

**H
O
R
I
Z
O
N
T
I**

**K
O
N
T
E
M
P
O
R
A
L
N
O
S
T
I**

Dean Komel

Dean Komel

HORIZONTI KONTEMPORALNOSTI

Ljubljana 2021

INR | INŠTITUT NOVE REVIJE
ZAVOD ZA HUMANISTIKO

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

165.242.2:130.2

KOMEL, Dean, 1960-

Horizonti kontemporalnosti : [znanstvena monografija] / Dean Komel.
- Ljubljana : Inštitut Nove revije, 2021. - (Humanistična zbirka INR)

ISBN 978-961-7014-28-0

COBISS.SI-ID 56809475

KAZALO

Razumevanje kot odnos: misliti v paralelah	5
Spomin, pomnjenje in zmislenje v Heideggrovem vprašanju: Kaj se pravi misliti?	25
Gadamer in Kierkegaard: o sodobnosti	41
Kontemporalnost razumevanjskega konteksta kot podlaga interdisciplinarne humanistike	51
Govorica kot prostor filozofije, filozofija kot kraj govorice	85
Filozofija in materinščina	101
Poddržavnost	135
Evropa? Nič osebnega pravzaprav, pa vendarle	147
Sindrom dehumanizacije?	153
Ob manifestu <i>War is over!</i>	167
V Gorico s firmo Nova	173
Vrtopis	179
Filozofska ukaželjnost, pa če poznamo dobre učitelje	183
Literatura	189

RAZUMEVANJE KOT ODNOS: MISLITI V PARALELAH

Razumevanju nedvomno pripada osrednja konceptualna relevantanca v okviru novejšega razvoja družboslovnih in humanističnih ved (glej Apel 1955). Kljub temu se poraja pomislek, ali ni filozofski potencial razumevanja iztrošen, tako da ne ponuja več kakega relevantnega, ne le teoretskega, marveč tudi praktičnega in poietskega izziva. Ali pa razumevanje ob prevladujočem teoretskem osredotočanju na postopke interpretacije, ki zadevajo medčloveško komunikacijo v najširšem smislu ter s tem povezano izdelavo interpretativnih metodologij, vendar zasluži nadaljnjo obravnavo v okviru formacije filozofskega vedenja in formiranja ved o človeku? Morda celo v smislu miselnega odnosa, ki ga epohalno pogrešamo? Oporo za odgovor v tej smeri ponuja izročilo filozofske hermenevtike v loku od Schleiermacherja preko Diltheya do Heideggra, če naj navedemo samo to prebojno linijo, ki sicer ni edina; pri prvem prejme razumevanje občo kritično veljavnost, pri drugem konceptualno vlogo utemeljitve humanističnih ved, pri tretjem pa se znotraj tematskega okvira *razumetja biti* (*Seinsverständnis*) uveljavi kot strukturno vodilo analitike eksistence v okviru izdelave fundamentalne ontologije. Vse tri dosežke je poskusil strniti Hans-Georg Gadamer v svojem delu *Resnica in metoda*, ki naj bi po prvotni nameri nosilo naslov »Razumevanje in dogajanje«, ob čemer mu ključno oporo nudi strukturni vidik vnaprejšnjega razumevanja oz. *pred-razumetja* (*Vor-verständnis*), ki ga je vpeljal Heidegger v *Biti in času*. Vendar če sledimo Gadamerjevemu opusu v celoti ne naletimo na dosledno razločitev *dogodevnosti razumevanja* od *postopkovnosti interpretacije* (prim. Gadamer 2009), kar nemara predstavlja tudi ključen problemski izziv prispevkov njegovih nadaljevalcev.¹ Še

1 Naj v tej navezavi napotimo predvsem na zbornike Figal, Grondin in Schmidt 2000; Malpas, Arnswald in Kertscher 2002; Wiercinski 2011.

manj to lahko, recimo, potrdimo za Paula Ricoeurja.²

Splošno vzeto, razumevanje zaznamuje *izkustvo smisla*. Ali kot tako smiselno izkustvo lahko bistveno prispeva k vzpostavitvi vednosti, filozofsko prepoznavni na črti *episteme*? Če rečem »vem, vem«, povem toliko kot »razumem«, pri čemer vedenje prejme vrednostni značaj nečesa, kar se *nekoga* tiče, tako kot v primeru izvedenosti, vesti, osveščenosti in obveščenosti. Hkrati pa se vedenje in razumevanje ujameta v nasprotje, saj ni nujno, da to, kar vem, sploh pa tisto, kar izvem, tudi razumem. Ne razumem lahko tudi tega, kar povem.

V navezavi na Heideggrovo eksistencialistično pojmovanje razumevanja v *Biti in času* je moč ugotoviti, da se tako teoretska kot praktična moč spoznanja opirata na možnost razumevanja kot *zmožči-biti*, ki je ne gre povezovati le z izročilom *technē hermeneutike, ars interpretandi*, večšine interpretacije, marveč predvsem z *izroččenostjo svetu*. Razumevanje kroži v smislu kot že zasnovano snovanje sveta. Ta zmožnost sveta se ne navezuje na transcendentalne pogoje »možnosti izkustva sploh«, kolikor se z njo predpostavlja predmetnost dejanskega, marveč se *sporoča iz izroččenosti* svetu, kar opredeljuje *obroč smisla*, spričo katerega v razumevanju izkustveno napredujemo, medtem ko prihajamo nazaj. Pokazatelja tega gibanja naprej-nazaj sta *domišljija*

2 »V paru razumeti-interpretirati je temelj razumevanje, se pravi spoznavanje tuje psihičnosti preko znakov; interpretacija prinaša stopnjo objektivacije zaradi fiksiranja in ohranjanja, ki jo pisava podeli znakom. To razlikovanje med razlaganjem in razumevanjem se sprva zdi jasno; megliti pa se začnjenja, ko se vprašamo po pogojih znanstvenosti interpretacije. Interpretacija je bila izgnana s področja naravoslovja. Toda ta razpor se znova porodi prav v sami srži pojma interpretacije – med intuitivno in nepreverljivo naravo psihološko obarvanega koncepta razumevanja, katere mu je podrejena, na eni strani, in zahtevo po objektivnosti v zvezi s samim pojmom duhovne znanosti na drugi. Ta razpetost hermenevtike med težnjo po psihologiziranjem in iskanjem neke interpretacijske logike naposled prizadene razmerje med razumevanjem in interpretacijo. Mar ni interpretacija vrsta razumevanja, ki razbija ta rodovni pojem? Mar ni specifična razlika, se pravi fiksiranje pisave, pri tem pomembnejša od vsem znakom skupne poteze, to je dajanja notranjega v zunanjem? Kaj je v hermenevtiki pomembnejše, njena vključitev v sfero razumevanja ali njena različnost od razumevanja?« (Ricoeur 1998, 287).

in *spomin*. Ravno s tem, da se domišljija in spomin usidrata vanj, se razumevanje razmejuje od razuma in uma, čeprav z njima deli *razvidnost* in *uvid*. Glagol *umevati* nastopa kot prevod za gr. *noein* (poleg *misliti*) in nem. *vernehmen* (poleg *doumevati* in *dojemati*). Sicer je glede na etim. osnovo **(h2)au-* (»čutno dojemati«) glagola »umeti« povedna povezava (raz)umevanja z *umetnostjo*, ki jo sicer nakazuje reklo »razumeti se na nekaj« v pomenu *znati, spoznati se na* (prim. tudi hrv. *umjeti, umijeće*); tu nastopa še *izum, javljanje* pa priključuje *aisthesis*. Znotraj iste etimološke navezave velja nadalje napotiti na razumnost, dvom, dvoumnost, neumnost, poneumljenost in brezumnost, ki razodevajo prisotnost oz. odsotnost smisla v razumevanju.

Nemška beseda *verstehen* v pomenu »razumeti« naj bi se sicer oblikovala po vzoru na lat. *prestare*; v primorskem narečju se pod vplivom nemščine namesto »razumeti« še vedno uporablja »zastopiti«. *Verstehen* se kot »zastopiti« in »zastopati« zbližuje z *episteme* v izvornem pomenu *pristojnosti*. V srednjeveški mistiki nastopa *Verstehen* kot prevod za lat. *intellectus*, ki se od Avgušтина naprej uporablja v pomenu nadrejene sintetične moči uma nasproti diskurzivni moči razuma. V nemščini sicer poleg *Verstehen* (razumevanje) in *Verständnis* (razumetje) srečamo še *Einverständnis* (sporazum, strinjanje), *Missverständnis* (napačno razumetje, nesporazum), *Verständlichkeit* (razumljivost) ter *Verständigung* (sporazumevanje), kar je nedvomno določilno za Gadamerjevo dialoško usmerjeno zajetje razumevanja,³

3 »Problemi hermenevtike so bili sicer sprva razviti v okviru posameznih znanosti, še posebej teologije in jurisprudence, in nazadnje tudi v historičnih znanostih. Toda že nemška romantika je uvidela, da razumevanje in interpretiranje ne prihajata v igro le pri pisno fiksiranih življenjskih izrazih, kakor je to formuliral Diltthey, temveč zadevata splošno razmerje človeka do drugih ljudi in do sveta. To prihaja do izraza celo v izpeljanih besedah, kakršna je, denimo, »razumetje« [*Verständnis*']. V nemškem jeziku pomeni razumevanje tudi: »imeti razumevanje za nekaj« [*für etwas Verständnis haben*']. Sposobnost razumevanja je tako temeljna odlika človeka, ki nosi njegovo sobivanje z drugimi in se dogaja zlasti na poti prek jezika/govorice in sožitja pogovora. V tem oziru je univerzalna zahteva hermenevtike onkraj vsakega dvoma. Na drugi strani pomeni jezikovnost dogajanja sporazumevanja, ki se odigrava med ljudmi, naravnost neprestopno pregrado, ki jo je prav tako nemška

kakor tudi za kasnejši Aplov (1973) in Habermasov (1983) poskus formiranja komunikativne umnosti. Če skušamo najti ustreznico za »razumevanje« v starogrški filozofiji, smo slej ko prej v zadregi, saj je treba vzeti v zakup ne le konceptualno razsežje *noein* in *dianoein*, pač pa vse etične in dianoetične vrline, kakor jih Aristotel razgrne v *Nikomahovi etiki*, pa tudi celotno izročilo grške misli, ki je v podlagi te razgrnitve.⁴ V francoskem filozofskem besednjaku je pomembna raba *entendement*, ki izhaja iz lat. *intendere* v pomenu razumevanja,

romantika prva priznala v njenem metafizičnem pomenu. Formulira ga stavek: *Individuum est ineffabile*. Stavek formulira mejo antične ontologije (vendar ga ni mogoče niti enkrat izpričati za srednji vek). Za romantično zavest pa pomeni: govorica ne doseže poslednje, neukinljive skrivnosti individualne osebe. To ustrezno izraža življenjsko občutje romantične dobe in napotuje na lastno zakonitost jezikovnega izraza, ki ne določa le njegove meje, temveč tudi njegov pomen za izoblikovanje ljudi združujočega *common sense*» (Gadamer 2009, 183).

4 Morda velja v okviru tega razpravljanja posebej izpostaviti besedo *synesis*, ki je v Doklerjevem Grško-slovenskem slovarju pomensko določena kot »družitev«, »stek«, »pamet«, »razum«, »modrost«; *synimi*: »pošiljam skupaj«, »spravim v prepir«, »ščuvam«, »zaznavam«, »čujem«, »slišim«, »opazim«, »umem«, »razumem«, »spoznam«, »vem«, »dogovarjam se«. Glagol *iemi* (> lat. *iacere*) pomeni »izpustim«, »premikam«, »mečem«, »puščam doli«, »tečem«, »planem«, »hitim«, »težim«, »stremim«. Pomembno Pindar v 2. *Olimpijski odi* govori o »tistih »umevajočih«, *synetoisin* v neposredni navezavi na *hermaneon*, »tega, ki razlaga«, »tolmači«, »interpretira«. V prepešnitvi Braneta Senegačnika: »Mnogo urnih / puščic imam pod roko / v svojem tulcu, / ki umnim govorijo; na splošno potrebujejo tolmače« (Pindar 2013, 31). Glej o tem tudi Komel 2003, 82. Na Aristotelovo rabo izraza *synesis* v *Nikomahovi etiki* opozori tudi Gadamer v *Resnici in metodi*, ki ga sam prevede kot »razumevanje« (Verständnis), v kontekstu »imeti razumevanje za nekoga« (Gadamer 2001, 267). Kot odzven k Pindarjevimi verzom podajam pesem Braneta Senegačnika *Hermenevtika metuljev*, ki je bila skupaj z ilustracijami Jožefa Muhoviča objavljena v knjižici ob simpoziju *Kontemporalnost razumevanjskega konteksta v interdisciplinarni humanistiki* (INR, 17. 12. 2016, (<http://www.institut-nr.si/wp-content/uploads/2018/12/Povzetki-KONTEMPORALNOST-....pdf> 17. 12. 2016; prispevki so izšli v reviji *Annales. Series historia et sociologia* 29, 4, 2019): *Hermenevtika metuljev. Jata metuljev na gorski resi, / odtrgan košček Apolonovega hitona / ali navidezna potratnost biocenoze, / ki ji je (zaenkrat) težko določiti funkcijo, / globoko branje resničnosti / ali nezavedni vnos, / razodetje v barvah in oblikah / ali primordialnost ideologije, / vse je zadeva hermenevtike, / kakor so sploh vsa obzorja, / razen tistega, / ki ga komaj zaznavno / zarišejo krila splašenih metuljev / in ki ga vsakdo zares vidi samo enkrat.*

razumnosti, dojetanja, pojmljivosti, pameti, razuma. Descartes v četrtrti meditaciji obravnava *entendement* skupaj z voljo in domišljijo kot bistveno zmožnost zavesti. Angleški termin *understanding* nastopa v Humovi *Enquiry Concerning Human Understanding* iz leta 1748,⁵ kjer obravnava izvor idej. *Under-standing* v primerjavi s *Ver-stehen* izrecno napotuje na lat. *inter*, rabljen pa je v pomenu razumevanja, razuma, intelligence, intelekta, duha; sporazuma, dogovora, pogodbe, pogoja, zlaganja. Iz latinščine sta se razvila tudi ang. *comprehension* in fr. *comprehension*; *comprehendere* v latinščini pomeni »vzeti skupaj«, »združiti«, »vključiti«, »zaznati«, »razumeti«, s čimer je poudarjen aspekt dojetanja v razumevanju, ki je razviden iz ruske besede za razumevanje *понимане*.⁶ Nadalje sta zanimiva tudi it. *capire* in nem. *kapieren*, v pogovorni slovenščini kapirati, in sicer v pomenu »razumeti«, »doumeti«, »dojeti« (razvito iz lat. *capere*, »zgrabiti«, »vzeti«).

Podane terminološke karakteristike razumevanja v slovenščini in drugih jezikih kažejo prepletenost razumevanja z zmožnostjo dojetanja in dojemljivosti sploh. Na podlagi tega bi lahko domnevali, da razumevanje odlikuje bolj intuitivni-umski kot pa pojmovno-razumski miselni habitus. Vendar se tu najavi bolj zapleteno ter v mnogočem tudi določilno razmerje med »razumeti« in »misliti«, ki ga kot takega opredeljuje *izkustvo smisla*. Nadalje je očitna povezava razumevanja z znanjem kot obvladovanjem nečesa ter sposobnostjo dojemljivosti pri učenju. Smisel razumevanja in nerazumevanja posebej izstopi, ko skušam *razumeti nekoga*, še posebej *govor nekoga*, kar je določilno za prehajanje razumevanja v *sporazumevanje*.

Medtem ko je vednost in povednost imanentna razumevanju, kar velja tudi za znanje in seznanjenost, smo v zadregi, ko gre za sopripadnost razumevanja in spoznanja, saj se zdi, da mu razumevanje šele sledi. Kolikor je zmožnost spoznanja zasnovana na transcendentalni

⁵ Slov. prevod *Raziskovanje človeškega razuma* (1974).

⁶ Oznaka nastopa v naslovu dela Vasilija Rozanova iz leta 1886: О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания.

moči »jaz mislim«, kot jo je razgrnil Kant, prihaja od tod skušnjava, ki se ji ni docela izognil niti Heidegger v *Biti in času*, da se razumevanje opolnomoči na transcendentalni ravni spoznanja. Pod vplivom Heglove spekulativne nadgradnje Kantovega transcendentalizma se oblikuje tendenca, da se razumevanje ustoliči kot zgodovinska umnost, kar zaznamuje predvsem Diltheyev poskus utemeljitve humanističnih ved oziroma duhoslovja (Dilthey 2002). Vprašanje, s katerim se na črti preboja hermenevtike v ontologijo sooči Heidegger v *Biti in času*, je, kaj je z *resnico* v razumevanju, kolikor se resnica razodeva (*aletheuein*) kot *resnica biti same*, kar situativno zadeva tudi sleherno moje faktično *razumevanje*, ki je zaradi tega prizadevajoče v tem, da ga nekaj prizadeva in si za nekaj prizadeva, v čemer tako rekoč podleže *strasti razumevanja* (prim. Pavić 2001). Počutno razumevanje pri Heideggru izraža v tem pogledu *stalno skrb dogodevanja biti-v-svetu za smisel*, kar je Gadamer v *Resnici in metodi* skušal zajeti s pojmovanjem *dejavne zgodovinskosti*.

Gadamer je pozoren na to, da nemški izraz za razumevanje *Verstehen* vsebuje glagolsko osnovo *stehen*, »stati«, kar izpričuje, da se z razumevanjem pri nečem ali nekom zaustavimo in zadržimo.⁷ A kaj, če je tu bolj v igri *stalnost smiselnega odnosa*, ki skrbi za bit podeli pristojnost razumevanja (*episteme*)? *Verstehen* v tem primeru ne pomeni zastoja, marveč *za-stopanje*. Kolikor Gadamer po drugi strani skuša obravnavati razumevanje kot dogajanje in to postavlja tudi kot poglavitno programsko izhodišče *Resnice in metode*, je opredelitev razumevanja kot neke vrste zastoja v času, ki neprestano odteka, ter zastoja tega časa samega v osnovi pomanjkljiva. To še posebej velja, če upoštevamo Heideggrovo določitev ekstatične časovnosti kot smisla biti skrbi – da *sem-si-pred-seboj-v-svetu-pri-nečem*, ki razodeva končnost razumetja biti, iz katere se časi časovnost (prim. Kouba 2005).

⁷ V krajšem zapisu *Glasba in čas* tako Gadamer izrecno poudari: »Sicer z vsem upravlja dialektika minevajočega, samega sebe uporabljajočega časa. Pa vendar, kjer nekdo razume, pride nekaj do stoji [zum Stehen]« (Gadamer 1993c, 364). Glede podrobnejše razlage tega mesta v širšem kontekstu obravnave sopripadnosti med razumevanjem in poslušanjem glej Barbarić 2019, 372–373.

»Čas, ki prihaja«, »čas, ki mineva«, »čas, ki stoji« – vse to sočasno najdemo v *razumevanju kot dogajanju*, najprej in najpogosteje kar v vsakdanjih situacijah, ki niso le časovno, pač pa tudi prostorsko opredeljene, tako da lahko govorimo o *kontemporalni vzgibanosti razumevanja*, ki najprvo prevzema karakter *vsak-danjosti*. Vsakdanost kot najbolj statični način, kako življenje poteka, vseskozi podvrženo »rutini«, prežema samorazumljivost in samoumevnost, na podlagi katere se vsakokratna zadevna prisotnost obdrži tako, da se jo neprenehoma vzdržuje. A kaj bi pomenilo razumevanje kot obdrževanje in vzdrževanje prisotnega, če je *vsakič zadevno*, to pomeni: *gre od situacije do situacije*?

Situacije razumevanja, ki nas bodisi doletevajo bodisi jih sami sprožamo v vsakdanjem življenju, prečijo okoliščine *nerazumevanja* ali *napačnega razumevanja*. O *pravem razumevanju* pravzaprav ni moč govoriti, saj to enostavno pomeni, da je »prišlo do razumevanja«. Razumevanje ne more biti ne pravo ne nepravo, marveč se enostavno *pripravi*. Se pravi: je prisotno ali ni. Da ima nekaj v razumevanju in skozenj smisel, pomeni: biti-prisotno in biti-prisotno pomeni imeti smisel. A prisotnost in imetje nista nekaj istoznačnega, kolikor imetje zmeraj nastopa v znaku prisotnosti, ki je v sebi odhajajoča in prihajajoča, kar pogojuje vsakokratno situativnost smisla, s tem da kot prisotnost ostaja isti, kar je pogoj za to, da ga »imamo«. Pravimo tudi, da imamo ali nimamo razumevanja za situacijo nekoga drugega. Vendar razumevanje ne bi moglo priti do kogarkoli in karkoli drugega, če ne bi bil možen *drug smisel*, kar prav kot možnost zadeva in prizadeva celoten senzorij našega bitja.

Smisel nas preprosto obišče. Razumevanje je naravnano *na* smisel in poslano *po* njem. V prvotni smiselnosti se ta na-ravnost kaže v »razumeti nekaj *kot* nekaj«, »razumeti se na nekaj *kot*« in v »razumevanju (za) nekoga *kot* tega in tega«. Omenjene naravnosti razumevanja, ki jih v vsakokratnem izvrševanju obeležuje ta, le izjemoma izrecno obelodanjeni *kot*, so si karseda različne in težko medsebojno posredljive. Kakšen smisel je tu še posredi, mar je na smislu še kaj, kar preureja njegovo smiselnost? Potemtakem bi bilo nemara smiselno

govoriti o redovih smisla, ki pa ne morejo nikoli docela prirediti njegove izrednosti (prim. Waldenfels 1987). Morda prav v tem celo tiči poglavitna zagata in zagonetnost razumevanja, ki ga smiselno udomačuje ali potuja in odtuja, pač glede na vsakokrat drugo prisotnost smisla? Ni razumevanje naposled namenjeno nekemu odsotnemu, tujemu in neprilastljivemu smislu (Waldenfels 2001), ki ga celo težko imenujemo »smisel«? A naj potem rečemo brezsmiselnost, nesmisel, ali kar nič? Brezimni smisel na meji ali celo onkraj tega, kar daje razumeti godba govornice, ki se oglašča, ne da bi sploh imenovala? Naravnost na smisel, ki bistveno zaznamuje razumevanje, ni le večplastna, marveč sploh skriva še svojo drugo plat, ki je obrnjena stran od razumevanja v različnih modusih nedejavanja. Nedejajljivo najprej pomeni to, česar ni moč dojeti, drugič pa to, kar se po svoji izredni moči izmika dojemanju. Namesto nedejajljivo pravimo tudi nerazložljivo in nedopovedljivo, drugače je z nepredstavljenim, nepojmljivim, nepojasnljivim in nezaslišanim. Nerazumljivost od vsega tega odstopa in se zbližuje z nejasnim.

Dvojica »razumevanje in pojasnjevanje« ima sicer ključno vlogo v Diltheyevi razmejitvi duhoslovnih in naravoslovnih znanosti (glej k temu Apel 1979). A če pravimo, da bi si »radi prišli na jasno«, to ne pomeni zgolj, da bi odkrili vzroke, marveč predvsem, da bi razumeli, kako je z nečim. Ko želimo komu pojasniti svoja čustva, občutke, misli, pričakovanja, namere, bi mu radi dali razumeti nekaj. Da razumevanje ne izključuje jasnjenja kot svojega nasprotja, marveč ga vključuje kot lasten smiselni horizont, kaže Heideggrova vpeljava *jasnine*, *Lichtung*, v *Biti in času* kot *obeležja razklenjenosti Da-sein* (Heidegger 1997, 189). Jasnina kot tu-bitna resnica ne zaobseže le »mene«, marveč bistveno hkrati tudi svet, tako vselej bivam v dosegu razsežja sveta in zato *pre-bivam*. Razumevanje lahko v tem bivanjskem pogledu dojamemo v smislu zajetosti (mene) s svetom, ki jo Heidegger sicer posebej naznači s strukturo *Befindlichkeit*, *počutnosti* (Heidegger 1997, 190–234, 461–468). Nemška beseda napotuje na to, »kako se nahajamo« oz. »kako se imamo« – kako smo že zajeti s smislom, ki se jemlje skozi razumevanske situacije. Slovenska ustreznica »počutje« posredno kaže na drugačno pomensko razsežje »smisla«, ki pride na

dan, ko, pod vplivom nemščine, pravimo »imeti smisel za nekaj«, kar pomeni »razviti čut za nekaj«. To pomensko razsežje je poudarjeno vsebovano v latinski besedi *sensus* in nemški *Sinn*, ki zajemata tako »misel« kot »čut«, v osnovi pa pomenita »smer, napotitev« (etim. osnova **sent*). Gadamer bo na tej sledi v *Resnici in metodi* uporabil izraz *Richtungssinn*, »usmeritveni smisel«, ⁸ da bi s tem opredelil razumevanjsko topiko vprašanja in odgovora, ki se kot taka vzpostavlja na *predhodni in vselejšnji nagovorjenosti* razumevanja smisla.

Nagovorjenost s smislom situacijsko posreduje na način *smiselne orientacije*, »(z)najdevanja« v smislu, ki predpostavlja *zanesljivost tal in odprtost obzorja*, ter se prostorsko-časovno raz-prostira skozi široki spekter človekove čutnosti – *čudi*, ki »perceptivno« vključuje tako zmožnost »čutnega zaznavanja« kot zmožnost »miselnega spoznavanja«. Tako v enem kot v drugem je na delu *zor*, ki je, vselej na posebnih tleh, *zazrt v obzorje*. Na tem zrenju *zorita* prostor in čas, kar neposredno nakaže že Aristotel ob vpeljavi *aisthesis koine*, občega čuta oz. obče zaznave, čuta za vse čute oz. zaznave za vse zaznave.⁹

V navezavi na to Aristotelovo obravnavo *aisthesis koine* ter v povezavi s pojmovanjem *orthos logos* (Aristotel ga sam prevzema v *Nikomahovi etiki* 3b) se razvije filozofsko, pa tudi širše vplivno pojmovanje *sensus communis*, *common sense*, *Gemeinsinn*,¹⁰ kar »prevajamo« v slovenščino kot »zdrava pamet«, »zdravi razum« ali tudi »ljudska pamet«. Uporaba besede »pamet« je tu pokazala, koliko kaže na smiselno razsežje pametovanja in pamtenja (> pomnjenja). V *Resnici in metodi* Gadamer obravnava *sensus communis* v povezavi s Kantovo

8 »V bistvu vprašanja je, da je smiselno. Smisel pa je smisel smeri. Smisel vprašanja je tako smer, iz katere edine lahko pride odgovor, če naj bo smisel, po meri smisla« (Gadamer 2001, 298).

9 Damir Barbarić napoti, da po Aristotelu »spominjanje ne nastaja v neposrednem gledanju ali poslušanju, temveč zgolj v skupni igri enega in drugega, in to v skupnem čutilu, s katerim se prvotno opaža tudi čas sam (*De memoria*, 451a16)« (Barbarić 2019, 460).

10 Pamflet Thomasa Paina iz leta 1776 z naslovom *Common sense* tako velja kot temeljni dokument ameriške revolucije.

kritiko okusa in skuša na tej podlagi, vzpodbujen predvsem z Giambattistom Vicom, trasirati novo pot v razmerju hermenevtike do humanističnih ved in znanosti sploh (Gadamer 2001, 22–41), pri čemer je hkrati določilno Schleiermacherjevo napotilo, da hermenevtika ne potrebuje metode, marveč ji zadostuje že govorica, *hermeneia*.¹¹

Sensus communis zajema občost smisla, ki je nezvedljiva na splošnost pojma. Hermenevtično vzeto je *občost smisla* zvezana s *communicatio*, *občevanjem*, (skupnim) *sporazumevanjem*, ki se naposled izrazi tudi v dojemanju človeškega in božjega *občestva*.

Razliko med »razumeti nekaj«, »razumeti nekoga«, »razumeti se na nekaj« bi lahko opredelili kot razliko na ravneh vedenja (*theoria*), uvidevnosti (*praxis*) in izvedenosti (*poiesis*), vendar le pod pogojem, da tako epistemološko podan vidik razumevanja povežemo s *komunikativnim*, kot ga prvotno izraža *hermeneia*, vsled katere je po Aristotelu (*O duši* 420b) mogoče *eu zen*, »dobro življenje«, »življenje v sožitju«. Z izročenoštvu svetu se hkrati naznanja njegova *sporočilnost*, spričo katere nam, karkoli že je, po svoje kakorkoli govori. Kot pogovarjajoči ter sporazumevajoči se si delimo svet, tako da prihajamo skupaj ali pa se razhajamo v njem. »Prihajanje skupaj« ima medčloveško, medosebno, zgodovinsko, kulturno, umetniško, religiozno, politično, znanstveno in informacijsko relevantno *občega smisla sobivanja in družbe* (v osnovnem pomenu te besede). Obči smisel se snuje na *druženju s-misla* (kot združevanja/zbiranja in razdruževanja/razbiranja, kar nujno vključuje: *smisel postaja drug, v tem ko ostaja isti*). V bivanjskih situacijah se priobčuje in pridružuje kot stremljenje po dobrem in resničnem sobivanju oziroma sporazumnosti sploh.

Vzpostavlanje resnice v razumevanju in sporazumevanju se po Gadamerjevi opredelitvi vrši na poti med vprašanjem in odgovorom (Gadamer 1998), tako da sleherno izrekanje resnice v izjavljanju *predhodno narekuje* javljanje smisla, kar pomeni, da je resnica vsakokrat

11 Vse, kar je hermenevtiki treba predpostavljati, je zgolj govorica, in vse, kar naj najde, kamor spadajo tudi vse druge objektivne in subjektivne predpostavke, mora biti najdeno iz govorice. (Schleiermacher 1974, 38; glej tudi Gadamer 2001, 311).

odprta, je po svojem smislu odprtost, kar sploh omogoča, da se lahko sporazumno opredeljuje resnico samo po sebi oziroma jo »konsenzualno« sprejemamo v smislu sporazuma in dogovora. Dogajanje smisla prav zavoljo svojega *predhodnega nareka* ni omejeno na javljanje, sploh pa ne pojavljanje. »Prihajanje do smisla«, ki opredeljuje način, kako »prihajamo skupaj« ali »si ostajamo narazen«, se pri slehernem od nas vrši tako rekoč proč od javnosti, po drugi strani pa je, ko gre za medsebojno sporazumevanje, izrazito odprto v javnost in konstitutivno zanj. Smisel v svoji predhodnosti zadeva obče in posamezno ter ga v skladu s hermenevtičnim vodilom *individuum est ineffabile*, ki ga je predložil Schleiermacher (glej Dilthey 1998, 269), ni mogoče zvesti na pojmovno splošnost, ob čemer nemožnost pojmovnega pomenjenja ne onemogoča, marveč ravno omogoča razumevanje in sporazumevanje kot način *jemanja*, ki ga bolj kot pojmovanje zaznamuje *dojemanje*. To pomeni, da razumevanje ne le zajema smisel, marveč je hkrati zajeto z njim, kolikor mu smisel vnaprej prihaja, predhodi, se kratko malo *jemlje*. Smisel je v svojem kroženju, ki obkroža sleherni razumevanje, sam v prehodu in zato *v istem hipu vedno že drug*. Brez drugosti smisla, ki se ne izide šele iz kakega njegovega predruženja, marveč na podlagi prehajajočega druženja, ne bi niti izhajali iz niti prihajali do in *obhajali* smisla. Schleiermacherjevo opredelitev hermenevtike kot »razumevanja govora drugega« (Schleiermacher 1998, 225) moramo, če upoštevamo to združenost razumevanja s smislom v njegovi isto-drugosti, razširiti: ne zadeva samo razumevanja drugega kot avtorja, razumevanja besed in besedil, zgodb in zgodovine, osebe in medosebnosti, marveč *smiselno dogodevanje razumevanja kot takega*. Tu se lahko opremo na interpretacijsko izročilo alegoreze. Glagol *allegoreo* je sestavljen iz *allos* (drugi, drugačen) in *agoreuo* (govorim) ter pomeni »govoriti drugo«, »govoriti v podobah, prilikah«, kar se sicer opredeljuje tudi kot »preneseni govor«. Alegorija in alegoreza nimata zgolj interpretacijskega obeležja, pač pa sploh razodevata *hermenevtični transfer*, ki je najtesneje povezan s prenosom izročila in prevodno dejavnostjo, še pred tem pa z božjim oznanilom – Hermesovim poslanstvom.

Hermenevtični transfer v razumevanju smisla je *od drugega na poti k drugemu*. Tako Gadamer odločno, a hkrati v nasprotju z domnevno zastalostjo, ki nastopa v razumevanju, pove: »Dovolj je reči, da če *sploh razumemo*, razumemo *drugače*« (Gadamer 2001, 247). V podrobnejšo zjasnitev razumevanjske situacije v tej točki vsakokratne drugačnosti se Gadamer ne poda, predvsem pa se ne vpraša, ali je ta možnost kot vsakokrat drugačna možnost razumevanja zasnovana na vselej *drugem smislu*; »imanentna« možnost predrugačenja razumevanja je združena s »transcendentnim« prestopanjem smisla v drugo-istost. To ne izključuje, marveč ravno vključuje, da razumevanje teži k enakosti (samorazumljivosti), kakor smisel teži k istosti (osmišljenosti). Stopanje za smislom ne podreja individualnega splošnemu, kakor ne podreja drugosti enakosti; razumevanje smisla je situirano v *drugosti*¹² *posameznega*. Kot je skušal pokazati Manfred Frank (1985), se prav tu zarisuje razlika med postopki interpretacije in razumevanjem kot dogodevnim zastopanjem smisla, ki jo je po drugi plati, vendar zamejeno, mogoče zajeti z razliko med tekstom in kontekstom, med slovarjem in enciklopedijo. Interpretacija, kakor pove že oznaka sama, predpostavlja posredovanje smisla, in sicer že s tem, ko kot eksplicitna in vodena razlaga zadene na predhodno razloženost in razložljivost tega, kar naj se smiselno razgrne. V navezavi na svetopisemsko hermenevtiko podobno velja za *eksegezo*, v povezavi z jezikovnim prevajanjem pa za *tolmačenje*.

Pri glasbeni interpretaciji sicer ni moč govoriti ne o razlagi ne o tolmačenju, zdi pa se, da tudi ne o razumevanju glasbenega dela. Količkor razumevanje nasploh povezujemo s »poslušanjem« in »posluhom za« (Heidegger 1997, 229), je to vendar nekako delotvorno v njej. Z

12 V posebnem pogledu velja tu napotiti na Ricœurjevo delo *Sebe kot drugega*: »Naš naslov napotuje na drugost, ki ni samo – ali ni samo – primerjalna drugost, ki je lahko temeljna za samo sebstvenost. *Sebe kot drugega* že od samega začetka sugeriira, da sebstvenost samega sebe tako intimno vključuje drugost, da ene ni moč misliti brez druge, da ena prejkone prehaja v drugo, če uporabimo hegllovsko govorico. Besedi ,kot‘ bi radi podelili močan pomen, ne le v smislu primerjave – sam, podoben drugemu –, temveč pomen vključenosti« (Ricœur 2011, 12–13).

glasbeno interpretacijo mislimo *izvedbo* glasbenega dela. Kot napotuje oznaka *exegesis* (»izvleči ven«, »izvesti ven«), pa sta tudi razlaga in tolmačenje sama po sebi *izvedbena*. Še izraziteje in odločilneje to velja za razumevanje, posebej kolikor ga motrimo kot dogajanje, v katerem prihaja do smisla ali pa ta ubeži. Spričevalo o tem nam neposredno ponudi Gadamer, s tem ko v *Resnici in metodi* kot elementarno hermenevtično okoliščino navede, da razumevanje doseže svoj namen in pomen v *aplikaciji* (Gadamer 2001, 255). Aplikacija (dobesedno »našitek«) razumevanja temeljno vzeto zadeva *drugotenje smisla* v domeni pomenskosti. Nemška beseda za pomen »Bedeutung« izhaja iz glagola »deuten« (»razložiti«, »tolmačiti«, »dojeti«, »kazati«), ki izrazito izkazuje *aplikativnost razumevanja*, vse do »deuten auf etwas«, »pokazati na nekaj s prstom«. ¹³ Kolikor smo pozorni tudi na nemško besedo za »aplikacijo« *Anwendung*, ki v osnovi vsebuje glagol »wenden« (»obračati«, »preokreniti«), se tu vrši *pre-drugačenje* smisla, ki pogojuje drugačnost razumevanja v njegovem izvrševanju, izpolnjevanju, izvedbi, za kar Gadamer, sledeč Heideggrovemu najzgodnejšemu zasnutku fenomenološke hermenevtike (prim. Cercel 2016, 374) z začetka dvajsetih let prejšnjega stoletja, uporabi besedo *Vollzug* – *izpolnitev, izvršitev, izvedba, izpeljava, performans*. ¹⁴ Na pomembnost te hermenevtične rabe oznake *Vollzug* posredno kaže tudi to, da je Gadamer sedmi zvezek svojih zbranih del naslovil *Hermeneutik im Vollzug*, ob opozorilu, da s tem poudari ključno potezo (*Zug*) hermenevtičnega pristopa k umetniškim delom, za razliko od

13 Glagol *deuten* je denominativ k **teutā* ' (»ljudstvo«, »narod«, »dežela«, etim. koren **tēu-*, »nabrekati«, »napenjati«, »napihovati«, »rasti«) in prvotno pomeni »nekaj pokazati pred vsemi ljudmi«, »nekaj razjasniti, razložiti pred celim ljudstvom«; iz iste osnove izhaja »deutsch«. Pindar na prej omenjenem mestu poimenovanje *hermanceon* podobno uporabi v kontekstu, »ta, ki naj celemu svetu, vsemu občestvu (*es to pan*) razloži«. Z »Bedeutsamkeit«, »pomenljivostjo«, sicer Heidegger v *Biti in času* določi svetnost najbližjega okolnega sveta, ki ga opredeljuje to, da ne samo pomeni nekaj, pač mi tudi nekaj pomeni, je pomembno zame (Heidegger 1997, 97–131).

14 Tako Gadamer *subtilitas applicandi*, skupaj s *subtilitas intelligendi in subtilitas explicandi* (kot jih podaja Johann Jakob Rambach v delu *Institutiones hermeneuticas sacrae* iz leta 1729), karakterizira kot *način izvrševanja* (*Vollzugsweise*) razumevanja (Gadamer 2001, 255).

tistega, ki ima znanstveno pretenzijo, bodisi da gre za estetsko, umetniško-zgodovinsko, kulturološko, umetniško-kritično ali kako drugo njegovo prisvojitve (Gadamer 1993, V). S tem je neposredno problematizirano zavzemanje odnosa do umetnosti kot take, kjer naj bi hermenevtika na podlagi razumevanjske izpolnitve izkazovala drugačen odnos do smisla umetniške predstavitve (*Darstellung*). To je možno le, kolikor ji je lasten drugačen odnos do samega izkazovanja odnosa, ki zaznamuje razumevanje, poudarjeno: razumevanje *smisla kot odnosa biti*.

Razumevanje smisla v svoji izvedbi tako rekoč nujno vodi v interpretativno situacijo, vendar se »samodejnost izvedbe« sama po sebi izkazuje za imanentni problem razumevanja kot dogajanja, tj. posredovanja smisla. Kolikor je tu posredi *s-misel*, gre v bistvu za dogodevanje oziroma, še natančneje, *besedo misli*. Tako se zastavi vprašanje, ali ni potrebno, da se »hermenevtika v izvedbi« izrecno privede v odnos ne le do umetnosti, kot sugerira Gadamer, pač pa tudi *umnosti*, in sicer v pogledu *dogodevanja* tistega, do česar umnosti temeljno je: do smisla biti. Ne sicer tako kot pri Diltheyu v okviru poskusa nove kritike zgodovinskega uma (Dilthey 2002), pa tudi verjetno ne v okviru tega, kar Gadamer naslovi kot *Um v dobi znanosti* (1976), torej v pogledu kritične razgrnitve instrumentalne umnosti, temveč bolj v okviru tistega, na kar cilja Heidegger z vprašanjem *Kaj se pravi misliti?* (2018), ki vključuje tudi hermenevtično razsežje praviti, reči, povedati, ubesediti to, kar si sicer razlagamo z »misliti« in terja izrecno osmislitev (*Besinnung*), tj. izpeljavo razumevanja smisla.¹⁵

Drugačnost razumevanja in drugost smisla priključeta odnos, vendar pa ne moremo govoriti o odnosu med razumevanjem in smislom, niti dojemati smisla kot neke vrste odnosa ali razumevanja kot nekega načina odnosnosti. Pa vendar je v razumevanju smisla posredi neki

15 V *Biti in času* je glede odnosa med razumeti in misliti poudarjeno: »Zrenje in mišljenje« sta že oddaljena derivata razumevanja. Tudi fenomenološko bistvogledje temelji v eksistencialnem razumevanju. O tem načinu gledanja smemo odločiti šele, ko dosežemo eksplisitne pojme biti in bitnih struktur, ki edino kot taki lahko postanejo fenomeni v fenomenološkem smislu« (Heidegger 1997, 207–208).

odnos, in to celo v *samem smislu tistega, kar vstopa vmes*. Tako ne zadostuje le, da vprašamo, kako misliti odnos, ki tiči v razumevanju smisla, pač pa moramo vzeti v zakup sam ta smiselni odnos, ki vzajemno zadeva razumevanje in mislenje. Tako »misliti« kot »razumeti« karakterizirata neko *domoreenje smisla v o-smislitvi, ki jo omogoča z-mislenje, pomnost*. »Razumevanje« bi potemtakem lahko obravnavali kot miselni odnos zmisenja, ki vse siceršnje *odnose spravlja v odnos*, jih *doprinese kot odnos*. Vendar pa odnosa do odnosa ne moremo spet okarakterizirati z odnosom – morda pa vendar?

Odlikovan odnos, ki izpolnjuje razumevanje smisla kot zmisenje, je Heidegger poimenoval *hermenevtični odnos* (*der hermeneutische Bezug*), ki ga ne zaznamuje zgolj pritegovanje nečesa, marveč je sam pritegnjen po nekem *odtegu* (*Entzug*) tistega, po čemer je nekaj pritegnjeno v odnos. To poimenovanje nastopi v namišljenem razgovoru z naslovom »Pogovor iz govorice. Med Japoncem in vprašujočim«, ki je vključen v knjigo *Na poti do govorice*.¹⁶ V njem nanese beseda na rabo oznake »hermenevtično« v *Biti in času* ter še prej na začetku dvajsetih let prejšnjega stoletja, ko je Heidegger pričel oblikovati program »hermenevtike fakticitete«. Njen osnovni metodični prijem tvori t. i. *formalna naznaka* (glej Imdahl 1994; Komel 1996b, 30; Pirc 2016), na podlagi katere se hermenevtični pojmi ne osredotočajo le na koncipiranje izkustva, marveč na njegovo anticipacijo, in sicer z izvrševanjem, izpolnjevanjem, zasnavljanjem razumevanja smisla, ki nadgrajuje fenomenološko deskriptivno metodo, kakor jo je prvotno zastavil Husserl v *Logičnih raziskavah*:

Kaj je fenomenologija? Kaj je fenomen? To lahko tu zgolj formalno naznačimo. – Vsako izkušnjo – kot izkušanje in kot izkušeno – lahko »sprejememo v fenomen«, tj. lahko vprašamo: 1. po izvornem »kaj«, ki ga izkušamo v njem (vsebina), 2. po izvornem »kako«, v katerem ga izkušamo (odnos), 3. po izvornem »kako«, v katerem se izvršuje odnosnostni smisel (izvršitev). Te tri usmeritve smisla (vsebnostni,

16 Heidegger 1995, 86–161. Podrobneje o tem v Komel 2006; Tsai 2011, 135 npr.

odnosni in izvrševalni smisel) niso kar preprosto druga poleg druge. »Fenomen« je smiselna celota glede na te tri smeri. »Fenomenologija« je eksplikacija te smiselne celote, saj daje »logos« fenomenov, »logos« v pomenu »verbum internum« (ne v pomenu logizacije) (Heidegger 2000, 115).

Iz navedka je razvidno, da je anticipacija hermenevtičnih pojmov rabljena kot *priteg* fenomenov po *logosu*, ki ga Heidegger karakterizira na podlagi Avguštinove razločitve med *verbum internum* in *verbum externum*, v osnovi katere tiči razmejitev med *actus signatus* in *actus exercitus* – govornim dejanjem, ki izraža in označuje, in govornim dejanjem, ki se izvršuje in izpolnjuje, tj. pride do razumevanja (podrobneje o tem, tudi v navezavi na Gadamerjevo formulacijo »univerzalnega aspekta hermenevtike«, v Grondin 1999).

Kolikor Heidegger govori o fenomenu kot »smiselni celoti«, se poraja vprašanje, mar lahko to, kar se v fenomenološkem smislu obravnava kot fenomen in zadeva to, kar se kaže v načinu lastnega kazanja, sploh trpi kak odnos znotraj sebe. Heidegger, sledeč fenomenološkemu pristopanju k fenomenom, poudari, kako ne gre za logizacijo ali metodizacijo fenomenov; fenomenološki *logos* črpa »svoje logično« neposredno iz fenomenov samih, ne kakorkoli naknadno in posredno dostopa k njim – se pa *izvršuje, izpolnjuje in zasnavlja*, v čemer je moč prepoznati njegovo hermenevtično potezo in odnos. Vendar je tak odnos lahko donesen zgolj iz fenomenov samih, kar pomeni: kolikor in samo kolikor fenomeni sami *spregovarjajo*, tj. postajajo izrecni in očitni v lastnem spregovarjanju.

Ob tem se javi zadrega, mar se s tem, da se fenomen kot fenomen razvije v svoji fenomenski izrecnosti, vendar ne odvijne neki odnos? Glede tega Heidegger sam opozori: »Fenomen – sebe-kazanje-na-sebi-samem – pomeni odlikovan način srečevanja nečesa. Pojav pa nasprotno pomeni bivajoči napotovalni odnošaj v bivajočem samem [...]« (Heidegger 1997, 56). Heidegger se sicer izogne besedi »odnos« (*Bezug*) in uporabi oznako »odnošaj« (*Beziehung*). Vseeno pa opredeli fenomen kot »odlikovan način srečevanja«. Kateri odnos daje

temu »Begegnisart«¹⁷ nosilno odliko, se pravi – *smisel*? V tej povezavi uporabi Heidegger oznako »odnos« na ključnem mestu vpeljave *razumetja biti*, ki vprašanje smisla biti vrne na bit vprašujočega, tubiti. Razumevanje je v svojstvu razumetja biti obravnavano kot ontološko določilo tubiti, ki je naznačeno znotraj razprostrtega hermenevtičnega kroga v vprašanju biti:

V vprašanju o smislu biti ni »kroga v dokazu«, pač pa neka značilna »vzvratna ali vnaprejšnja odnosnost« tega vprašanja (biti) do vpraševanja kot modusa biti nekega bivajočega. Bistvena prizadetost vpraševanja od njegovega vprašanega sodi k najslastnejšemu smislu vprašanja biti. To pomeni samo: tisto bivajoče, ki ima karakter tubiti, ima do samega vprašanja biti nek – morda odlikovan – odnos (Heidegger 1997, 27).

To mesto, tudi upoštevajoč naknadne pripombe samega Heideggerja (prim. Heidegger 2018), lahko izpade kot problematično, kolikor ta odlikovan odnos, ki nosi razumetje biti, vzbuja sum zvajanja biti na smisel biti, katerega nosilka in izvajalka je tubiti. Zadeva se še zaostri, če upoštevamo, da poskuša Heidegger ta smisel biti razgrniti iz ali na horizontu časa, ki se sam časi iz končne časovnosti tubiti, v kateri ta prihaja do smisla lastne eksistence. Sam naslov *Bit in čas* vključuje neki vmesni odnos med fenomenom časa in fenomenom biti, ki ga Heidegger poskuša zaobseči s pojmovanjem »prisotnosti«, s tem da ga podvrže fenomenološki destrukciji. Ta strukturno seže do smisla biti, kolikor fenomenološko predpostavimo fenomenosko razsežje biti,

17 Glej k temu podrobneje Komel 1998; konceptualna raba »Begegnungsart« in »es begegnet« v Heideggrovem zasnutku fenomenološkega pristopa do fenomenov je bila v dosedANJI recepciji Heideggrove misli bolj ali manj zanemarjena. Naj tu kot referenčni deli navedemo le von Herrmannovo obširno eksplikacijo sedmega metodičnega paragrafa v *Biti in času* (von Herrmann 1987) ter Figalov poskus fenomenološkega premika na polje predmetne danosti (kjer, mimogrede, sploh ne navaja dosežkov Meinongove predmetno-teoretske šole, Figal 2007), ki se neposredno navezujeta na to problemsko razgrnitev *es begegnet* v sklopu *Begegnungsart, Gegenstand, Gegenwart, Gegenwärtigen, Gewärtigen, Vergegenwärtigen, Gegend, Gegnet*.

da se razkriva kot fenomen, ki se pa kot tak skriva. Fenomen v fenomenološkem smislu tvori *bit* bivajočega, ki *fenomensko* vzeto sama ni bivajoče, ni pa »brez odnosa« do bivajočega, ob čemer zazija vmesnost smisla razumevanja bivajočega v njegovi biti in biti same v razliki do bivajočega. A kaj pomeni to, da se *ta odnos* razkriva in hkrati skrije skozi razliko? Samo to, da se bit v svojem odkrivanju na bivajočem sama skriva, da je zaradi tega njeno raz-skrivanje drugega smisla in šele iz te zaokrenitve, ki nas tako rekoč pri-kliče v razumevanjski odnos:

Če je znotrajsvetno bivajoče odkrito z bitjo tubiti, se pravi, da je prišlo do razumetja, pravimo, da ima *smisel*. Razumeto pa strogo vzeto ni smisel, temveč bivajoče oz. bit. Smisel je to, v čemer se drži razumljivost nečesa. Kar je v razumevajočem razklepanju mogoče artikulirati, imenujemo smisel. *Pojem smisla* zaobsega formalno ogrodje tega, kar nujno spada k temu, kar artikulira razumevajoča razlaga. *Smisel je prek predimetja, predvidika in predpojma strukturirano* >na-kar< zasnutka, iz katerega razumemo nekaj kot nekaj. Kolikor razumevanje in razlaga tvorita eksistencialni ustroj biti >tu<-ja, moramo smisel pojmovati kot formalno-eksistencialno ogrodje razumevanju pripadajoče razklenjenosti. Smisel je eksistencial tubiti, ne kaka lastnost, ki se drži bivajočega, tiči »izza njega« ali nekje lebdi kot med-prostor. Smisel »ima« samo tubit, kolikor je razklenjenost biti-v-svetu »izpolnjiva« prek bivajočega, ki ga je mogoče odkriti v njej. *Sama tubit je zato lahko smiselna ali brezsmiselna*. To pove: njena lastna bit in s to bitjo razklenjeno bivajoče sta lahko prisvojena v razumetju ali pa ostaneta prepuščena nerazumevanju (Heidegger 1997, 213).

V navedku so poudarjene tri usmeritve »odnosa« v razumevanju smisla: smisel bivajočega v njegovi biti, smisel biti in smisel tubiti. Ključen poudarek pa je na smislu kot eksistencialnem določilu tubiti. Vendar, kaj pomeni *eksistencialnost*? Eksistencialnost ni le bitno, marveč hkrati tudi časovno obeleženo določilo, kar sploh upravičuje, da kakorkoli govorimo o razumevanju smisla kot smiselnem dogajanju. Eksistencialnost, če jo razumemo v opreki s kategorialnostjo, pomeni

neki *zaokrenjen*, še točneje *okretni* odnos, ki stori, da se drugačnost razumevanja okrene po drugosti smisla. Eksistencialnost ne pove le tistega, kar izpolnjuje odnos človeka do biti, marveč *drugo – odnos biti do človeka skozi razliko do bivajočega*.¹⁸ Zato se lahko ta odnos odpre v paralelnosti, kakor jo razodeva naslov *Bit in čas*, ki se v hermenevtični izvedbi preokrene v naslov *Čas in bit* (Heidegger 1997, 68). Temu načinu *okretanja misli* lahko rečemo: *misлити v paralelah*.

Ob tem je določilno, da Heidegger ob vpeljavi hermenevtičnega odnosa v knjigi *Na poti do govornice* premesti hermenevtično krožnost razumevanja v okrožju smisla na *oznanjevanje, prinašanje oznanila, ki terja posluš*.¹⁹ To pomeni, da možnost razumeti, kakor je nakazano v *Biti in času*, zaznamuje zmožnost prisluhniti in slišati.²⁰ Poslušati v tem kontekstu pomeni: *pritegniti*. Posluš iz hermenevtičnega odnosa pa je poklonjen iz odtega, ki mislenje pripravi do zmisenja. *Zmisliti (se) na* je najprej in merodajno način pesniškega odgovarjanja nagovoru govornice. To, da je hermenevtični odnos nagovorjen iz govornice,²¹ zato kaže v *so-odnos*, v *soedstvom pesnjenja in mislenja*, ki ga veže hvaležnost (*Dank*) in ga Heidegger izrecno ponazori s *paralelnostjo odnosa*:

V resnici pa pesnjenje in mislenje iz njunega bistva drži vsaksebi, v njuno lastno temo, sicer krhka a jasna diferenca, dve paraleli, gr-

18 »Bit sama – to pove: prisostvovanje prisotnega, tj. razbor obeh iz njune ubranosti. Razbor je ta, ki človeka narekuje v njegovo bistvovanje« (Heidegger 1995, 126).

19 »[...] *hermeneuein* pomeni tisto podajanje [*Darlegen*], ki oznanja, kolikor zmore slišati naznanilo« (Heidegger 1995, 125). Heidegger ob tem napoti, da je hermenevtični krog treba izkusiti kot hermenevtični odnos, kolikor je vsepovsod »v igri zastrto razmerje naznanila in glasništva« (Heidegger 1995, 160). Prim. k temu tudi Uzundu 2010.

20 »Poslušanje nečesa je eksistencialna odprtost tubiti kot sobiti za drugega. Poslušanje celo konstituira primarno in pristno odprtost tubiti za njeno najlastnejšo zmožnost biti, kot poslušanje glasu prijatelja, ki ga sleherna tubit nosi s seboj. Tubit sliši, ker razume« (Heidegger 1997, 228).

21 »Potemtakem je govorica to, kar je v odnosu človekovega bistvovanja do razbora vladajoče in nosilno. Govorica določa hermenevtični odnos« (Heidegger 1995, 126–127).

ško *para allelon*, druga zraven druge, od katerih vsaka na svoj način presega samo sebe tja proti drugi. Pesnjenje in mislenje nista razdružena, če naj bi ta razdruženost pomenila: ločena v brezodnosnost [*Bezugslose*]. Paraleli se režeta v ne-skončnem. Tam se režeta v rezu, ki ga delata sami. Ta rez ju šele ureže, tj. vriše v zaris njunega sosedskega bistvovanja. Ta risba je raza. Raza razpira pesnjenje in mislenje drugo k drugemu v bližino (Heidegger 1995, 205–206).

Ali nam ta raza daje raz-misliti tudi razino raz-umevanja kot odnosa v paralelah z-mislenja?

Morda se s tem bolj zjasni nosilna kontemporalnost v Gadamerjevem pojmovanju »prežemanja« oz. »stapljanja« horizontov (*Horizontverschmelzung*) v dogajanju razumevanja kot *učinkovni zgodovinskosti*.²²

22 »Zasnutje zgodovinskega horizonta je torej le fazni moment v izvrševanju razumevanja in se ne utrdi le v samoodtujenosti kake pretekle zavesti, temveč ga sprejema vase lastni horizont razumevanja sedanjosti. V izvrševanju razumevanja se dogaja resnično stapljanje horizontov, ki z zasnutjem zgodovinskega horizonta obenem izvršuje njegovo odpravo. To nadzorovano izvrševanje takega stapljanja označujemo kot budnost učinkovnozgodovinske zavesti« (Gadamer 2001, 255).

SPOMIN, POMNENJE IN ZMISLENJE V HEIDEGGROVEM VPRAŠANJU: KAJ SE PRAVI MISLITI?

Tematika spomina nedvomno sodi k samim predpostavkam filozofiranja. *Spomin* ni le ena od ključnih filozofskih tem, temveč je filozofija *po svojem bistvu* spomin. Vendar se lahko za tako prvenstvo spomina z enako ali še večjo upravičenostjo poteguje umetnost, saj naj bi jo navdihovale Muze, hčerke Mnemozine. Že zavoljo prestiža se takoj javi še zgodovina. In seveda psihologija, saj sposobnost spominjanja velja za eno osrednjih področij njenih raziskav. Tozadevni psihologistični izsledki sežejo na zelo različna področja, od pedagogike do reklamne industrije, od kognitivne tehnologije do farmacevtskih multinacionalk.

Spominjanje nadalje obeležuje verske obrede. Spremlja človeško življenje v krogotoku rojstva in smrti. Da bi »ohranjali spomin«, pišemo memoare, biografije in historiografije, slikamo portrete in avtoportrete, snemamo fotografije in filme, vzdržujemo arhive, postavljamo spomenike in nagrobnike ... Ali pa se preprosto ozremo v preteklost. Smo že zmeraj ozrti vanjo, tako kot smo zazrti v prihodnost. Vendar se zdi, da to vselejšnjo ozrtost v preteklost bolj kot spomin opredeljuje *pozaba*, ki sicer najbolj pritiče sedanjosti.¹ Spomin izpolnjujejo najrazličnejši pomeni in nameni, predvsem pa to, da bi se izognili praznini pozabe, jo tako rekoč premagali, a dovolj pogosto neuspešno, zaradi česar spominjanju radi pritaknemo »trajnost« in se kot dotikamo »večnosti«. Ali je spomin močnejši od pozabe ali je pozaba močnejša od spomina, bržkone ne bomo nikoli zmogli prav dognati.² Po

1 »Kot je pričakovanje mogoče šele na osnovi ščakovanja, tako je spominjanje mogoče šele na osnovi pozabljenja, ne pa obratno; kajti v modusu pozabe bivšost primarno ‚razklene‘ horizont, v katerega se ob ‚zunanosti‘ priskrbelega izgubljenata tubit zmore spominjati« (Heidegger 1997, 461).

2 Tako je pozaba presežni spomin ljubljenja. V izboru sanskrtske lirike *Kot bilke, kot iskre* med verzi, katerih avtor naj bi bil Amaru ali morda Šankara, izvirali pa naj bi iz 7. ali 8. st., najdemo tudi *Pozabo: Ko k meni mož je legel, sam od sebe / se mi zrahljal*

starogrškem izročilu naj bi *Mnemozine* in *Lethe*, reka Spomina in reka Pozabljenja, izvirali druga ob drugi (o tem Neumann 2015, 251–253), kar kaže njuno *soizvornost*, ki kot taka sproža vprašanje izvora, počela, začetka – *arche*.

Arche bistveno narekuje tudi tisto, k čemur naj bi se misel vračala, kolikor sama zmore pritekati iz njega. To krožno gibanje je pripisano zmožnosti uma, ki ga samega vzpostavlja kot *arche*. Um tako po filozofskih naukah ne velja le za božansko določilo človeškega bitja, pač pa, sledeč znani Aristotelovi formulaciji *noeseos noesis*, ki jo je Hegel postavil za zaključni moto svoje *Enciklopedije filozofskih znanosti*, bistveno zaznamuje boštvo samo.

Vendar um ni isto kot misel, umevanje ni isto kot mišljenje, razumevanje ni isto kot razmišljanje in premišljanje, doumevanje ni isto kot domišljija, izum ni isto kot domislica ali izmislek. Um in mišljenje sta smiselno različna, vendar oba naravnana na smisel. Morda lahko rečemo, da ima um svoje smiselno izhodišče v zaznavanju, mišljenje pa v spominjanju, vendar so umske zmožnosti najtesneje povezane z zapomnjenjem, medtem ko mišljenje zaznamuje dojemljivost.

Sodobna filozofija, predvsem pod vplivom Kierkegaarda, Nietzscheja in Heideggra, kritično obravnava um kot metafizično moč in oblast predstavljanja. Po drugi strani pa so kognitivne dispozicije mišljenja danes v centru raziskovanja umetne inteligence. Ta bo oziroma je že mnogo pametnejša od nas. Svojo »pamet« črpa iz *pomnilnika*. Pomnilniška pamet ni pomnjenje, ki je zadolženo izviru spomina in pozabe ter po njem mnogovrstno odkazano človeškemu bitju. Tako Homer opeva boginjo Ateno kot *polymetis*, premeteno, preudarno, polno

je vozal na obleki. / In oblačilo, ki ga pas ni držal, / mi je slabo pokrivalo boke. / Kaj je potem bilo, ko me objel je, / prijateljica draga, se ne spomnim: / ne kaj bila sem jaz, ne kaj bil on je /in niti ne, kako sva se ljubila (Pacheiner, 1973, 73). Hölderlin v elegiji *Kruh in vino* pesni srčno pozabljenje duha (prim. Heidegger 1982, 156 npr.; Heidegger 2001, 75–138). Srčno pozabljenje je duhovno, ker ponotranji spomin (*Erinnerung*) ter odeva tisto, kar najnotrišnje razodeva ljubezen. Če filozofija kot ljubezen do vednosti ne ve ničesar o ljubezni (Trawný 2019, 156), je to zato, ker jo izpolnjuje ljubezen.

pameti, da lahko v mnogočem svetuje človeku. Pomnilniki omogočajo nepregledne množice izračunavanj in preračunavanj, a nikomur ničesar ne izkazujejo – ne človeškosti ne božanskosti. *Pomnilniki* se ne morejo hvaliti s super pametjo, zmorejo pa izkazovati hvaležnost vsemu, kar prebiva v prostranstvu sveta. Človek postavlja *pomnike*, kolikor ni le nadarjen za to in ono spretnost, pač pa tudi obdarjen s tem, *da se spominja na ...* in ima to, kar *spominja na*, v čemer se prepoznata tudi um in umetnost. Morda, ker je človek po Hölderlinovi besedi *nerazložljivo znamenje*.³ Za ljudi izrednih dejanj pravimo, da so znameniti. Znamenita niso samo dejanja, temveč tudi stvaritve in stvari. Tako si, recimo, ogledujemo starodavne znamenitosti. Zanimajo nas, kolikor sprejemamo izhajanje in prihajanje od »pamtiveka« in »vekomaj«, kar ne razodeva kakenga podleganja arhaičnosti, marveč *nagovorjenost* od *arche* kot izvora, začetka, počela večnotrajnosti in vladanja. Kot taka *arheologija* se je razvila filozofija. Še pred Foucaultom je v novejši filozofiji tako pojmovanje uveljavil Edmund Husserl. Po besedah njegovega asistenta Eugena Finka naj bi celo obžaloval, da je to oznako že prevzela druga, pozitivna znanost. V fragmentu iz zapuščine, ki datira v trideseta leta prejšnjega stoletja, tako zapiše:

Fenomenološka arheologija, odkopavanje konstitutivnih zgradb, ki so skrite v svojih stavbnih členih, zgradb aperceptivnih/čutnih storitev, ki so pred nami izgotovljene kot izkustveni svet. »Vpraševanje nazaj« in potem razkrivanje posameznih storitev, ki vzpostavljajo bitni smisel, do zadnjih, *archai*, da bi od teh navzgor spet lahko ustvarili v duhu samoumevno enotnost tako raznovrstno fundiranih bitnih veljavnosti z njihovim relativno bivajočim. Kakor pri običajni arheologiji: rekonstrukcija, razumevanje v »cikcaku« (Husserl 2005, 5).⁴

Tu zarisana »fenomenološka arheologija« zadeva uvodoma podano ugotovitev, da je filozofska misel po *svojem bistvu* spomin, kar pa

3 *Znamenje smo, nerazložljivo / Brez bolečine smo in skoraj / Smo izgubili govorico v tujstvu* (Hölderlin 1978, 106, prepesnil N. Grafenauer).

4 Glede fenomenološke analize spomina glej sicer Husserl 1980.

nas lahko zavede, da je to šele po metodi doseganja in zapopadenja *archai* kot izvornih danosti, počel, ne pa zato, ker *bistvo misli pripade spominu*. Misel pride. Misel uide. A niti ne prihaja niti ne uhaja, predvsem pa ne ostaja brez bistva – tudi ko je nebistvena ali brezbistvena. Bistveno je dano v misli in z njo, kolikor se *podari zmislenje nanj*. Ali so »bistva« po svoji »naravi« immanentna ali transcendentna zavesti, je drugotno vprašanje, s katerim imata opraviti spoznavna teorija in ontologija, ki »bistvo« obravnavata kot vsebino misli, ne pa kot zadevo osmislitve. To je uspelo šele sodobni fenomenologiji na podlagi razgrnitve strukture intencionalnosti in njenih smiselnih plasti.⁵

Kaj je to »bistvo«? V filozofiji smo navajeni, da »bistvo«, ki označuje, kaj je nekaj, razločujemo od »biti«, ki označuje, da je nekaj. A ko bi terjali, da se pojasni, na čem je zasnovano razlikovanje med bistvom in bitjo, naletimo na nemajhno, pa tudi ključno filozofsko zadrego. V pomenu bistva nastopa že to, kar naj bi v starogrški misli sicer označevalo »naravo« – *physis*. Beseda *physis* izhaja iz istega etim. korena *bhu** kot slovenske besede »bit«, »bistvo«, »bivanje«. Aristotelu se je znotraj opredelitve *ousia*, ki je povezana s konstitucijo prve filozofije, zdelo potrebno, da to, kar dojemamo kot bistveno, prejme tudi ustrezen jezikovni izraz. Ker starogrški jezik pogreša perfektovo obliko glagola *einai*, »biti«, je namislil sestavljenko *to ti en einai*, »to, kar je bilo biti«.⁶ Te strukture se je kasneje oprijel vzdevek *apriorni perfekt* in ga kot takega beležimo tudi v *Biti in času*.⁷ Za naše razpravljanje je perfekt

5 Tako Husserl v *Filozofiji kot strogi znanosti* poudari, da spoznanje bistva »ni nikakršno matter-of-fact spoznanje, ne obsega niti najprevidnejše trditve o individualnem (recimo naravnem) bivanju. Podlaga, ali bolje izhodiščni akt nekega bistvogledja, npr. zrenja bistva zaznave, spomina, sodbe itd., je lahko zaznava zaznave, spomina, sodbe itd., lahko pa je tudi gola, vendar 'jasna' fantazija, ki kot taka ni nobeno izkustvo, ne dojema nobenega bivanja. Dojemanja bistva se s tem sploh nismo dotaknili; dojetje bistva je gledanje kot zajetje bistva, to pa je ravno drugačno zajetje bistva kot izkušanje« (Husserl 1991, 26–27).

6 Prim. Aristoteles 1999, 88 (*Metaph.* 1007a21); podrobneje o tem Sonderegger 1983; Grgić 1990.

7 »To glede na namembnost sproščajoče vselejšnje-že-bilo-prepuščeno namenu, je apriorni perfekt« (Heidegger 1997, 126). V opombi Heidegger pripiše: »Ne kako ontično

zanimiv, kolikor naj bi izražal dejanje, ki je nastopilo v preteklosti, je pa po svojem »trajanju« dejavno še v sedanjosti in prihodnosti. Perfekt, ki hkrati zajame izvorni »že« in potekajoči »še«, *bistveno* napotuje k pomnjenju, kar Heidegger v *Biti in času* nakaže z uporabo oznake *Gewesenheit*, *bivšost*.

Vsekakor je pomembno, da se perfektivna sprostitev bistvenega v filozofiji javi še pred uveljavitvijo razlike med bistvom in bitjo. Ko pravimo, da je nekaj za nas bistveno ali ne, tega gotovo ne mislimo iz kakega razlikovanja med bitjo in bistvom. Še bolj se ta smisel bistvenega izrazi, ko, recimo, ugotavljamo odsotnost bistvenega. Recimo, ko nas tare brezbitvenost našega časa, epohe, dobe, da jo razlagamo kot »nihilistično«. »Bistveno« se v tem pogledu vrednoti kot »temeljno«. Odsotnost bistvenega kot breztemeljnost in ničevost nas sili, da pomislimo na tisto, kar je *izvorno* bistveno, kolikor ga seveda »tek stvari« ni odnesel neznano kam. »Pomislenje« na poseben način vključuje spominjanje, in sicer v pogledu neke odsotnosti, ničnosti, ki naj bi jo prestopili. Tako spominjanje bistvenega ne samo da stopa izza razlike bistva in biti, marveč celo premošča razliko biti in nič. A kaj naj bi tako premoščanje pomenilo? To, kar si zapomnimo in pomnimo?

Po naukih dobršnega dela sodobne filozofije, ki se ga drži oznaka »eksistencializem«, je pred mišljenjem *bistveno biti*. »Sum, ergo cogito: cogito ergo sum,« zapiše Nietzsche v *Veseli znanosti* (2005, 173). »*Bistvo*« *tubiti* je v *njeni* *eksistenci*, zapiše Heidegger v *Biti in času* (1997, 70). Kolikor se smisel individualne eksistence javlja kot bistven, ga ne gre preprosto izenačevati s smislom življenja, prav kolikor z »eksistenco« mislimo tisto, kar se nas bistveno dotika, kar se bistveno dogaja z nami. A morda prav to, kar eksistencialno daje misliti, ostaja kot bistveno ravno prikrito. Na to spomni in hkrati opomni Heidegger z uvodnim nagovorom v predavanjih 1951/52 *Kaj se pravi misliti?*:

preteklo, ampak vsakokrat zgodnejše, na kar smo nazaj napoteni pri vprašanju o biva-
jočem kot takem: namesto apriorni perfekt bi se lahko imenoval ontološki ali transcen-
dentalni perfekt (prim. Kantov nauk o shematizmu)« (Heidegger 1997, 592–593).

Najpomiselnejše je, da še ne mislimo: še vedno ne, četudi stanje sveta postaja vse pomisljivejše (Heidegger 2017, 12).

Ugotovitev ne zadeva le »kritičnega razmerja« do tega, kar danes je in razodeva »brezmiselnost«, marveč tudi imanenten odnos med mislijo in spominom, ki izstopi v pomisli na najpomiselnejše. S tem se na bistveno drugačen način pokaže, da je filozofija po svoji bistveni misli spomin – ne z vidika omogočanja spoznanja ali pritegovanja zgodovine, marveč prej odsotnosti spoznanja in odtegnitve zgodovinskosti v sodobnosti tega, kar je, v tem ko manjka. Zadržati se je treba ravno ob tem »še ne«, vendar ne tako, da silimo z mišljenjem. »Zadržati se« tu prej pomeni odmaknjenost, ki je pozorna do neke izmaknjenosti. »Zadržati nekaj« je lastnost pomnjenja, a kako zadržati in vzdrževati to, česar (še) ni? Ali to zadrževanje izraža nemška beseda *Erinnerung*, ki jo je, če lahko tako rečemo, filozofsko povzdignil Hegel?⁸

Heidegger nas v tem pogledu ob opiranju na Hölderlina izzove z opredelitvijo: *Denken ist Andenken*. Mislenje je zmisenje (Heidegger 2017, 35). Reklo ne samo zveni podobno kot drugo znano Heideggrovo reklo »Seiend heißt: anwesend«, »Bivajoč(no) se pravi prisostvujoč(no)« (Heidegger 2017, 89), marveč je tudi v določilni povezavi z njim. V predponi *an-* tako v *Andenken* kot v *Anwesen* tiči napotilo na to, kar *prihaja*. Vendar, kaj če ima ta prihod, vsebovan že v starogrški *parousia* in latinskem *adventus*, svoje poreklo v soizvornosti spomina s pozabo? (prim. Liddell in Scott 1996, 143).

8 Tako Hegel v zaključku *Fenomenologije duha* glede spominske obeleženosti duha poudari: »Vtem ko njegova dovršenost sestoji v tem, da to, kar *on* je, popolnoma *vé*, je to védenje njegova *hoja-vase*, v kateri zapusti svoje bivanje in svojo podobo preda spominu [*Erinnerung*]. V svoji hoji-vase je zatopljen v noči svojega samozavedanja, njegovo izginulo bivanje pa je v njej ohranjeno; in to odpravljen gibanje poprejšnje, ampak iz védenja nanovo rojeno – je tisto novo bivanje, nov svet in duhovna podoba. V njej mora začeti ravno tako nedoločno od kraja pri njeni neposrednosti in se od nje spet vzgajati v odraslega, kakor da bi vse predhodno bilo zanj izgubljeno in bi se on iz izkustva prejšnjih duhov ničesar ne naučil. Toda *u-notrinjenje* [*Er-Innerung*] jih je ohranilo in je notrina [*das Innere*] in tista zares višja oblika substance« (Hegel 1998, 411, besede v nemškem izvirniku dodal D. K.).

Ta izvorna istost, ki stori, da spomin bistveno priteka tako rekoč iz ničesar, se ne toliko ali pa sploh ne kaže, ko govorimo o najrazličnejših spominih, marveč, ko nas kaj spomni, da o njem govorimo in premišljujemo – preden spet ponikne v pozabo. To še posebej izrazito izstopi v primeru Heideggrovega vprašanja: *Kaj se pravi misliti?*, spričo katerega nam nekako zmanjka besed, kar samo po sebi daje misliti v smislu vprašanja, od česa smo tu sploh bistveno nagovorjeni. Ostati brez besed nikakor ne pomeni, da smo prikrajšani za nagovor. Prav nasprotno. Govorca bistveno nagovori misel, ko in če molči. Šele v molku zares nastopi smisel in se lahko zmislimo na najpomisljivejše. Nagovor je v nekem posebnem smislu silnejši od govorice – ker je bistven. To, kar je silnejše in močnejše, je bistveno izvirnejše. Daje izvirno misliti, s tem da zmisli na bistveno.

V tem pogledu bi morali odnos misli in spomina izvirno motriti znotraj *bistvenega dogodevanja govorice same*, ki ga Heidegger naznači v zaobratu: *bistvo govorice – govorica bistva* (prim. Heidegger 1995, 132). Da bi se to bistveno ubesedilo, ne zadostuje, da ga kot takega vzamemo na znanje, marveč se mora samo po sebi bistveno izkazati. Ta bistveni izkaz je od Platona naprej v določilni potezi, ki ji še nismo izmerili relevance, naslovljen z *eidos* in *idea*, na podlagi česar je tudi Husserl fenomenološko bistvogledje opredelil kot eidetiko. Enako naj bi Platon po dovolj splošnem filozofskem prepričanju uveljavil posebno »mnemotehniko« zapojavnih bistvenosti, kar je v kasnejšem razvoju filozofije prispevalo k tako rekoč obvezujočemu razločevanju med *essentia* in *existentia*, med kaj-stvom in da-stvom. Esencializmu tu sicer lahko zoperstavimo eksistencializem in se pri tem celo sklicujemo na Heideggrovo delo *Bit in čas*, vendar to ne spremeni kaj dosti na zadevi sami, na kar je večkrat opozoril tudi Heidegger sam; predvsem v razpravah *O bistvu resnice* (1967, 148–177) in *Bistvo govorice* (1995, 162–230) je *Wesen* poskusil izkazati v povedi dogodja.

Da Heidegger pri tem ne zastopa takega esencializma, kakor mu je med drugim skušal podtakniti Jacques Derrida (2000), kaže najprej vztrajno poudarjanje glagolskega pomena besede *Wesen* nasproti sa-

mostalniškemu, nadalje pa je v tem pogledu odločilna opredelitev *Wesen* kot *das Währende*:

Beseda »bistvo« tu ne pomeni tega, kar nekaj je. »Bistvo« tu zaslišimo kot glagol, bistvujoč [wesend] kot prisostvujoč [anwesend] in odsostvujoč [abwesend]. »Bistvovati« pomeni trajati, muditi se [währt und dauert]. Samo reklo »bistvuje« [Es west] pomeni več kot zgolj: traja [währt] in ne mine. »Bistvuje« pove: prisostvuje [west an], medtem ko nas zadeva, nas u-poteva in za-sega. Tako mišljeno bistvo imenuje tisto trajajoče [das Währende], nas v vsem zadevajoče, ker je vse u-potevajoče. Drugo reklo v vodilni besedi, »govorica bistva«, torej pove, da govorica spada v to bistvovalno, pripada temu vse upotevajočemu kot njemu najlastnejše. Vse u-potevajoče upoteva, s tem ko govori. Nejasno ostaja samo to, kako naj bistvovalno mislimo, še nejasnejše, koliko bistvovalno govori, in najnejasnejše, kaj potemtakem pomeni *govoriti* (Heidegger 1995, 211–212).

Heidegger podkrepi dogajalni značaj »wesen« z »anwesen« in »währen«. Glagol »währen« v pomenu »trajno biti« je izpeljanka iz glagola »wesen«. Če sprejmemo, da se premik od *Wesen* k *Anwesen* odvije vzporedno s premikom od *Denken* k *Andenken*, se z »das Währende« naznanja bistveno dogodevanje, ki vzdržuje odnos med mislijo in spominom do te mere, da lahko sebe bistveno naslavljamo kot človeško bitje – bitje, ki mu je bistveno biti:

Človek zmore misliti, kolikor ima za to možnost. To možno nam še ne porokuje, da ga zmoremo. Zmoremo namreč le to, kar maramo. Resnično maramo samo »tisto«, Jenes, »ono«, kar po svoje spet mara nas, nas v našem bistvu, s tem ko se mu prigovarja kot to, kar nas drži v bistvu. Halten, držati, pravzaprav pomeni hüten, varovati, pasti na pašniku. Kar nas drži v našem bistvu, nas seveda drži le toliko dolgo, kolikor sami ob-držimo to držeče. Ob-držimo ga, če ne zapušča pomnjenja. Pomnjenje je zbranost mislenja. Za kaj pa? Za to, kar nas drži, kolikor nanj pomislimo, pri sebi, pomislimo namreč zato, ker o n o [Es] ostaja to, kar je treba pomisliti. Spomisljeno je z zmislenjem

obdarjeno, obdarjeno je, ker ga maramo [mögen]. Le kolikor maramo to, kar je v sebi tisto, kar je za spomisliti, zmoremo [vermögen] misliti (Heidegger 2017, 5).

Pomnjenje (Gedächtnis) v sklopu s pomislenjem in zmislenjem izpolnjuje odnos spomina in misli. Nemške besede »Erinnerung« v pomenu spomina oz. pomnjenja se Heidegger tu ne posluži, v celotnem delu *Was heisst Denken* pa samo dvakrat. Heideggru sicer ni do tega, da bi pojasnjeval pojmovni kontekst nemških, pa tudi starogrških in latinskih besed za izražanje spomina, pač pa mu rabijo izključno za to, da priključijo neko jasnino v odnos spomina in misli. Tako na ključni točki premisleka razmerja med spominom in mislijo spomni na staronemško besedo *Gedanc*. To seveda lahko vzbudi pomislek, da zmožnosti mišljenja in spominjanja obravnavamo na osnovi pomenov, ki so ohranjeni v besedah, celo takšnih, ki so že zdavnaj iz rabe.

No, v enaki meri bi bilo treba pomisliti, kako to, da ravno govornica v sebi hrani misel in spomin, saj ni pomnilnik. Recimo, če pravimo »bistvo«, kako sta v tej besedi ohranjena spomin in misel na tisto bistveno? Ker je to oznaka z določenim pomenom? Glede na to, da ta pomen variira, bi lahko sklenili, da je naposled odvisen le od tega, kaj z bistvom vsakokrat menimo. »Menjenje« in »pomenjanje« sta storitvi govora, pri čemer naj bi filozofija kot pojmovno mišljenje ravno ne podajala mnenja – *doxe*, marveč *logos* kot tisto celoto govora (stavek, sodba, izjava), ki izreka resnico, hkrati pa lahko tudi podleže laži.

Če se govorjeno, ne le kot menjeno, marveč tudi kot resnično menjeno, tako razkriva kot prikriva, kako naj govornica izvorno hrani spomin in misel? Mar ne to terjajo, da se od *logosa* podamo nazaj k *mythosu*? Platon kot najslavnejši filozofski pisec mitov v dialogu *Sofist* – in za njim Heidegger v *Biti in času* – to odsvetuje oziroma celo prepoveduje. Starogrška beseda *mythos* ima sicer isti etimološki koren kot slovenska beseda »misliti« (**meudʰ*, »paziti na«, »misliti na«). Če to povežemo z utečenim razumevanjem mita kot »kolektivnega spomina«, si lahko že domišljamo, da smo, če se podamo od *logosa* nazaj k *mythosu*, na pravi poti, da ugotovimo, kako je z izvornim odnosom

med mislijo in spominom. A ta široko odprta pot ne pelje prav daleč, če sploh kam. Ostanemo namreč bistveno prazni v pogledu globine tega odnosa, ki sama po sebi zahteva, kar poudari Heidegger, »zgolj« to, da se ji hvaležno poklonimo:

Kaj je imenovano z besedami »Denken«, »mislenje«, »Gedachtes«, »misleno«, »Gedanke«, »misel«? V katero področje govorjenega napotujejo? Gedachtes, misleno – kje je, kje ostaja? Potrebuje Gedächtnis: pomnjenje, spomin. K mislenemu in njegovi misli, »Gedanc«, »pomislenie«, spada Dank, zahvala. Morda so ta odzvanjanja besede »Denken« ob Gedächtnis in Dank le površno in umetno izmišljena. S tem še nikakor ne posveti, kaj je imenovano z besedo »misli«ti«. Je mislenje zahvalnost? Kaj tukaj pomeni zahvalnost? Ali zahvala počiva [*beruht*] v mislenju? Kaj tu pomeni misliti? Je pomnjenje le vsebnik za misleno mislenja ali pa mislenje samo počiva v pomnjenju? Kako se zahvala obnaša do pomnjenja? Ko tako sprašujemo, se gibljemo v prostoru govorjenega, ki nas nagovarja z glagolom »misli«ti«. Vse odnose med imenovanimi besedami »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke«, »Dank«, »Gedächtnis« – »mislenje«, »misleno«, »misel«, »zahvala«, »pomnjenje« puščamo odprte. Pa povprašajmo po zgodovini teh besed. Ta nam daje napotilo, četudi je zgodovinopisni prikaz te zgodovine še nepopoln in bo tak tudi ostal. Sprejemamo napotek, da se v govorjenem imenovanih besedi merodajno in izvorno upovedovalna beseda glasi »Gedanc«, »pomislenie«⁹. Ne pomeni pa tistega, kar zdaj kot zadnje še preostane v utečenem pomenu današnje rabe besede »misel«. Misel običajno pomeni: ideja, predstava, mnenje, domislek. Začetna beseda »Gedanc«, »pomislenie«, pove: zbrano, vse zbirajoče Gedenken, spomisenje, pamet(enje). »Der Gedanc« pove toliko kot *das Gemüt*, čud, *der muot*, srce. Mislenje v smislu začetno upovedujoče besede »Gedanc« je skoraj še izvirnejše kot tisto mišljenje srca, ki ga je poskusil znova zadobiti Pascal, stoletja pozneje, kot protipotezo matematičnemu mišljenju. Misel, ki jo menimo v smislu tega, kar je logično-racionalno predstavljeno, se v primerjavi z začet-

9 Prim. Slovar besedja Brižinskih spomenikov, <http://nl.ijs.si/e-zrc/bs/html/bsLX.html>.

nim *Gedanc*, »pomislenie«, izkaže kot zoženje in obubožanje besede, večje, kot ga sploh lahko predstavimo. K osiromašenju te besede je svoje doprinesla šolska filozofija, iz česar lahko povzamemo, da so pojmovne definicije besed sicer tehnično-znanstveno nujne, same na sebi pa niso primerne, da bi – kakor menijo – varovale ali celo spodbujale uspevanje govornice (Heidegger 2017, 121).

Odnos med mislijo in spominom Heidegger s pomočjo staro-visokonemške besede *Gedanc* zastavi iz vzajemnosti z zahvalnostjo. Ta zastavitev ne sledi le iz besedne sopripadnosti »Denken« in »Danken«, marveč je na sledi neka posebna čud zmislenja, ki jo izpoveduje »Dichten«,¹⁰ kot od govornice nagovorjeno bistveno *Andenken*,¹¹ ki ga lahko poimenujemo tudi *muzični spomin*. Pri tem nam seveda pride na misel tako Homerjeva zahvala muzam za pesniški navdih na začetku *Odiseje* kot tudi Heziodova na začetku *Teogonije*, ki se po Sokratovem napotilu v Platonovem dialogu *Evtidem* (275d) spodobi tudi mislecem.¹² *Mouse* izhaja iz etim. korena *men**, ki je v osnovi slovenskih besed »meniti«, »pomeniti«, »spominjati« in »pamtiti«; enako velja za starogrško *mneme*, latinsko *memoria* in nemško *Meinen*, ki ga Heidegger sicer uvede na podlagi staro-visokonemške besede *minne*:

Kolikor *Gedächtnis*, pomnjenje, kot zbranost čudi, kot *An-dacht*, pomnost, ne od-pusti tega, na čemer in na kar [*worauf*] se zbere, v pomnjenju ne vlada samó poteza bistvenostnega zmislenja na nekaj, ampak obenem s tem poteza ne odpuščajočega in ne opuščajočega ohranjanja. Duša nato iz pomnjenja in znotraj njega izseva zaklad podob, tj. pogledov, od katerih je sama ugledana. Šele od tu se znotraj širo in globoko zajetega bistva pomnjenja vz-diguje obdržanje na-

10 »Pesništvo je napoteno na govorico in govorica najbolj pomni. Govorica snuje pomnjenje [Gedächtnis] samo in to snovanje se venomer obnavlja s spominom [Erinnerung]« (Šijaković 1996, 31).

11 »Vse snujoče mišljenje je pesnjenje, vse pesnjenje je mišljenje. Drug k drugemu spadata iz tistega upovedovanja, ki se je že dopovedalo nepovedanemu, kajti to upovedovanje je misel kot hvala« (Heidegger 1995, 286).

12 Tematiko »filozofi in muze« sicer obširneje obravnava Boyancé 1937.

sproti izmuznjenju, kar Latinci poimenujejo *memoria tenere*. Obdrževanje v *memoria* se navezuje tako na preteklo kot tudi na pričujoče in prihodnje. Obdrževanje zaposluje predvsem preteklo, ker je odšlo in nekako ne ponuja več ničesar obdržljivega. Zato se smisel obdržanja za tem omeji na preteklo, ki ga pomnjenje vselej znova prinaša na plano. Kolikor ta omejeni odnos izvorno ne tvori edin(stven)ega bistva pomnjenja, se primeri reko: (s)pomnjenje – imenuje posebno obdrževanje in ponovno-prinašanje preteklega.

V začetni besedi »*der Gedanc*« vlada izvorno bistvo pomnjenja: zbranost neprenehnega menjenja vsega tistega, kar čud pusti pristostvovati. *Meinen*, menjenje, je tukaj razumljeno v pomenu *minne*, »ljubáv«: naklonjenost najnotrišnjega čuta čudi do bistvujočega, ki sebe ne obvladuje in je zato nujno in izrecno še ni moč izpolniti (Heidegger 2017, 122).

Heidegger izpove muzični spomin z besedo *Andacht*, ki se je sicer »pritihtopila« tudi v slovenščino.¹³ *Andacht*, v navedku prevedena

13 Na slovensko izposojenko sem prvič postal pozoren, ko sem jo slišal od Mete Kušar, češ, kako so nekateri ljudje »brez andahta«. Podrobnejši opis javljanja »Andacht« v slovenščini podaja Jazbec (2007, 27): »*andohtliu* (4) adj. 'pobožen' - Sln. *andohtljiv* je izsamostalniški pridevnik k sln. *Andoht*, 'pobožnost'. V Trubarjevem besedilu se pojavlja kot lastnost človeka, molitve kot dejanja ali kot lastnost človeškega srca. Nastopa tudi ob svojem sinonimu *brumen*. Po H. Striedter-Tempsovi je izposojeno iz srvn. *andaht*. Nemška beseda je v 12. stoletju dobila pomen 'zavestno posvečanje misli Bogu, božjemu', Lexer-Pretzel, 4, navajata tudi 'pokora, kazen'. Prej je bil njen pomen bolj splošen: 'zavestno posvečanje misli nekemu cilju'. Tudi do izposoje je moralo priti v 12. stoletju, saj bi bile po letu 1200 vidne sledi bavarske labializacije a-ja v o (prim. pri *almoshna* in *altar*). Po mnenju H. Striedter-Tempsove je -ov sln. *andoht* slovenski razvoj, v ilustracijo navaja tudi sln. gradivo z -a- (*andaht*) (ST 81). Gre za narečni razvoj sln. dolgega a v o, ki se pojavlja na raznih krajih, med drugim tudi na zahodnem dolenjskem robu (Ramovš 1995, 223). Ta slovenski razvoj časovno umeščajo v 12./13. stoletje (Logar 1996, 333), kar še dodatno potrjuje čas izposoje v 12. stoletju. Glede na to, da je bil srvn. a v drugem zlogu *and-a-ht* dolg, je namreč zelo verjetno, da smo ga substituirali s slovenskim dolгим vokalom, ki je potem doživel omenjen razvoj. N. Godnič-Godini navaja sodobno kraško *and'ht* 'obred, svečanost, zbranost' (1981, 142). Pridevnik *andohtljiv* je tvorjen po nemškem zgledu srvn. *andecht-ec* adj.

kot *pomnost*, na posebej navdihujoč in zato duhoven način združuje v sebi *Andenken* in *Anwesen*, zmislenje in prisostvo. Z izpovedovanjem zahvalnosti se prebudi čud kot notranje bistvo, *Innigkeit*, notrinskost, hram *Erinnerung*. Misel in spomin sta si notrišnja (*innig*) tako, da si izkazujejo vzajemno zahvalnost za bistveno, kar ju duhovno polni. To polnjenje kaže prisotnost bistvenega. *Kjer prisostvuje bistveno, je hvalenost, in kjer vlada bistvena prisotnost, je posvečenost*:

Vendar beseda »Gedanc« ne meni le tega, kar imenujemo čud in srce in kar komajda izmerimo v njegovem bistvu. V *Gedanc* tičita in bistvujeta pomnjenje in zahvalnost. »*Gedächtnis*«, »pomnjenje«, začetno nikakor ne pomeni zmožnosti spominjanja [*Erinnerungsvermögen*]. Beseda imenuje celotno čud v smislu stalnega notrinskega zbiranja ob tem, kar bistvenostno spregovarja vsem čutom. *Das Gedächtnis* izvorno pove toliko kot *An-dacht*, »pomnost«: nenehno, zbrano ostajanje-ob... in sicer ne zgolj ob preteklem, temveč enako ob pričujočem in tem, kar lahko pride. Preteklo, pričujoče, prihajajoče se prikažejo v enotnosti nekega vselej lastnega prisostva [*An-wesens*] (Heidegger 2017, 126).

Upovedano se zgrne v besedi *Anwesen*. Kot je nakazal H. Mörchen (1989, 176), se v tej besedi mogoče zgrne celotna Heideggrova misel, kar nedvomno potrjuje tudi delo *Kaj se pravi misliti?*. Iz navedka je tudi razvidno, da je beseda *Anwesen* tu podana kot kontemporalno določilo, ki obenem zajema preteklost, sedanjost in prihodnost. V *Biti in času* je prisotnost znotraj temporalnosti razumevanja smisla biti omejena na sedanjost.¹⁴ Kontemporalna določilnost sklopa *wesende*

‘pobožen’, vendar z domačimi besedotvornimi sredstvi, tj. s pripono *-lživ*. Nvn. *Andacht* ‘verska zatopljenost, krajša molitev’, srvn. *andaht* ‘misel na Boga, predanost Bogu’, stvn. *anathaht* ‘misel na nekaj, pozornost, predanost’ je abstraktum, izpeljan iz stvn. glagola *anathenken* ‘misliti na nekaj’, ki je predpanska izpeljanka iz stvn. *thenken* ‘razmišljati’, germanskega glagola na *-jan* (Pfeifer 39, 14).«

14 »Bivajoče, ki se v njem kaže kot bivajoče in ki je razumljeno kot samolastno bivajoče, dobi svojo razlago torej iz ozira na – pri-čujočnost, se pravi, zapopadeno je kot prisotnost (*ousia*)« (Heidegger 1997, 50).

Andenken, bistvitvenega zmislenja, zajema samo soizvornost spomina in pozabe, ki jo je Heidegger že v svoji zgodnji misli zaslučil in postopoma fenomenološko domislil z opiranjem na starogrško besedo za resnico *aletheia*.¹⁵ Znotraj njegovega bitnozgodovinskega premisleka pozabitve biti je vsekakor ključno vodilo: »[...] k *a-letheia* spada *lethe*, samozakrivanje, skritost, ne kot kak goli dodatek, ne tako kakor senca k luči, marveč kot srce *aletheie*? Tako da v tem samoskrivanju jasnine prisotnosti vlada tudi tista skrinja dopuščanja, iz katere je šele dopuščen neskritost in se prisotno tako lahko prikazuje v svoji prisotnosti?«¹⁶ (Heidegger 1996, 49–50).

Ali je potem v kontekstu vprašanja *Kaj se pravi misliti?*, kolikor ga bistveno določa muzični spomin, mogoče reči, da tisto, kar prvotno daje misliti in poklanja bistveni spomin, ni na nas, marveč od *physis*, ki v sebi skriva skrivnost darovanja prisotnega?¹⁷ *Physis*, ki je v starocerkvenoslovanščino prevedena kot *ѣстьство*, kar še ohranja

15 »Tako je Husserl velikodušno, a v temelju odklonilno, opazoval, kako poleg svojih predavanj in vaj v posebnih delovnih skupnostih s starejšimi učenci predelujem tudi *Logične raziskave*. Zame so bile plodne predvsem priprave na to delo. Ob tem sem – voden bolj s slutnjo, kot uveden z utemeljenim vpogledom – skusil tole: to, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvirneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju in tu-bitu kot *aletheia*, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, samokazanje sebe. To, kar so fenomenološke raziskave na novo odkrivale kot nosilno držo mišljenja, se je izkazalo kot temeljna poteza grškega mišljenja, če ne celo filozofije kot take« (Heidegger 1996b, 8).

16 Heidegger 1996a, 49–50. Glej k temu Flatscher 2011. Kulturno zgodovino *Lethe* podaja Weinrich 1997. Z ozirom na Heideggrovo obravnavo »pozabljenja biti« je gotovo pokazalno, da slovenska beseda »pozabitev« vsebuje v osnovi glagol »biti« (podobno hrv. »zaboraviti« vključuje osnovo »boraviti«). Heidegger se v nedavno prvič objavljenem zapisu o pozabi, ki je nastal kmalu potem, ko je bil decembra leta 1944 odpuščen iz *Volksturma*, posebej zadrži pri perfektivnem obeležju nemškega glagola *vergessen* in kot protibesedo izpostavi etim. povezani glagol *ergessen* > *irgezen*, *ergetzen*, *ergötzen* v pomenu »razveseljevati«, »zabavati« (Heidegger 2020, 919–943). Slov. *baviti* je prav tako etim. sorodno z *biti*.

17 Tako Heidegger v zapisu *Der Herkunft der Gottheit* (*Poreklo boštvenega*) vpraša: »Kaj pa če nekdanja ‚narava‘ zjasni v bistvo angelskega in se iz tega bistvenja šele pričenja po-vratak v njeno skrivnost?« (Heidegger 1997a, 13).

ruska beseda *естество́*, tu ne pomeni substancialnosti narave, katere nasprotstvo tvori subjektivnost duha. *Anwesenheit*, *parousia*, *praesentia*, spregovarja tako naravno kakor duhovno in še *predhodno* kot *vladanje sveta*.

Ali s tem zmislenjem na *arche sveta* morda pridobimo tisto bistveno za filozofijo? Ali pa bi se vprašanje nemara moralo glasiti: Kaj s tem dobi *človek te dobe*?

GADAMER IN KIERKEGAARD: O SODOBNOSTI

Namen pričujočega razpravljanja ni podajati kakšne hermenevtične interpretacije Kierkegaardove filozofije ali pa obravnavati njeno recepcijo znotraj t. i. filozofske hermenevtike. Kolikor se hermenevtika osredotoča na *izgradnjo smisla razumevanja*, mora puščati odprto polje lastnega *spraševanja v sodobnosti*. To pa z drugimi besedami pomeni, da hermenevtika same sebe ne more obravnavati kot ene od usmeritev znotraj sodobne filozofije, marveč je postavljena pred vprašanje sodobnosti filozofije in sosledno sodobnosti kot take, s čimer je filozofsko mišljeno stičišče *biti in časa, tega, kar (danes) je*. To smiselno sovisje *vprašanja sodobnosti* ne vključuje kot enega od problemov sodobne filozofije, marveč kot problem filozofije same v njenem celotnem zgodovinskem posredovanju.¹ V tem pogledu lahko rečemo, da Kierkegaard, skupaj z Marxom, Nietzschejem, Diltheyem in še kom, spada med tiste mislece, s katerimi postane vprašanje sodobnosti izrecno, in sicer na način, ki definira sodobno filozofijo v razmerju do njenega izročila.²

Ni sicer tako, da bi pojmovanje sodobnosti v filozofski tradiciji izostajalo, saj mu filozofija že spočetka pripada – od takrat, ko se postavi vprašanje o tem, kar *je*. Vprašanje sodobnosti preostaja na način radikalizacije izkustva filozofije v tem, kar je sama ustvarila kot našo dobo. Na podlagi tega je treba določiti tisto, kar ostaja, morda bi bolje rekli, kar bi ostajalo, s tem da bi ta »bi« prešel sodobnost tega, kar *je* od te dobe.

Upoštevajoč to zadržanost, ko gre za rabo same oznake »hermenevtika« oziroma »hermenevtična filozofija« v razmerju do tega, kar nas obdaja in se nam zadaja kot smisel sodobnosti oziroma kot sodob-

1 Podrobneje k temu Komel 2011, 51–64.

2 Vidik »sodobnega«, »sodobnosti«, dansko »*samtidig*«, »*samtidighed*«, Kierkegaard razvija v več svojih delih: *Filozofske drobtinice ali drobci filozofije* (1844, slov. prevod 1978), *Literarna kritika* (1846, slov. prevod *Dve dobi: čas revolucije in sodobnost*, 2018), *Vaja v krščanstvu* (1850), *Za samopreizkušnjo. Priporočilo sodobnosti* (1851), *Trenutek* (1855) ter v dnevnikih. Glej k temu Fritzsche (1960) in Tsakiri (2006).

nost filozofije, je treba zavzeti neko hermenevitično držo tudi v pogledu Gadamerjeve navezave na Kierkegaardovo pojmovanje »sodobnosti«. ³ Ta navezava v *Resnici in metodi* znotraj razdelka »Obnovitev vprašanja o resnici umetnosti« Gadamerju služi za izpeljavo premika od estetskega doživljanja umetniškega dela do njegovega dogajanja v igri, na podlagi česar zariše pot v filozofsko hermeneviko.

Kot kritični vidik estetskega prisvajanja umetniškega dela v doživljanju se Gadamerju pokaže to, da »vodi v absolutno puntualnost, ki odpravlja tako enotnost umetnine kot identiteto umetnika s samim seboj in identiteto razumevajočega oziroma doživljajočega« (Gadamer 2000, 88). ⁴ V tem kontekstu navaja tudi Oskarja Beckerja: »Gledano časovno, je delo le za trenutek (se pravi, zdaj), zdaj je to delo in zdaj že ni več!« (Gadamer 2000, 88).

Ob poskusu, da utre pot drugačnemu razumevanju obstoja in obstojnosti umetniškega dela, se Gadamer opre na Kierkegaardovo razlikovanje estetičnega in etičnega stadija eksistence. Kierkegaard naj bi »prvi opisal samouničenje estetske neposrednosti. Njegov nauk o estetskem stadiju eksistence je zasnovan s stališča etika, ki je spoznal brezupnost in nevzdržnost v goli neposrednosti in diskontinuiteti. Njegov kritični poskus je temeljnega pomena zato, ker tu prikazana kritika estetske zavesti razkriva notranja protislovja estetske eksistence, tako da jih je prisiljena preseči. S tem ko se estetski stadij eksistence izkaže za nevzdržnega, je pripoznano, da tudi fenomen umetnosti eksistenci nalaga nalogo: namreč da kljub sedanjosti vsakokratnega estetskega vtisa, ki človeka izziva in prevzema, pridobi kontinuiteto samorazumevanja, ki edina zmore nositi človekovo tubit« (Gadamer 2000, 88–89).

Iz navedenega je razvidno, da Gadamer preko Kierkegarda postavlja obravnavo umetniškega fenomena v širše hermenevitično sovisje, ki zadeva eksistencialno položnost tubiti kot biti-v-svetu. Gadamerjeva

3 Prim. k temu Dunning (1995) in Repar (2009, 76–84).

4 Tu se seveda ponuja primerjava Gadamerjeve obravnave estetskosti pri Kierkegardu z Adornovo (1933; 2003).

težnja po premagovanju »gole neposrednosti in diskontinuitete« v doživljanju umetniškega dela je pri tem določilna in se je izkazala tudi za odločilno, recimo, v okviru Derridajeve diskusije z Gadamerjem (Derrida in Gadamer 2004). Pa ne samo to, tudi proslavljeni Platonov izgon umetnosti iz polisa temelji ravno na domnevi, da je umetnost nekaj, kar daje življenju posameznika in skupnosti izkrivljen videz neskončnosti.⁵ Zdi se, da se Gadamer ob opiranju na Kierkegaarda, ne pa, recimo, na Nietzscheja, pridružuje temu filozofskemu stališču do umetnosti oziroma estetike in ga postavlja v samo jedro svoje koncepcije filozofske hermenevtike oziroma hermenevtične fenomenologije:

S spoznanjem o »minljivosti lepega in pustolovskosti umetnika« torej v resnici ni odlikovano stanje biti zunaj »hermenevtične fenomenologije« tubiti, temveč je bolj formulirana naloga, da glede na takšno diskontinuiteto estetske biti in estetskega izkustva ohranimo hermenevtično kontinuiteto, ki sestavlja našo bit (Gadamer 2000, 88–89).

»Kontinuiteta« in »diskontinuiteta« (glej tudi Gadamer 1986) sta časovno-prostorski oziroma zgodovinski določili, za kateri pa ne vemo, ali sta v razmerju medsebojne protislovnosti, nasprotnosti ali paradoksnosti, vendar nas njuna vmesnost (*inter-esse*) postavlja pred odločitve, ki prihajajo od neznano kod, vendar vselej kot življenjsko narekovane. Gadamer nam ju znotraj eksplikacije estetskega oziroma umetniškega fenomena približa v pogledu hermenevtično pojmovanega »življenjskega sklopa«, kot ta nastopa že pri Diltheyu. Vendar k temu prida še hermenevtično izkustvo igre, ki ga umetnost deli z življenjem oziroma vstopa mednju na meji z religijo, kolikor je po svojem smislu neko paradokсно izkustvo tako v pogledu metode, postopkov, pravil, kakor v pogledu resnice, smisla in učinkovanja. Prav ob izkustvu igre se namreč paradokсно pokaže, da se to, kar se »predstavlja gledalcu kot igra umetnosti, ne izčrpa v goli trenutni prevzetosti, temveč vključuje tudi zahtevo po trajanju in trajanju zahteve« (Gadamer 2000, 112).

5 Platon, *Nomoi* 700a–701b. Prim. k temu Barbarić (1986, 70).

V slovenskem, sicer zelo korektnem prevodu *Resnice in metode* se nekoliko zabriše poudarjena Gadamerjeva raba oznake *Anspruch*, ki v nemščini pomeni »zahtevo«, pa tudi »nagovor«, »narek«, »prirekanje«. V prej omenjenem problemu časovnega in zgodovinskega vidika kontinuitete znotraj življenjskega sklopa izraža *Anspruch* tisto, kar naj za nekoga obvelja kot zavezujoče resnično. Kar je mogoče samo, kolikor se ga zares in iskreno sprejme kot resnično veljavno in zavezujoče v smislu tistega, kar prigovarja, nagovarja. To pa je v času mogoče in lahko omogočeno *zgolj od časa samega*, v nekem času *za čas*, ki pa ne pomeni kakšne začasnosti, marveč *igro so-časja*, *so-dobnosti*. In v tem pogledu Gadamer naveže na Kierkegaardovo razumevanje take sočasnosti, sodobnosti:

Beseda »zahteva« [Anspruch] tu ni uporabljena po naključju. V teološkem razmišljanju, spodbujenem s Kierkegaardom, ki ga označujemo kot »dialektično teologijo«, je ta pojem ne po naključju omogočil razlago tega, kar je mišljeno s Kierkegaardovim pojmom sočasnosti (Gadamer 2000, 112).

Prehajanje med estetsko-umetniškim, etično-pravnim in religiozno-teološkim momentom v Gadamerjevih navedkih je pokazalno za samo hermenevitično jedro tistega, kar nagovarja kot fenomen sočasnosti v prestajanju, prenosu in pristajanju eksistence v času, še najlažje bi rekli v bivanju kot *pre*-bivanju, na katero napoti tudi Gadamer ob naznaki načina obstoja umetniškega dela, kjer se sicer zdi najpomembnejše njegovo razlikovanje med simultanostjo in sočasnostjo njegove prezenze in (re)prezentacije:

Biti umetnine vsekakor pripada »sočasnost«. Sestavlja bistvo »biti poleg«. To ni simultanost estetske zavesti. Kajti ta simultanost pomeni sočasnost in enako-veljavnost [*Gleich-Gültigkeit*] različnih estetskih doživljajskih predmetov v eni zavesti. »Sočasnost« meri zato tu na to, da posamezno, ki se nam predstavlja, v svoji predstavitvi doseže polno sedanjost/navzočnost [*Gegenwart*], naj je njegov izvir še tako oddaljen. Sočasnost torej ni način danosti v zavesti, temveč naloga za

zavest in storitev, ki se od nje zahteva. Je v tem, da se do reči vedemo tako, da postane »sočasna«, to pa pomeni, da je vse posredovanje odpravljen v totalni sedanjosti/navzočnosti.

Kot je znano, izvira ta pojem sočasnosti iz Kierkegaarda, ki mu je dal poseben teološki pečat (*Filozofske drobtinice*, pogl. 4). Sočasno pri Kierkegaardu ne pomeni biti hkrati [*Zugleichsein*], temveč formulira nalogo, zastavljeno verujočemu, da to, kar ni hkratno, namreč lastno sedanjost in Kristusovo odrešenje, tako totalno posreduje med seboj, da je kljub temu izkušeno in vzeto resno kot sedanje/navzočno (in ne z distanco do nekdanje). Nasprotno temelji simultanost estetske zavesti v zakrivanju naloge, zastavljene s sočasnostjo. V tem pomenu je sočasnost še posebno značilna za kulturna dejanja, tudi za oznanjenja v pridigi (Gadamer 2000, 113).

Preden preidemo k nekaterim vsebinskim vidikom Gadamerjeve navezave na Kierkegaarda, se je treba nekoliko zadržati pri oznakah »sodobnost« in »sočasnost«, ki se v slovenščini pomensko razlikujeta. To namreč že v izhodišču problematizira Gadamerjevo interpretativno posvojitve Kierkegaardove oznake »*samtidig*« kot »*gleichzeitig*«. Gadamer sam sicer nikjer ne posebej izpostavlja primernosti ali neprimernosti te posvojitve, čeravno je v navedenem citatu razvidna njegova zadrega, da je primoran razlikovati med pojmom »simultanosti« in »sočasnosti«. Kierkegaardov pojem »*samtidig*« iz *Filozofskih drobtin* je v slovenščino preveden s »sodoben«, za to slovensko besedo pa nemščina nima prave ustreznice. »Sodobna filozofija« se v nemščini glasi *Gegenwärtige Philosophie* (dobesedno: »sedanja, pričujoča filozofija«). Zato, recimo, nastopijo zagate pri prevajanju Nietzschejevih *Unzeitgemäße Betrachtungen*, »Nesodobna razmišljanja«, sicer *Času neprimerna razmišljanja* (Nietzsche 2007). Še bolj pokazalno je, da Heideggro manjka nemška beseda za »sodobnost« pri obravnavi vezi biti *in* časa,⁶ kar sam posredno rešuje z opozorilom na časovno razu-

6 To vez je kot prvi in verjetno edini doslej premislil Vanja Sutlić v delu *Bit i suvremenost* (1967); glej k temu Komel 2007, 65–76.

mevanje biti iz prisotnosti,⁷ ki naj bi opredeljevalo tradicijo metafizike v celoti. Ker to razumevanje v navedenem citatu prevzema tudi Gadamer, se tu začrtuje ključni problem njegove obravnave sodobnosti oz. sočasnosti ter sosledno njegovega navezovanja na Kierkegaarda.

Slovenska beseda »sodobnost« je težko prevedljiva v druge evropske jezike, ki se v zvezi s tem večinoma opirajo na latinizem »kontemporalnost«. Beseda »sodobnost« je sestavljena iz predpone »so-« in osnove »doba« (v pomenu to, kar je prikladno, pravi čas, prava oblika, *Epoché, Zeitalter*), ki se je razvila iz etim. korena *dhabh** (»skladati se«, »stikati se«). Ta koren najdemo tudi v besedah »dobro«, »podoba«, »udobje«, »spodoben«, kar je pomembno tudi v sklopu Gadamerjeve poudarjene rabe pojma sočasnosti nasproti pojmu simultanosti, ki bi jo lahko zajeli tudi z razliko med sočasnostjo in istočasnostjo, vendar s tem še vedno ostajamo znotraj polja »sinhroničnosti« kot nasprotja »anahroničnosti«. Vsekakor pa se terminološko odstopanje »sodobnosti« v slovenščini izkaže za pomembno, ko gre za *hermenevtični topos sodobnosti*, ki se sicer fenomensko zapisuje kot *sočasnost*. V igri ni nič drugega kot to, da filozofski misli izvirno pripada lastna zgodovinskost in da je na podlagi tega lahko sodobna, kar pa, če upoštevamo Heglovo opredelitev filozofije kot misli svojega časa, ravno ne pomeni »istočasno«; filozofija namreč po znanem Heglovem uvidu vedno že zamuja »svoj čas«. »Če rečemo še besedo o podučevanju, kako naj bo svet, potem filozofija do tega brez nadaljnega vedno prihaja prepozno. Kot *misel* sveta se pojavlja v času, ko je dejanskost dovršila svoj oblikovalni proces in se izgotovila« (Hegel 1986, 28).

Morda je vse na tem, da to *zamudo* razumemo kot »biti poleg«, kot spričevalo eksistence, kot *kon-templacijo*, ki se priključuje na ekstatično kontemporalnost. »Aktualnost« prav kot *spoj* biti *in* časa ni dana sama po sebi, marveč šele po *aktu eksistence*, tako kot je refleksija šele sled ekstatične kon-templacije, in zato nujno prihaja z zamudo.

7 »Bivajoče je dojeto v svoji biti kot ‚prisotnost‘. Se pravi, razumljeno je glede na določen časovni modus – ‚sedanjost‘« (Heidegger 1997, 49).

Če se v tem pogledu znova vrnemo h Gadamerjevim navedkom v *Resnici in metodi*, se je tako primerno zadržati pri tisti problemski topiki, ki ne zadeva le razmerja med Gadamerjem in Kierkegaardom, marveč hermenevitično vprašanje sodobnosti sploh. V tem oziru je zlasti pomembno, da Gadamer ob tem, da ne posebej razločuje med umetniško, religiozno-teološko in filozofsko aktualizacijo sodobnosti, sodobnost vendarle razume šele na podlagi aktualnosti oziroma aktualne kontinuitete v diskontinuiteti, kar je v tradiciji filozofije prevladujoče. Spričo tega se zamegli sam moment uposamljenja eksistence, ki ne predstavlja nujno izpolnitve v in na način aktualnosti, marveč prav kot *ek-stasis sega-čez-k*, (pre)biva kot presežnostna. Čeprav Gadamer posebej izpostavi način »biti poleg« – za kar bi lahko uporabili tudi pojem eksistence, kot se uveljavi pri Kierkegaardu –,⁸ pri njem vendar prevlada teoretski vidik, s tem da velja upoštevati, da beseda »*theoria*« v starogrški predfilozofski rabi označuje ravno prisostvovanje nekemu religioznemu obredju.⁹ V aristotelovskem diskurzu opredeljuje *theoria* moment aktualnosti (*energeia*) božanskega kot *noesis noeseos*, mišljenja mišljenja. V Gadamerjevem pojmovanju »sodobnosti« še vedno prevladuje ta aristotelovsko-hegeljanski ekskluzivizem aktualnosti, ki stori, da se vprašanje po sodobnosti reši, še preden ga postavimo: *to, kar danes je*, pomeni: *to, kar je aktualno*. Kako se pri Gadamerju ta problematika naprej odvija v kontekstu tistega, kar sam razvija kot koncepcijo stapljanja horizontov in dejavne zgodovinskosti, terja posebno obravnavo.

Vsekakor pa velja poudariti, da enačenje sodobnosti z aktualnostjo preprečuje uvid v zgodovinsko eksistenco, še določneje nam preprečuje vpogled v to, kako je ta zgodovinska eksistenca sama že, hkrati pa še ne sodobnost. V skladu s tem velja poudariti, kako pojem eksistence pri Kierkegaardu prejme drugačen pomen, kot ga ima skozi vso srednjeveško in novoveško tradicijo, ki terja povsem drugačen *Anspruch*, zahtev in nagovor sodobnosti. Trije stadiji eksistence, estetski, etični in religiozni, ki so po Gadamerju ključni za samo hermenevitično prisvojitev

8 Podrobneje o tem Milić (2018).

9 Prim. k temu Ritter 2003, 9–43.

estetskega fenomena, že napotujejo h kontemplacijskemu svojstvu »sodobnosti« oziroma k sodobniku kot njenemu zastopniku, pristopniku in prestopniku: *posamičniku*. Gadamer sam opozori na »notranje protislovje estetskosti«, ki ga Kierkegaard nadgradi z notranjim nasprotjem etičnega in nato še z notranjim paradoksom religioznega, čemur ustrezajo tudi, rečeno s Heideggrom, eksistencialne strukture »ponovitve«, »tesnobe« in »trenutka«. Vprašanje pa je, ali je eksistenca v sodobnosti na ta način zapolnjljiva s strani sodobnika, če ga ne jemljemo kot subjekta sodobnosti, ki jo razumemo kot aktualnost. Ali ne more *ravno ostati zgodovinsko neizpolnjljiva* in šele tako razodeva neko *odprto razmerje biti in časa*, ki nagovarja s ponovitvijo v tesnobi trenutka? Da bi se približali odgovoru na to vprašanje, nam kot potokaz lahko služi Kierkegaardov spopad s Heglovim filozofskim standardom v pogledu dialektičnega razumevanja zgodovinskosti in sodobnosti, ki ga je tudi videl kot lastno miselno in eksistenčno nalogo.

Heidegger je v spisu *Konec filozofije in naloga mišljenja*, ki ga je namenil objavi v Unescovem zborniku *Živeči Kierkegaard* iz leta 1966,¹⁰ opozoril, kako je ta naloga morda taka, da presega naš čas, da mogoče tvori njegov lastni presežek in da morebiti zato uhaja kot miselno razsežje. V luči oziroma še bolje temi tega *Anspruch*, zahtevka in nagovorjenosti sodobnosti, moramo ugledati tudi okoliščino, da Heidegger v zaključku tega spisa naznani neko nujnost, če ne kar nujno spremembe naslova *Bit in čas*, kolikor sam v sebi povzema hermenevtični topos sodobnosti, spričo katerega Heidegger tudi svojo »pozno« misel označi kot *topologijo biti*: »Se tedaj naslov naloge mišljenja namesto *Bit in čas* glasi: *Jasnina in prisotnost?*« (Heidegger 1995, 51).¹¹

Tej premeni, s katero en naslov mislenja skriva in hkrati odkriva drugega, nedvomno daje mero Heideggrovo vztrajno sklicevanje na grško izkustvo *aletheia* kot »neskritosti«, ki naj se »onkraj grštva« izkusi kot »jasnina za sebeskrivanje«.

10 Slov. prevod *Živeči Kierkegaard, zbornik s simpozija »Kierkegaard vivant«* (Pariz, 1964), ur. P. Repar, Ljubljana 1999.

11 Glede razumevanja topologije pri Heideggru glej Malpas 2006.

Vprašanje je, kako lahko s tega konca filozofije kot hermenevitičnega toposa razberemo neko mogoče navezovanje na Kierkegaardovega sodobnika, ki pomenljivo nastopa pod *pseudonimom*,¹² se pravi pod nekim *imenom za skrivanje*. V zvezi s tem lahko navedemo razpravo Giorgia Agambena *Kaj je sodobno?*, kjer se sicer ne opre na Kierkegaardovo in Gadamerjevo obravnavo sodobnosti, pač pa na Nietzschejevo v *Času neprimernih premišljevanjih*:

Ti, ki so iskreno sodobni, ki resnično spadajo k svojemu času, so tisti, ki se niti ne popolno ujemajo s svojim časom niti se ne povsem prilagajajo njegovim zahtevkom. To so tisti zares inaktualni. Vendar pa ravno zaradi te okoliščine, ravno zaradi te diskonekcije in anahronizma, so bolj kot drugi sposobni zaznati in zajeti svoj čas (Agamben 2009, 40).

Zdi se, da Agamben tu neposredno vzpostavlja razliko med sodobnostjo in aktualnostjo, na katero smo opozorili. Še več, v nadaljnji izpeljavi tematike sodobnosti se nenavadno zbliža s Heideggrovim dojemanjem »jasnine« kot »jasnine za sebeskrivanje«,¹³ čeprav ga v zvezi s tem ne neposredno navaja:

To pomeni, da sodobnik ni zgolj tisti, ki s tem, da zaznava temino prisotnega, zajemlje luč, ki nikoli ne more doseči svoje usode; je tudi tisti, ki je z razmejevanjem in interpoliranjem časa sposoben, da ga transformira in postavi v odnos do drugih časov (Agamben 2009, 53).

12 Glej Schmidt (2006).

13 V tej navezavi Heidegger poda tu lastno opredelitev isto-časnosti: »Čas časi. 'Časiti' pomeni: puščati zoreti, vznikniti. Časno je torej vznikajoč, vzniklo. Kaj časi čas? Odgovor isto-časno, tj. tisto, kar v njem vznika na isti edini [*dieselbe enige*] način. In kaj je to? Poznamo ga že dolgo, le da ga nismo mislili iz časenja. Isto-časno časa so: bivšost, prisotnost in pričujočnost [*Gegen-Wart*], ki čaka nam nasproti [*uns entgegenwartet*] in se imenuje prihodnost. Časeč nas čas obenem zamika [*entrückt*] v svoje trojno isto-časno, zamakne nas vanj, s tem ko nam prinaša pri tem odpirajoče se istočasnega, edinost bivšestva, prisostvovanja in pričujočnosti. Zamikajoč in prinašajoč čas upošteva to, kar mu uprostorja tisto isto-časno, čas-prostor. Čas sam se v celoti svojega bistva ne giblje, temveč miruje« (Heidegger 1995, 226–227).

Verjetno, da v tej Agambenovi označbi ni težko prepoznati sodobnosti Sörena Kierkegaarda, četudi se pojmovanje sodobnosti same ob tem slej ko prej izmika, pravzaprav *je* v tej izmaknjenosti. Napotilo na »razmejevanje in interpoliranje« časa pa nedvomno terja izkustvo kontemporalnosti, s katerim se zaostri vprašanje, ali se nečesa takega, kot je »sodobnost«, sploh spomnimo. Oziroma: Ali nas kakorkoli spomni na sodobnost?

KONTEMPORALNOST RAZUMEVANJSKEGA KONTEKSTA KOT PODLAGA INTERDISCIPLINARNE HUMANISTIKE

Vpeljava »kontemporalnosti razumevanjskega konteksta« kot podlage interdisciplinarnega humanističnega raziskovanja prinaša s seboj vrsto pomislekov, ki niso zgolj ožje teoretske narave, marveč jih spodbudi že okoliščina, da humanistika kot *veda* ni zgolj *znanstvena* veda, saj se v območju svojih raziskovanj in iskanj srečuje z umetnostjo, literaturo, jezikom, kulturo, religijo, politiko, psihologijo, pravom, medicino, ekonomijo, ekologijo, z izobraževanjem, muzeji in arhivi, medijskim poročanjem, digitalnimi tehnologijami, sploh pa z vsemi znanostmi. Verjetno ne zgolj zato, da zadovolji kako pretirano radovednost in se malo razširijo obzorja, saj *širjenje obzorij*, skupaj s *poglobljanjem zora*, tvori samo »poslanstvo« humanistike, ki pa se ga na rovaš vsakovrstnih poslov s trženjem znanja žal vse prepogosto zastira in celo zatira. Hkrati pa je seveda prav tako res, da je humanistika skozi zgodovino in vse do danes vložila veliko lastnega znanja v najrazličnejše »osvajalne pohode«, ki jim le stežka pripisujemo humanost in humanizem, zlahka pa dehumanizacijo. Naknadne in danes tudi zelo priljubljene popravke v »pravo smer« lahko sicer odobravamo, a hkrati vzbujajo nezaupanje in celo sum na kapitalno sprenevedanje. Nadalje pa je zavzemanje za humanejši svet, kritika zahodne hegemonije, družbeni in okoljski aktivizem, prizadevanje za socialno enakost in podobno, kar naj bi domnevno spadalo k humanističnemu prepričanju – mimogrede se sem uvrsti še zdravo prehrano, vsakovrstni teater in športanje –, v pogledu obravnave vrednosti humanistične vednosti bore malo prepričljivo.

Pri vzpostavljanju svojih disciplinarnih okvirov je humanistika vnaprej konceptualno napotena na sebi lastno *polje interdisciplinarnosti*.¹ Ključno vodilo take napotitve je pri tem zavedanje, da je ve-

1 S tem seveda ni mišljena »interdisciplinarnost« v posplošeni akademski rabi, ki v njej vidi zgolj dopolnilno raziskovalno dejavnost in vnaprej izključuje ukvarjanje s pojmovnostjo in konceptualnostjo, kakor jo narekuje srečevanje različnih raziskovalnih področij z namenom poglobitve znanstvenega polja. Interdisciplinarnost na

ljavnost resnice diskurzivno dosegljiva v obzorju *prihajanja do smisla* in *shajanja z njim*. Sistematsko gledano smo tu izhodiščno soočeni s problemom *metode* znanstvenega polja in *metodologije* raziskovalnega področja, zlasti če upoštevamo, da se *okrožja smisla*, ki se tu narekujejo proučevanju, ne nujno pokrivajo z delokrogom *vrednostno zaznamovane humanistične vednosti*.²

Smiselna obzorja humanistike segajo in posegajo še *drugam* kot znanstvena optika, kar seveda ne bi bilo mogoče, če ne bi že kot vednost v sebi vključevala neke *potencialne drugosti*, s tem pa tudi *premičnosti smisla*. V zvezi s tem se seveda pojavi ugovor, mar ne dosežki današnje znanosti in tehnike, digitalna revolucija, globalni informacijski in komunikacijski obrat in že samo obračanje kapitala neprimerno bolj od humanistike odpirajo svet in njegova obzorja. No, kljub vsesplošnemu prepričanju o šibki promociji humanistike danes naj bo dovoljeno, da se nekoliko prevpraša *movens*, ki zadeva, če že ne dejanskost, pa gotovo *delovanje*, po katerem humanistična vednost zmore *biti sodobna iz dejavne zgodovinskosti*. Danes že nekako opuščena oznaka za humanistične vede – *Geisteswissenschaften* – sugerira, naj bi tu bil zgodovinsko na delu neki *spiritus movens*, neki *duh*.

Le kakšen duh? Morda kak kritičen ali ustvarjalen duh? Kar je povezano z duhom, se danes kvečjemu obravnava v okviru eksperimen-

področju humanistike je, kakor želimo pokazati v pričujočem prispevku, neposredno povezana z obćim vidikom konstituiranja vednosti in ni zgolj znanstveno in disciplinarno zamejena.

2 Kot enotni vidik humanistićnih dejavnosti, ki je neposredno povezan z vrednostnim doloćilom vednosti, bi seveda lahko izpostavili *interpretacijo*. Interpretaciji kot najpripravnejšemu orodju hermenevtićne vešćine ali metode v razlićnih humanistićnih vedah pripada tudi ključna vloga pri vzpostavljanju metodologije humanistićnega raziskovanja. Tematiko interdisciplinarnosti humanistićnega raziskovanja bi tako lahko vpeljali na osnovi ugotavljanja skupne interpretacijske veljavnosti tekstualnega pristopanja. Vendar pa je razmerje med tekstom in interpretacijo, ki mu v tem okviru pripade hermenevtićna prevalenca, samo že nasledek dogajanja smisla v razumevanjskem kontekstu, ki ima kontemporalno obeležje. Le to lahko prispeva k doslednejšemu in temeljitejšemu interdisciplinarnemu pristopu v humanistiki, umetno povezovanje razlićnih interpretativnih prijemov seveda tega nikakor ne zmore.

tiranja z umetno inteligenco, drugače pa znanstvene vede, vključno s humanističnimi, nočejo prav veliko vedeti in poslušati o čemerkoli duhovnem, kaj šele, da bi bile svobodne za duha. Za kaj takega je nemara potrebna *prostost duha*, so potrebna široka obzorja in globok uvid. A vse to: duh, prostost, svoboda, zgodovina, človeškost, humanizem, svet, smisel, razumevanje, tekst, podoba, vrednost, vednost, pa nenazadnje telo in življenje, prostor in čas – je slej ko prej ostalo brez konteksta, postalo je nesmiselno in nerazumljivo, enostavno brezvredno,³ tudi kar zadeva *Arts & Humanities*, ki se na trgu znanja in z njegovimi »mehanizmi«⁴ znajdejo, kakor pač vejo in znajo, večinoma pa obtičijo kar na »socialni podpori«.

Če potem »pametno«⁵ dodamo, da je humanistična vednost *kot vednost vrednostno določena*,⁴ zadevo samo še poslabšamo, saj sprva v tem ne vidimo ničesar drugega kot preostanke različnih predsodkov, nazorov, ideologij, morale itn., s katerimi se polni humanistična malha. To malho sicer krasi *pečat zgodovine*. Z njim ni

3 Spričo tega je uporaba vseh navedenih pojmovanj v pričujočem prispevku lahko zgolj pogojna, se pravi pogojena s tem, koliko uspe zasnovati »kontemporalnost«⁵ v smeri dosledne konceptualne transformacije humanistike. »Kontemporalnost«⁵ pri tem sama fungira kot transformativni agens vsakokratnega razumevanjskega konteksta in je v tem pogledu ni mogoče preprosto izumiti.

4 Določilo »vrednosti«⁶ podajamo v ožji povezavi s poljem »humanistične vednosti«, ki se opira na »vrednotenje«, kolikor ga kot takega obeležuje »smisel razumevanja«. Znotraj tega vrednostnega vidika, ki v kritičnem oziru neposredno zadeva konstitucijo vedenja, se retrospektivno javlja antični nauk o vrlinah, ki je neposredno udeležen pri preboju filozofske misli z izrazitimi humanističnimi nasledki ter ga je kot takega mogoče zgolj omejeno vrednostno opredeljevati. Kolikor naj zadržimo pojmovanje »humanistične vednosti«, ne moremo zaobiti »vrednosti za«, saj v njej tiči napotilo izkustva humanosti, zlasti če vzamemo, da je tu na delu razumevanje smisla bitja, ki mu gre za bit samo, *inter-esse, tubit, prebivanje*. Drug problem je spet možnost zgodovinskega vrednotenja, ki predpostavlja smiselno dogajanje zgodovinskosti in kot tako presega področje humanistične vednosti, vendar le kolikor ta seže do problema vedenja sploh. Tudi če se na ravni zgodovinskosti *smiselno nič ne dogaja* ter se po postmoderni modi razglša »konec zgodovine«, se ni mogoče izogniti primežu kontemporalnosti, ki tempira razumevanjski kontekst v smeri, da se zgodovinsko (z)najdem »tu«⁷ in »zdaj«, v trenutku sodobnosti.

le zapečateno to, kar je bilo v preteklosti storjeno ali se je pripetilo. Da nekaj pusti pečat, se mora vtisniti, upodobiti, obeležiti, odlikovati po neki potezi. Kolikor *zgodovinskost* smiselno zajamemo v potezi raztezanja preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, *vrednostno pritegne vednost*. Posredno to razodeva starogrška beseda za zgodovino *historie*, ki je bila v tem pomenu tudi široko prevzeta. Historija ne vključuje le poročanja o dogodkih, pač pa ga umesti med *izročilo in sporočilo*, se pravi v razumevanjski kontekst »zgodovinskega dogajanja«. Glagol *historeo* v pomenu »proučujem«, »poizvedujem«, »preiskujem«, »izprašujem«, »pripovedujem«, »poročam«, »pričam« (*histor* je modrec, izvedenec, sodnik, priča ...), je razvit iz iste etim. osnove **ueǵd-* v pomenu »videti« kot gr. *eidomai*, *oida*, *eidon* in *idea*, pa stind. *véda*, lat. *vīdī*, nem. *Wissen*, slov. *videti*, *vedeti*. Polihistor je mnogovednež, vseved, učenjak. Učenost »odpira uči« in je tesno povezana s poučevanjem. Naj napotimo še na zvezo poučevanja in proučevanja, ki je obeleževala *Geisteswissenschaften* v Humboldtovi izvedbi. Govorimo o »naukih« zgodovine, pa o tem, kako je zgodovina učiteljica življenja, kar dovolj zgovorno izpričuje zgodovinsko prispevanje vrednosti k vednosti: *obeležje smisla*. Drugače ne bi beležili nobenega smisla, pa tudi ne obeleževali nikakršnih dogodkov.⁵

⁵ V zvezi s tem velja opozoriti predvsem na fenomenološke analize zgodovinskosti pri Janu Patočki (1997), manj prepričljivi se v tem pogledu zdijo poskusi obnove *historike*, kot jo je prvi uveljavil Droysen, v novejšem času pa jo je poskusil obnoviti predvsem Rüsen (2013). Tudi Ricœurjeve obširne analize razmerja med zgodovino in pripovedjo se v okviru poskusa novega hermenevtičnega pristopanja k fenomenu zgodovinskosti v sami izpeljavi vračajo na pozicije, ki zgodovinskost v pogledu konstitucije humanistične vednosti pahnejo v drugoten položaj.

*Smiselna osveščenost*⁶ kot taka zgodovinsko odlikuje humanistično vednost, ki pa vrednostno ni vnaprej zagotovljena in vodi v spoprijem z vsem, kar je moč dojeti in pojmovati, prepoznavamo pa jo kot moderno *moč kritike*: ali in kako me to, čemur sem priča ter izpričuje neki smisel, prepriča in preide v moje prepričanje? Sposobnost kritičnega vrednotenja in ocenjevanja, ki se zdi neločljivo povezana z vzpostavljanjem humanistične vednosti, danes ni nič manj »v krizi« kot njena kontemplativna zmožnost. No, še manj prepričljivo jo je »reševati« iz krize tako, da ji naknadno pripisujemo vrednostne attribute, saj ji s tem odvzamemo razumevanjski kontekst in prezremo njegovo kontemporalno vršenje.

Humanistična vednost, ki jo vrednostno opredeljuje dogajalni razumevanjski kontekst, drugače kot »znanosti« smiselno odpira dojemljivost človeka, širi obzorja, pogloblja zor, premika smisel, privablja kritičnega duha in obeta duhovno prostost. Da bi tako širjenje obzorij bilo teoretsko možno, se je predhodno treba *praktično nastaniti* v njih,

6 Rekli »svest smisla« in »smiselna osveščenost« uporabljamo z upoštevanjem prvo-tne rabe besede »smisel«, kot jo zasledimo že v *Brižinskih spomenikih* (Snoj 2016). *Svest* in *osveščenost* nista izotznačni z »zavestjo« in »ozaveščenostjo«, saj vključujeta pomena *vesti* ter *obvestila, oznanila*. V tem pogledu je pokazalna tudi hrvaška beseda za »zgodovino« *povijest*, ki ji ustreza slov. »povest« v pomenu *pripovedi, zgodbe*. »Smislu« pritiče tako miselni kot sporočilni atribut. Ob tem je potrebno upoštevati še pomensko okrožje latinske besede *sensus* iz etim. korena **sent* v pomenu »pot«, »smer«; podobno velja tudi za ang. »sense« in nem. »Sinn«, ki vključujeta še pomensko razsežje *čutila, čuta, občutka, občutja* ter (*skupne*) *pameti*. Slednja je povezana s sposobnostjo *pomnjenja in spominjanja*, kakor tudi z zmožnostjo *domišljije*. Naj v zvezi z nemško besedo »Sinn« omenimo še, da Herder v eseju *O izvoru jezika* izpostavi *Besonnenheit* (izpeljano iz glagola *sinnen*) v pomenu osveščenosti, razbornosti, uvidevnosti, razsodnosti, preudarnosti, *phronesis, sophrosyne, prudentia*, ki kot *Merkmal, obeležje*, nastopa tako v kontekstu »svesti smisla« kot »smiselne osveščenosti« (prim. Herder 2006, 51). »Smisel« poleg razumevanja in (ob)čutenja zajema tudi *snovanje*, kar npr. pri Heideggru izkazuje *Entwurf, zasnitek*, v *Biti in času*, v njegovi poznejši filozofiji pa predvsem *Besinnung, osmislitev, zborna snovanje*. Široke obravnave »smisla« znotraj različnih smeri sodobne filozofije v okviru tega razpravljanja ni mogoče posebej podajati, pač pa izpostavljamo njene ključne hermenevitične aspekte (glej tudi prvo poglavje in Komel 2016).

kar je v prvi vrsti povezano z vrednostnimi opredelitvami. Humanistične dejavnosti (prakse in poetike) niso zamejene zgolj z disciplinarnostjo, pač pa so še bolj temeljno povezane z načinom, kako *naseljujemo svet*, z *oikoumene* oziroma *v̑sel'énaja*, če poleg helenističnega uporabimo še staroslovansko poimenovanje, ki v sebi povezuje selo in vesolje. Kar se seveda zdi pomenljivo, kolikor nam »svet« po eni strani pomeni *bivanje nasploh*, drugič pa *človeško sobivanje*. Tako tudi humanistična vednost, ki širi obzorja in je pozorna do predrugačenja smisla, ni le situacijsko opredeljena, pač pa jo zavoljo odnosa do vednosti kot take zaznamuje kritična *osveščenost* glede *biti-v-svetu* oziroma *vrednosti življenja*. Vrednotenje ni kako posebno zavzemanje drže do življenja in sveta, marveč izraža neposredni način vzdrževanja in držanja življenjskosti same, ki izpolnjuje človeškost človeka na način, da je sam po sebi vreden spoštovanja in dostojanstva. Vsaj od Sokratove opredelitve, ki je podana v Platonovem dialogu *Protagora*, češ da je vrlina (*arete*) vednost (*episteme*) (Platon 2004, 808), je vrednostni aspekt vednosti, ki se kot tak izraža v humanistični vednosti, ključno vprašanje zahodnega duhovnega izročila. Če tako kot Gadamer (2004, 28–46) vidimo v tem tudi poroštvo za aktualno veljavnost humanističnih ved, nas to privede do vprašanja, ki ga je sicer skušal razgrniti Jan Patočka: Na podlagi česa se v zgodovinskem smislu razumemo in sporazumevamo v svetu kot takem in v celoti? (prim. Patočka 1997). Zakaj je danes to razumevanje sveta in sporazumevanje v njem, kljub brezmejnim možnostim informacije in komunikacije, postalo problem? Brez vršenja smisla ni tudi dogajanja zgodovinskosti, interpretacija brez osmislitve pa njegovo možnost zvede na dovršeno stanje in jo vzame v zakup kot vrsto dejanskosti.

Humanistične vednosti ni mogoče odvrniti od *zavedanja možne drugačnosti sveta*, kolikor nočemo zanikati same osveščenosti z zgodovinskim smislom. To zavedanje ne izhaja iz kake volje po spremenjanju sveta ter z njo povezane politične izvedenosti (*politike technē*), marveč samodejno *prihaja z možnostjo predrugačenja smisla*, kar je samo po sebi svojevrstna uganka, pa tudi zagata zavesti in vednosti, tako da jo postavlja pred kritično vprašanje lastne vrednosti. Predrugačenje, ki se smiselno vrši, ni zgolj proizvod kake inovacije ali re-

novacije, pa tudi ne samo izid interpretacije, marveč zadeva samo *zgodovinsko dogajanje*. »Zgodovinsko dogajanje« je dokaj nenavadno ter tudi ne prav lahko doumljivo reklo, saj sugerira neko vzporedno dogajanje in povednost ob tem, kar se zgodi ali odgodi. Vendar je tako tudi z vedenjem in zavedanjem – sprememba, ki jo prispeva vednost, mora dospeti do zavesti, kar spremlja osveščenost, ki gre in pride s časom ter se sama nekako vrši in odvija. Osveščenost drugače od sebe-zavedanja zadeva *svest smisla*.⁷

Kako čas omogoča to »dinamiko duha«, kolikor seveda ne sama prvotno diktira *tempo dogajanja*? Ali pa se še bolj prvotno od nje godi neka *temporalika*, ki nas osvesti? Tako se ob predpostavki osveščenosti časa, ki je *vsakokratno* soudeležena v našem razumevanju in sporazumevanju, najavi konceptualno vprašanje *kontemporalnosti razumevanjskega konteksta*.

Pojme »zgodovinskega dogajanja«, »zgodovinskega časa«, »zgodovinskega prostora« in »zgodovinske dobe« je v novejši teoriji in filozofiji zgodovinopisja podrobneje obravnaval Reinhart Koselleck. Njegove razprave, skupaj s hermenevitično-filozofskimi deli Hansa-Georga Gadamerja (2001; 2004) in Paula Ricœurja (2000a; 2000b; 2001; 2003), lahko nudijo oporo za konceptualno izdelavo »kontemporalnosti razumevanjskega konteksta«, ob čemer pa seveda še zdaleč ne zadošča, da se zanašamo zgolj na to, kar je bilo *tu* doseženega. Tale »tu«⁸ je samo razsežje *zgodovinskosti*, ki *učinkuje*, *dejavne zgodovinskosti*, če naj napotimo na slovito Gadamerjevo koncepcijo *Wirkungsgeschichte* (Gadamer 2001, 242–254). Kot to dejavno razsežje

⁷ Glej opombo 4.

⁸ Filozofsko gledano je določilo »tu« povezano s Heideggrovo rabo besede *tu-bit*, *Da-sein*, kot ontološke oznake za bivajoče, ki smo mi sami. V pogledu kontemporalnosti razumevanjskega konteksta je posebej zanimiva tale Heideggrova pripomba: »Če se posebna konkrekcija razlage v smislu eksaktne tekstne interpretacije rada sklicuje na to, kar ,je tu', tedaj to, kar ,je' najprej ,tu', ni nič drugega kot samoumevno, nediskutirano predmnenje razlagalca, ki nujno tiči v slehernem nastavku razlage kot to, kar je z razlago sploh že ,postavljeno', se pravi predano v predmetju, predvidiku, predpojmu« (Heidegger 1997, 212).

pa je zgodovinskost v svoji dogodevnosti hkrati dosežek in presežek. Koselleck v predgovoru k svojemu delu *Pretekla prihodnost (Prispevki k semantiki zgodovinskih časov)* zapiše:

Naš moderni pojem zgodovine je rezultat razsvetljenske refleksije o naraščajoči kompleksnosti »zgodovine nasploh«, v kateri se pogoji izkustva vedno bolj izmikajo izkustvu samemu. To velja tako za široko razprostranjeno svetovno zgodovino, ki vsebuje moderni pojem »zgodovina nasploh«, kot tudi za časovno perspektivo, v kateri morata biti poslej preteklost in prihodnost vedno znova prirejeni druga drugi. Na to tezo, ki prežema celotno knjigo, meri kategorija *počase-nja* [*Verzeitlichung*] (Koselleck 1999, 10–11).

Nakazano (*so*)*prirejanje časov* nedvomno spremlja zadrega, da »zgodovina« kot dogajanje ne samo *prihaja* in *odhaja*, marveč tudi *uhaja*, zaradi česar je ni mogoče docela spraviti v red ali povsem podrediti in prirediti. To, kar v zgodovinskosti kot dogajanju bistveno pride in uide, je *trenutek*,⁹ ki pomeni zgolj *pok*, a vendar stori, da *napoči* godni čas, da se čas strne in sprosti prostor časa, *Zeitraum*, *doba*. Hkrati nas, takoj ko skušamo pojmiti lastno dobo, stisne v razpoko *sodobnosti*. Kot je spekulativno-dialektično prepoznal Hegel, je zavest časa nujno povezana z neko izkušnjo *negativnosti* (prim. Heidegger 1993). Zgodovinskosti, ki se dogodeva in odgodeva v *elementu lastnega momenta*, zato ni mogoče zaobseči v pozitivnosti znanstvenega sistema, vseeno pa se z njo *kroji smisel*. Oznako »krojenje« namenoma uporabljamo, saj ob siceršnjih obeležjih »tekstualizacije«, »kontekstualizacije«, »strukturalizacije«, »mundalizacije«, »temporalizacije«, »spacializacije«, »upodobljenja«, »utelešenja«, »ubesedenja« in »interpretacije«, ki izpolnjujejo »arheologijo humanističnih znanosti«

9 Tako Platon v dialogu *Parmenid* določi *exaiphnes*, »trenutek«, »hip«, »nenadnost« kot tisto *bistveno atopično* (*atopos physis*, 156d) in zunaj časa: »[...] ta čudna, nenadna narava je postavljena vmes med gibanje in mirovanje in ni v nobenem času [...]« (Platon 2004, 421). Ob tem se seveda postavi vprašanje, ali ne potemtakem tvori same »izvenbiti« časa, »onkraj« v njegovi ekstatiki (prim. Bohrer, 2003).

(Foucault 2010; 2011), hkrati napotuje h *kratenju* v vsako-kratnem prehajanju smisla, ki zaznamuje *kraj in onkraj* »razumevanja v kontekstu«. Tudi »arheologija« je, še posebej če jo kot oznako uporabljamo v zvezi z vzpostavljanjem humanistične vednosti, vrsta *topologije*. Določilo »kraja« implicira usmeritev k *hermenevtični topiki vsakokratnega* umeščanja smisla v topologiji razumevanjskega konteksta.¹⁰

Kolikor topologija vsakokratnega prehajanja smisla vključuje atopičnost njegovega kratenja, jo je moč zajeti le z »negativnim« načelom *individuum est ineffabile*, »posamezno je nepojmljivo«, ki ga je proslavil Goethe, v jedro svojega zasnutka hermenevtike pa ga je prevzel Schleiermacher (1977; glej tudi Frank 1997) ter za njim Dilthey (1998), da bi na tem izhodišču disciplinarno utemeljil *Geisteswissenschaften*, humanistične oziroma duhoslovne vede (Dilthey 2002). Ta disciplinarna utemeljitev sama v sebi vključuje *interdisciplinarno perspektivo*, ki »sistemsko« terja izdelavo univerzalne hermenevtike ob vodilu občosti razumevanja. Brez enotne vednosti ni mogoče zagovarjati ne disciplinarnosti ne interdisciplinarnosti humanističnih ved, problem pa je seveda, kako zagotoviti zahtevano enotnost, da se ob tem ne zaobide ne le atopičnega toposa posameznega, marveč tudi občevalne zaznamovanosti občega. Nimamo opraviťi le s kako izolirano težavo humanističnega vedoslovja, marveč s tistim »duhom teže«, pod katerim duhoslovne vede konceptualno padejo ter sosedno zapadejo znanstvenemu pozitivizmu ali ohlapnemu scientizmu, ki ne predstavlja le teoretske grožnje, pač pa tudi onemogoči sleherno kritično prakso, ki humanistiko »drži pokonci«, ko gre za njen kulturni in družbeni doprinos. Šele na tej ravni se zares zastavi problem interdisciplinarnosti humanistike v okviru izdelave njene *hermenevtične topike*. Ta se navezuje na tradicionalno topiko, kakor jo je prvi

10 Glede topološke opredeljenosti smisla ter nanjo navezane hermenevtične topike glej Heidegger 1997, 213: »Smisel je to, v čemer se drži razumljivost nečesa. Kar je v razumevajočem razklepanju mogoče artikulirati, imenujemo smisel. Pojem *smisla* zaobsega formalno ogrodje tega, kar spada k temu, kar artikulira razumevajoča razlaga. *Smisel je prek predimetja, predvidika in predpojma strukturirano, na kar zasnutka, iz katerega razumemo nekaj kot nekaj.*«

sistematično zasnoval Aristotel, osrednje mesto pa v njej pripada *postavljanju vprašanj in najdevanju odgovorov* (prim. predvsem Pöggeler 1981; Jehn 1972).¹¹

Vzeto v celoti mora obravnavati humanistične vednosti obelodaniti svojo, v osnovi *zgodovinsko* situiranost ter *vztrajati pri vprašanju o njej*. Še več: *zgodovinsko postavljenost pred vprašanje*, ki *terja odgovor*, mora sprejeti kot lastno kritično torišče, saj ji drugače pritiče kvečjemu interpretacijska veljavnost, ostaja pa brez resnične vrednosti, ki ni nasledek znanstveno preverljive resničnosti, marveč topološki dosežek kontemporalnosti. Gadamerjev poskus v nakazani smeri, ki datira v drugo polovico dvajsetega stoletja (Gadamer 2001), se na podlagi kritike Schleiermacherjevih in Diltheyevih zastavkov univerzalne hermenevtike ter hkratne prisvojitve Heideggrove fenomenološke hermenevtike okrene od negativitete časa k pozitiviteti jezika in v njej zasnovani pojmovnosti, kolikor se nam jezik izroča kot »bit, ki jo je mogoče razumeti« (Gadamer 2001, 384). A prepad med bitjo in časom v resnici še naprej vztraja. Čas lahko stori, da nekaj izgine v preteklost in se ne more več izpovedati kot resnično. Koliko je take, začasno ali za zmeraj izgubljene resnice? Pri izrekanju resnice v pojmi in pojmovnem določanju smo napoteni na *zgodovinsko osveščenost*, ki jo je Gadamer skušal zajeti kot stapljanje obzorij na podlagi *Wirkungsgeschichte*, s čimer predpostavlja *izročilo* kot *zgodovinskost*, ki *deluje v odprto*.

Gadamerjevo pripoznanje *sporočilne odprtosti izročila* je gotovo njegov poglavitni prispevek k hermenevtiki humanističnih ved. Lahko mu celo priznamo, da jo je uspel dvigniti na tisto *duhovno raven*, ki so jo kot lastni raziskovalni in izobraževalni smoter ter kritiški cilj zagovarjale *Geisteswissenschaften*, ne da bi obtičal pri njihovem pozicioniranju v opoziciji z naravoslovjem, saj to zamegli sam vrednostni

¹¹ Sistematični okvir za izdelavo hermenevtične topike in z njo povezane topologije je podal Rudolf Boehm (2002). Ob tem velja posebej opozoriti na vlogo topike pri Giambattisti Vicu, predvsem v njegovemu osrednjem delu *Scienza Nuova*, ki jo je podrobneje obravnaval Bednarik (2004, 213–232).

značaj humanistične vednosti. Problematično pozicioniranje humanističnih ved je očitno pogojeno s predpostavljjanjem negativitete časa in pozitivitete jezika, ki pa sta vsaka zase specifični in lahko tudi zamenjata vlogi ter spodrivata druga drugo na sili pozabe in spomina. Kar jezik zamolči, lahko čas prebudi v spomin. Kar čas pozabi, lahko jezik oživi v besedo.

Topološko gledano, se negativiteta časa preokrene v pozitiviteto jezika s tem, da nas *spravi pred vprašanje*. Vprašanje je nagovorjeno z nečim, kar (še) »ni« in »ne« ter v tem oziru izraža neki negativum. Hkrati pa ni negacija na način izničenja izkustva, pač pa *pre-sledek* na njegovi sledi. Vprašanju sledi *od-govor*, kolikor nosi *sled smisla*. Postavljenost pred vprašanje *prikliče voljo razumeti, terja odziv, odgovor*, tako da nas napelje k temu, da *nekaj povemo* in s tem damo vedeti. Vsled tega ne sledi povednost iz vednosti, marveč vedenje nastopi s tem, da *imamo nekaj smiselne povedati*. Smisel naredi misel, ki »ve zase«, kolikor more to povedati, kolikor najde besedo. *Beseda*, kakor v nemščini nakaže beseda *Ant-wort*, je *od-govor*. Odgovarjanje na ... kot nagovorjeno od ... napotuje na govor kot tak ter nalaga *odgovornost* prostega jemanja in puščanja, da velja kot resnično vse, kar *dojemamo in si smiselno razlagamo*. Odgovarjanje na ... je odgovorno v tem smislu, da mora »polagati račune« (*logon didonai*, obrazloževati) glede vsega, kar dojemamo, jemlje za resnično in pojmuje. Sem pa se prikrade, če lahko tako rečemo, še druga plat odgovarjanja, ki jo predstavlja predpona »od-« kot odlikovano topološko določilo; na njegovi drseči podlagi se od-govor premika sem in tja, gor in dol, nazaj in naprej, med tem in onim, med znotraj in zunaj, med Da in Ne. *Pritrjevanje in zanikanje* se strne v fundamentalnem človeškem izkustvu *strinjanja in odobravanja*, ki gre od od-govora k do-govoru, od razumevanja k sporazumevanju, od sebstva do sveta.

Dojemanje in pojmovanje je samo določeno s tem, da odgovornost in odločitve *sprejemamo* kot *lastne*, kar ne le napotuje na govor, marveč nagovarja *govorno bitje*, ki smo mi sami in je odgovorno zase; v tem smislu je vredno samemu sebi, tako da tudi ogovarja druge kot enakovredne sebi, ali pa »išče izgovore«. Bernhard Waldenfels je to-

zadevno predlagal prehod od »odgovornosti človeka« k »odgovarjajočemu človeku«, *homo respondens* (Waldenfels 2015). Gadamerjevi hermenevtiki razumevanja, ki naj bi zagovarjala »metodično prednost« vprašanja pred odgovorom (prim. Gadamer 2001, 298–312), je predpostavil *fenomenologijo responzivnosti* (Waldenfels 1994; 2001). Njen ključni uvid je spoprijemanje lastnega s tujim, ki se ne osredotoča le na izkustvo tujega, marveč mu je v prvi vrsti pomembna *tujost izkustva samega*, ki zajema registre nerazumljivega, nedojemljivega, nezavednega, afektivnega itn. in ima neposredne nastavke glede umeščanja smisla. Waldenfels zato dojema topografijo tujega kot hojo po meji smisla, ki se razmejuje sam v sebi (Waldenfels 1997; prim. Božič 2017). Kolikor se sled smisla javlja med presledki, lahko izpade njegov izsledek, za kar se zdi primerno uporabiti oznako Merleau-Pontyja, na katerega se Waldenfels tudi izrecno opira: *sens sauvage* ali *être sauvage*, *divji smisel* ali *divja bit* (Merleau-Ponty 1996),¹² ob čemer seveda ni mogoče spregledati navezave na Lévi-Straussovo *divjo misel*, nenazadnje pa že Nietzsche razlaga nastanek znanosti iz strahu pred divjimi živalmi (prim. tudi Prole 2010).

Objektivna znanstvena veljavnost je seveda ena od vrednosti tega, kar jemljemo za resnično, ne pa vsa in vsaka resnica, razen seveda, če ne predpostavljamo resničnosti zunaj tega, kar in na kar odgovarjamo iz predhodne osveščenosti z bitjo-v-svetu. Če v tem prepoznavamo zgolj spoznavni relativizem in retoriko, prezremo *topični moment* tega *pred-hodnega »v«*, ki opredeljuje situacijo razumevanjskega konteksta. Zastopanje vrednosti ni pogojeno le s tem, da nastopa v času, marveč že s tem, *da čas sploh vstopa*, na podlagi česar smo si lahko svestni govorne ali kake druge situacije.

Sporočilno odprtost izročila, ki prispeva *vrednostno določenost humanistične vednosti*, je možno dodatno osvetliti z Gadamerjevo ugotovitvijo, da izrekanje resnice kot odgovor na vprašanje nikoli ne more izreči vse resnice (Gadamer 1998). Zavoljo tega je vse možno izkustvo

12 O odnosu smisla in nesmisla v neposredni navezavi na izročilo hermenevtike glej Angehrn (2011).

preprejeno s tujostjo izkustva, kar nas razlašča v njegovem prilaščanju. Postavka resnice ne more predpostavljati resničnosti, ki je pred resnico. To, da nam izkustvo polzi iz rok, kaže v polzenje smisla, ki preti, da od smisla samega ne preostane nič. Vseeno se nekako beleži. To, kar je vselej, neprestano, brez prestanka, brezkončno, v nedogled in kakor da gre v nič na poti, je *časenje časa*.

Predstava časa kot nezadržnega toka sicer strogo vzeto preprečuje domnevo kakršnekoli poti, gibanja ali dogajanja, prav tako to, da bi nanj aplicirali pojme sukcesivnosti, kontinuuma, sekvence ... Brez tega pa ni možno nobeno zaznavanje, spominjanje, spoznavanje, govorjenje, mišljenje, presoja ter vlaganje smisla v dogajanje, ni možen človek in sploh nič, kajti za vse to je že potrebno *nekaj, na čemer tok časa stoji kot zaustavljen*. Samo kolikor neustavljivi čas obstoji, lahko rečemo, da *nekaj obstaja*. Besedica »ne-kaj« je ob tem sama po sebi zgovorna: da se ne-kaj pripeti, primeri, dogodi, skratka – vsako-kratnost kot taka ni nasledek toka časa, ni temporalni, marveč *kontemporalni* nasledek, ki kot tak rabi *presledek*, da se en čas časi z drugim in v njem, da se čas lahko uprostori, uzgodovini, zazna, občuti, misli, upodablja, meri itn. *Nasledstvo* časa, način, kako se nam čas izroča, naroča in sporoča, je zasnovano v njegovem *presledku*, ki je brezdanje tuj, a vendar omogoča lastitev časa, njegovo omejevanje in merjenje, določanje in odločanje, njegovo krajevnost in končnost, kar v najboljši meri izraža latinska oznaka *terminus*, prevzeta kot termín in têrmin.

Kar zadeva sam zasnitek hermenevitične topike, je neprimerno, da jo gladko odpravimo s predpostavko spoznavnega relativizma (Kuljić 2012, 196) in zanemarimo vrednostno latenco vednosti, kar zaznamuje *studia humanitatis* kot *relej smisla*. Sleherni vednost, ki in kolikor se *izreka kot resnična*, je kot vsakokratni odgovor na vprašanje speta z *vrednostno izkušnjo*, tako da nas nagovori z *zahtevkom osmislitve*. Humanistična vednost je zavoljo tega dejavna pri konstituciji vednosti nasploh, ni zgolj kak njen privesek ali celo izvesek sistema znanosti, kakor se ji danes pogosto skuša dopovedati. Vrednostno izkazovanje vednosti se v primeru *studia humanitatis* tudi ne izčrpa z razlikovanjem med teoretskimi počeli in praktičnimi načeli, z razločevanjem

med *vita contemplativa* in *vita activa* ali z zatekanjem k *vita interpretativa*, kot se rado pripeti znotraj hermenevtike.

Vedenje se kot tako vzpostavlja na odnosu do resnice. Znanstvene izsledke lahko podajamo, ne da zavzemamo kak izrecen odnos do same postavke resnice, saj se vnaprej predpostavlja preverljivost njihove resničnosti. Na podlagi česa sicer lahko sploh zagovarjamo kaj takega, kot so *pozitivne znanosti*? Paradokсно razmerje znanosti in vednosti, s tem da prva gradi na predpostavki resničnosti, druga pa na postavki resnice, ni rešljivo v okviru epistemoloških raziskav, saj si epistemologija sama ne postavlja vprašanja glede statusa znanstvene resničnosti, marveč le o tem, kako znanost v okviru svojih metodologij, metod, postopkov, izsledkov in odkritij lahko nekaj ugotovi in predstavi kot znanstveno ugotovljeno dejstvo.

Metodična in metodološka utemeljitev humanistične vednosti je gotovo prezahtevna naloga, da bi se je lotevali v okviru enega samega prispevka. Sploh pa terja vnaprejšnji razmislek, *ali in koliko je sploh smiselna*, in sicer prav v tisti meri, v kateri humanistična vednost v odnosu do postavke resnice *stavi na smisel*. Morda velja poskusiti, da se takemu razmisleku približamo z vprašanjem: Kaj tvori *smiselno podlago* za to, kar imenujemo »humanistika«, »humanistične vede«, »humanistične znanosti«, predvsem pa »humanistična vednost«?

Znanstvenim disciplinam, ki se zasnaujajo na kriteriju dokazljivosti, se samim ni potrebno kritično dokazovati v pogledu njihove znanstvenosti. Zadeva postane kočljiva, ko se iz take subjektivne gotovosti in objektivne veljavnosti znanstvenega spoznavanja ter njegovega družbeno institucionaliziranega prestiža na humanistiko naslavlja očitek, kako je, znanstveno gledano, brez podlage, kako ne pogrēša le zanesljivih znanstvenih metod in raziskovalnih metodologij, marveč tudi znanstveno temeljnost, utemeljenost in temeljitost. S tem, da se humanističnim vedam znotraj informacijsko opredeljene sistematike znanstvene produkcije odredi določeno komunikacijsko funkcijo, ki dodatno predvideva vplivanje na družbeni razvoj, se jo bolj ali manj zvede na *arhivarstvo* (prim. Günzel in Ebeling 2006). To velja tudi in še zlasti za t. i. digitalno humanistiko, ki se zasnauja na možnosti in-

formacijskega in komunikacijskega *registriranja*. Register, kolikor ga razumemo v osnovnem pomenu »vnosa« in »zabeležbe«, ne zajema nič drugega kot *razumevanjski kontekst*. Če ga zvedemo na »prenos informacij«, izgubimo možnost razumevanja, ki vključuje tako občost smisla kot smiselnost občevanja. Drugače je seveda, če govorimo o izročilu, ki nosi s seboj sporočilo in se prenaša s človeka na človeka kot svet in zgodovina. Gre za *prenos človeškosti*, ki naredi človeškost vpadljivo v pogledu tiste *vidnosti*, ki tudi *vedenje* opredeljuje kot vidik, razvidnost, uvid in videnje, ob čemer je dovolj spomniti na Platonov nauk o idejah. Lahko bi rekli, da v nekem smislu želimo priti za hrbet platonski »teoriji idej« s strani *historie*. Nenazadnje je Heraklit ob bojda prvi uporabi oznake *philosophoi* povedal, da morajo ti obvladati *pollon historas* (Heraklit 1986, 14). Nekaj drugega je seveda današnje postmodernistično zblíževanje zgodovinopisnega raziskovanja s pripovedovanjem zgodb; s tem da poudarja konstruktivistično pogojenost zgodovinopisja, pušča vnemar konstitutivno veljavo zgodovinskosti za vednost kot tako, ki presega ločitev praktičnega in teoretskega aspekta vedenja, če vprašanje izvedenosti (*techne*) pustimo ob strani.

»Vrednost« predstavlja vse tisto, kar tako ali drugače *zastopamo* ali samo *zastopa nekaj*. To zmožnost zastopanja neposredno izraža starogrška beseda *episteme* z osnovnim pomenom »pristojnosti« in v tem pogledu potrebnega »znanja«, ki je skozi filozofsko razvitje, nakazano v Sokratovi opredelitvi *arete* kot *episteme*, prejela vrednostni pomen resnične »znanosti« oz. »vednosti« v primerjavi z *dokso*, mnenjem. Razmejitev med *episteme* in *dokso*, vednostjo in mnenjem, sama po sebi predstavlja odlikovani topos, okrog katerega se je v izdatni meri spletila zgodba filozofije. Naj tu zadostuje napotilo na njen zaključni del: razkritje doksične zasnovanosti vse vednosti in uma v fenomenologiji Edmunda Husserla, ki je omogočilo, da povsem drugače uzremo problem vrednostne določenosti vednosti. Kot prvi je ta Husserlov dosežek prepoznal Wilhelm Dilthey ter ga vključil v izdelavo hermenevitičnega koncepta razumevanja, na katerem gradi »zgodovinski svet« (prim. Dilthey 2002).

Nemška beseda *Verstehen*, »razumevanje«, dobesečno pomeni »pristojnost«, »zastavitev«, »zastopanje«. Kontemporalno vključuje *Verstehen* neki zastanek.¹³ Filološko gledano je *Verstehen* kot »zastopanje« blizu *episteme*, kar podkrepljuje druga izpeljanka *Verstand*, razum, vendar ne tvori nasprotja z *dokso*, temveč jo smiselno razširi v kontekst. To omogoča, da konceptualna raba *Verstehen* poudarjeno izstopa tam, kjer sta v igri zgodovinskost in interpretacija. Z novim ve-
kom prejme vodilno vlogo znanstvenega zastopništva *sistem* (gr. *systema*, »sestav«, iz iste osnove kot *episteme*), ki si v tem pogledu podvrže zgodovinskost, da se ta tako rekoč umakne pred sistemskostjo, ter se še skozi stranska vrata prikrade v možno osnovo humanistične vednosti, kot jo tvori razumevanje, kolikor je skozi svoj kontekst vselej temporalno motivirano. Zaradi tega *humanistika*, *humanistične vede*, *studia humanitatis*, *Geisteswissenschaften*, *human sciences*, *humanities*, *lettres*, *Arts & Humanities* ... – različnost poimenovanj je tu sama po sebi povedna – »sistemsko« gledano tvorijo *agregat*. To, da pravzaprav nimajo svojega enoznačnega poimenovanja in nekako »begajo« od jezika do jezika, da pogrešajo epistemološko enotnost, ki bi jih vzpostavila kot znanstveno polje, ter da naposled svojega interdisciplinarnega raziskovalnega vidika ne morejo umestiti v perspektivo znanstvenega napredka, neposredno zadeva topološko osmislitev tega »agregata vednosti« v okviru hermenevtične topike, kar je slej ko prej povezano z okoliščino, da se smisel dogodeva in narekuje razumevanje.

Gadamer tako v zvezi z zgodovinskostjo, ki deluje skozi humanistično vednost, *Wirkungsgeschichte*, več kot upravičeno ugotavlja *prežemanje* oziroma *stapljanje obzorij* (Gadamer 2001, 254). Smiselna obzorja so dejava temporalike in zorijo kontemporalno. Kontemporalnost je *templum* humanistične vednosti, kolikor ta izhaja iz zgodovinske osveščenosti, ki daje razumeti smisel in sproža *kontemplacijo*. Poimenovanja *tempelj*, *kontemplacija*, *tempo* že sama po sebi preprečujejo, da bi kontemporalnost razumeli izolirano kot čas brez prosto-

13 »Kjer kdo razumeva, se nekaj zaustavi« (Gadamer 1993c, 364). Prim. prvo poglavje. V besedilu »O praznem in izpolnjenem času«, Gadamer v tem pogledu napoti na izkustvo epohe (Gadamer 1987, 148–152).

ra, kot misel zunaj časa, kot zgodovino mimo dogajanja, kot besedo izza pisave. V kontemporalnosti je osnova, da vse imenovano vzajemno korespondira. Interdisciplinarno humanistiko moramo najprej dojeti kot način *korespondiranja* in *responzivnosti*, ki ima svoj *depozit* v kontemporalnosti.

S tem ko *kontemporalnost razumevanjskega konteksta* postavljamo kot podlago humanistike, vrh vsega še *interdisciplinarne* humanistike, se na prvi pogled zdi, da zgolj in samo potrjujemo ter nadalje utrjujemo siceršnji očitek znanstvene breztemeljnosti humanističnih ved, ki naj ne bi bile naravnane na spoznanje, marveč na *spoznavanje spoznanega*, tj. pretekle forme duha in njihovo morebitno aktualizacijo v sedanjosti.¹⁴

Vendar *kontemporalnost* kot naslovna oznaka ne pomeni »aktualizacije preteklega«, pač pa vključuje pogoje možnosti, da vsakokratna aktualizacija sploh steče.

Razumevanje v naslovu ne pomeni »spoznavanja spoznanega«. Z razumevanjem se prvotno odstira smisel, da sploh lahko vemo za nekaj takega, kot je spoznanje.

Kontekst ne pomeni tistega, kar se od neznano kod priključuje na tekst, podobo, glas itn., marveč se izkustveno vrši pri branju, gledanju, poslušanju, igranju ..., ki so zavoljo tega izvedbeno opredeljeni.

»Razumevanjski kontekst« ni priključek ali privesek, marveč ključno sovisje, od katerega zavisi smiselni razplet razumevanja pri razlagi nečesa, in ga je kot takega potrebno izkusiti.

Razumevanjski kontekst je izkustveno določilo, pa naj govorimo o »zgodovinskem dogajanju«, »naravnem procesu«, »umetniški podobi«, »odigrani predstavi«, »petju pesmi«, »izrečeni misli« itn. Vselej se predpostavlja, da *stopa vmes* neko *izkustvo*, ki ima samo značaj *sledenja* in *sledi*. »Izkustvo« pri tem ne pomeni le ožjega območja poskusnega in preizkusnega, pa tudi ne okusa; z njim tudi ne mislimo kakega

¹⁴ Glede rekla »spoznanje spoznanega« glej Rodi 1990.

področja čutnosti, ki naj bi v primerjavi s področjem inteligibilnega »padlo v čas«. Od kod se jemlje čas, da čuti lahko »padejo« vanj, medtem ko intelekt domnevno ostaja »nad njim«? Kako se med čute in intelekt vrinja čas? Je čas sam po sebi neka vmesnost, kolikor, kot pripoznava Aristotel, je tako, da ga ni, in ni, tako da je? (prim. Aristotel 2004, 223–237). Vsekakor je izkustvo »vmes« in »med-tem« določilno za to, da isti čas dojemamo kot vedno drugi. Nenazadnje »zdaj«, »danes«, »letos«, »drugič«, »enkrat« itn. niso nič drugega kot vmesnosti med »prej« in »kasneje«, ki so medtem same že vedno druge. Kot take pa nastopijo v trenutku, ki v trenu odpre oči za vmesnost med »prej« in »kasneje«. Da bi čas »ta hip« puščal sled glede na poprej in kasneje, mora že *stopati naprej in nazaj*. To pomeni, da čas ne samo sledi, marveč tudi nastopa in nastopi, recimo, kot trenutek, kot pravi ali ugodni čas, kot sekunda, minuta, ura, dan, jutro, popoldne, leto, večnost ... Nastopanje časa, njegova *temporalika*, pozna svojo *stopenjskost* in *stopnjevanje*, svoj ritem in tempo. Verjetno je prav to navedlo Aristotela, da je čas opredelil kot tisto šteto gibanja (Aristotel 2004, 233). Bistvena je *stopa*, v kateri gibanje pušča svoj odtis in vtis in dopusti čas kot izkustvo. Stopa, stopinja, stopanje, stopenjskost, stopnjevitost, pa tudi odstopanja, sestopanja, vstopanja, prestopanja, odstopanja, zastopanja so vse načini gradiranja, građuiranja – vrednotenja –, kot postane vidno v *tempiranju časa*, ki *stopa skupaj*, *s tem*, *ko stopa vmes*. Ta temporalna hiazma je ključna za topiko *kontemporalnosti*. Ker ima prefiks *com-* v latinščini tudi pomensko razsežje intenziviranja, lahko kon-temporalizacijo dojamejo kot *stopo pre-stopanja časenja v dogodavnost in zgodovinskost*. Zgodovinskosti v skladu s tem ni mogoče izpeljevati iz zmožnosti *memorizacije* (prim. Ricoeur 2000a; Tamm 2015; Erzetič 2018), marveč iz kontemporalizacije kot strnitve časa, s katero nas počasti čas sam. Duša s tem, da šteje čas (Aristotel 2004, 243), prispeva tudi tisto, kar *šteje in je vredno – čislo*. Ne samo da ga je mogoče razbrati in prečitati, marveč lahko tudi vliiva spoštovanje in celo čaščenje, izpoveduje pa se v vidnosti in videnju, ki izpolnjuje izkustvo vedenja.

S tem, da čas priteka in teče, hkrati tudi uteka in poteče, kar seveda navdaja z negativno izkušnjo smiselnega kratenja časa, obenem

pa ta sploh omogoča, da vsako-kratno izkustvo sploh steče. Pomembna sta ravno ta *hkratnost* in ta *ob-enem*, ki izpričujeta stekanje časa v čas.¹⁵ Da karkoli izkustveno steče in kot izkušnja postane utečeno, predpostavlja potek v času in z njim. Izkustvo vedno sledi iz nekega *poprej*, ki ga spravi *naprej*. *Sekvenca* vselej nosi s seboj *konsekvenco*. Hkrati pa seveda lahko od tega *naprej* zmeraj *pridemo nazaj*: obzorje zgodovinskosti je *tu*, ne da bi se ozirali naprej in nazaj. V igri je *hermenevtična krožnost izkustva*, ki omogoča topiko *stekanja časov v čas* in kot taka tvori pristni kraj zgodovinskosti. Med različnimi izkušnjami s in pred časom, v in po njem, *ob-enem* vlada to *eno-časenje*, še bolje povedano: so-časenje, ki vstopa vmes kot *med-so-časje*, hkrati s tem, da v izostanku obstane. To med-so-časje, ki je kot *nepojmljivo posamično* zasidrano v slehernem sebstvu, smiselno izkušamo kot *ladjo sveta*, kot transcendiranje sveta, kot odpiranje obzorja na razprostirajočem se zrcalu časa, ki ga je mogoče misliti kot *prostor časa*, kar primerno zaobjame nemška beseda *Zeitraum*. V slovenščini pravimo: *doba*. Besedo »doba« se etimološko pojasnjuje: »Enako je cslovan. *doba* 'primeren čas', hrv., srb. *dōba* 'doba, čas', nar. rus. *dōba*, *dobā* 'primeren čas', češ. *doba* 'čas, obdobje'. Pslovan. **dobā* 'obdobje' in 'oblika' je dalje enako z lit. *dabà* 'lastnost, narava, značaj'. Beseda je izpeljana iz ide. korena **dhabh-* 'primeren, ugoden'. Izhodiščni pomen je 'primeren, ugoden čas', ki je še izpričan v nekaterih slovan. jezikih (Be I, 105, SP III, 283, Po, 233 s., ŠD, 79). Glej tudi *podoba*, *spodobiti se*, *udoben*, *dobro*« (Snoj 2016, <https://fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar/4285838/doba?FilteredDictionaryIds=193&View=1&Query=doba>).

Z »dobo« menimo običajno tisto, kar stoji zamejeno in razmejeno v določenem časovnem razponu, za kar obstajajo tudi izrazi »perioda«, »interval«, »faza«, »epoha« ..., ter podobno kot »doba« ne izražajo le nekega stanja, marveč *stanje gibanja*, *trajanje*, ki med drugim obeležuje tudi »dogajanje zgodovine«. To, da ima čas odseke, da se

15 »Kajti čas, ki je enak (*isos*) in istočasen, je vendar en in isti čas, po obliki (*eidei*) eno pa sta tudi dva časa, ki nista istočasna; če vzamemo, da je nekaj psov (*kynes*) in konj, vsakih sedem, bi bilo število isto« (Aristotel 2004, 244).

sam v sebi seka, cepi, deli, preteka in izteka, tvori naše *utečeno* doje-manje časa, tako kot njegovo raztezanje, oddaljevanje, oženje, širjenje, ja, celo zorenje. Od kod se jemlje ta *utečenost*, ki opredeljuje sleher-no možno izkustvo? Bi bila možna brez tega, da ključne *konsekvence* vseh sekvenc časa, ki jo implicira vsaka minuta in sekunda, ne na-rekuje *doba*? Z »dobo« se naznanja *ob-enem časenja*,¹⁶ ki ne pomeni zgolj enoličnega stekanja časov v čas, v katerem do ničesar ne pride, izostane pa tudi sam neprihod, marveč se vsako-kratno hkrati krati in kroji. Krojenje dobe v > podobo > podobost > dobro > sodobnost > udobje > odobritev povzema *topološko genezo vrednostne določenosti vednosti*.

»Kontemporalnost« sicer lahko izražamo s »sočasnostjo« in »sinhro-nostjo«, vendar pa ne ena ne druga ne moreta fungirati v sklopu razu-mevanjskega konteksta ter sta terminološko prešibki za konceptualiza-cijo polja interdisciplinarne humanistike.¹⁷ Glede izraza »sodobnost«

16 Pomenljive so ob tem navedbe v Pleteršnikovem slovarju: »dóba, f. 1) eine ir-gendwie bestimmte Zeit: die rechte Zeit, Mur.; za dobe, v dobi, ob dobi, zur rech-ten Zeit, Cig.; (prim. prevdobi, zufrüh, Met.-Mik.) k dobi, zu rechter Zeit, C.; — die Frist, Cig., Jan., C.; plačilna d., die Verfallszeit, Cig.; — der Zeitraum, die Periode; zlata d., die goldene Zeit; junaška d., das Heldenzeitalter; prehodna d., die Uebergangsperiode, nk.; jesenska d., die Herbstzeit; dnevne dobe, die Ta-geszeiten, Cig. (T.); — die Phase, Jan.; — die Altersperiode, das Alter: v najlepši dobi, in den besten Jahren, Cig.; človek srednje dobe, ein Mensch von mittleren Jahren, Levst. (Rok.); on je moje dobe = on je moj vrstnik, er ist mein Altersge-nosse, Cig., C.; v dobo priti, zu Jahren kommen, Svet. (Rok.); v dobi biti, betagt sein, C.; — die Zeit: do sih dob, bisher, do se dobe, C., Kor.-Jarn. (Rok.); do te dobe, bisher, ogr.-C.; (= tudi: bis hieher, C., pri Mariboru-Kres); po tej dobi, für-derhin, Meg.; o sej dobi, (osedobi), Navr. (Let.); katero dobo, zu welcher Zeit? Cig.; katere dobe, bisweilen, Guts.; do katerih dob, bis wann? (tudi: wie weit?) C.; v vsa-ko dobo, zu jeder Zeit (= v jutro, o poldne, zvečer), ogr.-C.; — 2) die Art und Wei-se, ogr.-C.; na to dobo, pri taki dobi, auf diese Art, pri sredni dobi, mittelmäßig, C.; srednjo dobo, so, so, Guts.; v eno dobo, immer gleichmäßig, C.; človek svoje dobe, ein eigentümlicher Mensch, C.; — prim. dob, f. 2)« (Pleteršnik 2006, <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=136&View=1&Query=Doba&hs=1>).

17 V tem pogledu so indikativne Gadamerjeve težave v *Resnici in metodi* ob po-skusu, da problem zgodovinske kontinuitete razreši z navezavo na Kierkegaardovo pojmovanje sodobnosti.

lahko ugotovimo, da glede na svoje siceršnje kritiško zaznamovano pojmovanje v humanističnih, kulturnih, filozofskih, zgodovinopisnih in drugih študijah lahko služi kot *izkustveno vodilo* konceptualizacije kontemporalnosti (prim. Komel 2017). Prisvojitev »sodobnosti« kot izkustvenega vodila pa ne že sama po sebi zagotavlja kontemporalne razsvetlitve razumevanjskega konteksta, saj ostaja nejasna njena spre- ga z zgodovinskostjo. Sodobnost ne more brez dobe, dogodek ne more brez dogajanja, zgodba ne more brez zgodovine. »Kontemporalnost« povezuje imenovana sovisja, pri čemer se načini temporalnega sreča- vanja sami vzajemno temporalizirajo in *tvorijo topološke sheme*: mogoče, morda, nikoli, vselej, priložnostno, medtem, hkrati, nekoč, od nekdaj, kdaj, enkrat, tisočkrat, občasno, vekomaj, sodobno, moderno, epohalno, starinsko, prenovljeno, novo, najnovejše, vsakdanje, dnevno, dolgočasno in kratkočasno ...

Ob vpeljavi shematike »kontemporalnosti« se, kakor vidimo, javi širši problem *pojmovnosti*, ki pa ne zaobsega le vidika znanstvene ali strokovne terminologije. Različne znanosti uporabljajo pojme za označevanje resničnosti, ki jo ugotavljajo, ne ukvarjajo pa se z resnico v pojmovanju samem oziroma s samo izkušnjo resnice v pojmu. Ta posel konstitutivno pripada oblikovanju vedenja, ki mora skozi kriti- ko lastne pojmovnosti in mu na tej podlagi postane razviden pojmov- ni kriterij kot tak. Lahko pa seveda nastopi tudi »kriza pojma«, ki je ni mogoče vedno operativno reševati. Konstitutivnost v izgradnji vede- nja v tem primeru prejme formo konceptualizacije, ki ureja pojmovno mrežo in sklop pojmovnosti. Konceptualizacija se tako umešča v pod- lago pojmovnih prehajanj. Koncepti pomenijo *temeljne* ali *osnovne* pojme, ki jih pogosto opredeljujemo tudi kot »ideje«. A vpeljava neke ideje, recimo ideje interdisciplinarne humanistike, terja smiselno za- jetje celote, ki konceptu podeli recepcijo in precepcijo sklopa razu- mevanja. Medtem ko naj bi ideje štele za »nadčasne«, smisel nastopa topološko v *stopi kontemporalnosti*, ki narekuje njegovo umestljivost ali neumestljivost, pa tudi artikulacijsko razmeščanje.

Kolikor postavljamo v ospredje *interdisciplinarni* horizont huma- nistične vednosti, se seveda poraja vprašanje možne *medkonceptu-*

alnosti, ki ne zadeva le pojmovnosti, marveč same smiselne zasnove humanističnih disciplin (prim. Scholtz 2000). V različnih humanističnih vedah se v tem pogledu srečujemo s pojmi, pojmovanji, koncepti in konceptualizacijami, predvsem pa topologijami, ki se ne umeščajo zgolj v eno od znanstvenih disciplin. Tako se, recimo, izraz »sodobno« zdi samoumeven, ko govorimo o sodobni umetnosti, sodobni literaturi, sodobnem pravu, sodobni pedagogiki, sodobni družbi, sodobni znanosti, sodobni tehnologiji, vendar pa se ta samoumevnost razblini takoj, ko se vprašamo, kaj v vseh teh naštetih primerih pravzaprav opredeljujemo s shemo »sodobnosti«. Kaj je smisel sodobnosti kot take? V tem pogledu je potrebno ne le koncipirati, marveč v prvi vrsti *anticipirati* izkustvo sodobnosti, s čimer je hkrati opravljen topološki prehod med analitičnim in sintetičnim pojmovnim pristopom.

Anticipativne koncepte lahko obravnavamo kot *sheme*, ki tvorijo ogrodje interdisciplinarne humanistike, kolikor prispevajo vnaprejšnjo topološko strnitev izkustva, kar sploh omogoča, da pridemo do kakršnihkoli podlag. *V tem smislu lahko govorimo o shematiki kontemporalnosti kot izkustveni podlagi interdisciplinarnosti.* Pojmovanje sheme, ki se ga v zvezi s temporalnostjo merodajno poslužujeta že Kant in Heidegger, ima v sebi upodobitveno razsežje shematiziranja, ki jemlje svojo možnost iz prehajanja dobe v *podobe in podobnosti*. Pogoj te možnosti je kontemporalno sklapljanje.

Kot primer vzpostavljanja sheme »kontemporalnosti« lahko navedemo mesto iz Husserlovih razprav o fenomenologiji intersubjektivnosti, ki posredno zadeva tudi Koselleckovo pojmovanje časenja oziroma počasenja. Husserl namreč poleg originalnega univerzalnega časenja, ki konstituira konkretno enotnost in celost »moje monade«, navaja še:

[...] fundirano časenje, ki konstituira komprezenco [Kompräsenz, soprisotnost] neke druge in sploh drugih monad ter kon-temporalnost njihovih monadičnih (in za njih primordialnih) časov z mojim celokupnim časom: v nadaljnjem nasledku vzajemna kon-temporalnost za mene bivajočih monad kot monad, za katere je moja sama spet kontemporalna (koeksistira v širšem smislu) (Husserl 1973, 74).

Oznaka »kontemporalnost« nastopa pri Husserlu v kontekstu njegove fenomenološko naravnane teorije intersubjektivnosti. Razumevanjski kontekst monadološke soprisotnosti/komprezentnosti opredeljuje dojemanje kontemporalnosti na ravni *žive sedanjosti* (prim. Held 1967), ki si jo delimo kot subjekti v medsebojnem napotovanju. To tudi predpostavlja, da se preteklost in prihodnost sočasno javljata kot sedanjosti. Vendar pa ta kontemporalna prezenca ni mogoča izolirano, se pravi brez tega, da prehaja od preteklega k prihodnjemu in nazaj. Brez te pretočnosti in zlivanja bi sedanjost sproti požirala čas in ga ne bi mogli zaznati. Koselleckovo označevanje »pretekle prihodnosti« posredno opozori prav na to, vendar nima namena, da posebej izpostavi *intervencijo kontemporalnosti*, ki ni povezana zgolj s tem, da je vsa prihodnost že pretekla, vsa preteklost pa šele priteka, pač pa prispeva inter-, intra- in ekstra-temporalizacijo, če naj se sploh kaj zgodi, če naj sploh nastopi neki dogodek oziroma če naj karkoli sploh bo prisotno kot soprisotno.¹⁸ Stopa kontemporalnosti – ravno če jo mislimo v povezavi s soprisotnostjo oziroma komprezenco – vstopa vmes, intervenira že v sami potezi nastopanja časa kot *dob prihodnosti, sedanjosti in preteklosti*, ki se stekajo skozi *so-dobnost*, a ta vendar ni zgolj »gola sedanjost«, marveč zmeraj in vedno že trenutek, dogodek, vsakdanjost, zgodovina, večnost – vse naštetu in še več vzbuja pričakovanja, spomine, obup in up, vsakovrstna razpoloženja, občutke in čustva, misli in dejanja. Vsaka sled vključuje presledek in nasledek, vsaka stopa pristopanje in odstopanje, stopenjskost in stopnjevanje, red in izrednost.

Običajno in tako rekoč »naravno« nam pomisel na čas vzbudi predstavo nekega toka – redosleda preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Tak »potekajoči proces« v času in prostoru je prenosljiv na karkoli, na to, kako teče voda, kako poteka košarkarska tekma, kako gledamo gledališko predstavo ali kip v muzeju, beremo ali pišemo tekst, opazujemo konstelacije zvezd in lune, iščemo črne luknje, se pogrezamo v misli in občutke ali proučujemo človeški genom.

18 Prim. Molchanov (2017), ki sicer sovisje čas-prostor-zgodovina obravnava iz drugačne opredelivitve temporalnosti.

Kako je pravzaprav s procesi v naravi? V njih se nikoli nič ne zgodi, marveč samo poteka, tudi ko na primer izbruhne vulkan ali ugasne neka zvezda, je to kvečjemu lahko dogodek za nas, ne pa za »naravo«. V naravi čas sicer teče, se pa časi ne vzajemno stikajo v so-med-časenje, zavaljo česar narava ne pozna ne dogodkov ne zgodovine. To, kar obravnavamo v naravi kot »godno« in »ugodno«, ni nikdar *dogodno* ali *zgodno*. Z odvijanjem procesov v naravi nikoli ne nastopi ugodni, pravi čas kot mesto in kraj za odločitve. A kako najdejo dogodki in odločitve svoje mesto v zgodovini? Kot kraji v pokrajini?

Pomislimo tudi – v kaki zgodovini? Iz katerega vira pa črpamo nekaj takega, kar različno od potekov v naravi obravnavamo kot dogajanje v zgodovini? Kako se dogodek umešča v zgodovino? Je zgodovina nekakšna posoda, kamor se odlagajo dogodki? Kako le, ko pa teče in poteka z njimi. Je potem nekaka reka, tok? Kje potem izvira? Iz nas? Kako naj zgodovina priteka iz nas, saj vendar sami potekamo in odtekamo z njo?

Drugo svetovno vojno, recimo, jemljemo kot dogodek, ki je opredelil zgodovino 20. stoletja, tako da brez njega te zgodovine nekako ne bi bilo ali pa bi bila bistveno drugačna, z njo pa tudi svet. Lahko bi si seveda zamislili, da druga svetovna vojna sploh ni nastopila in bi to spremenilo tok svetovne zgodovine. No, še zmeraj se lahko pripeti tretja svetovna vojna, kolikor neki dogodki pripeljejo do tega. Smo kakorkoli v stanju, da to preprečimo? Včasih se celo zazdi, da v zgodovini tiči nekaj usodnostnega, da v *Geschichte* vlada *Geschick*. Zgodovino tvorijo in ustvarjajo dogodki, točneje neka povezava, skupek, sklop, niz dogodkov. Tudi »druga svetovna vojna« je sama po sebi sestavljena iz skorajda nepredstavljivega niza dogodkov, doživetih, opisanih, pozabljenih ... Kmalu tudi ne bo več neposrednih pričevalcev teh dogodkov, a spomin nanje v zapisih, posnetkih ali kar »v duhu« bo nekako ostal.

Kaj potem? Z »drugo svetovno vojno« karakteriziramo neko so-visje dogodkov, ki ga samega po sebi lahko spet obravnavamo kot dogodek; obeležujemo ga znotraj zgodovine dvajsetega stoletja. Vendar pa druga svetovna vojna ni dogodek, ki ga priredimo. Hitler ni priredil druge svetovne vojne, tako kot, recimo, režiser Pipan priredi

Cankarjeve *Hlapce*. Pri tem gledališkem dogodku gre za *uprizoritev* in *predstavo*, ki je igrana. Pri »vojnih igrah«, kolikor se bodisi vpisujejo v zgodovino bodisi jo pišejo, kakor, denimo, bitka pri Termopilah, ni tako. Lahko si seveda zamislimo, da bo digitalno upravljanje z bojnimi sredstvi virtualno iztrgalo vojno iz zgodovine, torej da bo vse skupaj učinkovalo, kot da se pravzaprav nič ne dogaja in zgodi, da gre zgolj za neke procese, ki sprožajo učinke, seveda po neki proceduri, ki realnosti vendar podeljuje konkretne pomene ter razkriva realne namene. Drugače je z umetnostjo, kolikor naj bi irealno odslikavala realnost, v tej irealnosti pa nedvomno ne ponuja zgolj estetskega ugodja, pač pa tudi tvori dogodek, ki sugerira zgodbo.

Picassova upodobitev razdejanja Guernice ni isto kot ta dogodek leta 1937, tudi ni njegova uprizoritev ali predstava o njem, v kateri bi kdo kaj igral. Nanj se nanaša na način umetniške stvaritve, ki je sama v sebi izvirni dogodek. Kaj razlikuje umetniško upodobitev od vojne fotografije ali kakega drugega dokumenta, digitalne animacije intervjuja, pričevanja, dnevnika itn., ki nimajo izrecnih umetniških pretenzij? V primeru Guernice je, podobno kot pri kaki vojni fotografiji, zaznati tudi protestno sporočilo, uperjeno zoper nečloveško postopanje, ki pa ni golo poročilo, marveč se nam izroča v upodobitvi, ki je delo nekega umetniškega dejanja, akta. Michelangelov David se kot akt nanaša na Davida iz svetopisemske zgodbe, a kaj smiselno zaznamuje to *nanašanje*? Je mera zanj *lepota*, ki si lahko nadene pečat »brezčasnosti«?

Po uveljavljeni estetski teoriji naj bi bilo tu na delu neko *oponašanje*, *mimesis*, ki ni zgolj posnemanje, saj *upodobitev* ustvarja *kontekst razumevanja*, ki je delo nekega dejanja. Dejanja so v primerjavi z brezčasno lepoto lahko nesmrtna. Lahko pa se tudi izkažejo za malovredna in človeka nevredna, čeprav so morda izvršena v imenu visokih in najvišjih vrednot.

Nimamo le procesov, dogodkov, uprizoritev, slik, tvornosti, ustvarjanja, lepote, pač pa tudi *dejanja*. Edvard Kocbek, v tridesetih letih prejšnjega stoletja urednik revije *Dejanje*, je postal znamenit, se »vpisal v zgodovino«, ne le na podlagi svojega pesniškega in esejističnega dela, pač pa tudi po svojem dejanju, da se je ob dogodku španske državljan-

ske vojne javno postavil na protifašistično in kasneje, ob izbruhu druge svetovne vojne, tudi na protinacistično stran. Nazorsko se je oddaljil od katoliškega tabora in se okrenil h komunističnemu, kakor se njegovo »dejanje upora« kritično-zgodovinsko razlaga – da bi naposled zaradi obsodbe nedejanj upornikov na oblasti bil pregan tudi iz komunistične »taborniške sekcije«. Njegov znameniti intervju iz leta 1975, v katerem je razkril resnico o povojnih pobojih, je bil dejanje, ki je sprožilo zgodovinopisne, kulturno-filozofske in družbenopolitične odzive. Etične, pravne in politične diskusije spričo tega slovenskega »mrka stoletja« niso pojenjale vse do danes, kolikor se tu sproža vprašanje *občečloveške norme, normativnosti in normalnosti*, ki seže do dna človeškega dejanja in nehanja ter presega družbene nazore, prepričanja in ideologije. Pravna presoja in uredba je v tem pogledu drugačna od zgodovinopisne ali politične obravnave, ne le ker vključuje družbeno sankcijo, marveč mora, kolikor meri odločitve in dejanja, poleg družbenih meril upoštevati in spoštovati tudi mero človeškosti same.

Tako se znajdemo pred vprašanjem »zločina in kazni«, ki se zdi večno: Kaj je prav in kaj ni, kaj je dobro in zlo, kako se merita človeška svoboda in božja pravičnost? Krščansko izročilo, recimo, vključuje moment poslednje sodbe. Kar seveda lahko obravnavamo le kot zgodbo, bajko, mit, v kateri pa povednost samega dogodka vendar presega okvire zgodovine. Apokalipse, Razodetja, ni moč razumeti kot enega od zgodovinskih dogodkov, kolikor oznanja dogodek onkraj zgodovine. Pa vendar »konec koncev« opredeljuje njen dogotovljen kraj, ki ga zaseda človek sam v sebi lastni negotovosti notranjega strinjanja in odobravanja sveta.

Kontemporalnost, ki je naznačena v redosledu preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, lahko sega »od tod do večnosti«. Nikakor ne po kaki ravni liniji – saj se naznanja v procesih, dogodkih, zgodovini, uprizoritvah, ubeseditvah, dejanjih, sodbah, uredbah, vprašanjih, zgodbah, razodetjih – torej v različnih horizontih *razumevanjskega konteksta*. Ta terja neki kontinuum izkustva, ki kot »videno« tvori vedenje. Redosled preteklosti, sedanjosti in prihodnosti topološko tvori čisto svoj *red vrednosti* in posebno *sled vednosti*. Red in sled imata svoj »vred« in »vsled« kot *stopa*. *Stopa* vključuje tako *stopinjo* kot *stopnje-*

vanje, tako *vstopanje kot izstopanje*, tako *odstopanje kot nastopanje*, tako *stopanje kot pristopanje in zastopanje*. Stopa ni zgolj sled nečesa, kar se javlja znotraj reda, v katerem teče čas, marveč *doba* biti-v-času, ki je v pričujočnosti odprta »od preteklosti« in »do prihodnosti« na način, da smo lahko priče temu, kar je. Tako se kontemporalno izpričuje vrednost vednosti, ki lahko tu in zdaj zgodovinsko odpira svet, s tem da smiselno priča o preteklem in pričakuje prihodnje. Vrednostno določena vednost se označuje kot »humanistična«, kolikor je tisto humano v položaju, da zastopa sebe s tem, da za nazaj in za naprej »polaga račune« na osnovi vednosti ali brez nje. Tako topiko kontemporalnosti podaja prispodoba Janusove glave, ki hkrati gleda naprej in nazaj, je obrnjena tako v preteklost kot prihodnost, kar v duhovnem smislu izkazuje posebne vrste obzirnost in zazrtost.



Stopenjskost in stopnjevost kontemporalizacije, ki spaja vednost in vrednost, se dobesedno odvrti v zgodbi, ki jo poda Platon v zaključku *Politeje* v zvezi z vprašanjem, kaj vzdržuje vednost. Zgodba pripoveduje o vračanju duše junaka Era, Panfilijca, iz onstranstva v tostran-

stvo. Povratek terja vrsto obratov, osrednji pa je povezan z vretenom, ki se vrti v naročju *Ananke*, boginje Nujnosti.¹⁹ Okrog njega sedijo tri Mojre, Sojenice, Anankine hčerke: *Lahesis* (Dobitnica – preteklost), *Kloto* (Predica – sedanjost) in *Atropos* (Neodvrljiva – prihodnost), ki oskrbijo dušo pri njenem povratku v smrtno življenje tako, da ji naložijo skrb. Njene nove paradigme pri tem ne izžreba *daimon*, temveč ga sama usodno prevzame, kar je utemeljeno s tem, da nad vrlino ni gospodarja, krivdo pa nosi človek, ki se odloča, ne bog (prim. Platon 2004, 1249). Tako je v prisposodbi zajeto kontemporalno obeležje vrednostne določenosti vednosti, ki ga prispeva *phronesis*, uvidevna pamet, osveščenost, razsodnost. Ta ni normativno zadana, marveč podana kot izbira norme človeškosti same.

Kontemporalno zasnovo »uživljenjenja«, ki prinaša s seboj vrednostno določilo vrednosti, ob zaključku zgodbe še podkrepi »absolventski izlet« lačnih in žejnih duš čez izsušeno poljano, kjer teče *Lethe*, reka Pozabe. Če duša nima pameti in se preko vsake mere napije vode iz te reke Brezbrižnosti, ki je ne obdrži nobena posoda, vse pozabi.

Neobdržni vodotok v prisposodbi podaja svest negativitete časa, ki se neprestano drobi in odteka – v človeka. Da se ne bi brezbržno napajali s pozabo, za končno človeško bitje ni mogoče, kar mu pove *phronesis*, uvidevna pamet, ki nalaga skrb pomnjenja, da se ne popije preveč in izgubi sama mera človeškosti, določena kot *dikaio syne*, pravičnost (prim. Platon 2004, 1252). Aristotel v *Nikomahovi etiki* obravnava *phronesis* kot tisti način *aletheuein*, tj. razkrivanja resnice, ki opredeljuje zmožnost *delovanja* (*praxis*) in kot taka ne zapade pozabi (prim. Aristotel 1994, 192). *Phronesis* kot določilo *praksis* – delovanja, ki bitno zaznamuje človeško bitje – se v tem temeljno razlikuje od *techne*, ki usmerja *izdelovanje* (*poiesis*). *Phronesis*, uvidevnosti, pameti, razsodnosti, svesti smisla, osveščenosti je lastna *nepozabitev*, v kateri se strne čas kot doba.

19 Beseda »vreteno« je izpeljana iz iste etim. osnove *uert, »vrteti«, »obračati«, kot »vrednost« in »vreme« v prvotnem pomenu »periodičnega vračanja (časa)« (Snoj 2016). Grška boginja usode *Ananke*, Kronova sestra, združuje v sebi nujnost in slučajnost kot tisto pradololočilo biti, ki zavezuje in hkrati odvezuje sleherno vednost.

Nepozabitev je sicer podana v grški besedi za razkritost resnice – *aletheia*. Platon v dialogu *Fajdros* pove, da duša, ki v božjem spremstvu ni uzrla *aletheie*, ne more prevzeti sheme človeka, ki se odlikuje po razumski zmožnosti, da raznoterost čutnega smiselno poveže v eno (prim. Platon 2004, 549). Pot spominjanja na nepozabno je napotilo *phronesis*, vleče pa jo *eros*.

Cicero je *phronesis* prevedel v latinščino kot *prudentia*, kar je kontrakcija od *providentia*, *pre(d)vidnost*. *Prudentia* se kot taka javlja v tesni povezavi s simboliko Januse glave, saj neposredno vzhaja iz kontemporalnega sklopa preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, zorenja časa, v katerem dozorita zor in obzorje. V tem smislu lahko govorimo o »duhovnem očesu« kot simbolnem vrednostnem določilu vednosti (prim. Ni 2017).

Mimo tega, da bi podrobneje orisali topologijo, ki jo zarisuje *prudentia* v zahodnem duhovnem izročilu (prim. Hariman 2003), lahko njen kontemporalni sklop podamo ob primeru slike, ki jo pripisujejo Tizianu in je znana pod imenom *Allegoria della Prudenza*, *Alegorija uvidevnosti*. Nad njo stoji napis: *Ex praeterito / praesens prudenter agit / ne futuram actionem deturpet*. V prevodu: »Iz preteklosti / pričujočnost deluje uvidevno / sicer pokvari prihodnja dejanja.«²⁰

20 Celovito razlago simbolike Tizianove slike je podal Panofsky (1962).



V latinskem napisu naletimo na besedo *praesens*, ki jo sicer prevajamo s »sedanjostjo«, vendar pa sedanjost ne zajame tega, kar je v *praesens* vključeno kot »prezenca« in »prezentacija«. Prevod »pričujočnost« nas v tem pogledu preusmeri k nemški besedi »Gegenwart« ter sugerira svojstvo očitnosti in predočanja, h kateremu sicer kaže navzočnost. Latinska beseda *praesens* izvira iz glagola »esse«, »biti«, njena slovenska ustreznica je tako *prisostvo*. Ti terminološki vidiki se pokažejo odločilni, ko gre za določilo kontemporalnosti razumevanjskega konteksta, saj, kot je bilo prej nakazano, Husserl izrecno povezuje »kontemporalnost« s »komprezenco«, »soprisotnostjo«, sploh pa je Heidegger celo svojo misel zastavil ob razumevanju biti kot prisotnosti, ki ga je razvil v temporalnem, bitnozgodovinskem in topološkem okviru. »Prisotnost« razodeva kontemporalno določenost slehernega pojmovanja biti. Vez bit-in-časa v prisotnosti kot *sodobnosti* izraža živo *sedanjost* tega, kar je, v hkratnosti tistega, kar odide in pride.

Glede vprašanja, od česa pravzaprav živi »živa sedanost«, kaj jo oživlja in preživlja, se je ob vodilu topike kontemporalnosti potrebno ozreti k eni gotovo najbolj obravnavanih razprav o filozofskem pojmu časa, in sicer Avguštinovemu razmisleku v enajsti knjigi *Izpovedi*, ki ga sklene z ugotovitvijo:

Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio (Augustinus 1987, 642).

V Sovretovem prevodu:

Zakaj le v duši bivajo časi kot te vrste trojstvo, drugje jih ne vidim: sedanost glede preteklosti je spomin, sedanost glede sedanosti je vpogled, sedanost glede prihodnosti je pričakovanje (Avguštin 1978, 267).

Sovre prevede *praesens* kot »sedanost«. Kolikor *praesens* razumemo v smislu *prisostva* in ne le gole sedanosti, potem to ni zgolj ena od treh dob časa v nizu preteklosti, sedanosti in prihodnosti, marveč sama *bitna vidnost dobnosti*. Zato jo lahko dojamemo kot *so-dobnost*, ki izpolnjuje živost žive sedanosti, s tem pa oživlja tudi preteklost in prihodnost, jima tako rekoč podeli dušo. Ko pravimo, da je nekdo prisoten ali odsoten, imamo v mislih njegovo prisebstvo, zavest, duha, dušo. Že Aristotel pove, da duša ni nič drugega kot prezentacija prezentnosti: »*he psyche ta onta pos estin*« – »duša je nekako (vse) prisostvujoče« (Aristotel 2015, 144; prim. Aristotel 1993, 224), ne po kaki posebni zmožnosti spoznanja, marveč po tem, kar *glede na prisotnost in odsotnost* kontemporalno tvori *spomin, uvid in pričakovanje*.

Stališče, da Avguštin kontemplativno pripiše čas duši in pusti vne-mar t. i. svetni čas, ki ga v svoji sicer poglobljeni analizi Avguštinovega pojmovanja časa zastopa tudi Paul Ricoeur (2003, 21), je treba odločno zavreči, saj povsem spregleda *prisotno osveščenost biti-v-svetu*, s tem pa tudi svest smisla. V pogledu zgodovinske osveščenosti pa se

to vsaj deloma pripeti tudi Gadamerju glede na njegovo kolebanje, ali je dejavna zgodovinskost bolj bit kot zavest (prim. Grondin 1994, 44). Temeljitejšega pretresa obeh pozicij se v okviru tega razpravljanja ne moremo lotevati, je pa seveda že vnaprej jasno, da delitev časa po regijah biti vnaprej onemogoča vzpostavitev kontemporalnosti razumevanjskega konteksta kot podlage interdisciplinarne humanistike, kar nam tudi lahko posredno pokaže zgodovinski primer vpeljave kontemporalnosti razumevanjskega konteksta znotraj razsvetljenskega zasnutka *Enciklopedije* človeškega znanja.

D'Alembert v *Uvodu v Enciklopedijo*, sicer brez priznavanja Avguština, pač pa z upoštevanjem Baconove zareze glede klasifikacijske opredelitve *scientie*, zapiše:

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 *umetnost*, ki jo poraja domišljija (D'Alembert 1960, 81).

Iz navedka lahko razberemo, da se d'Alembertov zasnutek enciklopedičnega sistema vednosti opira na trodobno izkustvo časa v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Spomin, razum in domišljija so podani v razumevanjskem sklopu *connaissances humaines*, človeškega znanja (prim. tudi Condillac 2014). D'Alembert v nadaljevanju podrobneje razdela odnose med posameznimi disciplinami v celokupnem sistemu vednosti. Premik od *episteme* k *sistemu* v okviru enciklopedičnega zastavka velja tu posebej izpostaviti, kolikor ga je na »višji stopnji« uresničil Hegel v svoji *Enciklopediji filozofskih znanosti*. Krožna forma enciklopedije (iz gr. *en kyklo paideia*, vzgoja v krogu, krožek) je osnov-

na forma *interdisciplinarne humanistike*, kolikor se v njej stikajo vrednost in vednost, termín in têrmin, dojem in pojem. V tej retrospektivi bi bilo seveda neumestno, da perspektivo interdisciplinarne humanistike zvedemo zgolj na povezovanje različnih humanističnih disciplin, ali da jo v najboljšem primeru zaznavamo kot torišče medkonceptualnega soočanja – usmeritev, ki sta jo nakazala predvsem Gadamer in Koselleck. Zgrešeno bi bilo tudi predstavljati interdisciplinarno humanistiko kot novost na trgu znanja, recimo, poleg digitalne humanistike, da bi vsaj kolikor toliko omilili njeno domnevno akademsko zastarelost, ki se jo vse izraziteje in »posthumanistično« povezuje z zastarelostjo človeka. To spet ne pomeni, da se moramo v času, ki ga je kot čas po času kapitalizirala tehnika skozi procese informatizacije in komunikacije, v razsvetljenski maniri obrniti h *connaissances humaines*, saj tak obrat danes tako rekoč brezpogojno uveljavlja družba znanja. Izziv interdisciplinarne humanistike se postavlja drugače, namreč z vprašanjem, v katero *en kyklo paideia* se umešča vršenje smisla, če to ni več sistem ali zgodovina.

GOVORICA KOT PROSTOR FILOZOFIJE, FILOZOFIJA KOT KRAJ GOVORICE

Filozofija jezika se je skozi svoj zgodovinski razvoj uveljavila ne le kot pomožna filozofska disciplina, marveč tudi kot samostojno polje refleksije odnosa mišljenja in jezika, ki izpolnjuje človekovo razmerje do sveta. V dvajsetem stoletju pa beležimo prav poseben zasuk filozofije k tematiki jezika, ki ga ni pogojeval le znameniti »linguistic turn« v humanističnih vedah; v prvi vrsti so ga narekovali notranji vidiki razvoja sodobne filozofije, ki so povezani s kritiko prvenstva logike in spoznavne teorije v filozofski obravnavi jezika ter še izraziteje s kritiko filozofske tradicije kot metafizičnega nihilizma. Že to, da se ta kritični premislek odvija v okvirih destrukcije filozofske pojmovnosti, napeljuje k ponovni osmislitvi filozofije kot kraja govorice, s tem da filozofija najde svojo pot in smiselno napotilo ravno v načinu, kako pripušča k sebi *govorico kot lasten prostor*. S tem pripuščanjem se hkrati zarisuje neka *kritična meja*, ki ni povezana zgolj z neposrednim izkustvom omejenosti kraja in posrednim izkustvom brezmejnosti prostora, marveč smiselno stopa *vmes* ter *razmejuje* v *sredini* in *meri* tistega, kar nas opredeljuje kot *bivanjski svet*.

Ta kritična meja je konkretno navzoča v pojmovnem razmejevanju, ki opredeljuje filozofsko misel v zmožnosti razsojanja in presojanja nečesa *kot* nečesa (*to on he on*).¹ Vendar pa se tvorjenje smisla v misli in govorici, ki si sopripadata v izrekanju resnice tega, kar »je« in nosi ime »biti«, ne izčrpa v pojmovnem sovpadanju. *Govorica filozofije* ni zgolj in le pojmovno izražanje. Upoštevajoč omenjeni zasuk sodobne filozofije k problematiki govorice, ki ga zaznamuje destrukcija in dekonstrukcija filozofske pojmovnosti, je potrebno opustiti filozofsko stališče, da je pojem privilegiran kraj govorice v filozofiji, in sprejeti še kako drugo topologijo razprostiranja govorice v filozofiji. Mogoče jo še najbolj strnjeno povzame razglašeni Heideggrov rek, da je govorica

1 »Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo sprevideva bivajoče, kolikor je bivajoče (*to on he on*)« (Aristoteles 1999, 75).

»hiša biti«. ² Vendar pa Heidegger sam ob tem ne pozabi dodati, kako govorica, v kateri smo naseljeni, ni preprosto naša last. ³ Govorica si prilašča naše bistvo, in sicer tako, da nas v miselnem pogledu pušča same na poti do nje. To pa hkrati pomeni, da pojma kot ekskluzivnega kraja govorice v filozofiji ni mogoče kar svojevoljno nadomestiti s kako nepojmovno izraznostjo; treba je sestopiti na mesto pojma, ne da bi pri tem zanemarili samo vprašanje po filozofiji kot kraju govori-ce. *Pojem* slej ko prej določa neko razmejevanje, za kar ima starogrški jezik na voljo oznako *horismos*, latinski jezik pa *terminus*. ⁴

V našem prispevku sicer ne moremo podati vseh elementov in momentov preboja filozofske misli 20. st. k fenomenu govorice, saj bi to nujno vključevalo soočenje s celotnim filozofskim izročilom, upoštevamo pa oba omenjena vidika preseganja prvenstva logike in spoznavne teorije ter metafizičnega nihilizma v zgodovinskem razvoju filozofije. Če se v zvezi s prvim kot ključni referenčni okvir ponujata filozofska opusa Edmunda Husserla in Ludwiga Wittgensteina, je glede drugega potrebno omeniti predvsem Martina Heideggra ter na njegovi sledi Hansa-Georga Gadamerja in Jacquesa Derridaja. ⁵ Vsi našteti filozofi so bili znotraj slovenskega filozofskega, pa tudi literarnoteoretskega prostora že dovolj obširno interpretirani, tako da se kako posebno uvajanje v njihove miselne horizonte ne zdi potreb-

2 Gianni Vattimo v svoji refleksiji filozofije v 20. st. v zvezi s tem poudari: »Tako se je strukturalizem opiral zlasti na jezikovni model; že prej so jezik za svojo prednostno temo vzele filozofije, ki so bile blizu znanstveni problematiki, kot neopozitivizem in različne oblike analitične filozofije. Pa tudi izven obeh omenjenih tradicij pripada jeziku osrednje mesto, tako da bi prenekateri filozofski tok našega stoletja problematično strnili v Heideggrov stavek ‚Jezik je hiša biti‘ iz *Pisma o humanizmu* (1947)« (Vattimo 2004, 79).

3 »Človek govori, kolikor odgovarja govorici« (Heidegger 1995, 28).

4 »Latinski izraz *terminus* pomeni v stari latinščini ‚mejo‘, ‚znamenje‘, ‚cilj‘, ‚konec‘ in označuje predvsem čvrste in nespremenljive, večne in nedoumljive mejnike božansko razdeljene zemlje. *Terminus* je bilo tudi ime božanstva, ki je bdelo nad to nedoumljivostjo« (Barbarić 2011, 11).

5 Poleg zdaj že klasičnega dela o transformaciji filozofije v 20. st., ki ga je prispeval Apel (1973), velja opozoriti tudi na relevantno novejšo zastavitev te problematike pri Flatscharju (2011).

no. Toliko bolj po drugi strani sili v ospredje vprašanje, kaj je v kontekstu tega zasuka sodobne filozofije k tematiki jezika možno postaviti kot merodajno izhodišče zadevnega premisleka. Kaj nam iz tega konteksta *govori naprej* in v tem prihodnjem smislu narekuje naš miselni odnos do govorice?

Vprašanje smiselno zadeva naslovno konstelacijo »govorica kot prostor filozofije, filozofija kot kraj govorice«. Od Kanta naprej veljata »kraj« in »prostor« za apriorni določili spoznavnega izkustva. Kant na podlagi tega določi tudi *meje* našega izkustva sploh, ki jih izenačuje s subjektivno predstavno zmožnostjo in objektivno možnostjo predmetne danosti. Sodobna fenomenologija, začenši s Husserlom, v tem pogledu stopa korak naprej oziroma, primerneje povedano, *korak nazaj*,⁶ in sicer na podlagi uvida, da je to, kar tvori podlago fenomenkega izkušanja, samo po sebi že *sled* nekega izkustva pred sleherno njegovo predstavnostjo. Danosti nečesa v *njegovem dajanju* zato ne gre izenačevati s katerokoli predstavno danostjo, kar je seveda odločilno, ko je v igri izkustvo govorice; še več: z njim se namreč naznanja neko spregovarjanje fenomenov, ki kot tako opredeljuje govorico v njeni fenomenosti, tj. v njenem bistvenem dajanju. V skladu s tem fenomenološkim izhodiščem puščamo določili kraja in prostora odprti ob predpostavki, da nam šele taka *fenomenska odprtost* ponuja *izkustvo* (fenomena) *govorice*, ki se ne vnaprej omejuje na tako ali drugačno *predstavo jezika*.⁷ Predstava jezika je možna šele iz predpostavljene

6 Mišljen je seveda Husserlov poziv »nazaj k fenomenom samim«: »Nikakor se ne bomo zadovoljili z ‚golimi besedami‘, to je z golim simboličnim razumevanjem besed, kakršnega imajo v naših refleksijah o smislu zakonov (ki so postavljeni v čisti logiki) o ‚pojmih‘, ‚resnicah‘. Pomeni, ki so oživljeni le v oddaljenih, zlitih, nejasnih zorih – če sploh v kakšnih –, nam ne zadoščajo. Hočemo se vrniti k ‚stvarim samim‘« (Husserl 2006, 12).

7 Fenomenološko razlikovanje med predstavo predmeta in izkustvom fenomena nazorno oriše Heidegger: »Vsakdanje izkustvo stvari v najširšem smislu ni ne objektivirajoče ne opredmetujoče. Če npr. sedimo v vrtu in se navdušujemo nad cvetočimi vrtnicami, ne delamo vrtnic za objekt, niti za predmet, tj. za nekaj tematično predstavljenega. Ko se v molčečem upovedovanju predajam sijoči rdečini vrtnice in premišljujem o rdečosti vrtnice, ni ta rdečost niti objekt niti stvar niti

izkustva govorice, ki je lahko izrecno ali neizrecno, nikoli pa ni zgolj predmetno dano, recimo na način znakovnosti. Znak sicer vzpostavlja relacijo do nečesa, vendar sam po sebi ne izraža ničesar. Husserl v raziskavi drugega dela *Logičnih raziskav* z naslovom »Izraz in pomen« tako poudari:

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 *ničesar ne izražajo*, razen v primeru, ko *poleg* funkcije naznačitve izpolnjujejo še funkcijo pomena (Husserl 2006, 18).

Bistvena značilnost izraznega fenomena govora je, da *kot fenomen* razkriva druge fenomene. Husserlovo intencionalno razumevanje izraznega govora je v osnovi podano že v Platonovem uvidu, da je govor vedno govor o nečem (*logos tinos*)⁸ oziroma govorica nečesa. Reklo »govorica nečesa« ne zajema le tega, s čimer govorimo, kar govorimo

predmet kot cvetoča vrtnica. Ta je v vrtu, morda jo veter ziblje sem in tja. Kljub temu jo mislim in izrekam v tem, ko jo imenujem« (Heidegger 1994, 91). Na to neposredno naveže fenomenološko izkustvo govorice: »Je govorica zgolj instrument, potreben za obdelavo objektov? Ali človek sploh razpolaga z govorico? Je človek tisto bitje, ki ima v posesti govorico? Ali pa je govorica ta, ki ima človeka, kolikor on pripada govorici, ki nam razpira svet in hkrati s tem njegovo prebivanje v svetu« (Heidegger 1994, 92).

8 Tako Heidegger v obravnavi *logosa* iz *Biti in časa*, poudari: »Logos kot govor pove toliko kot *deloun*, razodevati to, o čemer je v govoru govor« (Heidegger 1997, 58). Določili *logos tinos* in *deloun* podaja Platon v *Sofistu* (261e–262a). Heidegger v predavanjih o tem Platonovem dialogu leta 1924 izrecno napoti na povezavo s Husserlovim pojmovanjem intencionalnosti zavesti kot »zavesti o nečem«: »Tega uvida, da je *logos logos tinos*, se ni več upoštevalo. Šele Husserl ga je spet odkril s svojim pojmovanjem intencionalnosti« (Heidegger 1992, 598).

in o čemer govorimo. Gre za bistveno možnost *spregovarjanja nečesa* sploh, po kateri vse, kar je, nekako govori, tudi in morda še najbolj, ko molči. Govorica ni izrazno sredstvo, marveč se razprostira kot *izrazna sredina*. To razprostiranje opredeljuje prostor govorice še pred sleherno predstavo prostora in ga zato ni mogoče stlačiti v to ali ono prostornino. Prostornina sama po sebi ne izraža in tudi ne more izražati ničesar. *Izrazna sredina* ni geometrična, marveč *bivanjska* sredina, ki (nam) pomeni *svet* in jo dojemamo kot *kraj* našega prebivanja in sobivanja. Izkustvo govorice spričo tega ni katerikoli izkustvo, marveč *izkustvo biti sveta kot smiselne sredine* in s tem tudi izkustvo človeškega prebivanja kot *biti-v-svetu*.

Prostor govorice je v tej smeri opredelil utemeljitelj sodobne hermenevtike Hans-Georg Gadamer, ki je v delu *Resnica in metoda* (1960) zasnoval svojo hermenevtično ontologijo ob vodilu »sredine jezika/govorice«, iz katere se dogaja »naše celotno izkustvo sveta in še posebej hermenevtično izkustvo« (Gadamer 2001, 371). Iz citata je razvidno, da je prevajalec Gadamerjevega dela v slovenščino (Tomo Virk) nemško besedo »Sprache« prevajal kot »jezik/govorica«,⁹ kar

9 Tomo Virk tudi podrobneje pojasni ta prevajalski vozle v obsežni opombi, iz katere navajamo le izsek: »Mnoga mesta pri Gadamerju govorijo v prid ‚govorice‘, zlasti tista, ki hermenevtični proces opisujejo kot pristni pogovor, kot spraševanje in odgovarjanje in poudarjajo dogodkovni značaj razumevanja in govorice. Po drugi strani pa ima beseda tudi negativne konotacije na govorjenje in govor, kar spet ni v skladu s pomenom, ki ji ga pripisuje Gadamer. Ta namreč poudarja kot izredno pomemben moment jezika [*Sprache*] tudi pismeno izročilo in opozarja, da jezik/govorica [*Sprache*] ni vezan(a) (izključno) na ustno izražanje. Osnovna težava je v tem, da sta v nemščini oba pomena hkrati navzoča, kar omogoča, gledano z našega vidika, celo določeno ohlapnost v izražanju. Na primer v naslednjem primeru, v katerem pride pri prevajanju do izraza pri Gadamerju nenehno poudarjana ‚končnost razumevanja‘: ‚Zieht nicht all unser Denken immer schon in den Bahnen einer bestimmten *Sprache*, und wissen wir nicht zu gut, dass man in einer **Sprache** denken muss, wenn man sie wirklich sprechen will!‘ Podčrtana beseda pomeni ‚govoriti‘; v kurziv postavljeno je bržkone mogoče prevajati kot ‚jezik‘ ali ‚govorica‘; za okrepljeno pa se zdi, da bi jo bilo bolje prevesti kot ‚jezik‘. (Namreč: misliti v določenem jeziku, in ne: v določeni govorici.)« (Gadamer 2001, 316; opomba je v celoti podana ob delnem prevodu Gadamerjevega dela v reviji *Literatura* 73-74, 1997, 176–177).

vsekakor ne pomeni zgolj kakega zasilnega izhoda iz prevajalske zagate, kolikor beseda »Sprache« v nemščini pomensko pokriva tako »jezik« kot »govorico«, marveč se sem vmeša tudi prej omenjeni premik od predstave jezika k izkustvu govoričice.¹⁰ Pri tem se ni dovolj opirati na konceptualno razmejevanje med jezikom, govorom in govorico, ki ga je uveljavilo sodobno jezikoslovje ter ga je prevzela tudi strukturalistično in pragmatistično usmerjena filozofija. To razmejevanje je še vedno razvito na podlagi znakovnega razumevanja jezikovnega-govorjenega fenomena. Premik od predstave jezika k izkustvu govoričice opredeljuje, kot poudari Gadamer, hermenevitično *prehajanje sredi-ne kot* odprtosti sveta, ki nam govori, se pravi, nam *pomeni nekaj*. Kako vstopa v nas, da smo že vnaprej v njej? S prehajanjem te vmesnosti ne le da segamo čez omenjena konceptualna razmejevanja, marveč se znajdemo pred neko edinstveno *mejnostjo*, ki jo je podal Wittgenstein v znamenitem izreku iz *Filozofskega traktata*: »Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta« (Wittgenstein 1976, 131).

K temu velja pripomniti: »mi«, govorni subjekti, ne govorimo le *do* meja našega jezika, marveč skušamo z govorom in pravzaprav z vsem, kar ogovarjamo kot »naše«, priti čezse, se pravi *do sveta*, v katerem pa hkrati že zmeraj smo. Kako bi sicer sploh vedeli za nekaj takega, kot je svet?¹¹ Svet je vselej že vsepovsod tu, obenem pa se zdi, kakor da ga nikjer ni. Z govorico (nam) spregovarja vse, a hkrati ostajamo z njo povsem sami, kar pomeni, da se izkustvo govoričice, ki ni omejeno zgolj na govorjenje, marveč se brezmejno širi na govorjeno in izgovorjeno, na negovorjeno in negovorljivo, na zgovorno in pregovorno, vselej dogaja v nekem prehajanju, v hkratnosti kraja in brezkrainosti. Kraj govoričice je zavoljo razprostiranja govoričice gibljiv, premičen, prehoden,

10 V tem pogledu je vsekakor pokazalna tudi Heideggrova pripomba: »Že dolgo le nerad uporabljam besedo *Sprache*, jezik/govorica, ko premišlujem bistvo govoričice« (Heidegger 1995, 150).

11 Wittgenstein sam sicer ocenjuje ta nagib kot brezupen: »Nekaj me sili, da bi se zagnal zoper meje jezika in to je, lahko menim, gon vseh ljudi, ki so kdajkoli poskušali pisati ali govoriti o etiki in religiji. A to zaganjanje proti stenam naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno« (Wittgenstein 1994, 69).

vmesen. To prehajanje izkazuje tisto, kar je dobesečno »pred nami« in nam je bivanjsko pomembno kot svet, obenem pa se samo širi v neko brezmejnost, ki ji ne vemo pomena.¹² Zaradi svetne premičnosti kraja govorice bivanje za govorno bitje vselej prehaja v *pre*-bivanje, s tem pa tudi k drugemu v *so*-bivanje. Bivanjska širina sveta določa naše spoznavno izkustvo, ki nikakor ni omejeno zgolj na predstave predmetnosti, marveč je obseženo z načinom naše postavljenosti pred to, kako se nam v svetu nekaj »zastavlja«, nenazadnje vprašanje lastnega prebivanja v svetu. To, da govorica nikoli ni zgolj »naša«, da pa svet z njo »postaja naš« in mi »njegovi«, kaže posebno situacijo prehajanja jezikovnih meja, ki očitno kljub ali pa prav v svoji omejevalnosti vključujejo tudi neko brezmejnost. So potemtakem bistveno *vmesne*.

Ali prav ta *potisk* v bivanjsko vmesnost pogojuje tudi filozofijo kot možni kraj govorice? Hans-Georg Gadamer poda v svojem razpravljanju o pojmovni zgodovini in filozofskem tvorjenju pojmov pomenljiv namig, da se filozofija poraja iz neke stiske govorice.¹³ Tako padanje v stisko se sprva zdi paradokсно, če upoštevamo, da je v filozofskem tvorjenju pojmov na delu ravno neko razprostiranje govorice, ki ga Gadamer sam vzame za ključno smernico v svojem delu *Resnica in metoda*. V tretjem poglavju mu posveti sistematično obravnavo v okviru izdelave ontologije jezika/govorice, kjer tudi kritično povzame celotno filozofsko obravnavo jezika/govorice od Platona naprej, ob vodilu »logosa« kot mesta izrekanja biti in resnice. Svoj razmislek strne v formulaciji, ki ji sam pripisuje univerzalno hermenevitično veljavo: »Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica« (Gadamer 2000, 384).

Reklo je smiselno nedostopno, če njegovo razlago opiramo na predstavo, da je bit predmet našega razumevanja in se kot taka izraža

12 V zvezi s tem seveda velja omeniti že Anaksimandrovo določilo *apeirona*, »brezmejnosti«, »brezkončnosti«, v najzgodnejši grški filozofiji (*Fragmenti predsokratikov* 2012, 195).

13 »To se resnično zdi dih jemajoča drama filozofije, da si stalno prizadeva najti govorico, da, če naj povemo bolj patetično, stalno trpi stisko govorice« (Gadamer 1986, 83).

z jezikom/govorico. Govorica kot *govorica nečesa* namreč že vnaprej daje razumeti svet v neki potencialnosti prehajanja v biti sami.¹⁴ Bit se kot prehod (sredina sveta) razprostira brezкраjno, hkrati pa ta njena brezkrainost tvori tisti edinstveni kraj, iz katerega spregovarja govori-
ca, najbolj presunljivo v brezglasnem razleganju tišine, kakor ga, reci-
mo, izpove Josip Murn v pesmi *Urok*:

Molk je to v vsem božjem nebesnem prostranstvu,
skoro duša v njem se izgubi,
skoro čuti tek svetov je in veseljstva,
tajno govorico vse dehti.
Jaz jo čul sem, divna, bajna je, brezglasna (Murn 1967, 23).

Ko se govorica prebudi v pesmi, se prehod biti skozi sredino sveta neposredno zjasni na način *poiesis*, ustvarjanja, ki ga Platon v *Simpoziju* opredeli kot »vzrok, ki karkoli vodi iz nebivajočega v bivajoče« (Platon 2004, 515). Konkretno to za sleherno razmišljanje, ki se zave, kako se ne zgolj »izraža« v neki govorici, marveč je tudi *narekovano* od nje, pomeni, da moramo tudi naš miselni odnos do govori-
ce v vsakem trenutku ustvariti, da ni dovolj, da ga že predpostavljamo in v tem pogledu postavljamo take ali drugačne ugotovitve. To je določilno ravno v primeru filozofskega tvorjenja pojmov, ki ni običajno obli-
kovanje znanstvene terminologije, marveč se, če naj spet opozorimo na Gadamerjev namig, poraja iz neke stiske govori-
ce. To stisko trpi na prehodu nebitnega v bitno, kjer se pesništvo zdi najbližje prostoru govori-
ce, se tako rekoč stiska vanj, medtem ko se za filozofijo naspro-
tno dozdeva, da jo njena pojmovnost potiska stran, tja v onostran-
stvo transcendentalnosti, ki ga že Platon v dialogu *Faidros* označi kot *hyperouranios topos*, »nadnebni kraj«, ki ga »ni še nikoli slavil noben tukajšnji pesnik, niti ga nikdar ne bo slavil tako, kot bi si zaslužil« (Platon 2004, 548).

14 »Bit se mora, da bi sploh bila, sama od sebe razlikovati, postajati drugo, se kazati, predstavljati« (Barbarić 2000, 71).

Vendar pa se je sodobna filozofija, kakor smo uvodoma poudarili, izrecno okrenila k prostoru govornice, kar je naznačeno tudi v Gadamerjevem reku »bit, ki jo je mogoče razumeti, je govorica/jezik«, ki poudarja *možnost razumevanja*. »Razumevanje« v tem kontekstu ne implicira tega, kako naj razumemo tisto, kar izrekamo kot bit, marveč to, da (se) bit daje razumeti kot prehod v govorici. Že v običajnem govoru pomeni razumeti neki jezik: biti v možnosti, da nam ta jezik govori. Razumevanje poleg *dojemanja nečesa* vključuje tudi *dojemljivost za nekaj*, ki stopa pred sleherno pojmovnost in na njej zgrajeno arhitektoniko razuma. Prav zaradi te dojemljivosti razumevanje nujno »čuti« stisko, ki izhaja iz tega, da smo, ko se bit da razumeti, napoteni zgolj na govorico in razen tega nič. Z vidikom »razumevanja« kot hermenevitične poslušnosti se v sodobni filozofiji zato neposredno najavlja zasuk h govorici, ki je najtesneje povezan z vpeljavo t. i. »ontološke difference« pri Heideggro, po kateri smisel biti kot take ne more prevzeti pomena nečesa bivajočega. Predvsem pod vplivom Jacquesa Derridaja, Gillesa Deleuzea in Giannija Vattima se je na tej sledi v filozofiji 20. st. uveljavilo t. i. »mislenje difference« (Vattimo 1998). Gadamer izrecno povezuje »mislenje difference« z dojemanjem različnosti govornice oziroma govoric, kar nas ne vodi stran od, marveč k razumevanju in sporazumevanju v svetu, ki pa je očitno vse kaj drugega od kakega enotnega pojma sveta (Gadamer 2019, 415–427).

Kaj to pove v zvezi s smiselno konstelacijo: kako govorica daje prostor filozofiji in kako je lahko filozofija kraj govornice? S tem ne podajamo kakršnekoli analogije med tem krajem in onim prostorom, marveč neko temeljno analogijo, ki je filozofski tradiciji znana kot *analogia entis*, »primera biti«. Prvi jo je podal Aristotel v *Metafiziki* z opredelitvijo: »Bivajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov (*pollachos*), vendar z ozirom na neko eno in določeno naravo« (Aristoteles 1999, 76). Če prej podano Gadamerjevo reklo »Bit, ki je lahko razumeta, je jezik/govornica« smiselno povežemo s to Aristotelovo opredelitvijo »analogije biti«, lahko precej ugotovimo, da implicira njen prevod, vendar ne v smeri potencialne enotnosti pojma, marveč iz odpiranja v prostor govornice oziroma *različnosti govoric*. Glede na to, da Aristotelov izrek lahko vzamemo kot temeljno načelo njegove

»prve filozofije« in morda celo filozofije nasploh, lahko predpostavimo, da je ravno *mnogovrstnost spregovarjanja biti* to, kar daje misliti filozofom in vzpostavlja filozofijo kot kraj govorice. Spričevalo o tem nam ponuja Heraklitov rek, ki naj bi sploh kot prvi omenjal filozofe in po katerem morajo ti biti večji mnogih znanj (DK 22, B 35). Vendar pa se ljubezen do modrosti za Heraklita ne zaustavi pri množtvu, marveč stremljeva k tistemu »enemu, v sebi razlikovanemu«, ki se v nadaljnjem razvoju filozofije uveljavi kot enotni in enoteči pojem, kot ga merodajno domisli Hegel. A prav Hegel v svoji *Logiki znanosti* pokaže, da pojem ni vnaprej istoveten sam s seboj, temveč pridobi istovetnost šele na podlagi *dialektične prevedljivosti* enega pojma v drug pojem, pa tudi same drugosti biti v pojem:

Glede na osnovni element, ki je v enotnosti pojma v samem sebi in s tem v neločljivosti njegovih določil, pa bi morala ta določila nadalje tudi (kolikor so *razlikovana*, kolikor je pojem postavljen v svoji *razliki*) vsaj stati v medsebojnem *odnosu*. Iz tega izhaja neka sfera *posredovanja*, pojem kot sistem *refleksijskih določil*, tj. sfera biti, prehajajoče k vsebnosti pojma, ki na ta način še ni postavljen *kot tak*, temveč je hkrati obremenjen z neposredno bitjo kot z nečim njemu zunanjim (Hegel 1991, 45).

Tako nas ne sme presenetiti, da stari Grki, ki veljajo za izumitelje pojmovnega mišljenja, v strogem smislu ne poznajo pojmov, marveč zgolj določila biti. Tako Janko Pajk, ki je leta 1881 v *Kresu* objavil prvo sistematično razpravo o slovenski filozofski terminologiji,¹⁵ glede ustreznice za »pojem« v grški filozofiji pojasni:

To, kar Nemci Begriff imenujejo, je neka raznim predstavam enovrstnih predmetov lastna občna (duševna) podoba. Kot osečina ali kot pojedina stvar se ta podoba v vnasnej prirodi ne pojavlja, ampak samo v človeškem predstavljanji. Ker se ne da dokazati, da bi ta občna

¹⁵ O Pajkovih zaslugah za razvoj slovenske filozofske terminologije, pa tudi njegovem sporu glede rabe slovenščine v znanosti glej Komel 1996.

duševna oblika stvarjem samim odgovarjala, ima se ona za neakove znake stvarij smatrati. Zato so Latinci za Begriff imeli besedo: *notio* (znamenje ali znak), Grki pak so ga s *to on, he ousia, to hyparchon* (bitje, bitnost, bistvo) izraževali (Pajk 2001, 217).

Fenomenološka hermenevtika postavlja pod vprašaj tudi prevajanje *logosa* s »pojmom«: »Logos ,prevajajoč, se pravi, zmeraj razlagajo kot um, sodbo, pojem, definicijo, razlog, razmerje. Kako pa bi mogli ,govor‘ tako modificirati, da bi logos pomenil vse prej našteto, in to znotraj znanstvene jezikovne rabe?« (Heidegger 1997, 58).

To, da avtoriteto pojma v filozofiji lahko temeljito omaje že prevod iz ene govorice v drugo, kaže, da govorica v primerjavi s pojmom ne obstaja po sebi kot enoteča enost.¹⁶ Ne obstaja govorica nasploh, marveč le govorice. Ne tako, da so zgolj postavljene ena ob drugo in se lahko poljubno sestavljajo. Govorice so, če so že kam, postavljene v medsebojni *pogovor*, v katerega prehajajo. Meje moje govorice so meje mojega sveta, *vendar jih lahko delim z drugimi*. Pogovor je tisto, kar je skupno vsem govoricam in po čemer je tudi svet vsem skupen, kar pa seveda ne pomeni isto kot enoten. Tako lahko za govorico filozofije rečemo, da je kraj takega pogovora, ki spravlja skupaj različnost govoric; ne tako da se postavlja nadnje v smislu kake metagovorice, marveč s tem, da se postavi v položaj in razpoloženje *ene od njih* in se tako naseli v njenem prostoru, se spoji z njeno *pokrajino*.

Kaj glede na to lahko rečemo o slovenščini kot govorici filozofije? Potrebno je poudariti, da se je v zadnjih letih zaostriло vprašanje smiselnosti znanstvene, kulturne, pedagoške in politične rabe slovenščine, kar zaznamuje tudi filozofsko razmerje do slovenščine, in sicer v meri dogajanja filozofiranja kot takega iz njega in v njej. Potem ko se je slovenščina dodobra uveljavila kot enakopraven evropski in svetovni jezik, bi česa takega pravzaprav ne pričakovali. Slovenščino naj bi ogrožala predvsem globalni družbenoekonomski razvoj ter

16 Ta vidik sicer podrobneje razvijam v primeru slovenske besede »resnica« (Kornel 2003).

napredek informacijskih in komunikacijskih tehnologij, ki narekuje-ta univerzalno rabo angleščine. A oboje lahko prav tako podpira ali celo pospešuje rabo slovenščine. Zato menim, da se raba slovenščine zdi problematična predvsem zaradi redukcijskega razumevanja same »rabe jezika«, kolikor se jo vnaprej enači z *uporabnostjo nečesa*. Po tej vrednostni predstavi uporabljamo jezik tako kot vsa druga sredstva in priprave. Vsak pri sebi pa dobro ve, da se raba jezika razlikuje od uporabljanja stvari že po tem, da slednjih ni mogoče govoriti, pač pa je možno govoriti o njih. Tudi ko se nam zastavlja vprašanje, čemu rabi slovenščina, nimamo v mislih, kako bi slovenščina morda koristila in služila pri tem ali onem opravilu. Raba jezika vključuje *celoto* tistega, s čimer si damo kakorkoli karkoli opraviti. Še več: vključuje horizont tega, kar nam *pravi* naše bivanje v celoti, in je sosledno ključna za sleherno možno razumevanje sveta in sporazumevanje med ljudmi. Zato raba »lastnega jezika« ni nekaj, kar bi zgolj nekako upoštevali, marveč ji pripade neko spoštovanje, ki zadeva dostojanstvo človeškosti.

A tudi če poudarimo, da raba slovenščine v celoti opredeljuje naš bivanjski položaj in razpoloženje, še nimamo zadostne opore za to, da bi lahko, če ne že dokazali, pa vsaj pokazali relevantnost rabe slovenščine na vseh prej omenjenih družbenoinstitucionalnih ravneh. Raba govorice namreč vključuje tudi našo *govorno dejavnost*. Zato se izkaže za pomanjkljivo sleherno »zaščitništvo« rabe slovenščine, ki postavlja v ospredje potrebo njenega »ohranjanja« – kakor da bi se že vnaprej sprijaznili z njeno neuporabnostjo in nekoristnostjo ter jo mirno odložili v kako shrambo. Ob tem pozabljamo, da je morda slovenščina ta, ki »nas hrani« in »drži žive«, ne le v smislu kakega (spet) ohranjanja nacionalne identitete ali česa podobnega, marveč preprosto v tem smislu, da lahko smo ljudje in smo dejavni v lastni človeškosti.

S to govorno dejavnostjo je povezan tudi tisti vidik rabe slovenščine, ki zadeva temo našega razpravljanja: Kako upravičiti rabo slovenščine kot filozofske govorice? Glede na obilico avtorskih in prevodnih filozofski del, ki so na voljo v slovenščini, se tako pomišljanje sicer lahko upravičeno zdi odvečno in neumestno. Pa vendar je tu. Ne le zaradi tega, ker, recimo, vrednotenje raziskovalnih dosežkov favori-

zira objave v tujih jezikih. Prav tako tudi ne zaradi vedno bolj glasnih zahtev, da bi visokošolsko poučevanje potekalo v angleščini, kar naj bi domnevno povečalo njegovo »privlačnost«, pospešilo njegovo »internacionalizacijo« in zagotavljalo večjo zaposljivost diplomiranih. Pred vse to stopa namreč vprašanje: Kaj se pravi misliti v *lastnem jeziku*? Če se vanj zares poglobimo, sproži neko nenavadno, neodpravljlivo in paradokсно *tvorno stisko* tistega *lastnega*, kolikor to *to lastno* ni kaka lastnina, tako kot raba jezika ni le njegova uporaba.

Kaj sploh tvori smiselno vez med filozofsko mislijo in neko konkretno govorico, v tem primeru slovensko? Mar ni mišljenje v lastnem jeziku pogojeno s tem, da smo pravzaprav z vsem, s čimer smo dejavni kot ljudje, že vnaprej v lasti govorice in tako tudi v razliki lastne in tuje govorice? Mar se ne smisel tako v misli kot jeziku oblikuje v stičnosti lastnega in tujega?

»Smisel« je tako miselna kot jezikovna kategorija. Tako jezik kot misel se navezujeta na smisel, pri čemer pa smisla samega ne moremo izpeljevati izključno iz miselne ali jezikovne dejavnosti, marveč edino iz medsebojnega nanašanja, v katerem se tvori s-misel. To pomeni, da nismo zgolj mi, z naše strani (miselno) dejavni v govorici, marveč je v sebi lastnem razprostitranju prav tako in še bolj dejavna tudi govorica sama. Tako ne čudi, da eden največjih jezikoslovcev sploh, Wilhelm von Humboldt, določi bistvo govorice kot dejavnost.¹⁷ Po Gadamerjevem uvidu izhaja dejavnost govorice, kot tudi naša soudeležba v njej iz tega, da je *govorica sama v sebi pogovor* (Gadamer 2001, 316), kar ima vzvratno hermenevitično posledico za filozofijo, da tudi sama dojema svojo miselno dejavnost kot razgovor duše same s seboj. To, da je filozofija *razgovor* že v najnotrišnjem *samogovoru* duše, izpričuje temeljni *dialoški* duh filozofije, ki ni omejen le na zunanjo dialoško

17 Humboldt 2006, 45. Tze-Wan Kwan se v tehtnem članku o filozofskih prvinah kitajščine navezuje na Humboldtovo obravnavo različnosti govoric in posebej poudari: »Humboldt zagovarja zvrst univerzalizma, ki dovoljuje vsakemu jeziku, da najde svoj lastni vzorec notranje rasti tako, da se vsi njegovi lingvistični elementi in viri lahko optimalno mobilizirajo in privedejo do sinergije. Za Humboldta jezik deluje in se razvija podobno kot »notranje povezan organizem« (Kwan 2013, 7).

formo, kakor je na primer razvidna pri Platonu. Filozofska dialoškost se neposredno prenaša v tvorjenje pojmov, ki ga, začeniši s Platonom, obravnavamo kot dialektiko. Ob dialoškosti in dialektiki, ki zamejuje-ta filozofijo kot kraj govorice, nastopi tu še tretje krajevno razsežje, ki se morda zdi manj pomembno, je pa gotovo najpomembnejše v kontekstu našega razpravljanja: to je izkušnja govorice kot *dialekta*. Omo-gočila je *prevajanje* filozofije iz ene govorice v drugo, ki je v osnovi določilo njen zgodovinski razvoj in v tem pogledu tudi konstituiranje slovenščine kot filozofskega jezika.

To določilnost dialekta za filozofijo, kolikor že se glede na podano dialoško in dialektično določilo dozdeva manj vredna in veljavna, potrjuje prav zasuk sodobne filozofije od predstave jezika k izkušnji govorice, ki sama v sebi nosi bistveno možnost pogovora in jo tudi lepo podaja slovenska beseda za »dialekt«: *narečje*. Narečje ni kak stranski proizvod govorice, marveč njeno *bistveno poreklo*. Tako Heidegger na rob svojih razmišljanj o govoricu pripiše: »Govorica je po svojem bistvenem poreklu dialekt. To ostane celo, če postane svetovni jezik« (Heidegger 2002, 156).

S tem ko odpiramo vidik slovenščine kot dialekta filozofije, je ni-kakor nočemo ponižati na kako postransko jezikovno rabo. V resnici jo šele prav povišamo, in sicer na tisto raven, ki ne zgolj zunanje vzpostavlja jezikovne range. To je ravnina bitnega prehajanja sveta v govoricu, ki je vselej končno, se pravi na nekem kraju, ki ga zastopamo kot govoreči, po drugi strani pa se venomer razprostira v neskončnost in je tako rekoč brez slehernega zastopstva. Našo udeležbo pri govoricu tako venomer pogotuje način, kako smo deležni govorice.

France Veber, ki mu gotovo pripada osrednja vloga v procesu oblikovanja slovenske filozofije, se je ob prevzemu novoustanovljene stolice za filozofijo na ljubljanski univerzi leta 1919 znašel pred nalogo, da svojo filozofijo, ki jo je do tedaj razvijal izključno v nemščini pod vodstvom svojega učitelja Alexiusa Meinonga na graški univerzi, naprej razvija v

slovenščini.¹⁸ Zato nas ne začudi, da ena njegovih prvih razprav po prihodu v Ljubljano z naslovom *O fenomenologiji jezika* iz leta 1920 zadeva prav filozofsko umestitev jezika kot izraznega fenomena, ki kot fenomen kaže druge fenomene. V zaključku te razprave poudari, da je »jezik‘ zasidran v sredini med duševnostjo in neduševnim svetom«, vendar ne podrobneje pojasni, kaj naj bi pomenila ta vmesnost in sredina, marveč domneva, da bi »zakoni te duševnosti morali vreči neko luč na zakone jezika« (Veber 1920, 68).

Mar se v tej sredini – onstran subjektivnosti in objektivnosti nastopanja jezikovnega fenomena – ne ponuja vmesna krajina dia-lekta, na-rečja, kolikor ga dojamemo v bistvenem smislu govorice, ki je v sebi odprta za pogovor?

18 »Moj odhod iz Gradca je bil povezan še z neko drugo okoliščino, na katero sprva sploh nisem bil pozoren. Šlo je namreč za jezik. Medtem ko sem do tedaj na področju filozofske terminologije nemščino bolj obvladal od slovenščine, sem se naenkrat znašel pred slovensko govorečimi študenti in sredi občinstva, ki je bilo naklonjeno filozofiji. Tako sem seveda tudi v filozofiji začel razmišljati in pisati slovensko. Dolga leta ukvarjanja s tem so me čedalje bolj ovirala v posebnem nemškem načinu pisanja, še zlasti, ker so me tudi v slovenščini zanimala vprašanja, ki so nenadoma postala pereča in so v celoti pritegnila mojo pozornost. Le tako sem v novi deželi ustvarjal filozofijo, ki je kljub vsem novostim imela in hranila domačega duha« (Veber 2005, 152). O tem Komel 2004, 7–12. Vebra je k študiju filozofije pri Meinongu na graški univerzi, v obdobju med letoma 1912 in 1917, sicer napotil njegov profesor filozofije na mariborskem bogoslovnem učiteljišču Fran Kovačič, ki je bi zaslužen tudi za razvoj slovenskega filozofskega izrazja, tu bi zlasti opozorili na njegovo *Občno metafiziko ali ontologijo* iz leta 1905.

FILOZOFIJA IN MATERINŠČINA

Že uvodoma je potrebno opozoriti, da sleherna zastavitev razmisleka o materinščini in njenem pomenu za besedno ustvarjalnost v najširšem smislu zahteva, da se predhodno osmisli *tvornost* materinščine, ki je v prvi vrsti povezana s tem, da *smo doma* v nekem jeziku. Za materinščino velja, da je *prvi jezik*. Karkoli se ustanavlja z jezikom, se mora najprej *udomačiti* v njem, v čemer lahko že prepoznamo bistveno tvornost materinščine. Hkrati pa se poraja vprašanje, ali je ustrezno, da materinščino kot prvi jezik omejujemo na prostor domačnosti. Mar ne z lastnega kraja, ki se hkrati izpričuje kot lastnost človeškosti, odpira krajino govorice kot take, s tem pa tudi pot do slehernega od krajev govoric? Ali ni zavoljo tega njena krajevnost posebne vrste, ki ni niti pozicija univerzalnosti niti depozit nase zvedene individualnosti? Kaj potemtako bistveno je?

Kar zadeva izkustvo slovenščine kot materinščine, je bila njena vloga pri oblikovanju narodne zavesti, kulture, izobraževanja, znanosti, pa medijskega sporočanja in komunikacije nedvomno deležna široke pozornosti, ki je značilno prestopala v izrecno narodnoobrambno nazorost. Ta vidik obravnave in ravnanja s slovenščino kot maternim jezikom nedvomno prevladuje vse do danes – kar pravzaprav začudi, saj je Slovenija kot samostojna država vključena v Evropsko unijo, znotraj katere se ne le načeloma zagovarja, marveč po najboljših močeh tudi uradno zastopa enakopravno rabo jezikov vseh držav članic. Po drugi plati seveda ne moremo zanikati vplivov vse bolj vztrajnega diktiranja jezikovne unifikacije, podpira jo predvsem interes kapitala, ki narekuje pogoje dela, in informacijska tehnologija, ki opredeljuje načine komuniciranja. Katere ukrepe se v zvezi s tem sprejema na državni ravni, ali so ustrezni in zadovoljivi, ali položaj slovenščine nemara še bolj temeljno opredeljujejo druge družbenoekonomske in kulturne ravni, kaj in koliko lahko tu prispeva – sicer prepotrebno – digitalno dograjevanje slovenščine, nedvomno terja kritični pretres.¹ Vsekakor pa zavzemanje

1 Objave v zvezi s tem so dostopne na <http://www.zagovor-slovenscine.si/>.

za odgovornejšo rabo lastnega jezika v izobraževalnih, kulturnih in raziskovalnih dejavnostih samo po sebi ne prispeva odgovora na vprašanje jezikotvornosti slovenščine. Tak odgovor ni že vnaprej poznan in razviden tudi tistim, ki v tem jeziku govorijo kot maternem oziroma ga štejejo za lastnega. Poznavanje nekega jezika, pa tudi vse znanje o njem, pravzaprav ne ve, kako je jezik tvoren, kolikor se od nagovora tega jezika samega ne porodi samolasten nagib k taki vednosti, ki jo zaznamuje eksistencialna prevzetost in zavzetost, *vestnost* v najširšem smislu.² Ta tvorna trpnost svesti dopusti, da nas neposredno nagovori govorica dotičnega jezika, ki ji, z odgovornostjo ali brez nje, bistveno že odgovarjamo. Zdi se, da je tu kot prvo poklicano pesništvo; poezija, če se opremo na starogrško oznako *poiesis* – sama pomeni tvorjenje. Že od Hezioda in Homerja naprej pa velja predstava, da si pesništvo zgolj nekaj utvarja in v svojem izmišljanju ne seže od domišljije do mišljenja, od videza do resnice. Kako je to predstavo pesništva možno uskladiti z okoliščino, da *poiesis* kot »tvorjenje« po filozofskih naukih prvotno označuje *physis*,³ ne v omejenem pomenu »narave«, pač pa »bivajočega v celoti«, tj. načina, kako se tvori in kar tvori – *svet*, je vprašanje, ki ga velja prebuditi na ravni epohe in iz nje.⁴

2 »Marsičesa v zgradnji periode in v spajanju govora pa se ne da zvesti na zakone, temveč je odvisno od vsakokrat govorečega oziroma pišočega. Tedaj pa ima jezik to zaslugo, da raznovrstnosti rekel jamči svobodo in bogastvo sredstev, pa četudi pogostokrat ponuja le možnost, da le-ta v vsakem trenutku ustvarjamo sami. Čas – ne da bi jezik spreminjal v njegovih glasovih in še manj v formah in zakonih – z rastočim razvijanjem idej, stopnjujočo se silo misli in še bolj pronicljivo zmožnostjo občutenja vanj pogosto uvaja tisto, česar prej ni posedoval. Tedaj je v taisto ohišje položen drugačen smisel, taisti kov podaja nekaj drugega, taisti zakoni povezovanja pa nakazujejo drugače gradiran tok idej. To je nenehni sad literature kakega ljudstva, v tem pa predvsem pesništva in filozofije« (Humboldt 2006, 88–89).

3 »Kakor veš, je beseda *poiesis* (ustvarjanje, delo) kaj širok pojem: zakaj sleherni vzrok za prehajanje iz nebivanja v kakršnokoli bivanje je *poiesis*. Tako so vsa dela, ki sodijo v področje umetnosti, *poiesis* (stvaritve) in njih mojstri vsi *poietai* (ustvarjalci)« (Platon 1960, 97, 205b).

4 V tej luči je naravnost prebojen Nietzschejev raport iz *Času neprimernih premišljevanj*: »[...] pojem kulture kot nove in zboljšane *physis*, brez pretvarjanja in kon-

Oznaka »jezikotvornost« je sama po sebi dvoznačna, podobno pa velja za »svetotvornost«. Po eni strani izražata to, kar ustvarjamo kot jezik ali svet, po drugi strani pa to, kar se tako rekoč samo od sebe tvori z jezikom in s svetom. Predvsem znotraj hermenevitične tradicije, ki jo je začrtal Giambattista Vico, kot tako pa jo je povzel Gadamer v *Resnici in metodi*, se je uveljavilo stališče, da je tvornost jezika bistveno predložena v svetotvornosti: s tem da »imamo jezik«, »imamo svet«. Jezik sam naj bi bil prvotno položen in ga »imamo« z materinščino. Edvard Kocbek je v eseju *Misli o jeziku* iz leta 1962 takole opredelil njeno tvornost:

Izrazu domačije pravimo materinski jezik. S tem ni označen le pradačni izvor jezika, ampak tudi njegovo nenehno organsko javljanje. Otrok postane človek v pravem pomenu šele, ko si prisvoji materin jezik. Ni nobenega drugega popolnejšega pristopa k resničnosti, kakor je imenovanje sveta z materinščino. Zato ga sprejemamo vase z materinim mlekom, na podzavesten in igriv in vendar najtotalnejši način. Jezik ni nikoli sredstvo do cilja, ampak del človekove samobiti. Jezika se naučimo hkrati s svojim počlovečevanjem. Kdor se nauči materinskega jezika, izvrši prvo in največje duhovno dejanje, stvari si vzdigne iz nejasnosti v znanje, tujstvo si spremeni v domačnost, spoznanje v položajno resnico. Prvi človekovi doživljaji so zavečna dejanja, le enkrat samkrat se prvič nasmehnem svoji materi, le enkrat samkrat rečem prvokrat večer, le enkrat samkrat doživim smrt. Vse te in neštete druge enkratnosti se uresničujejo le v prvinskem jeziku in v njegovem deviškem stanju. Le materinski jezik ustvari bitni stik med človekom in resničnostjo, le v njem se začne proces človekove preobrazbe in v nekem smislu tudi proces preobrazbe sveta. Izroči mu že dognane besede, ki se je v njih utelesila domačijska usoda, nauči ga izvirnega grajenja stavkov, odkrije mu nepozabno melodijo govora, predvsem pa mu razodene skrivnost o večvrednosti življenja, presežnostnega izražanja, magične moči njegove nad naravo in nad zgo-

vencije, kulture kot enotne osvetljenosti življenja, mišljenja, pojavljanja in hotenja« (Nietzsche 2007, 64).

dovino. Resnica človeštva ima mnogo obrazov, vsak jezik je zase del te resnice o svetu in življenju. Jeziki niso ista poznamenovanja stvari, vsak jezik drugače pristopa k stvarjem, vsak jih drugače zajema, vsak se jim drugače odreja. Tudi njihovi govorci so zamejeni, nihče si ne more sam izbrati svojega jezika ali se šele pozneje svobodno odločiti zanj. Jezik je človeku določen z rojstvom vred, zato ga nihče ne more in ne sme odvreči ali zamenjati. Ta nemoč je hkrati tudi človekova moč, domačijska zamejenost je, kakor smo že rekli, človekova sponta-nost, varnost in avtentičnost (Kocbek 1963, 515–516).

Kocbekova opredelitev tvornosti materinščine je izjemno sežeto podana in pospremljena z vpogledom, ki ga verjetno lahko prispeva le pesniška poklicanost. Da prav pesniška ustvarjalnost najneposredneje zajame tvornost materinščine in svetotvornost jezika kot takega, je samo po sebi upoštevanja vredno, tudi in predvsem, ko razmišljamo o odnosu *misli in besede*, ki ga Kocbek že naslovno nakaže in zlasti za-deva *filozofijo*, ne le tam, kjer se izrecno uveljavlja kot filozofija jezika ali se konceptualno navezuje na lingvistiko, kar je značilno za različne usmeritve filozofije v preteklem stoletju, marveč že v lastnem izhodišču in prehodnosti, ki zaznamuje misel.⁵

Glede razumevanja tvornosti jezika se sicer običajno sklicujemo na Humboldtovo opredelitev, da je jezik bolj dejavnost kot delo.⁶

5 Tako Hegel v predgovoru k drugi izdaje *Znanosti logike* poudari: »Miselne forme so v prvi vrsti izpostavljene in zapisane v človekovem jeziku; dandanašnji ni mogoče dovolj pogosto opozarjati na to, da je prav mišljenje tisto, po čemer se človek razlikuje od živali. V vse, kar se prebije v njegovo notranjost, v kakršnokoli predstavo, v vse, kar naredi za svoje, se že vrine jezik, in kar pretvori v jezik ter v njem izreče, na prikriti, pomešan ali izdelan način že vsebuje neko kategorijo; tako zelo naravna je zanj logičnost, ali bolje, logičnost je prav njegova svojska *narava*« (Hegel 1991, 17–18). Glede Heglovega filozofskega motrenja jezika podrobneje Pavić 2004.

6 »Ker pa je ta izraz, namreč forma, pri raziskovanju jezika v rabi tako, da se navezuje na različne stvari, menim, da bom moral izčrpnjeje razviti, v katerem smislu bi ga rad sam jemal na tem mestu. To se mi zdi še toliko bolj nujno zato, ker ne govorimo o jeziku nasploh, temveč o posameznih različnih ljudstvih, torej gre tudi za to, da razmejujoč določimo, kaj velja razumeti s posameznim jezikom v nasprotju z

Opredelitev jezika kot »dela duha« je vsekakor zavezana duhu svojega časa in ga tudi kot takega obeležuje. V isti dobi, ki jo izpolnjuje duh romantike, je deloval tudi Jernej Kopitar; ohranjena je njegova korespondenca s Humboldtom in drugimi pomembnimi jezikoslovci tistega časa. Predvsem zaradi »napetih odnosov« s Prešernom se Kopitarjeva osebnost in delo vse do danes, lahko rečemo neupravičeno, sprejemata z zadržki. Nič bolje ni z drugim »Prešernovim cenzorjem«, Franom Miklošičem.⁷ Vsekakor je Prešernova poezija tako v pogledu jezikotvornosti in svetotvornost slovenščine odločilno prispevala k

jezikovnim deblom na eni in dialektom na drugi strani, in kaj velja razumeti kot en jezik tam, kjer ta v svojem toku izkuša bistvene premene. Jezik, dojet v svojem resničnem bistvu, je nekaj stalnega, obstojnega in v slehernem trenutku prehajajočega. Celo njegovo zadržanje s pomočjo pisave je vedno le nepopolno, mumiji podobno ohranjanje, ki je pač samo spet potrebno tega, da v njem skušamo ponavzočiti živo izvajanje [jezika]. Jezik ni delo [*ergon*], temveč dejavnost [*energeia*]. Tako je njegova resnična definicija lahko samo genetična. Je namreč ponavljajoče se delo duha, da bi artikulirani glas usposobili za izraz misli« (Humboldt 2006, 44–45).

7 Anto Knežević je v svojih delih *Filozofija i slavenski jezici* (1988) in *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje* (1991), ki ponujata relevantno zgodovinsko in sistematsko obravnavo oblikovanja slovanskih filozofskih izrazij, izpostavil Miklošičev *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum* (1862–1865). V razdelku o slovenskem filozofskem izrazju (121–124) prav tako kot pomemben vir navaja Megiserjevi deli *Dictionarium quatuor linguarum* (1592) in *Thesaurus Polyglottus* (1603), Pleteršnikov *Nemško-slovenski slovar* (1894–1895) ter Ušeničnikov *Filozofski slovar* (1941). Janko Pajk, avtor prve sistematične študije o slovenski filozofski terminologiji (Pajk 2001, glej k temu Komel 1996), ki jo je priskrbel leta 1881 v povezavi s pripravo Cigaletove *Znanstvene terminologije s posebnim ozirom na srednja učilišča* (1880), je v obdobju med letoma 1858 in 1862 na Dunaju študiral slavistiko pri Franu Miklošiču ter klasično filologijo pri Hermannu Bonitzu, avtorju *Index Aristotelicus* (1870) in referenčnega prevoda Aristotelove *Metafizike* v nemščino (1890). Tradicijo slavističnih študij so po Kopitarju in Miklošiču nadaljevali Matija Murko, Vatroslav Oblak, Rajko Nahtigal, Fran Ramovš in drugi. Igor Grdina v svojem prikazu zgodovine slavistike na ljubljanski univerzi pripominja, da »verjetno ni znanosti, katere razvoju bi Slovenci (vse nazaj do Hermana iz Karintije) prispevali tako veliko, v mnogočem celo odličen delež kakor jezikoslovju« (Grdina 1992, 233). Prvemu predavanju v slovenskem jeziku na novoustanovljeni ljubljanski univerzi, ki ga je imel Fran Ramovš 3. decembra 1919 v zbornični dvorani Deželnega dvorca, in sicer na temo zgodovinske slovnice, lahko v tem pogledu vsekakor pripišemo ustanovitveni pomen; Ramovševa »ustanova«, po njem ustanovljeni in nato poimenovani inštitut za

narodotvornosti,⁸ tako da se je v zvezi s tem uveljavil naziv »prešernovska struktura«.⁹ Prešernovo osmislitev položaja in samosvojesti slovenščine (v primežu takratnih panslavističnih in panslovanskih naziranj) je moč rekonstruirati na podlagi ohranjene korespondence. Prešeren tako v pismu Stanku Vrazu 5. julija 1937 piše: »Tendenca naših *carmina* in druge literarne dejavnosti je samo ta, da bi kultivirali naš materin jezik. Če imate vi drugačen cilj, ga boste težko dosegli. Združitev vseh Slovanov v *en* knjižni jezik bo ostala najbrž pobožna želja. Ne utegne Vam tako lahko uspeti, da bi povzdigovali štajersko-hrvaško narečje na slovstveni avtokratski prestol. Vendar je tudi napačno prizadevanje boljše kot apatija do domovinskega« (Prešeren 1964, 343). V pismu Stanku Vrazu, 26. oktobra 1840, Prešeren strne svoj jezikovni nazor:

Da puščamo spati našo »pritlikavo literaturo« v tistih panogah, ki ne poganjajo neposredno iz ljudskega življenja, za to upamo žeti hvalo od »*Vas*« (*pluralis majestaticus*). Če si morebiti dopisuješ s Kollárjem, Šafaříkom itd., potem prosim, da jim sporočiš ta razveseljivi dogodek. Bilo bi zelo razveseljivo, ko bi v naših krajih zamrl *slavizem*, ker bi bodoče slavistične korifeje bile rešene truda, da bi jezik, ne menim študirale, temveč le površno upoštevale narečje, ki mu sicer manjka

slovenski jezik, ki deluje v okviru ZRC SAZU, poleg številnih drugih raziskovalnih prispevkov vzdržuje tudi slovarski portal FRAN (<https://fran.si/>).

8 Glede sočasnih Slomškovih jezikovnih prizadevanj glej Ogrin 2012.

9 Pirjevec 1978, 78. Pirjevčeva razprava *Vprašanje o poeziji* je bila najprej po poglavjih objavljena leta 1969 v *Naših razgledih*; v uredništvu Rudija Šeliga je nato v knjižni obliki izšla šele leta 1978, skupaj z razpravo *Vprašanje naroda*, ki je bila prvotno objavljena v tematski številki revije *Problemi* (1970, 8, 91–92, 1–20) *Vprašanje naroda na Slovenskem*, ki vključuje še druge pomembne razprave, naj omenimo Urbančičevo študijo o razmerju med filozofijo in slovenstvom na primeru Janka Pajka (58–73). Študija je vključena tudi v Urbančičevo knjigo o filozofiji na Slovenskem *Med sholastiko in neosholastiko* (1971). Leta 1981 je izšlo tudi njegovo delo *Uvod v vprašanje naroda*, ki mu je sledila še vrsta drugih razprav na to temo, najbolj odmevna v 57. številki *Nove revije* z naslovom »Jugoslovanska ,nacionalistična kriza‘ in Slovenci v perspektivi konca nacije« (1987, 30–56; podrobneje o tem Komel 2017, 105–116).

zelo veliko modernih izrazov, ki pa bi le utegnili pojasniti marsikatero njim ne več znano izpeljavo in konstrukcijo. Mi »Gornji Ilirci« smo še zelo mladi, kar zadeva knjižni jezik, zato je prav, da počakamo rezultat tujihkušenj. Špansko narečje najbrž ne bo od italijanskega bolj oddaljeno ko slovensko od srbskega, ko češko od poljskega, ko francosko od italijanskega ali španskega. Kakor hitro se bodo ta zlila v eno narečje, upam, tudi, da bomo govorili češko, poljsko, rusko in tem prej srbsko, in če že ne govorili, pa vsaj brez poprejšnjega učenja razumeli. Camões bi bil vendar moral pisati če že ne *panromansko*, pa vsaj špansko, ker utegne biti španščina portugalščini morda tako blizu ali pa še bližja ko slovenščina (kranjska-karantanska-štajerska slovanščina) *provincialni hrvaščini*, gotovo pa bližja kot *eklektični* ilirščini. *Si Deus pro vobis, quis contra vos*; vendar pomislite, da je tudi *ho Christus* mogel biti usmrčen, da pa apostol sveta sv. Pavel in vsi apostoli sveta slavé vstajenje kot največji čudež in da pravi Homer: bolje je biti svinjski pastir kot vladati vsem mrtvim.

Mogoče se spominjaš družbe pri Dolničarju, kjer smo bili nekoliko ekstravagantni; v podobnem stanju sem zdaj; vsaj toliko vina sem zaužil; zato boš oprostil, da nisem hotel ali mogel nobenega svojih zdajšnjih izrazov tehtati na *svetoga Mihaila* tehtnici za duše. Sicer pa želim ne samo panslavizmu, temveč tudi *panilirizmu* najboljše uspevanje; vendar mislim, da je treba vse, kar je vzkliko, pustiti, da mirno raste do dneva žetve, zato da bo Gospod (*to Pan*) na sodni dan mogel ločiti dobro od slabega.

Tvoj in slovanstva odkritosrčni prijatelj Dr. Franc Ks. Prešern

In vino veritas.

Ljubljana, dne 26. vinotoka 1840 (Prešeren 1964, 349).

Za naše nadaljnje razpravljanje je pomembno, da Prešeren v pismu, ki je izvirno napisano v nemščini, uporabi oznako *dialekt, narečje*, v neposredni formativni navezavi na *Schriftsprache*, knjižni jezik. To navezavo v splošnem določa to, da knjižni jezik tvori *utemeljevalno vez* nekega jezika, natančneje *celote* nekega jezika, ki ima ustanovitveno obeležje. Narečje, s katerim se neposredno podarja možnost, da smo v jeziku doma in da imamo lasten (materin) jezik, s tem prejme »zgolj« regionalno veljavo.¹⁰ Vseeno pa je možnost knjižnega jezika, tj. zapisanega in predpisanega jezika, zadana na predhodni danosti lastnega jezika, na tem, da imamo lastni jezik, da govorimo neko govorico, se pravi na regiji materinščine.

Materinščina je najprej govorjen jezik, govorica, narečje. Govorni zapis, ki ohranja govorjeno v nekem jeziku, ob tem ni nekaj drugotnega, kolikor upoštevamo, da z branjem zapisanega prepoznavamo sa-

10 »Dejstvo, da se različni slovanski idiomi zgodnjega srednjega veka v pisnih virih omenjajo s kolektivnimi poimenovanji slověnskъѣъ języкъ, *Slavonica lingua, lingua Sclavanisca, Windische Sprache* ipd., ima Štih, Peter (2011, 8–51) za dokaz o obstoju enega samega slovanskega jezika tistega časa od Egeja do Alp in od tod do Dnepra, katerega notranje razlike naj bi pojmovali kot razlike med narečji. Tu je treba poudariti, da je razlikovanje med jeziki in narečji izrazito sodobno pojmovanje, ki se je lahko začelo uveljavljati šele s pojavom standardizacije in nastankom knjižnih jezikov, pri nas torej v 16. stoletju. V izogib tej dvojnosti, s katero je zaznamovan sodobni pomen besede jezik, se za organski jezik določenega prostora in časa v tem sestavku uporablja beseda idiom. Tako npr. niti Konstantin in Metod očitno nista bila pretirano pozorna na razliko med refleksom splošnoslovanskega *t'* v njunem solunskem govoru, ki se je glasil *št*, in v češkomoravsko-slovaškem idiomu, kjer se je glasil *c*, kaj šele, da bi se te razlike zavedal cesar Mihael III., ki ju je na Moravsko poslal, rekoč: 'Vidva sta namreč Solunčana, a Solunčani vsi čisto slovansko govore' (prevod citata naveden po Štihu 2011, 5)« (Snoj in Greenberg 2012, 297–298). Glede razmejevanja med dialektom in knjižnim jezikom je sama po sebi zanimiva prekmurščina, ki se kot knjižni jezik formirala po zaslugi Jožefa Küzmiča, ki je leta 1752 izdal *Male szlovenszki katekizmus*, leta 1771 pa pripravil prevod novega testamenta v prekmurščino (*Nouvi Zákon ali Testamentom Gospodna nasega Jezusa Krisztusa*). Marko Jesenšek v zvezi s tem opozori: »Trubarjeva in Küzmičeva slovenščina nista bili splošno sprejemljivi za vse uporabnike slovenskega jezika, zato se je šele sredi 19. stoletja s t. i. novoslovenščino prvič v zgodovini slovenskega jezika uveljavila enotna knjižna norma za vse Slovence« (Jesenšek 2009, 1).

molastnost nekega jezika, tako da pride na dan tako njegova lástnost kot lastnosti. Pisanje in branje v lastnem jeziku potrdi jezikotvornost in sleherno drugo tvornost materinščine. Vendar, v čem neposredno sestoji tvornost materinščine kot prvega jezika, tako rekoč jezika pred jezikom, in kakšno posredniško vlogo ima tu narečje, ki omogoča pogovor v neki govorici? Za *pogovorni* jezik je v primerjavi z *izbornim* jezikom značilno, da se v njem jezikotvorno od vsepovsod nabere kar koli, vendar pa ta nabor hkrati zaznamuje možnost razbiranja tega, o čemer se govori, o čemer teče beseda. Da se vzpostavi ustanova jezika, kar je v primeru knjižne slovenščine prvenstveno Trubarjeva zasluga, mora že obstajati neka ustanovitvena podlaga v jeziku samem, ne glede na to, koliko je poenotena ali ne.

Jože Rajhman v svoji študiji o Trubarjevem katekizmu, opirajoč se na obsežne študije Franceta Kidriča, Ivana Prijatelja, Ivana Grafenauerja in drugih raziskovalcev zgodovine slovenskega slovstva, poudari, da se je Trubar poleg izrazja, ki mu je bilo na voljo iz teološkega izročila, posluževal besedi, ki jih je našel v domačem narečju. »V marsičem se je mogel nasloniti na tradicijo, to dokazuje že podobnost njegovega slovarja z Brižinskim [...]. Trubar pa je segel tudi po izrazih, ki jih je poznal iz vsakdanjega življenja in jih prilagodil, bodisi da je ohranil prvotni pomen bodisi da ga je premaknil, vendar s spremljajočo razlago. Po načelu razumljivosti je Trubar pač moral govoriti v jeziku svojih bralcev, imel pa je pred seboj predvsem bralčevo ukaželnost« (Rajhman 1977, 24). Nasploh se poudarja, da Trubarjeva formacija knjižne slovenščine, tako kot Luthrova formacija nemščine, sledi načelu razumljivosti oziroma berljivosti, ki jo je predpostavljal v lastnem jezikovnem okolju. Ob tem vsekakor nastopi vprašanje, kako dialekt, učinkujoč kot vsakdanji jezik, ki je govorcem domač od rojstva naprej, ne le izraža pomena besed, marveč tudi in predvsem izpoveduje besedo samo, v tem primeru *slovensko besedo*, ki jo je mogoče *prestaviti* (v Trubarjevem jeziku to pomeni *prevesti*) v knjižno formacijo jezika. Ne le pomeni besed, pač pa predvsem *smisel besede* kot take mora že biti tvoren, da ga lahko pretvorimo v skladu s sporočilno intencijo, ki vključuje horizont jezikovne celote. Vsekakor ni moč domnevati kake izvirne in čiste jezikovne podlage, saj prav Trubarjev primer kaže, da

se v dialektu nabere vse tisto, kar njegovi govorci tako rekoč sproti poberejo, predvsem pa, da narečna jezikovna raba ne, vsaj ne strogo, razmejuje, čeprav obmejuje, med »tujim« in »domačim« izrazjem. Ta besedičnost pogovornega jezika se ne le ohranja, marveč tudi znova vzpostavlja s prehodom v besedilnost, ki ustreza normalnosti in normi knjižnega jezika. Temelji namreč na neki *mero-dajnosti*, katere vzpostavljanje ni narekovano od kakršnihkoli jezikovnih pravil, marveč od tvornosti govornice same. Kot bi bilo v govorico samo že vpisano, kar se v njej lahko izpiše.

Oznaka »knjižni jezik« napotuje na knjigo, knjižnost, književnost, predvsem pa na element *branja*, ki opredeljuje zapisano besedilo (in ne morda narobe). Knjiga ni zgolj sešitek popisanih listov, marveč *berilo*, *čitanka*, ki terja, da se naučimo brati. Trubar je leta 1550 za ta namen hkrati s *Katekizmom* izdal tudi *Abeecednik*. Element branja prav tako predpostavljajo *rokopisi*, na katere naj bi se Trubar opiral pri oblikovanju knjižne slovenščine,¹¹ ob čemer seveda še posebej izstopajo *Brižinski rokopisi*.

Brati na splošno pomeni: razbrati pomen in prebrati smisel zapisanega, kar izpričuje tudi istopomenski glagol *čitati*. Vsako branje je samo zase in posebej *prevod*, ki se ne vrši zgolj med jeziki, marveč že v jeziku samem, prav v meri, da ga jemljemo za lastnega (prim. Gadamer 1993, 279–285.) Branje ni zgolj in le posebna oblika jezikovne dejavnosti, marveč je kot taka določilna v pogledu tvornosti govornice, tako govorjene kot zapisane. To prav posebej izpričuje starogrška »beseda vseh besed« in hkrati beseda za »besedo« – *logos*, ki ni opredelila le ožjega filozofskega, znanstvenega, kulturnega, političnega in znanstvenega polja, pač pa najširše duhovno izročilo sploh, vključno in še posebej s krščanskim. Je sama po sebi izročilo s sporočilom. Glagol *legein* pomeni »brati«, »nabirati nekaj«, in s tem »spravljati skupaj«, ter nadalje »nekaj položiti«, »zložiti« (Dokler 1915, 464–465, 472–474; Lidell in Scott 1996, 1033–1934, 1057–1059). V latinščino

11 Glede srednjeveške in novoveške slovenske rokopisne dediščine glej Bjelčevič, Ogrin, Perenič 2017; Ogrin 2017; 2019.

je *logos* preveden kot *ratio* in *verbum*, v starocerkvenoslovanščino kot *slovo*, v slovenščino kot *beseda*.¹²

Aristotelovo določilo človeka kot *zoon logon ehon* se prevaja bodisi kot »umno živo bitje« bodisi kot »živo bitje, ki ima govor«, vsled česar vse do danes ostaja odprto vprašanje, ali je um ta, ki opredeljuje zmožnost govora in jezika, ali pa je možnost jezika ta, ki omogoča umnost uma. Hkrati velja opozoriti na obrazilo -logija, ki se ga v slovenščini deloma nadomešča s -slovje (npr. naravo-slovje), ter kot tako nastopa v vrsti oznak za znanstvene discipline od biologije do teologije. Za slednjo je glede na svetopisemsko izročilo sploh določen uvod v Janezov evangelij »V začetku je bil *logos* – beseda«.

12 V hrvaških prevodih starogrških filozofskih besedil se *logos* pogosto prevaja kot *zbor*, *legein* pa kot *zboriti*. Igor Mikecin, prevajalec Heraklita in Parmenida v hrvaščino, glede tega pove: »Vendar tisto skupno, kar edini vse mogoče pomeni besede *logos*, dovršeno pomenja beseda 'zborovanje'. Ker je *logos* izpeljanka iz *legein*, v sebi nujno prenaša in ohranja izvorni pomen tega glagola, o čemer pričajo tudi druge tvorjenke iz besede *logos*, denimo *katalogos*, 'popis', *synlogos*, 'nabor' itd. Četudi je beseda *logos* nastala šele tedaj, ko je glagol *legein* začel pomenjati predvsem 'govoriti', moramo pomensko bogastvo besede *logos* pri Heraklitu zajemati, izhajajoč iz 'bere', 'branja'. Besedo *logos* dovršeno prenaša beseda 'zborovanje', saj ta v sebi združuje 'zbiranje' in 'govorjenje'. Beseda 'zborovanje', 'zbor' je, podobno kot njej sorodna beseda 'sabor', nastala iz praslovanske besede *sъборъ*, ki je že v stari cerkveni slovanščini imela dvojen pomen: 'skupščina ljudi' in 'beseda, govor, razgovor'. Gre za samostalnik, izpeljan iz glagola *събрати*, 'nabrati, zbrati', ki ga sestavlja predpona *съ-*, 'z-', in praslovanski glagol *брати*, 'brati'. Glagol '(iz)birati' je iterativ od 'brati'. S tem je branje vedno izbiranje tistega, kar naj se obere, kar je vredno branja, bere, s tem pa je tudi razbiranje, razločevanje uberljivega od neuberljivega« (Mikecin 2010, 119–120). Etimološka razlaga glagola »brati« sicer navaja: »Pslovan. *bъrāti, sed. *bъrъ 'nabirati, zbirati' je dalje sorodno s stind. bhāрати 'nese', gr. phērō 'nesem', lat. ferō, alb. bie, arm. berem 'nesem', got. bairjan 'nositi, prinesiti, roditi'. Ide. koren *bher- je pomenil 'nesti' (Be I, 39, SP I, 485 s., Po, 128 s., LIV, 740), kar je razvidno še iz sloven. bréme, brěj in sorodnega. Prek pomena 'prinesiti, prinašati' se je razvil v vseh slovan. jezikih znani pomen 'zbrati, zbirati'. Sloven. pomen 'čitati' je dobesedni prevod lat. *legere*, nem. *lesen*, kar oboje prvotno pomeni 'zbirati, nabirati (npr. sadeže)', preneseno 'zbirati (črke pri branju)', tj. 'brati, čitati'« (Snoj 2016).

Vseeno na tej podlagi ni že neposredno razvidno, kako naj bi se *logos* kot beseda, ki zbere misel o nečem in jo izrazi, povezoval s tem, kar od določenega jezika jemljemo za lastno v jeziku oziroma z njim. Določilo človeka kot *zoon logon echon* sicer kaže, da si človek lasti *logos* kot besedo, govor, smisel, um ..., kar pa vseeno ne moremo istovetiti z načinom, kako »ima jezik«, kar pomeni: govorimo, pišemo, občujemo itn. v nekem jeziku, ki nam je neposredno ali posredno dan tako, da se ga naučimo ali, kot tudi pravimo, *navadimo*. Zdi se, da materinščina kot jezik, v katerega smo, ko pravimo, narojeni, nam je dan po rojstvu, še posebej odstopa od črte *logosa*, kolikor naj bi opredeljeval naše govorno oziroma jezikovno in na tej podlagi sleherno drugo izkustvo, kar je tudi pogoj univerzalizacije izkustva v domeni znanosti – vselej in zmeraj v neki verziji jezika, pa naj bo ta logično, matematično ali informacijsko prirejena.

Fenomen materinščine je moč zapopasti z imanentno lingvističnih, etnoloških, socioloških in podobnih vidikov, vseeno pa ostaja nedoločeno, kaj z njim vsakokrat *zapopademo*. Fenomen materinščine terja razmislek, kako in če sploh pristopamo k njemu na način zapopadenja, pojmovanja. »Pojem« je eno osrednjih izrazil, s katerimi se prevaja *logos*. Hegel, ki je logiki pojma podelil polno veljavo in veličino, je sam štel, da se določena logičnost in pojmovnost predhodno že nahajata v predfilozofsko izkušenem »naravnem« jeziku, iz česar izhaja tudi njegova nagnjenost k uporabi izrazov materinega jezika.¹³

Uvodoma podana Kocbekova opredelitev, da le »materinski jezik ustvari bitni stik med človekom in resničnostjo«, neposredno napotuje k izkušnji odnosa med *filozofijo in materinščino*, kolikor filozofijo, ne le in šele v zmožnosti tvorjenja pojmov, marveč že v sami možnosti njene misli, obeležuje spraševanje o resničnosti, dejanskosti, biti tega, kar *je*. Vsled tega je spregovoriti o odnosu med filozofijo in materinščino nekaj drugega kot obravnavati »pesništvo in materinščino« ali pa »literaturo v materinem jeziku«, kamor sicer na splošno uvrščamo

13 Celovit prikaz pojmovanja jezika v nemškem klasičnem idealizmu sicer podaja Forster 2011.

tudi filozofska besedila, oziroma je tu v rabi tudi zbirni izraz »slovstvo«. Filozofiji, vse od njenih začetkov, ni lastna le misel o jeziku, na podlagi katere se je kot posebna disciplina razvila filozofija jezika, marveč še pred tem misel v jeziku in misel iz jezika, kar neposredno opredeljuje *logos* kot zbranost besede. Sopripadanje – tu puščamo odprto, ali in koliko je mogoče ugotavljati tudi sovpadanje – misli in besede ni povezano zgolj s tem, da misel pade v jezik, ali da, narobe, jezik pripade mišljenju, marveč *sta in misel in beseda vnaprej zbrani v pogovoru, v katerem kot ljudje odgovarjamo nagovoru govorice. Logos izraža to elementarno razmerje iz mere govorice, po kateri najprej govorica sama govori, mi pa govorimo šele tako, da ji odgovarjamo*. Heidegger to obeležje govorice izpostavi prav v povezavi z materinščino: »V pogledu zgodovinsko zrasle govorice – ki je materinščina – smemo reči: pravzaprav govori govorica, ne človek. Človek govori le, kolikor vsakokrat odgovarja govorici« (Heidegger 1983).

Zdi se, da ta temeljna situacija pogovora iz govorice, kolikor ji človek odgovarja v lastni človeškosti, ponuja okvir za razmislek o razmerju filozofije in materinščine. Določeno oporo za to najdemo v Sokratovi *majevtiki*, kot »podporno metodo« pri rojevanju vednosti skozi razgovor (Platon, *Teajtet* 148e–151d).

»Imeti pogovor«, »imeti nekaj povedati v pogovoru«, naj se pogovarjamo drug z drugim, govorimo sami pri sebi ali molče opravljamo to in ono, imamo ali pa nimamo časa ter volje za to, da s kom kaj rečemo – vse to so različni načini, kako govorica omogoča, *da* prvobitno imamo to, kar štejemo, da imamo, hkrati z načinom, kako imamo sami sebe v odnosu do sveta.

Ko je v igri tak odnos, kakor je nošnja med filozofijo in materinščino, mora ta kot tak postati *izrecen, kar pomeni, da se filozofija ne zgolj opira na materinščino, marveč se razpira iz nje*. Nošnja med filozofijo in materinščino kaže namreč neko izvornost, ki jo je treba samo po sebi izvirno izkusiti, se pravi, *z nekim zanosom, ki poraja filozofijo*.

Platon je takšen zanos in navdihnjenje, *entuziazem*, imenoval *eros*¹⁴ in z njegovo pomočjo spočel dialektiko idej kot še danes relevantno govorico filozofskega uma.

Govorica od vsega, kar imamo, velja za najbolj svojelastno, namreč, *z njo imamo sebe v odnosu do tega, kar je*. To svojstvo razodeva bit, ki je bistvena svojina filozofije, ki kot taka pride v last pojma.

Glagola »imeti« in »biti« sicer nastopata kot pomožna glagola. Pomembno študijo v zvezi s tem nam je priskrbel Émile Benveniste, ki se je sicer podrobneje ukvarjal z razmerjem med mislijo in govorom (prim. Benveniste 1988). Pravzaprav je označevanje »pomožna« zavajajoče, tako da bi bilo morda, ko gre za »imeti« in »biti«, ustrezneje govoriti o *nosilnih* glagolih, kolikor nosita to, kar je s stavkom, izjavo, sodbo, reklom ali kakorkoli izrečeno. Morda nosita celo to, kar je povedano, ne da bi bilo o čemerkoli kakorkoli karkoli izrečenega. Morda celo odnašata tisto nedopovedljivo.

No, stališče, da je nosilnost glagolov »biti« in »imeti« le pomožna, po svoje podpira v filozofiji izoblikovano pojmovanje, ki svojo najvišjo potrditev doseže na začetku Heglove *Znanosti logike*, namreč, da o biti ni mogoče izreči nobenega določila in je v svoji nedoločenosti istovetna z ničem. Kantovo opredelitev, da bit ni noben realen predikat, marveč zgolj postavka, ponovi Husserl v *Logičnih raziskavah* z ugotovitvijo, da se pojem biti ne izpolnjuje v nobenem intencionalnem zoru. Husserlovo ugotovitev neposredno prevzame Heidegger, skupaj s Platonovo aporijo glede razumevanja biti in Aristotelovo vpeljavo »analogije biti«. V uvodu k *Biti in času* tako povzame: bit je najsplošnejši, nedoločljiv in samoumeven pojem (prim. Heidegger 1997, 20–22). A Heidegger je hkrati poskusil, tako rekoč onkraj pojma in s samega kraja biti, tj. tu-biti, zastaviti drugačno razumevanje biti, ki je nagovorjeno z bivanjem v celoti, kolikor se kot tako razodeva

14 »Eden izmed najmočnejših vzgibov za učenje jezikov je – Eros« (Novak 2019, 537). Razumevanje erosa kot prenosa (*Überlieferung*) v navezavi na Platonov *Simpozij* podrobneje razgrne Büchner (1965); o tem Komel 2003, 85.

prebivanju človeka. Dojemanje biti vključuje paradoks »najdomačnejše nedomačnosti«.

Kar zadeva sled »domačnosti« dojemanja biti, sta zgovorni tako predfilozofska kot filozofska raba starogrškega jezika. Grški glagol *estin*, »biti«, je častno zastopan v imenu grške boginje Hestije, zaščitnice in varuhinje domačega ognjišča (prim. Otagiri 2018). V Platonovem opisu potovanja olimpijskih bogov na *hyperouranios topos* v dialogu *Fajdros* boginja Hestija ostane doma. V tem tvori nasprotje z nakrog potikajočim se in stikajočim Hermesom, bogom govornikov in trgovcev, s katerim pogostoma nastopata v paru. Heidegger, recimo, v prispodobi imenuje govorico za *hišo biti*, a nas potem »po hermesovsko« pošlje na *pot do govorice*, kar je, denimo, primer že v Platonovem *Kratilu*.

Nadalje je glede zveze med glagoloma »imeti« in »biti« pomemben posamostaljen deležnik ženskega spola glagola *estin he ousia*, lat. *substantia, essentia*, slov. *podstat, bitnost*. Kot termin, ki opredeljuje način, kako »ima« filozofija bit, prejme ključno konceptualno vlogo pri Platonu, Aristotelu in vsej kasnejši filozofiji. V predfilozofski grščini *ousia* pomeni »posest«, »imetje«, »premoženje«, »prebitek«, »borjač«.

Na podlagi tega se je možno vprašati, ali je materinščino moč obravnavati kot substanco, esenco, bitnost jezika.

Táko substancialno pojmovanje materinščine se nam sprva morda zdi mikavno in obetavno. Vendar je le težko upravičljivo, saj lahko privede do tega, da zanemarimo drugo, subjektivno plat jezika, se pravi, dejavnost v jeziku in predvsem dejavnost jezika samega. Poleg *zavesti o jeziku* moramo upoštevati tudi *zavest jezika samega*, tj. *vest, ki spada k jeziku samemu kot njegovo najlastnejše svojstvo*, ki mu ne le vselej posebno pripadamo, marveč *samo vpada v nas*, sicer ne bi imeli in poznali nikakršnega »lastnega jezika«.

Jezikovna pripadnost je tesno povezana z narodno pripadnostjo, a ne sovпада z njo. Verjetno tudi prestopa novoveški princip samozavedanja. Bolj nastopa v okrožju tistega, kar se je skozi filozofijo oblikovalo z razumevanjem *habitus* in *dignitas*, ki imata svoje poreklo v Aristo-

telovem pojmovanju vrline kot *heksis*, dobesečno »imetje«, »držanje« (podrobneje o tem Turk 2015). Biti in imeti se tu smiselno sklopita v *običaj*. Vendar lastni jezik ni zgolj običaj in izročilo, je tudi samo-svojost in svoboda. Lastni jezik je last, lastnina in oblast posebne vrste, tako kot lastno telo, lastno ime, lastno imetje, lastno bitje. Lahko pravimo tudi: svoje lastno telo, svoje lastno imetje, svoj lasten jezik, svoje lastno bitje. Podobno je tudi v drugih jezikih. Nasprotje »lastnega« je »tuje«, »svoje« pa se najde v nasprotjih »mojega« in »tvojega«, »tvojega« in »njegovega«, »našega« in »vašega«, »njihovega« in »tvojega« ... Morda se tu zrcali vez med biti in imeti, med spadati in pripadati ter, kar je morda najpomembnejše: med samozavedanjem in *imetjem vesti* v dvojnem smislu *osveščenosti* in *obveščenosti*. Lastni jezik nedvomno napotuje na materinščino, vendar materinščina ni zgolj lastni jezik, kolikor ne posreduje le *zvesti o jeziku*, marveč je hkrati tudi *zavest jezika* oziroma: *vest, ki je lastna jeziku samemu* – česar smo si svestni kot ljudje, da se lahko dojemamo kot govorna bitja, kar se govoreči stroji nikoli ne bodo. Materinščina ni zgolj jezik, temveč govorica njegovega *porekla*, ki jo dojemamo kot *lastno* in jemljemo za *svojo*. Imam jo le tako, da bivam. Ta *svest* in *osveščenost* je drugačna in bistvenejša od *zavednosti* glede lastne jezikovnosti in narodnosti.

»Šele izrečeno v materinem jeziku je nekaj moja last,« poudari Hegel v tretjem delu svojih *Predavanj o zgodovini filozofije* (Hegel 1986, 16–17), kjer se uvodoma zadrži ob Luthrovem prevodu *Svetega pisma* v nemščino, ki je izšel leta 1534 (ob prevajalski pomoči Melanchthona in drugih sodelavcev) – v vzporednici lahko prav tako govorimo o pomenu Dalmatinovega prevoda *Svetega pisma* v slovenščino iz leta 1583.¹⁵ Z ozirom na oblikovanje novoveške, na principu samozavedanja zasnovane filozofije, Hegel v nadaljevanju ob obravnavi Leibnizeve in Wolfove filozofije poda še podrobnejšo opredelitev:

15 V zvezi s tem velja napotiti na najnovejšo izdajo *Besedja slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja* (Kozma, Ravnikar, Merše, Narat in Novak 2014, <https://fran.si/140/besedje-slovenskega-knjiznega-jezika-16-stoletja>). Celoten pregled jezikoslovnih in kulturnih študij o obdobju protestantstva, tudi v navezavi na predhodni humanizem in kasnejšo reformacijo, presega okvir tega razpravljanja.

Vendar pa lahko, kot smo že navedli,¹⁶ predvsem rečemo, da neka znanost lahko pripada nekemu narodu, ko jo ta poseduje v svojem lastnem jeziku, še najnujnejše je to pri filozofiji. Kajti misel ima v sebi prav ta moment, da pripada samozavedanju ali da je njegovo najlastnejše; izraženo v lastnem jeziku, npr. določenost namesto determinacija, bistvo namesto esenca itn., je to neposredno za zavest, da so ti pojmi njeno najlastnejše, s čimer ima vedno opraviti, ne kot z nečim tujim (Hegel 1986, 259).

Danes, ko se srečujemo s prepričanjem in naziranjem, da se »internacionalizacija« znanosti in univerze lahko odvija samo v angleščini in da je lastni jezik v tem pogledu omejevalen,¹⁷ se to Heglovo stališče prejkone razume kot zapoznelo, če ne še kaj hujšega. Z malo »hudo-bije« pa vendar lahko pripomnimo, da ta akademski zagon v internacionalizacijo izhaja iz procesa poznanstvenja sveta, ki ga je Hegel (še) utemeljeval na vednosti duha, kar je danes spričo nezadržne »rasti in napredka« globalne družbe postalo povsem odveč. Vprašanje, ki pa se mimo tega javi ob Heglovem navedku, je: Mar usvajanje znanosti v lastnem jeziku, ki ne more prikriti svoje osvajalske tendence, vendar

16 »Ne da bi prevedel *Sveto pismo* v nemščino, Luther ne bi dovršil svoje reformacije; in brez te forme, misliti v lastnem jeziku, bi ne obstajala subjektivna svoboda« (Hegel 1986, 53).

17 V navezavi na Trubarja in v povezavi z izročilom humanizma (glej Simoniti 1979) Marko Marinčič opomni: »Predavanje sem takrat zaključil z improvizirano prosopopejo narodno zavednega očaka 19. stoletja, ki (za razliko od Levstika in Stritarja) ni gizdav in rojakom privošči izobrazbo in omiko. Ker je ta žlahtni oče besede *d'outre-tombe* izrekel samo ob tisti priložnosti, lahko na tem mestu le približno povzamem njegova sporočila [...]. Po njegovem bi danes ustrezno Trubarjevemu podvigu pomenil velik (a finančno povsem obvladljiv) projekt odkupa in digitalizacije temeljnih že prevedenih del svetovnega leposlovja in humanistike, ki bi bila nato v prostem dostopu. Morda kar na državnem portalu in brez posredovanja špekulantov. Od prevajalcev bi besedila nato odkupovali tudi sproti. To po njegovem ne bi le rešilo slovenščine v njenih najvišjih izraznih plasteh, ampak bi tukajšnjemu intelektualnemu prostoru dalo novo življenje. Zato ga tem bolj čudi, da njegova končno dosanjana država rajši z milijoni subvencionira članke, ki bodo v zasilni angleščini izšli v revijah sumljivega slovesa, uvrščenih na špekulantske indekse« (Marinčič 2020, 20).

ne spravi materinščine kot izvirne lasti in lastnega porekla jezika pod oblast znanosti in vedenja? To seveda podkrepi subjektivno zavest o jeziku, lahko pa izžene *zavest jezika*, kolikor preglasi njegovo *vest* v dvojnem smislu *osveščenosti in obveščenosti*,¹⁸ ki in kakor se oglašata v vsakokratni govorici.¹⁹

18 Pri opredelitvi oglašanja vesti v nakazanem smislu osvestitve in obvestitve se poleg na eksistencialno-analitično vpeljavo oglašanja vesti v *Biti in času* lahko opremo predvsem na Heideggrovo določitev hermenevtičnosti kot naznanila, oznanila in glasništva v knjigi *Na poti do govorice* (1995, 125–126). Tu se Heidegger posebej opre na Platonovo poimenovanje pesnikov v dialogu *Ion* (534e), kot hermenevtov – tolmačev, interpretov, posrednikov, slov, odposlancev, sporočevalcev, znanilcev, oznanjevalcev, glasnikov, *vestnikov* – bogov (*hermenes estin ton theon*). Na to se neposredno navezuje Vanja Sutlić v svojem zapisu *Zgodovinsko misljenje*, kje na podlagi povezanosti hrvaških besed *vijest* in *povijest* zajame sopripadnost *Sage* in *Ereignis* (obe napotujeta na pomen »dati videti«), kakor jo razvije Heidegger v *Na poti do govorice* (Heidegger 1995, 264–287). Drugače je hrvaška beseda za »vest« »savjest«, kar bi ustrezalo slovenski besedi »svest« oz. »zavest« (> *syneidesis*, *conscientia*, *Gewissen*). Mesto navajamo neposredno iz izvornika: »Vjesnik vijesti je strašan i skrbljiv. Strašan je jer mu ništa ne može izmaknuti, a skrbljiv je zato što čuva sve što jest. Ako vijest (zgoda) ima svoje neponovljive i jednokratne izazove, koje obično nazivamo epohama, i ako je bila mišljena u epohama u kojima se sve više udaljuje od punine početka i sve se više bliži tehničkom razviću, onda kroz te epohe rastu i strah i skrbljivost, raste neizvjesnost udesa. S koliko bismo pažnje morali primati kazivanje vijesti te ih kao vjesnici dalje pronositi, ako bismo htjeli bitu su–odgovorni za ono što je mišljeno, zajednički doživljeno i učinjeno? A nije li suvremeni čovjek baš najudaljeniji od odgovornosti i od prijetnje da se povijesni sklop vijesti (zgode), smrtnika (vjesnika), podneblja i ozemlja nepovratno uruši u slabo i prividno prikriveni nihilizam, za koji neće biti ni zgode, koja se sve više povlači, ni smrtnika, koji dokončava, ali ne umire, ni neba, koje je postalo tehničkim prostorom, ni zemlje, koja raste i širi se poput pustinje?« (Sutlić 2014, 233; slov. prev. 2015, 236).

19 V pomenu posebej nagovarjajoče in navdihujoče govorice nastopa grška beseda *ossa*; Dokler (1915, 559) navaja pomene »glas«, »vest«, »govorica«, »pripovedka«, person. *Ossa*, Zevsova glasnica, ter napotuje na etimološko povezavo z *epos in vox* (etim. koren **weq̥w*, govoriti). Po Heziodu in Homerju *ossa* podaja glas nagovarjajočih Muz ter posreduje odliko slave, fame, bajnosti. Boris A. Novak v prvem spevu prvega dela epa *Vrata nepovrata* (*I. Zemljevidi domotožja, Postava*) pesni: »[...] Zdaj besedam / posojam oči, ker ti živiš le zanje. / Preveč jim zaupaš. Sled besed je

Vprašanje je vsekakor osrednje v pogledu slovenščine kot materinščine, ki se je »substancialno« le mukotrпно prebijala v procesu vzpostavljanja narodne subjektivitete in ki tudi po zgodovinskem prehodu naroda v nacijo, tj. naroda z državo, ostaja v nemilosti, da se jo pahne čez rob. Dušan Pirjevec, čigar *Vprašanje naroda Vprašanje poezije* je obveljalo za referenčno delo, kar zadeva sodobno slovensko narodno in državno samopojmovanje, je ob dekonstrukciji t. i. prešernovske strukture, opredelitve slovenstva kot zgodovinsko blokirane gibanja in bitnozgodovinske teze o koncu naroda/nacije kot subjektivitete,²⁰ podal na prvi pogled presenetljivo ugotovitev, da šele v taki »nihilistični« konstelaciji lahko polno vsiže izkustvo materinščine:

Jezik, ki ni več nacionalni jezik, je v resnici *materinski* jezik. Materinski jezik pa ni več privilegiran jezik. Vendar pa dobi najbrž materinski jezik, ki ni v nobenem smislu privilegiran, svoje »privilegirano mesto«. To privilegirano »mesto« je skoraj gotovo poezija in samo poezija, zaradi česar je možno danes misliti o bistvenih premikih znotraj tako imenovanih besednih umetnosti. Na eni strani je jasno, da se jezik kot poezija v koncu naroda nikakor ne more dogajati samo kot avtodestrukcija, čeravno se *mora* dogajati tudi kot samorazkroj. Ker pa je prav poezija privilegirano mesto materinega jezika, se morajo zgoditi bistvene spremembe znotraj vseh drugih ne-poetskih literarnih zvrsti, kakor sta drama in pripovedna proza. Te zvrsti so se poetizirale.

Ob poeziji, ki je privilegirano mesto materinskega jezika, stoji mišljenje, ki ni več isto kot racionalno logična in znanstvena misel. Prav zato, da bi lahko bilo to, kar po svoji najgloblji določenosti je, se mora vrniti k materinskemu jeziku, ki nanj racionalno logična misel znanosti in tradicionalne filozofije ni bistveno navezana (Pirjevec 1978, 130–131).

bleda, / nezanesljiva, krhka kakor sanje, / ki jih nov dan izbriše. A edino, / kar preživi nenehno rast brezdanje / pozabe, so besede« (Novak 2015, 18).

²⁰ Med novejšimi obravnavami naj omenimo Knop 2011; Dović 2017; Juvan 2019; Virk 2021.

S polstoletne časovne razdalje se nam Pirjevčeve diagnoze konca naroda, nemara pa tudi s tem povezan status poezije kot privilegiranega mesta materinskega jezika, ki sicer nima več privilegija narodne reprezentativnosti, morda zdijo naivne. Jih verjetno ne vemo prav dobro kam, če sploh kam, umestiti. Seveda lahko pripomnimo, kako Pirjevec ni mogel vedeti, da se bo v doglednem času vzpostavila slovenska država, ki se bo potem vključila v Evropsko unijo itn. Vendar Pirjevčeva teza ne zanika takih možnosti znotraj (post)zgodovinskega procesa, marveč jim je celo pripravila pot, o čemer nemara pričajo neposredna navezovanja Ivana Urbančiča, Tineta Hribarja, Spomenke Hribar, Rudija Šeliga, Nika Grafenauerja, Borisa A. Novaka in drugih na Pirjevčev kritični premislek narodne samobitnosti. Podobno velja za njegovo zapopadenje procesa *globalizacije*, čeravno ta oznaka faktografsko takrat še ni bila v obtoku, je pa faktično že nastopila v funkciji prevzemanja opolnomočene moči nad vsem (o tem Urbančič 2000). *Funkcioniranje moči*, ki kot tako odplavi subjektiviteto naroda v toku neznanske subjektivnosti (podrobneje Komel 2019), po Pirjevčevem gledišču vendar izpre *naznanilo eksistencialno zavezujočega izkustva materinščine*. Zavezujoče – tako kakor pravimo, da je ljubezen zavezujoča. Prav zato lahko to naznanilo oznani razliko med *potegovanjem za funkcijo* in *pritegom eksistence*, ki vztraja na sledi epohalnega odtega biti, nihilizma, kakor ga je razumel Heidegger. Vprašanje je, do katere mere je stekel pogovor o tem, koliko sploh lahko steče, in kako to zadeva samo tvornost jezika in ustvarjalnost v njem, še posebej, če ju motrimo s tistega *kraja*, ki ga kot izvorno človeškega kroji pokrajina materinščine.

Kolikor se Pirjevec izrecno opira na Derridajevo dekonstrukcijo in z njo povezano kritiko logocentrizma in fonocentrizma, velja opozoriti, da to povleče s seboj kritiko slehernega *centriranja strukture* (glej Derrida 1993b). *Razsrediščenje* prešernovske strukture in nanjo oprtega narodnokulturnega ustroja zadeva postroj slovenščine nasploh, vseeno je, če tu pridamo še »kot jezika naroda« ali ne. Ta odprava jezika kot *središča*, v katerem je usrediščeno narodno zavedanje, pa, kakor zatrjuje Pirjevec, vendar ne odpravi tudi same *sredine* slovenščine kot materinščine; ta, prav nasprotno, s tem šele zadobi svobodni prostor, tj.

prostost. Po drugi plati to podobno velja za človeškost človeka, ki je »logocentrično« določena kot *zoon logon echon* in *animal rationale*. Onkraj logocentrizma se sprosti vprašanje *kraja*²¹ človeškosti, ki neposredno zadeva njeno nastanjenost v pokrajini govorice, prvotno podarjene z materinščino. Ta sprostitev, ki jo Heidegger pod nazivom *Gelassenheit* zajema v razprostrtosti *Gegend* kot *proste plani* (Heidegger 2004, 111–126), je temeljno izzvana z razmerjem do tehnoznanstvenega obratovanja, ki ga zaznamuje informacijska nameščenost (*aparatura*) sleherne jezikovnosti; ta je v svoji funkcijski koncentraciji *brezkrajna* in vedno na mestu, povsod na doseg ter človeku zmeraj ne le pri, marveč v roki. V resnici, to se pravi znotraj postavljanja v funkcijo, pa ona človeka drži v svojih krempljih (o tem Malpas 2019). To bi hkrati pomenilo, da smo, ko naj spregovorimo o pokrajini govorice in kraju človeškosti, pahnjeni nekam tja na obrobje in na poseben način »nefunkcionalni« zunaj centra. Vendar pa »zunaj centra« po drugi plati kaže v *ekscentrično eks-*

21 O tem »kraju človeškosti« v neposredni zvezi z jezikovnim izkustvom iz hermenevtične perspektive spregovori že Schleiermacher: »Potemtakem je vsak človek po eni strani kraj, v katerem se dani jezik na svojevrsten način oblikuje. Njegov govor lahko razumemo le iz totalitete jezika. Je pa tudi stalno razvijajoči se duh in njegov govor je le kot eno dejanje tega duha v sovisju z drugimi. Posameznika v njegovem mišljenju opredeljuje (skupen) jezik. Misli lahko le tiste misli, ki v njegovem jeziku že imajo svoje označenje. Druge, nove misli ne bi mogli sporočiti, če ne bi bila že vezana na v jeziku obstoječe odnošaje [označenja?]. To temelji na tem, da je mišljenje notranje govorjenje. Iz tega pa se pozitivno zjasni, da jezik pogojuje napredovanje posameznika v mišljenju. Kajti jezik ni le complexus posameznih predstav, temveč tudi sistem sorodnosti predstav. Te so povezane prek forme besed. Vsaka sestavljena beseda je neka sorodnost, pri čemer ima vsaka predpona in končnica svojevrsten pomen (modifikacijo). A sistem modifikacij je v vsakem jeziku drugačen. Če si jezik objektiviramo, ugotovimo, da so vsi akti govorjenja le en način, kako jezik prihaja na plan v svoji svojevrstni naravi. Vsak posameznik je kraj, na katerem se govorica prikaže: tako kot pri pomembnih pisateljih našo pozornost usmerjamo na njihov jezik in pri njih opažamo različnost stila. – Prav tako je treba vsak govor razumeti iz celotnega življenja, kateremu pripada, in to pomeni: ker je vsak govor mogoče prepoznati kot življenjski moment govorečega v pogojenosti vseh njegovih življenjskih momentov, in to le iz celote njegovih okolij, s čimer je določen njegov razvoj in nadaljnje obstajanje, je vsak govorec razumljiv le prek svoje nacionalnosti in svoje dobe« (Schleiermacher 1998, 231). Glede sklopa kraj-pokrajina-krajina glej sicer Malpas 2011.

tatiko eksistence. Heideggrovo ontološko določilo bivajočega, ki smo mi sami, kot *Da-sein, tu-bit*, je krajevno-prostorsko opredeljeno, kolikor »da« v nemščini pomeni »tu« in »tam«. »Topografija« in »topologija« (k temu Günzel 2007) se javljata tudi kot poseben strukturni problem namestitve in umestitve »dekonstrukcije«, kar še najbolj odločilno kaže Derridajev poskus približanja Platonovi razpravi o *chori* v dialogu *Timaj* (Derrida 1993a), kjer podaja neko, lahko rečemo, »dekonstrukcijo pred dekonstrukcijo«.

Beseda *chora* je slovarsko opredeljena kot: »(vmesni) prostor«, »vmesnost« »dežela«, »domovina«, »odkazano mesto«, »prostor v človeški družbi«, »veljava«, »ugled«. Glagol *horeo* v stari grščini pomeni »grem z mesta«, »naredim prostor«, »se pomikam naprej«, »se lotim česa ali koga«, »grem skozi kaj«, »prederem«, »obsegam«, »držim«, »sprejemem koga«. Prislov *horis* pomeni »različen«, »sam zase«, »ločen«, »posebej«, »vsaksebi«, »drugačen«, »razen kolikor«, »izvzemši«, »proč od koga« »zunaj«, »daleč«. *Choros* in *horion* označujeta »ograjen prostor«, »mesto«, »kraj«, »okolico«, »posestvo«, »njivo«, »bivališče«, »trdnjavo«. *Chorismos* pomeni »(raz)ločitev«. *Chorites* je »poljedelec«, »kmet«, *horidion* »majhno posestvo«, »pristava«. Glagol *horizo* pomeni »oddaljujem«, »odkažem mesto«, »postavim«, »delim«, »ločim«, »razdružujem«, »sem ločen«, »različen od koga« (Dokler 1915, 836–837). Platon v *Timaju* (47e–53c) odpre razpravo o *chori* v kontekstu razmisleka o *vmesju*, ki posreduje med principom biti in principom postajanja, kot takega pa ga ni mogoče opredeliti kot tretjega principa poleg drugih dveh, marveč je sam po sebi principiелно neopredeljiv. Glede na ta okvir Platon v *Timaju* razvije pojmovanje *chore* kot »sprejemališča vsega postajanja, kot nekakšne dojilje«, »snovi za odtiskovanje«, »matere in sprejemališča vsega«, »nevidne in brezoblične oblike, ki sprejema vse«, »večnega rodu prostora«, »dojilje postajanja«, »Prejemnice« (Platon 2004, 1279–1285).²²

22 Celovito in poglobljeno interpretacijo je prispeval Barbarić (2014), ki je *Timaja* tudi prevedel v hrvaščino (Barbarić 2017).

Fenomenološko relevanten poskus razlage *chore* je sicer podal Klaus Held v študiji *Svet, praznina, narava* (Held 1998, 109–129), kjer Platonovo razumevanje *chore* poveže z izkustvom praznine, kakor se je razvilo v japonskem budističnem izročilu; v fenomenološki paraleli jo opiše v smislu *dajanja prostora za odpiranja horizontov sveta*:

Nevidnost dajanja prostora po svetu je bila, kolikor mi je znano, v velikih zahodnjaških miselnih tradicijah artikulirana le enkrat samkrat, in še takrat le deloma: Platon v svojem dialogu *Timaj* uvede »choro« kot izvorni, vendar komajda dojemljivi predpogoj lepe ureditve prikazovanja, »kosmosa«. »Chora« pravzaprav pomeni »mesto«. Beseda je povezana s »choreo«. Kaj ta glagol pomeni, lahko opišemo približno takole: »z umikanjem dati mesto in postati sprejemajoči prostor«. *Chora* je komajda dojemljiva, saj daje vsemu v kozmosu prostor ravno s tem, da se sama umakne in se tako odtegne dojemljivosti. »Choro« lahko, kot je to običajno, prevedemo z besedo »prostor«. Toda bit tega prostora ni statična danost neke posode, temveč zgoraj omenjeno dogajanje.

Kljub temu pa se pripetljaji nahajajo »v« prostoru sveta tako, da vsakokrat zavzemajo nek kraj (*topos*), nek delen prostor v vseobsegajoči celoti prostora. Razmerje, v katerem je prostor, ki se dogaja kot *chora*, z drugimi kraji, je Platon v *Timaju* pustil neopredeljeno. Njegov učenec Aristotel je pozornost analize prostora nemudoma v celoti premestil v *topos*. S tem ko je tudi on pustil neobravnvano razmerje krajev do *chore*, je v veliki meri prispeval k njeni poznejši pozabi vse do danes. O tej pozabi bo treba še enkrat spregovoriti.

Chora kot dogajanje umikajočega se dajanja prostora v stvari ni nič drugega kot praznina, ki je svet. Ker je bistvo te praznine popolna nevpadljivost, je tudi na noben način ni mogoče dojeti. To absolutno nedojemljivo se ustrezneje označuje kot nič. Ta pojem ima pomembno vlogo tudi v zahodnjaškem mišljenju. Vendar pa je nič le v vzhodnjaški tradiciji artikuliran kot tista prostor izpolnjujoča praznina, ki ni pomanjkanje napolnjenosti in ni nič drugega kot bit sveta (Held 1998, 116–117).

Tisto neopredeljeno in neopredeljivo – *chora* – naj bi bilo potemtakem določilno za to opredeljeno in opredeljivo – *horizont*. »Opredeljenost« vključuje topološko določilo *predela*, hkrati pa napotuje na topiko dela in celote, meje in brezmejnosti. To je neposredno pokazalno v zvezi z grškim izrazom *horizon*, ki se je razvil iz glagola *horizo* v pomenu »določim mejo«, »delim«, »razmejim«; *horos* pomeni *mejo*, *mejnik*, *rob*, *deželo*, (*ob*)*rok*, *konec določitev* (Dokler 1915, 536–557).²³ Oznaki *horismos* v starogrški, pa tudi v vsej nadaljnji filozofiji (> *determinatio*, *Bestimmung*, *določitev*) pritiče odlikovana raba v kontekstu pojmovne opredelbe in razpredelbe.²⁴ Iz glagola *horizo* se je prav tako razvil izraz *aphorismos*, kar je pomembno glede aforistične zaznamovanosti Nietzschejeve misli, pa ne zgolj njegove. Pojmovanje horizonta kot tako prejme posebno mesto znotraj Husserlovega in Heideggrovega fenomenološkega odstrtja dogodne svetnosti sveta,²⁵ na katerega Held opre svoj premislek *chore*.

23 Dokler (1915, 317) izpeljuje etim. osnovo *horizo* iz gl. *erouomai* oz. *ruomai* v pomenu »varovati«, »rešiti«, »čuvati«, »biti pozoren« (etim. koren **war*, lat. *ora*, skrb).

24 Slovenske ustreznice za »horizont« so »obzorje«, »obnebje«, »vidni krog« (> gr. *horizon kyklos*, nem. *Gesichtskreis*). Beseda obzorje napotuje na *zor*, *zrenje*, razvito iz etim. korena **g'her(H)* (»žareti«, »sijati«, »blesteti«), ki se nahaja tudi v izrazih *nazor*, *nadzor*, *oziraje*, *obzorje*, *pozor*, *vzor*, *prezirati*, *zorni*, *zrklo*, *zrcalo*, *zrak*, *zora*. Murnov verz »*Horizont molči*« v pesmi *Nebo*, *nebo*, v kateri je nagovorjeno ob-nebje in o-zemlje prostranstva sveta, horizmično napotuje čez obnebje in obzorje v brezmejno prostost. Dušan Pirjevec v spremni besedi h Kondorjevi izdaji Murnovih pesmi (1967) poudari izstopajočo veljavo Murnovega pesništvo z vidika konca »prešernovske strukture«: »Murnova lirika je po vsem videzu začetek konca lirike, tistega konca, ki se je v slovenski poeziji na svoj način dovršil v današnjih dneh. Pomen Murnove poezije kot poti v konec lirike bi lahko doumeli le, ko bi o njej razpravljali v sklopu celotne zgodovine slovenske lirike od Prešerna do Župančiča« (Pirjevec 1967, 143). Pirjevec tu neposredno nakaže svojo razpravo *Vprašanje o poeziji*, ki je kmalu zatem sledila. O položaju lirike danes sicer glej Senegačnik (2015).

25 Iz te fenomenološke obravnave horizontnega obeležja svetnosti sveta vodi tudi pot do Gadamerjevega hermenevtičnega dojetja *svetovnosti* dejavne zgodovinskosti skozi »stapljanje horizontov« (Gadamer 2001). Celovito obravnavo pojmovanj horizonta, ki vključuje antično in srednjeveško filozofijo, Leibniza, Kanta, Nietzscheja, Husserla, Heideggra, Levinasa, Merleau-Pontyja, Freuda, Lacana, Gadamerja ter azijska

Znotraj fenomenološke obravnave svetnosti sveta izhodiščno izstopi konstitutivna veljavnost t. i. *naravnega* oziroma *najbližjega okolnega sveta* (glej Komel 2019), s tem da je ta primordialna in zato »naravna« preddanost sveta podlaga izkustvu kakršnihkoli drugih svetov in tudi sveta kot univerzuma. Husserl v zvezi s tem pove:

Aritmetični svet je zgolj zame tu, dokler proučujem aritmetiko, si sistematično ustvarjam aritmetične ideje, jih ugledam in se trajno posvečam univerzalnemu horizontu. *Naravni svet* pa, ki je svet v navadnem smislu besede, je in je bil zame vedno pričujoč, dokler pač v njem naravno živim. Dokler gre za to, sem »naravnan naravno«, da oboje izraža pravzaprav isto. Prav ničesar mi ni treba spreminjati, ko se ustrezno naravno posvečam aritmetičnemu svetu ali podobnim drugim »svetovom«. Naravni svet *ostaja potemtakem »pričujoč«*, kot prej sem tudi zdaj nanj naravnan naravno, ne da bi me *nova naravnanost motila* (Husserl 1997, 91–92).

Ob tem se poraja vprašanje, kako je to obdajanje s svetom v naravni naravnanosti vpleteno v odvijanje svetnosti sveta sploh,²⁶ če vzamemo, da ni spleteno z njim kot zgolj še enim v vrsti horizontnih obdajanj v dajanju fenomenov. Hkrati je moč dodati: ni mogoče ugledati nobenega, pa tudi ne enega in enotnega horizonta svetnosti, kolikor ne (že) stojim na nekih tleh,²⁷ ki niso le opora za vsakokratno gledišče kot poljubno izbrano zorno točko in s tem povezano nazorsko pozicijo do sveta, marveč opredeljujejo zavestno pozicioniranost sveta sploh. Husserl tako na podlagi ugotovljene preddanosti naravnega sveta iz-

religiozna in miselna izročila, najdemo v zborniku *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien* (Elm 2004).

26 »Že vsak posameznik ima bistvenostno ‚svoj‘ univerzalni izkušenski horizont, ki vsebuje, čeprav neeksplicirano, odprto brezkončno totalnost bivajočega sveta kot nekaj, kar je stalno soveljavno« (Husserl 1997, 100). Nadalje Husserl 2005, 176–184.

27 »Treba bi se bilo samó nekoliko premakniti južno ali proti Velikemu medvedu, pa bi krog horizonta postal očitno drugačen, tako da se zvezde nad našo glavo precej spremenijo in se tistemu, ki gre proti jugu ali Velikemu medvedu, ne pokažejo več iste« (Aristotel 2004, 169–171, 297b–298a).

pelje *generalno tezo naravne naravnosti* sleherne zavesti, ki zadeva *faktum*, da vse to, kar karkoli menim, tudi jemljem za dejansko. Ta *pra-do-mena, pradoksa*, ki pred-po-postavlja vse, čemur namenjam mojo pozornost in nazorskost v svetu ter korelativno namembnost in pomenskost sveta sploh, hkrati omogoča izgotovitev sleherne univerzalizacije svetnosti sveta kot ideelno ene in enotne. Taka vse-obsežna in vse-obsegajoča izgotovitev svetovnosti univerzuma me vseeno vrne na vprašanje gotovosti bivanja v svetu, ki me obdaja in s katerim se obdajam, vendar ni zgolj izgotovljeno, marveč se samodejno ponuja, tako kot moje delovanje »v njem«.

Husserl ob tem poudari, da se »o vsem tem lahko sporazumemo s soljudmi in postavljamo s tem objektivno prostorsko-časovno dejanskost, in sicer kot »naše čisto bivalno okolje, ki mu sami vendarle pripadamo« (Husserl 1997, 125), kar Klaus Held opredeli kot »*komprezentnost*«, ki je kontemporalno opredeljena s tem, da se v »njej skriva popolnoma negotova prihodnost in ta inertnost identičnosti predmetov sega ravno v to prihodnost« (Held 1998, 115). Se pravi, da vsa dejanskost, stvarnost, resničnost, skupaj z vso bitno pragotovostjo zavesti, po predhodni razkritosti, v kateri se naznanja svet, lahko gre tudi v nič. Husserl sam to predhodno razkritost na podlagi *fenomenološke epoche* premesti na transcendentalno raven dajanja zavesti sveta. Held, sledeč Heideggrovemu uvidu v fenomenološko stanje biti-v-svetu, v katerem iz izpostavljenosti (> ek-sistenca) razkrivanju biti »naravno« zapadamo bivajočemu (> in-sistenca), tu odkriva epohalno dogodevnost sveta samega kot »praznega prostora« po/javljanja bivajočega v njem, s katerim smo iz/javno prevzeti in zavzeti, nikoli ne nevtravno in indiferentno, tudi s še take »znanstvene distance«. S to samo po sebi ne-javljano epohalno igro sveta²⁸ je pogojena tudi *dife-*

28 S fenomenološkega vidika Eugen Fink postavlja igro kot »simbol sveta« (Fink 1960), Heidegger pa v spisu *Stvar* vpelje »zrcalno igro sveta«, »Spiegelspiel der Welt« (Heidegger 2003), kot reju štirih, zemlje in neba, smrtnikov in bogov, četvero-stranega kolovrata. »Zrcalo« je besedno sorodno z »obzorjem«. Glede na rej zrcalne igre sveta, bi k *chora* in *horizon* morali pridati še *choros* – rej, ples, rajanje, kolo, kor, zbor, roj, zbrana množica.

renciacija sveta v svetovih, kar narekuje, da enotni horizont skušamo v horizmični diferenci.²⁹

Held se problematike univerzalnosti in posebnih verzij sveta, ki je dodobra zaposlovala že Husserla, kot taka pa ima tudi osrednjo relevantno za obravnavo naseljenosti, priseljenosti in odseljenosti v besedi, sicer podrobneje loti v tekstu *Domači svet, tuji svet, en svet* (Held 2013, 39–54). Znotraj horizmično potencialno neskončno odprtega horizonta sveta, katerega *odprtost* ni podana v pritegu tega horizonta (ta v svoji razpotegnjenosti postane »vodoraven«), marveč sama pada v *odteg*, izpade *domači svet*, ki ga lahko karakteriziramo kot lastnega, okolnega, običajnega, vsakdanjega, navadnega in naravnega, *končen*. Kot takega ga formira generativnost, teritorialnost, običajnost, navaženost, domačnost, izročilo, družinskost, opravljenost, pripovednost. To končnost domačega sveta pa nadalje in določilno specificira *konica*, da se neobhodno javlja v paru in kontrastnosti, nasprotstvu in konfliktnosti s *tujim svetom*, ki vključuje tako svet drugega kot druge svetove. Čeprav se razumevanje ali nerazumevanje tujega in drugega, tujine in drugosti, vzpostavlja iz samorazumljive danosti primordialnega okolja domačega sveta in zavetja domovine, ga ni moč zvesti na *odnos prisvojitve*, ki si prilasti tuje kot tuje, polasti drugega kot drugega, pač pa je tu vselej na delu neki predhodni in skozi to predhodnost določilni odteg tujosti, ki nas začudi (v tem pogledu je povedna nemška beseda *Befremdung*) spričo odtega, ki se kot tak lahko izpričuje ali ne; to lahko privede do nasilnega vdiranja lastnega v tuje in tujega v lastno, pa vse do tega, da lastno in domačno postane tuje in nedomačno. Kot ugotavlja Held, sledeč Husserlovim analizam (Held 2013, 63; Husserl 1973, 216), je vnanji horizont domačega sveta prazen, kolikor že ga zaznamuje element prisvajanja, po drugi strani pa sleherni horizont iz svoje odprtosti, znotraj katere potencialno lahko seže do neskončnosti, potrebuje svoja tla, ki se kot taka lahko tudi sama spodmikajo, kar pogojuje, da se tudi horizont do neskončnosti potuji. Vendar te tujosti ne gre enačiti z izmikanjem in odtegotvanjem

29 Tako Heraklit v fragmentu DK 108 poda rek, da je *to sophon* (tisto modro) *pan-ton kechorisimenon*, »od vsega razmejeno«.

horizonta, saj je slej ko prej pogojen z njim, kar samo po sebi napotuje tudi v razliko med tujim in drugim ter drugačnim.

Bernhard Waldenfels, ki se je obravnave »domačega sveta« lotil v okviru zasnutka fenomenologije tujega, ob upoštevanju širokega toka francoske fenomenologije in poststrukturalizma, je v več razpravah, ki v marsičem odstopajo in gredo v nasprotno smer od Heldovih, pokazal na omejitve fenomenološkega konstitucionalizma (kar ga zbližuje z Derridajem), in sicer prav na tisti meji, ki izkustvo tujega sooča s tujostjo izkustva, ki pogojuje tudi razliko med tem, kar odgovarjamo in na kar odgovarjamo v izkustvu in z njim. V tem oziru govori tudi o »fenomenološki hoji po meji« (Waldenfels 2004), ki predpostavlja *hiperfenomene* (Waldenfels 2012). Z vidika diskurzivne responzivnosti, kot jo Waldenfels zastavi znotraj razvitja fenomenologije tujega, prejme odlikovan značaj izkustvo *domovine na tujem* (Waldenfels 1999) ali, kot tudi pravimo, *domovine v eksilu*, ki kot *domovina v tujini* pogrša *azil domačega*. V tem pogledu se pogosto navaja Novalisov rek, da je filozofija domotožje (*Heimweh*) po biti vsepovsod (doma).

Univerzalni horizont sveta bi brez te *inverzije* v primarno porajanje ter hkrati reverz sveta ne bil mogoč niti kot predpostavka, ne bi imel nobene verzije. Gre za ponotranjanje horizonta, brez katerega ta ne bi vzšel kot tista zunanost, ki se obrača drugam in je nekje (od) drugje. To ne izključuje, marveč vključuje možnost, da si delimo svet, ki se nam v svojem podeljevanju odteguje, kot tak pa se nujno deli v naravni in zgodovinski, moj in tvoj, domač in tuj, notranji in zunanji, podzemni in nadzemni, subjektivni in objektivni ..., nenazadnje pravimo, da je vsak svoj svet. To pomeni, da sleherni ni samo doma v svetu, pač pa hkrati na poti domov in od doma, domačin sveta, obenem pa zdomec. To stanje, ki je hkrati nestanje, moramo ugledati v luči tiste premičnosti, v kateri se pravzaprav giblje svet in z njim karkoli v svetu. Gre za premikanje ali odmikanje *tal in horizonta*, glede na kar smo *doma in na poti*, kot sta »*zemlja in nebo*«, kot je *naselitev in seljenje* na *zemlji* in pod *nebo*. To premičnost samo po sebi, v kateri se giblje svet (*panta rei*), pri tem polni in prazni tista *vmesnost*, ki je bila nakazana s *choro*.

Ta vmesnost sama omogoča *prevodnost* iz enega sveta v drugega, iz ene govorice v drugo, in stori, da je *svet možen v enem samem verzu – pesmi*.³⁰ Omogoča pa tudi *konverzacijo* z drugim. *En svet lahko izkušamo pred njegovo univerzalizacijo, namreč ravno skozi verz in konverzacijo*. S »konverzacijo« na splošno najprej opisujemo »lahkoten, sproščen pogovor v tujem jeziku, zlasti zaradi vaj, drugič pa pogovor sploh«. Glede na lat. *conversatio* je to pogovor v smislu obračanja skupaj drug k drugemu. Toda zakaj je pogovor tako obračanje skupaj drug k drugemu? Podobno lahko glede pesniškega povprašamo, čemu pesnjenje potrebuje *versus, obrat*. Beseda konverzija, ki je po obliki podobna »konverzaciji«, pomeni »spreobrnjenje«, »sprevračanje«, »prestop«. *Verzija* pomeni »inačico«, »različico«, »izvedbo« ter *vrstico*. Z verzom opredeljujemo pesniško vrstico, celo kar pesem. Pomenljivo je tudi etimološko pojasnilo: »Vrsta, vrstica (in posledično *vêrz*) je poimenovana kot 'obrat' zato, ker orač, ko zorje eno vrsto, obrne in začne orati drugo« (Snoj 2016).

Vprašanje je zdaj, mar ne tako *obračanje v drugo vrstico* razodeva ključnega načina odnosa, v katerega vstopa horizmična vmesnost razmerja med *doma »od«* in *»s« tujega*? To razmerje ni vselej za-obrnljivo, se pa vrti in obrača v konverzaciji – vzajemnem pogovoru, ki se kot tak hkrati jemlje *iz* domačega v sprejemanju in dojemanju ter *od* tujega v doveznosti in privzemanju. Tako drug drugo jemlje *od* in *iz* sebe ven. Materinščina kot govorica, v kateri smo najprej doma, s tem da *imamo* govorico, *se ima* iz tega obračanja v drugo vrstico, obračanja v smislu, da omogoča *izbiri* (sleherne) druge govorice, kolikor izvorno odpira vrata in prehaja vanjo.³¹ Kar tako izbiri onemogoča, je v nasprotju s tem ravno univerzalizacija enega jezika. Materinščina omogoča prevod jezika v samem sebi in s tem obračanje v vse druge jezike, kar vodi v razumevanje (skupnega) sveta in k sporazumevanju v njem (prim. Gadamer 1993). Univerzalni jezik ne omogoča nobene- ga prevoda, kolikor vzamemo, da bi bil en jezik sploh mogoč.

30 Ključno napotilo v zvezi s tem nam ponudi Gadamer v zapisu *Verz in celota* (Gadamer 1993g, 249–257).

31 Boris A. Novak v svoji zbirki razprav o prevajanju poezije to »obračanje« izostre- no opredeli kot *salto immortale* (Novak 2011).

Tu se hkrati začrtuje razmerje med materinščino in filozofijo; *logos njene misli* prav tako opredeljuje *vrstenje*, vse do tistega izvrstnega, ki ga uvrščamo pod ime »biti« in daje razlog vsemu, kar kakorkoli je, samo pa ostaja brez razloga. Tako Heidegger v predavanju *O načelu razloga* napoti: »Zdavnaj že v naši zgodovini pove misliti toliko kot: odgovarjati pozivu biti in iz tega odgovarjanja razpravljati o bivajočem v njegovi biti. To razpravljanje [*Durchsprechen, dialegesthai*] se v zgodovini zahodne filozofije razgrne v dialektiko« (Heidegger 1997b, 128). Heidegger ne, tako kot recimo Gadamer v opiranju na Platona in zoper Hegla, poskuša razpreti dialektike v dialog, čeprav element razpravljanja postavi v moment razgovora. To ni zato, ker bi (kritičnemu) razgovoru, diskusiji, pretresu dajal prednost pred pogovorom kot bolj ali manj »prosti izmenjavi besed«. Heidegger, kakor je razvidno iz navedka, razgovor in pogovor vzajemno naveže na *nagovor*. Da je to ključnega pomena v primeru obravnave materinščine kot govorice, ki kot prva odpira vsako drugo govorico in govorico drugega, kaže njegovo opiranje na isti grški glagol *dialegesthai* ob karakterizaciji pokrajine materinske govorice, kakor se prvotno razgrinja v *dialektih, narečjih*, v kratkem predavanju *Domovina in govorica* (1960):³²

Ta pogovor drug z drugim, v katerem govori govorica, se grško imenuje *dialegesthai*. To je neki izborni, vselej poseben pogovor drug z drugim in tj. poslušanje drug drugega. Razbiranje je izvorni pomen grškega glagola *dialegesthai*. Izboren pogovor drug z drugim, *dialegein* v dvojnem smislu, je materinščina kot dialekt. V nemščini pravimo: *Mundart*. To ime je pozorno le na uglasovljenost in zvenskost jezika. Tuja beseda dialekt, če jo previdno uporabimo, v primerjavi s tem pove več.

32 Gadamer je v svojem predavanju *Govorica in domovina* (1993d) verjetno namerano zaokrenil naslov Heideggrovega besedila, kar bi lahko razumeli v smislu Habermasovega dovtipa, češ da je Gadamer urbaniziral Heideggrovo provinco, seveda če pustimo ob strani vprašanje po *pro-venire*.

Jezik je glede na svoje bistveno poreklo dialekt. To ostane celo še takrat, ko postane svetovni jezik. Tudi ta ima namreč svoje odbrano in posebno. Obstaja v posplošeni uniformnosti enolično razumljivega, v kateri so podrazviti [jezik] prav tako izgubili svojo prirojeno svojskost, kot je potem od domnevno visoko razvitih [jezikov] zatajena.

V narečju je zakoreninjeno bistvenje govorice. V njem korenini, če je narečje govorica matere, domačnost doma, domovina. Narečje ni le govorica matere, marveč hkrati in vnaprej mati govorice. Toda ob tej uri, zdaj ko se opaža imenovano, mislim na svetovno uro naše svetovne dobe, so običajni in podedovani odnosi med jezikom, materinščino, narečjem in domovino že raztkani (Heidegger 2003, 156).

Ključno je, da Heidegger v primerjavi s Heglom premesti poudarek z *govoriti v lastnem jeziku* na *pogovor drug z drugim*, pri čemer se opre na grški glagol *dialegesthai*, ki je v osnovi oznake *dialekt*. V navedku ima osrednje mesto določilo, da je dialekt *mati govorice*, ki ga ni moč vzeti v jezikoslovnem, pač pa filozofskem kontekstu.³³ *Pogovor drug z drugim* je namreč, kakor poudari Heidegger, zasnovan na zmožnosti, da poslušamo in čujemo drug drugega, kar je neposredno povezano z razbiranjem in ubiranjem smisla, kakor zaznamuje *logos*, ki ga človek *ima s posluhom*.³⁴ Predpono *dia-*, raz, ki obeležuje *dia-log*, *dia-lektiko* in *dia-lekt*, tako lahko dojamemo v smislu *raz-loč-*

33 Glede Heideggrovega sklicevanja na *dialegesthai* pri opredelitvi dialektu velja napotiti na hermenevitični kontekst rabe oznake *dialektos* v Aristotelovi razpravi *O duši*, na katero je opozoril Valentin Kalan, sicer tudi prevajalec tega dela v slovenščino, v svoji obravnavi pojmovanja glasbe pri Aristotelu: »Aristotelov pojem glasu kot *phone* ima zelo širok pomen, saj pomeni tako akustično kakor jezikovno sestavino glasu. Razlika med glasom kot glasbo in glasom kot govorico je utemeljena tudi v anatomiji: grlo in sapnik sta organ za glas in glasbo (*phone*), medtem ko je jezik (*glotta*) organ za govorico (*dialektos*) in izražanje (*hermeneia*) (420b l8–19). Oboje pa je tu zaradi dobrobiti« (Kalan 2001, 26).

34 Napotilo v zvezi s tem najdemo pri Heraklitu, fr. DK 50: *ouk emou alla tou logou akousantas homolegein sophon estin hen panta*; »če čujete, ne mene, marveč *logos*, se je modro strinjati, da je eno vse.«

nosti poslušanja, ki je ključna za to, da slišimo drug drugega – kolikor smo nagovorjeni od tega, kar drug od drugega čujemo.

Kolikor obratujemo zgolj z izrazno ali znakovno predstavo jezika, se ta čuječnost kaže postranska. Prezremo predhodni *nagovor govornice*, to, da se v izrekanju in izrečenem *najprej narekuje govornica sama*. Najneposredneje, hkrati pa z največjo posredljivostjo, kot izročilo s sporočilom, to izpričujejo *narečja*, izvirne priče materinščine. Beseda »narečje« je v najtesnejši povezavi z besedo *narek*, *diktat*, kar izpričuje tudi njeno etimološko poreklo: »Prevzeto (eventualno prek češ. *nářečí*) iz rus. *narěcie* «narečje» (in «prislov»), kar se je v 18. st. pomensko razvilo iz strus. *narěcie* «obvestilo, napoved (prihodnosti), odgovor», izpeljanke (tipa sloven. *narôčje*) iz pslovan. **rěčь* «beseda, govor». Pomenski razvoj je morda potekal pod vplivom dvojnosti pomena gr. *diáлектos* «pogovor, govor» in «narečje» (Če I, 558), od koder je sloven. tujka *dialěkt*« (Snoj 2016). Beseda »narečje« neposredno izkazuje narekovanost vsega rekanja. Hkrati je v njej vsebovano to, da z besedo, ki je lahko tudi molk, nekoga nagovorimo. Nemška beseda za narečje *Mundart* izreka tisto, kar gre od ust do ust, od človeka do človeka, tvori neko izročilo s sporočilom, je od nekoga komu predano – gre za prenašanje človeškosti, ki je od človeka do človeka različna in drugačna, kljub temu pa predpostavlja *skupni svet*, glede katerega smo kot ljudje osveščeni in obveščeni.³⁵

V narečju in govorih se poraja govornica. Kako? Morda tako, da *beseda da besedo*, da beseda *nagovori*, predvsem pa, da beseda *zazveni*. Zaradi zvenenja in zvonkosti besede (ne besedja) govornico prvotno dojemamo kot *glas*, recimo: namesto »širijo se govornice«, pravimo

35 »Že preprosto stanje stvari, da od pokrajine do pokrajine razlikujoče se načine govorjenja imenujemo narečja [izustenja, Mundarten], je komajda premišljeno. Njihova različnost ne temelji zgolj in predvsem na različnih načinih premikanja govoril. V narečju [izustenju] nas na vsakokrat različen način ogovori tudi pokrajina, tj. zemlja. Usta niso le vrsta organa na telesu, predstavljenem kot organizem, ampak telo in usta pripadajo roku in rasti zemlje, v kateri mi, smrtniki, uspevamo in rastemo, iz katere prejemamo klenost ukoreninjenosti« (Heidegger 1995, 216).

tudi »širijo se glasovi«. Ključno obeležje narečnosti je *akcent, naglas*.³⁶ S tem ni mišljeno zgolj pridajanje ali odzemanje glasovnih posebnosti, marveč sam *govorni pretok, glasovna pretočnost*, s katero se vselej prenaša pomenskost. V zvezi s tem je pokazalna raba oznake *diskurz* (iz lat. glagola *discurrere*, dobes. »razteči se«: »pogovor se je raztekel«, »to, o čemer teče beseda«), ki ima tudi svojo konceptualno veljavo v sodobni filozofiji in humanistiki, javi pa se že prej v Descartesovi *Discours de la méthode* (1637). Da dialekta ne moremo obravnavati zgolj kot vrste diskurza, je bolj ali manj na dlani. Vprašanje, kakšen je *status diskurza*, glede na to, kar se vzpostavlja na podlagi *dialegesthai*, pa tu puščamo odprto, namreč v tisti meri, kolikor sta misel in beseda in njun razgovor (*dialegesthai*) prvotno ta, ki *pustita odprto*.

Vsekakor pa, upoštevajoč Pirjevčev poseg, ostaja relevantno Heideggrovo napotilo, da »vladajoči kurz« spravlja razmerje med jezikom, narečjem, materinščino in domovino v brezrazmerje, ki izsiljuje *brezdomovinskost* sodobne človeškosti (Heidegger 1967, 180–233). Heidegger z brezdomovinskostjo opredeljuje nihilistično bistvo svetovnosti današnje epohe, ki potegne s seboj brezodnosnost do materinščine kot jezika (glej Erzetič 2018, 226), v katerem smo doma kot v »hiši biti« in ki ga vselej zaznamuje pokrajina narečja. Ne gre za brezdomovinskost, ki je posledica svetovnih razmer, marveč se z njo naznanja razpoloženje, položaj in lega *kraja* človeškega bistva v izmeri govornice, ki je v svojem *kroju* (tekstu) kot taka odprta za druge govornice sveta.

Humboldt (2006, 89) navaja, da »v sočasnem napredovanju in nazadovanju jeziki sebi primerno vplivajo na tek razvoja, tako kot jim je to odmerjeno v veliki duhovni ekonomiji človeškega rodu«. »Ekonomija« tu, kolikor je duhovna, izrazno presega to, kar danes razumemo z ekonomijo, pa tudi ekologijo, ki jo sicer radi zoperstavljamo

36 Glej Logar 1975. Pionirsko študijo o naglasu v slovenskem knjižnem jeziku je sicer prispeval Stanislav Škrabec (1870). »Psihološka analiza akcenta« je bila med drugim tudi tema v doktorski disertaciji Alme Sodnik pri Francetu Vebru (Sodnik 1923).

»brezobzirni ekonomski logiki«. Je razen logistike v njej sploh kaka logika? Je v ekologiji še kaka *oikia* (etim. sorodno s slov. »vas«)? Oikos v duhovnem smislu, s katerim nagovarja *dialegesthai*, še odzvanja v *oikumene*, ki naj bi izpovedovala ves naseljen svet – zemljo (*ṿsel'ena-ja*). Vprašanje pa je, koliko nas lahko njeno oznanilo še nagovori, kot se je, recimo, še nadejal Gadamer v svojem predavanju *Evropa in eku-mena* izpred tridesetih let (Gadamer 1995, 267–284).

PODDRŽAVNOST

Pričujoči zapis k »razmeram in razmerjem« v poosamosvojitveni Sloveniji se ne osredotoča na kritični opis izstopajočih družbenih navzkrižij in razkrižij, ki so v tem razdobju nekako »dospela« v javnost ali pa ostala skrita pred njo. Bolj kot same razmere in razmerja nas zanima *mera*, ki jih določa ali pušča v nedoločnosti in kot taka tudi pogojuje merila za spoprijemanje z njimi. Jemanje mere se ob tem izkaže kot posebna vrsta tehtanja, taka, ki vzame nase samo *stanje duha*. Tu pa nas seveda lahko vsakdo prime in strese, kaj naj vendar počnemo s tako ohlapnim, sproti izhlapevajočim in sploh že povsem izpuhtelim določilom »stanja duha«? O čem takem so nekdanj, no, še ne tako davno, razglabljali kaki nadobudni kulturniki in razumniki, pa ne več, če pa že, izpade nadvse smešno. Sploh pa: Kako naj neka duhovna prijemalka ponudi stališče in smer za spoprijem z obstoječo družbeno situacijo, njenim sistemom in s sistemskimi deviacijami? Mar ne tako od zahtevkov realnosti bežimo v onstransko spekulacijo? Vsi taki pomisleki imajo seveda prav in več kot prav. Brez dvoma.

Pa vendar, kako je brez neke mere uvida sploh mogoče kaj *v resnici reči in povedati* o zatečeni družbeni situaciji? Kaj pravzaprav še preostane od resničnega in smiselnega uvida, kolikor se odrečemo duhovnemu videnju, ki ne zgolj servira pogledov, ki imajo zmeraj prav, pa čeprav morajo zato spodbijati ali celo pobijati druga ali drugačna gledišča, marveč zre obzorje sveta, obnebj e bivanjskosti kot sklop položenosti, razpoloženjskosti, vložka in položaja človeškosti same?

Seveda lahko glede zatečenega stanja v družbi neznansko duhovičimo ter zraven še malo potarnamo, kako nam danes manjka vizij, revizij in provizij, medčloveške uvidevnosti in obzirnosti, družbene solidarnosti in solidnosti, etik in poetik, podjetnosti in prijetnosti, vlaganj in prilagajanj, inovacije in konsolidacije, tekmovalnosti in taktnosti – in česa vse ne, nenazadnje duše in duha, pa malo srca. A komu pravzaprav res gre za vednost o teh vrednostih?

Na stanje duha danes spomni le še floskula »mejmo se fajn«, pa da »vse laufa«. Nekdo bi v taki dovzetnosti nemara prepoznal učinkovalni sklop »potrošnje in produkcije«, kar sproža nadaljnje, bolj poduhovljeno vprašanje pomena in namena, ja, celo *smisla* tega našega početja in nehanja, brez katerega se pa tudi prav »fino« na vse razumemo in o čemerkoli sporazumevamo. In smatramo, da je tako prav, od posedajočega ob cesti do predsednika v palači.

Nekaj je sicer, kar potare duha, pokvari razpoloženje, pa čeprav samo kot neka nerazumljiva indiferenca, ki spremlja duhovičenja glede stanja duha, iz katerega se sicer lahko *povsem izvzamemo*. Nela-godje indifferenca, ki nas lahko, ne pa nujno prevzame, je s tem samo-izvzemanjem premagano in odpravljeno, ni bolj zdravilne kure od te. Ne da bi pomislili, da se ravno v tej mimobežni indiferenci skriva problem *mere oziroma brezmernosti, hibrisa*, ki nezadržno žene v ne-izmernost in goni v nesorazmerja, kakor da hoče vse pogoltniti. Čud-no stanje izvzemanja iz celote, ki lahko toliko vsega zavzame, ne da ga karkoli prevzame, celo bog, ko bi se najavil.

Samo-izvzemanje iz stanja duha zato pomeni »izgubo identitete«, ne zgolj kot kake družbene identifikacije, vsakovrstnega sebkanja in tepka-nja, marveč kot *prebivanja*, ki ga izpolnjuje odstiranje *biti* skozi *postavke* zgodovine, narave, sveta, človeka, družbe, družine, vere, kulture, živali, polja, drevesa, posesti, računa, svobode, pravičnosti, umetnosti, znano-sti, gospodarstva, ustave, države ... Kako je možno dojeti vse te postav-ke, ki niso zgolj kaka stanja – lahko pa to postanejo –, brez zmožnosti duhovnega zrenja?

Seveda, digitalno. Kam pa se locira *digitalnost*, ako ni zgolj še ena formalnost? Je njen ključni učinek uniformacija vseh form skozi in-formacijo? Če se kot ključna in prevladujoča »forma duha« ponuja *informacija*, potem je treba vračunati njen uniformacijski učinek, ki računa zgolj na učinkovitost komunikacijske prezentacije. Duh pa ne izraža zgolj učinka, marveč kot dejavnost »bistvenega načina« presega gole formalnosti in simulacije, ki si jih te nadevajo kot vedno nove preoblekce, iz katerih se gradi velekomunikacijsko naselje človeštva po zadnji (posthumani) modi. Če zapišem »Slovenija«, lahko zapisano

vzamem na znanje zgolj kot informativno gradivo, pa vendar vključuje tudi neko zgradbo, smiselni kontekst, kar od nas terja napor razumevanja, duhovno dejavnost, ki izkazuje dejanskost, ali pa tudi ne.

A nehajmo s temi »duhomornostmi«, čeprav se nas nenavadno primejo ravno na točki spoprijema z družbenimi razmerami v Sloveniji, točneje tam, kjer se vprašamo, ali in kako se nas tičejo. Ali pa preprosto pozabimo na to, pač v dobri veri, da smo edino mi »subjekti« dogajanja in delovanja na individualni ali pa družbeni ravni. Brez nas kot subjektov do teh razmer in razmerij očitno ne bi prišlo, smo pa v nenavadni zadregi, *da in kako se nas tičejo*. Kako pojasniti to nenavadnost, očitno je povezana s subjektivistično predstavo sveta in duha, ki je kakor na nuli; že stoletje in več govorimo o »križi subjekta«, da je postala že ključna sestavina kulturno-umetniške identifikacije. *Ono*, kar naj bi bili »Slovenci in Slovenke«, jo je nekako vključilo v svojo, na kulturo visoko uglašeno, sicer pa zgodovinsko skorajda razglašeno nacionalno identiteto. Ta razzgodovinjena, kulturniško in družabniško spolirana identifikacija se nenavadno vznemiri, ko zazna nekaj, kar bi nasprotovalo njeni samoobsedenosti, ki nadomešča samozavest. Tako vznemirjena nato paradira v javnosti z bojaznijo, da bo zanj zmanjkalo prostora, da ne bo prišla do svoje pozicije. V lastnem prerivanju izrinja vsakogar, ki se ne le postavlja na pozicijo subjekta, marveč si drzne, da se predstavi *osebno* in zmore malo duha. Kulturniška in družabniška parada se sicer zelo rada vidi in ogleduje ob takih osebnostih, a v resnici jih prezira, da lahko sama pozira v neki paralelni »subjektoteki« ter z njo polni medije, sama pa pričakuje, da njene žepe napolni država. Za to pa »mamo državo«, mar ne! Kako je to postal zmagovit kulturniško-družabniški slogan »kritike obstoječega stanja« in kako nekritično slogo razodeva v iskanju »izhodov iz krize«!

Če nekoliko pretresemo samoumevnost, kako pa *pravzaprav imamo to državo* in kaj počnemo z njo, bo to verjetno sprejeto kot teženje in duhamornost. Če silimo še naprej in rečemo, da *državnost* ne zajema zgolj kakega stanja in ostaja ujeta vanj, temveč si *ga jemlje v držo*, smo do same možnosti takega zadržanja ne le zadržani, marveč se na-

redimo docela nedojemljive zanj. A od kod nam dojemanja zgodovine, politike, kulture, izobrazbe, podjetništva, nazorskih prepričanj; se ta skupaj z državnostjo pojavijo šele na kakih državnih prireditvah ob ploskanju državnih veličin in mahanju z zastavicami preostale večine? Se vprašamo, kako je s tistim, kar praznujemo na dan državnosti, po navadi v ločenih formacijah. In zraven mahamo, da smo že povsem in docela zmahani.

Seveda se nadvse rado omenja potrebo po državotvorni držbi in se s tem namenom pripelje na oder, recimo, Borisa Pahorja, a se mu ne pusti do besede; medijska poročila nato zadovoljno poudarijo njegovo častitljivo starost ob niti ne prikritem podtonu, da mu ta meša misel in besedo. Ob tem se seveda pozabi, da je mešanje misli in besede svojstvo pesniškega izraza in mere, ki neposredno zadeva tvornost duha. Torej preženimo duhove. Saj temelje slovenske državnosti nemara najbolje razodeva, sodeč po neki nedavni kulturološki raziskavi, sploh glede na ponudbo na stojnicah, »duh klobase«. Robustno je okusno.

Ako bi zahtevali kaj drugačnega, pristnejšega, bolj temeljnega in bolj zavezujočega, se nemara znajdemo v hudi in skorajda nepremagljivi zadregi. Morda kak tak pesniški zasnitek, kakor ga je zastavil Stefan George z *Geheime Deutschland*, prvič objavljeni v pesniškem ciklusu *Das neue Reich* leta 1928, ki je navdihnila tudi Hitlerjevega atentatorja, grofa Stauffenberga? Ali epski ciklus *Vrata nepovrata* Borisa A. Novaka (2014–2017), ki si ga bodo komaj upali omenjati pri pouku slovenščine, da ne bi mladina pomislila na predočanja preteklosti, ki privedejo do soočanja z njo? Primer Balantiča je dovolj zgovoren. Hkrati pa se taisti mladini očita brezbržnost do preteklosti in pokvarjenost od novotarij zgolj-zdajšnjosti. Kar pa se, recimo, gladko očita tudi pesmim Barbare Korun v zbirki *Vmes* (2016); samo zato ker želijo vstopiti in vsiti v sedanjosti?

Morda pa da pri tej zgodovinski nepodučenosti, kolikor naj bi se generirala skozi generacije, ne gre zgolj za elemente državljanske vzgoje, marveč za moment zgodovinskega odnosa samega, ki nosi tudi aktualna razmerja in razmere, če smo se pripravljene spoprijeti z

njimi ali ne. Torej posebna vrsta izobrazbe, ki zahteva, da zgodovini pogledamo v obraz.

Precep s preteklostjo sicer samodejno povezujemo z razcepljenostjo slovenstva, ki ga radi predstavljamo kot prevladujoče narodno razpoloženje in položaj. A slovenstvo v tem ni tako osamljeno in izstopajoče, kot se na prvi pogled zdi, razcep in razcepljenost izvirno zadevata *evropejstvo* v obči in posamični subjektivnosti – morda je ta razlika celo prvi razdvoj, ki vodi v vse naslednje. Tako Hegel že v zgodnjem spisu o diferenci med Fichtejevo in Schellingovo filozofijo iz leta 1801 navaja *Entzweiung*, *razdvojenost*, *razcepljenost*, kot določilo epohe in izvor potrebe po filozofiji. Iz tega razcepa izpelje nujnost *Versöhnung*, sprave, spravnosti, spravljenosti kot določilnosti duhovne absolucije, poduhovljenosti. Toda tako razcepljenost kot poduhovljenost si stopata nasproti šele iz *spoprijema*, *polemosa*. *Spoprijem* je ta, ki duhovno omogoča zajemanje in sprejemanje bistvenega. S tem seveda nikakor nočemo povečevati Heglovega pojma ali kaj podobnega, že zato, ker se ta skozi poheglovski filozofski razvoj poniža od absoluta do absurda, ime tega spoprijema pa je *evropski nihilizem*. Nietzsche z njim ni naznanil le kakih grozljivosti, kot so, recimo, svetovne vojne, totalitarizmi, orožja za množično uničevanje itn., marveč *obrezbistveno dogajanje človeškosti* same, na katero ne najdemo odgovora. Vsak poskus nove sprave je zaznamovan z možnostjo povrnitve te bistvenosti človeka, ki pa že kot po-vrnitev razkriva svojo šibkost; vračanje se lahko sprevrže v to, da nas prime, da komu vrnemo, kar mu gre, duh maščevanja torej, resentment, kot bi rekel Nietzsche. A tako »prijemanje« ne doseže spoprijema; drugačen spravitveni način je, da se poklonimo spominu, ki mu na videz manjka spoprijem, a le kolikor spominjanju odrekamo doajemanje oziroma zapopadenje, ki nas v spominu in kot ta spopade, tako da spomin, obračajoč se, misli naprej. Spomin, sledeč Avguštinovi opredelitvi duhovnosti časa, soizpolnjujeta uvid in pričakovanje. Ta trojica tvori so-časje, so-dobnost spoprijema in hrani v sebi duhovno soslíšje, ki obeta uglasenost, soglasje.

Leta 2017 je bilo v zvezdnem središču Ljubljane postavljeno spominsko obeležje, ki naj bi okrepilo elementarnost spravnosti s priznavanjem žrtev vseh vojn in strani v njih. Iz komentarjev na to spravno dejanje lahko razberemo, da na Slovenskem nismo ravno prepričani v zgodovinski in politični pomen sprave, kakor tudi ne glede njene smiselnosti za sedanjost in prihodnost; bolj pritegne našo voljo in razum, kdo bo imel prav, kdo bo delil pravico, kaj naj obvelja za pravo prepričanje. Sprava ne pomeni le, da se zadosti pravici, marveč s-prava zahteva spoprijem celotne miselnosti, vseh razmerij in razmer, kolikor naj doprinese pravo mero. Lahko se jo zabetonira, lahko se zasnuje kako bolj poduhovljeno snov.

Kmalu po otvoritvi spominskega obeležja se je, morda prav zaradi medlih odzivov javnosti, oglasila pobudnica za postavitev spominskega obeležja Spomenka Hribar s člankom *Kaj bomo storili Slovenci sami s seboj* (Delo, 5. 8. 2017), ki je bil sicer posvečen Dušanu Pirjevcu, kar seveda lahko že samo po sebi sproži nadalje nesporazume in nesoglasja, tako kot, recimo, pisanje o Kocbeku. Poudarila je današnjo aktualnost Pirjevčeve teze o blokiranem gibanju slovenstva, ki traja in se morda celo še krepi tudi po oblikovanju samostojne države. Niso redki, ki bi za zastoj na novi državni cesti najraje okrivili kar avtorico samo, vendar pa na ta način ne pridemo dlje od blokiranosti, morda je še bolje reči zabetoniranosti in zgolj do nje, namesto da bi odstrli samo razsežje problematike, s katero se je po Prešernovi »krstni uprizoritvi« prvi dodobra spoprijel Cankar. Gotovo ni naključje, da je ob stoletnici Cankarjeve smrti Janez Pipan na oder ljubljanske Drame v sezoni 2017/18 postavil *Hlapce*, verjetno najbolj »samokritično« literarno delo o tem, kaj slovenstvo politično in državstveno je, kolikor to zmore biti. Tine Hribar, sicer avtor osnovne razprave *Slovenska državnost* v 57. številki *Nove revije*, je v intervjuju v *Dnevniku* 26. 6. 2016 izrecno opozoril, da še naprej ostajamo narod hlapcev, tudi po osamosvojitvi in vključitvi v Evropsko unijo.

Z »blokiranostjo slovenstva« se je v letih po osamosvojitvi iz neposrednega političnega soočanja s slovensko državno in družbeno tranzicijo spoprijel tudi Jože Pučnik, ki je svoj jasen državniški

pogled skušal karseda deliti z drugimi, s Francetom Bučarjem, recimo, s katerim sta se precej, kakor pravimo, »politično razhajala« v pogledu na polpreteklo zgodovino, pa tudi glede namenov s prihodnostjo. A v tem spoprijemu, ki je bil osebno njegov, po smislu in smotru pa občestveni, je obstal izločen (v nadaljevanju bi morda tudi spet pristal v samici) – ker se je po raznih poteh in napotkih izločalo in tudi izločilo ta spoprijem sam, ga, recimo, zniveliralo na spopad leve in desnice, kateremu je zapadlo vse živo, od kulturne »manufakture« do državne »strukture«.

Še posebej moram tu omeniti Pučnikovo diskusijo z Ivom Urbančičem; njen »filozofski izsek« je Urbančič spominsko rekonstruiral v zaključku svoje knjige *Zgodovina nihilizma* iz leta 2012, tako kot je nekoč že pogovor s Pirjevcem. Diskusija se dotika prej omenjenih nasledkov evropskega nihilizma, nihilistične določenosti razsvetljenske paradigme, ki jo zagovarja Urbančič proti Pučniku, tako da mu ta izrecno postavi vprašanje: Čemu si se potemtakem dejavno zavzel za slovensko osamosvojitev in politično tranzicijo, ko pa spodbijaš duhovno paradigmo, ki je oboje omogočila in utemeljila, kot nihilistično ekspozituro? V tem proti-slovju stopa v igro duhovni vidik družbene svobode, kolikor zmore samo sebe omogočiti v razsežju državnosti, ki pa v slovenskih poosamosvojitvenih razmerah in razmerjih še vedno ni sproščena, marveč ostaja blokirana. Koliko je ta problem zadeval Iva Urbančiča, priča tudi njegova zadnja objavljena knjiga *Razmišljanja v predavstvu filozofije* iz leta 2014. Naslov napotuje k imanentno filozofski obravnavi, vendar je Urbančič zbral v knjigi besedila, v katerih se je skozi leta ukvarjal s po njegovem videnju spodletelim srečevanjem med filozofijo in slovenstvom v razponu od Zoisovega do novorevijaškega intelektualnega kroga. Očitno pa je bilo zanj ključno vprašanje, kako je s samodojemanjem slovenstva na prehodu v državo, ki ne terja le primerne razlage, marveč vložek državnosti, in to neizogibno, kar nujno in prosto pomeni: *spoprijem*.

Lahko bi seveda navedel še druge razmišljevalce, ki so se nekako »upali« – v dvojnosti upa in obupa – spregovoriti o tej zagonetnosti

slovenske zgodovinske blokiranosti,¹ hkrati pa seveda tu nastopi vprašanje sprostitev horizonta za njeno tematizacijo, ki zahteva neko sprostitev v pogledu samega *upravljanja z državo*, umanjkanje katerega nas dela za hlapce, hkrati pa ustvarja nove gospodarje. Brez redu državnosti se nujno izoblikuje novi ali zgolj vzdržuje »kontinuiteta« starega oblastniškega razreda. Te zgodovinske blokade slovenstva očitno ne morejo odpraviti, recimo, opazni mednarodni uspehi slovenskih znanstvenikov in znanstvenic, umetnikov in umetnic, športnikov in športnic, s katerimi se slovenska javnost rada ponaša, in to povsem upravičeno. S te plati ni seveda prav nikakršnih razlogov za malodušje in nejevoljo, ki se sicer stresa naokrog. A vse to, skupaj s »krasno naravo«, »pestro kulturno ponudbo«, »podjetnimi in hkrati prijaznimi ljudmi« ter podobnimi promocijskimi artikli, ne prevesi tehtnice, ko gre za to razpoloženje blokiranosti v sami sredini, ki ga, sledeč prej razvitemu razumevanjskemu kontekstu, lahko poimenujemo: *poddržavnost*.

Ob opredelitvi »poddržavnost« marsikdo pomisli na tisto paradržavo, ki skrita pred javnostjo stoji za državo Slovenijo, da jo lahko od spodaj načenja in spodkopava v spregi s kriminalnim podzemljem. Vsekakor tu ni mesto, da bi spodbijali ali potrjevali tako paradržavo v ozadju slovenskega poosamosvojitvenega dogajanja, nedvomno pa je dovolj obremenilno že to, da samim nosilcem državne oblasti doslej ni uspelo prepričljivo ovreči delovanja take paradržave in ga z lastnimi posegi neredko celo potrjujejo. Koliko se tu nakazuje velik problem ne le za izvršilno, pač pa tudi za sodno vejo oblasti, je tu nujno potrebna ne le podrobna, pač pa tudi pravična obravnava. V stanju poddržavnosti pa bo pravičnost zastala in zastarala, kar je sicer postal tudi zelo priročen način uveljavljanja pravne prakse. A nasledek je, da oškodovanci niso le subjektivno, marveč tudi objektivno oškodovani, torej potisnjeni v brezpravni položaj s strani države, medtem ko so tisti objektivno in subjektivno odgovorni za škodo pravu, demokraciji in državi nagrajeni z lepimi in dobro plačanimi službami v mednaro-

1 V tem pogledu bi vsekakor lahko izpostavili literarni opus Draga Jančarja, ki ga posebej odlikuje spletnje zgodovine in zgodbe, povesti in zavesti, galeje in galerije.

dnih institucijah ali kakih domačih firmah, ki jih potem sebi v prid še zafurajo.

»Poddržavnost« ne zadeva zgolj površinskih form državne in površnih uniform državniške (pod)reprezentativnosti, marveč neposredno seže v *prezentacijo državljanskosti, kot jo narekujejo določili svobode in pravičnosti*. Kot taka ne zadeva pomanjkljivosti »pravne države« ali »socialne države«, na katere sicer pogosto in z upoštevanja vrednimi razlogi zvajamo »državnost«. Vsled temu efekta poddržavnosti tudi ni mogoče kar odpraviti z bolj učinkovito državno upravo, na kar pomislimo vselej, ko potrebujemo osebno izkaznico in davčno številko ali imamo kako drugače opraviti z državnimi organi, med katerimi nam neposredno avtoriteto države posebej predstavljata policija in vojska, ki pa sami po sebi nista nobeno jamstvo državnosti, ki se lahko le samolastno, to pomeni ustavno, konstituira in zakonsko strukturira. Zato pa je potrebno *upravljanje z državo*, ki za razliko od državne uprave meri na urejanje državnosti same po sebi in za sebe.

»Poddržavnost« tako označuje *neurejanje in neizpolnjevanje* državnosti, ki se ne izvršuje kot drža, marveč se prepušča stanju, podlega družbenim spopadom in ni zmožno spoprijema z družbenimi razmerami in razmerji. Kot tako lahko postane manipulativno sredstvo v rokah političnih ali kakih drugih oligarhij. V korak s tem gre tudi široko medijsko zastopano bentenje čez politiko, ki v resnici zgolj zabrisuje red državnosti in si tudi političnosti ne predstavlja dlje od županovanja; zaradi tega najbolj zlo-glasen izpade, *državni zbor*. V zadnjem desetletju je sicer *širjenje nestrpnosti* do izbranih družbenih skupin postala prednostna naloga političarstva, kjer se javi konkreten problem, kako zmoči in premoči toliko sovražnosti, da ustrezaš in strežeš, kar pa samo po sebi ne ščiti pred tem, da te ne naredijo nestrpnega, že zato, ker je človek kot tak bivanjsko podvržen trpnosti.

Upravljanje z državo samo je skupna zadeva tako državniške kot državljanske strukture (*res publica*). Državnost zadeva ravno to sprotnost in torišče svobodnega odločanja, kar daje jamstvo vsem pravicam in svoboščinam posameznikov ter skupin; v tem smislu državnost vzdržuje v ravnovesju konstitutivni družbeni osi svobode in

pravičnosti. To ravnesje, od katerega je odvisna urejenost določene družbe, se lahko zlomi bodisi v smeri podrejanja države koruptivnim interesom posameznikov ali skupin bodisi v smeri, da si država podredi svobodne interese državljanov.

Razlogov za stanje poddržavnosti, ki se mu prepuščamo, nismo se pa pripravljene ustrezno spoprijeti z njim, ne gre iskati v in opravičevati z okoliščinami, kot so: da smo mala država, ki je v kratkem času svojega obstoja morala prenesti del svojih pristojnosti na Evropsko unijo, da smo priča finančnemu in drugačnemu plenu države, da še zmeraj prevladuje miselnost iz socialističnega sistema, da ne deluje pravna država, da smo neuspešni pri uveljavljanju naših interesov v mednarodnem prostoru, ali pa da nas ogrožajo te ali one mračne sile, ki se zadnje čase, recimo, prikazujejo v podobah gospodarskih kriz, begunskih valov, religioznih ekstremizmov, razsutja EU, terorizma, militarizma, podnebnih sprememb in – čez vse to – pandemije ...

Poddržavnost kot stanje, v katerega smo zapadli in ga zgolj še predstavljamo, je že vnaprej podložena vsemu, s čimer se srečujemo kot s problemi države Slovenije, članice Evropske unije. Slednja pa kot naddržavna zveza (zaenkrat še zmeraj zgolj povezava) lahko služi kot podstavek, na katerega kot že mnogokrat doslej preložimo breme državnosti, hkrati pa seveda iz nje pridno črpamo sredstva za regionalni in drug razvoj in se gremo »internacionalizacijo« (kot, če še pomnimo, nekdanje »internacionalo«). Obširna analiza in diagnoza, ki tu predstoji, mora najprej upoštevati nekatera konceptualna razločevanja. Evropska unija kot naddržavna struktura ne more služiti kot opornica – še manj je v korist kot zapornica – državnosti, marveč jo predpostavlja, in to v dejavni držbi ali pa nič. Posebej pa se zdi važno razločiti med zgodovinsko posredovano ravno smisla evropskosti, iz katere ni kar mogoče izstopiti, tudi če si Anglež, in naddržavnim gospodarskopoličnim okvirom Evropske unije, ki ga ni mogoče izvzeti iz globalnega »merjenja moči«. To dobivanje na moči in njegova biopolitika sta sama temeljno opredeljena po neki neizmernosti, o kateri nam »pričajo« že vsakodnevna poročila, ki pa sama v največji meri zastranjujejo smisel izročila, kolikor to nosi s seboj sporočilnost

za prihodnost v elementu duhovne prostosti. Tu lahko obvelja edino in samo predanost ali predaja, nikakor pa ne prodaje, razprodaje in preprodaje.

Kot »primer«, seveda ob upoštevanju vseh drugih tozadevnih relevantnosti, naj omenim večletno polemiko o rabi slovenščine v znanosti in izobraževanju. Zakrivil jo je vladni predlog o spremembi zakonskega člena, ki (kot da) ureja položaj slovenščine v visokem šolstvu, po kateri bi slovenščino najprej v nekaterih programih, polagoma pa vseh, nadomestila angleščina, ker pač to terja internacionalizacija šolskega družbenega sektorja. Dokumentacija te polemike, ki še vedno traja, je objavljena na spletnem portalu *Za govor slovenščine* (<http://www.zagovor-slovenscine.si>), (ne)situacijo samo pa še najustrežnejše opiše naslov »priložnostnega« spisa Borisa A. Novaka *Slovenščina med Babilonom, Bledom in ledom* (Novak 2019; glej še Komel 2018a; Novak in Komel 2019), zato je ne bom obnavljal. Opozoril bi le na tisti njen detajl, ko so predlagatelji, zlagalci, zalagalci in naposled prelagalci zakonske spremembe drug za drugim poudarjali, kako se je ob izpeljani reformi treba vesti kot doslej in še bolj skrbeti tudi za ohranjanje slovenskega jezika kot nosilca narodnokulturne identitete – vrh tega pa je z jezikovno dediščino moč tudi kaj zaslužiti, prમેjduš. Opombo, da je narodnokulturna identiteta nekaj, kar je bilo v dolgem procesu jezikovnega formiranja že doseženega ter tako ni prav nobene potrebe, da jo še kar naprej dosegamo, se je seveda gladko preslišalo. Seveda hote, kajti drugače bi se res morali spoprijeti s tem, kako naj postopamo glede rabe slovenščine v izobraževanju, znanosti, kulturi, poslovanju, javnosti, njeni aplikaciji v kompleksnih informacijskih sistemih itn., kolikor se strinjamo, verjetno se ne, da tvori pomemben atribut državnosti, celo tak, ki naj bi jo osmisilil, kar pa za omenjene deležnike nima nikakršnega smisla in je moteče. Seveda, ko pa si prihranimo delo z upravljanjem države. Se pa raje še naprej samopomilovalno izčrpavamo v doseganju nečesa, kar je že doseženo in tak (ne)dosežek razglasimo za »narodni karakter« ter ga lepo uveljavimo pri pouku slovenske literature. Dolgčas, podaljšani čas, ki brezdaljno vrača nazaj, do te mere, da se zastre prihodnost, vtem ko jo nadomesti prilagodljivost čemurkoli, samo da bi sploh kaj bilo. S to nesodobnostjo pa ravno

zgubljam tisto, kar nas *od* in ne le vedno znova za nazaj vzpostavlja *tu in zdaj*.

Sestavek je bil pripravljen v okviru diskusije, ki je bila objavljena v dveh zbornikih *Spoprijem z razmerami in razmerji v Sloveniji* v letih 2017 in 2018. V letu 2020 je sledilo soočanje s pandemiološko situacijo z negotovimi sprotnimi in trajnimi družbenimi posledici. Obenem smo, sicer ne le v Sloveniji, pričali o poglobitvi političnega spopadanja, ki celo preteži z razmerami državljanskega spopada, kakor se je pričel pred osemdesetimi leti in končal trideset let nazaj. Njegovo, pravzaprav nikoli dokončano obnavljanje in prenavljanje oblikuje razmerja, ki se le malo ozirajo na mero sobivanja. Pozornost do te mere lahko odpira obzorje prihodnosti in podpira spoprijetje s tem, kar drži in gradi v prihodnost ter nenazadnje pomeni tudi državo, državištvo in državljanskost.

EVROPA? NIČ OSEBNEGA PRAVZAPRAV, PA VENDARLE

Razumevanje Evrope kot lastne domovine¹ ni običajno, pravzaprav je zelo redko. V zadnjih letih je postalo problematično tudi dojemanje »Evrope« kot skupnega doma za prebivalce iz držav, ki so vključene v Evropsko unijo (med katerimi je ena največjih že izstopila) ali pa so na dobri poti, da se ji priključijo. In seveda za tiste, ki se jih namerava povabiti v Evropo. Še bolj za vse tiste, ki se jim brani vstop, domnevno zaradi obrambe »lastnega bistva«. Kar pa ne more odpraviti občutka brezbišvenosti, ki sega vse do osnovnega smisla človeka, družbe in sveta. Zdi se, da z neizmer- nim napredkom globalizacije Evropa vse bolj izgublja lastno mero in bistveni odnos do same sebe. Smisel napredka in obračanje na- zaj k bistvenemu sta sicer danes temeljito involvirana v vprašanje možnosti *nove humanizacije*, *nove ekumene*, s katerim je Evropa soočena na način, ki zahteva odgovor danes, ne šele v kaki nedo- ločni prihodnosti.

Pa vendar: mar ni vsaj paradokсно zahtevati novo naselitev sve- ta, da bi ta postal bolj človeški, ter hkrati ugotavljati prenaseljenost planeta in njegovo komajda še vzdržno polucijo, ki jo prinaša – še en paradoks in absurd – *napredek*. Nič manj kontradiktorno seve- da ni »notranje nezadovoljstvo« Evropejcev in Evropejk z Evropo, medtem ko milijoni pritiskajo na njene meje, da bi tu, v Evropi, našli svoj raj na zemlji. Evropa se pred njimi zapira, češ da bo ta raj sicer postal pekel. Njen smisel je danes tudi dejansko obvisel med rajem in peklom.

Evropa, za druge obljubljena dežela, same sebe ne razume in obču- ti kot domovine. Še najprej sledi predstavi, da je evropejstvo povsod doma, ker je svet pač evropeiziran, »silom ili milom«. In vendar je Evropa skozi evropeizacijo sveta izgubila svoj svet. S tem seveda ni

¹ Prispevek je prvotno napisan za zbornik na temo »Domovina Evropa?« (Ramb in Zaborowski 2019).

mišljen kak zaseben ali poseben svet, marveč naseljenost v bistvenem, udomnjenost v smiselnem.²

V zgodovinski situaciji, ki smo ji priča, se tako znova zastavlja vprašanje, kaj Evropa po svojem bistvu sploh je in v čem še lahko razpoznamo njen prihodnji smisel. Tu se seveda prepletata dve smeri vpraševanja. Ena zadeva sedanjo konstitucijo in razvijanje institucij Evropske unije, torej proces političnega oblikovanja »skupne Evrope«, ki poteka že desetletja in je danes dosegel neko prelomno točko. Nekaj drugega pa je vprašanje po smislu Evrope – njeni ideji, duhu, duši, resnici. V dogajanju tega smisla se Evropa vzpostavlja kot tista *duhovnozgodovinska identiteta*, ki naj bi kot taka zmogla *sprejemati različnosti*. Evropa duhovnozgodovinsko ne predstavlja le *Zahoda*, marveč v sebi *povezuje* Zahod in Vzhod, Sever in Jug, ne zgolj kot geografska, pač pa tudi kot vrednostna obeležja. V današnjem globalizacijskem pišu delujejo kot kak mlin na veter, ki mu je skoraj odpadla središčna os.

Ko govorimo o različnostih, sicer takoj pomislimo na politične, verske, kulturne, zgodovinske, geografske jezikovne, umetniške, znanstvene, izobrazbene, ekonomske in ekološke posebnosti. Z njimi se na ravni Evropske unije ukvarjajo različni sektorji upravljanja in jim kot takim pritiče splošno priznana družbena relevantna. Vseeno pa ta logistika ne zajame *smisla različnosti v enotnosti*, o katerem sprašujemo, ko nas zadeva samo bistveno poreklo Evrope, lahko bi rekli tudi *arche* in *logos* Evrope, s čimer seveda ni mišljeno nič arhaično-zgodovinskega ali logično-računskega, marveč *sredina dogajanja tistega, kar v sebi zbira smisel in iz česar izvira zbranost ali nezbranost duha*.

Družbeno centrirane in duhovno osredinjene smeri spraševanja o Evropi danes seveda ni mogoče medsebojno povsem ločiti, dobro in celo nujno pa je, da ju *razločimo*. V prvi vrsti seveda zato, ker je druga, duhovna smer vpraševanja o Evropi danes, ki naj bil sploh narekovala smer, tj. smiselno orientacijo, potisnjena v ozadje, pozabljena in

2 S fenomenoloških izhodišč je pojmovanje odnosa med evropskostjo in svetovnostjo sveta v epohi globalizacije podrobneje zastavil Klaus Held (2013).

odrinjena, tudi, recimo, znotraj kulturniških in intelektualnih refleksij. Nadeva se ji obeležje konservativnosti, čeprav je njen izvor prej avantgarden. Podobno velja tudi za obravnavo Evrope kot domovine, saj se zdi, da nima pravega smisla, seveda če ga danes lahko karkoli ima. Kjer ni smisla, se tudi ne moremo počutiti doma, niti kaj občutiti kot domače, pač pa preostane zaprepadenost z nedomačnostjo.

»Imeti smisel« in »počutiti-se-doma« si, ko gre za duhovno situacijo Evrope danes, sopripadata na način padanja v negativno razpoloženje, ki bi ga okarakterizirali kot *vseprisotno breztemeljnost*. Bolj ko se jo zakriva, bolj se pogloblja. Bolj ko se pogloblja, temnejše postaja obzorje, iz katerega bi se približalo tisto, kar nosi smisel. V taki, v temo odevajoči se oddaljenosti smisla, ne vidimo sebe doma v Evropi, postajamo si vse bolj odtujeni, medsebojno odtujenost pa prelagamo na odpor do vsega, kar spominja na tujost. Manjka samo še to, da nam ponovno zavladajo kake temne sile.

Sploh pa, kdo je ta, ki je v Evropi doma in jo občuti kot svojo domovino? Prav gotovo je le malo tistih, če sploh kdo, ki bi delil tako prepričanje in naziranje. Nekdo se ima za Francoza, Nemca, Srba, Turka, Slovence ... težko bi pa našli koga, ki bi izražal že splošno, kaj šele globoko identifikacijo z evropejstvom kot nacionalnostjo ali državnostjo, morda se nekako nedoločno govori o verski in kulturni pripadnosti. Ta šibka identifikacija z evropejstvom se pogosto navaja kot negativen dejavnik ne le v pogledu konstitucije Evropske unije, pač pa tudi zagovora evropske identitete. Pa to drži? Po eni strani da, po drugi pa nikakor ne. Mar ni Evropa onkraj nacionalnih ter vseh drugih pripadnosti in identifikacij prepoznavna kot sredina za stikanje različnosti, ki bi sicer same po sebi ne bile mogoče? Mar ne evropskost kot sredina, ki posreduje različnosti, izpričuje zgodovinski smisel, mimo tega, da seveda poznamo različne nacionalne, regionalne in lokalne zgodovine?

V tem smislu identitete *evropskosti* ni mogoče enačiti s tistim, s čimer se identificiramo in kar identificiramo kot evropsko združbo in družbo. »Identiteta«, tako kot »razlika«, v skladu s filozofskim izročilom pomeni določilo biti in bivanja, zadeva pa način naše nastanjenosti v svetu, torej to, kako smo bistveno doma. Vprašanje, kaj je Evropa in

kdo smo Evropejci, je določujoče prav v pogledu odstrtja tega »kdo sem«. To vprašanje je za vsakogar že tu, četudi si ga izrecno nikoli ne postavi. Ko pravimo »tu«, menimo *tu*-bit, se pravi neki način nastanjenosti in biti-doma, a obenem tudi *iti-naproti*. Evropskost je tak *tu-naproti*, ne v prostorskem ali časovnem, pa tudi ne zgolj geografskem ali historičnem smislu, kolikor vključuje individuacijo *samega sebe* in transcendenco *k drugemu*.

Znano reklo »mi dobri Evropejci«, ki ga vsak posebej izrečeta Nietzsche in Husserl, recimo, ne izraža identifikacije z evropejstvom na način geografske, zgodovinske, kulturne, etnične, verske, intelektualne, politične ali kakršnekoli pripadnosti Evropi. Izraža duh sam po sebi. Poosebljenje duha. »Evropejstvo« za Nietzscheja in Husserla izpričuje smisel odnosa do biti, ki izvira iz samozavedanja *sebstva*, kakor se je prvič najavilo z gršim izrekom »Spoznaj samega sebe!«. Zavzemanje odnosa do samega sebe v razmerju do vsega, kar je, pomeni biti-evropski, evropskost kot duh.

Smisel evropskosti se ne izraža zgolj kot identiteta ali celo identifikacija, marveč kot identiteta v različnostih, kakorkoli se te posebno in osebno izražajo. Še posebej seveda izstopa način, da sebe jemljemo kot *svobodno sebstvo*. Svobodno sebstvo jamči dostojanstvo človeka. *Na svobodnem sebstvu utemeljeni humanizem*, ki lahko zajema verske, kulturne, jezikovne, socialne, politične, znanstvene in druge posebnosti, *tvori izvorni smisel Evrope in pristno domovino Evropejcev*. Je verjetno največ, kar je Evropa ponudila svetu.

A kaj Evropa ponuja in lahko ponudi danes, če njeno bistveno pojavnost zaznamuje breztemeljnost, brezosebnost in odsotnost humanizma, v najboljšem primeru pa instant nadomestki posthumanizma in transhumanizma, neofundamentalizmi in neoradikalizmi ter samopromocija s selfiji?

Vrh tega pa, ali sploh imamo moralno pravico obujati zgodovinski smisel evropskosti? Mar ni Evropa skozi svojo zgodovino, ki si jo prisvaja kot lastno identiteto, ropala cel preostali svet in naposled tudi *oropala sebe kot svet*? Že mitološko je Evropa zaznamovana z ropom.

Mar niso že sami »dogodki« iz prejšnjega stoletja, kot so dve svetovni vojni, totalitarizmi in še zmeraj zastrašujoči nasledki kolonializma, dovoljšno spričevalo, da Evropa zavoljo svoje preteklosti lahko danes govori o sebi samo v pretekliku, nikakor pa ne v pogledu oblikovanja lastne prihodnosti? Evropa je danes brezosebna, ker se je zgodovinsko razosebila in sprožila antihumanizem in brezdomovinskost najhujše vrste.

V tem morda tiči večji problem kot nadaljnje razvijanje Evropske unije, ki se, kakorkoli vzamemo, negativnemu duhu evropske zgodovine zoperstavlja z obetom nečesa pozitivnega. A četudi ne moremo zanikati tega prizadevanja za »življenje v dobrem«, ostaja problem, kako naj Evropo razumemo kot naš skupni dom, evropskost pa kot lastno domovinskost. Zaradi velikega pritiska tistih, ki bi si v Evropski uniji želeli najti delo in dom, se ta okoliščina brezdomovinskosti Evropejcev kaže kot navadna izmišljotina in egoizem. Mar ni v Evropi za vse lepo in prav poskrbljeno, in zakaj bi si delali še skrbi z iskanjem domovine? Ni moč oporekati, da ta pogled na Evropo od zunaj ni pravi in upravičen. Zakaj bi se sicer tudi tako egoistično branili ta evropski dom deliti še z drugimi, ki so brez osnovnih ne le človeških, marveč tudi življenjskih pravic?

Morda pa ta zgodovinsko in aktualno izpričani egoizem Evrope izvira iz nekega globokega razpoloženja brezdomovinskosti in nihilizma, ki se ga ne ovemo? A kako je ta duhovna stiska povezana z vidikom svobodnega sebstva? Tako, da se sebstvo egoistično sprevrča in postane brezosebno? Najprej seveda pomislimo, da pri svobodnem sebstvu ne gre za nič drugega kot egoizem. Tudi filozofija v tem pogledu od Descartesa naprej, pa vse do Husserla, razvija egologijo kot lastno spoznavno in ontološko podlago. A gotovost ega, ki stopa pred sleherno resnico, se skozi razvoj te filozofije izkaže kot nezadostna za določitev sebstva in samobiti. Tako Kant ugotovi, da je za razumevanje človeškosti človeka potrebna podreditev subjektivnega ega moralnemu imperativu, ki narekuje, da (drugega) človeka ne jemljem le kot sredstvo mojega delovanja, marveč merodajno kot njegov smoter. Seveda lahko ob tem pripomnimo, da Kant ob tem še vedno ohranja

pojmovanje človeka kot subjekta, ki si podreja sebstvo. Eksistencialna filozofija, ki nastopi po izteku nemškega klasičnega idealizma, si je, začenši s Kierkegaardom, prizadevala za osvoboditev sebstva od subjektivističnih predpostavk. Če Heideggrovo *Pismo o humanizmu* (1946) vzamemo kot vrh njenega razvitja in obenem mejo, se prav iz te osvoboditve sebstva izpod ne le subjektivistične, marveč sleherne absolutistične postavke ne pokaže le nihilizem (kot pri Nietzscheju), ali absurd (kot pri Camusu), marveč: *brezdomovinskost*. Tako Heidegger svoj, verjetno zadnji zapis, ki ga je namenil sokrajanu in prijatelju Bernhardu Welteju, sklene z besedami: »Kajti potreben je premislek, ali in kako je v dobi tehnizirane uniformne civilizacije še lahko domovina.«³ Vprašanje je po svoji bistvenosti evropsko. Je pa seveda hkrati tudi občečloveško, humanizacijsko in ekumensko. Heidegger ga zastavi iz obzorja usojanja biti same in ne v pogledu osvoboditve sebstva. Tudi ne posebej zastavlja tega vprašanja v pogledu zgodovinske odgovornosti Evrope. Lahko seveda pripomnimo: Mar ne usojanje biti brez presodnosti sebstva ravno vodi v brezdomovinskost? Ali pa šele *ono* osvobodi sebstvo iz subjektivitete, ki jo zastopa(mo) *mi*, v *tvojstvo*?

3 Heidegger 1983, 243. Glej k temu tudi Held 2013, 79–94.

SINDROM DEHUMANIZACIJE?

Ena najbolj obremenilnih okoliščin za politične oblasti v nekdanji Socialistični federativni republiki Jugoslaviji je bilo streljanje prebežnikov¹ na mejah, bodisi da so ti bežali iz države bodisi da so želeli prebegniti vanjo.

O tem, da streljanje prebežnikov s strani pripadnikov JLA, »graničarjev«, ni bilo v skladu s tedanjimi pravnimi akti Jugoslavije, je leta 1990 v magazinu *Telex* pisal Miro Cerar:

Ustrelitev na meji je tudi nezakonito dejanje (v ožjem smislu, kajti tudi ustava je zakon – najvišji), saj ga ne dovoljuje noben jugoslovanski zakon. Možnost uporabe strelnega orožja s strani pripadnikov JLA je predvidena sicer v Pravilniku o vojaški službi, v katerem pa ni (v mirnodobnem času) nikjer predvidena možnost streljanja na osebo, ki beži proti državni meji ali od nje oziroma se samo giblje v mejnem pasu (Cerar 1990, 7–9).

Dne 16. junija 1991, samo deset dni preden so se vneli oboroženi spopadi spričo osamosvojitve Republike Slovenije, kar je bil neposredni povod za razpad jugoslovanske federacije, smo v neposredni bližini mejnega prehoda Holmec bili lahko priča incidentu streljanja na skupino enainpetdesetih prebežnikov s Šrilanke. Eden od njih naj bi bil huje ranjen. Dogodek se zdi tako rekoč absurden, če pomislimo na nadaljnje odvijanje »jugoslovanske krize« v devetdesetih letih, ki ga je evropska in svetovna javnost sicer dolgo skušala odriniti kot nepo-

1 Pri rabi oznake »prebežnik« se opiramo na študijo *Prebežniki, kdo ste* (Pajnik, Lesjak-Tušek, Gregorčič 2001), ki se, poleg tega da podrobno analizira konkretne situacije, v katere so pahnjeni prebežniki, osredotoči tudi na terminološki okvir obravnave (ibid., 114–119), z opozorilom, da je ta vselej vrednostno opredeljen. Raba izraza »prebežnik«, čeprav nima formalne pravne relevance (kot jo ima »tujec«, »prošilec za azil«, »oseba z začasnim zatočiščem«, »begunec«), se ob tem izkaže kot najbolj primerna za poimenovanje migrantov, ki iz političnih, ekonomskih, socialnih, verskih in drugih razlogov zapustijo svojo državo in se podajo v drugo.

trebno in obstransko epizodo na sicer zmagoviti poti liberalne demokracije po porazu komunizma ali celo »koncu zgodovine«.

Ker sem v mladosti bival tik ob meji z Italijo, sem o streljanjih prebežnikov na meji čul od tamkajšnjih prebivalcev. Prav gotovo niso ustvarjala dobrega vtisa o nekdanjem jugoslovanskem socialističnem režimu, ki je precej stavil na svoj mednarodni prestiž in ugled.² »Obramba meja«, v razponu od »gradnje zidov« do »politike odprtih meja« in seveda »oboroženih spopadov« (glej k temu Bechev in Nicolaidis 2010), je zgodovinsko in aktualno gledano sicer odločilna za vsakokratno formiranje političnega prostora, kolikor ga, za razliko od drugih načinov dojemanja prostorskega, determinira ustavno in zakonsko vzpostavljane pogojev možnosti svobode in pravičnosti (podrobneje o tem Jones in Woods 2015, 3).

Ko so se v teku razpada Jugoslavije razvneli spopadi za meje, ki so bile znotraj Jugoslavije opredeljene kot »republiške«, je verjetno le malokdo pomislil, tudi spričo vsega nasilja, ki se je takrat sprožilo, da bodo v povojnem obdobju, ko so nekatere od osamosvojenih republik nekdanje Jugoslavije že postale članice EU, druge pa čakajo na vstop vanjo, nastopile razmere, ki jih bomo opisovali kot *prebežniško krizo* in bodo spet terjale žrtve med tistimi, ki skušajo nedovoljeno prestopati meje. Ni sicer podatkov, da bi se obmejni varnostni organi sistematično posluževali streljanja prebežnikov,³ vendar pa po poročanju humanitarnih organizacij beležimo številne smrtne žrtve med pre-

2 Situacija na meji med Italijo in Jugoslavijo, kjer so bili celo pokopani na pokopališču ob državni meji obravnavani kot neke vrste »ilegalni prebežniki«, je bila upodobljena v filmu Emirja Kusturice *Dom za obešanje*. Leta 2012 je bila organizirana spominska razstava, ob kateri se je nekdo tako spominjal teh dogodkov: »Še mrtvim niso dali miru. Belo mejno črto so zarisali kar čez grob mojega očeta. Bodeča žica je očetovo truplo delila na dvoje. Noge so počivale v Jugoslaviji, glava v Italiji. Ko so mi vojaški stražarji dovolili obisk groba – to pa je bilo le nekajkrat na leto, sem cvetje lahko položila le k očetovim nogam. Pri glavi mu nisem smela prižgati sveče« (Dumančič 2012).

3 O streljanju hrvaških policistov na prebežnike je večkrat poročal MMC, tako 19. 11. 2019, <https://www.rtvsllo.si/svet/evropa/hrvaska-policija-streljala-na-prebeznike-edem-je-v-smrtni-nevarnosti/505172>.

bežniki v »mejnih situacijah«. Sile reda naj bi po izjavah njihovih in vladnih predstavnikov korektno opravljale svoje varnostne naloge, po poročilih humanitarnih organizacij pa vendar prihaja do precejšnjih nepravilnosti v postopkih, nedovoljene uporabe sile in sprožanja nasilja (*Amnesty International Slovenia* 2018).

Vsekakor je možno ugotavljati, da imamo opraviti s široko razvejanimi in dobičkonosnimi posli s prebežniki, ki jih upravljajo kriminalne združbe in jih je potrebno obravnavati kot druga kriminalna dejanja, vendar pa to ne neposredno zadeva humanitarnega problema, h kateremu naj bi največ prispevale vojne in socialne razmere v okoljih, iz katerih ljudje bežijo, če ne gre drugače – in večinoma verjetno ne gre – s pomočjo kriminalnih posredniških mrež. Določen vpogled v razmere, ki vladajo na prebežniških poteh in v zbirnih taboriščih, nam lahko ponudijo individualna pričevanja, ki pa le redko dospejo v ospredje medijskega zanimanja (Viola in Musolff 2019), če pa že, le v obliki kratkih izjav, ki komentirajo razpoloženje, ne pa tudi položaja dotičnega pričevalca ali pričevalke. So pa seveda izjeme.

Boštjan Videmšek, ki se je kot novinar neposredno soočil s situacijo na terenu, v enem svojih prispevkov z naslovom »Smrt v Kolpi«, objavljenem v časopisu *Delo*, 14. julija 2018 (<https://www.delo.si/sobotna-priloga/smrt-v-kolpi-70777.html>), navede:

»Vsaj dvanajst ljudi je na poti iz Bosne in Hercegovine v Slovenijo umrlo. Pet na slovenski strani meje – oziroma Kolpe. To so uradne številke. Neuradne so bistveno višje.« V dveletnem obdobju po objavi članka so mediji poročali še o nadaljnjih primerih utionev prebežnikov pri poskusu prečkanja Kolpe.

Avtor tudi rekonstruira primer na podlagi pripovedi brata enega od utoplencev:

Ali Mosen ni upal stopiti v Kolpo. Suleiman ga je prepričeval, naj vendarle krene, da ga ne bodo prijeli hrvaški policisti. Zagotavljal mu je, da mu bodo tovariši pomagali. ... Krenila sta. A že po nekaj korakih se je hotel obrniti. Vpil je; klical na pomoč. Njegovega tovariša je zagrabila panika. Skoraj ga bi odneslo. Da bi zaščitil sebe, je izpustil

Alijevo roko. Utrujenega Alija je odneslo. Kričal je, mahal z rokami. Suleiman ga kmalu ni več videl.

Sledilo je srečanje s slovenskimi policisti, ki jim je Suleiman skušal dopovedati, da je njegovega brata odnesla reka. Ti so mu rekli, da ne morejo ničesar storiti, da pa bodo obvestili hrvaške policiste, in ga odpeljali na postajo v Črnomelj. Tam je med večurnim pridržanjem poskusil vložiti prošnjo za mednarodni azil. Rečeno mu je bilo, da lahko to stori naslednji dan, ko ga odpeljejo v Ljubljano. Drugi dan zjutraj je najprej izvedel, da je njegov bratranec utonil, nato pa so ga v policijskem kombiju namesto v Ljubljano odpeljali nazaj proti hrvaški meji, kjer so ga izročili hrvaški policiji.

Hrvaškim policistom je povedal, kaj se je zgodilo. Najprej ga niso hoteli poslušati. Rotil jih je, naj mu pomagajo najti bratrančev truplo. Njegova dolžnost je, da ga pokoplje, jim je dejal. Po nekaj urah, ki jih je Suleiman preživel v celici policijske postaje na hrvaški strani meje, so mu povedali, da je Alijevo truplo v mrtvašnici v Zagrebu. Da bo tam ostalo nekaj časa in da on nikakor ne more v Zagreb. To je bila edina – in zadnja – informacija, ki jo je dobil, preden so ga skupaj s sotrpini posadili v kombi in odpeljali proti Bosni in Hercegovini. Hrvaški policisti so tudi njemu, tako kot praktično vsem našim sogovornikom v Veliki Kladuši, ki jih je Hrvaška vrnila v BiH, polomili mobilni telefon in vzeli denar. Razčlovečenje kot tako (Videmšek 2018).

Poteka dogajanja, kot ga je posredoval in predložil Suleiman z osebnim pričevanjem, avtor članka ne more opisati drugače kot z besedo *razčlovečenje*. Lahko sicer podamo širšo analizo razmer, ki so privedle do take nehumane situacije v zvezi s prebežniki na prostorih bivše Jugoslavije, kjer zdaj »potekajo« meje EU. Lahko tudi ugotovimo, da imamo na teh prostorih Balkana oz. jugovzhodne Evrope tako rekoč skozi vso zgodovino opraviti s prebežniškimi in begunskimi krizami, ki so jih zaznamovale humanitarne katastrofe. Lahko podamo oceno postopanja varnostnih organov, ustreznosti delovanja Evropske unije,

vlogo politike in še in še, a oznako »razčlovečenje« bi naposled le težko spremenili.

Okoliščine, da je nekdo na »brezzakonski osnovi« ustreljen na državni meji od vojaških organov, seveda ni moč izenačevati s tem, da se nekdo na »lastno odgovornost« poda čez nevarno reko in v njej utone. Toda hkrati ne moremo mimo dejstva, da je ob bregovih reke Kolpe nameščena bodeča žica in patrolirajo policijske enote, ki imajo v skladu z veljavno zakonodajo in prikladno razmeram, ki se oblikujejo na mejah EU, natančna navodila, katero prestopanje meja je potrebno obravnavati kot prestopek. V inštitucijah držav EU in na samem sedežu EU sicer potekajo obsežne razprave o potrebnih strategijah, kako se zaščititi pred »prebežniškim valom«, hkrati pa tudi spoštovati osnovna načela humanitarnega prava. Poleg zaščitnih ukrepov pred navalom prebežnikov in kriminalnimi združbami, ki iz tragedije prebežnikov kujejo posle, se pristojne državne in meddržavne inštitucije soočajo še z enim varnostnim problemom, ki narekuje zaščitne ukrepe – terorizmom islamskim skrajnežev, v katerega naj bi po preverjenih ali nepreverjenih podatkih posredno ali neposredno bili vpleteni tudi prebežniki.

Na tem ozadju sili v ospredje mobilizacija javnosti po najrazličnejših medijih in omrežjih *za in proti prebežnikom*, ki ponuja ideološko ogrodje za desne in leve politične identifikacije. Preti celo, da politična delitev, ki jo diktira opredeljevanje do sprejemanja ali zavračanja prebežnikov, razdeli Evropo do te mere, da razpade kot gospodarsko-politična povezava, česar si v resnici nihče ne želi, kar pa ne vpliva na izražanje politične volje, vsaj ne neposredno.

Če pogledamo poblje, lahko vidimo, da se medsebojno spopadajoče se politične identifikacije, ki so se oblikovale v razmerju do sprejemanja in odbijanja prebežnikov, vršijo na osnovi obrambe *istih evropskih humanističnih in kulturnopolitičnih vrednot*, le da se te enkrat uveljavljajo v imenu zaščite pravic prebežnikov, drugič pa v imenu obrambe pred njimi. Manj humanitarno in bolj pragmatično gledano lahko rečemo, da situacijo narekujejo »spremembe« na trgu delovne sile. Z njimi se ne oblikujejo le nove ekonomske, pač pa tudi

politične elite, ki zastavljajo svoj vpliv in moč v javnosti. Lahko tudi razpredamo, da gre za nove oblike desnega nacionalizma in levega internacionalizma, vendar opredelitev ni tako gladka, kot se zdi, saj že samih oznak »nacionalno«, »nacionalistično«, »internacionalno« ni moč enoznačno opredeliti, pa naj se še tako odločno opredeljujemo do njih. To ni mogoče, že če se omejimo na »prostore in zgodovine« bivše Jugoslavije; kar bi morda kot nekakšen zgodovinski nauk potegnili iz (post)jugoslovanskega primera, je, da se »nacionalni problem« vselej javlja specifično ter da so nacionalistične emocije večinoma notranjepolitično motivirane (prim. Vlasisavljević 2007; Štiks 2015). Politična motivacija je po svoji naravi taka, da je ni mogoče docela racionalizirati, natančneje: *se ne pusti racionalizirati*, kar samo po sebi predstavlja problem za njeno kritično analizo, ki mora, kolikor seveda sploh pride do nje, to omejenost racionalnega diskurza v pogojih političnega kurza ustrezno upoštevati. To, v navezavi s čim kaka politična identifikacija »išče svoje motive« in na tej podlagi emotivno mobilizira svoje pripadnike, lahko in večinoma ni isto s tistim, kar jo samo motivira, »notranje žene« in postavlja »zahtevke«.

To še posebej velja, ko politične identifikacije iščejo in zahtevajo svojo javno promocijo, ki jo zaznamuje bolj ali manj »prepoznavna« retorika. Lahko se podpihuje in mobilizira ksenofobna stališča, kar pa ni jemati drugače kot pretvezo za to, da se »kanalizira« dejanska teza. Ksenofobna, rasistična in nacionalistična stališča lahko vključuje tudi retorika, ki sebe jemlje ali se jo jemlje za levo usmerjeno in se izrecno ograjuje od »sovražnega govora«. Sovražni govor, ki sam sebe predstavlja kot resnični govor, se pogosto in z dolgotrajnim učinkom pritihotapi tam, kjer ga ne pričakujemo. Zato je, lahko bi rekli, kontraproduktivno, da se odprto politično diskusijo nadgradi z nadzorom »sovražnega govora« v medijih in na družbenih omrežjih, kamor naj bi se preselil »s ceste«. Tako nikoli ne sežemo do realnosti »ceste«, ki sproža kanalizacijo določene politične retorike in identifikacijo z njo.

Nadalje velja upoštevati, da z informacijskotehnološko medializacijo »realnost realnega« postaja *hiperrealna*, torej, če sledimo Baudrillardu, »realnejša od realnosti«. Postavljena je v funkcijo produkcije

učinka realnosti, ne pa tega, da se realnost adekvatno podaja. Tovrstna efektivna mimetika se voljno prepušča »igricam moči«, prezentira njihovo retoriko in jih propagira tako kot vse druge artikle, po prepričevanju njenih upravljalcev pač zgolj zato, da se bolj približa bralcem, gledalcem in poslušalcem. V resnici gre za postopke dehumanizacije, ki jih podpira reklamna industrija (v najširšem smislu) v informacijsko vodeni reciklaži produkcije in potrošnje. Ta »informacijska dehumanizacija« seveda ni enaka in se tudi ne zdi tako neposredno kruta kot prej omenjena »dehumanizacija ljudi na begu«, ki jo lahko spremljamo tudi preko medijev in medmrežij, ne da nas to pretirano vznemiri, ali pač. Oddaljevanje od realnosti z reklamo njenega učinkovitega približanja – ta vsesplošni *reality show* brez reklamacije – manipulativno ustvarja približke mnenj, občutkov, zaznav, prepričanj, nazorov, ideologij ter naposled nas samih in kar je »od sveta«.

Manipulativnosti tu ne smemo obravnavati izolirano, marveč v širšem kontekstu tiste mahinalnosti, ki prežema celotno funkcioniranje vsega po vsem v funkciji dobivanja na moči: prebežniška kriza, beda milijonov ljudi, finančni zlomi, nacionalizmi, diktature, terorizmi, vojna žarišča so skupaj s planetarnim segrevanjem pokazatelji multinacionalnega in posthumanega spopadanja za moč, ki nastopa edino v funkciji prevlade nad svetom – *svetovnega imperializma*.⁴ Naposled ne moremo niti reči, da gre za globalno dehumanizacijo človeštva – saj naj bi to dehumanizacijsko transversalo trasiralo ravno človeštvo, kolikor se univerzalno postavlja v funkcijo vsezajemajoče produkcije in potrošnje. V obtoku je tudi široko znanstveno podprta razprava o geološki dobi »po meri« oziroma še boljše *neizmernosti* človeka – *antropocenu*.

Takoj ko spregovorimo o »dehumanizaciji«, se pokažejo zapletena bistvena razmerja, za katera nam morda še manjkajo ustrezna pojmovanja, pravzaprav dojemamo »zgolj« sindrome. Sama oznaka »dehumanizacija« sicer nastopa neprimerno pogosteje kot oznaka »humanizacija«, ki se je sicer pričela izraziteje uveljavljati na začetku

4 Podrobneje o tem Komel 2019, 79–104.

21. stoletja in tretjega tisočletja, da bi se z njo nekako nadomestilo oznako »civilizacija«, ki se v situaciji, ko se sprašujemo o nadaljnjih pogojih bivanja človeka na tem ali kakem drugem planetu, izkazuje za manj primerno. »Humanizacije« v tem kontekstu tudi ni moč zvesti na kako »kulturo bivanja na Zemlji«, ki jo oznanjajo najrazličnejša new-age gibanja, to pa zato ne, ker smo tu že izhodiščno soočeni z izzivom *tehnosfere*, ki »kulturo humanosti« spravi do tiste refleksijske točke, da premlewa zgolj še o *posthumanosti*, ne da bi sploh kakorkoli razčistili, kaj pravzaprav tvori humanost človeškega bitja.⁵ V okviru razpravljanja, ki smo ga tu načeli, bi vsekakor lahko predlagali, da se uveljavi tudi manj priljubljena oznaka *podhumanosti*,⁶ kolikor naj bi se ta trenutek spopadali z največjo begunsko krizo po koncu druge svetovne vojne (Dhar 2018), da svetovne revščine in drugih nečloveških razmer niti ne posebej omenjamo. Ta trenutek tudi še ne moremo vedeti, ali se bo globalno soočenje s pandemijo, katere družbenoekonomske posledice še pričakujemo, izkazalo kot humanizacijsko ali dehumanizacijsko – ali za kake vrste »humanizacijo v dehumanizaciji« in »dehumanizacijo v humanizaciji«.⁷

Prav zaradi opreke z »dehumanizacijo« oznake in pojmovanja »humanizacije« ne gre izenačevati s »hominizacijo« oziroma »hominacijo« kot procesom učlovečenja. Raba izraza »učlovečenje« kot slovenske ustreznice »hominizacije« se kaže problematična. »Učloveči«

5 Pojmovanja tehnosfere je podrobneje razvil Paić (2018).

6 »Glede na konceptualno razjasnitev ‚dehumanizacije‘ je vsekakor pomembno razlikovati med ‚podhumanim‘, ‚inhumanim‘, ‚nehumanim‘, ‚posthumanim‘, ‚posthumanim‘ in ‚transhumanim‘, vendar so vsa ta konceptualna razlikovanja odvisna od razumevanja, napačnega razumevanja ali nerazumevanja ‚dehumanizacije‘« (Haslam, Kashima, Loughnan, Shi in Suitner 2008, 248–258; glej tudi Haslam in Loughnan 2014, 399–423).

7 Kmalu po začetku pandemije se je odzval Giorgio Agamben, ki je ukrepe za zajeziitev pandemije kritično ocenil z vidika biopolitike, nadzorovanega upravljanja z življenjem (Agamben 2020). Že Roberto Esposito je opozoril na ohlapnost pojmovanja biopolitike pri Foucaultu in Agambenu (Esposito 2016, 16; glej k temu tudi Komel 2019, 159), kar – ko se ga aplicira na pandemijsko situacijo in njene družbene posledice – prispeva k temu, da se sicer dosledna kritika spremeni v nedosledni kritikizem.

se lahko tudi boštvo, kar tvori enega ključnih obeležij krščanski vere. Le težko rečemo, da se boštvo lahko razčloveči. »Razčlovečenje« je slovenska ustreznica za »dehumanizacijo«, podobno kot »razosebljenje« za »depersonalizacijo«. Izraza »razčlovečenje« in »razosebljenje« pravzaprav nakazujeta, za kaj v dehumanizaciji in depersonalizaciji gre, vendar sta hkrati konceptualno zamejena. Oznake »razčlovečenje« ne moremo rabiti v opreki z »učlovečenjem«, tako kot »dehumanizacijo« rabimo v opreki s »humanizacijo«, kar je določilno za njeno razumevanje. »Humanizacija« ne zadeva »nastanka človeka«, pač pa *način, kako človek postaja človek*, ki ga sicer pogosto zajemamo z oznako »humanizem« (prim. Heidegger 1967, 190). Takoj po koncu druge svetovne vojne je sicer stekla široka intelektualna diskusija glede »krize humanizma«, ki sta jo spodbudila predvsem Sartre in Heidegger, nato pa so jo poprijeli Foucault, Derrida, Sloterdijk in drugi. Ta diskusija se danes umešča v razpravljanje o »posthumanizmu«, ki pa ne posebej zajema problemskega vidika *dehumanizacije*.

David Livingstone Smith, ki je v več študijah poskusil razgrniti ta problemski vidik, navaja osem slovarskih pomenov izraza »dehumanizirati«:

Oxfordski angleški slovar navaja, da se je izraz »dehumanizirati« prvič pojavil na začetku devetnajstega stoletja. Od takrat je pridobil vrsto prosto povezanih pomenov, vključno z:

- (1) Izpostavljanje drugih sramotenju ali, bolj kantovsko rečeno, jih obravnavati zgolj kot sredstva.
- (2) Verbalno izenačevanje drugih z nečloveškimi živimi bitji ali neživimi predmeti.
- (3) Zanikanje subjektivnosti, individualnosti, dejavnosti ali distinktivnih človeških lastnosti drugih.
- (4) Zanikanje, da drugi doživljajo duševna stanja.
- (5) Ravnanje z drugimi na način, da zruši, ovira ali izniči nekatere njihove značilne človeške lastnosti.

- (6) Dojemanje drugih kot neživih predmetov.
- (7) Dojemanja drugih kot manj človeških kot članov ene skupine.
- (8) Dojemanje drugih kot nečloveških bitij (Smith 2016, 418).

Vseh osem slovarskih definicij ne uspe celovito opredeliti oznake »dehumanizacija«, kar samo po sebi terjaja razvitje njenega izrecnega razumevanja. To razumevanje pa ni nobeno drugo kot prav *razumevanje humanosti*, človeškosti človeka, kar bistveno vključuje razumevanje zanj in sporazumevanje z njo, ki se preko – to pomeni z njim in čez njega – človeka širi na vsa druga živa bitja in svet kot tak, vključno s tistim, kar prihaja ali izostaja od bogov. Kjer tako razumevanje umanjka ali je nasilno ali nenasilno izključeno, kjer se, kakor pravimo, izgubita čut in občutje humanosti, nastopi razčlovečenje.

»Dehumanizacija« torej neposredno zadeva in prizadeva *humanost človeškega bitja* oziroma možnost, *da mu je ta humanost onemogočena ali odvzeta*. A kako mu je ta »dana« in jo »ima«, da mu jo je možno odvzeti? Gotovo ne tako, kakor ima nekdo dežnik in mu ga ukrademo. Pa tudi ne kot mišljenje ali govor, ki naj bi po filozofskoantropoloških naukah definirala človeka kot živo bitje. Človek je bistveno postavljen iz odnosa z boštvom, vendar, ali človeku pripada človeškost tako, da je, kot pripoveduje verski nauk, ustvarjen po božji podobi? Prav tako človek ne pridobi svoje humanosti šele, ko se razvije v družbeno bitje. Humanost »ima« – in verjetno lahko rečemo zgolj to – *le vsak po sebi in je zase v njej dejaven*. To dejavnost je Aristotel zajel kot samozadostno *praxis*. Izpričuje se po razsodni vesti (*phronesis*), ki človeku neposredno pove, ali ravna človeško ali ne, in s tem – *kdo je*.

»Dehumanizacijo« potemtakem lahko opišemo kot dejanje oziroma nedejanje – vprašanje je seveda, če jo lahko okvalificiramo kot dejanje ali je bolje govoriti o procesu – odvzetja človeškosti,⁸ ki človeku pripade *kot lastna vnaprejšnjost*. Slednje kontekstualno dopolnilo je ključnega pomena za samo pojmovanje dehumanizacije, pa tudi za soočanje z njo in njeno preseganje. Skratka, že to, da ne priznavamo, kako človeku in ljudem samo po sebi – *in zato pomeni priznanje sebstva* – pripade človeškost, *sproži dehumanizacijo*. Da se izrecno znesemo nad človekostjo nekoga, je že nasledek tega prvotnega nepriznavanja, da je človek človek. Zato se dehumanizacija lahko odvija tudi brez nasilja,⁹ tako rekoč »humano« in s »humanitarnimi sredstvi«.

Sindrom dehumanizacije je zato najprej in najpogostejše asimptomalen, tudi ko se njeni simptomi očitno javljajo. *Syndrom* v stari grščini pomeni »kopičenje«, »stekanje«, »naval«, »pritisk«. *Dromos* (> drom, hipodrom) pomeni »tekanje«, »tekmo«; beseda se je razvila iz glagola *trecho*, »tečem«, »premikam«, »drvim«, »hitim«, »tekmujem«, »strepim«; najdemo ga tudi v imenu Adrasteje, Zeusove hčere, ki predstavlja usodo, ki ji ni mogoče pobegniti. V medicinski rabi pomeni simptom niz medicinskih indicev, ki redno nastopajo skupaj in se razvijejo v neko motnjo ali obolenje. V primeru dehumanizacije, ne glede na katerih individualnih ali družbenih ravneh se javlja, lahko govorimo o *prilaščanju njenega sindroma*, ki kot tak sproža razlastitev humanosti drugega.

Zastavlja se vprašanje, kako »sanirati« ta sindrom; vendar v primeru dehumanizacije ne gre v prvi vrsti za njegovo odpravljanje, marveč

8 »Pomislite na besedo dehumanizacija. To dobesedno pomeni nekaj, kot je ,odprava človeškosti'. Vzemite nekoga in si predstavljajte, da mu je odvzeta človeškost. Kaj je ostalo? Ko so očetje ustanovitelji dehumanizirali svoje sužnje, kaj je ostalo od njih? Ko so evropski kolonisti dehumanizirali Indijance ali nacisti dehumanizirali Jude, kaj je ostalo? V njihovih očeh je ostalo samo bitje, ki se je zdelo človeško – imelo je človeško obliko, hodilo je po dveh nogah, govorilo človeški jezik in se obnašalo na bolj ali manj človeški način – vendar to kljub temu ni bilo človeško« (Smith 2011, 10; glej tudi Bain, Vaes in Leyens 2014).

9 Glede fenomenološke obravnave javljanja nasilja glej Staudigl 2014.

da ga najprej sprejmemo in priznamo, saj v tem že tiči moment njegove razrešitve, drugače se ponavlja. Najslabše je vsiljevati humanizacijo, saj se ta izpričuje kot eden izmed bistvenih vzvodov dehumanizacije. Humanizacija kot taka je že vnaprej lastna vsakemu človeku posebej, čeprav se je ne more polastiti kot svojega oblastništva, pač pa ostaja, ravno narobe, vseskozi podvržena možnosti razlašanja.

Načeloma neodgovorljivo vprašanje, glede katerega pa vendar terjamo odgovornost od in do človeka, od kod človek sploh ve za svojo človeškost¹⁰ in si prizadeva, da bi bil njegov svet človeški, ali pa sodeluje v njegovi dehumanizaciji, je zato konstitutivno za dojemanje humanizacije, ki je prepuščena in jo zavoljo tega moramo dopustiti *vsakemu posebej*. Tako že Platonov t. i. »mit o nastanku kulture«, lahko bi ga imenovali tudi »mit o humanizaciji«, ki ga poda v dialogu *Protagora*, govori o tem, kako je Zeus podelil ljudem, da bi sploh lahko sobivali, *Aidos* (sram, strahospoštovanje) in *Dike* (pravdo), ki pripadeta slehernemu človeku in ne le nekaterim, tako ko to, recimo, velja za različne veščine. Ta vest človeškosti terja od nas vnaprejšnje priznavanje, ki ga povezujemo z dostojanstvom človeka, iz katerega izhajajo tudi človekove pravice in svoboščine. S tem ni predpostavljeno, da je človek kot živo bitje vrednostno višje postavljen, marveč *da deli svet z drugimi bitji in mu je biti v odnosu do njih*.

V letu 2020 se je človeštvo soočilo s pandemijo, ki je na nov, čeprav že pričakovan način sprožila sindrom dehumanizacije na globalnih in lokalnih ravneh. Ta sindrom pod šifro Covid 19 se ne javlja zgolj skozi

10 Michel Foucault v svoji razpravi *Kaj je razsvetljenstvo* izrecno opozori na Kantovo zagato pri opredelitvi človeškosti človeka: »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 razsvetljenstvo zamišljati kot zgodovinsko spremembo, ki zadeva politični in socialni obstoj vseh ljudi na zemeljski površini. Ali pa naj razumemo, da razsvetljenstvo 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 dvoumnosti. Vsekakor je pod svojim videzom enostavnosti precej kompleksen« (Foucault 1989, 40).

klinične pojavnosti, prav tako pa tudi ne v dirigiranem izvajanju nadzora nad javnim življenjem. V svoji božični poslanici je nadškof Zore poudaril: »Za virus bomo imeli cepivo, za epidemijo razčlovečenosti ga pa ni« (<https://www.rtvsllo.si/slovenija/nadskof-zore-za-virus-bomo-imeli-cepivo-za-epidemijo-razclovecenosti-ga-pa-ni/546606>). Na čem lahko upravičimo tako zaskrbljenost glede skrbi za človeškost samo, ki jo je sicer večkrat izrazil tudi papež Frančišek, nemalokrat neposredno v povezavi s »prebežniško krizo«, ki smo se je uvodoma dotaknili? Kaj se v tej bistveni odnosnosti od človeškega do človeškega ne priznava? Od kod naj bi nas tako priznanje obšlo, kdo priča o njem?

OB MANIFESTU WAR IS OVER!

Manifest Alpe-Jadran 1918–2018 War is over! (Wintersteiner 2018; Wintersteiner in Miladinović-Zalaznik 2020) je vzbudil moje zanimanje in odobravanje že zaradi okoliščine, da sem bil rojen v Biljah pri Novi Gorici in imel v otroštvu priložnost prisluhniti neštetim zgodbam takrat še živih prič iz prve svetovne vojne. Moj »zgodovinski spomin« tako nekako sega sto in čisto malce več let nazaj, ko so bile Bilje še »pod« Avstro-Ogrsko. Po prvi svetovni vojni je bil kraj »dodeljen« Italiji. Po kapitulaciji Italije in nemški okupaciji leta 1943 pa do osvoboditve leta 1945 je bil kraj »odrejen« Operacijski coni Jadransko primorje. Po drugi svetovni vojni in po skoraj dveletnem anglo-ameriškem »protektoratu« v Coni A je bil »ponovno spojen« s slovenskim ozemljem v okviru Federativne ljudske republike Jugoslavije in od leta 1963 Socialistične federativne republike Jugoslavije.¹ Leta 1991 pa so Bilje »postale« kraj v samostojni Republiki Sloveniji. Leta 2004 je sledila »včlanitev« v Evropsko unijo. Osrednja slovenska slovesnost je potekala nedaleč stran, na meji med Staro in Novo Gorico,² na *Trgu Evrope* (v Italiji se imenuje *Piazzale della Transalpina*; slovesnosti ob otvoritvi železniške proge skozi Gorico davnega leta 1906 se je udeležil tudi prestolonaslednik Franc Ferdinand), ki ga je prvotno zasnoval arhitekt Maks Fabiani, po prvi svetovni vojni glavni projektant za obnovo v Goriški pokrajini – leta 1920 so fašisti požgali slovenski Narodni dom v Trstu, postavljen po njegovih načrtih, leta 1921 se je Fabiani vpisal v fašistično stranko, kar verjetno hkrati riše in briše določene meje razumevanja ne le te, marveč sleherne zgodovinske situacije.

Razmejitev med Staro in Novo Gorico je v moji mladi duši gotovo najbolj simbolizirala *Mejo*, ki je potekala med dvema mestoma, dvema državama, dvema družbenima sistemoma, dvema kulturama, dvema

1 Pomladi 2019 se je parlament Republike Slovenije samovoljno (?) odločil za preimenovanje »Praznika vrnitve Primorske k matični domovini« v »Praznik priključitve Primorske matični domovini«.

2 »Razmejitveno« poimenovanje »*Stara Gorica*« se je v krajih na »naši« strani meje »udomačilo« potem, ko je zrasla Nova Gorica.

jezikoma, dvema načinoma življenja, med živimi in mrtvimi, in sploh med ljudmi in v človeku, med mano in tabo ter v meni, ki me je vleklo na ono stran meje, ven, v t. i. »svobodni svet«. Sam sem si ga takrat, bi rekel da nekako velikodušno, obetal kot oprijemljivo možnost, da se socialistični svet liberalizira, liberalni pa socializira, predvsem pa seveda, da se v mnogih predelih sveta sploh vzpostavi družbeno ravnovesje, ki ga vzdržuje svoboda in drži pravičnost.

Skozi Bilje se ob nekdanjih glinokopih vije starodavna rimska pot od Ogleja proti Ajdovščini, vse do Ljubljane, Ptuja in še naprej, tja gor do Baltika. Kot nekakšen opomin, ki mu spomin le s težavo sledi, kljub mladostnemu prizadevanju, da bi odkril ostanke rimskih »fr-naž«, o katerih gre pričevanje. Pa izkopavanja na območju novega nogometnega igrišča v Biljah, ki so postregla s številnimi najdbami opreme langobardskih bojevnikov. In poročila, tudi vikinška, o grozni *Bitki pri Frigidu* leta 394 – tako grozni, da je zaradi količine trupel zastal tok reke Vipave –, v kateri je poveljstvo prevzela burja, ki je obračala kopja v nasprotno smer od tiste, v in iz katere naj bi zadela nasprotnika. Burja lahko obrne vse, tudi zahodno in vzhodno rimsko cesarstvo, pa vzhodni in zahodni evropski blok. Žvižganje burje potiša medčloveške razprtije. Pesem *Nocoj* smo Srečka Kosovela poje: *Nocoj smo poslušali burjo in / prav nič nismo spali; / tiho o čudnem in strašnem / smo se pomenkovali.*

Spomnim se, recimo, kako so tanki Jugoslovanske ljudske armade leta 1974 hrupno vozili skozi Bilje, da nas obranijo pred italijansko in Natovo agresijo. Šlo je za odgovor jugoslovanske strani na protest italijanske strani proti postavljanju tabel z napisi SFR Jugoslavija in SR Slovenija ob liniji Cone B. Kmalu zatem je bil sklenjen Osimski sporazum, ki je obetal trajno pomiritev med sosednjima državama. No, motnja miru je prišla iz nepričakovane smeri. Leta 1991 so skozi vas spet vozili isti, morda le nekoliko prenovljeni tanki, a so tokrat bili obravnavani kot agresorski, nasprotno pa so nekdanji nasprotniki onkraj meje postali prijatelji in podporniki slovenske osamosvojitve. Kopja so »zaradi burje« spet obrnila smer. Napis *Naš Tito* na Sabotinu – iz Bilj se vidi še enega na Trstelju –, ki je v starih časih raz-

burjal Italijane, je po demokratizaciji in osamosvojitvi Slovenije postal objekt čistilnih akcij zavednih slovenskih sil, ki pa so med seboj strogo nazorsko razdeljene glede vprašanja, ali naj Titu gre čast al' pošast.

No, v drugi svetovni vojni je nemški vojak povabil na tank mojo šestletno mamo, vso prestrašeno seveda, da ji da čokolado, ker ga je spominjala na lastno hčerko. Nič manj je ni prestrašilo, ko so bližnje letališče na Rojah napadla zavezniška letala in pomotoma (?) ubila veliko ljudi, ki so obdelovali okoliška polja. Konec devetdesetih let prejšnjega stoletja so mejo preletala Natova letala, ki so izvajala akcije bombardiranja na območjih nekdanje Jugoslavije. Leta 2017 so se v opuščnem tunelu (poimenovanem po Giorgiu Bombiju, dolgoletnemu in ob vstopu Italije leta 1915 v prvo svetovno vojno zaradi iredentizma aretiranemu goriškemu županu), ki nedaleč od *Trga Evrope* spominja na nekdanjo mejo med Staro in Novo Gorico, naselili ljudje na begu: begunci, prebežniki, ubežniki, razbežniki ... Pravzaprav se moj spomin nekako prične z »ljudmi na begu«: nono Kazimir je pripovedoval, kako se je kot še povsem zgubljen štiri-letnik, ki je že pred začetkom poti izgubil čevlji, ob odprtju soške fronte v prvi svetovni vojni moral podati v begunstvo v daljni Boleslav, kjer ga je neznanec komajda rešil pred tem, da ni potonil v tunelu nekega vodotoka.

Obe svetovni vojni sta v Biljah pustili razdejanje, tako materialno kot človeško. Ni šlo le za trpljenje ljudi, marveč vsega, kar je od Boga: živali, rastlin, pa kamna in vode, ki v sebi morda najbolj hranita spomin. V občini Miren - Kostanjevica, kjer se zdaj nahajajo Bilje, je bil pred desetletjem in pol na pobudo društva TIGR in po načrtu arhitekta Darka Likarja postavljen *Pomnik braniteljem slovenske zemlje na Cerju*. Glede na to, da so v njegovi neposredni okolici speljane *Poti miru*, ki so jih pod pokroviteljstvom predsednika Republike Slovenije Boruta Pahorja slavnostno otvorili leta 2015, ob stoletnici *prve svetovne vojne Evrope*, bi stolp lahko poimenovali tudi *Branik miru*.

Ne smemo tudi pozabiti, da kultura miru vključuje tudi sožitje z naravo. Upajmo le, da se za dolgotrajno onesnaževanje v vsej okolici, kar je doseže pogled s stolpa, ne bo še naprej obtoževalo burje, marveč

se bo vzburla dovolj čvrsta zavest o nujnosti okoljske obrambe, drugače pač lahko sledi, da še naprej napadamo sami sebe.

Sploh bi si v 21. stoletju želeli, da je pozabljeno vse hudo iz prejšnjega stoletja. V novem tisočletju bi pričakovali, da spregovori govorica sožitja in miru. A temu ni tako, ne samo na globalni, pač pa tudi na lokalni ravni. Na to je pred kratkim v svojem govoru v Bazovici ob *Dnevu spomina* (*Giorno di ricordo*) na žrtve fojb in eksodus Italijanov iz Istre, Reke in Dalmacije, ki se v Italiji praznuje od leta 2004, z zaključnimi besedami »Naj živi Trst, naj živi italijanska Istra in Dalmacija« spomnil predsednik Evropskega parlamenta Antonio Tajani ter v Sloveniji in Hrvaški sprožil val ogorčenja. Že kar simbolično je, da sta se ob tej priliki v Evropskem parlamentu spoprijela vnuk Edvarda Kardelja in vnukinja Benita Mussolinija. Znova se je začelo preštevati žrtve fašizma, nacizma in komunizma, z dovolj natančnosti bi našteli še kake -izme, za katere smo še vedno prepričani, da v Evropi nimajo mesta, a ga kljub temu zasedajo. To je ključni namen in ves pomen ideologij, ne glede na to, s katere strani mahajo po zgodovini in prihodnosti, sedanost pa tako ali tako vsi po vrsti zelo slabo prenašajo. No, slovenski predsednik Borut Pahor in italijanski predsednik Sergio Mattarella sta 13. 7. 2020, na dan požiga Narodnega doma v Trstu, ki je sto let po dogodku bi predan slovenski manjšini, položila vence pred spomenikom v Bazovici, kjer Slovenci obeležujejo svoje žrtve fašističnega režima, Italijani pa svoje žrtve komunističnega režima.

Oblikovanje Evropske unije je bilo dojeno kot garancija miru, kar je zelo vplivalo na pozitivno razpoloženje državljanov in državljanek Slovenije v času, ko je ta postala del evropske družine. Hkrati sta kruta vojna na drugih področjih nekdanje Jugoslavije ter val beguncev, ki je od tam prihajal v Slovenijo, opominjala, da se je treba dejavno zavzemati za politiko miru in poskušati vplivati na tiste, ki jim za mir ni niti malo mar, pač pa zgolj za moč in oblast. Kar vse bolj postaja problem v Evropi. Leta 2004 se Slovenija vključi v zvezo Nato. Pred tem je leta 2003 nastopila iraška vojna (prve rakete, ki so letele nad Bagdad, so nosile napis *Iraška svoboda*), ki je dodobra izpodbila dojemanje Nata kot svetovnega garanta miru. V nadaljevanju se je nato

pripetila Libija, pa Sirija, Jemen, Ukrajina, da ne bi še dlje naštevati. V Evropo je medtem prišla na obisk kriza, za njo pa še begunski cunami, ki je sprožil vsesplošni varnostni preplah in je bilo treba uveljaviti drugačen mejni režim, pojavile so se okrepljene policijske patrulje, žične ograje, pregledovanje potnikov, preleti helikopterjev, zasedanja kriznih štabov, mobilizacija rezervistov, humanitarne akcije, nova politična retorika ...

Ni dovolj, da take Evrope ne odobravamo, če ne vemo – in v resnici ne vemo – prav dobro, kaj je za Evropo dobro. To dobro izhaja iz tistega, kar je Evropa dobrega prispevala, česar ni mogoče ločevati od slabega in hudega. Predvsem pa zadeva tisto, kar naj pride in glede česa smo negotovi, navkljub vsej zaverovanosti v razvoj in napredek. Pravzaprav je zanimivo, kako ta zaverovanost spodbija vero v prihodnost, za katero si prizadevamo, da bi bila humana, tj. človeka dostojna. Ne gre zgolj za individualno dostojanstvo, pač pa tudi za dostojnost različnih skupnosti, v katere se individuum umešča in jih jemlje za svoje lastne. Seveda lahko svojo identifikacijsko potrebo zadovoljimo z najrazličnejšimi nadomestki, ki jih reklamira družba spektakla. Nič je ne posebej varuje pred tem, da se spremeni v družbo debakla. Poskus, da bi ohranili zdravo jedro Evrope, vse ostalo pa potisnili na obrobje in po možnosti še zaklenili meje, je že v izhodišču spodletel, kar izpričuje, da je Evropa v samem središču izgubila orientacijo.

Ali bo Evropska unija v prihodnje lahko ponudila okvir za obstoj malega naroda, kot je slovenski, ki je bil izpostavljen vsakovrstnemu »evropskemu nihilizmu« ter ga je pod silo ali na lastno pest tudi sam spodbujal in izvajal? Ta mali narod je prisoten tudi v Italiji, Avstriji, na Madžarskem in Hrvaškem. Kako se bo sam vedel do »manjšinskega vprašanja«, recimo do nepriznane nemške manjšine, ki se je nekako boji, medtem ko se v primeru drugih počuti celo nekoliko vzvišenejša? Je gostoljubnost zgolj ekonomski dejavnik ali pa tvori globlje ko-eksistencialno obeležje, tako kot si je to, recimo, želel Derrida, tudi na podlagi tega, kar obeležuje filozofska *philia*?

Bi taki mali svetovi lahko tvorili vez prihodnje Evrope, da se ne popolnoma (raz)stopi v globalizacijskem loncu, pač pa ostane dojem-

ljiva za razlike znotraj in zunaj sebe? Predvsem pa seveda, da postane dovoljna za sama prehajanja med znotraj in zunaj, ki so zadnje desetletje postala tako problematična za Evropo in privedla celo do situacije, ko se odloča: *Za Evropo* ali *Proti Evropi*.

Nedvomno je to tudi eno od vprašanj, ki se sprožajo z *Manifestom Alpe-Jadran 1918–2018*, katerega namen in pomen odobravam, nisem pa prepričan, ali Evropa lahko nanje odgovori še drugače kot z že preskušeni in poznanimi metodami nacionalizmov in internacionalizmov. Samodejno mi pride na misel »komplementarnost«, ki bi lahko tvorila politično geografijo prihodnje evropske koeksistence, če se seveda opredelimo zanjo.

V GORICO S FIRMO NOVA

Bo dež. Poglej, kaka je cesta, že vsa razrita, pa še skoraj nova. Pardon! Pri Italijanih ni tako. Ne vem, kam bo šlo vse to. Poglej samo, kaj delajo v zadrugi, puščajo travo, namesto da bi sejali, potem pa še Vipava poplavi. Ni gospodarja. Bojo šle še pokojnine. Ben glavno, da je mir. Ja, ja, da se ne tepemo. A tisti obrat od Mebla je že odprt? Ja, mi je pravil nečak, da iščejo varnostnika, a je moral prej k vojakom v Niš. Mladina je danes tudi vsa zmedena. Tako je, kaj čemo. Koleno me boli ko ne vem kaj. Saj Plahuta je pa v redu zdravnik, ne? Zadnjič sem čakal štiri ure pri Nardinu. Upam, da danes ne bo tako polno. Imam za posadit radič. Je delo zmerom. Aha, zdaj je korjiaera¹ tu.

Bilo je zjutraj nekega zgodnjega pomladanskega dne na avtobusni postaji v Biljah. Kakih deset ljudi nas čaka na korjiaeru za Novo Gorico iz smeri Renč, ki na Križ Cijanu ni zavil še do Mirna. Eden od čakajočih je bil mož z vzdevkom Drdalo, zaradi nenavadne, nekako besede pospešujoče izgovorjave, kakor da se ni mogel ustavit govorit. Sicer se je govorilo, da je bil na Golem otoku, a se ni smelo kaj več reči o tem. Njegov bolj za- kot so-govornik Zah naj bi med vojno skrival Jude. Mama me je, brez besed, čvrsto držala za roko, razmišljajoč, kako bomo opravili na občini v Novi Gorici, potem pa morda zavili še v Manufakturo, da kupimo kratke hlače za prihajajoče poletje. Kar je nekaj stalo. Treba je bilo it urejat zadeve okrog moje preživnine ali nekaj podobnega, no takega, da sem moral biti zraven, ni bil samo izlet. Se je hodilo pa tudi samo pohajat v Novo Gorico, ampak poleti, v kratkih hlačah in kanoteri. Je morala posebej vzeti dopust oziroma prijaviti delovno odsotnost, ki jo je potrdila pristojna delavska komisija; o tem, ali jo bo ali ne, se je doma razpravljalo že cel teden, saj je odpustnico moralo podpisati kakih dvajset ljudi in tisti bolj na funkcijah so delali hudiča. Meni se je zdelo, dokler nisem začel obiskovati osnovne šole, da so vsi naokrog nekako na funkcijah, razen moje mame in dedka, zato sem si prizadeval, da bi bil vsaj jaz: izdeloval sem frnaže, karjole, dvigala, kamione, bagerje, trak-

¹ Primorski izraz za »avtobus« (it. *corriera*). Prim. Žižmond 1998.

torje, puške, tanke, radio in televizijo, še cesto sem asfaltiral ter napeljal vodovod in elektriko, edino lastnega jaza nekako nisem uspel spraviti v funkcijo, še do danes ga nisem.

Avtobus je ustavil kar sredi ceste, za njim pa tudi nekaj avtomobilov, ki ga prej niso mogli prehitet, nekateri so piskali. Ko smo se po nekem urejenem vrstnem redu, ki je, drugače kot v trgovini, samodejno sledil generacijskim, zdravstvenim in socialnim kriterijem, po katerih je bilo treba dati prednost šibkejšim, spravili na avtobus in se z zadržanim korakom rinili po ozkem prostoru med večinoma že zasedenimi sedeži, so misli še zmeraj nekako tavale, vsaj do sprevodnikovega prihoda. Ob plačilu vozovnice, za katero si moral imeti vnaprej pripravljen drobiž, drugače si bil deležen ostrega ukora, nas je sprevodnik opremil z voznimi listki, ki jih je lepo po vrsti nabral v predalu svoje lično oblikovane blagajniške torbice v temno plavi barvi, ki se je dobro ujemala z njegovo svetlo plavo haljo z napisom *Avtopromet Gorica*. Mama je dovolila, seveda ob opozorilu, kako lahko pride kontrolor, da sem jih že na avtobusu shranil v svoj žep in so mi potem doma služili kot bankovci v trgovini. Med potresavanjem avtobusa sem s pogledom vpiljal nežno rožnato melodijo gričevja z nasadi breskev in ugibal, kje je tista meja med Biljami in Vrtojbo, do katere sem se še upal priti peš s kakim sodrugom, verjetno z Rajmondom. Med potjo sva se vedno prerekala, kdo bo Vinnetou ali Old Shatterhand, lahko pa tudi partizan ali Nemec, fašistov nismo vzeli resno. Poglavitni namen teh pohodov je bilo nabiranje kugel, balk in šrapnelov iz prve svetovne vojne, prav v kaverne si nisva upala, po pripovedovanju so jih čuvale črnice. Vožnja skozi Vrtojbo se je vlekla in vlekla, tako da si komaj čakal, da se privlečemo do Šempetra, na tisti lepi mali trg, kjer je avtobus ustavil pred *Pecivom*, mojo prvo slaščičarno. Navijal sem, da bomo nazaj grede prišli z avtobusom, ki je vozil samo do Šempetra, in bo priložnost za kupiti pocukrane kruhce, morda še kokto, preden prispe drugi avtobus naprej za Bilje.

V avtobusu si medtem poleg rahlo slabost vzbujaajočega zraka, po-mešanega z izpušnimi plini, zavonjal še Filter 57 od sprevodnika in šoferja. Cigarete so bile zanju, ki sta bila upravljalca avtobusa, tako

rekoč obvezne, nadomestkov za potnike in potnice, kakih Koloysov, Visokega C, Životinjskega carstva, Pinga, Bobi palčk, še ni bilo, kdor je imel od doma panin, ga je hranil za pozneje, ko bo treba čakati v kaki čakalnici ali ob povratku. Od Šempetra proti Rožni dolini je vožnja spremenila ritem, saj je sledil rahel vzpon ob odprtem pogledu na Goriški grad ter nekdanje Deško semenišče, ki so ga na začetku prejšnjega stoletja zgradili zidarski mojstri z Goriškega; njihova slava je segala vse do Švice in Amerike, kamor so se mnogi morali odseliti, tako da je tudi tam ostalo malo Gorice.

Pridružile so se vznesene mislice na Andrejev sejem, ki je sovpadel s ponosno praznovanim praznikom Jugoslavije v novembru. Gorico na italijanski strani sem prepoznaval, še preden sem se dodobra spoznal z njo, kot sestavljenko sejemskim stojnic, vrtiljakov, avtomobilčkov, mandolatov, plastičnih pištol, kemikov, maj, mandarin, vsakovrstne *robe*, ki je bila nakopičena že v Raštelu, skozi katerega si prišel na Travniki z veliko Ignacijevu cerkvijo. Ko sem jo še čisto majhen prvič obiskal, me je ujel vtis, da je njena notranjost iz ledu in rož, kar navda z občutkom svetega. Drugače je bilo na Sveti Gori, ko sem presenečen opazil, da so kapucini bosi, in si domislil, kako je to pa zato tako, da se ne bi zbrisale podobe v baziliki, ki so se sicer skozi zgodovino večkrat znašle v nevarnosti. Verjetno me je kdaj prej zmotila cerkev brez poslikav.

V Rožni dolini zjutraj še ni bilo gneče na mejnemu prehodu, se je pa v smeri proti Novi Gorici pred nami vila vrsta kamionov, mimo katere si pa že lahko uzrl tunel skozi Panovec. V ušesih je samodejno zadonela udarniška »U tunelu usredi mraka rodila se petokraka«, kakor da bi nezavedno odzvanjala himna Nove Gorice, ki so jo postavile pokonci delovne brigade. Med udarniki s svetilko na glavi je bil tudi moj oče, dokler jo ni, kot bi izginil v kakem takem tunelu, pobrisal v Ljubljano.

Ko smo v Novi Gorici zavili v smeri avtobusne postaje, je pozornost vzbudila široka Cesta tolminskih puntarjev, ki je peljala mimo širnega travnika, za katerim se je kot kaka pradavna svinga širila občinska stavba. Nebotičnik na drugi strani je naredila skoraj neopazen,

v avtobusu si tudi sicer moral posebej dvigniti glavo, da si lahko uzrl njegov vrh.

Ob tem osrednjem prizorišču v Novi Gorici, ki takrat še ni bilo poimenovano po Edvardu Kardelju, se velja nekoliko pomuditi in si priklicati v spomin njegove koordinate. Pride pomislica, da travnik pred občinsko stavbo nadomešča osrednji trg v stari Gorici, ki mu rečemo Travniki, kjer so – še, ko je res bil samo travnik – kruto usmrtili Ivana Gradnika in druge tolminske puntarje. Pod Italijo postane Piazza della Vittoria, pa sem se pozabaval, da se bolje sliši »Pizza Vittoria«. Nova Gorica je cela »mesto zmage«, kar tudi obeležuje občinska stavba s svojimi monumenti. Ker na travniku pred njo ni bilo ničesar razen proslav, je ta deloval kakor na ravni odprto gledališče, še preden so v neposredni bližini dejansko postavili teater. Ampak, kaj češ večji teater, kot da se nebotičnik, zgrajen še na nekdanjem goriškem pokopališču, ob palači občinske stavbe poniža v nič kaj pokončno palačinko in vzdolž Kidričeve magistrale kot kak balon dvigne v zrak ter izpuhti. Vseeno bi iz njega ukradel kako ljubimko. Nadzemskost občinske stavbe bi s konstrukcijo podnebnosti preprostorila prostore, previharila viharje, pregorila gorice, prestolila stolice. A z ničimer naokoli in z ničimer, okoli česar bi se kdo zbiral. Še burja v Novi Gorici ošibi. Novi prostor izborjene prostosti, ki naj bi se kar-seda razprostil, je svojo zmagovito vzvišenost vendarle utemeljeval in jo še na neki ponižnosti, ki ne odstira okolic in okolišev, marveč jih nekako zatire. Ni zbor.

Travniške ravnice so po zaslugi snovalca Nove Gorice, arhitekta Ravnikarja, sploh postale njej svojstvena pravilnost in značilnost. Le da so se vrtovi, začenši od dolgo »pozabljenega« samostanskega vrta na Kostanjevici, vztrajno razobličili v parke in nato v parkirišča, čast rešujejo zasejane vrtnice. Če vzamemo, da vrtovi nasploh zaznamujejo goriški okraj, potem Nova Gorica kot burbonsko nasledena vrtnica ne stoji sredi njega; sicer služi, a ne navdaja kot njegovo središče in je tudi sama nekako brez središča. Nadomestil ga je provizorični center, ki sam nadomešča vizionarsko speljano centralo skozi mesto. Tako naposled izbije, da se središče Nove Gorice identificira kar

z avtobusno postajo in z nanjo kot s kakim tekočim trakom pripetim Trgovskim centrom. Novo mesto (kar že kot ime za neko drugo mesto zazveni drugače kot Nova Gorica) je tako bolj prepoznavno po tistem, kar vanj prihaja in odhaja, kakor pa po tistem, kar tam ostaja.

Je pa nekaj vmes, kar nekako štrli ven in se dviga: *Ikar* spomenika Edvardu Rusjanu, ki stopi predte na poti od avtobusne postaje do občine, da se v mislih zapelješ pod Solkanskim mostom, pa čez Sveto Goro in Sabotin in še tja proti Krasu in morju. Naučil sem se paralelnega letenja, ki hoče zemeljska tla malo primakniti k nebu. Od doma sem sicer imel strica pri vojni aviaciji v Rajlovacu, kar je še dodatno vzpodbujalo željo preleteti svet. In dan za dnem sem lahko opazoval letala, ki so vzletala z letališča v Rojah.

Leteti nad Gorico je vse kaj drugega kot vožnja z avtobusom, a tudi z avtobusom lahko letiš, če pohitiš. Tu moram opis vožnje iz Bilj proti Novi Gorici prekiniti. Štiri leta sem nekako bival z Novo Gorico, s košarko in kot dijak. Predvsem pa še vse tisto, kar takrat nisi smel biti, a se je ujelo v strast. To obdobje je zaznamovano s številnimi zgodbami, ki jih raje prihranim za drugo priložnost, tudi zahvalo kakemu učitelju, ki se je takrat mučil z menoj. Je pa to obdobje bilo povezano tudi z razdvojenostjo in razcepom, ne le mene, marveč zgodovine in tega, kar se je proti pričakovanju naznanilo kot njena bodočnost, slovenska in evropska prihodnost.

Označevanja Nove Gorice kot »socialističnega projekta« sicer ne štejem za povsem ustrezno, mesto po svoji zasnovi presega tak model, kljub temu da še vedno čaka v vrsti s titovko na glavi. Nova Gorica je modelirana kot obnova, *Erneuerung*, o kateri je, recimo, Husserl med obema svetovnima vojnama vzneseno pisal japonskim prijateljem, da drugih »srednjeevropskih« snovalcev ne omenjam. Pa tudi če gledam na družbeni ravni: kar sem v Gorici srečeval, ni bil kdove kako ne trden ne trd socializem, čeprav se je na vsakem pročelju utrjevalo njegovo načelo; prej breznačelni novi razred, ki je po socialistični ideji vzpostavljeni družbeni red priredil sebi, svojim potrebam in predvsem hlepenju, ki se je nedavno izrazilo s tem, da je bilo v mesto potrebno pripeljati celo letalonosilko Edi (namenoma je uporabljen

moški spol). Ni bilo nobenih zadržkov, da se, takoj ko je začel pešati socialistični postroj in v očitnem sodelovanju z njim, ustroji igralniško-zabavišni park z vsemi pripadajočimi mu strojnicami, pa da smo iz »avstroogrške Nice« dobili »jugoslovanski Las Vegas«. Očitno je ta faza prikaza za Novo Gorico že mimo. Razvijajo se novi parki; tehnološki, umetniški, humanistični centri, fakultete, univerza. Zavrnitev imena Stanislava Škrabca za eno od univerzitetnih ustanov sicer ni najboljši izkaz pospešenega inštitucionalnega razvoja, prej znamenje še ene pretveze z bodočnostjo, ki bo zameglila toliko obetano sonce prihodnosti ter opešala. In slej ko prej se sproži alarm za povišano koncentracijo ozona. Poseben alarm bi bilo potrebno vključiti, ko zgodovinsko umeščenost zamenja voluntaristično razmeščanje parkirišč za sprotne potrebe prebave in zabave.

V redosledu dogodkov, ki se zgodovinsko beležijo, se je na meji med obema Goricama priredilo slavnostni ples ob vstopu Slovenije v Evropsko unijo leta 2004. Lani je bila Nova Gorica z Gorico izbrana za *Evropsko prestolnico kulture 2025*. Srečevanje v kulturi, srečevanje med kulturami, ki skozi pogovor premošča zgodovinski prepad, je nedvomno ključnega pomena za današnje evropsko povezovanje. Vendar je treba, če naj si v prihodnje obetamo malo več medkulturne substance, elementarno premestiti tudi zavist posameznih samozavesti, da v porastu svoje samopašnosti ne spet trčijo med seboj ter se frontalno postavijo ena nasproti drugi. K čemur se prav danes znova hujska. Za tako premostitev je res potreben Solkanski most, ta goriški ugled. Največji kamnistični most na svetu, ki pod svojim lokom, ne da bi si karkoli podrejal, pač pa z ljubeznijo, objame sotočje Soče in Vipave. Iz teh sovođenj se napaja Goriška, tu so napeljene duhovne vezi med Oglejem in Žičami, od Rabeljskega jezera do Gradeža.

Kdaj pride korjiaera?

VRTOPIS

*Srce zvije v papirnato kroglico
in ga skozi tulec pihne vame. Vrt ni hladen raj.
Celo sneg ogreje ježa, da se živ zbudi.
(Meta Kušar, Vrt)*

Zapis¹ o vrtu bi se bržkone moral najpoprej pomuditi pri vprašanju: Mar ni tudi pisanje samo po sebi nekakšno »vrtnarjenje«? Na to napotuje že Platon v *Fajdrosu* (276b). Morda pisanje sicer bolj spominja na potovanje. A nekdo, ki bi s pisavo prepotoval največ sveta, bi lahko vso pot mirno prebil na vrtu.

»Delati na vrtu« nam pomeni nekaj drugega kot »pripraviti jed«, »pogniti mizo«, »pospraviti stanovanje«, »likati perilo«, »napisati domačo nalogo«. Vrtov nimamo tako, kot imamo obleke v omari, avto v garaži, vodo v vodovodni pipi ali streho na hiši. Vrt je ob hiši drugače, kot je dvorišče pred hišo. Kakor vrt pripada hiši, tako utica spada na vrt. Vrt na balkonu podeli bivališču drugačen izraz in obraz, postane prebivališče. Delo na vrtu je eno od vsakdanjih opravil, ki pa ni povsem »vsakdanje«, niti ni zgolj »opravilo«. V primerjavi s poljskimi opravili drugače in izraziteje vključuje odmor, počitek in sprostitvev. Vrt je sicer lahko obrt in proizvodni obrat, vrtnarija; vendar tako obratovanje ne zajema celote vrtnarjenja, niti ne povzame vrtnarstva, še manj pa zaobjame vrtničkarstvo.

Na vrt lahko gremo zgolj posedat. Lahko obsedimo in prisluhnemo žvižganju kosa, medtem ko zoba češnje in kot da ve, kako so od vseh najbolj sočne tiste z Igorjevega vrta. Lahko zbijemo skupaj stole in mizo, pognemo prt in si omislimo vrtno veselico. Voltaire sicer, sklicujoč se na svetopisemsko avtoriteto, zabiča, da je bil človek postavljen v rajski vrt, da bi ga obdeloval, ne pa počival. Če je tako, vrt vendar človeku ni namenjen zgolj v delo, pač pa v človekovem ukvar-

1 Prispevek za zbornik *Vrt kot prispodoba* v uredništvu Ane Kučan (2021).

janju z vrtom najdemo tudi neko sled božanskosti. Le kako naj bi drugače razsvetljenca Voltaira vrt spomnil na najboljšega od možnih svetov? Za to visoko priznanje ni potrebna vzvišena lepota schwetzingenskih ali kakih drugih grajskih vrtov; božansko se človeškemu prej podarja v uboštvu, brez napihnjenih visokosti prečloveškega.

No, vrt gotovo ne služi zgolj temu, da na njem pridelujemo vrtnine. Rože v cvetličnem vrtu niso povrtnina, drevo v botaničnem vrtu ni rastje v gozdu, kamen in pesek v suhem vrtu budističnega samostana nista gradbeni material. Sploh pa vrtov ne gradimo. Jih pa. Radi. Ograjujemo. Grede in gredice so skupaj z vmes speljanimi stezicami prvinski način, kako se z njihovim prepletanjem plete prostor za vrt. Bolj vzvišene mere prepletanja se ponujajo s terasami. (Po Pleteršniku tudi *gredinami*, kakršne lahko vidimo, recimo, v Vrtovinu.) Planke in plotovi so postavljeni nižje in zaradi tršega prepletanja vrtnih mer razodevajo zapletena medčloveška razmerja in omejenost človeške pameti. Svojski primer vrtnega opletanja je živa meja, ki naj bi ob tem, da ščiti pred neželenimi pogledi, bila še v okras vrtu ali hiši. Zlasti je v čislih pri ježu, saj se skoznjo lahko zmuzne na vrt, ki ga zase obdeluje človek in temu primerno določa pravila, kdo je tam v korist in kdo v škodo. Drugače pa je seveda za ogled živali posebej prirejen živalski vrt, ki ga verjetno ne bi imenovali »vrt«, če ne bi bil ustrezno ograjen. Pa so kletke lahko vrt?

Otroški vrtec nas nemara spomni, da obstajajo tudi človeški vrtovi, a tu smo v neprimerljivo večji zagati, kako pripraviti pravila zanj. Peter Sloterdijk je napisal članek s tem naslovom, v katerem opisuje tehnološko vzrejo umne živali, ki se napoveduje. Ampak zdi se, da človek »ni za dat v vrt«, prej velja narobe – da je vrt tako rekoč pisan človeku na srce in dušo, kar bi pomenilo, da nekako, pravzaprav nikoli ne docela doumemo kako, izpolnjuje njegovo človeškost.

Kako je pravzaprav odmerjen prostor za vrt, da mu človek namenja svoj čas? Vrtni prostor ni le kos obdelovalne zemlje. Človek si lahko omisli vrt kjerkoli in kakorkoli se nahaja – najde ga celo v sebi kot željo, sanje, strast in umirjenost. No, malce težje ga spravi v nahrbtnik in nese s seboj na potovanje. Nekdo na begu – prebežnik, ubežnik, be-

gunec, pregnanec, izgnanec – verjetno sploh ne, v mislih in občutjih pa morda vendarle. Slepí Ojdip ga v spremstvu Antigone prenaša kot kraj lastne usode. V parkih, kjer si ljudje brez doma običajno omislijo zatočišče in zavetišče zase, dokler jih seveda kdo ne prežene od tam, je na način premoščanja odsotnosti bližnjega in daljnega vselej prisotna sled za vrtom. Morda zato, da spomni na izgon iz raja. Beneško sožitje vrtičkov in mostičkov pa, nasprotno, pričara spremljavo angelskega, kar je dobro vedel tudi Fabiani, ko je oblikoval štanjelski vrt.

Po parkih in vrtovih se radi sprehajamo, radi jih občudujemo, v njih najdemo »blažen mir«. Če na vrtu nekako iščemo »stik z naravo«, je to stikanje intimno. A za kako intimnost gre? Čas, ko se predajamo vrtu, je kakor bi se podajali iz sebe. Intimnost vrta je pravzaprav ekstimna in zato prehodna. Pa vendar ne tako, kot med sprehodom v naravi, odmorom v hribih, počitnicami na morju, oblikovanjem umetniškega dela, zatopljenostjo v lastne misli, posvečanjem molitvi. Prostoru vrta s prehajanjem navznoter–navzven, brez odpiranja in zapiranja vrat in oken, uspeva posebno razprostiranje, ki nas sprosti, nas dela proste v tistem človeškem, hkrati pa se razprostira na drugo plan, kot most k vsemu tistemu, kar je drugo od človeka. Brez teh drugih – rastlin, živali, kamna, zemeljskega, vodnega, zračnega, ognjenega, bogovskega in sočloveškega – človek ne bi zmoget biti človek.

Vrta se sicer najbolje spominjam kot raja iz mladosti, kjer sem, ves pomemben, pomagal nonotu Kazimirju pri raznih opravilih, vendar pa se na vrtu nisem smel igrati. Tako kot seveda ptice. Pa vendar ni nič bolj igrivega od ptičjih strašil, ki bolj kot ptičje obiskovalce plašijo otroke. Otroški igri je drugače namenjen peskovnik, kjer ne najdemo ptičjih ali kakih drugih strašil. Morda je daljni vzor za otroški vrtec, ki naj bi v primerjavi s šolo še dopuščal nagajivost, čeprav se ta nekako že mora podrežati vzgoji, z njo pa spet prihrumijo tudi razna strašila. Razmerja nadreženosti in podreženosti, ki so značilna za vzgojo in vzrejo, pri gojenju niso določujoča. Tudi gojenje vrtnin sicer vzpostavlja red, ki pa je izpolnjujoč. Pri gojenju ni izpolnjujoča oblika, ki se pri vzgoji preobrazi v vzorec in vzorce, marveč lik, ki vzbudi pozornost in celo zazrtost. Oblika nastopa znotraj celote, medtem ko

lik izstopa iz nje – uspeva. Od tistega, kar tako z gojenjem uspeva, kot lik posebej izstopa gaj, tako da se zdi skoraj nedotakljiv, seveda pa tudi vsi poganjki z vrtov, vrtičkov, vrtkov, vrtcev, vrtnic ... celo vrtač, ki presevajo zapuščenost vrta.

Na začetku podana vzporednica med pisanjem in vrtnarjenjem bi morda postala razvidnejša ob uvidu, da gre pri obojem za dotikanje, ki nam vrača človeško mero. Ko pišem, z dotikanjem pisala na papirju iščem smiselni stik s tistim, kar zapisujem in opisujem, s tem, kar zadeva moje misli in občutke, prizadeva moje počutje in čutenje, premislek in domišljijo. Podobno iskanje smiselnega stika se dogaja, ko se pri vrtnarjenju poslužujem škarij, motike, grabelj, lopate, klina, škropilnice ... Zaradi te zmožnosti dotikanja, ki prerasča v možnost smiselnega stika, lahko delo na vrtu, tako kot pisanje, preraste v umetnost in izžareva prelest.

Tako pisanje kot vrtnarjenje sta povezana s tistim, čemur precej ohlapno pravimo »uporaba roke«. Roka rabi za to, da uporabljamo najrazličnejša orodja, sama pa ni orodje. Roka tudi ni zgolj organ, ki izvršuje funkcije znotraj delovanja organizma. Roka in roke posegajo v samo organizacijo prostora. Roka in roke niso namenjene samo prijemanju, držanju, rokovanju, objemanju ali mlatenju. S prstom pokazemo na to in ono, pomolimo dlan, dvignemo roko v znak podpore, ko nimamo več kaj, prekrizamo roke. Roka je, tudi ko ničesar ne jemljemo v roke ali nam nič ne gre na roko, vseeno polna stika, kolikor prvotno porokuje prostorsko stičnost. Prostor je najprej dan s seganjem roke, njen dosežek, da bi sploh lahko bil razsežnost za oko. Vrt je v tem pogledu, predvsem pa v tej priročnosti, govorica roke in njene ročnosti. Vrt je človekov rokopis.

FILOZOFSKA UKAŽELJNOST, PA ČE POZNAMO DOBRE UČITELJE

Na uredniško vprašanje,¹ kdo je dober učitelj filozofije, se sprva zdi nemogoče odgovoriti oziroma je odgovor na to vprašanje že vnaprej slab. Vendar če dobro pomislimo, je odgovor takoj mogoč, celo zelo mogoč. Kakor ločimo dobro filozofijo od slabe, tako lahko razločimo tudi dobrega učitelja filozofije od slabega. Ali pa se tu vendar zatakne, saj ni nobene garancije, da dober učitelj ne bo predaval slabe filozofije, slab pa dobre? Filozofija pravzaprav ni znanje, ki bi se ga lahko dobro ali slabo poučevalo, čeprav vsaj kot etični nauk uči o dobrem in slabem. Vendar gre tu za vest, ne zgolj za vedenje, in nekdo, ki slabo ali celo nič ne ve, lahko najboljše deluje po lastni vesti. In Sokrata, ki je pod metodično krinko nevednosti sledil svojemu *daimonu*, je moč, če sledimo Kierkegaardu, pa še komu, navesti kot najboljšega filozofskega učitelja. Čemur se je sicer najostreje zoperstavil Nietzsche, ki ni zamudil nobene priložnosti, da Sokrata predstavi v najslabši luči – ne kot učitelja, marveč mučitelja, kateremu je podlegel filozof-umetnik Platon, za njim pa tudi vsi ostali resnicoljubneži. Vsekakor pa je Nietzschejev filozofski stil – in seveda mu je zelo šlo za stil – učiteljsko dajanje podukov, pa podučevanje, ki se skuša dvigniti nad poučnost morale. Vsaj na videz. Kar je pod videzom, se Nietzscheju zdi pritlehno. Njegovim zvestim sledilcem pa večinoma ne.

Videz potrebuje umetnost, ne uma. Potemtakem je umetnost najboljša učiteljica filozofije. Veliko bolj kot učitelj um. Zaradi česar se lahko seveda razvname prepir, ali so boljše učiteljice ali učitelji filozofije. Kot učenec bi se zavzel za učiteljice.

Dobrih učiteljev filozofije ni. V zvezi s tem je Nietzsche tudi pripomnil nekaj o resnici. A kako bi v resnici vedeli, kdo ima prav, sploh pa, kaj je prav in kaj ne. Imamo resnične, prave učitelje filozofije? To se lepo sliši. No, pravimo tudi: »Ta je pravi huligan.« Da je nekdo »ta prav«, ne pomeni, da »dela prav« in da »dobro dela«, marveč tisto res

¹ *Filozofsko mišljenje v praksi*. Uredila M. Šimenc in B. Vezjak (2018).

značilno na nekom in sploh, da je *nekdo*. Kar še ne zadošča, da je ta nekdo tudi filozof. To, kar ga naredi za filozofa, ni na njem, marveč po vsej priliki *s filozofijo samo*.

Za nekoga, ki poučuje filozofijo, je ključno da – kolikor jo želi dobro poučevati – *biva s filozofijo*. V momentu, ko mu to uspe, pa že ni več učitelj drugim, temveč postane *učitelj samemu sebi*. Za zmeraj. In tu se zgodba o dobrem poučevanju filozofije, dobrih učiteljih in učiteljicah filozofije pravzaprav neha. Postane odvečna, kolikor *se bistveno zgodi v bivanju s filozofijo*. *Filozofijo lahko poučujemo, le kolikor se učimo od nje*.

A pozor, v tej domačnosti s filozofijo tiči neka komaj vzdržna nedomačnost, *das Unheimliche*, zavoljo česar so filozofirajoči padali v aporijo, dvom, zdvomljenost, tesnobo, obup, zgroženost, ali vsaj – če ni nastopilo nič od tega – *blazen dolgčas*.

Nemara je za to, da je filozofija kot misel svojega časa vselej prepočasna za svet, kakor je z nemalo privoščljivosti pripomnil Hegel, krivo neko zgubljanje časa, *schole*. Dolgočasenje sproži nora želja biti povsod in nikjer, ki se umiri in ustali šele po dolgi šoli. V dušo vstopi, ko ta najmanj pričakuje, sploh pa ne ve, kaj naj pričakuje. Ni zaman Prešeren zapisal »*da b' uka žeja me iz tvojga sveta speljala ne bilà golj'fiva kača*«.

Skratka, *bivati s filozofijo* ni vselej, pravzaprav le redko, lepo, dobro in resnično. Zahteva še vse drugo. Bi se sicer Kant domislil kategoričnega imperativa? Nekako je moral zaslutiti, da s filozofijo težko prideš do drugih, da je namenjena tebi samemu, kolikor si se pripravljen učiti od nje. Pa ni bil slab učitelj filozofije, nikakor ne. Te spoprime neka nestrpnost, če moraš poučevati filozofijo in se hkrati sam učiš od nje. Slednja ukaželnost težko prenese poučevanja in podučevanja, lahko postane prav neznosno. Te enostavno prime, da bi vse zmetal proč, vsakega poslal nekam. A zlomka, takrat si najbližje s filozofijo, še bolje s tistim, zaradi česar se od filozofije učimo.

Kaj je *tisto to*, je najstarejše vprašanje filozofije, vprašanje, s katerim se filozofija prične. Pozorno prisluhnimo: filozofija se prične z

vprašanjem, kaj je *neko to*, kaj je *to*, kar je, kaj je *je*. »Je?« To ni vprašanje, s katerim bi mi začeli filozofirati ali poučevati filozofijo. Opraviti *imamo s tem, kar je, kolikor nam prvotno vsije iz filozofije*, da se lahko učimo iz nje. Tako filozofija postane tisto prvotno in prvinsko, v čemer smo nastanjeni.

A danes bržkone ne gre tako govoriti, čeprav govorimo o filozofiji. Dandanašnje govoričenje, ki se širi po infokanalih, je mnogo prehitro za filozofijo. Favorizira množičnost. Osvaja množice. Nikoli ni pri sebi. Neprisebnost celo razume kot reklamo in promocijo. Če se že kdo odpravi učiti filozofijo, ne bi smel *pripovedovati*, marveč *prepovedovati* in *zapovedovati*. A kaj ima sploh *za povedati*? Nemara nič. Mar ne to zapoveduje učenja filozofije ter prepoveduje njeno poučevanje drugim?

Umberto Galimberti, ki se je sam ukvarjal z vidiki poučevanja filozofije, je vprašanje nič v prikazni nihilizma poskusil povezati z »izgubljenimi« vrednotami mladih. Vendar je pri tem pozabil nase. Sebe je dal v nič, ker ni nič povedal o vrednoti samega sebe, četudi bi se izkazala za ničevo, morda zato, ker je ne moremo obravnavati kot vrednoto. Kaj je s tem? Naenkrat nehamo bivati s filozofijo. Tem bolj jo zagovarjamo kot vrednoto. In se prične opravljivost. Kaj pravijo in kaj imajo povedati najrazličnejši filozofi, kako se vedejo, s kom se družijo in občujejo, koga nazorsko podpirajo. Filozofski pouk se danes opravlja bolj ali manj na način takega opravljanja. Kaj lahko ob tem povem o samem sebi? Dobro premislimo, zakaj ta pot do samega sebe bistveno izostane. Zakaj se filozofija začne z *Gnothi seauton* in konča pri *selfiju*?

Odgovor na uredniško vprašanje bi se tako najpreprosteje glasil: dober učitelj filozofije je tisti, s katerim naredim *selfi*, po slovensko bi se reklo *sebek*. Bolj zapleteno se je lotiti vprašanja, kako si s filozofijo *sebi* *sebstvo*.

Stari bi odgovorili, da v razgovoru duše same s seboj. Bivanje s filozofijo pomeni skrb za dušo. *Cultura autem animi philosophia est*, »filozofija je kultura duše,« zapiše Cicero. Vendar se v zvezi z razume-

vanjem duše javi zadrega ravno pri učenju. Očitno da duša ne mara preveč šolskih klopi. Kako namreč ločiti med tem, kar duša prinese s seboj kot svoj uvid, in tistim, kar naj se duša nauči, tako da ji postane razvidno? Če duša, ki pridobiva znanje, ničesar ne prinese s seboj, ne zmore tudi ničesar odnesti od učenja in pouka. Za Platona in Aristotela je to prvovrstno vprašanje, ki odloča o tem, katera izobrazba je nujna in kako se bo na njeni podlagi izšlo dobro življenje (*eu zen*) v polisu. Tako Aristotel v šesti knjigi *Nikomahove etike* razlikuje med dianoetičnimi, razumskimi, in etičnimi, npravstvenimi, vrlinami. To razlikovanje je oprto na ločevanje navade in učenja, tega, kar je dobljeno z navado, in tega, kar je pridobljeno z učenjem. A tudi navad se nekako naučimo in učenje samo je v veliki meri navada. Etim. osnova glagola »učiti se« je, recimo, ista kot v besedi »običaj«, in sicer *heuk, »navaditi se«. V moji primorski mladosti so še imeli navado reči: »A si se navadil slovenščine?« kot »Si se naučil slovenščine?«.

V skladu s tem bi *učitelju* lahko rekli *vaditelj*, in dejansko mu, le da je vaditelj pristojen za najrazličnejše spretnosti, učitelj pa za znanje. Seveda nimamo zgolj vaj za telo, marveč tudi za dušo. Skoraj ni izobraževalne stroke, ki ne bi bila tako ali drugače zasnovana na vajah, nemara je praksa vaj v pedagogiki pomembnejša od teorije. Imamo tudi duhovne vaje pri verski vzgoji, za filozofijo pa je ta izraz nekako postal neustrezen, čeprav je primeren. Kaj bi pomenile *vaje v filozofiji*? Ali imamo v filozofiji poleg učiteljev tudi vaditelje? Vprašanje se zdi neprimerno, vendar pa dokaj težko pojasnimo, zakaj. Sokrat je odličen vaditelj v tem, da skuša iz sogovornika izvleči misel. »Vaditi« v srbsčini, hrvaščini in bolgarščini pomeni ravno »vleči ven«. Sokratova metoda »vlečenja ven« je sicer znana kot majevtika. Tako jo je poimenoval sam Sokrat ob očitni predpostavki, da se s filozofijo (lahko) porajajo misli. Kaj pa to pomeni? Odgovor je vsebovan v Platonovem nauku o idejah, ki ne pomenijo nič drugega kot svetlost, v kateri zasveti misel. Zato ji pripada jasnost in razvidnost.

Danes je majevtična metoda »vlečenja ven« rezervirana za izpite, na katerih naj bi kandidat serviral prepleto in prežvečeno snov s predavanj in iz študijske literature. Predavatelji na preverjanju znanja

tako izpadejo kot »davitelji«. Predavatelj kot (zgolj) posredovalec in preverjevalec znanja seveda ni ne učitelj ne vaditelj. Tudi predavalnice na univerzah naj bi bile bolj posredovalke kot ustvarjalke znanja za razliko od znanstvenoraziskovalnih centrov »pri« univerzi ali kje druge.

Kot novonastopli predavatelj na eni od fakultet Univerze v Ljubljani sem želel »vzpodbujati kritično mišljenje«, kot se rado priporoča za delo z mladimi. Za višje izpitne ocene je bilo premleto in prežvečeno snov potrebno tudi nekoliko samostojno premisliti. Spričo takih specialnih poskusov davljenja so se mi kandidati in kandidatke pritožili, češ da visokošolski pravilniki narekujejo, da se preverja njihovo znanje, ne pa razmislekov. No, hkrati sem za svoje predavateljsko delo prejel oceno, da sicer želim spodbujati h kritičnemu dialogu, vendar pa nerazumljivo pišem na tablo. Kasneje sem na Beuysovi razstavi opazil, da so njegove table podobno počeckane kot moje. V Beuysovem primeru so likovni kritiki ocenili, da gre za »iskanje transcenden-ce«. Takega nagiba ne morem zanikati, ker me enostavno presega. Če filozofiji vzamemo presežnost, preostane od nje samo še to, kar zdaj imamo in se meri po raziskovalnih dosežkih.

A določena »transcendenca« je speta tudi s predavateljstvom. Učiteljstvo gradi bolj na »imanenci«. Ne moreš predavati samemu sebi, nujno rabiš druge in moraš seči do njih. Sama od sebe se ponuja oblika seminarja, ki je v primerjavi s predavanji ter vajami nekako neopredeljiva, sproža pa potrebo opredeljevanja do obravnavanega. V seminarju lahko vsakdo ponudi sebe zavoljo tistega, kar je samo po sebi vredno razmisleka in predvsem naše vedoželjnosti.

Ukaželjnost terja določeno nepopustljivost. Nehati – ne odnehati. Vedeti – ne vedeti. Biti – ne biti. Priti – oditi. Nihče si zares ne želi misliti. Vsakdo ve, kaj to povleče s sabo. Želja misliti ni to, kar bi si hoteli ali ne omisliti, niti se ji ne moremo ukloniti kot kaki zapovedi. Toliko bolj zahteva učenje, tudi če zanj ni dovolj dobrih učiteljev, kar je morda celo dobro.

LITERATURA

Adorno, Th. W. (2003): *Kierkegaard – Konstruktion des Ästhetischen* (1933). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, G. (2009): »What Is the Contemporary?«. V: G. Agamben, *What Is an Aparatus? and Other Essays*. Standford: University Press. 39–56.

Agamben, G. (2020): *Lèpidemia come politica*. Macerata: Quodlibet 2020.

Ahačič, K., Legan Ravnika, A., Merše, M., Narat J., Novak, F. (2014): *Besedje slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: Založba ZRC. <http://www.fran.si/140/besedje-slovenskega-knjiznega-jezika-16-stoletja>.

Amnesty International Slovenia (2018). *Push-backs and denial of access to asylum in Slovenia*. 19. 7. 2018. <http://www.amnesty.si/media/uploads/files/Slovenia%20-%20Push-backs%20and%20denial%20of%20access%20to%20asylum%2C%20Amnesty%20International.pdf>.

Angehrn, E. (2003): *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*. Weilerswist: Velbrück.

Angehrn, E. (2008): *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Angehrn, E. (2011): *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Apel, K.-O. (1955): »Verstehen. Eine Problemgeschichte«. *Archiv für Begriffsgeschichte* I. 144–199.

Apel, K.-O. (1973): *Transformation der Philosophie*. 2 Bände: I. *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. II. *Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1979): *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Aristotle (1977–1999): *Aristotle in Twenty-Three Volumes*. The Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, W. Heinemann.

Aristotel: (1993): *O duši*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotel (1994): *Nikomahova etika*. Prev. K. Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotel (2004): *O nebu. Peri ouranou*. Prev. P. Češarek. Spremlj. bes. in op. M. Vesel. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Aristoteles (1999): *Metafizika*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.

Augustinus (1987): *Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe*. Prev. J. Bernhart. Frankfurt/M., München: Insel Verlag.

Avguštin (1978): *Izpovedi*. Prev. A. Sovre. Celje: Mohorjeva družba.

Bain, P. G., Vaes, J., Leyens, J.-Ph., ur. (2014): *Humanness and Dehumanization*. London, New York: Taylor & Francis.

Barbarić, D. (1986): *Politika Platonovih Zakona*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu.

Barbarić, D. (2000): »Geschehen als Übergang«. V: G. Figal, J. Grondin in D. J. Schmitt (ur.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Barbarić, D. (2011): *Die Sprache der Philosophie*. Tübingen: Attempto.

Barbarić, D. (2018): »Jezik i domovina«. V: D. Barbarić, *Putokazi*. Zagreb: Matica Hrvatska. 159–166.

Barbarić, D. (2019): »O poslušanju in mislenju«. Prev. A. Košar. *Phainomena* 28, 108-109 (2019). 445–472.

Bechev, D., Nicolaidis, K., ur. (2010): *Mediterranean Frontiers. Borders, Conflict and Memory in a Transnational World*. London, New York: Tauris Academic Studies.

Bednarik, J. (2004): *Vicovi znaki*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

Benveniste, É. (1988): »Biti in imeti v svojih lingvističnih funkcijah«. V: Émile Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, 191–202. Prev. I. Ž. Žagar in B. Nežmah. Ljubljana: Škuc, Filozofska fakulteta.

Bernik, F., Faganel, J., Grafenauer, B., Jakopin, F., Kos, J., Logar, T., Paternu, P., Smolik, M., ur. (2004): *Brižinski spomeniki*. Znanstveno-kritična izdaja. Ljubljana: Založba ZRC, SAZU.

Boehm, R. (2002): *Topik*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Bohrer, K. H. (2003): *Ekstasen der Zeit. Augenblick, Gegenwart, Erinnerung*. Wien: Hanser Verlag.

Boyancé, P. (1937): *Le Culte des muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: E. de Boccard.

Božič, A. (2017): »The Other in Dialogue: between Hermeneutic Experience and Responsive Rationality«. *Phainomena* 26, 100–101 (2017). 155–178.

Buchner, H. (1965): *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposition*. Bonn: Bouvier.

Cerar, M. (1990): »Ustrelitve na meji«. *Teleks*. 22. 3. 1990. 7–9. <https://www.casnik.si/wp-content/uploads/2014/09/cerar-ustrelitve-na-meji.pdf>.

Cercel, G. (2016): »Heideggers frühe Begegnung mit der Hermeneutik«. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 58, 3. <https://doi.org/10.1515/nzsth-2016-0021>.

Cigale, M. (1880): *Znanstvena terminologija s posebnim ozirom na srednja učilišča. Deutsch-slovenische wissenschaftliche Terminologie*. Ljubljana: Matica slovenska.

Čelik, P. (2013): *Stražarji državne meje v Sloveniji (1918–2013)*. Kranj: Modrijan.

D'Alembert, J. le R. (1960): *Uvod v enciklopedijo*. Prev. T. Kermauner. Ljubljana: Cankarjeva založba.

De Condillac, É. B. (2014): *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Vrin.

Derrida, J. (1993a): *Khôra*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1993b): »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti«. Prev. V. Snoj. *Literatura* 5, 24-25 (1993). 63–80.

Derrida, J. (2000): *O duhu. Heidegger in vprašanje*. Prev. U. Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Derrida J., Gadamer, H.-G. (2004): *Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dežman, J. (2012): *Resnica in sočutje. Prispevki k črni knjigi titoizma*. Poročilo Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2009–2011. Ljubljana: Družina.

Dhar, S. (2018): »Nowhere to run – The worst refugee crisis since the second world war«. CADTM, 4. 7. 2018. <http://www.cadtm.org/Nowhere-to-run-The-worst-refugee-crisis-since-the-second-world-war>.

Dilthey, W. (1998): *Nastanek hermenevtike*. Prev A. Košar. *Phainomena* 8, 25-26 (1998). 251–279.

Dilthey, W. (2002): *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*. Prev. S. Krušič in A. Leskovec. Ljubljana: Nova revija.

Dokler, A. (1915): *Grško-slovenski slovar*. Ljubljana: Knezoškofijski zavod sv. Stanislava.

Dović, M. (2017): *Prešeren po Prešernu. Kanonizacija nacionalnega pesnika in kulturnega svetnika*. Ljubljana: LUD Literatura.

Dumančič, M. (2012): »Meja zarezala tudi prek grobov«. MMC RTV SLO. 9. 12. 2012. <https://www.rtv slo.si/kultura/razstave/meja-zarezala-tudi-prek-grobov/297666>.

Dunning, S. N. (1995): *Paradox in Interpretation: Kierkegaard and Gadamer*. V: *Kierkegaard and Postmodernity*, ur. M. Matušnik in N. Westphal. Indiana: University Press.

Erzetič, M. (2018): *Pričevanjskost v filozofiji in literaturi v zgodovinski situaciji 20. stoletja*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.

Esposito, R. (2016): *Bios. Biopolitika in filozofija*. Prev. M. Mihelič in B. Nedoh. Ljubljana: Založba ZRC.

Figal, G. (1996): *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart: Reclam.

Figal, G. (2007): *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Figal, G., Grondin, J., Schmidt, D., ur. (2000): *Gadamer zum Hundersten. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fink, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Verlag Kohlhammer.

Flatschar, M. (2011): *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*. Freiburg, München: Alber Verlag.

Forster, M. N. (2011): *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.

Foucault, M. (1987): »Kaj je razsvetljenstvo?«. Prev. T. Erzar. *Vestnik Inštituta za marksistične študije* 8, 1 (1987). 38–49.

Foucault, M. (2010): *Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti*. Prev. S. Tomšič in A. Žerjav. Ljubljana: Studia humanitatis.

Foucault, M. (2011): *Arheologija vednosti*. Prev. U. Grilc. Ljubljana: Studia humanitatis.

Fragmenti predsokratikov (2012). 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. Ljubljana: Študentska založba.

Frank, M. (1997): *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Fritzsche, H. (1960): *Das Problem der Gleichzeitigkeit bei Sören Kierkegaard*. Berlin: Humboldt Universität.

Gadamer, H.-G. (1976): *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gadamer, H.-G. (1986): »Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz«. V: *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Hermeneutik II*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 133–145.

Gadamer, H.-G. (1987): »Über leere und erfüllte Zeit«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 135–153.

Gadamer, H.-G. (1993a): »Stimme und Sprache«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 258–270.

Gadamer, H.-G. (1993b): »Hören-Sehen-Lesen«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 271–278.

Gadamer, H.-G. (1993c): »Musik und Zeit«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 361–365.

Gadamer, H.-G. (1993d): »Sprache und Heimat«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 366–372.

Gadamer, H.-G. (1993e): »Lesen ist wie Übersetzen«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 279–285.

Gadamer, H.-G. (1993f): *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug. Gesammelte Werke*, Bd. 9. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Gadamer, H.-G. (1993g): »Der Vers und das Ganze«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Hermeneutik im Vollzug*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 249–257.

Gadamer, H.-G. (1993h): »Vom Wandel in den Geisteswissenschaften«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 179–184.

Gadamer, H.-G. (1995): »Europa und die Oikoumene«. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 267–286.

Gadamer, H.-G. (1999): »Pojmovna zgodovina kot filozofija«. Prev. A. Tonkli Komel. *Filozofija na maturi* 6, 3-4 (1999). 3–11.

Gadamer, H.-G. (1998): »Kaj je resnica?«. Prev. S. Krušič. *Phainomena* 7, 23-24 (1998). 47–60.

Gadamer, H.-G. (2001): *Resnica in metoda*. Prev. T. Virk. Ljubljana: KUD Literatura.

Gadamer, H.-G. (2004): *Dediščina Evrope*. Prev. S. Krušič. Ljubljana: Nova revija.

Gadamer, H.-G. (2009): »Tekst in interpretacija«. Prev. A. Božič. *Phainomena* 18, 70-71 (2009). 183–211.

Gadamer, H.-G. (2019). »Mnogoterost jezikov in razumevanje sveta«. Prev. S. Krušič. *Phainomena* 28, 108-109 (2019). 415–427.

Grdina, I. (1992): »Prispevek k zgodovini slavistike na univerzi v Ljubljani 1919–1930«. *Zgodovinski časopis* 46, 2 (1992). 233–248.

Grgič, F. (1990): »Aristotelovo *to ti en einai* u svjetlu tumačenja Metaph. Z 4–6«. *Filozofska istraživanja* 10, 4 (1990). 1003–1023.

Grilc, U. (2001): *Filozofija pisave. Na poti k Derridaju*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Grondin, J. (1994): *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Grondin, J. (1999): »Gadamer in Avguštín«. Prev. J. Hrovat. *Phainomena* 9, 27-28 (1999). 195–208.

Grondin, J. (2003): *Hans-Georg Gadamer. A Biography*. New Haven: Yale University Press.

Günzel S., Ebeling, K. (2006): *Archivologie. Theorien des Archivs in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Günzel S., ur. (2007): *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*. Bielefeld: Transcript Verlag.

Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hariman, R. (2003): *Prudence. Classical Virtue, Postmodern Practice*. Includes bibliographical references and index. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

Haslam, N., Kashima, Y., Loughnan, S., Shi, J., Suitner, C. (2008): »Subhuman, inhuman, and superhuman: Contrasting humans with nonhumans in three cultures«. *Social Cognition* 26, 2 (2008). 248–258.

Haslam, N., Loughnan, S. (2014): »Dehumanization and Infrumanization«. *Annual Review of Psychology* 65 (2014). 399–423.

Hegel, G. W. F. (1979): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Werke* 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 52–94.

Hegel, G. W. F. (1986a): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke* 20. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1986b): *Grundlinien der Philosophie des Rechtes. Werke* 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1991): *Znanost logike I*. Prev. Z. Kobe. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Hegel, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Prev. B. Debenjak. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Heidegger, M. (1966a): »Pismo o humanizmu«. V: M. Heidegger, *Izbrane razprave*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba. 180–233.

Heidegger, M. (1966b): »O bistvu resnice«. V: M. Heidegger, *Izbrane razprave*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba. 180–233.

Heidegger, M. (1978): »Vom Wesen des Grundes«. In *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt/M.: V. Klostermann. 123–176.

Heidegger, M. (1982): *Hölderlins Hymne »Andenken«*. GA 52. Frankfurt/M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1983): *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13. Frankfurt/M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1983a): »Sprache und Heimat«. V: M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13. Frankfurt/M.: V. Klostermann. 155–180.

Heidegger, M. (1992): *Platon: Sophistes*. GA 19. Frankfurt/M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1993): Hegel: 1. *Die Negativität* (1938/39), 2. *Erläuterungen der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«* (1942). GA 68. Frankfurt/M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1994): »Fenomenologija in teologija«. Prev. A. Tonkli Komel. *Phainomena* 3, 9–10 (1994). 70–96.

Heidegger, M. (1995): *Na poti do govorice*. Prev. D. Komel, A. Košar, S. Krušič, V. Snoj. Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, M. (1995a): »Konec filozofije in naloga mišljenja«. Prev. T. Hribar. *Phainomena* 4, 13–14 (1995). 34–51.

Heidegger, M. (1995b): »Moja pot v fenomenologijo«. Prev. T. Hribar. *Phainomena* 4, 13–14 (1995). 34–51.

Heidegger, M. (1997): *Bit in čas*. Prev. T. Hribar, V. Kalan, D. Komel, A. Tonkli Komel, A. Košar, I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, M. (1997a): *Die Herkunft der Gottheit*. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft.

Heidegger, M. (1997b): *Der Satz vom Grund*. GA 13. Frankfurt/M.: V. Klostermann.

Heidegger M. (2000): »Formalizacija in formalna naznaka«. Prev. A. Košar. *Phainomena* 9, 33-34 (2000). 109–117.

Heidegger, M. (2001): *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*. Prev. A. Košar in V. Snoj. Ljubljana: Nova revija.

Heidegger, M. (2004): *Pogovor s poljske poti*. Prev. A. Košar in M. Soldo. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Heidegger, M. (2017): *Kaj se pravi misliti?*. Prev. A. Košar. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Heidegger, M. (2018): *Zu eigenen Veröffentlichungen*. GA 82. Frankfurt/M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. (2020): »Vergessenheit«. V: M. Heidegger, *Vorträge. Teil 2: 1935–1967*. GA 80.2. Frankfurt/M.: V. Klostermann. 919–943.

Held, K. (1967): *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise der transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: M. Nijhoff.

Held, K. (1998): »Svet, praznina, narava«. V: K. Held, *Fenomenološki spisi*. Prev. A. Leskovec in D. Komel. Ljubljana: Nova revija. 109–129.

Held, K. (2013a): »Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt«. V: K. Held, *Europa und die Welt*. Sankt Augustin: Academia Verlag. 55–78.

Held, K. (2013b): »Heideggers letzte Frage: gibt es heute noch Heimat«. V: K. Held, *Europa und die Welt*. Sankt Augustin: Academia Verlag. 79–94.

Heraklit (1986): *Fragmente. Griechisch und deutsch*. Prev. in ur. B. Snell. München, Zürich: Artemis Verlag.

Herder, J. G. von (2006): *Razprava o izvoru jezika*. Prev. S. Krušič. Ljubljana: Nova revija.

Herrmann, F. W. von (1978): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. 1: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt/M.: V. Klostermann.

Hölderlin (1978). Prepesnil N. Grafenauer. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Hribar, S. (2017): »Kaj bomo storili Slovenci sami s seboj«. *Delo*, 5. 8. 2017. <https://old.delo.si/sobotna/kaj-bomo-storili-slovenci-sami-s-seboj.html>.

Hribar, T. (1987): »Slovenska državnost«. *Prispevki za slovenski nacionalni program. Nova revija* 6, 57 (1987). 3–29.

Humboldt, W. von (2006): *O različnosti človeške jezikovne zgradbe*. Prev. S. Krušič in A. Leskovec. Ljubljana: Nova revija.

Hume, D. (1974): *Raziskovanje človeškega razuma*. Prev. F. Jerman. Ljubljana: Slovenska matica.

Hünefeldt, Th. in Schlitte, A., ur. (2018): *Situatedness and Place: Multidisciplinary Perspectives on the Spatio-temporal Contingency of Human Life*. New York: Springer International Publishing.

Husserl, E. (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Husserliana XV*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1980): *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Husserliana XXIII*. The Hague, Boston, London: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*. Prev. A. Tonkli Komel. Ljubljana: Fenomenološko društvo.

Husserl, E. (2005): »Fenomenološka arheologija«. Prev. J. Horvat. *Phainomena* 51-52 (2005). 51–60.

Husserl, E. (2006): *Izraz in pomen*. Prev. A. Tonkli Komel in R. Simonič. Ljubljana: Nova revija.

Imdahl, G. (1994): »Formale Anzeige‘ bei Heidegger«. *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994). 306–332.

Jazbec, H. (2007): *Nemške izposojenke pri Trubarju na primeru besedila Ena dolga predgovor*. Ljubljana: Založba ZRC.

Jehn, P., ur. (1972): *Toposforschung. Eine Dokumentation*. Frankfurt/M.: Athenäum.

Jesenšek, M. (2009): »Trubarjeva in Küzmičeva različica slovenskega knjižnega jezika«. *Trubarjeva številka. Slavistična revija* 57. Ljubljana: Slavistično društvo Slovenije. 199–209. <https://srl.si/ojs/srl/issue/archive/2>.

Jones, M., Jones, Rh., Woods, M., ur. (2015). *An Introduction to Political Geography: Space, Place and Politics*. New York: Routledge.

Juvan, M. (2012): *Prešernovska struktura in svetovni literarni sistem*. Ljubljana: KUD Literatura.

Kalan, V. (2001): »Aristotelova filozofija glasbe«. *Muzikološki zbornik* 37. 5–31.

Kierkegaard, S. (1953): *Erbauliche Reden 1850/51 – Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen – Urteilt selbst*. GW 11. Izd. in prev. E. in R. Hirsch, H. Gerdes. Düsseldorf, Köln: Diederichs Verlag.

Kierkegaard, S. (1957): *Einübung im Christentum*. GW 26. Prev. E. Hirsch. Düsseldorf, Köln: Diederichs Verlag.

Kierkegaard, S. (1959): *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*. GW 34. Ur. in prev. H. Gerdes. Düsseldorf: Diederichs.

Kierkegaard, S. (1962): *Die Tagebücher 1, 2*. GW 38. Prev. H. Gerdess. Düsseldorf, Köln: Diederichs Verlag.

Kierkegaard, S. (1987): *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*. Prev. F. Burgar. Ljubljana: Slovenska matica.

Kierkegaard, S. (1987): *Dve dobi: čas revolucije in sodobnost*. Prev. P. Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Kiesel, T. (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.

Knežević, A. (1988): *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Knežević, A. (1991): *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Knop, S., ur. (2011): *Dušan Pirjevec, slovenska kultura in literarna veda*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Kocbek, E. (1963): »Misli o jeziku«. *Sodobnost* 11, 6 (1963). 511–525.

Komel, D. (1996): »Janko Pajk i počeci slovenskog filozofskog nazivlja«. *Prilozi za iztraživanje hrvatske filozofske baštine* 22, 1-2 (1996). 309–323.

Komel, D. (1996b): *Razprtost prebivanja. O razmejitvi hermenevitične fenomenologije in filozofske antropologije*. Ljubljana: Nova revija.

Komel, D. (1997): »Filozofski prevod kot pot do govornice«. *Phainomena* 6, 21-22 (1997). 81–93.

Komel, D. (1998): »Fenomenološka interferenca«. *Phainomena* 7, 23-24 (1998). 109–121.

Komel, D. (2003a): »Resnica' als slawische Wort für die Wahrheit«. *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (2003). 45–60.

Komel, D. (2003b): »Hermenevitični eros«. *Phainomena* 12, 43-44 (2003). 63–9.

Komel, D., ur. (2004): *Kunst und Sein. Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Komel, D. (2006): »O hermenevtičnem odnosu«. *Phainomena* 15, 55-6 (2006). 27–41.

Komel, D. (2007): *Resnica in resničnost sodobnosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Komel, D. (2012): *Sodobnosti*. Ljubljana: Nova revija.

Komel, D. (2016): *Obeležja smisla*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

Komel, D. (2017a): »Pripis k slovenskemu prevodu ‚Kaj se pravi misliti?‘«. V: M. Heidegger, *Kaj se pravi misliti?*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete 2017. 235–242.

Komel, D. (2017b): »Kontemporalität als Fragehorizont der Philosophie«. V: P. Angelova, J. Andreev in E. Lensky (ur.), *Das interpretative Universum. Dimitri Ginev zum 60. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 471–483.

Komel, D. (2017c): »Filozofska misel Ivana Urbančiča«. *Glasnik Slovenske matice* 34 (2017). 105–116.

Komel, D. (2018): »Martin Heidegger: Kaj se pravi misliti?«. *Phainomena* 27, 104-105 (2018). 29–345.

Komel, D., ur. (2018a): *Znanstvena konferenca »Kontemporalnost razumevanjskega konteksta v interdisciplinarni humanistiki«*. Program in povzetki. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

Komel, D., ur. (2018b): *Komentar k odgovoru Ministrstva za izobraževanje, znanost in šport in Ministra za kulturo na izjavo Komisije za slovenski jezik v javnosti pri SAZU »Zoper razvrstitev slovenskega znanstvenega jezika«*. Ljubljana: SAZU. <https://www.sazu.si/uploads/files/57fb8d9c9de14adc9ded154d/KOMENTAR%20K%20ODGOVORU%20MINISTRSTVA%20ZA%20IZOBRA%20C%5BDE-VANJE.%20C4%8CISTOPIS.NOVO.pdf>.

- Komel, D. (2019): *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Koselleck, R. (1999): *Pretekla prihodnost. Prispevki k semantiki zgodovinskih časov*. Prev. I. Kramberger. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Kouba, P. (2005): *Der Sinn der Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kuljić T. (2012): *Kultura spominjanja*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kwan, T.-W. (2013): »Tvorba abstraktnih pojmov v arhaičnih kitajskih pisavah: nekaj Humboldtovskih perspektiv«. *Phainomena* 22, 85-86 (2013). 5–91.
- Ledwig, M. (2007): *Common Sense. Its History, Method, and Applicability*. New York: Peter Lang.
- Lesjak, M. (2016): *Tine Hribar: Naši politiki, vsi, se še dandanes vedejo hlapčevsko*. Intervju. Dnevnik 26. 6. 2016. <https://www.dnevnik.si/1042741514/slovenija/tine-hribar-nasi-politiki-vsi-se-se-dandanes-vedejo-hlapcevsco>.
- Liddell, H. G., Scott, R. (1996): *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. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press.
- Logar, T. (1975): *Slovenska narečja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Malpas, J., Arnsward, U., Kertscher, J., ur. (2002): *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Malpas J. (2006): *Heidegger's Topology*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Malpas, J., ur. (2011): *The Place of Landscape. Concepts, Contexts, Studies*. Cambridge, Mass., London: MIT Press.
- Malpas, J. (2019): »In what kind of world do we live?«. Predavanje v okviru *Humanističnih korespondenc*. Inštitut Nove revije. <http://>

www.institut-nr.si/wp-content/uploads/2019/08/In-What-Kind-of-World.pdf.

Marinčič, M. (2020): »Humaniores litterae in nacionalna kultura. K vprašanju jezikovno artikulirane skupnosti«. https://www.researchgate.net/publication/342674250_Humaniores_litterae_in_nacionalna_kultura_K_vprašanu_jezikovno_artikulirane_skupnosti.

Megiser, H. (1592): *Dictionarium quatuor linguarum*. (izd. 1592, <https://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10195210.html>).

Merleau-Ponty, M. (1996): *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.

Mikecin (2010): »Heraklitov logos«. Prev. S. Krušič. *Phainomena* 19, 72-73 (2010). 113–138.

Miklošič, F. (1862–1865): *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latium*. Vienna: Guilelmus Braumueller. <https://archive.org/details/lexiconpalaeoslo00mikluoft/page/64/mode/2up>.

Milić, U. (2018): *Posamičnost in eksistencialna komunikacija*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Molchanov, V. (2017): »History and Space. Destruction of Temporal History«. *Phainomena* 26, 102-103 (2017). 95–114.

Mörchen, H. (1989): »Heideggers Satz: ‚Sein‘ heißt ‚Anwesen‘«. V: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, ur. P. Rohs, P. in S. Blasche. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 176–200.

Murn, J. (1967): *Topol samujoč*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Neumann, S. (2015): »Inspiration aus der Tiefe zur sakralen Bedeutung von Höhlen in griechischen Orakelheiligtümern.« V: *Natur, Kult, Raum*, ur. K. Sporn, S. Ladstätter in M. Kerschner. Wien: Österreichisches Archäologisches Institut 2015. 245–266.

Ni, L. (2017): »The Mind's Eye. Gödels mathematische Intuition und E. Husserls Wesensschau«. *Phainomena* 26, 100-101 (2017). 21–40.

Nietzsche, F. (2005): *Vesela znanost*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.

Nietzsche, F. (2007): *Času neprimerna premišljevanja*. Prev. V. Kallan. Ljubljana: Slovenska matica.

Novak, B. A. (2011): *Salto immortale*. Ljubljana: Založba ZRC.

Novak, B. A. (2014): *Vrata nepovrata. Epos. Knjiga 1: Zemljevidi domotožja*. Novo mesto: Goga.

Novak, B. A. (2019): »Slovenščina med Babilonom, Bledom in ledom«. *Sodobnost* 83, 5 (2019). 533–550.

Novak, B. A., Komel, D. (2019): »Dovolj je«. *Delo*, 19. 7. 2019. <https://www.delo.si/mnenja/pisma-bralcev/dovolj-je/>.

Ogrin, M. (2012): »Anton Martin Slomšek in vprašanje enotnosti slovenskega kulturnega prostora«. *Slavistična revija* 60, 3 (2012). 457–468.

Ogrin, M. (2017): »O vlogi rokopisov v dolgem prehodu iz rokopisne v tiskano knjigo v slovenski književnosti«. *Primerjalna književnost* 40, 1 (2017). 43–58.

Ogrin, M. (2019): *Slovensko slovstveno izročilo: drobci slovenskega slovstva, izročeni v rokopisih*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Pacheiner, V. (1973): *Kot bilke, kot iskre*. Prep. in ur. V. Pacheiner. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Paić, Ž. (2018): *Tehnosfera I. Žrtvovanje i dosada: Životinja-Čovjek-Stroj*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.

Pajk, J. (2001): »Doneski k filozofične terminologiji«. *Ponatis. Phainomena* 10, 37–38 (2001). 213–227.

Pajnik, M., Lesjak-Tušek, P., Gregorčič, M. (2001): *Prebežniki, kdo ste?*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Panofsky, E. (1962): *L'Allegoria della Prudenza di Tiziano: postcritto. Il significato delle arti visive*. Torino: Einaudi.

Patočka, J. (1997): *Krivoverski eseji. O filozofiji zgodovine*. Prev. F. Jerman. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Pavić, Ž. (2001): »Jarem razumevanja«. Prev. F. Zore. *Phainomena* 10, 35-36 (2001). 283–309.

Pavić, Ž. (2004): *Hegelova ideja logičke hermeneutike. Samotumačenje apsoluta u vidljivoj nevidljivosti jezika*. Zagreb: Naknada BREZA.

Pindar (2013): *Slavospevi in izbrani fragmenti*. Izbral, prepesnil in uredil B. Senegačnik. Ljubljana: Družina.

Pirc, G. (2016): »Znamenje formalne naznake«. *Phainomena* 25, 96-97 (2016). 65–94.

Pirjevec, D. (1967): *Uvod v umevanje Murnove poezije*. V: Murn, J., *Topol samujoč*. Ljubljana: Mladinska knjiga. 123–143.

Pirjevec, D. (1978). *Vprašanje o poeziji Vprašanje naroda*. Ur. R. Šeligo. Maribor: Obzorja 1978.

Platon (1960): *Simposion in Gorgias*. Poslovenil Anton Sovré. Ljubljana: Slovenska matica.

Platon (1991): *Werke in 10 Bänden. Griechisch und deutsch*. Nach der Übers. Friedrich Schleiermachers, erg. durch Übers. von F. Susemihl und anderen. Hrsg. von K. Hülser. Frankfurt/M., Leipzig: Insel Verlag.

Platon (2004): *Zbrana dela*. Prev. in ur. G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.

Pöggeler, O. (1981): »Topik und Philosophie«. V: Breuer, D. (ur.): *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*. München: Fink Verlag. 95–123.

Prešeren, F. (1964): *Poezije in pisma*. Ur. A. Slodnjak. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Prole, D. (2010): *Stranost bića. Prilozi fenomenološkoj ontologiji*. Sremski Karlovci, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića.

Rajhman, J. (1977): *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*. Ljubljana: Partizanska knjiga.

Ramb, M. W., Zaborowski, H., ur. (2019): *Heimat Europa*. Göttingen: Wallstein Verlag.

Repar, P., ur. (1999): *Živeči Kierkegaard, zbornik s simpozija »Kierkegaard vivant«* (Pariz, 1964). Ljubljana: Apokalipsa.

Repar, P. (2009): *Kierkegaard – vprašanje izbire*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Rescher, N. (2005): *Common-Sense. A New Look at an Old Philosophical Tradition*. Milwaukee: Marquette University Press.

Ricœur, P. (1998): »Kaj je tekst?«. Prev. J. Bednarik. *Phainomena* 7, 25-26 (1998). 281–301.

Ricœur, P. (2000a): *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (2000b): *Krog med pripovedjo in časovnostjo*. Prev. S. Jerele. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Ricœur, P. (2001): *Zgodovina in pripoved*. Prev. M. Medvedšek in G. Perk. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Ricœur, P. (2003): *Pripovedovani čas*. Prev. Saša Jerele ... [et al.]. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Ricœur, P. (2011): *Sebe kot drugega*. Prev. J. Vodičar. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Ritter, J. (2003): *Metaphysik und Politik – Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rodi, F. (1990): *Erkenntnis des Erkannten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rozanov, V. V. (1886): О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. Москва: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа.

Rüsen, J. (2013): *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*. Köln, Wien: Böhlau, Weimar.

Schleiermacher, F. D. E. (1974): *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu hrsg. u. eingel. v. Heinz Kimmerle. 2. Aufl. Heidelberg: Winter.

Schleiermacher, F. D. E. (1977): *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hrsg. und eingel. von M. Frank. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schleiermacher, F. D. E. (1998): »Hermenevtika in kritika s posebnim ozirom na Novo zavezo«. Prev. A. Košar. *Phainomena* 7, 25-26 (1998). 225–250.

Schmidt J. (2006): *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Scholtz, G., ur. (2000): *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte. Archiv für Begriffsgeschichte*. Sonderheft 1. Hamburg: Felix Meiner.

Senegačnik, B. (2015): *Smrt lirike?*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Simoniti, I. (2019): *Vode svobode*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Simoniti, P. (1979): *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.

Smith, D. L. (2016): »Paradoxes of Dehumanization«. *Social theory and practice* 42, 2 (2016). 416–443.

Smith, D. (2011): *Less Than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate*. New York: St. Martin's Press.

Snoj, M., Greenberg, N. L. (2012): »O jeziku slovanskih prebivalcev med Donavo in Jadranom v srednjem veku (pogled jezikoslovcev)«. *Zgodovinski časopis* 66, 3-4 (2012). 276–305.

Snoj, M. (2016): *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Založba ZRC. <http://www.fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar>.

Sodnik, A. (1923): *Psihološka analiza akcenta*. Disertacija, ki jo predloži Filozofski fakulteti Univerze kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev v Ljubljani v dosego doktorskega naslova in časti Alma Sodnik. Ljubljana: A. Sodnik.

Sonderegger, E. (1983): »Die Bildung des Ausdrucks to ti ēn einai durch Aristoteles«. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983, 18–39.

Staudigl, M., ur. (2014): *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus der phänomenologischen Sicht*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Sutlić, V. (1968): *Bit i suvremenost*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Sutlić, V. (2014): »O povijesnom mišljenju«. *Prir. D. Barbarić. Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 40, 1 (2014). 335–342.

Sutlić, V. (2015): »O zgodovinskem mislenju«. *Prev. A. Košar. Phainomena* 24, 94–95 (2015). 231–237.

Šijaković, B. (1996): »Paradigmatät und Tautegorität des Dichtertums«. In: B. Šijaković, *Amicus Hermes. Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie*. Podgorica: Šijaković. 27–34.

Škrabec, S. (1870): *O glasu in naglasu našega knjižnega jezika v izreki in pisavi*. Novo mesto: Gymnasium.

Štih, P. (2011): »Slovansko, alpskoslovansko ali slovensko? O jeziku slovanskih prebivalcev prostora med Donavo in Jadranom v srednjem veku (pogled zgodovinarja)«. *Zgodovinski časopis* 65, 1–2 (2011). 8–51.

Štiks, I. (2015): *Nations and Citizens in Yugoslavia and the Post-Yugoslav States. One Hundred Years of Citizenship*. London, New York: Bloomsbury Publishing.

Tamm, M., ur. (2015): *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemo-history*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Trawny, P. (2019): *Philosophie der Liebe*. Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag.

Tsai, W.-D. (1993): *Die ontologische Wende der Hermeneutik Heidegger und Gadamer*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie. München: Ludwig-Maximilians-Universität.

Tsakiri, V. (2006): *Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. Palgrave: Macmillan.

Turk, P. (2015): »O pojmu zadržanja (*hexis*) v Aristotelovi etiki«. *Phainomena* 24, 94-95 (2015). 183–208.

Urbančič, I. (1970): »O slovenstvu in filozofiji«. *Problemi* 8, 91-92 (1970). 58–73.

Urbančič, I. (1971): *Poglavitne ideje slovenskih filozofov med sholastiko in neosholastiko*. Ljubljana: Slovenska matica.

Urbančič, I. (1981): *Uvod v vprašanje naroda*. Maribor: Obzorja.

Urbančič, I. (1987): »Jugoslovanska ,nacionalistična kriza' in Slovenci v perspektivi konca nacije«. *Prispevki za slovenski nacionalni program*. Nova revija 6, 57 (1987). 30–56.

Urbančič, I. (2011): *O zgodovini nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.

Urbančič, I. (2014): *Razmišljanja v preddverju filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Ušeničnik, A. (1941): *Filozofski slovar. Izbrani spisi X*. Ljubljana: Ljudska knjigarna. 253–352.

Uzundu, C. (2010): »Heideggers Versuch ,das Verstehen' zu verstehen«. *Heidegger Studies* 26: *Foundations of Sciences, Tradition, and the Other Onset of Thinking*. 209–217.

Vattimo, G. (1988): »Dogodivščine razlike«. Prev. S Kutoš. *Literatura* 89-90 (1988). 51–67.

Vattimo, G. (2004): *Filozofska karta 20. stoletja*. Prev. A. Šušulič. Ljubljana: Sophia.

Veber, F. (1920): »O fenomenologiji jezika«. *Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino* 2 (1920), 1-46, 137–187.

Veber, F. (2005): »Moji odnosi z Meinongom«. Prev. A. Leskovec. *Nova revija* 25, 282-283 (2005). 146–153.

Videmšek, B. (2018): »Smrt v Kolpi«. *Delo*. 14. 7. 2018. <https://www.delo.si/sobotna-priloga/smrt-v-kolpi-70777.html>.

Viola, M., Musolff, A., ur. (2019): *Migration and Media, Discourses about Identities in Crisis*. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins.

Virk, T. (2021): *Pod Prešernovo glavo. Slovenska literatura in družbene spremembe: nacionalna država, demokratizacija in tranzicijska navzkrižja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Waldenfels, B. (1987): *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (1994): *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (1999): »Domovina na tujem«. Prev. J. Horvat. *Nova revija* 18, 210-211 (1999). 245–255.

Waldenfels, B. (2001): »Onstran smisla in razumevanja«. Prev. M. Šetinc. *Phainomena* 10, 37-38 (2001). 31–48.

Waldenfels, B. (2012): *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2015): »Homo respondens«. Prev. A. Božič. *Phainomena* 24, 94-95 (2015). 5–16.

Weinrich, H. (1997): *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. München: C. H. Beck.

Wiercinski, A., ur. (2011): *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Münster: LIT Verlag.

Wintersteiner, W., ur. (2018): *Manifest Alpe-Jadran 1918–2018. War is over!* https://zso.slo.at/wp-content/uploads/2020/07/Manifest-Alpe-Jadran_2018_SI_final.pdf.

Wintersteiner, W., Miladinovič-Zalaznik, M., ur. (2020): *Manifest|o Alpe-Adria: Stimmen für eine Europa-Region des Friedens und Wohlstands / Voci per una regione europea di pace e prosperità / Glasovi za evropsko regijo miru in blagostanja*. Wien: Löcker.

Wittgenstein, L. (1976): *Logično-filozofski traktat*. Prev. F. Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Wittgenstein, L. (1976): »Predavanje o etiki«. Prev. T. Hribar. *Phainomena* 3, 9-10 (1976). 61–70.

Yu, Chung-Chi (2006): »Heimwelt, Fremdwelt und die Zwischenwelte«. *Phainomena* 15, 59 (2006). 106–119.

Zor, J., Jakopin, F., Logar, T. (2017): *Slovar besedja Brižinskih spomenikov*. <http://nl.ijs.si/e-zrc/bs/html/bsLX.html>.

Žižmond, D. (1998): *Vrtojbensko-slovenski slovar*. V 1.0 {internet 12. 7. 2007: <http://www.amebis.si/izdelki/amvss/>}.

ZAPISA O KNJIGI

Dean Komel v delu *Horizonti kontemporalnosti* s hermenevitičnega zornega kota obravnava možnost konceptualizacije humanistične vednosti. Na tej podlagi reflektira osnovna vprašanja filozofije v sodobnosti, veljavnost jezikovnega izkustva in zgodovinskega posredovanja, eksistencialno situacijo individualnega bivanja in sobivanja z drugimi, skupaj z grožnjo dehumanizacije, ki je neposredno povezana z razumevanjem smisla humanosti.

Problemsko polje »razumevanja«, ki se ga Komel loteva v svojem razpravljanju, obeležuje celotno linijo sodobne filozofske hermenevtike in z njo povezane možnosti konceptualizacije humanistične vednosti, ki kot taka izrecno izstopi pri Wilhelmu Diltheyu, sama po sebi pa vse do danes odpira mnogo širšo diskusijsko temo: kako človek sploh prihaja do svoje človeškosti? V tem pogledu ni dovolj, da se opremo na filozofsko in humanistično izročilo, saj se to v dani diskurzivni situaciji izkazuje za največji problem. Sporočilnost izročila je potrebno zastaviti na ravni prenosa, ki zadeva človekovo prebivanje kot tako. Ta »prenos« Komel tematizira na podlagi premisleka časovnosti in zgodovinskosti z izpostavitvijo *smisla kontemporalnosti*, kolikor se z njim ponuja možnost horizontske odprtosti izkustva bivanja sploh.

Horizont izkustva se ne omejuje na »danost sveta«. V tem pogledu je potrebno tudi analitični vidik obravnave razširiti z anticipacijo možnosti izkustva, ki je vnaprej načrtana v *fenomenskem dajanju*. Izstopajoča je pri tem predvsem *krožnost* osmislitve, ki omogoča, da se razumevanje kot razgovor duše povzdigne do duhovnega smisla. Tako lahko humanistično izročilo prejme novo sporočilno veljavnost, ne da bi ga omejevali na njegovo arhivsko vrednotenje.

Dean Komel v svoji razpravi izkazuje tako široko poznavanje obravnavanega tematskega polja kot zmožnost njegove refleksije, oboje pa nadgradi z relevantnimi terminološkimi prijemi in prepoznavnim filozofskim slogom, ki pojmovnosti pridaja nova obzorja dojemanja.

Red. prof. dr. Žarko Pačić

(Univerza v Zagrebu)

Zagreb, 14. 3. 2020

Delo Deana Komela *Horizonti kontemporalnosti* sega na področje hermenevtične in fenomenološke filozofije, s katerega je avtor doslej prispeval že vrsto razprav. Aktualno razpravljanje se v prvem delu osredotoča na obravnavo osnovnih elementov, kot so »razumevanje«, »jezik«, »zgodovinskost«, »spomin«, »sodobnost« in »smisel humanosti«. V drugem delu je hermenevtični razmislek apliciran na širšo družbeno problematiko v zgodovinski retrospektivi in aktualni perspektivi. V tretjem delu se avtor posveti samorefektivnemu filozofskemu izkustvu.

Najobširnejši del razprave je namenjen analizi posebnosti humanistične vrednosti, ki v primerjavi z vednostjo nasploh vselej vključuje tudi vrednostni vidik. To sproža vprašanje relacije razumevanja, ki vključuje smiselni kontekst, ki na podlagi vrednostne situacije vselej razodeva tudi položaj človeškosti same. Jezikovna in zgodovinska komponenta ima zato v procesu razumevanja posebno veljavo, ki je ni mogoče zajeti v okviru kognitivnih zmožnosti človeka, saj sega v samo vršenje smisla človeškosti, ki ga avtor razgrne na podlagi pojmovanja kontemporalnosti.

Formiranje smisla se kontemporalno odvija v vrednostnih horizontih, ki pogojujejo odprtost razumevanjske situacije. Avtor se na podlagi tega v nadaljevanju razprave posveti vlogi sebstva v konstituciji smisla evropskosti, ki ga problemsko razširi tudi na sodobno slovensko situacijo v razponu med preteklostjo in prihodnostjo. Tudi v tem pogledu kot ključni topos izstopa problematika smisla humanosti v kontrastu z različnimi oblikami javljanja dehumanizacije.

Avtor se v sami razpravi dotika razmerja med filozofijo in lastnim jezikom, temu ustrezno je skrbno izdelana tudi terminologija, ki se je poslužuje. Pri tem se opira na široko izročilo hermenevtične filozofije, ki filozofsko pojmovnost nadgrajuje s širnimi možnostmi ubeseditve.

Red. prof. dr. Marjan Šimenc Ljubljana, 15. 3. 2020

(Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani)

HORIZONTI KONTEMPORALNOSTI

Avtor: Dean Komel

Znanstvena monografija

Humanistična zbirka INR

Urednika: Dean Komel, Tomaž Zalaznik

Jezikovni pregled: Nina Grafenauer Hafner

Recenzenta: prof. dr. Žarko Paić in prof. dr. Marjan Šimenc

Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,

Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana

Oblikovanje in prelom: Žiga Stopar

Tisk: Primitus, d. o. o.

Naklada: 300 izvodov

Leto izida: 2021

Cena: 20 €

Sliki (str. 77, 80):

Janus, Vatikanski muzej (Wikimedia Commons)

Tizian: Alegorija uvidevnosti, Narodna galerija v Londonu (Wikimedia Commons).

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 *Kontemporalnost razumevanjskega konteksta ter izražanje osebne in družbene svobode* (J7-8283), raziskovalnega projekta *Kultura spominjanja gradnikov slovenskega naroda in države* (J6-9354) in dejavnosti *Infrastrukturnega programa Centra za promocijo humanistike* (I00036).

Publikacija je izdana s pomočjo sredstev Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

ISBN 978-961-7014-28-0



9 789617 014280