na preskušnjo sam pesniški poklic. Do te mere, da se celo preobrazi v ekstremni *pesniški preklc*.

Kako je to izkustvo določilno tako za pesniški subjekt kot za pesniško strukturo, je desetletja nazaj nakazal Dušan Pirjevec v sklopu svojih fenomenoloških premišljevanj, ki so zasledovala prelomne vzgibe v območju pesniške ustvarjalnosti in umetnosti sploh. To območje samo niha v dobi, ki jo bivamo kot naša sodobnost. Ključno intonacijo, ki ni sicer edina, mu je podelil Hölderlin v narekovanju *Čemu pesniki v ubožnem času?* To narekovanje ni vprašanje, marveč *verz* v najneposrednejšem pomenu *obrnitve* in *zaokreta*, ki ga je kot takega obeležil Heidegger v svoji obravnavi Rilkejevega pesništva. Kot ključna obeležja Rilkejevega pesniškega obračanja izpostavi *odnos*, *tveganje*, *odprto*, *podobo*, *angela* in *nevidno*.

Začrtan poetološki kontekst ponuja merodajno izhodišče za pogovor s celotnim literarnim opusom Milana Dekleve. Njegov esej *Čemu rapsodi v ekscentričnem svetu* iz leta 1995, vključen tudi v knjigo esejev *Gnezda in katedrale* (1997), ki jo uvede razmišljanje o Rilkeju, nas so- oči s konstelacijo ekscentričnega sveta v času, ki odvrča od izkustva lastne ubožnosti. Ekscentričnost sveta izhaja iz volje, ki je položena vanj in se nas poloteva tako rekoč proti naši volji, nas hoče, tudi če tega nočemo. Pesništvo v svoji temeljni poklicanosti ni izraz volje, ni zadolženo povelju nobene volje, čeprav v tem, kar samo veli, »ve svoj dolg«. Oglašja se z drugim glasom, in z njim zbudi posluh pri drugem. Kot ti prenašalci, hermenevti, nastopajo rapsodi. A čemu razposodi v svetu, ki je vržen iz središča in ne zmore slediti obratu ubožnega časa in se mu ta prikazuje za odvratnega?

Obrat časa je *god*. Rapsodi so njegovi *godci*. Rapsodija je njihova *godba*.

V pesnikovem godopisu iz eseja »Čemu rapsodi v ekscentričnem svetu«:

»Odlika rapsodije, ki naj bi bila poetičen ekvivalent sodobnega sveta, je torej razkošje onkraj smisla. Razkošje onkraj smisla, preglednosti in koheren-

tnosti besedila označuje nekaj, kar je za poezijo ključnega pomena: označuje prestop v drugačen položaj do rekanja. Zaganjanje proti stenam naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno, le dokler vidimo kletko kot zapor, dokler čutimo njene rešetke kot mejo svobode. Kaj pa, če je svoboda, torej spontanost rekanja, jezična jezikavost, tista avtomatičnost brbljanja, na katere magnetičnih valčkov so se pozibavali nadrealisti, izhodišče pesmi in ne njen cilj? Tedaj ne gre za oblikovanje nekakšne podvariente zaumnega jezika ali libidalnega šepeta, ampak za pesnikovo brezprizivno podložnost jeziku, za njegovo absolutno prisluškovanje jeziku. Mogoče je namreč, da v takšni ljubezenski igri med jezikom in pesnikom, med rekanjem in iz-rekanjem, znova zaobjamemo tisto resnico govornice, ki je prek smisla in pred njim, ki je nič smisla in smisel nič, ki je nesmisel vsega in vse nesmisla, ki je v vsem tem nekaj čisto drugega in čisto nič drugega. Mogoče. Ne glede na predznak odgovora pa je poskus vztrajanja v rapsodičnosti sveta odsev, naj mi bo dovoljeno zapisati, pozne človečnosti, človečnosti, ki sama sebe razume kot popolna in absolutna utrujenost.«

Leta 1996 je Milan Dekleva objavil tudi pesniško zbirko *Jezika-va rapsodija*, skupaj z *Improvizacijami na neznano temo*, ki v osnovi že napovedujejo *Nevidnosti*. Boris A. Novak je v tekstu *Sinkopiranje zvena in pomena: Džezovski ritem Milana Dekleve* (2006) o svojem pesniškem sopotniku in prijatelju zapisal, da je »jazzovski glasbenik na instrumentu slovenskega jezika«. Hkrati poudari njegov posluš za modernistično izročilo.

Igrati na kak instrument, še posebej, če je to jezik, zahteva mojstrstvo in pretanjen občutek, da je iz njega moč izvabiti tisto, česar drugače ne bi bilo. Z vsako pesmijo postane jezik, ki nam je podarjen, drugačen. To privabi vprašanje, kako nam je instrument jezika podarjen. Mar jezik še občutimo kot dar?

Tvornost sodobnega pesništva je prav na svojih vrhuncih pospremljena s posebno trpnostjo – *patosom*, ki izraznost besede stiska v njeno razo. Stiska ni povezana s tem, da pesniški izraz ne najde mesta v svetu, ki ga združno obvladujejo politika, kapital in tehnika. Stiska je neposredno povezana s tem, da se ne sprosti govornica sveta samega. Kot da jo ta pridržuje zase v nevidnem. Kljub oglasom, ki vabijo na

vse konce sveta, ni sproščenosti do sveta, ki bi ga strnila v podobo, ni prostosti, ki bi osvobodila naš človeški glas. Je samo še klic. Vendar je.

V Nevidnostih:

*Prerezana pomaranča s prefinjenim tkanjem sočnih
celic, micelij lepote, razraščeno žrtvovanje, klic: Bodi!
Še v zgodnji zimi je tekel v plod. Vse do trenutka, ko jo je
nevidnost odtrgala s Camusove sence.
Oran iz žada.*

Klicanje običajno pojasnjujemo kot način oglašanja, vendar pa je hkrati drugačno od njega. V čem je njegova drugačnost? Morda v tem, da je klicanje tisti način oglašanja, ki je namenjen drugemu? Z *drugim* mislimo drugega človeka in sočloveka, pa tudi vse tisto, kar je drugačno od človeka: drevo, žival, kamen, zemlja, nebo, bogovi ... in – nevidnosti, ki jih ne le kdaj pa kdaj, ampak od nekdaj in venomer kliče naš spomin, naša vest, pričakovanje, želja, občutje. Klicanje, naj bo glasno ali tiho, vpijoče ali mrmrajoče, nas navdaja z nevidnostmi. Neviden je lahko en samcat trenutek, ko nas, recimo, kak prizor pripravi do tega, da smo v sebi iz sebe in samo še zijamo. Ne zijamo z očmi, pač pa z usti, brez oglašanja, čeprav zijanje izraža tudi vpitje.

Klic: bodi! zija tako, da zavpije v bivanje, ne k temu, kar šele bo, marveč iz tega, kar že je, v nekem prihajanju, ki je poklicano. V Camusovi senci ga lahko dojamemo kot eksistencialni klic v smislu izpostavljenosti nevidnemu. Nevidnosti same kličejo eksistenco. Ne prikličejo le tistega, kar je nevidno v nas samih ali morda skrivamo v sebi ali ostaja skrito pred drugimi. Nevidno, tako da nas prebudi, je samo vprašanje, kdo sem. Prebudi klic: bodi! Nevidnosti nas v svojem klicanju preprosto učijo biti. Z njimi se naučimo govoriti. Povedo nam, kako je ljubiti. Pred njimi se ne moremo umakniti vase, ali se zateči k učenju nevednosti katere koli vrste, ki je danes nadvse intelektualno zaželena žena. Predvsem pa ne moremo pred njimi pobegniti neznano kam, pa četudi z vesoljskimi ladjami.

*Kaj v nas sproži misel, če utišamo nevidnosti? Ne nebo, ne zemlja,
brezno med njima.*

Obrazi vidnega, izrazi nevidnega. Raza vmes, vrezan klic v podobi.

KAJ SE PRAVI MISLITI

Skozi Heideggrova predavanja na freiburški univerzi v študijskem letu 1951/52, ki so v knjižni obliki prvič izšla leta 1954, se postopoma, korak za korakom, utira razlika med *računajočim mišljenjem* in *osmislitvenim mislenjem*, ki zarezuje črto poznega obdobja Heideggrovih razmislekov; na ravni besedilnega posredovanja jo izpričujejo tudi sočasne Heideggrove objave, v prvi vrsti *Predavanja in sestavki* (1954, v slovenskem prevodu 2003). Če pravimo »računajoče mišljenje«, to ne pomeni le kake preračunljive ali zvijačne pameti, ki naj bi posebej izstopala v naši dobi, marveč *račun*, *ratio*, ki je povezan s tisto *poštevanko biti*, s katero je *pridobivanje na moči* in *opolnomočenje moči edino in vse, kar šteje*. Danes je sicer že nekako preraslo v splošno mnenje, da štejejo samo še številke in seštevki, da ne premoremo več nobenega upoštevanja in spoštovanja, ne le do tistega človeškega, marveč še izraziteje do vsega, kar je in se vselej tak – tako maje v nas. Vendar pa to mnenje zase ne pomisli, da po istem števcu tudi samo šteje le kot statistika. Bolj ko stoji, bolj ko ima prav in več ko šteje, slabše je zanj, manj se ga kot takega spoštuje in upošteva.

Nemara pa se velja pomuditi ob vprašanju, kako tisto, kar sicer *menimo* ter se nam zaradi tega zdi *pomembno*, celo *namembno*, ravno ne zbudi pomisleka, ne *daje misliti*. Kar nas mora še posebej in zlasti zadržati, pa je, da s tem, ko kaj menimo, hkrati že mislimo, da mislimo to, kar menimo. »Misliti« *nam splošno in skoraj izključno pomeni »meniti« nekaj o nečem*. To, da je mišljenje v domeni menjenja, se zdi neovrgljivo. Pa je *misliti* res vrženo po menjenju, njegov navrzek?

Heideggrov pomislek o tem, *kaj se pravi misliti*, ponudi neko drugo smer, in to pove *smisel* tega, kar ne zgolj pomeni, marveč je *misлити*. Menjenje kot predstavljanje nečesa ni nikakršno jamstvo za to, da mislimo; kar edino porokuje in s tem nareka misliti, je ono, kar je misliti v smislu tistega, kar poziva, kliče, veli misliti. Kar je *misliti*, ni to ali ono bivajoče, ampak *bit* bivajočega, da je to, kar »je«. *Mislenje biti je zato treba smiselno razločiti od mišljenja kot menjenja bivajočega*. A pomisliti velja, kako misliti to razločenje samo, kako se *zmisliti* nanj.

Odgovor nam lahko približa in hkrati oddalji zmislenje na miselno zgodovino, ki ji pravimo filozofija. V filozofiji se namreč srečujemo z začetno odločitvijo, da tega, kar in kakor je bistveno misliti, ni mogoče zvesti na mnenje, *dokso*, marveč ga izvaja neka druga pristojnost, *episteme*, vednost, ki v nadaljevanju preide v znanost, ta pa v znanje. Vendar pa, podrobneje gledano, mišljenje, četudi osvobojeno mnenja, ne izgubi osnovnega značaja menjenja nečesa, *kolikor naj misli nekaj in ne nič*. Le na tej podlagi se izpričuje kot neko mišljenje z razlogom, ki je po svoji osnovni logiški značajnosti noetično utemeljevalno za vso znanost. Vprašanje, kaj se res pravi misliti, se na tej osnovi in podlagi, na tem razlogu in temelju, preobrazi v vprašanje, kaj *naj* je prav misliti.

Tako določeno in določilno značajnost *mišljenja* kot *menjenja* je v novejši filozofiji postavil v ospredje Edmund Husserl s svojim odstrtjem intencionalne strukturiranosti zavesti kot zavesti o nečem, kar mu je omogočilo, da na korelativni doksični podlagi menjenja in dozdevanja lahko poda fenomenološko zasnovano logiko in noetiko. Vendar ne brez zapletov. Ključni zaplet tiči v tem, da se intencionalna zavest izpolnjuje v svojem izvrševanju tako, da svoje predmetnosti ne zgolj prazno intendira, meni, pač pa je ta zanjo polno dana tu, kolikor in kakor je. Tako je bil Husserl v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* tako rekoč primoran, da na rovaš umskega izpričevanja dejanskosti uvede še neko dopolnilo intencionalnosti, t. i. generalno tezo naravne naravnosti, po kateri vse, kar zavest meni kot predmetno, zanjo tudi *dejansko je*. Edino to omogoča zasnovati fenomenološko korelacijo dejanskosti in uma na podlagi predhodne izključitve (*epoche*) prav take tetične zavesti. Kar je spet svojevrsten paradoks, ki posredno pove, da ne le zavest in predmet, pač pa tudi um in dejanskost le nista tako nepredušno zlepljena, ko pa se eno lahko vsak hip odlepi od drugega, in sicer s pomočjo neke zadržanosti *od-mislenja*, ki pre(d)hodno prekine delovanje v izvrševanju intencionalnih dejev v smeri dovršenosti dejanskega. Aktivna zavest v svoji naravni naravnosti ni stanje, pač pa izvršitev, bolj u/dejstvovanje kot dejavnost, ki aktualno predpostavlja, da dejanskost menjeni predmetnosti ni le pritaknjena (glede na nas), marveč ji (na sebi) dotiče

kot *udejanjenost* in *dovršenost* (*energeia*, *entelecheia*). A u/dejstvovanje zavesti v navezavi nanjo vendar pristaja na neko, ne izvršeno, pač pa golo dejstvo tega, da vsak takle tu »je« – je.

Tisto, kar moramo enostavno jemati na znanje kot golo in ne zgolj izvršeno dejstvo, se po redu zadeve same umika v neznano, ki lahko postane neznansko ali pa izostane v svoji neznatnosti. »Dejstvo« tega je »je«, *faktum biti*, ki ni nikoli dejstvo nekega izvrševanja (u)dejstvovanja, menjenja, predstavljanja, pač pa ga je zgolj in samo *misлити* kot ono, kar se daje na način *neznatne ali neznanske samoodtegnitve*. To ni kak paradoks mišljenja, marveč ne-doksična zaznamovanost tega, kar je – in to v odlikovanem smislu – *misлити*. Priteg mislenja po odtegu biti je odlikovalno zaznamovan z razliko biti in bivajočega, spričo kateri je *misлити* različno od likov menjenja, predstavljanja, izvrševanja, delovanja, u/dejstvovanja. Vse našteto je spričo tega, kar je *misлити*, za od-misliti, s tem da smo prosti vsega, kar tako ali drugače posega po tem, da je »je«. Če mišljenju pritiče *svoboda* (mnenja), potem mislenju bistveno dotiče *prostost*, ki *zgolj in samo pusti biti*.

To, da je intencionalni sklop zavesti in predmeta nekaj, kar se izvršuje, kar spada k delovanju, tvori izhodišče Heideggrovega programa hermenevtike fakticitete z začetka dvajsetih let prejšnjega stoletja, ki pomeni korekcijo ne le Husserlovega transcendentalizma v zasnutku filozofije, marveč tudi filozofskega primata teorije sploh. V tej luči je Heidegger v *Biti in času* opustil konceptualno rabo oznake »Denken«, »mišljenje«, sploh pa oznake »Vernunft«, »um«. Namesto tega se v kontekstu postavitve vprašanja biti srečujemo z *razumevanjem biti* kot moči-biti-v-svetu, ki ponuja hermenevtično izhodišče oziroma krožišče tubiti glede vprašanja biti sploh.

Vendar pa vprašanje biti, vprašanje po tem, kako je »je«, kaže neki smiselni presežek in presežnost tudi glede na razumevanje in ni le kak njegov dosežek. Smisel tega »je« je zunaj dosega razumevanja kot eksistencialnega izvrševanja, ni razpoložljiv v razlagi, kolikor kaže prav posebno *razpoloženost*, ki vključuje izmik in odteg na način, ki lahko zgolj in samo *da misлити*. Tako Heidegger v polju bitnozgodovinske osmislitve spet uvede besedo »Denken«, vendar ne v pomenu

mišljenja, ki teoretsko meni in si predstavlja, temveč v smislu tistega, kar je iz odtega misliti na poti, ki potegne skozenj.

Dovršenost biti je tako moč misliti kot epohalno dovršitev in konec po umni predstavi mišljenja vzpostavljene in izvršene biti kot vrha bivajočnosti bivajočega, tako da se to vzpostavljanje in izvrševanje na svojem vrhuncu uveljavi kot *perfekcioniranje tehnike*, ki nadgradi videž njenega funkcioniranja in funkcionalnosti. Po drugi strani se sproži vprašanje zastranitve biti, ki ob perfektnosti totalne razpoložljivosti izpade postransko in prepušča razprostiranje sveta opustošenju. Temu pustošenju kot obrezbistvenju se ne moremo postaviti nasproti in zoper z ničimer od tega, s čimer razpolagamo, marveč mu lahko le pridemo naproti s *preprosto opustitvijo, puščanjem prostosti – Gelassenheit* – kot drugačno zgodovinsko naslovitvijo mislenja in drugo pomnostjo tistega, kar skriva začenjanje.

Iz te prostosti ni (več) odločilno, kaj si predstavljamo in kaj menimo z mišljenjem, marveč razločno prisluhnjenje temu, kar je *misлити*, odgovarjanje onemu, kar nagovarja k mislenju iz poslušnosti za to, kar spregovarja z izmikanjem. Ta prosta zgodovinska dopuščenost se ne pričinja šele z nami v stanju kake sedanjosti, marveč je zgodovinsko poslana na ta način, da pošlje, spravi na pot; mislenje ni nič drugega kot priprava poti iz pripravljenosti za njeno razprostiranje, na kar Heidegger v predavanjih leta 1951/52 napoti s tem, da poda premislek o Nietzschejevem popotniku na prehodu, nato pa še pomislek o Parmenidovem izhodiščnem razpotju glede u/deleženja mislenja na biti, ki smo ga naznačili kot »je misлити«. To deleženje je v slovniškem pogledu deležniško obeleženo v grški besedici za bit bivajočega *eon* oz. *on*. *Logos*, *slóvo*, kot soudeležba misli in besede v smislu ne obstane pri menjenju in pomenu, ne pristaja na obstoječe, pač pa pomni in zmisli na ... Misliti kot delež besede, *slóva*, *logos*, pove: *zmisliti se na to, kar se podarja misлити*. Ta spominskost nekako povrne navezavo »misлити« in »meniti«, a kot pomnenje in spominjanje – kot podarjenost, ki opominja. Na ta opominjajoči spomin pomnjenega zmisli Heideggrova vezava *Denken Dichten Danken*, *misлити pesniti zahvaliti*.

Prevod predavanj *Kaj se pravi misliti?*²⁶⁵ ob primerjavi z drugimi prevodi Heideggrovih tekstov v slovenščino kaže to posebnost, da že izvirnik opazno zaznamuje »miselno« prevajanje iz nemščine v nemščino, iz grščine v grščino. To posebnost je bilo potrebno v slovenskem prevodu tudi primerno ohraniti, in sicer tako, da izstopijo pomenske možnosti nemške ubeseditve. Slovenska poubeseditvev pri tem ne zgolj zastopa nemške ubeseditve, marveč vzporedno sama vstopa v smiselno upovedovanje, ki bolj izrazi, kot pa odraža tisto, kar je ubesedeno v izvirniku – ravno tako kot prevod. Tako se Heidegger, recimo, opira na, glede žive jezikovne rabe že odrinjeni smiselni kontekst staronemških besed, ki ga v prevodu ne gre povzeti toliko z ustreznimi prevedenkami, kolikor z vzporednimi »privedenkami«, ki jih je najti v staroslovenskih besedah. Pri tem se je pokazala vrednost besednega nabora *Brižinskih spomenikov*, v katerih med drugim najdemo oznake *zimizla* (smisel, zavest), *pomislenie* (mislenje), *pomngu* (pomniti), *pomenem* (spomniti se).²⁶⁶ Prav tako »novotvorjenke« in »pretvorjenke«, npr. mislenje, misleno, najpomiselnejše, zmislenje, spomislenje, pomnost ..., predvsem poudarjajo tvornost že ustaljenih besednih tvorb, brez pretenzije, da bi iskali kak izvorni jezik, ki bi veljal tudi za filozofsko prvotnega, prvinskega in nasploh prvega. To pokaže že primerjava med govorico izvirnika in govorico prevoda, ki izpričuje nujno *večvrstnost jezikovnega reda*, zaradi katere sva s prevajalcem Alešem Košarjem slovenski prevod vzporejala z angleškim, ruskim, hrvaškim, francoskim in italijanskim.

Edinstvena govorica filozofije je mogoča in si jo je mogoče zamisliti le kot *pre-vod*. Po tej miselni prevodnosti je tudi filozofska beseda sama v sebi razgovor in pogovor. Tako pogovorno razsežje somislenja nakazuje Heideggrov »prevod« Parmenidove začetne ubeseditve rekla *eon emmenai z Seiendes seiend, bivajoče bivajoč(no)*. Misli se bivajoče

265 Martin Heidegger, *Kaj se pravi misliti*, prev. A. Košar, Ljubljana 2017.

266 Janez Zor s sodelovanjem Franca Jakopina in Tineta Logarja, *Slovar besedja Brižinskih spomenikov*, v: *Brižinski spomeniki/Monumenta Frisingensia*. Elektronska znanstvenokritična izdaja. Ur. el. iz. M. Ogrin. Rač. zap. in red. T. Erjavec, Ljubljana 2007. <http://nl.ijs.si/e-zrc/bs/html/bsLX.html>.

v svoji biti, vendar iz drugačnega ozira kot Platon z *ontos on*, *bivajočno bivajoče* (*Politeia* 596b, 597d) ali *ousia ontos ousa*, *bivajočno bivajoča bivajočnost* (*Fajdros* 247c). Ne gre za bitno duplikacijo ali triplikacijo bivajočnega, marveč razločenje, razbor, ki ga po Heidegggru razodeva deležniško ubesedenje nedoločnika *emmenai*, *einai* v *eon*, *on*.

Pri slovenskem prevodu parataktičnega *Seiendes seiend* z *bivajoče [je] bivajoč/no* ni težava le v tem, da ni pomoči sintaktične pomožnice »je«, ki v razvoju filozofije potegne s seboj razumevanje biti kot postavke (Aristotel, Kant), pač pa, da se je v slovenščini možno opreti na deležniško obliko glagola »bivati«, ne pa glagola »biti«, kolikor si ne pomagamo z glagolnikom »bitje« (*ens, das Wesen, das Seiende*). Tudi izrekanje ontološke razlike biti in bivajočega je oprto na različni glagolski osnovi »biti« in »bivati«. Vendar pa imamo hkrati opraviti s Heideggrovim nemškim prevodom »Sein« in »Seiendes« v »Anwesen« in »Anwesendes« ob izrecnem napotilu, da glagolska osnova »wesen« naprej pomeni »weilen«, »zadrževati se«, »pomujati se«, po čemer je »wesen« pomensko najbližje iterativu »bivati«. V prevodu sta sicer za »wesen« uporabljeni tudi manj pogosti glagolski obliki »bistvovati«, »sostvovati«.

Glede »terminologije biti«²⁶⁷ ne pride skozi noben jezik, tudi starogrški ne, ker vsi po vrsti potujejo skozi njeno, se pravi *skozinsko* razbor, ki podarja zbornost v razbiranju govornice.

267 Charles H. Kahn, »The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being«, *Foundations of Language*, 2, 3, 1966, str. 245–265.

NAČELO RAZLOGA

Heideggrova predavanja na freiburški univerzi v zimskem semestru leta 1955/56, prvič objavljena pri založbi Neske leta 1957 z naslovom *Načelo razloga*, velja obravnavati v širšem sklopu Heideggrove tematizacije (brez)temeljnosti biti, ki je ne začrtuje le njegov spis *O bistvu temelja*, objavljen leta 1929 s posvetilom Husserlu ob njegovi sedemdesetletnici, pač pa tudi predhodni zasnitek fundamentalne ontologije v *Biti in času* iz leta 1927. Že v *Biti in času* je tako pomembna vpeljava eksistencialnega določila *Grundsein*, *biti-osnova* (neposredna navezava na *Entwurf*, *zasnutek*). V spisu iz leta 1929 je poudarjeno rabljeno *Gründen*, *temeljenje*, *snovanje*. V *Prispevkih za filozofijo (O dogodju)*, ki so nastali v letih 1936–1938, izšli pa leta 1989 kot 65. zvezek *Skupne izdaje*, je peto od šestih skladij posvečeno *Gründung* – *temeljitvi*. Šele v takem širšem hermenevtičnem sklopu se nam ustrezno izriše notranja sistematika Heideggrovega poskusa naznanitve brezdanjega temeljenja biti v nizu predavanj, ki se izhodiščno posvečajo *načelu razloga*, kot ga je prvi podal Leibniz v latinski formulaciji *Nihil est sine ratione*. Kakor pri drugih Heideggrovih besedilih je tudi za ta predavanja značilen samosvoj tok miselne izpeljave, v katerem ubesedenje misli, čeprav podano z istimi besedami kot drugje, prejme drugačno in specifično povednost. Da ji lahko sledimo in jo primerno posredujemo v prevodu, je potreben zadevni uvid v utiranje miselne poti. Z vidika celotne izvedbe predavanj je poti premisleka zadan pre-stavek od načela razloga k biti kot temelju in breztemelju.

Ta prestavek opredeljuje tudi razpostavbo celotnega razvitja misli vzdolž vodilnih besed, ki so prevzete iz filozofskega izročila: *lógos*, *ratio*, *Grund* in *Satz*. Pri prevodu v slovenščino naletimo v tem pogledu na nemajhno zagato, ki gotovo ni le terminološke narave, pač pa ima njena zagonetnost sama po sebi odlikovano filozofsko veljavo – *prestavka*. »Grund« (ista et. osnova **gher* kot pri slov. »greda«) lahko v slovenščino prevedemo bodisi kot »razlog« bodisi kot »temelj«, ponujajo pa se še drugi izrazi, kot so »dno«, »fundament«, »baza«, »tla«, »osno-

va«, »podstava«, »podlaga«, če pustimo ob strani »grunt«, »podklada«, »vklad«, »vklada«.

Razlikovanje med »temeljem« in »razlogom« se kot tako naznanja že v predfilozofski rabi; pravimo, kako je nekdo imel dobre ali slabe razloge za svoje ravnanje, ne moremo pa reči, da je imel kake temelje, čeravno se je glede tega, kako je postopal, odločil na temelju nekih prepričanj, na osnovi določenih predvidevanj ali na podlagi kakih pričakovanj. Morda je ravnal kar tako – brez posebnih razlogov, brez osnove, česar pa ni moč okvalificirati kot »neutemeljeno«. Lahko podamo razloge za svoje ravnanje, ne moremo podati temeljev, ki so v tej povezavi predpostavljeni. Pravimo, da bi bilo treba temeljito razmisliti, kako ravnati. Gradimo na temeljih in osnovah, vendar ne na razlogih, čeravno nas pri izgradnji nečesa vodijo določeni razlogi in motivi. Vogelni kamen, ki ga zidarji zanemarijo, je po evangelijskem izročilu utemeljitven, saj razodeva, da ima Bog načrte z nami. Imamo pa seveda opraviti tudi s temeljnimi načrti in zasnovami, ki se oblikujejo neposredno iz okoliščin ter pogojev človekovega bivanja in sobivanja. Tako govorimo o ustavnih temeljih, temeljih države, temeljih demokracije, temeljnih človekovih pravicah, temeljih filozofije ..., ne da bi se posebej sklicevali na razloge. Ti se izrazijo šele, ko se o vsem tem razsoja in presoja. Celotni ubeseditveni sklop, znotraj katerega se javlja »temelj« – utemeljitev, utemeljitelj-ica, temeljenje, temeljnost, temeljitost, breztemeljnost, breztemelje –, se precej razlikuje od tega, v katerem nastopa »razlog« – obrazložitev, razlaga, razpolaganje, razpoložljivost, položaj itn. Kako pogovorna raba »temelja« in »razloga« prehaja v filozofski, religiozni, pravni, etični, znanstveni in širši izvedenski kontekst, je vsekakor vredno obravnave, upoštevati pa velja, še posebej kar zadeva ožji filozofski vidik, da se je to prehajanje odvijalo recipročno.

Kar zadeva filozofski vidik, je nadalje treba predvsem vzeti v zakup, da razmerja med temeljem in razlogom ni moč zadovoljivo spraviti na čisto s tem, da razlog povežemo z umom in razumom, temelj pa navežemo na bit, k čemur nas, neposredno, vsaj tako se zdi, napelje sam Heideggrov razmislek. Um je skozi filozofsko izročilo utemeljit-

ven za dojemanje biti, bit obrazloži um kot njegova podlaga (*ousia*, *hypokeimenon*, *substantia*). Šele iz pozornosti do usojenosti biti, ki je skrita v tem obzorju, pa se, kakor pokaže Heidegger, nakloni tista dimenzija, ki daje slutiti brezdanje poreklo biti, dno biti.

Heidegger hkrati napoti, da si um in bit sopripadata na podstavi stavka, ki skozi potek predavanj pridobi še smisel *skoka*, *prestavka* (kar je sicer tudi eden od pomenov nemške besede *Satz*). Heidegger se poslužuje tudi oznake *Grundsatz* in *Grund-Satz* (temeljno načelo/stavek). Naslovni prevod *Satz* z »načelo« po eni plati prestopa izvirnik, po drugi pa pomembno sugerira, da *stavek* ne le v ožjem sklopu gramatike in logike, marveč v slehernem naklepu znanstvenega ali zgodovinskega duha, zaseda načelno, principielno, izvorno in določilno vlogo – je ta *vložek* pri utemeljitvi načina, kako bit pride v misel in kako misel dospe do biti. Prevod *Satz* kot »načelo« je na ozadju gr. *arche* odkazan v lat. *principium*, kar, recimo, neposredno opredeljuje tako angleški kot italijanski prevod Heideggrove razprave (*The Principle of Reason*, 1991; *Il principio di ragione*, 1991), bistveno drugače pa je z ruskim prevodom *Положение об основании* (2000), ki ima zadevno podlago v glagolih »položiti« in »osnovati«, katerih filozofske relevance ni potrebno posebej poudarjati.

Po etimološki razlagi je bil izraz »temelj« v 18. stoletju prenesen v slovenščino iz srbščine ali hrvaščine, kamor naj bi došel iz grščine; *themélion* pomeni »podstavek«, »osnovo«, »temelj«, kar je izpeljano iz gr. *théma* v prvotnem pomenu »kar je postavljeno« (M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*). V najožji povezavi s tem pomenom grške besede *théma* (et. osnova **dhe*, »deti«, »dejati«, »položiti«, »postaviti«, gr. glagol *títhemi*) Heidegger opozori, da v grškem filozofskem izrazju le težko najdemo primerno ustreznico za *Grund*, ob čemer napoti na *hypothesis*, »podstava«, »podmena«. Ali je to »umanjkanje« *Grund* v grškem filozofskem izrazju vsaj posredno določilno tudi za filozofsko rabo slovenskih (prevzetih) izrazov *temelj* in *razlog*, moramo v okvirih tega zapisa pustiti odprto in se zadovoljiti zgolj z napotilom.

Protestantski pisci, če upoštevamo Megiserjev *Dictionarium quatuor linguarum* iz leta 1592 ter nedavno izdano *Besedje slovenskega*

knjižnega jezika v 16. stoletju (avtorji Ahačič, Legan Ravnikar, Merše, Narat, Novak, 2011), se poslužujejo izraza »Grund« oz. »grunt« ali »fundament«. Enako velja za Svetokriškega in druge avtorje, tudi še v 19. stoletju. Gotovo pa je v tem najzgodnejšem obdobju slovenskega knjižnega jezika zelo pomembna raba besede *dno* (et. koren **dheub*, »globok«) kot ustreznice za »Grund«, »Boden«, ki tako kot beseda »brezdanjost«, s katero sicer slovenimo *Abgrund*, vse do danes ohranja svojo pomensko relevantno.

Izraz »razlog« naj bi bil prav tako kot »temelj« prevzet iz drugih slovenskih jezikov:

»Prvotno *orzlògъ je izpeljanka iz *orzlòžiti 'razložiti, odložiti', sestavljene iz pslovan. *orz 'narazen, raz-' in *ložiti 'polagati'. Današnji pomen 'pojasnilo' oz. 'pojasniti' se je razvil iz 'razkladati besede', tj. 'pripovedovati, pojasnjevati', prim. s podobnim pomenskim razvojem še sloven. razklâdati tudi v pomenu 'pripovedovati', naložiti tudi 'zlagati se', zlasti 'lažnivo prikazovati razloge' in z enakim nem. auseinander-setzen 'razlagati', ('pojasniti' iz auseinander 'narazen, raz-' in setzen 'položiti')« (M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*).

Zanimivo je, da se je beseda »račun«, ki se javlja v povezavi z razlogom (podati razloge; podati, položiti, izstaviti račune), razvila v 16. stoletju neposredno na podlagi »neke rom. predloge, ki se je razvila iz lat. ratio« (istotam).

Čeprav izraza »temelj« in »razlog« kot taka ne nastopata ne v Brižinskih spomenikih ne v slovenskem besedišču iz obdobja protestantizma, to ne pomeni, da umanjka tudi samo smiselno polje, v katero se izraza kasneje usidrata. Tako lahko, kar zadeva Brižinske spomenike, navedemo rabo glagola *zaděti*, sed. *zaděňq*, v pomenu »postaviti na, postaviti za, naložiti« (et. koren **d^heh₁* – »položiti«, »postaviti«, »delati«). To predhodno razprostrtje smiselnega polja je določilno za pomensko razsežje, ki ga določen izraz pridobi v aktualni rabi, ne da bi bili »uporabniki« posebej pozorni na to, od kod in kako je pravzaprav prešel vanjo. Drugače je v prime-

ru filozofske ubeseditve, ki jo zaznamuje premestitev besednega izraza na raven pojmovnosti. Kritično razumevanje, ki izpolnjuje tvorjenje pojmov, je, če naj ohrani sporočilnost tega, kar jemlje v misel, se pravi smiselno dojema in pojmuje, vnaprej napoteno na jezikovno izročilo.

Kolikor se Heideggrovo ubesedenje temeljnih besed filozofskega izročila ne giblje na ravni kritične pojmovne prisvojitve, marveč hermenevtičnega zajemanja povednosti, se tudi prehod z izrazne na pojmovno raven kaže drugače, in sicer na način pojmovne destrukcije. Ta razgrajevalni prijem ne zanikuje, temveč potrjuje element iz-gradnje tega, kar se izroča v besedo.

Zajetnost z izročilom prejme posebno veljavo ob filozofskem prevodu, ki mora svojo sporočilnost preizkusiti ob jeziku izvirnika, in sicer na podlagi izkustva lastnega izviranja. Tako se zdi primerno opozoriti na pojmovno rabo »razloga« in »temelja« ob pričetkih sistematičnega razvoja slovenske filozofske oz. znanstvene terminologije v drugi polovici 19. stoletja, znotraj katere se odvije prehod iz izrazne v pojmovno besedno rabo. V zvezi z izraznim in pojmovnim poljem »Grund« se tako lahko opremo na Cigaletov nemško-slovenski slovar iz leta 1860 (*Deutsch = Slowenisches Wörterbuch*, izd. Anton Alois Wolf) ter na njegovo *Znanstveno terminologijo s posebnim ozirom na srednja učilišča* iz leta 1880.

V nemško-slovenskem slovarju pod izčrpanim geslom »Grund« Cigale navede: »dno«, »podstava«, »podval-a«, »postava«, »fundament«, »stališče« (po Miklošiču), »temelj« (z označitvijo »srbsko«), »vzrok«, »razlog«, »pričina«, »povod« (v navezavi na »ratio«), »svet«, »tla«, »grunt«; pod »gründen«: »ustanoviti«, »ustanovljati«, »postaviti«, »napraviti, osnovati«, »opirati«, »priti do dna«, »imeti začetek«; pod »begründen« najdemo »uterditi«, »dokazati«, »dno dati«, »z vzroki podpreti«, »spričati«. Za »Begründung« navede: »ustanovitev«, »osnova«, »vpeljava«, ne najdemo pa, recimo, danes običajnih izrazov »utemeljiti«, »utemeljitev«; »temeljiti« (z oznako »srbsko«) uporabi poleg »staven«, »koreniti«, »uterjen« in »ukoreninjen« za »gründlich«.

V *Znanstveni terminologiji*, ki jo sicer zelo očitno obeležuje poskus pojmovne sistematizacije, je pod geslom »Grund« podano: »*phil. math. (argumentum)* razlog; *Grundlage*, podloga, osnova; *Fundament eines Gebäudes*, podstava, podzidje, temelj; *Grund des Meeres*, dno; *Boden*, tla (pl.); *Grund u. Boden*, zemljišče, zemlja.« Pod »*gründen*«: »*phil. stil. den Beweis vorauf*, osnovati, osnavati dokaz na tem; *einer Anstalt*, zavesti, zavod; *eine Schule*, ustanoviti; *den Grund legen*, osnovati, utemeljiti; *Gründer*, ustanovnik, začetnik; *Gründung*, ustanovitev, osnivanje.« *Gründlich* – »*phil. temeljit*, podstaven, trden, razložit (Vuk); *adv. iz dna, do dna.*« *Begründen* – »*v phil. etc. eine Meinung*, z razlogi podkrepiti, dotrditi, razloge, navesti; *beweissen*, dokazati; *errichten*, ustanoviti, utemeljiti, osnovati; *in etwas begründet sein*, temeljiti o čem.«

Janko Pajk, ki je kot filozof sodeloval pri pripravi Cigaletove *Znanstvene terminologije* in v zvezi s tem prispeval posebno študijo z naslovom *Doneski k filozofični terminologiji*, objavljeno v *Kresu* leta 1881, ki jo lahko štejemo za prvi sistematični zasnutek slovenske filozofske terminologije, glede rabe oznake »razlog« pripomni:

»Uzrok ali pŕvod, ki nagiblje k sklepanju, je *Schlussmittel*, *argumentum*, in ta je pri syllogizmih: *rázlog*, ker novi sŕd nastaja razlaganjem iz prvega; prim. Cig. (14, 15) *Beweisgrund*, *Grund razlog*; priloga ‚*dokazni*‘ (*razlog*) ni treba. Prim. tudi Belostenca, ki ima za *argumentum razlog*, *razloženje* (I. 126). Glagol *begründen* je *razložiti* (razlagati) (se vé v logičnem pomenu, tedaj z dokazi); prim. Cig. (11) *begründen* z *razlogi podkrepiti*; prim. tudi Belostenčev argumentor: *razlažem* (= razlagam) (I. 126).«

Pajk se v opombi opre na Miklošičev *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum* (1862–1865). Prav tako se na Miklošičev *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen* (1886) pri geslu »temelj« (z napotilom na grški *themélion*) opira Pleteršnik v *Slovensko-nemškem slovarju* (1894) ter Skok v *Etimološkem slovarju hrvaškega ali srbskega jezika* (1971–1974), kjer navaja prvotno rabo besede »temelj« v drugi polovici 15. stoletja.

Če se v neposredni navezavi na terminološki okvir, ki ga je podal Cigale, ozremo še k rabi pojmov »temelj« in »razlog« v sočasnih filozofskih besedilih, nam karakteristični očrt ponuja *Vvod v modroslovje* Frančiška Lampeta iz leta 1887. Oznaka »razlog« nastopa pri splošni opredelitvi modroslovja:

»Modroslovje je najbolj splošna veda, ki razpravlja najvišje in zadnje vzroke in razloge vseh stvari, kakor so in kakor jih spoznamo« (str. 31).

Termin »razlog« se pogosto javlja v povezavi z »vzrokom« in »načelom«, tako tudi v slovarskem dodatku pri geslu »princip« (str. 190). »Temelj« tam ni naveden, čeprav v samem delu pogosto nastopa neposredno v povezavi z »razlogom«, tudi pridevniško, recimo na mestu, kjer Lampe zavrača stališče, da filozofija pogreša pravi smisel predmetnosti:

»Taki pa, ki ugovarjajo tako, ne rabijo posebno globokih in temeljitih razlogov, temveč kar z najložimi razlogi skušajo modroslovju spodbiti tla in stalo« (str. 42).

Izraženo s teološkim poudarkom:

»Vedeti se pravi razumeti razloge. 3. Temeljnost: Ako poznamo zadnje razloge za vsako resnico, ki se je zavedamo, tedaj je naše znanje temeljito, ker ima temelje. Ako ne bi poznali zadnjega vzroka – Boga, ne bi bilo temeljito znanje naše« (str. 88).

Kolikor filozofija raziskuje »zadnje vzroke in razloge – principe vseh stvari« (str. 96), se pojavi tudi vprašanje pojmovne razlike med vzrokom in razlogom na ravni principa oziroma načela:

»Ako govorimo o zunanjih stvareh, o pojavih, spremembah: tedaj imenujemo princip to, iz česar izhajajo ali izvirajo druge stvari, pojavi in spremembe. Npr. gorkota je princip, po katerem se telesa raztegujejo, topijo, spreminjajo, združujejo. V tem pomenu je princip ravno to, kar vzrok. – Kadar pa

govorimo o svojem spoznanju, takrat nam je princip tista resnica, iz ktere zamoremo spoznavati in izjavljati druge. Npr. iz resnice ali iz principa: vsak vzrok ima svoj učinek, dajo se izjaviti mnogotere posebne resnice. V tem pomenu imenujemo mi princip razlog, zato, ker razlagamo ž njim druge resnice. Večinoma je vzrok tudi razlog, to se pravi, kadar spoznamo vzrok kakega pojava, je ta vzrok za naše spoznanje – razlog. Tudi splošne naravne zakone imenujemo principe, npr. zakon težnosti je zakon ali princip, po katerem se vse moči ohranjujejo itd. Principe imenujemo zakone svojega mišljenja, v navadnem življenju imenujemo princip kako načelo ali pravilo, po katerem se hočemo ravnati. – Iz vsega tega razvidimo, da princip sploh pomenja nekaj, iz česar izhaja ali se da izvajati kaj drugega. Kdor pozna torej principe stvari ali pojavov, oni razume tiste stvari in pojave« (str. 33–34).

Tu lahko opazimo, da Lampe pojmovanju načela v primerjavi s principom pripisuje praktično relevantno. Termina »počelo« ne uporablja; Cigale ga v znanstveni terminologiji uporabi za »Anfang« v matematičnem kontekstu ter za »Grundstoff« (z oznako »hrvaško« in skupaj s »prvina«); Pleteršnik za »počelo« navaja »Ursprung«, »izvor«, kar neposredno napotuje na gr. *arché*. Zanimiv je tudi Lampetov poudarek, podoben kot Heideggrov v predavanjih o načelu razloga, glede *vrhovnosti principov*, ki odlikuje filozofijo kot tako:

»Ker beseda princip sama zase ne določuje še dovolj predmeta modroslovnega, zato je v definiciji pridejana beseda ,najvišji«. Ta beseda določuje vse one principe, ki pripadajo modroslovju. Res je, da obravnavajo tudi druge vede principe, a ne obravnavajo zadnjih principov in ne tako, kakor modroslovje. Druge vede slone na principih, kakor poslopje na stebrih; modroslovje pa jih preiskuje in prevdarja temeljito ali do dna« (str. 36).

Lahko sklenemo, da tudi Heideggrova predavanja skušajo »priti do dna« temu, kar je skozi potek filozofije temeljno narekovano kot načelo razloga. Ob njihovem prevodu se sproži, kakor smo kratko nakazali v tem pripisu, vprašanje same pretočnosti tega poteka filozofije v meri možnosti njene ubeseditve.

FILOZOFSKE KORESPONDENCE

Obravnava take teme, kot so »slovensko-nemški filozofski odnosi«, ali kakih podobnih »filozofskih odnosov« se zdi nekoliko »diplomatsko« in celo »politično« najavljena. In tudi je. Hote. Res zadeva neko filozofsko »diplomacijo« ter »politiko sosedstva«, ki jo pogojuje. Pravzaprav se je nikoli nismo zares lotili, čeprav je bila vseskozi prisotna, tudi ko se jo je iz različnih razlogov skušalo izriniti nekam na obrobje. Zato je nekako zgodovinsko zaprečena, konkretni primeri njenega zgodovinskega nadzorovanja in preprečevanja pa lahko rabijo celo kot neke vrste duhovni smerokazi. Zato vsekakor velja pristopiti k njej, jo zastaviti v kontekstu nekega »odnosa«, pa tudi vprašanja, kaj neki odnos sploh nosi, kaj je tisto temeljno v njem.

Upoštevajoč središča, kot so Ljubljana, Gradec, Dunaj, Trst, Zagreb itn., bi bilo nemara prikladneje in primerneje spregovoriti o slovensko-avstrijskih filozofskih odnosih, ki jih zgodovinsko potrjuje nekdanji skupni državopolitični okvir avstroogrske monarhije – ta nedvomno še danes vpliva na gospodarsko, kulturno, izobraževalno, znanstveno, versko in še kako drugo sporazumevanje v tem delu Evrope, pred desetletji posebej prepoznanem v elementu srednjeevropskega duha, ki pa po duhoviti besedi Petra Handkeja ne pomeni dosti več od kakega vremenskega pojava. Skratka, nič elementarnega, navkljub vsem »podnebnim spremembam«, ki smo jim priča. Vsekakor se v tem podnebjju lahko zadiha, lahko pa postane tudi nadvse zadušljivo, kakor pričajo literarna in umetniška dela, dokumentarno gradivo, pa njihove duhovnozgodovinske obravnave na višji ravni, ki pa nas v vsebinskem pogledu vendar lahko pustijo prazne. Malodušne in brez duha. In dejansko je v duši lahko zelo prazno zaradi odsotnega duha, saj gre za *vsebinsko nekega odnosa*. Kaj sploh je *filozofski odnos in soodnos*? Kdaj je pristno vsebinski in kdaj navidezen ter izpraznjen? Je to sploh mogoče z gotovostjo ugotoviti? Gotovostjo česa – duhov in prikazni? Je odnos bolj podoba kot pojem? Četudi podrobneje določimo, kaj je od nekoga komu prineseno v odnos, ostaja ta *odnosnost sama* nedorečena in nemalokrat

celo travmatična. Dajalnik »nekomu«, »nečemu« je morda pomenljiv. Odnos v primerjavi z golo »relacijo« ne gre »od« »do«, marveč »k«. To ne pomeni le, da je »oseben«, marveč *prav tak poseben* in še bolj *svojski*, pa *lastno-drug*, da ga ni mogoče posplošiti, saj se v tem primeru enostavno zgubi v brezodnosnost. Kar se seveda lahko pripeti tudi, ko skušamo prispevati nekaj besed k slovensko-nemškim filozofskim odnosom.

Sam pri sebi sem na temo slovensko-nemških filozofskih odnosov in zadevnih razmerij, ki jih opredeljujejo, naletel ob poskusu, da rekonstruiram neki filozofski doprinos, ki je povezan z vzpostavitvijo sodobne slovenske filozofije pri Francetu Vebru. V Vebrovem primeru je namreč odločilno prav to, da je bil v času svojega študija neposredno vpet v razvijanje takrat aktualne predmetno-teoretske filozofije, avstrijske veje po Brentanu spodbujene »fenomenologije«, ki jo je v Gradcu eminentno zastopal Alexius Meinong.²⁶⁸ Prav po njegovem priporočilu se je po koncu prve svetovne vojne in razpadu avstroogrske monarhije podal na lastno filozofsko pot v slovensko okolje, iz katerega je po rodu sicer izhajal, ki pa vendar, kar zadeva filozofski uk in učenost, filozofije ni jemalo kot nekaj sebi lastnega, vsaj ne v primerjavi z literarno tradicijo ali po drugi plati s filološkimi znanostmi. (*Ali pač?*) Filozofija je bila sicer vseskozi prisotna v slovenskem okolju, ne pa tudi v slovenskem jeziku, vsaj ne v bolj izdelani institucionalni izvedbi – vse do druge polovice 19. stoletja.²⁶⁹ Pri Vebru se tako srečujemo z okoliščino, da nekdo »dobi« nazaj svoj

268 France Weber, *Die Natur des Sollens*, Graz/Laafeld 2004 (Vebrova disertacija iz leta 1917).

269 Podrobneje o tem Ivan Urbančič, *Poglavitne ideje slovenskih filozofov med sholastiko in neosholastiko*, Ljubljana 1971. Prvi dokument sistematičnega pristopa k slovenski filozofski terminologiji je tako študija Janka Pajka, ki jo je spodbudilo sodelovanje pri nastajanju Cigaletove *Znanstvene terminologije s posebnim ozirom na srednja učilišča*, ki je izšla leta 1880. Ponatis Pajkove razprave iz leta 1881 je dostopen v: Janko Pajk, »Doneski k filozofičnej terminologiji«, *Phainomena*, 10, 37-38, 2001, str. 213–225. K temu: Dean Komel, »Janko Pajk i počeci slovenskog filozofskog nazivlja«, *Prilozi za iztraživanje hrvatske filozofske baštine*, 22, 1-2, 1996, str. 309–323.

lastni (slovenski) jezik, tako da ga v filozofskem odnosu filozofsko pri-dobi, ustvari.²⁷⁰

Filozofija, ki jo je Veber tako rekoč v kovčku prinesel s seboj iz Gradca, ima v tem pogledu nedvomno neki »doprinos« k tistemu, kar govorimo kot lastni jezik v odnosu z drugimi jeziki in *zgolj tako*. Tvegali bi celo trditev, da je filozofija sama neka govorica – *govorica odnosa* –, s tem da dopusti miselni raz-govor. Sam sem ta *govorna obzorja razpirajoči vidik govornice filozofije* poskušal uveljaviti kot osrednje vodilo na področju interkulture hermenevtike, tj. pri izpostavitvi samega »vmesja«, interkulturnega srečevanja in sporazumevanja.²⁷¹ »Stopati vmes«, »iti v sredo«, »do roba« in »čez« ter »nazaj k zadevam samim« – omogočati *razgovor* – je posebna oblika *odnosa do odnosnosti same*, ki ga zastopa filozofska govorica. Filozofski *logos* kot tako raz-govoren ni le dialektičen in dialoški, marveč tudi dialektičen. Kar še posebej velja poudariti v elementu in momentu prevajanja, ki je ključno ne le za recepcijo, pač pa tudi za sleherno koncepcijo filozofije, kajti filozofija po sebi lastni misli ni nič drugega kot *prevajanje, izvajanje in dovajanje biti skozi s-misel* in v tem smislu odnos do odnosnosti vsega, kar je, kolikor je.²⁷²

Ta vidik filozofije kot take govornice odnosa do odnosnosti same je pomemben tudi za konkretni jezik, v našem primeru za slovenščino. Slovenska filozofija se lahko odvija tudi v latinskem, nemškem, angleškem, kitajskem ali katerem že koli jeziku, a lahko zavzame *odnos do odnosa* edino tako, da se dogaja v slovenščini. Jezik je nosilec in prenašalec pomena za sleherni odnos, ki ga ima človek do sebe in drugih ter do celote sveta. Še več: ta svet sam mu v celoti in posameznostih nenehno govori, kakor da je vse med seboj povezano. Tako tudi drug

270 Podrobneje o tem Dean Komel, »Vebrov program fenomenologije jezika in opredelitev kraja govornice«, *Phainomena*, 2, 5-6, 1993, str. 53–73.

271 Prim. Dean Komel, *Tradition und Vermittlung. Der interkulturelle Sinn Europas*, Würzburg 2005, *Intermundus. Hermeneutisch-phänomenologische Entwürfe*, Würzburg 2009.

272 K temu poglavje »Die Sprache der Philosophie zwischen Tradition und Vermittlung«, v: *Tradition und Vermittlung*, str. 87–100.

z drugim vzpostavljamo vezi, povezave, navezave, obveznosti in zaveze.²⁷³

V skladu s tem ne moremo načeti teme slovensko-nemških filozofskih odnosov brez upoštevanja govornice kot vezljive nošnje *prenašanja sleherne odnosnosti*. So-odnosnost občosti sveta v medčloveškem občevarju opisujemo in zapisujemo kot *zgodovinsko*. Zgodovinskost zato notranje zadeva filozofsko misel kot njej lastna *duhovnost*, ki jo razlikuje od sleherne znanstvenosti. Hkrati pa zgodovinskost osmišlja tudi tisto, kar v neki ideaciji jemljemo kot duhovnozgodovinsko pripadnost evropskosti, tako kot jo je, recimo, filozofsko obravnaval pozni Husserl v svojih razpravljanjih o krizi evropskega človeštva in filozofiji v tridesetih letih prejšnjega stoletja. V tem okviru si je celo zamislil neko fenomenološko skupnost,²⁷⁴ ki se je, morda ravno ne v smeri, ki jo je predvidel, tudi uresničila oziroma se uresničuje tudi v »poevropskem« okviru, če se opremo na to pomenljivo oznako Jana Patočke.²⁷⁵

Med predsedovanjem Slovenije Evropski skupnosti leta 2008 mi je tedanji dekan Filozofske fakultete Božidar Jezernik posredoval zamisel, da bi filozofski simpozij na temo refleksije skupne evropske prihodnosti priredili v novi avli Filozofske fakultete, ki naj bi jo sestavljala tudi t. i. Meinongova knjižnica. Gre za osebno knjižnico, ki jo je Meinong zapustil (ali vsaj prepustil v uporabo) svojemu nadarjenemu učencu Francetu Vebru, in je sedaj razstavljena na hodniku pe-

273 Morda je slednji vidik miselne in jezikovne »povezljivosti« premalo upoštevan v knjižici Petra Trawnja *Was heißt deutsch?* (Berlin 2016), ki je nedvomno instruktivna v pogledu vprašanja, kaj pomeni »slovensko« in kaj »nemško« v slovensko-nemških filozofskih odnosih. Trawnj je sicer pred leti na podlagi najinega ljubljanskega pogovora o Prešernovih nemških pesmih objavil delo *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*, Würzburg 2004.

274 Prim. Edmund Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, prev. T. Hribar, Maribor 1989.

275 Glej Karel Novotný, »Europa und Nacheuropa in der philosophischen Reflexion Jan Patočka«, v: *Europe, World and Humanity in the 21st Century: Phenomenological Perspectives*, ur. A. Tonkli Komel, *Phainomena*, 16, 60–61, 2007, str. 47–62.

tega nadstropja Filozofske fakultete.²⁷⁶ Zamisel sem sprejel z velikim odobravanjem, saj je tako rekoč v eni izvedbi ponujala simbolno in konkretno podlago za premislek *Slovenije v Evropi – Evrope v Sloveniji*, hkrati pa tudi premislek glede perspektive prihodnjih evropskih odnosov na že vzpostavljeni interkulturni osnovi. Projekt zaradi neugodnih finančnih okoliščin, ki niso omogočile izgradnje avle Filozofske fakultete, pa tudi zavoljo siceršnje kulturnopolitične inercije, žal ni bil realiziran v tej prvotno zamišljeni obliki. Je pa bila leta 2008 kljub temu organizirana konferenca *Evropa, svet in humanost v 21. stoletju: dialog med kulturami – kultura v dialogu*. Pripravo in izvedbo konference je obeležilo zelo plodno sodelovanje z Miro Miladinović Zalaznik. Prispevki s konference so izšli v mednarodnem in domačem zborniku.²⁷⁷ Pred tem skupnim projektom je že steklo najino sodelovanje pri pripravi zbornika *Annäherungen*²⁷⁸ z mednarodnega simpozija ob prevodu Heideggrovega dela *Bit in čas* v slovenščino leta 2008 ter predstavitev razvoja slovenske fenomenologije v zborniku *Kunst und Sein* leta 2004,²⁷⁹ ki brez zavzete pomoči Mire Miladinović Zalaznik zagotovo ne bi mogla iziti na tako kvalitetni ravni, kakor sta. Temu je pred nedavnim sledilo še sodelovanje pri ustanovitvi mednarodnega *Foruma za humanistiko* leta 2014, v okviru katerega so poleg drugih dejavnosti bile skupaj s Tomažem Zalaznikom organizirane tri večje mednarodne konference: leta 2016 v Ljubljani,²⁸⁰ leta 2018 v nemško-

276 Prim. Ana Juvančič Mehle, *Meinongova knjižnica v Ljubljani/Die Meinong-Bibliothek in Ljubljana*, Ljubljana 1998.

277 Dean Komel, Mira Miladinović Zalaznik (ur.), *Obrazi Evrope*, Ljubljana 2008. V angleščini, nemščini in francoščini je zbornik izšel v reviji *Phänomena*, 8, 68–69, 2009.

278 Dean Komel (ur.), *Annäherungen. Zur hermeneutischer Phänomenologie von »Sein und Zeit«*, Ljubljana 1999.

279 Dean Komel (ur.), *Kunst und Sein. Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie*, Würzburg 2004.

280 Mira Miladinović Zalaznik, Dean Komel (ur.), *Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderung der Humanwissenschaften/Freedom and justice as a challenge of the humanities*, Bern [etc.] 2018.

-italijanskem centru za evropski dialog Villa Vigoni (Lago di Como)²⁸¹ in leta 2019 na Madžarski akademiji znanosti v Pécsu.²⁸²

A osnovni smoter takega vzpostavljanja znanstvenih, kulturnih in filozofskih stikov je vendarle tisto, kar jih po sebi *postavlja ter nosi* in kar narekuje neki *odprti smisel*, o katerem pravzaprav vemo zelo malo, in nas zato lahko zanese stran, v nesmotrnost in brezsmiselnost. A k prostranosti osmišljanja in razprostrtosti motrenja nujno spadajo najrazličnejše zastranitve. Vsekakor se je potrebno izogniti temu, da »vzpostavljanju odnosov« nadevamo vnaprejšnji okvir, bodisi »interkulturni« bodisi kak drug, da o strategijah internacionalizacije današnjega šolstva in znanosti sploh ne govorimo. Naj samo kot kontrapunkt temu navedem *prijateljstvo v filozofiji*, saj to lahko do te mere izpolnjuje namero filozofske misli, ki je sicer slej ko prej zavezana samoti, celo neke vrste »metafizični osamitvi«, da deluje tudi v nemogočih medčloveških razmerah, ki jih diktirajo razmerja moči, kot so, recimo, razne politične diktature in torture, ki gotovo niso stvar preteklosti. Kot poučen primer lahko navedemo Eugena Finka, Husserlovega in Heideggrovega asistenta konec dvajsetih in v prvi polovici tridesetih let prejšnjega stoletja, ki je skupaj z Ludwigom Landgrebejem posredoval med obema fenomenološkima mojstroma, potem ko sta se filozofsko in osebno razšla. Hkrati mu je Husserl prepustil v nadaljnje premišljanje in pisanje svoje *Kartezijanske meditacije*;²⁸³ skupaj s Heideggrom, ki mu je posvetil zvezek 29/30 *Skupne*

281 Mira Miladinović Zalaznik, Dean Komel (ur.), *Europe at the crossroads of contemporary world: 100 years after the Great War/Europa an den Scheidewegen der gegenwärtigen Welt: 100 Jahre nach dem Großen Krieg*, Ljubljana 2020.

282 Mira Miladinović Zalaznik, Dean Komel (ur.), *Europa östlich des Westens: 30 Jahre Transition. Quo vadis?/Europe East of West: 30 years of transition. Quo vadis?* Ljubljana 2021.

283 Prim. Eugen Fink, *Cartesianische Meditation VI* (Teil 1. Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre, edited by H. Ebeling, J. Holl, and G. van Kerckhoven. Teil 2. Ergänzungsband, edited by G. van Kerckhoven), Dordrecht 1988. Leta 2022 je v uredništvu Cathrin Nielsen, Hansa Rainerja Seppa in Deana Komela izšel konferenčni zbornik *Eugen Fink. Annäherungen – Approaches – Rapprochements, Phainomena*, 31, 122-123, 2022, ki mu je v januarju 2023 sledila še konferenca o

izdaje s freiburškimi predavanji iz leta 1929/30, sta leta 1966 priredila gotovo enega najlepših filozofskih pogovorov – seminar o Heraklitu.²⁸⁴ Fink pa je sklepal tudi »tajne dogovore«. Z Landgrebejem sta, recimo, pomagala frančiškanskemu menihu Leu van Bredi pri skrivnem prenosu Husserlove filozofske zapuščine iz Freiburga v Leuven, kjer je bil osnovan Husserlov arhiv.²⁸⁵ Husserl je zaradi prepovedi objavljanja pod nacističnim režimom prvo poglavje svojega velikega dela *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija* izdal leta 1936 v beograjski filozofski reviji *Philosophia*. Pri tem je ključno posredovalno vlogo odigral prav Fink, ki je v tistem času prispeval tudi uvodno besedo k prikazu Husserlove filozofije srbske filozofinje Zagorke Mičić, sicer tudi Husserlove študentke.²⁸⁶ Fink je tesne povezave z jugoslovanskimi filozofi ohranil tudi po drugi svetovni vojni, ko fenomenološka misel na teh prostorih ni bila ravno zaželena, njeni izvajalci pa večinoma preganjani; bil je reden gost poletne filozofske šole na Korčuli.

Fink pa je kot »posredovalec« vsaj deloma zaslužen tudi za prvo analitično recepcijo Heidegggra v Sloveniji in Jugoslaviji, ki je temeljito zaznamovala slovensko-nemške filozofske odnose zadnjega pol stoletja. Prispeval jo je filozof in teolog hrvaškega porekla Vladimir fra Kruno Pandžić,²⁸⁷ ki je v študijskem letu 1938/39 obiskoval Heideggrova pre-

pomenu filozofije Eugena Finka v času nihilizma. Ob tej priložnosti bi se Cathrin Nielsen zahvalil za dolgoletno sodelovanje pri prevajanju mojih in drugih filozofskih tekstov, enako velja zahvala Alešu Košarju, Janu Bednariku, Mariu Kopicu, Kseniji Premrl, Alfredu Leskovcu, Andreju Božiču, Samu Krušiču in Juriju Verču.

284 Martin Heidegger, Eugen Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Frankfurt/M. 2014.

285 Podrobneje o tem Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven in London 2004.

286 Prim. Zagorka Mičić, *Fenomenologija Edmunda Husserla. Studija iz savremene filozofije*, Beograd 1937.

287 Kratek življenjepis Vladimirja Kruna fra Pandžića (1912–1965) do zagovora doktorata je podan v delu Alojza Cindriča. *Od imatrikulacije do promocije. Doktorandi profesorja Franceta Vebra na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v luči arhivskega gradiva 1919–1945*, Ljubljana 2020, str. 207. Po doktoratu je v Humcu in Mostarju predaval filozofijo. Do ustaškega režima je imel ambi-

davanja v Freiburgu, Fink pa je bil njegov tutor. Leta 1940 se je »nas-tanil« pri Francetu Vebru na Univerzi v Ljubljani, kjer je 1942 opravil tudi zagovor doktorske teme *Problem resnice v filozofiji Martina Heidegggra*.²⁸⁸ France Veber je izkoristil to priložnost, da je v objavljeni oceni knjižne izdaje Pandžičeve disertacije sam zavzel stališče do Heidegggra in opredelil tudi lastno mesto znotraj fenomenološkega toka:

»Heidegger je eden najmlajših pa najuspešnejših učencev znane Hus-serlove filozofske šole. Kot tak je Heidegger hkrati eden sodobnih mejnikov tiste ‚nove filozofije‘ v Evropi in v svetu, ki sta ji položila osnovne temelje dva moža: Bernard Bolzano (1781–1848) in Franz Brentano (1838–1917). Prvega smemo imenovati obenem pravega očeta resnično nove, moderne lo-gike (*Wissenschaftslehre*, 1837), drugega pa enako nove, moderne psihologije (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874). Kot Meinongov učenec izhajam tudi sam iz te šole, ki je še danes ohranila prvotni duh Bernarda Bolzana in Franza Brentana: ta duh je tak, da zahteva od resničnega pristaša v prvem redu le njegovo lastno delo in njegovo lastno rast. To je šola, ki navaja v prvem redu k mišljenju in ne k samemu znanju, k neprestanemu razisko-vanju in ne h kakemu nabiranju že dognanih reči. Zato ni čudno, da dobimo v okviru te šole vedno nove mislece, ki nimajo na videz nič več skupnega, ki jih pa vendar preveva ob globljem pogledu neka čudovita stvarna enotnost v problemski tematiki in tudi v sami obravnavi danih vprašanj. Pandžičeva obravnava Heideggrove filozofije je tudi s tega vidika zanimiva in važna.«²⁸⁹

valenten odnos. Po vojni je preživel »križev pot« in komunistične zapore. Leta 1948 pobegne u Avstrijo, leta 1949 pa prispe v ZDA, kjer je potem urejal tednik *Danica* ter *Hrvatski katolički glasnik*. Hkrati je služboval po več hrvaških župnijah v ZDA in Kanadi. Leta 1965 je bil imenovan za profesorja filozofije v Sudburyju v Kanadi, a je moral profesuro opustiti zaradi bolezni. Umrl je isto leto v Chicagu, kjer je tudi pokopan (po zapisu Vladimira Lončareviča, »Kruno Pandžić – Prvi proučavatelj Heidegggera u Hrvata«, *Glas Koncila*, 31, 2004, str. 21).

288 Kruno Vladimir fra Pandžić, *Problem istine u filozofiji Martina Heidegggera*, Lju-bljana 1942. Glej tudi navedeno delo Alojza Cindriča, zbornik, ki ga je uredil Marko Uršič, *Pozabljena generacija filozofov: zbornik razprav s simpozija »O življenju in delu doktorandov Franceta Vebera« na Filozofski fakulteti v Ljubljani*, Ljubljana 2016.

289 France Veber, »Nova disertacija iz filozofije«, *Slovenec*, 14, 3, 1943; ponatis v: *Phainomena*, 9, 33–34, 2000, str. 125.

Glede na to, da se piše pričetek leta 1943, bi sicer lahko domnevali, da je Vebrova »priključitev« na Heideggra deloma pogojena s tedanjimi vojno-političnimi razmerami in razmerji in da gre celo za poskus prilagajanja in ugajanja – očitek, ki ga je sicer Veber, bolj prikrito kot odkrito (v smislu »ve se«), bil deležen leta 1945 in po njem od nove revolucionarne oblasti.²⁹⁰ V tem pogledu zlasti zbode Vebrova trditev na samem začetku doktorskega poročila, kako pozna Martina Heideggra »še izza dijaških let, ko sva skupaj poslušala predavanja A. Meinonga na graški univerzi«.²⁹¹ To trditev je Veber sam zanikal ob podelitvi častnega doktorata na univerzi v Gradcu leta 1970: »Pozneje sem zvedel, da je bil v Gradcu nekaj časa tudi Heidegger, ki pa v seminarju očitno ni posebej sodeloval. O tem nisem namreč nič slišal in tudi sam Meinong mi o tem ni pripovedoval, kar bi bil sicer zagotovo storil, če bi Heidegger sprožil kakšne posebne razprave.«²⁹² Tudi Hermann Heidegger in Friedrich-Wilhelm von Herrmann kot skrbnika in urednika Heideggrove zapuščine mi nista vedela in znala potrditi daljšega Heideggrovega zadrževanja na Univerzi v Gradcu, vsekakor pa je bil Heidegger seznanjen z Meinongovo filozofsko šolo.²⁹³ Z Gradcem ga povezuje tudi Abraham a Santa Clara.

Z bolj notranjega filozofskega stališča lahko ugotovimo, da je Vebra do primerjave s Heideggrom privedel lastni filozofski razvoj predvsem od začetka tridesetih let, točneje od dela *Filozofija. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu* (1930) pa do *Vprašanja stvarnosti* (1939), ki nedvomno že po naslovu spominja na Heideggrovo vodilo *vprašanja biti*, seveda ob upoštevanju vseh razlik v izhodiščih in ciljih razpravljanja. Delo *Vprašanje stvarnosti* zaznamuje cela serija opomb, kjer se Veber sooča s svojimi sodobniki, Meinongom, Hus-

290 Glej France Weber, »Pismo dr. Milanu Rakočeviću«, *Anthropos*, 41, 3-4, 2009, str. 257–270; Tanja Pihlar, »Iz zgodovine Oddelka za filozofijo. Vebrova prisilna upokožitev«, *Anthropos*, 41, 3-4, 2009, str. 245–246.

291 France Veber, »Nova disertacija iz filozofije«, str. 123.

292 France Veber, »Moji odnosi z Meinongom«, prev. A. Leskovec, *Nova revija*, 24, 282–283, 2005, str. 147.

293 Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, Frankfurt/M. 1971.

serlom, Ušeničnikom itn.; res sicer, da manjka izrecna navedba Heidegggra. V tem pogledu je glede njegove samoumestitve v tok nove filozofije treba nemara seči še nazaj, k začetkom dvajsetih let prejšnjega stoletja, ko Veber sproži problem uvajanja v filozofijo z vidika neke težko stoječe samo-stojnosti, ki očitno ni bila ravno meinongovskega predmetno-teoretskega tipa:

»Smo v dobi takega vrenja človeške psihe, ko silijo na razvalinah zrušenih vrednot in nevrednot na dan smeri, svetle in temne, v katerih bi predvojni človek ne mogel niti sanjati. Ni čuda torej, da odseva vse to tudi iz sodobne filozofije. Saj je bila prav filozofija vedno najzvestejše zrcalo svoje dobe ter bi na vprašanje, katere strani so bile predvsem značilne za to ali ono dobo, lahko odgovorili z vprašanjem, katere strani so bile predvsem značilne za *njeno* filozofijo.

Tako pa je v enaki meri kot za naše dni tudi za sodobno filozofijo značilno dvoje: razkosano stanje, zrušene dogme, splošen nered na vseh krajih in koncih, na drugi strani pa mogočno iskanje novih smeri, veličastno hotenje priti zopet za rešilno obal, ter vera v resnico, še lepšo od pravkar uničene.«²⁹⁴

Glede na zaključek bi lahko rekli, da je *vera v resnico* za Vebra bolj temeljna od *razkrivanja resnice same*, ki je vrh tega očitno zgodovinsko in drugače *izigrana*.

Za notranjerazvojni vpogled v Vebrovo misel so prav tako relevantne tudi teme njegovih predavanj skozi trideseta leta, kjer sta opazno prisotna Scheler in Hartmann, Heidegger kot tema vstopi kasneje; kot uradno najavljena šele v času Pandžičevega doktorskega študija leta 1941/42,²⁹⁵ v zvezi s čimer Veber tudi navede, da se je Pandžić »skozi eno leto intenzivno udeleževal v mojem filozofskem seminarju«;²⁹⁶

294 France Veber, *Problemi sodobne filozofije*, Ljubljana 1923, str. 3.

295 Valentin Kalan, »Seznam predavanj v letih 1919–1969«, *Anthropos*, 41, 3–4, 2009, str. 225.

296 Veber, »Nova disertacija iz filozofije«, str. 207.

po ustnem pričevanju Antona Trstenjaka je bil Heidegger obravnavan v Vebrovih seminarjih že konec tridesetih let.²⁹⁷

Glede na to lahko sklepamo, kaj je do take mere nagovorilo Vebra v Pandžičevi disertaciji, da je njeno izhodišče – resnico kot osrednjo temo Heideggrove filozofije – in izpeljavo – kritiko Heideggrovega *reduktivizma, negativizma in apriorizma* – sprejel tako rekoč brez ugovora: »navezava« mu je *obetala neko možnost nadaljnjega razvoja lastne misli naprej od vprašanja stvarnosti*. Ključno točko navezave poda Veber sam, ko se v oceni dotakne Heideggrovega (logičnega) apriorizma, ki mu zoperstavlja (psihološki) aposteriorizem:

»Po taki poti še naknadno tudi sam bolje razumem ves Heideggrov apriorizem in oni njegov verbalizem, ki še danes ne ve, da ima tudi resnica, tudi najčistejša, to pa za nas – ljudi dostopna resnica, svoje primarno mesto v izkustvu in samo izkustvu.«²⁹⁸

Ob tem se nemara porodi vprašanje, kako obmejiti izkustvo samo in ali imamo opraviti z nečim takim, kot je izkustvo mišljenja samega.

Tako Veber kot Pandžić sta v pogledu izkustvenega doseganja resnice in razsežja resničnosti osredotočena predvsem na vidik *transcendence*, manj pa na obzorje *transcendentalnosti* (pogoje možnosti izkustva), ki ga je Heidegger že preobrazil s programom *hermenevtike fakticitete*, in sicer z odstrtjem *svetovnosti sveta* kot vnaprejšnje prostosti človeške eksistence in torišča slehernega uresničevanja in oresničevanja. V tem pogledu najdemo v primerjavi s poročilom o doktorski disertaciji v objavi ocene še naslednjo pomembno Vebrovo opredelitev lastne filozofske pozicije v razmerju do Heideggrove misli in sodobne filozofije sploh:

297 Prim tudi Anton Trstenjak, *Izbrani spisi I. Spisi o filozofiji Franceta Vebra, o fenomenologiji in eksistencializmu*, Ljubljana 1996.

298 Veber, »Nova disertacija iz filozofije«, str. 124.

»Kdor pozna bliže vse glavne strani mojega filozofskega prizadevanja in dodobra prebere, recimo, tudi Pandžičevo obravnavo samega Heideggerja, bo kaj hitro ugotovil dvoje: videz, kakor da med Heideggerjem in menoj ni nič skupnega, hkrati pa neko stvarno istovetnost Heideggerjeve in moje problematike. Tako je Heideggerjeva borba proti samemu, vsebinskemu pogledu na svet in življenje in njegovo ugotavljanje še globljih pa samih, zadevalnih diferenc vsega in ničesar v vesoljstvu toliko kakor moja borba proti samemu, predočevalnemu pogledu na svet in življenje in moje ugotavljanje še globljih pa samih, zadevalnih diferenc. Kvečjemu bi lahko rekli, da je Heideggerjevo delo osnovano bolj, logično, moje pa, psihološko. Zato zopet ni čuda, da izhaja, kakor dr. Pandžić dobro prikazuje, Heidegger končno iz, negativnosti v, pozitivnost, vtem ko ostaja meni slej ko prej le pozitivnost neobhodna osnova tudi vse negativnosti.«²⁹⁹

Veber sebe šteje za »psihologa«, Heideggra pa za »logika« v filozofiji novega toka, kar seveda ni kar samoumevno, saj je verjetno malo takih, ki bi bili pripravljeni pripisati Heideggru zasluge na področju logike, kakor to stori Veber, in to očitno ne zgolj pod vplivom Pandžića, marveč na sledi lastne filozofske misli. V osnovi pa ima prav. Kar nekaj Heideggrovih predavanj v dvajsetih in tridesetih letih prejšnjega stoletja, ki jih Veber sicer ni mogel podrobneje poznati, že naslovno zadeva ravno področje filozofske logike, recimo zelo pomembna predavanja iz leta 1925 *Logika. Vprašanje po resnici*.³⁰⁰ Tu ne gre seveda za formalno, marveč za transcendentno logiko kot *filozofski nauk o resnici*, ki ga Heidegger obudi na podlagi Husserlove fenomenološke spodbude. Preboj fenomenologije s Husserlovimi *Logičnimi raziskavami* se pripeti ravno na področju prehoda med »psihologijo« in »logiko«, ki ostaja tudi večini zasledovalcev fenomenologije neznanka – ne sveta, marveč *svetovnosti sveta*! Zadeva pa seveda problemske vidike resnice, resničnosti in uresničenja, ki ob vodilu ontološke difference ne izključuje

299 Ibid., str. 125.

300 Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Fankfurt/M. 1976. Prim. Dean Komel, *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor 1993.

ničenja. Tega aspekta Pandžić in Veber sicer ne spregledata, ga pa skušata narediti pojmovno preglednega na ta način, da jima pri tem uide dojemanje očitnosti fenomenološkega bistvogledja in s tem tudi poskus utiranja novega izkustva sveta kot obzorja izkustva. Oba sicer opozorita na odprtost poteka Heideggrove misli, ki naj bi bila sploh značilna za filozofijo novega toka, tako da Veber priporoča:

»Toda vredno je, da jo vzamejo v roke tudi tisti Slovenci, ki imajo zanimanje za resnično filozofsko delo in ki jim je do tega, da se še posebej seznanijo z enim najmlajših in najizrazitejših zastopnikov omenjene skupne Bolzanove in Brentanove šole, čije pomen sega že davno celo preko mej same filozofije v ožjem pomenu besede. Naj še omenim, da je ta šola, razen velikih filozofov nemške narodnosti (A. Meinong, E. Husserl, K. Stumpf, J. Rehmke, M. Scheler, N. Hartmann itd.), rodila tudi mislece kakor Kaz. Twardovskega, T. G. Masaryka, D. Mihalčeva, V. Benussija, Br. Petronijevića itd.«³⁰¹

Veber se ne brani navesti takrat »sumljivega« in »škodljivega« avtorja, kot je takrat veljal Husserl, in to skupaj z opozorilom na nenemško vejo nove filozofske linije, vezano predvsem na slovanski svet. V tekstu Pandžićeve disertacije sicer Husserlov vpliv na razvitje Heideggrovega pojma resnice ni nikjer poudarjen in sploh je Husserlovo ime omenjeno le v literaturi. Morda po zaslugi Eugena Finka, ki se mu Pandžić posebej zahvali za pomoč pri uvajanju v Heideggrovo filozofijo,³⁰² kar je bilo nedvomno pomembno za sam vsebinski in referencialni kontekst izdelave doktorske disertacije. Iz opombe na strani 49 je, recimo, razvidno, da je bilo Pandžiću tako dostopno tudi Heideggrovo predavanje *O bistvu resnice* iz leta 1930:

»Podatke za to poglavje (Resnica in neresnica) sem večinoma črpal iz predavanj, ki jih je imel Heidegger v zadnjih letih na univerzi v Freiburgu.

301 »Nova disertacija iz filozofije«, str. 126.

302 Vladimir fra Kruno Pandžić, *Problem istine u filozofiji Martina Heideggera*, Ljubljana 1942, str. 5.

Posebej sem se oprl na njegovo javno predavanje ‚Vom Wesen der Wahrheit‘, ki ga je imel 11. 12. leta 1930.«³⁰³

Sodeč po načinu izpeljave problematike resnice v Heideggrovi misli, je bil Pandžić tudi predhodno seznanjen s Heideggrovimi predavanji iz zimskega semestra 1937/38 *Temeljna vprašanja filozofije. Izbrani »problemi logike«*,³⁰⁴ ki uvodoma zadevajo problematiko resnice in njeno relevantnost glede vprašanja možnosti filozofije sploh. Ta Heideggrova predavanja, ki pomenljivo spet naslovno navajajo »-logijo«, zavzemajo posebno mesto znotraj Heideggrovih univerzitetnih in zunajuniverzitetnih premislekov, saj takrat vzporedno zapisuje tudi *Prispevke k filozofiji. O dogodju*,³⁰⁵ po lastni opredelitvi njegov »drugi začetek« po *Biti in času*, ki ga je dovolil objaviti šele čez petdeset let, kakor tudi v pogledu linije razvoja samega vprašanja po resnici kot resnici biti. Tako tvorijo predavanja 1937/38 most med predavanjem *O bistvu resnice* iz leta 1930 in dokončno izdelavo razprave, ki je prvič izšla leta 1943.³⁰⁶ Med deli, ki odločilno posegajo v obravnavo resnice, Pandžiću ni bilo dostopno Heideggrovo predavanje *O izvoru umetniškega dela*,³⁰⁷ ki v svojem osrednjem delu ponuja modificirano izpeljavo problematike resnice v primerjavi s tisto v *Biti in času*. Navaja pa Heideggrovo predavanje *O bistvu temelja* iz 1929, ki je bilo posvečeno Husserlu ob sedemdesetletnici. To predavanje je pomembno, ker Heidegger v njem izrecno uporabi oznake *ontološke difference* ter »ontične in ontološke resnice«.³⁰⁸

303 Ibid., str. 49.

304 Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, GA 45, Frankfurt/M. 1984.

305 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt/M. 1989.

306 Martin Heidegger, »O bistvu resnice«, prev. I. Urbančič, v: M. Heidegger, *Izbrani spisi*, Ljubljana 1967, str. 182–235.

307 Martin Heidegger, »O izvoru umetniškega dela«, prev. A. Košar, v: M. Heidegger, *O umetnosti*, Ljubljana 2015, str. 7–84.

308 Martin Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«, v: M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt/M. 1978, str. 123–176.

To, da Pandžić vključi v obravnavo resnice pri Heideggru problemski vidik ontološke difference, je seveda nujno za razumevanje okreta (*Kehre*) od vprašanja po *bistvu resnice* k *resnici bistva*, ki pa mu ne sledi v globini in širini bitnozgodovinske poti. Poudari pa, da Heideggrova filozofija še ni prevzela »dokončne oblike«, na podlagi česar ni mogoče tudi podati kake njene »dokončne sodbe«. Ali pa je tu odločilna odprtost filozofije do resnice, ki razodeva njen prosti duh?

V »duhu« take odprtosti je potrebno motriti tudi zaključno Pandžićevo kritično presojo Heideggrove misli v elementih »relativnosti«, »negativizma« in »apriorizma«. Vprašanje je seveda, kako zajeti *filozofsko elementarnost* teh treh elementov Pandžićeve kritike, ki razodeva neko očitnost in ne zgolj očitke. Kako jo narediti očitno? Morda, da ta »očitnost« zadeva samo *fenomenološko teorije resnice kot evidence*, ki jo Husserl merodajno razvije v *Logičnih raziskavah*³⁰⁹ ter nato naprej Heidegger v *Biti času*.³¹⁰

Kolikor že se izhodišča Pandžićeve kritike Heideggra morda zdijo presplošna, pa posredno vendarle izkazujejo zadevno podlago obravnave resnice kot očitnosti predočevalnega mišljenja. To, kar Pandžić prikaže kot konceptualno »hibo« Heideggrove misli v formatih »relativizma«, »negativizma« in »apriorizma«, ima svojo zadevno osnovo v treh temeljnih fenomenoloških odkritjih pri Husserlu, kakor jih Heidegger posebej izpostavi v svojih predavanjih iz leta 1925 *Prolegomena k pojmu časa*: intencionalnost, kategorialni zor ter apriorij. Z njimi se razgrne tisto elementarno metodično ogrodje, ki vzpostavlja prej omenjeni fenomenološki most med »psihičnim« in »logičnim« v novem aprioriju svetovnosti sveta.³¹¹

Pandžić glede filozofske pojmovnosti pri Heideggeru poudari: »Naš uvid v Heideggrovo filozofijo hoče biti uvid v njegov način pojmo-

309 Edmund Husserl, »Ideal adekvacije – evidenca in resnica«, prev. A. Tonkli Komel, *Phainomena*, 9, 33-34, 2000, str. 57–66.

310 Dean Komel, *Resnica in resničnost sodobnosti*, Ljubljana 2007.

311 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt/M. 1979. K temu: Dean Komel, *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor 1993.

vanja. Pod načinom pojmovanja mislimo način oblikovanja pojmov (Begriffsbildung).«³¹² Ta »Begriffsbildung«, »oblikovanje pojmov«, ki se mu Heidegger izrecno posveti v predavanjih iz leta 1920 *Fenomenologija zora in izraza. K teoriji oblikovanja pojmov*,³¹³ sicer pa ga je podrobneje obravnaval Gadamer, zadeva njegov program hermenevtike fakticitete, ki kot svojo osnovo vključuje pojmovno destrukcijo, fundirano v razkrivajoči eksistenci biti v svetu. Kot taka tvori, kakor pojasni Heidegger v predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije* iz leta 1927, tretji element fenomenološke metode poleg redukcije in konstrukcije:

»Sestav temeljnih filozofskih pojmov iz filozofske tradicije je danes še tako učinkovit, da bi bilo to učinkovanje tradicije komaj moč preceniti. Tako prihaja do tega, da so vse filozofske razlage, tudi najbolj radikalne, na novo začenjajoče, prežete s podedovanimi pojmi in s tem s podedovanimi horizonti in oziri, o katerih zato ne moremo brez nadaljnega trditi, da so izvorno in zares izšli iz področja in dojetja biti, čeprav zagotavljajo, da jo nameravajo zapopasti. Zato k pojmovni interpretaciji biti in njenih struktur, tj. k reduktivni konstrukciji biti, neogibno spada destrukcija, tj. kritična razgradnja podedovanih in sprva neogibno uporabljanih pojmov na izvore, iz katerih izvirajo. Šele z destrukcijo si fenomenologija lahko v polni meri fenomenološko zagotovi pristnost svojih pojmov.«³¹⁴

Očitnost »biti« se ob tem izmika slehernemu pojmovanju in izkazuje neko posebno »negativnost«, ki jo »istoveti« z »ničem«, kar napotuje na drugačno jemanje resnice biti, kot je pojmovno. Pandžić poudari, da Heidegger ne izpeljuje »negativnega iz pozitivnega, marveč obratno, pozitivno iz negativnega. Tako H. ne določa ,ničā' iz ,biti', marveč obratno,

312 Pandžić, str. 59.

313 Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, Frankfurt/M. 1993.

314 Martin Heidegger, »Metodična raven ontologije – trije temeljni elementi fenomenološke metode«, prev. T. Hribar, *Phainomena* 1, 2-3, 1992, str. 56.

bit iz ničā». ³¹⁵ Ne poudari pa, kako to, da bit ni *nič* bivajočega, v osnovi opredeljuje Heideggrovo določitev apriornosti ontološke difference:

»Terminološka oznaka za to naravo predhodnosti biti bivajočemu je izraz a priori, apriornost, poprejšnje. Bit je kot a priori prej od bivajočega. Vse do danes ni razjasnjen smisel tega a priori, tj. smisel popreja in njegova možnost. Sploh se niso nikoli vprašali, zakaj naj bi določila biti in bit sama morali imeti to naravo popreja in kako je tak poprej možen. Poprej je časovno določilo, toda takšno, ki ne tiči v časovnem redu časa, ki ga merimo z uro, marveč je to poprej, ki spada v ,sprevrnjeni svet'. Zaradi tega vulgarni razum ta poprej, ki karakterizira bit, razume kot tisto kasnejše. Edino interpretacija biti iz časovnosti lahko razjasni, zakaj in kako ta karakter po-preja, apriornost sovпада z bitjo.« ³¹⁶

Omenjeno Vebrovo umestitev v tok sodobne fenomenologije na podlagi soočenja s Heideggrovo filozofijo in Pandžičevo disertacijo sem prevzel kot osnovno izhodišče za prikaz razvoja slovenske fenomenologije od njenega začetka pri Vebru do nadaljevanj na začetku sedemdesetih in nato devetdesetih let prejšnjega stoletja. ³¹⁷ Gotovo ni naključje, da se je ponovno zanimanje za Vebrovo filozofijo – po prisilni upokojitvi leta 1945 s strani komunističnih oblasti konec sedemdesetih let prejšnjega stoletja – javilo prav pri filozofih, na katere je vplivala Heideggrova filozofija, Ivanu Urbančiču in Dušanu Pirjevcu. Zanimiv dokument v zvezi s tem so prispevki k zborniku v izdaji Vebrovega doktoranda Rudolfa Trofenika *Vom Gegenstand zum Sein*, ³¹⁸ ki vsebuje tudi Vebrov govor ob slavnostni podelitvi častnega doktorata na Univerzi v Gradcu, pomenljivo naslovljen *Moji odnosi z Meinongom*. ³¹⁹

315 Pandžić, str. 59.

316 Heidegger, »Metodična raven ontologije ...«, str. 54.

317 Dean Komel, *Kunst und Sein ...*, str. 7.

318 Rudolf Trofenik, *Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber: In honorem Francisci Weber octogenarii*, München 1972.

319 France Veber: »Moji odnosi z Meinongom«, prev. A. Leskovec, *Nova revija*, 24, 282–283, 2005, str. 146–153. V zaključku govora Veber posebej poudari odnos

A Veber je zaradi domnevno preveč dobrih »slovensko-nemških odnosov« med drugo svetovno vojno postal za novo revolucionarno oblast leta 1945 nezaželen in se je moral »prostovoljno« odpovedati vsem akademskih družbenim funkcijam. Pred kratkim objavljeno pismo Vebra doktorandu Rakočeviću podrobneje opisuje celoten »postopek« Vebrovo izključitve iz javnega življenja.³²⁰

Ivan Urbančič, preučevalec Vebra in gotovo eden najboljših ne le poznavalcev, marveč tudi neposrednih preizkuševalcev slovensko-nemških filozofskih odnosov, v eni od svojih razprav o Vebrovi filo-

do bližnjega: »In moja sedanja poslednja želja na filozofskem področju? Glede na povedano je lahko to le splošna in močnejša zavest o predmetih, ki mora v odnosu do bližnjega (človeka) in z ozirom nanj pomeniti resnično ljubezen do predmetov [...]« (prav tam, str. 153).

320 Prim. France Weber, »Pismo dr. Milanu Rakočeviću«, *Anthropos*, 41, 3-4, 2009, str. 257–270; prim. tudi Tanja Pihlar, »Iz zgodovine Oddelka za filozofijo. Vebrova prisilna upokožitev«, *Anthropos*, 41, 3-4, 2009, str. 245–246. V kontekstu slovensko-nemških filozofskih odnosov še ta drobna zanimivost, da Veber, ki se je od leta 1921 podpisoval kot »Veber«, prej pa »Weber«, v pismu med drugim navede tudi to, kako se je moral leta 1945 ponovno pričeti podpisovati kot »Weber«: »Podpisovali smo se vedno v naši hiši z W, kakor je to tudi v krstnem listu. Tako sem se uradno povsod podpisoval, tudi v gimnaziji, na Univerzi v Gradcu in pri vojaki. S tem pa nisem izpričeval nemške narodnosti, temveč sem se povsod izdajal za to, kar sem bil, za Slovenca. Tako sem v gimnaziji bil v slovenskem oddelku kot vsi Slovenci, in kot demobiliziranec 47. peš. polka se nisem, kakor Nemci, javil v tedanji Leibnitz, temveč kot Slovenec pri Maistrovih borcih, kjer sem dobil tudi zaradi študija na Univerzi v Gradcu dopust do konca študija. Ko sem bil imenovan za docenta v Ljubljani, sem se začel podpisovati: Veber, in sem v tem pogledu sledil vzgledu svojega očetovskega prijatelja prof. dr. Nachtigalla, ki se je ravno tako začel podpisovati: Nahtigal. Povedal mi je, da se to ujema tudi z novim nastavitvenim dekretom, se pravi, z imenom Nahtigal v cirilici. To je veljalo enako tudi za mene in sem enako postopal. Po osvoboditvi pa je nekemu juristu na magistratu, kjer so pripravljali nove legitimacije, padlo na misel, da nosim pravzaprav nemško ime, in da bi se moral pisati tako, kakor je v krstnem listu. Zato so me poklicali, da predložim originalni krstni list, ki pa ga nisem več imel. Obrnil sem se pisмено na matični urad v Ljutomeru, ki je pobral krstne dokumente iz okraja mojega rojstva – Gornje Radgone. Dobil sem uradni izpisek, ki se je v resnici glasil na: Weber. In tako sem od tedaj postal nekam uradno prisiljen, da se podpisujem tako, kakor sem se podpisoval od rojstva do prihoda v Ljubljano« (»Pismo dr. Milanu Rakočeviću«, str. 263).

zofiji, ki je vključena v njegovo zadnjo knjigo *Razmišljanja v preddverju filozofije*,³²¹ sicer navaja tudi globoko razočaranje starega Vebra, celo nad lastno filozofijo. Po Urbančičevem mnenju tudi zaradi pretrta pravega, tj. bitnozgodovinskega dometa Heideggrovega posega v filozofsko sodobnost.³²²

Heideggrova filozofija se je na Slovenskem dodobra uveljavila konec tridesetih let prejšnjega stoletja, vendar je bolj poglobljena recepcija, predvsem pod vplivom neosholastično orientiranih filozofov in teologov, zastala pri očitku »eksistencialističnega nihilizma«.³²³ Ta očitek je v novih političnih razmerah prvega desetletja po drugi svetovni vojni prevladoval tudi v celotnem jugoslovanskem prostoru, seveda z dodatno zavračajočo oznako Heideggrove filozofije kot »meščanske dekadence«. Na prvi pogled se zdi tak odklonilen odziv v državi, ki se je vzpostavila z zmago nad nacizmom, na filozofa, ki ga je bremenil prevzem rektorata na Univerzi v Freiburgu po prihodu Hitlerja na oblast, razumljiv in pričakovan. Vendar pa se je tudi v novi družbeni ureditvi s komunistično vizijo prihodnosti – če ne omenjamo posebej nasilnosti revolucionarnega prevzeta oblasti leta 1945 in njenega »izvrševanja« še leta potem – kmalu pričel kazati globok prepad med stvarnostjo in ideali, tako glede svobode izražanja, kakor tudi glede življenjskih pogojev sploh, kar je posebej pri mlajši generaciji izza promocijskih ideoloških kulis vzbujalo občutke nezadovoljstva – »eksistencialističnega«, »nihilističnega«, »dekadentnega«, »buržoaznega« ... Počasi so se začela kazati tudi protislovja v samem marksizmu kot ideološki osnovi novega družbenega reda. V tej situaciji Heideggrova filozofija ni nudila le možnosti individualistične kritike marksistične ideologije, marveč

321 Prim. Ivan Urbančič, *Razmišljanja v preddverju filozofije*, Ljubljana 2014.

322 Prim. Ivan Urbančič, »Vebrov filozofski problem«, *Nova revija*, 24, 283–284, 2005, str. 142–145.

323 Prim. Aleš Ušeničnik, »Eksistenčna filozofija (Martin Heidegger)«, v: A. Ušeničnik, *Zbrani spisi VII: Filozofija I. O spoznanju*, Ljubljana 1941, str. 315–316; prim. tudi Anton Trstenjak, *Izbrani spisi I. Spisi o filozofiji Franceta Vebra, o fenomenologiji in eksistencializmu*, Ljubljana 1996.

spoprijem z njo na neki obči zavezujoči ravni, ki vključuje *obzorje celotne tradicije filozofije*, njen krizni vidik v sodobnosti ter perspektivo prihodnje humanosti v trajajoči in vztrajajoči krizi humanizma. Filozofsko prisvojitve marksizma je v veliki meri vzpodbudil Heidegger sam, s tem da je v svojem razvpitem *Pismu o humanizmu* kot odgovoru na Sartrov spis *Eksistencializem je humanizem* zapisal, da ima marksizem v *odnosu do zgodovinskosti* nedvomno prednost pred drugimi sodobnimi filozofskimi poskusi, skupaj s Husserlovim fenomenološkim in Sartrovim eksistencialističnim.³²⁴

Verjetno bi Heidegger težko naletel na boljši odziv glede svoje priporočbe o aktualnosti marksizma, kakor ga je pri, po besedah Antona Žvana, »največji glavi« jugoslovanske filozofije, Vanji Sutliću.³²⁵ Jedrnato ga je izpovedal v svojem poznem pogovoru *Enostavno življenje – enostavno rekanje* iz leta 1986:

»Marx je mislec epohe; Heidegger predpostavlja epoho za svoj drugačni začetek. Ampak tako kot Marx vidi udejanjenje filozofije in s tem njeno ukinitve po obliki v materialni mondializaciji sveta dela zunaj njegove delitve, tako Heidegger v skladu z vsem svojim delom kot iskanjem poti pri mislecih in pesnikih vidi smisel vsega svojega dela v prirejanju nemetafizičnega mišljenja, ki se bo spet zgodilo v delu mislecev in pesnikov. Pri nas je vendarle govor o tem, da bi se svet, katerega bistvo sestavlja praksa dela, existenco pa znanstvena zgodovina, predručal v zgodovinski sklop enkratne prigode miselne biti in smiselnega časa, da bi torej svet dela diskontinuirano postal svet proizvodnje, tj. zgodovinskega sklopa. Pri Heideggru se prejemajoča bit odteguje mišljenju, in v tem je njena

324 Martin Heidegger: »O humanizmu«, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, prev. I. Urbančič, Ljubljana 1967, str. 182–235.

325 Vanja Sutlić je bil tudi sodelavec s področja filozofije pri pripravi splošne enciklopedije *Sveznadar. Nauka i znanje u riječi i slici*, ki jo je izdala Seljačka sloga v Zagrebu leta 1954, iz katere sem v otroštvu tudi sam nabiral znanje. Na strani 261 najdemo zabeležko o Heideggru: »Heidegger, Martin (1989), njemački filozof, glavni predstavnik filozofije egzistencije. Heidegger razlikuje načine bistvovanja stvari, oruđa, života i čovjeka. Specifičnost je ljudskog postojanja u tome, da se ono odnosi prema bitku samom.«

končnost. Pri nas se totalni svet uniformnega dela v celoti kaže tistim, ki ga v svoji končnosti izkazujejo kot svobodo, tj. proizvajanje v zgodovinski sklop.«³²⁶

Da bi to Sutlićevo formulacijo zgodovinskega sklopa na prehodu med Marxom in Heideggrom dosledno razjasnili, bi bila potrebna podrobnejša analiza Sutlićevega osrednjega dela *Bit i suvremenost* iz leta 1967,³²⁷ spričo katerega se verjetno nihče, ki se je v Jugoslaviji in tudi še po njej lotil filozofije, ni mogel izmakniti temu, da ne bi poskusil *biti-sodoben* v odnosu tega, kar je, v kolikor temeljno »manjka« in s tem manjkanjem pogojuje *samoodtujitev* modernega človeka, ki sicer ne trpi nikakršnih funkcionalnih in funkcionskih pomanjkljivosti. Kot »primer« lahko posredujemo navedek iz inkriminirane študije Ivana Urbančiča *Leninova »filozofija« ali o imperializmu* iz leta 1971:

»Emfaza biti kot tistega ‚več‘ na bivajočem se širi v stiskanju bistvovanja biti (v tesnobi bitja) kot ničenju nič: v ničenju se izkazuje bistvovanje, v bistvovanju ničenje; oboje se *samoprikriva* po svojem lastnem načinu – imperializmu kot zgodovinski resnici – in se v tej samoprikritosti vendarle kaže – namreč kot imperializem.«³²⁸

326 Vanja Sutlić, »Enostavno življenje – enostavno upovedovanje: pogovor (Boris Jurinić) z Vanjo Sutlićem«, prev. M. Mihelić, *Nova revija*, 24, 294, 2005, str. 97.

327 Prim. Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, Sarajevo 1967.

328 Ivan Urbančič, *Leninova »filozofija« ali o imperializmu*. Maribor 1971, str. 90. Tudi po Heideggro, če upoštevamo njegove dnevniške zapise, znane kot *Črni zvezki*, tiči temeljni ali, če hočemo, najbreztemeljnejši *skandalon novodobnosti in ponovodobnosti* v svetovnem imperializmu oziroma svetu imperializma: »Svetovni imperializem (*Welt-Imperialismus*, imperializem sveta) je sam le tisto gnano in potisnjeno nekega poteka, ki ima temelj svoje določenosti in odločenosti v bistvu novoveške resnice. Temeljna forma te resnice (svetovnega imperializma) se razvija kot ‚tehnika‘, za bistveno obmejitev katere ne zadostujejo več običajne predstave. ‚Tehnika‘ je ime za resnico bivajočega, kolikor jo je za misliti kot v brezbitveno brezpogojno preobrnjeno, voljo do moči, t. i. metafizično-bitnozgodovinsko mahinacijo« (Martin Heidegger, *Überlegungen* (Schwarze Hefte 1931–1939), Frankfurt/M. 2014, str. 239–240).

Kot prelomni dogodek, ki je jugoslovanski marksizem »postavil« v odnos s filozofijo, ne da bi si jo povsem podrejal, se običajno navaja 4. *stručno savjetovanje Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i sociologiju* na Bledu leta 1960, in sicer na temo *Neki problemi teorije odraza*.³²⁹ Na njem je sodelovala vrsta ključnih protagonistov »novega vala« v filozofiji, ki ga je zaznamovalo ostro nasprotovanje dialektičnemu materializmu in obračanje k praktični dimenziji zgodnje Marxove misli. Med njimi velja nedvomno izpostaviti Milana Kangrgo, Mihaila Markovića in Gajo Petrovića, ki so na začetku šestdesetih letih prevzele glavno pobudo pri formiranju kritično orientirane *skupine Praxis*, istoimenske revije (1964–1974) in znamenite »korčulanske šole«, ki se je prirejela v obdobju od leta 1963 do 1974, ko je bila po nareku takratne jugoslovanske oblasti ukinjena.³³⁰

Praxis-šola ni bila »šola« v običajnem pomenu zastopanja kakega monolitnega nauka ali celo ideologije, saj je nastala ravno v odporu do takega diriganega zastopništva misli in dela. »Šola« je bila »praktična« na podlagi poskusa *prakticiranja svobodne misli*, kar je imelo za nasledek tudi to, da so njeni ključni predstavniki zastopali izrazito samosvoja in pogosto tudi medsebojno nepomirljiva stališča.³³¹ Kolikor je skupina ves čas nastopala pod grožnjo zunanjega ideološkega omejevanja in političnega pogojevanja, ki se je potem tudi izrazilo v samem preprečeva-

329 Prispevki s posveta so izšli v zborniku: Vuko Pavičević, Bogdan Šešić in Svetlana Knjazeva (ur.), *Neki problemi teorije odraza. Referati i diskusija na IV stručnom sastanku udruženja*, Zrenjanin 1960.

330 Leta 1975 je bilo tudi osem univerzitetnih profesorjev, ki so bili pripadniki *Praxis* grupe (Mihailo Marković, Ljubomir Tadić, Zagorka Golubović, Svetozar Stojanović, Miladin Životić, Dragoljub Mićunović, Nebojša Popov in Trivo Indić), po sklepu srbskega parlamenta izključenih z univerze. Pregarjani pa so bili tudi drugi bolj svobodomiselnih filozofi, ki niso bili tako tesno povezani s praksisovskim krogom, Mihailo Djurić v Beogradu, Vladimir Arzenšek, Veljko Rus, Taras Kermauner, Tine Hribar, Ivan Urbančič v Ljubljani in še veliko drugih.

331 Poleg Petrovića, ki je skupaj z Markovićem najizraziteje vstopal tudi v mednarodni filozofski prostor, je tu delovala še kopica vplivnih in tudi zaslužnih filozofov. Prim. Mihailo Marković, Gajo Petrović (ur.), *Praxis. Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences. With the Cumulative Index to the International Edition of Praxis, 1965–1974*, Dordrecht/Boston/London 1979.

nju njenega vpliva in dejanski odstranitvi nezaželenih osebnosti, se je družbenokritični moment kvečjemu lahko izrazil znotraj »dilem« pota v socializem, pa še tu je naletel na nepremostljive prepreke.

Ob branju Heideggra ter poskusu »revolucioniranja« marksizma se je izkristalizirala ne le notranja meja socialistično utemeljene družbe v pogledu zastopanja humanosti, marveč hkrati tudi problem njegove demokratične alternative, katere uveljavljanje je v devetdesetih letih znova sprožilo *sindrom dehumanizacije*.³³² To pomeni, da kriza smisla humanosti kot prevladujočega zgodovinskega razpoloženja z menjavo političnega sistema ni bila odpravljena, marveč se je vnovič zgodovinsko zaostрила. S padcem berlinskega zidu je propadel neki totalitarizem, a zgolj v padanju (dekadenci) nihilizma, ki mu pravzaprav ne vemo ne konca ne kraja, še manj pa se zavedamo, s katero *prakso* bi mu odgovarjali, ne pa se zgolj odzivali nanj. Kakšen filozofski odnos lahko zavzamemo v tej brezodnosnosti?

Čeprav se zdi, kako to iz neke brezodnosnosti izhajajoče vprašanje neposredno ne zadeva slovensko-nemških odnosov, temu vendar ni tako, pa ne le zaradi aktualnega reševanja »krize«, ki si jo delimo z Avstrijo in Nemčijo in celotno Evropo. Kriza že kot »kriza« tudi spada k izkušnji zgodovinskosti, ki je imanentna filozofiji in po njej evropskosti in poevropskosti.

Vanja Sutlić, kot ključni protagonist, a obenem tudi antagonist praksisovskega filozofskega gibanja v bivši Jugoslaviji, ki je še posebej rad prijateljaval s slovenskimi filozofi, občudoval Pirjevčeve razmisleke, bil doktorski mentor Ivanu Urbančiču in Tinetu Hribarju itn., nam morda nudi neko napotilo na tem brezpotju v smeri tistega, kar smo v tem razpravljanju načeli kot problematiko filozofskega odnosa. Zato sem mu ob izidu zapisa iz njegove zapuščine z naslovom *O zgod-*

332 Prim. Dean Komel, »Post-Yugoslav syndrome of dehumanization«, v: *Xenophobia, identity and new forms of nationalism*, ur. V. Milisavljević, in N. Mićunović, 2019, str. 190–205.

*vinsem mislenju*³³³ posvetil dva študijska seminarja.³³⁴ V njem zapiše, da »[z]godovinsko mislenje o zgodovini ne misli kot o kakršni koli vrsti dejanskosti, ampak gre za mislenje, ki se izkazuje in naznanja iz zgodovine same«,³³⁵ namreč »kot kazanje in naznanjevanje, dajanje in prejemanje resničnega od resničnega«. ³³⁶ V tautološki formulaciji »prejemanje resničnega od resničnega« prepoznamo to, kar je Sutlić opredelil kot »enostavnost odnosa med bitjo in človekom« in kar metodično zajame v pojmu »zgodovinskega sklopa« bit-bivajoče-bistvo človeka:

»Zgodovina ni nič drugega kot dogodevanje odnosa človeka, bivajočega in biti. Filozofija je, v strogem smislu, *odnos*, seveda če z njim ne razumemo formalizirane relacije relativ, v katero lahko vstopi karkoli, marveč *izvorno polnost*, po kateri vse zgodovinsko je. Ta odnos ni nekaj naknadnega, kar bi predpostavljalo anonimno bivanje človeka na eni strani ter bivajočega in biti na drugi strani.«³³⁷

333 Prim. Vanja Sutlić, »O zgodovinskem mislenju«, prev. A. Košar, *Phainomena*, 24, 94-95, str. 231–237.

334 Prim. Dean Komel, »Protokol seminarja *Zgodovinsko mislenje*«, Fenomenološki seminar, oddelek za filozofijo FF, poletni semester 2015, zapis z dne 12. 5. 2015, zapisal A. Košar, *Phainomena*, 24, 94-95, 2015, str. 241–247.

335 Sutlić, »O zgodovinskem mislenju«, str. 231. Terminološko primerjavo oznak »povijest«, »zgodovina«, »Geschichte«, »histoire« in »history« sicer Sutlić podaja v delu *Kako čitati Heideggera*, Zagreb 1989, str. 177–179.

336 Sutlić, »O zgodovinskem mislenju«, str. 236.

337 Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, Sarajevo 1967. Vanja Sutlić, »Zgodovinski odnos in zgodovinsko mislenje«, prev. A. Košar, *Phainomena* 25, 96-97, 2016, str. 265–285. K pojmovanju »odnosa« v Sutlićevo misli, glej tudi Damir Barbarić, »V intermezzu svetov: ob delu Vanje Sutlića«, *Nova revija*, 25, 287–288, 2006, str. 299–306.

FILOZOFŠKE DISPUTACIJE

Če bi se želeli s podrobnejšim razmislekom posvetiti obširnemu avtorskemu opusu zagrebškega filozofa Damirja Barbarića, ki je lani obhajal sedemdesetletnico, bi morali vzeti v zakup celoten razvoj hermenevtične filozofije zadnjega pol stoletja. Tak poskus se seveda pokaže ne le kot zahteven, pač pa v veliki meri tudi kot nemogoč, tako glede na razvejanost hermenevtične filozofije danes, kakor tudi upoštevajoč samopodanost filozofske misli Damirja Barbarića, ki se, čeprav jo nedvomno odlikuje izdelan hermenevtični pristop, vendar ne odeva v njegovo teoretsko ugodje, pač pa *stopa naprej*, kar filozofsko pomeni: *priti dovolj nazaj!* Še drugače povedano: osnovna miselnost namenitev Barbarićevega filozofskega postopanja ni interpretacija preteklih ter aktualnih filozofskih problemskih vidikov, pač pa *da skozi izrecen premislek dospje do besede celotno filozofsko izročilo na način, ki je odločilen za razumevanje naše sodobnosti*. Spričevalo o tem neposredno ponuja tudi izbor besedil pod naslovom *Filozofske disputacije*.³³⁸ *Disputatio* nosi tu izvorni smisel *prehoda skozi*.

V znamenju tega prehoda velja pripomniti, da bralca, ki se spravi v študij zbranih razprav, najverjetneje prešine občutek, kako Barbarić ne ponuja zaključenih odgovorov na zastavljene teme – od grškega pojmovanja demokracije do paradoksov pometafizičnega izkustva biti kot dopuščanja –, pač pa jih pusti odprte za nadaljnji premislek. Občutek je pravilen, kolikor in dokler smo mu seveda pripravljeni prav slediti. Tako sledenje, ki še pred slehernim interpretativnim postopkom smiselno odpira obzorje lastne poti, smo navajeni dojemati kot *branje*, ne da bi se kaj posebej zadrževali ob tem, kaj »branje« pravzaprav pomeni. A brez te posebne, pa tudi osebne zmožnosti branja, ki

338 Damir Barbarić, *Filozofske disputacije*, prev. A. Košar, Ljubljana 2022. Skromen poklon Damirju Barbariću, ki že vrsto desetletij vzdržuje osebne stike s slovenskim filozofskim prostorom, tako v pogledu revijalnih in knjižnih objav ter predavanj, kakor tudi, kar se zdi najdragocenejše, spontanega prijateljevanja v filozofskem razgovoru. Pogovor z Damirjem Barbarićem ob izdaji njegove knjige pri založbi Apokalipsa je bil objavljen na https://www.youtube.com/watch?v=9fqfpt_oHAE.

je ni mogoče enačiti s kakim prepoznavanjem črk, znakov, besed ali stavkov, preti, da se vse razpusti v brezpomenskost. Tudi ne pomislimo, da nas prav element branja najneposredneje napoti k *logosu* kot ključni besedi za besedo in hkrati besedi vseh besed,³³⁹ ne le v ožjem filozofskem okviru, marveč znotraj zahodnega duhovnega izročila sploh.

V tem smislu lahko kot poglavitno odliko Barbaričevih premislekov navedemo, da nas spravljajo v imanentni razgovor – *dia-logos* –, kot ga v poudarjenem smislu oziroma s *poudarkom na smislu premore filozofija*. Zdi se sicer, da taka pohvala filozofije kot utemeljitvenega razgovora, v času, ko se ta ne more kaj dosti ponašati ne z znanstvenim ne s kulturnim, še najmanj pa s kakim družbenim premoženjem, lahko le bore malo, če sploh kaj, prispeva k njeni promociji. Kaj bi tak za večino neopazen in neslišan razgovor zaradi razgovora lahko doprinesel temeljnega v dobi, ki se vzpostavlja kot opolnomočenje tehnološko-kapitalskega obvladovanja sveta, po drugi strani pa je nemočna, da ponudi kakršnokoli zagotovilo prihodnosti, ne le človeške, pač pa življenja v celoti? O enem in drugem se sicer veliko govori, še več govorí, a temeljni razgovor, ki bi opredelil to dobo drvenja v neznano, vendar izostaja. Morda da prav ta izostanek nagovarja možni razgovor, ki daje slutiti *to, kar ostaja*, in v filozofskem izročilu nosi ime *biti*.

Navedeni svetovno zgodovinski kontekst, ki v svojem samozastiranju izziva temeljni miselni razgovor, je bil v času najzgodnejšega Barbaričevega filozofskega formiranja znotraj »zagrebške filozofske šole« izpred pol stoletja v nekdanji Jugoslaviji že dobro znan in reflektiran.³⁴⁰ Barbaričevo vztrajno miselno obračanje k Vanji Sutliću,³⁴¹ sicer tudi njegovemu doktorskemu mentorju, pa nadalje Branku Despotu

339 Damir Barbarić, *Die Sprache der Philosophie*, Tübingen 2011.

340 Damir Barbarić, *Vježbe u filozofiji*, Zagreb 1980. Druga, pregledana in razširjena objava, Zagreb 2007.

341 Damir Barbarić (ur.), *Prema povijesnom mišljenju. Uz djelo Vanje Sutlića*, Zagreb 2016.

in Marijanu Cipri,³⁴² presega okvire zapolnjevanja arhiva novejše hrvaške filozofije, in to kot poskus, da se v novih horizontih zajame neko miselno gibanje v njegovih izvorih. Vprašanje, od kod dotekajo ti izvori, s tem da hkrati tonejo v nihilistično brezizvornost, zadeva nič manj kot vzpostavljanje zgodovinskega smisla evropske človeškosti skozi filozofijo. Kako to narekuje poglabljanje v njen študij, nam, seveda poleg knjižnih in revijalnih objav,³⁴³ kar najbolje izpričuje Barbarićevo obsežno uredniško delo, ki med drugim vključuje novo izdajo *Filozofske hrestomatije*, prevode in kritične komentarje in študije Platonove,³⁴⁴ Descartesove, Spinozove, Leibnizeve,³⁴⁵ Schellingove,³⁴⁶ Nietzschejeve,³⁴⁷ Heideggerove,³⁴⁸ Finkove in Gadamerjeve misli,³⁴⁹ redakcije knjižnih objav sodobnih filozofskih avtorjev in avtoric pri Hrvaški matici, pa tudi stalno premišljanje hrvaškega filozofskega jezika in kulture.

342 Damir Barbarić (ur.), *Vrijeme metamorfoza. Uz Metamorfoze metafizike Marijana Cipre*, Zagreb 2009.

343 *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb 1988; *Varia philosophica*, Zagreb 1992; *S puta mišljenja*, Zagreb 1997; *Približavanja. Ogledi u filozofiji*, Zagreb 2000; *K budućem mišljenju*, Zagreb 2005; *U intermezzu svjetova*, Zagreb 2010; *Wiederholungen. Philosophiegeschichtliche Studien*, Tübingen 2015; *Putokazi*, Zagreb 2018; *Iz radionice duha*, Zagreb 2021.

344 *Politika Platonovih »Zakona«*. Uvod u studij Platona, Zagreb 1986; *Platonova »Politeia«*. Knjiga šesta i sedma, uvod, prevod in komentar, Zagreb 1991; *Ideja dobra*, Zagreb 1995; *Anblick Augenblick Blitz*, Tübingen 1999. *Pogled, trenutek, blisk*, prev. M. Šetinc, sprem. beseda D. Komel; *Platon. Das Gute und die Gerechtigkeit*, Würzburg 2005 (ur.); *Chora. Über das zweite Prinzip Platons*, Tübingen 2015; *Skladba svijeta. Platonov Timej*, tekst izvirnika s hrvaškim prevodom, uvodom ter filološkim in filozofskim komentarjem, Zagreb 2017.

345 *Živo ogledalo beskonačnog. Leibnizova Monadologija*, Zagreb 1999.

346 *Bezdan slobode. Uz filozofiju W. F. J. Schellinga*, Zagreb 2020; *Die große Dissonanz, mit der alles Anfängt. Zur Philosophie Schellings*, Würzburg 2021.

347 *Im Angesicht des Unendlichen. Zur Metaphysikkritik Nietzsches*, Würzburg 2011. Damir Barbarić, *Veliki prsten bivanja. Uvod u Nietzscheovu misao*, Zagreb 2014.

348 *Zrcalna igra četvorstva. Heideggerova kasna misao*, Zagreb 2008; *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007. *Annäherungen an Platon*, Würzburg 2009 (ur.); *Bitak i vrijeme. Interpretacije*, Zagreb 2013 (ur.); *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2016, *Drugi početak. Mišljenje s Heideggerom*, Zagreb 2018.

349 *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, Frankfurt/M. 2007.

Ključne vidike svojega filozofiranja je sicer Damir Barbarić razvil ob številnih gostovanjih na evropskih akademskih institucijah in forumih, ki jih lahko štejemo kot svojevrsten »filozofski eksil«. Zaznamuje ga hermenevtična situacija, v kateri se misel premika iz razgovora v razgovor, da naposled ponikne v tišino in na novo vznikne na drugi, skozi sam razgovor odsotni ravni določilnega premisleka. Ta zbere vse tisto bistveno sveta, zavoljo katerega je bolje molčati, ali vsaj ob pravem času obmolkniti in se z osuplostjo začuditi. Očitno je taka, kot smo naznačili, »druga raven« misli pomaknjena nekam izven pričujočega, čeprav tvori njegov trenutek. V neki paraleli bi lahko prihod trenutka, ki misel napravi »povsem drugo«, primerjali z javljanjem lepote v umetniškem delu. Morda se tu skriva še celo kaj več od zgolj primerjave, namreč neka stičnost misli in umetnosti, v godu katere se poklanja bit iz nič.

TEHNIKA.KAPITAL.MEDIJ

S Petrom Trawnyjem sva se prvič srečala pred skoraj tremi desetletji v fenomenološkem seminarju Klaus Helda na Univerzi v Wuppertalu. V premorih med razpravami se je ob kavnem avtomatu na hodniku skušalo povedati vse tisto, kar je v predavalnici ostalo le na pol izrečeno ali je sploh izostalo. Ob široki paleti udeležencev seminarja z vseh koncev sveta je raznovrstnost dopovedovanja prehajala v povedno ubranost. "Ev καὶ Πᾶν.

Peter Trawny je tisti čas pripravljal doktorsko delo na temo fenomenologije sveta,³⁵⁰ ki jo je, lahko rečemo, odločilno inavguriral njegov mentor Klaus Held³⁵¹ ter jo navezal na možnost medkulturnega srečevanja in sporazumevanja preko meja in omejitev evropskega samodojemanja.³⁵² Ta možnost ni že sama po sebi položena, saj se njena lega oprijemlje *temeljnega razpoloženja bivanja-v-svetu*. Tu pa faktični eksistencialni položaj zadene protislovnost polagajoče mere same, kolikor se kot mero-jemajoča javlja *breztemeljna onerazpoloženost do sveta*, v katerem je zavoljo njegove obvladljivosti treba, da je vse razpoložljivo.

Vserezpoložljivost, brezrazpoložensjkost in brezdomovinskost po Heideggrovi opredelitvi prevevajo epohalno brezmerje v vsemirju biti same, ki zrcali svet. Na podlagi tega se je v Wuppertalu oblikoval obširen razgovor glede *dinamike temeljnih razpoloženj*. Sam sem jo takrat v svoji

350 Objavljeno kot *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg/München 1997. Izvirni naslov doktorske disertacije iz leta 1995, ki je prejela tudi univerzitetno nagrado, se sicer glasi *Grundstimmung. Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*. Habilitacijsko delo Petra Trawnyja *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling* je izšlo leta 2002 v Würzburgu.

351 Prim. Klaus Held, *Izbrani spisi*, prev. A. Leskovec in D. Komel, Ljubljana 1998. Peter Trawny je skupaj s Heinrichom Hüniem uredil tudi slavnostni zbornik ob petinšestdesetletnici Klaus Helda z naslovom *Die erscheinende Welt* (Berlin 2002), ki prepričljivo povzema wuppertalske fenomenološke diskusije.

352 O tem Klaus Held, »Možnosti in meje medkulturnega sporazumevanja«, prev. A. Leskovec, *Phainomena* 12, 45-46, 2003, str. 25-38.

disertaciji skušal zajeti na liniji prehoda globokega dolgčasa v nihilizem.³⁵³ Prehajanje temeljnih razpoloženj se v bistvenem svetovnem oziru izkazuje kot *dohajanje zgodovinskosti*. V korespondenci s Petrom Trawnyjem v *Novi reviji*, ki se je, naključno ali ne, odvila ravno ob prelomu tisočletja,³⁵⁴ je v ospredje stopil vidik *uhajanja zgodovinskosti*, po Heideggru *epohalni odteg biti*, ki potegne za seboj totalno redukcijo vsega obstoječega na golo razpoložljivost. V tem pogledu postane bistveno vprašljiv tudi zastavek »filozofije na prehodu«, ki naj bi opredelil transformacijo filozofije v *so-dobnosti brez dobe* in v času, ki *vseskozi zmanjkuje*.

Kako *brezrazpoloženjskost v vserazpoložljivosti* narekuje vprašanje o lastnem kraju filozofije, ki se je spojil z njeno dovršitvijo v tehnološki, je tudi tema Trawnyjeve knjige *Tehnika. Kapital. Medij*, ki je prvič izšla v Berlinu leta 2015; angleški prevod *On Freedom: Technology, Capital, Medium* je sledil leta 2017.³⁵⁵ Podnaslov *Univerzalno in svoboda* zajame dve določujoči razvitji filozofije, ki pa sta se prejkone temeljno iztrošili. Dodobra prežvečeni ju kot propagandno sredstvo reproducirajo razne vrste potrošniških agentur. Propaganda se vrši v univerzalnem posredovanju z vsemi sredstvi. To pomeni: *Sredstvo samo sebe posreduje kot univerzalno sredstvo – Univerzal Medij*, ki nas osvobodi sleherne sredine in središča, vsakega osredinjenja in osredotočenja na nas same, čeprav sugerira, da ni ničesar drugega – nobenih drugih posrednikov na svobodi –, kakor mi sami. Univerzal Medij odpravlja tako univerzum sveta kot univerzalno zavest. Njegova univerza, kar danes postaja sleherni univerza, se lahko skrči na dva oddelka: Tehniko in Kapital.

353 Dean Komel, *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996, str. 137–156.

354 Pisma: Peter Trawny in Dean Komel, *Nova revija* 18, 209, 1999, str. 10–13; 19, 215, 2000, str. 32; 19, 216–217, 2000, str. 77–79; 19, 218, 2000, str. 43–45, prev. A. Košar. Glej v zvezi s tem tudi Trawnyjev prispevek na ljubljanskem simpoziju ob izidu slovenskega prevoda *Biti in časa* »Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger. Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag«, v: *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*, ur. D. Komel, Ljubljana 1999, str. 225–240.

355 Istega leta je izšel tudi turški prevod *Teknik Sermaye Medya*, leta 2021 pa še vietnamski *Phương Tiện Và Cách Mạng*. V prevodu Aleš Košarja je v slovenščini delo izšlo leta 2022 pri Znanstveni založbi Filozofske fakultete v Ljubljani.

Kot podlago Trawnyjeve tematizacije sklopa *Tehnika.Kapital.Medij* velja omeniti njegovo uredniško delo pri izdaji Heideggrovih zapiskov ob začetku druge svetovne vojne – za Heideggro zgolj epizode v nani-zanki totalne vojne-volje –, ki so v okviru *Heidegger-Gesamtausgabe* izšli 1998.³⁵⁶ Osrednja pozornost velja tam karakterizaciji *Machenschaft*, *narejenosti iz moči*, bitnozgodovinske mahinacije,³⁵⁷ na podlagi katere skuša Heidegger dosledneje opredeliti ne le Nietzschejevo postavko volje do moči, pač pa tudi tisto opolnomočenje moči, ki ga je Ernst Jünger, gotovo eden ključnih Heideggrovih sogovorcev v Nemčiji,³⁵⁸ poimenoval *totalna mobilizacija*.³⁵⁹ V razmerah globalizacije je poj-movanje mobilizacije v znamenju globalizacije pozneje prevzel Peter Sloterdijk,³⁶⁰ s katerim je Peter Trawny v zadnjih letih tudi načel obši-ren filozofski razgovor.³⁶¹

356 Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns* (1938/40). 2. *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*, (1939), GA 69, Frankfurt/M. 1998; slovenski prevod: *Zgodovina biti*, prev. A. Košar, Ljubljana 2010.

357 Gospodstvo *Machenschaft* je sicer pri Heideggro v navezavi na Jüngerjevo to-talno mobilizacijo prvič tematizirano v *Prispevkih za filozofijo (o dogodju)*, ki so nastajali v letih 1936–38 ter izšli leta 1989 (GA 65, str. 126–144).

358 Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger*. GA. 90, izd. P. Trawny, Frankfurt/M. 2004; Ernst Jünger – Martin Heidegger, *Briefe 1949–1975*, izd. G. Figal, Frankfurt/M. und Stuttgart 2008; Martin Heidegger, *O vprašanju biti*, prev. T. Hribar, Maribor 1989.

359 Ernst Jünger, »Totalna mobilizacija«, prev. S. Krušič, *Nova revija*, 16, 179, 1997, str. 78–90. Poleg številnih člankov o Jüngerju je Trawny izdal tudi monografijo *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*, Berlin 2009. V kontekst obši-rnega premisleka političnega, ki je pomembno tudi za razumevanje razprave *Tehni-ka.Kapital.Medij*, spadajo še Trawnyjeva dela *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts* (Würzburg 2005); *Sokrates oder Die Geburt der Politischen Philosophie* (Würzburg 2007); *Medium und Revolution* (Berlin 2011); *Europa und die Revolution* (Berlin 2014); *Was ist deutsch? Adornos verratenes Vermächtnis* (Ber-lin 2016); *Der frühe Marx und die Revolution* (Frankfurt/M. 2018) ter nazadnje *Hitler, die Philosophie und der Hass. Anmerkungen zum identitätspolitischen Diskurs* (Berlin 2022). Prevodov Trawnyjevih del v druge jezike ne navajamo posebej.

360 Prim. Peter Sloterdijk, *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, prev. S. Šerc, Ljubljana 1989, str. 19–82.

361 Peter Sloterdijk in Peter Trawny, *Unter der Platane. Ein philosophisches Ge-spräch*, Frankfurt/M. 2019.

Ob številnih daljših in krajših gostovanjih širom sveta je Peter Trawny ostal zvest poučevanju filozofije na Univerzi v Wuppertalu, kjer je leta 2012 tudi ustanovil Heideggrov inštitut.³⁶² Pri založbi Klostermann v Frankfurtu že dolgo deluje kot izdajatelj Heideggrovih spisov v okviru *Gesamtausgabe*, od leta 2015 pa tudi kot urednik in prevajalec za področje filozofije. Izredne pozornosti, ne le znotraj *Heidegger-Forschung*, pač pa tudi v širšem akademskem in medijskem prostoru, je bila leta 2014 deležna njegova izdaja prvih treh knjig Heideggrovih dnevniških zapisov, naslovljenih kot *Črni zvezki*.³⁶³ V njih je najti ne sicer številne, vendar ravno dovolj opazne Heideggrove za beležke z domnevno antisemitskimi obeležji.³⁶⁴ Za dodatno vznemirjenje je poskrbela Trawnijeva sočasna »spremna« študija *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt/M. 2014,

362 Glede biografije in bibliografije Petra Trawnija napotujemo na osebno spletno stran <https://petertrawny.de/>. Peter Trawny je bil rojen leta 1964 v rudarski družini iz Porurja. V mladih letih je občasno tudi sam delal v premogovniku, hkrati pa se preizkušal tudi kot skladatelj; med študijem muzikologije je leta 1990 prejel posebno nagrado za uglasbitev pesmi Paula Celana. Svoje poglede na klasično in popularno glasbo je podal v *Kamikaze musike. playlist*, Berlin 2019.

363 »Črni zvezki« v izdaji Petra Trawnija: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014; *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014; *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014; *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, GA 97, Frankfurt/M. 2015; *Anmerkungen VI–IX (Schwarze Hefte 1948/9–1951)*, GA 98, Frankfurt/M. 2018; *Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947–1950)*, GA 99, Frankfurt/M. 2019; *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957)*, GA 100, Frankfurt/M. 2020; *Winke I und II (Schwarze Hefte 1957–1959)*, GA 101, Frankfurt/M. 2020; *Vorläufiges I–IV (Schwarze Hefte 1963–1970)*, GA 102, Frankfurt/M. 2022. Izbrani odlomki v slovenskem prevodu A. Košarja: »Premisleki«, *Phainomena*, 23, 90–91, 2014, str. 295–308; »Pribeležnja«, 24, 94–95, 2015, str. 287–298.

364 K temu Dean Komel, *Totalitarium*, Ljubljana 2019, str. 47–59. Razprava je pod naslovom »Bianco-nero e chiaro-scuro nei Quaderni neri di Heidegger« najprej izšla v: P. Trawny, J. A. Escudero, A. R. de la Torre, D. Komel, A. Fabris (ur.), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, Pisa 2014, str. 73–80. Nadaljnja razvitja v: Dean Komel, »Zur ‚Hermeneutik der Überlegung‘ in den Schwarzen Heften«, v: *Jenseits von Polemik und Apologie. Die »Schwarzen Hefte« in der Diskussion, Heidegger-Jahrbuch 12*, ur. A. Denker in H. Zaborowski, Freiburg/München 2020, str. 36–47.

druga in tretja dopolnjena izdaja 2015), ki je bila kmalu prevedena v mnoge jezike.³⁶⁵ V njej se podrobneje loteva bitnozgodovinskega konteksta »Heideggrovega antisemitizma« na ozadju njegove privrženosti in hkratnega odvrčanja od nacionalsocialistične revolucije. Že zato, ker je pri Heideggru moč najti oboje, Trawnyjeva intervencija ne stremi h kakemu kritičnemu spoprijemu z usojenostjo in znamenji zgodovine biti, na podlagi katerega bi lahko bodisi pozitivno ali negativno označevali Heideggrovo filozofijo.³⁶⁶ Vtis, da zgodovina biti pade v konkretni čas nacionalsocializma ter ob tem razpade in propade, bi bil napačen. Zgodovina biti v svoji dovršitvi, ki ji sledi dovršenost vseh tipov človeške produkcije, nima nastavljene bojne konice, v katero bi se zgrnile teleologije, eshatologije in ideologije, je tudi brez revolucionarnega naboja ter se ne razgrne kot prevrat moderne ali kot postmodernistični konec zgodovine. Vse to bi bilo zgolj izigravanje posebnega položaja v brezrazpoloženjskosti vserezpoložljivosti, ki kot tako jemlje moč sleherni revolucionarni praksi kot udejanjenju neke ideološke volje. To, da je revoluciji bitnozgodovinsko odvzeta moč, nikakor ne pomeni tudi že razveljavitve moči same, marveč prav nasprotno: njeno opolnomočenje v vsemočnosti medija.

V tem kontekstu nikakor ni odveč poudariti, da je delo *Tehnika. Kapital. Medij* (Berlin 2015) sledilo razpravi o *Revoluciji in mediju*

365 Tako je »primer Heidegger« tudi precej postal »primer Trawny« – Michèle Cohen-Halimi, Francis Cohen, *Le cas Trawny – à propos des Cahiers noirs de Heidegger*, Paris 2015, nemški prevod 2016. Omeniti velja še dva njegova zbornika o »judovskem vprašanju« pri Heideggru: Peter Trawny, *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt/M. 2015; Andrew J. Mitchell, Peter Trawny (ur.), *Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism*, New York 2017.

366 To velja tudi za vrsto Trawnyjevih uvodov v Heideggrovo filozofijo: *Martin Heidegger. Einführung*, Frankfurt/M. in New York 2003; »Adyton«. *Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin 2010; *Irrnisfuge. Heideggers Anarchie*, Berlin 2014; *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, Frankfurt/M. 2016; *Heidegger Fragmente. Eine philosophische Biographie*, Frankfurt/M. 2018, v katerih med drugim spodbija nameru, da bi Heideggrovo misel povzemali na podlagi enoznačnega trasiranja njenih poti, saj to ravno prepreči, da se zazremo k tistemu, kar odpirajo preko sebe, s svojim stičiščem vred. Tudi zato Trawnyjev »filozofski stil« v osnovi zaznamuje fenomenološka ali, še boljše, aletheološka *epoché* in »mislenje difference«.

(Berlin 2011), ki jo je Peter Trawny še pred izidom predstavil na enem od svojih mnogih gostovanj v Ljubljani.³⁶⁷ Medij zavoljo stopnjevanja lastne premoči prestopa sleherno možnost revolucije in z lastno-vse-polaščevalno mogoto izpolnjuje njen *volumen*. Univerzalni poslovni obrat involvira vsa razpoložljiva sredstva tehnike in kapitala, na voljo pa ima tudi vse potrebno osebje = volumen osebikov za delo in zabavo. Moč manipulacije s »strukturami javnosti«, s katero je omrežen tako globalni kot lokalni »politični subjekt«, preustroji sleherno zasebnost, individualnost, subjektivnost, družabnost, medsebojne relacije, religiozne in humane vrednote, naposled tudi osamljenost. Vse to ne najde več svojega mesta, marveč zgolj še neskončne nadomestke.

V tem oziru se zdi ključnega pomena Trawnyjevo razlikovanje med *indiferentno svobodo*, kot jo iz-/za-gotavlja Medij, in *referenčno svobodo*, ki zaznamuje *razsežja intimnosti*. Konceptualno dvojico »univerzalno in svoboda« preformulira tako, da ob univerzalni zasedbi medijske svobode položaj ob-robne svobode prevzame *intimnost*. Moč medija sicer Trawny neposredno konfrontira z območji intimnosti že v svoji zgodnejši razpravi *Ins Wasser geschrieben* iz leta 2013, ki je posebej namenjena obravnavi intimnosti:

367 »Medij in revolucija se torej izključujeta toliko, kolikor nase trčita dve vrsti nasilja, ki se nepomirljivo bojujeta za vladavino [Herrschaft]. Boj se ne bije za nič drugega kot za boj sam. Nasilje medija namreč zmore potlačiti boj, ki ga revolucija potrebuje. Nasilje tega zatiranja nasilja, nasilje breznasilnosti producira psihosomatsko stanje depresije. V tej depresiji telo vleče skupaj nase. Nič več ne izkuša. Nasilje ‚prastarega‘ se torej usmerja zgolj še zoper sebe samega. Tako sta neposredno in njegov izvor zaslonjena. Medij ga izvrže iz sebe. Izvor se ne more vrniti, ostaja odsoten. Nasilje revolucije se ne zmore več vzbuditi. Odsotnost revolucije je odsotni izvor sam« (Peter Trawny, »Medij in odsotnost revolucije«, prev. A. Košar, *Phainomena*, 20, 76-77-78, 2011, str. 93). Omeniti velja še knjižico *Europa und die Revolution* (Berlin 2014) ter spis »Das Unerträgliche und die Ethik der Revolution«, *Phainomena* 27, 106-107, 2018, str. 5-21, ki sicer zaključuje tudi Trawnyjeva predavanja *Der frühe Marx und die Revolution*, Frankfurt/M. 2018. Tu ni mesto, da bi primerjali široko obravnavo vidika revolucije pri »heideggrovsko usmerjenih« filozofih v Jugoslaviji in Sloveniji, ki sega že več kot šest desetletij nazaj; k temu Dean Komel, »The influence of Heidegger's thought on the development of philosophy in ex-Yugoslav countries«, *Human studies*, 41, 4, 2018, str. 643-660.

»Mejo intimnosti je težko določiti. Konča se tam, kjer se nekaj do te mere zoperstavlja temu, kar je zaželeno v njenem razsežju, da poškoduje in izniči razsežje samo. To je tehnično-znanstveno-ekonomsko-medialni aparat, ki ga Derrida lahko preprosto imenuje tudi kar ,medij'. V tej sferi, ki je nezadostno poimenovana ,javnost', so obeležja intimnosti razveljavljena. Poleg tega pa se Medij pojavlja kot neka bit, ki osvaja prehode k intimnosti ter vpada vanjo. Medij ni kaka nevtralna bit, marveč agresivno-okupatorska. Intimnost je kontaminirana.«³⁶⁸

Intimnosti poklanja razsežje *občutek*. Intimnost je referenčna, ker je občutena, vselej se nanaša na čut in čutnost, ni pa kot taka v dosegu difference smisla. Slednja ostaja v domeni filozofije kot diferentne svobode, ki je drugačna tako od *indiferentnosti medija* kot od *referenčnosti intimnosti*. V lastni drugačnosti je bistveno nemogoča, brez odrejenega mesta in anarhična,³⁶⁹ vendar si lahko izbori prostost.

368 Peter Trawny, *Ins Wasser geschrieben. Versuche über die Intimität*, Berlin 2013, str. 8. Razsežja intimnosti Trawny sicer ne zveja na sfero privatnega. Kot »pisanje po vodi« je intimnost pretočna navznoter in navzven. Hkrati pa govorica intimnosti tudi »pronica v globino«; Trawny se v tem pogledu opre na lat. *intimus* v pomenu »najbolj notranji«, »zaupen«, »iskren« (presežnik, tvorjen iz prislova intra, »znotraj«), in pa na nem. *innig*, »prisrčen«, »iskren«, »globoko občuten«, »intimen«, »notrišnji«; *Innigkeit*, »prisrčnost«, »notrina«, »notrinskost«. *Innig (Innigkeit)*, predvsem kot Hölderlinova in Rilkejeva pesniška beseda, sicer odpira drugačno ter presežnejše smiselno polje od razsežja intimnega; prim. k temu, Peter Trawny, »Intimacy' and 'Abyss' in Hölderlin's 'Death of Empedocles'«, v: *Dis-orientations. Philosophy, Literature and the Lost Grounds of Modernity*, ur. M. Sá Cavalcante Schuback, London 2015, str. 234–249; Peter Trawny, »O ljubezni. Pripombe k poetični fenomenologiji pri Rainerju Marii Rilkeju«, prev. J. Pevec, *Phainomena* 7, 25–26, 1998, str. 305–324. Dean Komel, »Notrinskost destrukcije. K srečanju s Hölderlinom«, *Nova revija*, 17, 190–191–192, 1998, str. 166–174.

369 Ta anarhičnost po Trawnyju karakterizira tudi Heideggrovo misel (*Irrnisfuge. Heideggers Anarchie*, Berlin 2014), prim. še zgodnejšo obravnavo »Heideggrove anarhije« pri Reinerju Schürmannu *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris 1982.

Vladavina medija si zavoljo univerzalne varnosti lahko podredi filozofijo, kolikor v redu njene misli umanjka diferenciacija smisla, kakor si za uveljavljanje javnega nadzora podvrže intimnost, kolikor je ta vržena v tok čutnosti. Zoper brezresnično resničnost medijske totalnosti mora filozofija tvegati odprtost do resnice in s tem resnično ljubezen.³⁷⁰

Če sledimo Trawnyjevemu namigu, kako svobodo filozofije zaznamuje neko prijateljsko razpoloženje,³⁷¹ bi mogoče sklenili, da skozi njeno nagnjenost k diferenciaciji smisla v odprtosti resnice lahko pro-seva "Ev καὶ Πᾶν, *Alles ist innig, kon-ferenca sveta*, ki je informacijska vseenost ne zazna.

370 Trawny o tem podrobneje spregovori v *Philosophie der Liebe* (Frankfurt/M. 2019) in *Krise der Wahrheit* (Frankfurt/M. 2021). Situacijo umetnosti v odnosu do filozofije in medija obravnava v *Das Kapital der Museen: Eros und Aura im Wider-schein der Kunst*, Baden-Baden 2022.

371 »Vsekakor si filozofija z intimnostjo deli afekt, strast, pasijon. Filozof ljubi mi-sel. In ljubi vse tiste, ki spodbujeni z mislijo odidejo, da bi zapustili indiferenco in normalnost univerzala TKM. Svoboda filozofije je prijateljstvo, ki drugemu v sporu ne privoščil le argumentov, marveč si želi tudi strasti, pasijonov: lastno misel« (*Teh-nika. Kapital. Medij*, str. 124).

LITERATURA

Agamben, Giorgio: »Kaj je dispozitiv«. Prev. B. Nedoh. *Problemi*, 45, 8-9, 2007. 15-28.

Ahačič, Kozma, Legan Ravninar, Andreja, Merše, Majda, Narat, Jožica, Novak, France, Furlan, Metka, Orel, Irena: *Besedje slovenskega knjižnega jezika*. Založba ZRC. Ljubljana 2014. <http://www.fran.si/140/besedje-slovenskega-knjiznega-jezika-16-stoletja>.

Althusser, Louis: *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*. Prev. V. Likar. Studia humanitatis. Ljubljana 1985.

Althusser, Luis, Balibar, Étienne, Establet, Macherey, Roger Pierre, Rancière, Jacques: *Branje Kapitala*. Prev. M. Breznik in S. Koncut. Strok. preg. in ur. R. Močnik. Sophia. Ljubljana 2018. 3-63.

Apel, Karl-Otto: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bouvier. Bonn 1963.

Arendt, Hannah: *Vita activa*. Prev. V. Jalušič. Krtina. Ljubljana 1996.

Arendt, Hannah: *Kaj je filozofija eksistence?*. Prev. M. Soldo. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2005.

Aristotel: *O tumačenju*. Prev. in kom. Josip Talanga. Biblioteka Latina et Graeca. Zagreb 1989.

Aristotel: *O duši*. Prev. in kom. V. Kalan. Slovenska matica. Ljubljana 1993.

Aristotel: *Nikomahova etika*. Prev. in kom. K. Gantar. Slovenska matica. Ljubljana 1994.

Aristotel: »O razlaganju«. Prev. in kom. F. Zore. *Phainomena*, 5, 15-16, 1996. 1-9.

Aristotel: *Fizika*. Knjige 1, 2, 3, 4. Prev. in kom. V. Kalan. Slovenska matica. Ljubljana 2004.

Aristotel: *Politika*. Prev. in kom. M. Hriberšek. GV založba. Ljubljana 2010.

Aristoteles: *Metaphysik XII*. Übers. und Kom. von H.-G. Gadamer. Klostermann. Frankfurt/M. 1976.

Aristoteles: »Metafizika Lambda (XII. Knjiga)«. Prev. in kom. F. Zore. *Phainomena*, 1, 2, 1992. 62–82.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Prev. in ur. Hans-Georg Gadamer. Klostermann. Frankfurt/M. 1998.

Aristoteles: *Metafizika*. Prev. in kom. V. Kalan. Založba ZRC. Ljubljana 1999.

Aristoteles Latinus: *De interpretatione vel Periermenias*. Translatio Boethii. Ed. L. Minio-Paluello. Translatio Guillelmi de Moerbeka. Ed. G. Verbeke. Rev. L. Minio-Paluello Desclée. De Brouwer. Bruges, Paris 1965.

Aristotle in twenty-three volumes. The Loeb classical library. Harvard University Press, W. Heinemann. Cambridge (Mass.), London 1977–1999.

Aristotle: *Categories and De Interpretatione*. Transl. with Notes and Glossary by J. L. Ackrill. Clarendon Press. Oxford 1963.

Arts and Humanities Through the Eras. Thomson Gale. Detroit 2005. 5 vols. Vol. 1: *Renaissance Europe 1300-1600*. Ed. by Philip M. Soergel. Vol. 2: *The Age of the Baroque and Enlightenment 1600-1800*. Ed. by Philip M. Soergel. Vol. 3: *Ancient Egypt 2675-332 BCE*. Ed. by Edward Bleiberg. Vol. 4: *Ancient Greece and Rome 1200 BCE-476 CE*. Ed. by James Allan Evans. Vol. 5: *Medieval Europe 814-1450*. Ed. by Kristen Mossier Figg and John Block Friedman.

Augustinus, Aurelius: »De doctrina christiana«. Prev. J. Bednarik. *Phainomena*, 7, 23-24, 1998. 5–15.

Austin, John L.: *Kako kaj napravimo z besedami*. Prev. B. Lešnik. *Studia humanitatis*. Ljubljana 1990.

Avguštin: *O krščanskem nauku*. Prev. N. Grošelj. Mohorjeva družba. Celje 2012.

Bachelard, Gaston: *Oblikovanje znanstvenega duha. Prispevek k psihoanalizi objektivnega spoznanja*. Prev. V. Likar. Studia humanitatis. Ljubljana 2012.

Bacon, Francis: *De augmentis scientiarum: libri IX*. Sumptibus Joannis Ravesteinii. Amstelaedami 1662. https://books.google.si/books/about/De_augmentis_scientiarum.html?id=l-VBAAAA-cAAJ&redir_esc=y.

Bacon's Novum organum. Ed. with intr., notes, etc. by Th. Fowler. The Clarendon Press. Oxford 1889. https://books.google.si/books/about/Novum_organum.html?id=tH4_AAAAYAAJ&redir_esc=y.

Barbarić, Damir: *Politika Platonovih zakona. Uvod u studij Platona*. Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb 1986.

Barbarić, Damir: »Igra jezika«. Prev. A. Tonkli Komel. *Phainomena*, 9, 33-34, 2000. 323–345.

Barbarić, Damir: *Die Sprache der Philosophie*. Attempto Verlag. Tübingen 2011.

Barbarić, Damir: »Što s humanističkim znanostima«. V: D. Barbarić: *Putokazi*. Zagreb 2018. 36–49.

Barbarić, Damir: »O poslušanju in mislenju«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 28, 108-109, 2019. 445–472.

Barbarić, Damir: *Filozofske disputacije*. Prev. A. Košar. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2022.

Op.: Bibliografija knjižnih del Damirja Barbarića je podana v opombah pri poglavju »Filozofske disputacije«.

Bate, Jonathan: *The Public Value of the Humanities*. Bloomsbury. New York 2011.

Bednarik, Jan: *Vicovi znaki*. Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko. Koper 2004.

Belfiore, Eleonora, Upchurch, Anna (ur.): *Humanities in the Twenty-First Century. Beyond Utility and Markets*. Palgrave Macmillan. London 2013.

Berlin, Isaiah: *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Second edition. Princeton University Press. Princeton 2013.

Berry, David M., Fagerjord, Andres: *Digital Humanities: Knowledge and Critique in a Digital Age*. Polity Books. Cambridge 2017.

Binkley, Peter (ur.): *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*. Proceedings of the second COMERS Congress. Groningen, 1-4 July 1996. Brill. Leiden 1997.

Bod, Rens, Maat, Jaap, Weststeijn, Thijs (ur.): *The Making of the Humanities*. Vol. 1: *Early Modern Europe*. Amsterdam University Press. Amsterdam 2010.

Bod, Rens, Maat, Jaap, Weststeijn, Thijs (ur.): *The Making of the Humanities*. Vol. 2: *From Early Modern to Modern Disciplines*. Amsterdam University Press. Amsterdam 2012.

Bod, Rens, Maat, Jaap, Weststeijn, Thijs (ur.): *The Making of the Humanities*. Vol. 3: *The Modern Humanities*. Amsterdam University Press. Amsterdam 2014.

Bojanić, Peter: *In-Statuere – Figures of Institutional Building*. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2022.

Bošnjak, Branko: *Sistematika filozofije*. Naprijed. Zagreb 1976.

Bourdieu, Pierre: *Znanost o znanosti in refleksivnost*. Prev. B. Rotar. Liberalna akademija. Ljubljana 2004.

Bronowski, Ada: *The Stoics on Lekta: All There Is to Say*. Oxford University Press. Oxford 2019.

Bruzina, Ronald: *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. Yale University Press. New Haven, London 2004.

Calasso, Roberto: *Come ordinare una biblioteca*. Adelphi. Milano 2020.

Camus, Albert: *Mit o Sizifu. Esej o absurdnem*. Prev. B. Gradišnik. Cankarjeva založba. Ljubljana 1980.

Canguilhem, Georges: *Epistemologija in zgodovina znanosti*. Prev. E. D. Bahovec, T. Erzar, V. Likar. Studia humanitatis. Ljubljana 2017.

Cankar, Izidor: »Simbolizem v francoskem pesništvu«. *Dom in svet*, 25, 4, 1912. 176–180.

Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. Teil 1: *Die Sprache*. Teil 2: *Das mythische Denken*. Teil 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Bruno Cassirer. Berlin 1923–1929.

Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale University Press. London, New Haven 1962.

Chamberlain, Charles: »The meaning of *prohairesis* in Aristotele's ethics«. *Transactions of the American Philological Association*, 114, 1984. 147–157.

Cicero, Marcus Tullius: *Tusculanae Disputationes/Tusculan disputations*. Prev. J. E. King. Loeb Classical Library. Harvard University Press. Cambridge, MA 1927.

Cicero, Marcus Tullius: *Über die Wahrsagung – De divinatione*. Lateinisch-deutsch. Prev. in kom. Ch. Schäublin. Akademie Verlag. Oldenbourg 2013.

Cigale, Matej, Wolf, Anton, Alojzij, Blaznik, Jožef: *Deutsch-slovenisches Wörterbuch*. J. Blasnik. Ljubljana 1860.

Cigale, Matej: *Znanstvena terminologija s posebnim ozirom na srednja učilišča. Deutsch-slovenische wissenschaftliche Terminologie*. Matika slovenska. Ljubljana 1880.

Cindrič, Alojz: *Od imatrikulacije do promocije. Doktorandi profesorja Franceta Vebra na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v luči arhivskega gradiva 1919–1945*. Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Ljubljana 2020.

Cohen-Halimi, Michèle, Cohen, Francis: *Le cas Trawny – à propos des Cahiers noirs de Heidegger*. Sens et Tonka. Paris 2015.

Cornea, Andrei: »Umberto Eco's Encyclopedia vs. Porphyry's Tree«. *Laval théologique et philosophique*, 65, 2, 2009. 301–320.

D'Alembert, Jean-Baptiste le Rond: *Uvod v enciklopedijo*. Prev. T. Kermauner. Ljubljana 1960; D'Alembert in Diderot: *Uvod v Enciklopedijo*. Todorov, Tzvetan: *Duh razsvetljenstva*. Prev. T. Kermauner, J. Habjan in K. Zakrajšek. Studia humanitatis. Ljubljana 2009.

Dekleva, Milan. »Čemu rapsodi v ekscentričnem svetu?«. *Literatura*, 7, 47, 1995. 65–68.

Dekleva, Milan: *Jezikava rapsodija. Improvizacije na neznano temo*. KUD Literatura. Ljubljana 1996.

Dekleva, Milan: *Gnezda in katedrale*. KUD Literatura. Ljubljana 1997.

Dekleva, Milan: *Nevidnosti*. Slovenska matica. Ljubljana 2021.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix: *Rhizome*. Editions de Minuit. Paris 1976.

Deleuze, Gilles: *Logika smisla*. Prev. T. Erzar. Krtina. Ljubljana 1998.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix: *Micelij*. Prev. J. Pavlič. Hyperion. Koper 2000.

Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil. Paris 1967.

Derrida, Jacques: »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti«. Prev. V. Snoj. *Literatura*, 5, 24-25, 1993. 63–80.

Derrida, Jacques: *L'université sans condition*. Galilée. Paris 2001.

Derrida, Jacques: »The future of the profession or the university without condition (thanks to the ,Humanities', what could take place tomorrow)«. V: *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*. Ur. T. Cohen. Cambridge University Press. New York 2001. 24–57.

Derrida, Jacques: »Prihodnost profesije ali brezpogojna univerza (kaj bi se lahko zgodilo jutri po zaslugi ‚humanistike‘)«. Prev. J. Horvat. *Nova revija*, 25, 293–294, 2006. 238–243.

Derrida, Jacques: *Copy, Archive, Signature. A Conversation on Photography*. Stanford University Press. Stanford 2010.

Derrida, Jacques: *Bela mitologija. Metafora v filozofskem besedilu*. Prev. S. Koncut. Hyperion. Koper 2011.

Derrida, Jacques: *Arhivska mrzlica. Freudovski vtis*. Prev. K. Kraigher. Slovenska kinoteka. Ljubljana 2014.

Diderot, Denis: *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*. Prev. M. Bobnar, G. Kroupa, M. Marek, P. Vitez, ur. M. Božović. Založba ZRC SAZU. Ljubljana 2010.

Dilthey, Wilhelm: »Nastanek hermenevtike«. Prev. A. Košar. *Phänomena*, 8, 25–26, 1998. 251–279.

Dilthey, Wilhelm: *Zgradba sveta v duhoslovnih znanostih*. Prev. S. Krušič in A. Leskovec. Nova revija. Ljubljana 2010.

Disse, Jorg: *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2007.

Dobbin, Robert: »Προαίρεσις in Epictetus«. *Ancient Philosophy*, 11, 1, 1991. 111–135.

Dokler, Anton (s sodelovanjem A. Breznika in Fr. Jeréta): *Grško-slovenski slovar*. Knezoškofijski zavod sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano. Ljubljana 1915.

Dolar, Mladen (ur.): *Ojdip v Kolonu. Problemi*, 56, 1–2, 2018.

Eagleton, Terry: *The Idea of Culture*. Blackwell. Oxford 2000.

Ebeling, Knut, Günzel, Stephan (ur.): *Archivologie. Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten*. Kulturverlag Kadmos. Berlin 2018.

Eco, Umberto: »Dizionario versus enciclopedia«. V: U. Eco: *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Einaudi. Torino 1984. 55–144.

Eco, Umberto: »L'enciclopedia come labirinto«. V: U. Eco: *Sugli specchi*. Bompiani. Milano 1985. 355–360.

Eco, Umberto: »Testo e enciclopedia«. V: U. Eco: *Lector in fabula*. Bompiani. Milano 1985. 13–26.

Eco, Umberto: *V labirintu. Prostori nepristranske tišine*. Prev. M. Leskovar. Hyperion. Koper 2001.

Eco, Umberto: *Dall'albero al labirinto: Studi storici sul segno e interpretazione*. Bompiani. Milano 2007.

Eco, Umberto: *Vrtinec seznamov*. Prev. M. Novak. Modrijan. Ljubljana 2011.

Elias, Norbert: *O procesu civiliziranja. Sociogenetske in psihogenetske raziskave I, II*. Prev. E. Fičor in A. Mercina. Založba /*cf. Ljubljana 2000–2002.

Endress, Gerhard: *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth-Century Islamic World*. Brill. Leiden 2006.

Epiktet: *Izbrane diatribe in Priročnik*. Prev. B. Senegačnik. Študentska založba. Ljubljana 2000.

Epštejn, Mihail: *Znak vrzeli. O prihodnosti humanističnih ved*. Prev. B. Podlesnik. KUD Literatura. Ljubljana 2012.

Ferrando, Francesca: »Posthumanism, Transhumanism, Anti-humanism, Metahumanism, and New Materialisms«. *Existenz*, 8, 2, 2013. 26–32.

Feyerabend, Paul: *Proti metodi*. Prev. S. Hozjan. Studia humanitatis. Ljubljana 1999.

Fichte, Johann Gottlieb: *Osnova celotnega vedoslovja*. Prev. I. Kobe. Krtina. Ljubljana 2022.

Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1960.

Fink, Eugen: *Cartesianische Meditation VI. Teil 1: Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*. Ed. by H. Ebeling, J. Holl and G.

van Kerckhoven. Teil 2: *Ergänzungsband*. Ed. by G. van Kerckhoven. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht 1988.

Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*. Eugen Fink Gesamtausgabe. Izd. H. R. Sepp in C. Nielsen. Alber. Freiburg/München 2010.

Foucault, Michel: »Kaj je razsvetljenstvo?«. Prev. T. Erzar. *Vestnik*, 8, 1, 1987. 38–49.

Foucault, Michel: *Arheologija vednosti*. Prev. U. Grilc. Studia humanitatis. Ljubljana 2001.

Foucault, Michel: *Vednost – oblast – subjekt*. Prev. Z. Kobe, M. Kovač, A. Kravanja, S. Krek, T. Lesničar Pučko in V. Maher. Krtina. Ljubljana 2008.

Foucault, Michel: *Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti*. Prev. S. Tomšič in A. Žerjav. Studia humanitatis. Ljubljana 2010.

Fragmenti predsokratikov. Prev. D. Benko, Ž. Borak, J. Ciglencečki, I. J. Fridl, M. Horvat, G. Kocijančič, D. Movrin, B. Vezjak, S. Weiss in F. Zore. Ur. G. Kocijančič. Študentska založba. Ljubljana 2012.

Frank, Manfred: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1997.

Freitag, Michel: *Brodolom univerze in drugi eseji iz politične epistemologije*. Prev. K. Kraiger. Sophia. Ljubljana 2010.

Freud, Sigmud: *Prihodnost neke iluzije*. Prev. L. Petrovič Brecelj. Obzorja. Maribor 1996.

Freud, Sigmund: *Nelagodje v kulturi*. Prev. S. Krušič. Intelego. Ljubljana 2021.

Fridl, Ignacija J.: *Jezik v filozofiji starih Grkov. Pot do stoiškega pojma lekton*. Obzorja. Maribor 2001.

Fritz, Kurt von: »Die Rolle des νοῦς«. V: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Ur. H.-G. Gadamer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1968. 246–363.

Gadamer, Hans-Georg: »E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*«. *Philosophische Rundschau*, 9, 1, 1961. 1–8; GW4. 95–102.

Gadamer, Hans-Georg: »Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences«. Ur. J. Risser. *Research in Phenomenology*, 9, 1, 1979. 74–85.

Gadamer, Hans-Georg: »Pojmovna zgodovina kot filozofija«. Prev. A. Tonkli Komel. *Filozofija na maturi*, 6, 3-4, 1999. 3–11.

Gadamer, Hans-Georg: »Resnica v humanističnih vedah«. Prev. P. Ružič in A. Golob. *Iluzija*, 4, 3, 2000. 95–101.

Gadamer, Hans-Georg: *Resnica in metoda*. Prev. T. Virk. KUD Literatura. Ljubljana 2001.

Gadamer, Hans-Georg: *Dediščina Evrope*. Prev. S. Krušič. Nova revija. Ljubljana 2007.

Gadamer, Hans-Georg: »Mnogoterost jezikov in razumevanje sveta«. Prev. S. Krušič. *Phainomena*, 28, 108–109, 2019. 415–427.

Garin, Eugenio: *Spisi o humanizmu in renesansi*. Prev. S. Fišer. ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Ljubljana 1993.

Grilc, Uroš: *O filozofiji pisave. Na poti k Derridaju*. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2001.

Grondin, Jean: »Gadamer in Avguštín«. Prev. J. Hrovat. *Phainomena*, 9, 27–28, 1999. 195–208.

Grošelj, Nada, »Sveti Avguštín: O krščanskem nauku in teorija o znakih«. *Monitor ISH*, 8, 1, 2006. 193–210.

Günzel, Stephan: »Cikcak'. Fenomenološka arheologija Edmunda Husserla«. Prev. J. Hrovat. *Phainomena*, 14, 51–52, 2005. 9–22.

Havlíček, Aleš, Karfík, Filip (ur.): *Plato's Protagoras*. Proceedings of the third symposium Platonicum Pragense. OIKOYMENH. Prague 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Znanost logike I*. Prev. Z. Kobe. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologija duha*. Prev. B. Debenjak. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Um v zgodovini*. Prev. B. Debenjak. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 1999.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enciklopedija filozofskih znanosti - I. Znanost logike*. Prev. M. Bratina, Z. Kobe, U. Šrampf, G. Vranešević, ur. M. Bratina in Z. Kobe. Krtina. Ljubljana 2021.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enciklopedija filozofskih znanosti - II. Filozofija narave*. Prev. M. Bratina, Z. Kobe, U. Šrampf, G. Vranešević, ur. M. Bratina in Z. Kobe. Krtina. Ljubljana 2022.

Heidegger, Martin: *Izbrane razprave*. Prev. I. Urbančič. Cankarjeva založba. Ljubljana 1967.

Heidegger, Martin: *Frühe Schriften*. GA 1. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1971.

Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1976.

Heidegger, Martin: *Holzwege*. GA 4. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1977.

Heidegger, Martin: *Wegmarken*. GA 9. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1978.

Heidegger, Martin: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. GA 45. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1984.

Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1989.

Heidegger, Martin: *O vprašanju biti*. Prev. T. Hribar. Obzorja. Maribor 1989.

Heidegger, Martin: *Platonov nauk o resnici*. Prev. D. Komel. Fenomenološko društvo. Ljubljana 1991. 5–27.

Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, GA 19. Frankfurt/M. 1992.

Heidegger, Martin: *Uvod v metafiziko*. Prev. A. Košar. Slovenska matica. Ljubljana 1995.

Heidegger, Martin: *Bit in čas*. Prev. T. Hribar, V. Kalan, D. Komel, A. Tonkli Komel, A. Košar in I. Urbančič. Slovenska matica. Ljubljana 1997.

Heidegger, Martin: *Predavanja in sestavki*. Prev. T. Hribar, A. T. Komel, A. Košar in I. Urbančič. Slovenska matica. Ljubljana 2003.

Heidegger, Martin: *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*. GA 87. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2004.

Heidegger, Martin: *Zu Ernst Jünger*. GA 90. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2004.

Heidegger, Martin: *Zgodovina biti*. Prev. A. Košar. Nova revija. Ljubljana 2010.

Heidegger, Martin: *O umetnosti*. Prev. A. Košar in S. Krušič. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2013.

Heidegger, Martin: »Premisleki«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 23, 90-91, 2014. 295–308.

Heidegger, Martin in Fink, Eugen: *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/67. V. Klostermann. Frankfurt/M. 2014.

Heidegger, Martin: »Pribeležnja«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 24, 94-95, 2015. 287–298.

Heidegger, Martin: *Načelo razloga*. Prev. A. Košar. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Ljubljana 2022.

Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Besinnung*. Walter de Gruyter. Berlin, New York 1980.

Held, Klaus: *Fenomenološki spisi*. Prev. A. Leskovec in D. Komel. Nova revija. Ljubljana 1998.

Held, Klaus: *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*. Reclam Verlag. Stuttgart 2001.

Held, Klaus: »Možnosti in meje medkulturnega sporazumevanja«. Prev. A. Leskovec. *Phainomena*, 12, 45-46, 2003. 25–38.

Held, Klaus: *Phänomenologie der politischen Welt*. Peter Lang. Frankfurt/M. 2010.

Heraklit: *Fragmente. Griechisch und deutsch*. Hrsg. von Bruno Snell. Artemis Verlag. München/Zürich 1986.

Herder, Johann Gottfried: *Filozofija zgodovine in njen pomen za oblikovanje človeštva*. Prev. V. Ošlak. Inter-kulturo. Maribor 1995.

Herder, Johann Gottfried: *Razprava o izvoru jezika*. Prev. S. Krušič. Nova revija. Ljubljana 2006.

Herodot iz Halikarnasa: *Zgodbe*. Poslov. A. Sovre. Ljubljana 2003.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Klostermann. Frankfurt/M. 1992.

Heziod: *Teogonija; Dela in dnevi*. Prev. K. Gantar. Mladinska knjiga. Ljubljana 1974.

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Izd. F. Beissner. Cotta. Stuttgart 1953.

Hölderlin. Prep. N. Grafenauer. *Lirika*. Mladinska knjiga. Ljubljana 1978.

Høyrup, Jens: *Human Sciences. Reappraising the Humanities Through History and Philosophy*. State University of New York Press. Albany, NY 2000.

Hribar, Tine: *Sveta igra sveta*. Cankarjeva založba. Ljubljana 1990.

Hribar, Tine: *O svetem na Slovenskem*. Obzorja. Maribor 1990.

Hribar, Tine: *Tragična etika svetosti*. Slovenska matica. Ljubljana 1991.

Huizinga, Johan – Callois, Roger – Fink, Eugen: *Teorija igre*. Prev. S. Koncut, S. Knop, J. Drnovšek. Beletrina. Ljubljana 2003.

Husserl, Edmund: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Husserliana XXIII. Izd. E. Marbach. Kluwer. M. Nijhoff. Den Haag 1980.

Husserl, Edmund: *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Prev. T. Hribar. Obzorja. Maribor 1989.

Husserl, Edmund: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Prev. F. Jerman. Slovenska matica. Ljubljana 1997.

Husserl, Edmund: »Ideal adekvacije – evidenca in resnica«. Prev. A. Tonkli Komel. *Phainomena*, 9, 33–34, 2000. 57–66.

Husserl, Edmund: *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija človeštva*. Prev. A. Tonkli Komel, S. Krušič, A. Leskovec. Slovenska matica. Ljubljana 2005.

Husserl, Edmund: *Izraz in pomen*. Prev. A. Tonkli Komel in R. Simonič. Nova revija. Ljubljana 2006.

Izbrana gesla iz Diderotove in d'Alembertove Enciklopedije. Prev. M. Božovič, S. Jerele, G. Kroupa, M. Marek, T. Potočnik, I. Pribac. *Studia humanitatis*. Ljubljana 2019.

Jaeger, Werner: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 3 Bände. De Gruyter. Berlin 1936–1947.

Jakobson, Roman: »Dva vidika jezika in dve vrsti fizičnih obolenj (1954)«. Prev. Z. Skušek Močnik. V: R. Jakobson: *Lingvistični in drugi spisi*. *Studia humanitatis*. Ljubljana 1996. 87–116.

Jameson, Fredric: *Postmodernizem*. Prev. A. Blatnik, L. Bogovič, B. Čibej, P. Klepec, K. Žižek. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2001.

Jünger, Ernst: »Totalna mobilizacija«. Prev. S. Krušič. *Nova revija*, 16, 179, 1997. 78–90.

Jünger, Ernst – Heidegger, Martin: *Briefe 1949–1975*. Izd. G. Figal. Klett-Cotta Verlag. Frankfurt/M., Stuttgart 2008.

Juvančič Mehle, Ana: *Meinongova knjižnica v Ljubljani/Die Meinong-Bibliothek in Ljubljana*. Filozofske fakulteta. Ljubljana 1998.

Kahn, Charles H. »The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being«. *Foundations of Language*, 2, 3, 1966. 245–265.

Kalan, Valentin: »Duša in resnica: duša med varati se (*apatasthai*) in biti v resnici (*aletheuein*). K Aristotelovi teoriji domišljije (*phantasia*)«. *Phainomena*, 12, 43–44, 2003. 93–115.

Kalan, Valentin: »Seznam predavanj v letih 1919–1969«. *Anthropos*, 41, 3–4, 2009. 201–243.

Kant, Immanuel: »Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo?«. Prev. M. H. *Vestnik*, 8, 1, 1987. 9–13.

Kant, Immanuel: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Werkausgabe, Bd. XII. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1995.

Kant, Immanuel: »Antropologija v pragmatičnem oziru«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 8, 19–20, 1997. 31–36.

Kant, Immanuel : »O pedagogiki«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 6, 19–20, 1997. 33–34.

Kant: *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Foucault: *Introduction à l'Anthropologie*. Vrin. Paris 2008.

Kante, Božidar: »Husserl in Ingarden o sliki (podobi)«. *Phainomena*, 14, 51–52, 2005. 77–94.

Kierkegaard, Søren: *Z vidika mojega pisateljevanja*. Prev. P. Repar. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2012.

Kjørup, Søren: *Humanities. Geisteswissenschaften. Sciences humaines*. Eine Einführung. Metzler. Stuttgart 2001.

Klepec, Peter: »Kaj je dispozitiv pri Foucaultu«. *Problemi*, 45, 8–9, 2007. 29–37.

Knežević, Anto: *Filozofija i slovenski jezici*. Hrvatsko filozofsko društvo. Zagreb 1988.

Komel, Dean: »Koncept bralca (Umberto Eco, Wolfgang Iser)«. *Anthropos*, 5-6, 1987. 171–199.

Komel, Dean: »Vebrov program fenomenologije jezika in opredelitev kraja govornice«. *Phainomena*, 2, 5-6, 1993. 53–73.

Komel, Dean: *Fenomenologija in vprašanje biti*. Obzorja. Maribor 1993.

Komel, Dean: »Nietzsche in fenomenologija«. *Phainomena*, 4, 7-8, 1995. 84–100.

Komel, Dean: »Janko Pajk i počeci slovenskog filozofskog nazivlja«. *Prilozi za iztraživanje hrvatske filozofske baštine*, 22, 1-2, 1996. 309–323.

Komel, Dean: »Nekaj izhodišč za refleksijo grškega porekla etike«. *Phainomena*, 6, 19-20, 1997. 143–156.

Komel, Dean: »Notrinskost destrukcije. K srečanju s Hölderlinom«. *Nova revija*, 17, 190-191-192, 1998. 166–174.

Komel, Dean (ur.): *Annäherungen. Zur hermeneutischer Phänomenologie von »Sein und Zeit«*. Nova revija. Ljubljana 1999.

Komel, Dean: *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Znanstvena založba Filozofske fakultete. Ljubljana 2002.

Komel, Dean: »Nietzschejev interpretativni izziv«. *Phainomena*, 11, 41-42, 2002, 287–322.

Komel, Dean (ur.): *Kunst und Sein. Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie*. Königshausen & Neumann. Würzburg 2004.

Komel, Dean: *Tradition und Vermittlung. Der interkulturelle Sinn Europas*. Königshausen & Neumann. Würzburg 2005.

Komel, Dean: *Resnica in resničnost sodobnosti*. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Ljubljana 2007.

Komel, Dean: *Sodobnosti*. Nova revija. Ljubljana 2010.

Komel, Dean: »Gadamer and Kierkegaard: On Contemporaneity«. *Filozofia*, 69, 5, 2014. 434–442.

Komel, Dean: »Bianco-nero e chiaro-scuro nei Quaderni neri di Heidegger«. V: P. Trawny, J. A. Escudero, A. R. de la Torre, D. Komel, A. Fabris (ur.): *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*. Edizioni ETS. Pisa 2014. 73–80.

Komel, Dean: »Protokol seminarja ‚Zgodovinsko mislenje‘«. Fenomenološki seminar, Oddelek za filozofijo FF, poletni semester 2015, zapis z dne 12. 5. 2015. Zapisal A. Košar. *Phainomena*, 24, 94–95, 2015. 241–247.

Komel, Dean: »Smiselnost humanistike in smisel človeškega dostojanstva«. V: *Humanistika in humanizem*. Ur. N. Grafenauer. SAZU. Ljubljana 2016. 16–30.

Komel, Dean: »Kontemporalität als Fragehorizont der Philosophie«. V: *Das interpretative Universum. Dimitri Ginev zum 60. Geburtstag*. Ur. P. Angelova, J. Andreev in E. Lensky. Königshausen & Neumann. Würzburg 2017. 471–483.

Komel, Dean: »The influence of Heidegger's thought on the development of philosophy in ex-Yugoslav countries«. *Human studies*, 41, 4, 2018. 643–660.

Komel, Dean: »Post-Yugoslav syndrome of dehumanization«. V: *Xenophobia, identity and new forms of nationalism*. Ur. V. Milisavljević in N. Mićunović. Beograd 2019. 190–205.

Komel, Dean: »Kontemporalnost razumevanjskega konteksta kot podlaga interdisciplinarne humanistike«. *Annales. Series historia et sociologia*, 29, 4, 2019. 531–548.

Komel, Dean: *Totalitarium*. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2019.

Komel, Dean: »Zur ‚Hermeneutik der Überlegung‘ in den Schwarzen Heften«. V: *Jenseits von Polemik und Apologie. Die »Schwarzen Hefte« in der Diskussion. Heidegger-Jahrbuch 12*. Ur. A. Denker in H. Zaborowski. Freiburg, München 2020. 36–47.

Komel, Dean: *Horizonti kontemporalnosti*. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2021.

Komel, Dean, Miladinović Zalaznik, Mira (ur.): *Obrazi Evrope*. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2008.

Konersmann, Ralf (ur.): *Handbuch Kulturphilosophie*. J. B. Metzler. Stuttgart 2012.

König, Jason, Whitmarsh, Tim (ur.): *Ordering Knowledge in the Roman Empire*. Cambridge University Press. New York 2007.

König, Jason, Woolf, Greg (ur.): *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*. Cambridge University Press. New York 2013.

Kopič, Mario: *Prekogroblje po Danteu*. Matica hrvatska. Zagreb 2021.

Krämer, Hans Joachim: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Carl Winter. Heidelberg 1959.

Krivak, Marijan: *Filozofija otpora*. Filozofski fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Osijek 2019.

Kuhn, Thomas S.: *Struktura znanstvenih revolucij*. Prev. G. Jurman in S. Krek. Krtina. Ljubljana 1998.

Kurz, Johannes L.: *Das Kompilationsprojekt Song Taizongs (reg. 976-997)*. Peter Lang. Bern [...] 2003.

Kušar, Meta: *Zmaj*. Litera. Maribor 2021.

Kuypers, Karel (ur.): *Human Sciences and the Problem of Values – Les sciences humaines et le probleme des valeurs*. Symposium in Amsterdam/Entretiens D'Amsterdam, 8–11 September/Septembre 1971. Martinus Nijhoff. Den Haag 1972.

Lampe, Frančišek: *Vvod v modroslovje*. Matica Slovenska. Ljubljana 1887.

Landgrebe, Ludwig: *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit* (1932). Izd. K. Novotný. Königshausen & Neumann. Würzburg 2010.

Latour, Bruno: *Nikoli nismo bili moderni. Esej iz simetrične antropologije*. Prev. S. Jerele. Studia humanitatis. Ljubljana 2021.

Liddell, Henry George, Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*. Revisited and augmented throughout Sir H. S. James, with the assistance R. McKenzie and with the cooperation of many scholars. With the revisited supplement. Clarendon Press, Oxford University Press. Oxford 1996.

Lončarević, Vladimir: »Kruno Pandžić – Prvi proučavatelj Heideggera u Hrvata«. *Glas Koncila*, 31, 2004. 2.

Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*. Europa Verlag. Zürich, New York 1941.

Lyotard, Jean-François: *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*. Prev. Simona P. Grilc. Društvo za teoretsko psihoanalizo. Ljubljana 2002.

Macksey, Richard, Donato, Eugenio (ur.): *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, Maryland 1970.

Mall, Ram Adhar: *Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik interkulturell gelesen*. Traugott Bautz. Nordhausen 2005.

Marković, Andrej: »Dobro življenje pri Aristotelu«. *Phainomena*, 24, 94-95, 2015. 161-182.

Marković, Mihailo, Petrović, Gajo (ur.): *Praxis. Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences. With the Cumulative Index to the International Edition of Praxis, 1965-1974*. Reidel Publishing Company. Dordrecht, Boston, London 1979.

Megiser, Hyeronimus: *Dictionarium quatuor linguarum* (1592). <https://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10195210.html>).

Mićić, Zagorka: *Fenomenologija Edmunda Huserla. Studija iz savremene filozofije*. Pelikan. Beograd 1937.

Mikecin, Igor: »Heraklitov logos«. Prev. S. Krušič. *Phainomena*, 19, 72-73, 2010. 113–138.

Mikecin, Igor: »Bit govora i gramatika«. V: *Jezik i mišljenje*. Ur. I. Mikecin. Matica hrvatska. Zagreb 2021. 233–266.

Miklošič, Franc: *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum: emendatum auctum*. G. Braumueller. Vienna 1862–1865.

Miklošič, Franc: *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. G. Braumüller. Wien 1886.

Miladinović Zalaznik, Mira, Komel, Dean (ur.): *Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderung der Humanwissenschaften/Freedom and justice as a challenge of the humanities*. Lang. Bern [etc.] 2018.

Miladinović Zalaznik, Mira, Komel, Dean (ur.): *Europe at the Crossroads of Contemporary World: 100 Years after the Great War/Europa an den Scheidewegen der gegenwärtigen Welt: 100 Jahre nach dem Großen Krieg*. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2020.

Miladinović Zalaznik, Mira, Komel, Dean (ur.): *Europa östlich des Westens: 30 Jahre Transition. Quo vadis?/Europe East of West: 30 Years of Transition. Quo vadis?*. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2021.

Milić, Uroš: *Posamičnost in eksistencialna komunikacija*. KUD Apokalipsa. Ljubljana 2018.

Miščević, Nenad: *Filozofija jezika*. Naprijed. Zagreb 1981.

Močnik, Rastko, Žižek, Slavoj (ur.): *Psihoanaliza in kultura*. Državna založba Slovenije. Ljubljana 1981.

Moore, Jason W. (ur.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press. Oakland, CA 2016.

Morris, Charles W.: *Signs, Language, and Behavior*. Prentice-Hall. New York 1946; reprinted: George Braziller. New York 1955.

Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Alfred Kröner. Stuttgart 1940.

Nielsen, Cathrin, Sepp, Hans Rainer, Komel, Dean (ur.): *Eugen Fink. Annäherungen – Approaches – Rapprochements, Phainomena*, 31, 122-123, 2022.

Nietzsche, Friedrich: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*. Prev. J. Moder in T. Bizjak. Slovenska matica. Ljubljana 1988.

Nietzsche, Friedrich: *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*. Prev. J. Moder in T. Hribar. Slovenska matica. Ljubljana 1989.

Nietzsche, Friedrich: *Volja do moči*. Prev. J. Moder. Slovenska matica. Ljubljana 1991.

Nietzsche, Friedrich: *Tako je govoril Zaratustra*. Prev. J. Moder. Slovenska matica. Ljubljana 1999.

Nietzsche, Friedrich: »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«. Prev. A. Košar. *Filozofija na maturi*, 11, 1-2, 2004. 65–72; Nova revija, 11, 121-122, 1992. 618–624.

Nietzsche, Friedrich: *Vesela znanost*. Prev. J. Moder. Slovenska matica. Ljubljana 2005.

Novak, Boris A.: »Sinkopiranje zvena in pomena. Džezovski ritem Milana Dekleve«. *Sodobnost*, 70, 1-2, 2006. 155–176.

Novotný, Karel: »Europa und Nacheuropa in der philosophischen Reflexion Jan Patočka«. V: *Europe, World and Humanity in the 21st Century: Phenomenological Perspectives*. Ur. A. Tonkli Komel. *Phainomena*, 16, 60-61, 2007. 47–62.

Nussbaum, Martha C.: *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press. Princeton 2010.

Otto, Rudolf: *Sveto. O iracionalnem v ideji božanskega in njegovem odnosu do racionalnega*. Prev. T. Virk. Nova revija. Ljubljana 1993.

Paić, Žarko: *Mišljenje in brezno zgodovine. Od metafizike do tehnosfere*. Inštitut Nove revije. Ljubljana 2022.

Pajk, Janko: »Doneski k filozofičnej terminologiji«. *Phainomena*, 10, 37-38, 2001. 213–225.

Pandžić, Kruno V. fra: *Problem istine u filozofiji Martina Heideggera*. Univerza v Ljubljani. Ljubljana 1942.

Parmenides: *Vom Wesen des Seienden*. Prev. in kom. U. Hölscher. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1986.

Parry, Richard: »Episteme and Techne«. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2021 Edition. Ur. Edward N. Zalta. Hhttp/plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/episteme-techne/.

Patočka, Jan: *Péče o duši VI. Kacířské eseje o filosofii dějin a texty k Chartě 77*. Izd. I. Chvatík in P. Kouba. Samizdat. Praga 1988.

Pavičević, Vuko, Šešić, Bogdan, Knjazeva, Svetlana (ur.): *Neki problemi teorije odraza. Referati i diskusija na IV stručnom sastanku udruženja*. Jugoslovensko udruženje za filozofiju. Zrenjanin 1960.

Pestre, Dominique: *Proti znanosti. Politike in znanja sodobnih družb*. Studia humanitatis. Ljubljana 2015.

Pihlar, Tanja: »Iz zgodovine Oddelka za filozofijo. Vebrova prisilna upokojitev«. *Anthropos*, 41, 3-4, 2009. 245–246.

Pindar: *Slavospevi in izbrani fragmenti*. Izbral, prepesnil in uredil B. Senegačnik. Družina. Ljubljana 2013.

Platon: *Protagoras*. Prev. M. Tavčar. Obzorja. Maribor 1966.

Platon: *Faidros*. Prev. F. Bradač. Obzorja. Maribor 1969.

Platon: *Kratilos*. Prev. M. Tavčar. Obzorja. Maribor 1980.

Platon: *Werke in 10 Bänden*. Griechisch und deutsch. Nach der Übers. Friedrich Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser. Insel Verlag. Frankfurt am Main, Leipzig 1991.

Platon: *Zbrana dela*. Prev. in sprem. besedila G. Kocijančič. Celjska Mohorjeva založba. Celje 2006.

Pleteršnik, Maks, Wolf, Anton Alojzij: *Slovensko-nemški slovar*. Knezoškofijstvo. Ljubljana 1893–1895.

Plinij Starejši: *Naravoslovje 1. Knjige 1-6. Kozmologija in geografija*. Prev. in kom. M. Hriberšek. Založba ZRC SAZU. Ljubljana 2013.

Plinij Starejši: *Naravoslovje 2. Antropologija in zoologija*. Prev. in kom. M. Hriberšek. Založba ZRC SAZU. Ljubljana 2015.

Plinij Starejši: *Naravoslovje 3. Zoologija in primerjalna anatomija*. Prev. in kom. M. Hriberšek. Založba ZRC SAZU. Ljubljana 2016.

Ponty, Merleau-Maurice: *Vidno in nevidno*. Prev. Ana Samardžija. Nova revija. Ljubljana 2000.

Porfirij Feničanski: »Uvod«. Prev. B. Vezjak. *Filozofski vestnik*, 25, 1, 2004. 7–29.

Prole, Dragan: *Sedam smrtnih grehova*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. Sremski Karlovci, Novi Sad 2022.

Ricoeur, Paul: »Humanistika med znanostjo in umetnostjo«. Prev. T. Grušovnik. *Phainomena*, 14, 53-54, 2005. 15–24.

Ridder-Symoens, Hilde de (ur.): *A History of the University in Europe*. Vol. I: *Universities in the Middle Ages*. Cambridge University Press. New York 2003.

Ridder-Symoens, Hilde de (ur.): *A History of the University in Europe*. Vol. II: *Universities in Early Modern Europe*. Cambridge University Press. New York 2003.

Riedel, Manfred: »Univerzalnost evropske znanosti kot pojmovnozgodovinski in znanstveno-zgodovinski problem«. Prev. A. Leskovec. *Phainomena*, 11, 41-42, 2002. 187–209.

Riha, Jelica Šumič: *Mutacije etike*. Založba ZRC SAZU. Ljubljana 2002.

Rijshouwer, Emiel Alexander: *Organizing democracy. Power concentration and self-organizing bureaucratization in the evolution of Wikipedia*. Thesis to obtain the degree of Doctor from the Erasmus

University Rotterdam. Rotterdam 2019. Organizing-Democracy_Dissertation-Rijshouwer_20181212_stellingen.pdf.

Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt/M. 1977. 9–33.

Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried, Gabriel, Gottfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe Verlag. Basel 1971–2007.

Rodi, Frithjof: *Erkenntnis des Erkanneten. Zur Hermeneutik in 19. und 29. Jahrhundert*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1990.

Rodi, Fritjof: »Kultura in civilizacija«. Prev. A. Leskovec. *Phainomena*, 10, 35–36, 2001. 19–35.

Ross, David: *Platon's theory of ideas*. Oxford University Press. Oxford 1951.

Rüegg, Walter (ur.): *A History of the University in Europe*. Vol. III: *Universities In the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Cambridge University Press. New York 2004.

Rüegg, Walter (ur.): *A History of the University in Europe*. Vol. IV: *Universities since 1945*. Cambridge University Press. New York 2010.

Sartre: *Izbrani filozofski spisi*. Državna založba Slovenije. Ljubljana 1968.

Sartre, Jean-Paul: *L'Imaginaire*. Gallimard. Paris 2007.

Schadewaldt, Wolfgang: *Der Gott von Delphi und die Humanitäts-idee*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1975.

Schadewaldt, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. Tübinger Vorlesungen Bd. I. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M. 1978.

Schleiermacher, Friedrich: *O religiji. Govori izobraženim med nje-nimi zaničevalci*. Prev. S. Krušič. KUD Logos. Ljubljana 2005.

Schürmann, Reiner: *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Seuil. Paris 1982.

Senegačnik, Brane: »Veličina in nemoč Epiktetove svobode«. V: Epiktet: *Izbrane diatribe in Priročnik*. Študentska založba. Ljubljana 2000. 153–185.

Sheehan, Thomas: »Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger on Aristotle«. V: *Heidegger et idée de la phénoménologie*. Ur. Franco Volpi et al. Kluwer. Dordrecht 1988. 67–80.

Simmel, Georg: *Izbrani spisi o kulturi*. Prev. Z. Erbežnik, A. Leskovec in Š. Mihelač. Studia humanitatis. Ljubljana 2000.

Siri-Bhoovalaya Web Site Project (<http://siri-bhoovalaya.org/siri/index.php/23-2/>).

Skok, Petar: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti. Zagreb 1973.

Sloterdijk, Peter: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*. Prev. S. Šerc. Cankarjeva založba. Ljubljana 1989.

Sloterdijk, Peter: »Pravila za človeški vrt. Odgovor na Heideggrovo Pismo o humanizmu«. Prev. M. Karer. *Nova revija*, 22, 256–257–258, 2003. 1–21.

Small, Helen: *The Value of the Humanities*. Oxford University Press. Oxford 2013.

Snoj, Marko: *Slovenski etimološki slovar*. ZRC SAZU. Ljubljana 2015. <http://www.fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar>. Aktualni dostop 31. 1. 2023.

Spengler, Oswald: *Zaton zahoda. Oris morfologije svetovne zgodovine I. in II*. Prev. K. Sedmak in A. Leskovec. Slovenska matica. Ljubljana 2010.

Sprute, Jürgen: *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1962.

Stegmaier, Werner (ur.): *Kultur der Zeichen*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 2000.

Sterke, Edwin J. de: *Das Maß des Menschen: Platons Antwort an Protagoras im »Theaitetos« und im »Protagoras«*. Brill. Leiden, Boston 2022.

Stoll, Heinrich Wilhelm: *Grška mythologija*. Prev. L. Koprivšek, J. Kranjec. Novo mesto 1887.

Sutlić, Vanja: *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*. Veselin Masleša. Sarajevo 1967.

Sutlić, Vanja: *Kako čitati Heideggera*. August Cesarac. Zagreb 1989.

Sutlić, Vanja: »Enostavno življenje – enostavno upovedovanje: pogovor z Vanjo Sutlićem«. Prev. M. Mihelič. *Nova revija*, 24, 283/284, 2005. 92–125.

Sutlić, Vanja: »O zgodovinskem mislenju«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 24, 94–95, 2015. 231–237.

Sveto pismo stare in nove zaveze. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov. Ur. izdaje J. Krašovec. Svetopisemska družba Slovenije. Ljubljana 1997.

Sveznadar. Nauka i znanje u riječi i slici. Seljačka sloga. Zagreb 1953.

Szaif, Jan: »Doxa and Epistêmê as Modes of Acquaintance in Republic V«. *Études platoniciennes*, 4, 2007. 253–272.

Taylor, Charles: »*Interpretation and the Sciences of Man*«. V: C. Taylor: *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press. Cambridge, U. K. 1999. 15–57.

Trabant, Jürgen: *Traditionen Humboldts*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1990.

Trawny, Peter: »O ljubezni. Pripombe k poetični fenomenologiji pri Rainerju Marii Rilkeju«. Prev. J. Pevec. *Phainomena*, 7, 25–26, 1998. 305–324.

Trawny, Peter: *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*. Königshausen & Neumann. Würzburg 2004.

Trawny, Peter: »Medij in odsotnost revolucije«. Prev. A. Košar. *Phainomena*, 20, 76-77-78, 2011. 85–93.

Trawny, Peter: »Intimacy‘ and ‚Abyss‘ in Hölderlin’s ‚Death of Empedocles‘«. V: *Dis-orientations. Philosophy, Literature and the Lost Grounds of Modernity*. Ur. M. Sá Cavalcante Schuback. Rowman & Littlefield. London 2015. 234–249.

Trawny, Peter: *Was heißt deutsch?*. Matthes & Seitz. Berlin 2016.

Trawny, Peter: »Das Unerträgliche und die Ethik der Revolution«. *Phainomena*, 27, 106-107, 2018. 5–21.

Trawny, Peter: *Tehnika.Kapital.Medij. Univerzalno in svoboda*. Prev. A. Košar. Znanstvena založba Filozofske fakultete. Ljubljana 2022.

Op.: Bibliografija knjižnih del Petra Trawnija je podana v opombah pri poglavju »Tehnika.Kapital.Medij«.

Trofenik, Rudolf: *Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber. In honorem Francisci Weber octogenarii*. Rudolf Trofenik. München 1972.

Trstenjak, Anton: *Izbrani spisi I. Spisi o filozofiji Franceta Vebra, o fenomenologiji in eksistencializmu*. Inštitut Antona Trstenjaka. Ljubljana 1996.

Urbančič, Ivan: *Leninova »filozofija« ali o imperializmu*. Obzorja. Maribor 1971.

Urbančič Ivan: *Poglavitne ideje slovenskih filozofov med sholastiko in neosholastiko*. Slovenska matica. Ljubljana 1971.

Urbančič, Ivan: *Zaratusastrovo izročilo I*. Slovenska matica. Ljubljana 1993.

Urbančič, Ivan: »Razlaga Parmenida iz ozira na Heziodovo Teogonijo«. *Phainomena*, 4, 7-8, 1994. 117–136.

Urbančič, Ivan: »Vebrov filozofski problem«. *Nova revija*, 24, 283-284, 2005. 142–145.

Urbančič, Ivan: *Razmišljanja v preddverju filozofije*. Slovenska matica. Ljubljana 2014.

Uršič, Marko (ur.): *Pozabljena generacija filozofov*. Zbornik razprav s simpozija »O življenju in delu doktorandov Franceta Vebera« na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Znanstvena založba Filozofske fakultete. Ljubljana 2016.

Ušeničnik, Aleš: »Eksistenčna filozofija (Martin Heidegger)«. V: A. Ušeničnik: *Zbrani spisi VII: Filozofija I. O spoznanju*. Jugoslovanska knjigarna. Ljubljana 1941. 315–316.

Valéry, Paul: »La crise de l'esprit (1919)«. V: P. Valéry: *Variété I et II*. Gallimard. Paris 2005. 13–53.

Valéry, Paul: »Notes sur la grandeur et la décadence de l'Europe«. V: P. Valéry: *Regards sur le monde actuel e autres essais*. Gallimard. Paris 2016. 27–33.

Van Deun, Peter, Macé, Caroline (ur.): *Encyclopedic Trends in Byzantium?* Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009. Peeters. Leuven 2011.

Vattimo, Gianni: *Il soggetto e la maschera*. Bompiani. Milano 1974.

Vattimo, Gianni: *Konec moderne*. Prev. S. Kutoš. KUD Literatura. Ljubljana 1997.

Veber, France: *Problemi sodobne filozofije*. Zvezna tiskarna in knjigarna. Ljubljana 1923.

Veber, France: »Nova disertacija iz filozofije«. *Slovenec*, 14, 3, 1943; »Nova disertacija iz filozofije«. *Phainomena*, 9, 33-34, 2000. 123–126 (ponatis).

Veber, France: »Moji odnosi z Meinongom«. Prev. A. Leskovec. *Nova revija*, 24, 282-283, 2005. 146–153.

Vezjak, Boris: »Kratek uvod v Porfirijev Uvod (Eisagoge)«. *Filozofski vestnik*, 25, 1, 2004. 31–53.

Vico, Giambattista: *La scienza nuova*. Le tre edizioni del 1725, 1730, 1744. Ur. M. Sanna e V. Vitiello. Bompiani. Milano 2012–2013.

Vitruvius: *O arhitekturi*. Prev. F. Košir. Fakulteta za arhitekturo. Ljubljana 2009.

Vlačić, Matija: »Napotila k branju svetega pisma, zbrana ali zamišljena po naši presoji«. Prev. J. Bednarik. *Phainomena*, 6, 21-22, 1997. 5-17.

Waldenfels, Bernhard: »Es gibt Ordnung/Il y a de l'ordre«. *Phainomena*, 22, 84-85, 2013. 5-23.

Weber, France: *Die Natur des Sollens*. Pavelhaus, Pavlova hiša. Graz, Laafeld 2004.

Weber, France: *Die Natur des Sollens*. Wissenschaftliche Schriftenreihe des Pavelhauses. Graz/Laafeld 2004.

Weber, France: »Pismo dr. Milanu Rakočeviću«. *Anthropos*, 41, 3-4, 2009. 257-270.

Weiner, Sebastian: »Platons ,logon didonai'«. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 54, 2012. 7-20.

Wernecke, Jörg: »Sir Francis Bacon: Moč znanja in vprašanje njegove legitimacije«. Prev. J. Hrovat. *Phainomena*, 13, 47-48, 2004. 51-77.

Wittgenstein, Ludwig: *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*. Prev. A. Učakar. Študentska založba. Ljubljana 2005.

Zor, Janez (s sod. Franca Jakopina in Tineta Logarja): *Slovar besedja Brižinskih spomenikov*. V: *Brižinski spomeniki/Monumenta Frisingensia*. Elektronska znanstvenokritična izdaja. Ur. el. iz. M. Ogrin. Rač. zap. in red. T. Erjavec. Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU. Odsek za tehnologije znanja IJS. Ljubljana 2007. <http://nl.ijs.si/e-zrc/bs/html/bsLX.html>.

Zucker, Arnaud (ur.): *Encyclopédie. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Brepols. Turnhout 2013.

ZAPISA O KNJIGI

Knjižno delo Deana Komela *V paralelah smisla* obravnava tematike, ki niso povezane zgolj z ožjim smislom polja filozofije, pač pa se paralelno širijo na tematska področja, ki jih opredeljuje *konstitucija, destrukcija in dekonstrukcija smisla*. Tako je najprej obravnavan fenomen kulture, ki ga po avtorjevem razumevanju smiselno opredeljuje to, da ne nastopa le kot kak fenomen med fenomeni, marveč kot tak *izraža* fenomene. »Izraza« pri tem ne zamejuje le z Diltheyevo hermenevitično formulacijo življenjskega sklopa (doživljaj-izraz-pomen). »Izraz« v spregi z »odrazom« namreč opredeljuje samo sredino izraznega posredovanja, ki se neposredno odraža kot svet, v katerem bivamo. »Svet« vključuje tako »kulturo« kot »naravo« ter presega njuno široko uveljavljeno konceptualno dihotomijo. To avtorju omogoča, da fenomen kulture, v navezavi na Finkovo opredelitev *igre kot simbola sveta* ter Huizingovo pojmovanje *igre kot izvora kulture*, strukturno opredeli v smeri onkraj njene družbene funkcije, kakor jo načrtuje starogrško pojmovanje *paideia*.

Neposredno na to se navezuje avtorjeva določitev smiselnega učinkovanja humanistične vednosti kot *en kyklios paideia*, »vzgoje v krogu«, ki se kasneje institucionalizira v različnih formacijah enciklopedij, kjer še posebej velja izpostaviti *razsvetljensko enciklopedijo*. Na podlagi tega se avtor nadalje zadrži pri Ecovem razlikovanju slovarja in enciklopedije, Foucaultovi teoriji diskurza in Derridajevem pojmovanju arhiva, ki imajo posebno veljavo v pogledu opredelitve aktualnega položaja humanistične vednosti.

Obravnava kulture in humanistike se v drugem delu prevesi v obravnavo mesta jezika v sistemu znanstvene produkcije, pesniške ustvarjalnosti in filozofske misli, s čimer se nadalje poglobi izkustvo »paralel v smislu« v delu *Horizonti kontemporalnosti* iz leta 2021.

Red. prof. dr. Marjan Šimenc
(Filozofska fakulteta)

Ljubljana, 30. 4. 2022

Monografija Deana Komela *V paralelah smisla* spada na področje hermenevtične filozofije, ki predstavlja tudi poglavitno referenčno polje problemske obravnave. Kot ključni toposi razmisleka se tako javljajo tematike, ki imajo odlikovano mesto znotraj sodobne hermenevtične teorije, kot so kultura, humanistične vede, jezik, pesništvo, kritika tehnološko-kapitalsko-političnega obvladovanja sveta.

Hermenevtični poskus »mislenja v paralelah« lahko tako šteje-
mo kot poskus združevanja hermenevtičnega dialoga (Gadamer) s
teorijo diskurza, v ospredje pa stopa tudi navezava na Nietzschejevo
in Heideggrovo zarezo v filozofiji, ki jo zaznamuje prelom s tradicijo
filozofije kot metafizike. »Mislenje v paralelah« bi v tem pogledu lah-
ko obravnavali kot način preseganja metafizike skozi diferenco, ki ga
zastopata predvsem fenomenološko-hermenevtična in poststruktura-
listična smer postmoderne filozofije, vendar se avtor kritično izogiba
karakterizaciji postmodernosti in ohranja miselno raven smiselne di-
ferenciacije. S tem se skuša predvsem izogniti temu, da sam element
misli ne bi preveč zapadel etabliranim intelektualnim in kulturnim
pozicijam, ki pogrešajo vzpostavljjanje paralel (gr. *parallelos*, »drug
ob drugem«), v prešivanju katerih prihaja do predrugačenja smisla.
»Mislenje v paralelah« se vpleta v same pogoje možnosti razumeva-
nja, ki in kot ga narekuje predrugačenje smisla. To seveda ne pomeni
odmika od »realnega sveta«, še posebej če vzamemo v zakup, kako
ga po avtorju opredeljuje nihilistični brezsmisel in totalizacija vsega
obstoječega v funkciji dobivanja na moči, ki kot taka ne dopušča alter-
native bivanja. Preostane, da jo mislimo na njenih mejah – v paralelah
smisla.

Red. prof. dr. Marjan Krivak

Osijek, 28. 4. 2022

(Filozofski oddelek Filozofske fakultete

Univerze Josipa Juraja Strossmayerja v Osijeku)

V PARALELAH SMISLA

Znanstvena monografija

Avtor: Dean Komel

Humanistična zbirka INR

Urednika: Dean Komel, Tomaž Zalaznik

Jezikovni pregled: Nina Grafenauer Hafner

Recenzenta: Marjan Šimenc, Marijan Krivak

Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana

Oblikovanje in prelom: Žiga Stopar

Tisk: DEMAT d.o.o.

Naklada: 300 izvodov

Leto izida: 2023

Cena: 19 €

Prepovedana je vsakršna oblika razmnoževanja publikacije brez pisnega soglasja avtorja.

Delo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Hermenevtični problem človeške eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631) in dejavnosti *Infrastrukturnega programa Centra za promocijo humanistike* (I00036).

Publikacija je izdana s pomočjo sredstev Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

