

ANNALES

Anali za istrske in mediteranske študije
Annali di Studi istriani e mediterraneei
Annals for Istrian and Mediterranean Studies
Series Historia et Sociologia, 29, 2019, 4





ANNALES

Anali za istrske in mediteranske študije
Annali di Studi istriani e mediterranei
Annals for Istrian and Mediterranean Studies

Series Historia et Sociologia, 29, 2019, 4

ISSN 1408-5348 (Tiskana izd.)
ISSN 2591-1775 (Spletna izd.)

UDK 009

Letnik 29, leto 2019, številka 4

**UREDNIŠKI ODBOR/
COMITATO DI REDAZIONE/
BOARD OF EDITORS:**

Roderick Bailey (UK), Simona Bergoč, Furio Bianco (IT), Alexander Cherkasov (RUS), Lucija Čok, Lovorka Čoralčić (HR), Darko Darovec, Goran Filipi (HR), Devan Jagodic (IT), Aleksej Kalc, Avgust Lešnik, John Martin (USA), Robert Matijašič (HR), Mateja Matjašič Friš, Darja Mihelič, Vesna Mikolič, Luciano Monzali (IT), Edward Muir (USA), Vojislav Pavlović (SRB), Peter Pirker (AUT), Claudio Povoło (IT), Marijan Premović (ME), Andrej Rahten, Vida Rožac Darovec, Mateja Sedmak, Lenart Škof, Marta Verginella, Špela Verovšek, Tomislav Vignjević, Paolo Wulzer (IT), Salvator Žitko

**Glavni urednik/Redattore capo/
Editor in chief:**

Darko Darovec

**Odgovorni urednik/Redattore
responsabile/Responsible Editor:**

Salvator Žitko

Uredniki/Redattori/Editors:

Urška Lampe, Gorazd Bajc

**Gostujoči urednik/Editore ospite/
Guest Editor:**

Dean Komel

Prevajalci/Traduttori/Translators:

Petra Berlot (it.)

**Oblikovalec/Progetto grafico/
Graphic design:**

Dušan Podgornik, Darko Darovec

Tisk/Stampa/Print:

Založništvo PADRE d.o.o.

Založnika/Editori/Published by:

Zgodovinsko društvo za južno Primorsko - Koper / *Società storica del Litorale - Capodistria*© / Inštitut IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe, kulture in okolja / *Institute IRRIS for Research, Development and Strategies of Society, Culture and Environment* / *Istituto IRRIS di ricerca, sviluppo e strategie della società, cultura e ambiente*©

**Sedež uredništva/Sede della redazione/
Address of Editorial Board:**

SI-6000 Koper/Capodistria, Garibaldijeva/Via Garibaldi 18
e-mail: annaleszdjp@gmail.com, **internet:** <http://www.zdjp.si/>

Redakcija te številke je bila zaključena 30. 11. 2019.

**Sofinancirajo/Supporto finanziario/
Financially supported by:**

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS), Mestna občina Koper, Luka Koper d.d.

Annales - Series Historia et Sociologia izhaja štirikrat letno.

Maloprodajna cena tega zvezka je 11 EUR.

Naklada/Tiratura/Circulation: 300 izvodov/copie/copies

Revija *Annales, Series Historia et Sociologia* je vključena v naslednje podatkovne baze / *La rivista Annales, Series Historia et Sociologia è inserita nei seguenti data base* / *Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in:* Clarivate Analytics (USA); Arts and Humanities Citation Index (A&HCI) in/and Current Contents / Arts & Humanities; IBZ, Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur (GER); Sociological Abstracts (USA); Referativnyi Zhurnal Viniti (RUS); European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS); Elsevier B. V.: SCOPUS (NL).

Vsi članki so v barvni verziji prosto dostopni na spletni strani: <http://www.zdjp.si>.
All articles are freely available in color via website <http://www.zdjp.si>.

VSEBINA / INDICE GENERALE / CONTENTS

- Dean Komel:** Kontemporalnost razumevanjskega konteksta kot podlaga interdisciplinarne humanistike 531
La contemporaneità del contesto di comprensione come base dell'umanistica interdisciplinare
Contemporality of the Context of Understanding as the Basis of Interdisciplinary Humanities
- Tina Bilban:** Življenjski svet kot temelj razumevanja znanosti 549
Il mondo della vita come fondamento per la comprensione della scienza
The Life-World as the Meaning-Fundament of Science
- Jožef Muhovič:** Preokvirjanja v noosferi. Spremembe v interakcijskih razmerjih med umetnostjo in humanistično znanostjo od razsvetljenstva do danes 563
Sovrapposizioni nella noosfera. Modifiche nelle relazioni di interazioni tra le arti e le discipline umanistiche dall'Illuminismo a oggi
Reframing in the Noosphere: Changes in Interactive Relations between Art and the Humanities from the Enlightenment to the Present Day
- Manca Erzetič:** Vprašanje o zgodovinski umeščeni človeške eksistence 577
La questione della collocazione storica dell'esistenza umana
Rethinking the Relationship between Human Existence and Historical Experience
- Brane Senegačnik:** Individualnost in problem interpretativnega obzorja 589
Individuality and the Problem of the Interpretative Horizon
L'individualità e il problema dell'orizzonte interpretativo
- Andrej Božič:** Pesniški kon-tekst(i) ob rob pesmi Paula Celana "Unlesbarkeit" 603
Con-testo(i) poetici al margine della poesia "Unlesbarkeit" di Paul Celan
The Poetic Con-text(s) Paul Celan's Poem "Unlesbarkeit"
- Aleš Maver & Gorazd Bajc:** Mimobežnost dveh Evrop: premisleki o nerazumevanju evropskega Vzhoda na evropskem Zahodu 613
La centrifugalità di due Europe: considerazioni intorno alle incomprendimenti in Europa occidentale riguardo l'Europa orientale
Centrifugality of Two Europes: Thoughts on Misconceptions about the Central and Eastern Europe in the West
- Urška Lampe:** Zaščita civilnih oseb v času vojne med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo 625
Protezione dei civili in tempo di guerra tra passato, presente e futuro
Protection of Civilians in Time of War: Past, Present and Future

Mira Miladinović Zalaznik: Nепartizanski odpor proti okupatorju na Slovenskem. Primer plemiške družine Maasburg in sorodnikov 645 <i>La resistenza non partigiana contro l'occupatore in territorio sloveno. Il caso della famiglia nobile dei Maasburg e dei suoi parenti Non-Partisan Resistance Movement against Occupiers in Slovenia. The case of the Noble Family of the Maasburgs and their Relatives</i>	OCENE/RECENSIONI/REVIEWS
Tamara Griesser-Pečar: Položaj katoliške cerkve leta 1945 v Sloveniji/Jugoslaviji v primerjavi z državami za "železno zaveso" 661 <i>La situazione della Chiesa cattolica in Slovenia/Jugoslavia nel 1945 in confronto con i paesi dietro la "cortina di ferro" The Situation of the Catholic Church in 1945 in Slovenia/Yugoslavia in Comparison with the Countries behind the "Iron Curtain"</i>	Todor Kuljić: Prognani pojmovi – neoliberalna pojmovna revizija misli o društvu (Avgust Lešnik) 691
Ana Šela & Mateja Matjašič Friš: Nadzor Službe državne varnosti nad revijo <i>Zaliv</i> 675 <i>La sorveglianza da parte del Servizio di sicurezza nazionale della rivista Zaliv Surveillance by the State Security Service of the Magazine Zaliv</i>	Darko Darovec: Vendetta in Koper 1686 (Boštjan Udovič) 693
	Zdenka Bonin: Delovanje koprskih dobrodelnih ustanov. Prehrana otrok v vrtcu in sirotišnici ter bolnikov v bolnišnici v 19. stoletju (Salvator Žitko) 695
	Lenart Škof: Antigonine sestre: o matrici ljubezni (Jernej Šček) 696
	IN MEMORIAM
	Stane Bernik (1938–2019) (Salvator Žitko) 700
	Kazalo k slikam na ovitku 702 <i>Indice delle foto di copertina</i> 702 <i>Index to images on the cover</i> 702
	Navodila avtorjem 703 <i>Istruzioni per gli autori</i> 705 <i>Instructions to Authors</i> 707

KONTEMPORALNOST RAZUMEVANJSKEGA KONTEKSTA KOT PODLAGA INTERDISCIPLINARNE HUMANISTIKE

Dean KOMEL

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Gospodinjaska ulica 8, 1000 Ljubljana, Slovenija
e-mail: dean.komel@ff.uni-lj.si

IZVLEČEK

V prispevku se osredotočam na oris kontemporalnosti razumevanjskega konteksta v povezavi z možnostjo interdisciplinarnega pristopa v humanističnih raziskavah. Medtem ko se konceptualizacija interdisciplinarne humanistike običajno osredotoča na povezovanje različnih metod in izdelavo skupne metodologije, skušam v razpravi postaviti v ospredje vrednostni značaj humanistične vednosti, ki opredeljuje njeno hermenevtično topiko. V tem okviru najprej obravnavam problem zgodovinskosti razumevanjskega konteksta, nato pa podam konceptualno karakteristiko kontemporalnosti kot njegove izkustvene podlage.

Ključne besede: kontemporalnost, razumevanjski kontekst, zgodovinskost, interdisciplinarna humanistika, hermenevtika

LA CONTEMPORANEITÀ DEL CONTESTO DI COMPrensIONE COME BASE DELL'UMANISTICA INTERDISCIPLINARE

SINTESI

Il contributo si incentra sul delineamento della contemporaneità del contesto di comprensione in relazione alla possibilità di un approccio interdisciplinare nella ricerca umanistica. Mentre la concettualizzazione dell'umanistica interdisciplinare suole imperniarsi sull'integrazione di vari metodi e l'elaborazione di una metodologia comune, il presente saggio cerca di mettere in rilievo il valore della cognizione umanistica, che definisce il suo topos ermeneutico. In questo contesto si rivolge prima al problema della storicità del contesto di comprensione, procedendo quindi con l'illustrazione della caratteristica concettuale della contemporaneità quale sua base empirica.

Parole chiave: contemporaneità, contesto di comprensione, storicità, umanistica interdisciplinare, ermeneutica

PRELIMINARNA NAPOTILA

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.¹ Verjetno ne zgolj zato, da zadovolji kako pretirano radovednost in se malo razširi obzorja, saj širjenje obzorij, skupaj s *poglabljanjem 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 okolijski 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.

V okviru vzpostavljanja svojih disciplinarnih okvirov je humanistika vnaprej konceptualno napotena na sebi lastno *polje interdisciplinarnosti*.² Ključno vodilo take napotitve je pri tem zavedanje, da je veljavnost 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, kolikor upoštevajo *okrožja smisla*, ki se tu narekujejo proučevanju, ne nujno pokrivata z delokrogom *vrednostno zaznamovane humanistične vednosti*.³

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 za deva, če že ne dejanskosti, 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 eksperimentiranja 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,⁴ tudi kar zadeva *art & humanities*, ki se na trgu znanja in z njegovimi »mehanizmi« znajdejo kakor pač vejo in znajo, večinoma pa obtičijo kar na »socialni podpori«.

1 Razprava v okviru izvajanja projekta »Kontemporalnost razumevanjskega konteksta ter izražanje osebne in družbene svobode«, P6-0341 (ARRS).

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

3 Kot enotni vidik humanističnih dejavnosti, ki je neposredno povezan z vrednostnim določilom vednosti, bi seveda lahko izpostavili *interpretacijo*. Interpretaciji kot najpripravnejšemu orodju hermenevtične veščine ali metode v različnih humanističnih vedah pripada tudi ključna vloga pri vzpostavljanju metodologije humanističnega raziskovanja. Tematiko interdisciplinarnosti humanističnega 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 hermenevtična 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 različnih interpretativnih prijemov seveda tega nikakor ne zmore.

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

Če potem »pametno« dodamo, da je humanistična vednost *kot vednost vrednostno določena*,⁵ 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 le zapečaten 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 et. osnove **uejd-* 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 obeleževali nikakršnih dogodkov.⁶

*Smiselna osveščenost*⁷ 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 odvezujemo razumevanjski kontekst in prezremo njegovo kontemporalno vršenje.

Humanistična vednost, ki jo vrednostno opredeljuje dogajalni razumevanjski kontekst, drugače od »znanosti« smiselno odpira dojemljivost človeka, širi obzorja, pogloblja zoh, 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, 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 *vsel'enaja*, če poleg helenističnega uporabimo še staro slovansko poimenovanje, ki v sebi povezuje selo in vesolje. Kar se seveda zdi pomenljivo, kolikor nam »svet« po eni strani pomeni *bivanje nasplah*, drugič pa človeško sobivanje. Tako tudi humanistična vednost, ki širi obzorja in je pozorna do predruženja smisla, ni le situacijsko opredeljena, pač pa jo zavoljo odnosa do vednosti kot take zaznamuje kritična *osveščenost* glede *biti-v-svetu* oziroma *vrednosti*

5 Določilo »vrednosti« 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 iz 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, *inte-resse, 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 razglaša »konec zgodovine«, se ni mogoče izogniti primežu kontemporalnosti, ki tempira razumevanjski kontekst v smeri, da se zgodovinsko (z)najdem »tu« in »zdaj«, v trenutku sodobnosti.

6 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 poskusil obnoviti predvsem Rösen (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.

7 Rekli »svest smisla« in »smiselna osveščenost« uporabljamo z upoštevanjem prvotne rabe besede »smisel«, kot jo zasledimo že v *Brižinskih spomenikih* (Snoj, 2016). *Svest in osveščenosti* nista istoiznačni 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 et. 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, zasutek, 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 prispevka ni mogoče posebej podajati, pač pa izpostavljamone njene ključne hermenevtične aspekte (prim. tudi Komel, 2016).

življenja. Vrednotenje ni kako posebno zavzemanje držé 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 poročstvo 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 spreminjanju sveta ter z njo povezane politične izvedenosti (*politike techne*), 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 renovacije, 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*.⁸

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*.

»ZGODOVINSKO DOGAJANJE«

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«⁹ je samo razsežje *zgodovinskosti, ki učinkuje, dejavne zgodovinskosti*, če naj napotimo na slovito Gadamerjevo koncepcijo *Wirkungsgeschichte* (Gadamer, 2001, 242–254). Kot to dejavno razsežje 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 prirejani druga drugi. Na to tezo, ki prežema celotno knjigo, meri kategorija počasenja (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*,¹⁰ 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«

8 Glej opombo 4.

9 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 konkretna 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 preimetju, predvidiku, predpojmu« (Heidegger, 1997, 212).

10 Tako Platon v dialogu *Parmenid* določi *exaiphnes*, »trenutek«, »hip«, »nenadnost« kot tisto *bistveno atopično (atopos physis, 156d6)* 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 potem takem tvori same »izvenbiti« časa, »onkraj« v njegovi ekstatiki (prim. Bohrer, 2003).

namenoma uporabljamo, saj ob siceršnjih oboležjih »tekstualizacije«, »kontekstualizacije«, »strukturalizacije«, »mundalizacije«, »temporalizacije«, »spacializacije«, »upodobljenja«, »utelešenja«, »ubesedenja« in »interpretacije«, ki izpolnjujejo »arheologijo humanističnih znanosti« (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 kontekstu.¹¹

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 Schleirmacher (1977; glej tudi Frank, 1985) 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 opraviti le s kako izolirano težavo humanističnega vedoslovja, marveč s tistim »duhom teže«, pod katerih 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 sistematično zasnoval Aristotel, osrednje mesto pa v njej pripada *postavljanju vprašanj in najdevanju odgovorov* (prim. predvsem Pöggeler, 1981 in Jehn, 1972).¹²

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 Schleirmacherjevih 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 poglaviti 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 kritički cilj zagovarjale *Geisteswissenschaften*, ne da bi obtičal pri njihovem pozicioniranju v opoziciji z naravoslovjem, saj to zamegli sam vrednostni značaj humanistične vednosti. Problematično pozicioniranje humanističnih ved je očitno pogojeno s predpostavljanim 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 *odgovor*, 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 smiselnega povedati*. Smisel naredi misel, ki »ve zase«, kolikor more to povedati, kolikor najde besedo.

11 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 predmetja, predvidika in predpojma strukturirano, na kar' zasnutka, iz katerega razumemo nekaj kot nekaj«.

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

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 veljanja za resnično vsemu, 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 fundamentalnemu človeškemu 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 tozadevno 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),¹³ ob čemer seveda ni mogoče spregledati navezave na Lévi-Straussovo *divjo misel*, nenazadnje pa že Nietzsche razlaga nastanek znanosti iz strahu pred divjimi živalmi.

VREDNOSTNI ZNAČAJ HUMANISTIČNE VEDNOSTI

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 osveščeniosti z bitjo-v-svetu. Če v tem pre-

poznavamo 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 svesni 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 prepredeno 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 kakršne koli 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 termin in tēmin.

Kar zadeva sam zasnutek hermenevtične topike, je neprimerno, da jo gladko odpravimo s predpostavko spoznavnega relativizma (Kuljić, 2012, 196) in zemarimo vrednostno latenco vednosti, ki zaznamuje *studia humanitatis* kot *relej smisla*. Slehera 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

13 O odnosu smisla in nesmisla v neposredni navezavi na izročilo hermenevtike glej Angehrn, 2011.

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 ena 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*. To velja tudi in še zlasti za t. i. digitalno humanistiko, ki se zasnauja na možnosti informacijskega 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 v nemar 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 spleta 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 hermenevtičnega koncepta razumevanja, na katerim gradi »zgodovinski svet« (prim. Dilthey, 2002).

Nemška beseda *Verstehen*, »razumevanje«, dobesedno pomeni »pristojnost«, »zastavitev«, »zastopanje«. Po njenem vzoru, namesto »A razumeš?« pravimo tudi »A zastopiš?« Kontemporalno vključuje *Verstehen* neki *zastanek*.¹⁴ 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 vekom 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 šele 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*,

14 »Kjer kdo razumeva, se nekaj zaustavi« (Gadamer, 1993, 364).

humanities, lettres, art & humanities ... – različnost poimenovanj je tu sama po sebi povedna – »sistemska« 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 *tempulum* 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 prostora, 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 *respozivnosti*, ki ima svoj *depozit* v kontemporalnosti.

KONCEPTUALNO DOLOČILO KONTEMPORALNOSTI RAZUMEVANJSKEGA KONTEKSTA

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 *spoznavanje spoznanega*, tj. pretekle forme duha in njihovo morebitno aktualizacijo v sedanosti.¹⁵

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 neznanega kje 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 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 sama že vedno druga. Kot taka 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 odstopanje, sestopanja, vstopanja, prestopanja, odstopanja, zastopanja so vse načini gradiranja, graduiranja – 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 kontemporalizacijo dojamejo kot *stopo pre-stopanja časenja v dogodevnost in zgodovinskost*. Zgodovinskosti v skladu s tem ni mogoče izpeljevati iz zmožnosti *memorizacije* (prim. Ricœur, 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 vliva 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,

¹⁵ Glede rekla »spoznanje spoznanega« glej Rodi, 1990.

da vsako-kratno izkustvo sploh steče. Pomembna sta ravno ta *hkratnost* in ta *ob-enem*, ki izpričujeta stekanje časa v čas.¹⁶ 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 razprostrajočem 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*, *dobá* '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).

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 sam v sebi seka, cepi, deli, preteka in izteka, tvori naše *utečeno* dožemanje časa, tako kot njegovo raztezanje, oddaljevanje, oženje, širjenje, ja, celo zorenje. Od kod se jemlje ta *utečenost*, ki opredeljuje sleherni možno izkustvo? Bi

bila možna brez tega, da ključne *konsekvence* vseh *sekvenc časa*, ki jo implicira vsaka minuta in sekunda, ne narekuje *doba*? Z »dobo« se naznanja *ob-enem časjenja*,¹⁷ ki ne pomeni zgolj enoličnega stekanje 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 »sinhronostjo«, vendar pa ne ena ne druga ne moreta fungirati v sklopu razumevanjskega konteksta ter sta terminološko prešibki za konceptualizacijo polja interdisciplinarne humanistike.¹⁸ Glede izraza »sodobnost« lahko ugotovimo, da glede na svoje siceršnje kritiško zaznamovano pojmovanje v humanističnih, kulturnih, filozofskih zgodovinskih 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 sprega 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 srečavanja sami vzajemno temporalizirajo in *tvorijo topološke sheme*: mogoče, morda, nikoli, vselej, priložnostno, medtem, hkrati, nekoč, od nekdanj, kdaj, enkrat, tisočkrat, občasno, vekomaj, sodobno, moderno, epohalno, starinsko, prenovljeno, novo, najnovjše, 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 kritiko lastne pojmovnosti in mu na tej podlagi postane razviden pojmovni kriterij kot tak. Lahko pa seveda nastopi tudi

16 »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).

17 Pomenljive so ob tem navedbe v Pleteršnikovem slovarju: »*dōba*, f. 1) eine irgendwie bestimmte Zeit: die rechte Zeit, Mur.; za dobe, v dobi, ob dobi, zur rechten 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 Tageszeiten, 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 Altersgenosse, 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, fürderhin, 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 vsako dobo, zu jeder Zeit (= v jutro, o poldne, zvečer), ogr.-C.; — 2) die Art und Weise, 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 eigenthümlicher Mensch, C.; — prim. dob, f. 2)« (Pleteršnik, 2006).

18 V tem pogledu so indikativne Gadamerjeve težave v *Resnici in metodi* ob poskusu, da problem zgodovinske kontinuitete razreši z navezavo na Kierkegaardovo pojmovanje sodobnosti (o tem Komel, 2014).

»kriza pojma«, ki jo ni mogoče vedno operativno reševati. Konstitutivnost v izgradnji vedenja v tem primeru prejme formo konceptualizacije, ki ureja pojmovno mrežo in sklop pojmovnosti. Konceptualizacija se tako umešča v podlago 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 zajetje celote, ki konceptu podeli recepcijo in precepcijo sklopa razumevanja. 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 humanistične vednosti, se seveda poraja vprašanje možne *medkonceptualnosti*, 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 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 podlage. *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 koprezenco /Kompräsenz, soprisotnost/ neke druge in sploh*

drugih monad ter kon-temporalnost njihovih monadičnih (in za njih primordiarnih) 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 doje-manje 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 javlja kot sedanja. 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- ekstra-temporalizacijo, če naj se sploh kaj zgodi, če naj sploh nastopi neki dogodek, oziroma če naj karkoli sploh bo prisotno kot soprisotno.¹⁹ 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 našteto in še več vzbujajo 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.

KROGI, KROŽNOST, OBKROŽANJA IN OKROŽJA KONTEMPORALNOSTI

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.

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

19 Prim. Molchanov (2017), ki sicer sovisje čas – prostor – zgodovina, obravnava iz drugačnega opredelitve temporalnosti.

kvečjemu lahko dogodek za nas, ne pa za »naravo«. V naravi čas sicer teče, se pa časi ne vzajemno stikajo v so-med-časenje, zavoljo 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 samo po sebi sestavljena iz skorajda nepredstavljlivega 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 sovisje 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, tako kot, recimo, režiser Pipan priredi *Cankarjeve hlapce*. Pri tem gledališkem dogodku gre za *uprizoritev* in *predstavo*, ki je igrana. Pri »vojnih igranah«, 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 iredno odslilkavala realnost, v tej irednosti pa nedvomno ne ponuja zgolj estetskega ugodja, pač pa tudi tvori dogodek, ki sugerira zgodbo.

Picassoova poslikava 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 izvorni dogodek. Kaj razlikuje umetniško upodobitev od vojne fotografije ali kakega drugega dokumenta, digitalna animacija 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 nadane 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 državljanske 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 pregnan 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 družbeno-politične 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 najdemo 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



Slika 1: Janus, Vatikanski muzej (Wikimedia Commons).

kot zgodbo, bajko, mit, v kateri pa povednost samega dogodka vendar presega okvirje 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 *stopnjevanje*, 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.

NAMESTO ZAKLJUČKA: PLATON, AVGUŠTIN,
TIZIAN IN D'ALEMBERT

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 tostranstvo. Povratek terja vrsto obratov, osrednji pa je povezan z vretenom, ki se vrti v naročju *Ananke*, boginje Nujnosti.²⁰ Okrog njega sedijo tri Mojre, Sojenice, Anankine hčerke: *Lahesis* (Dobitnica – preteklost), *Kloto* (Predica – sedanost) 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 prisposobi 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 zasnovano »uživljenjenja«, ki prinaša s seboj vrednostno določilo vrednosti, ob zaključku zgodbe še podkrepí »absolventski izlet« lačnih in žejnih duš čez izsušeno poljano, kjer teče *Lethe*, reka Pozabe. Kolikor 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 prisposobi 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 *dikaosyne*, 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* (*poesis*). *Phronesis*, uvidevnosti, pameti, razsodnosti, svesti smisla, osveščenosti je lastna *nepozabitev*, v kateri se strne čas kot doba.

Nepozabitev je sicer podana v grški besedi za razkričnost 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 *pru-*

dentia, 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, sedanosti 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 detuptet*. V prevodu: »Iz preteklosti/ pričujočnost deluje uvidevno/ sicer pokvari prihodnja dejanja«.²¹

V latinskem napisu naletimo na besedo *praesens*, ki jo sicer prevajamo s »sedanjostjo«, vendar pa sedanost 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 »komprezenca«, »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 sedanost 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).

20 Beseda »vreteno« je izpeljana iz iste et. 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 pradoločilo biti, ki zavezuje in hkrati odvezuje sleherno vednost.

21 Celovito razlago simbolike Tizianove slike je podal Panofsky, 1962.



Slika 2: Tizian: Alegorija uvidevnosti, Narodna galerija v Londonu (Wikimedia Commons).

Sovre prevede *praesens* kot »sedanjost«. Kolikor *praesens* razumemo v smislu *prisostva* in ne le gole sedanjosti, potem to ni zgolj ena od treh dob časa v nizu preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, marveč sama bitna vidnost *dobnosti*. Zato jo lahko dojamemo kot *so-dobnost*, ki izpolnjuje živost žive sedanjosti, 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« (Aristotle,

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 v nemar t. i. svetni čas, ki ga v svoji sicer poglobljeni analizi Avguštinovega pojmovanja časa zastopa tudi Paul Ricœur (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 znotraj razsvetljenskega zasnutka *Enciklopedije* človeškega znanja.

D'Alembert v *Uvodu v Enciklopedijo*, sicer brez prižnavanja Avguština, pač pa z upoštevanjem Baconove zarezze 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 povezan 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 vednosti*. Krožna forma enciklopedije (iz gr. *en kyklo paideia*, vzgoja v krogu, krožek) je osnovna forma *interdisciplinarne humanistike*, kolikor se v njej stikajo vrednost in vednost, termín in tērmin, 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 koliko 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 obrnemo h *connaissances humaines*, saj tak obrat danes tako rekoč brezpogojno uveljavlja družba znanja. Izziv interdisciplinarne humanistike se postavlja drugje, namreč z vprašanjem, v katero *en kyklo paideia* se umešča vršenje smisla, če to ni več sistem ali zgodovina.

CONTEMPORALITY OF THE CONTEXT OF UNDERSTANDING AS THE BASIS OF
INTERDISCIPLINARY HUMANITIES*Dean KOMEL*

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenia
Institute Nova Revija for the Humanities, Gospodinjska ulica 8, 1000 Ljubljana, Slovenia
e-mail: dean.komel@ff.uni-lj.si

SUMMARY

The contribution first outlines the general context of the scientific position of the humanities today and the associated problem of the formation of humanistic knowledge. The starting thesis is that humanistic knowledge is principally value-based, and that its theoretical horizon therefore necessarily includes the aspect of criticism. Accordingly, humanistic research is not limited only to the knowledge of the human but develops relation to knowledge in general. The key dimension lies in the historical understanding of sense, which manifests itself as a general and communicative structure.

Such an orientation by itself triggers a consideration that locates the field of humanistic knowledge in the formation of interdisciplinary humanities, not only in the methodical and methodological perspectives, but also in the framework of a deliberation upon the hermeneutical topic of the “contemporality of the context of understanding.” In the context of hermeneutical research, the fundamentals of such a deliberation have been, starting with Vico, outlined primarily by the investigations concerning language expression and historicity.

The central part of the paper therefore attempts to conceptually situate “the understanding context of contemporality.” Contemporality should not be regarded as a complement to the understanding of time, but rather as a topic that dictates the understanding of time and historicity. Particular attention is dedicated to the notion of “age” (in Slovenian language: “doba”). In this context, the problem of interconceptuality of humanistic research as one of the key aspects of an interdisciplinary approach in the humanities is also raised.

The final section provides some historical examples of an establishing of the contemporal topics by Plato, Augustine, Titian, and d’Alembert, through which also the value-basis of humanistic knowledge can be demonstrated.

Keywords: contemporality, understanding context, historicity, interdisciplinary humanities hermeneutics

VIRI IN LITERATURA

- Angehrn, E. (2011):** Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Aristotel (1994):** Nikomahova etika. Ljubljana, Slovenska matica.
- Aristotel: (1993): O duši.** Ljubljana, Slovenska matica.
- Aristotel (2004):** Fizika. Knjige 1, 2, 3, 4. Ljubljana, Slovenska matica.
- Aristotle (2015):** De Anima. Cambridge, University Press.
- Avguštin (1978):** Izpovedi. Celje, Mohorjeva družba.
- Augustinus (1987):** Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe. Frankfurt am Main, München, Insel Verlag.
- Bednarik, J. (2004):** Vicovi znaki. Koper, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno-središče Koper, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
- Boehm, R. (2002):** Topik. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers.
- Bohrer, K. H. (2003):** Ekstasen der Zeit. Augenblick, Gegenwart, Erinnerung. Wien, Hanser Verlag.
- Božič, A. (2017):** The Other in Dialogue: between Hermeneutic Experience and Responsive Rationality. *Phainomena*, 26, 100-101, 155–178.
- D'Alembert, J. le R. (1960):** Uvod v enciklopedijo. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- De Condillac, É. B. (2014):** Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris, Vrin.
- Dilthey, W. (1998):** Nastanek hermenevtike. *Phainomena*, 8, 25-26, 251–279.
- Dilthey, W. (2002):** Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih. Ljubljana, Nova revija.
- Erzetič, M. (2018):** Pričevanjskost v filozofiji in literaturi v zgodovinski situaciji 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- Foucault, M. (2010):** Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti. Ljubljana, Studia humanitatis.
- Foucault, M. (2011):** Arheologija vednosti. Ljubljana, Studia humanitatis.
- Frank, M. (1985):** Das individuelle Allgemeine. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1993):** Hören – Sehen – Lesen, Gesammelte Werke 8. Tübingen, Mohr Siebeck, 271–78.
- Gadamer, H.-G. (1998):** Kaj je resnica? *Phainomena*, 7, 23-24, 47–60.
- Gadamer, H.-G. (2001):** Resnica in metoda. Ljubljana, KUD literatura.
- Gadamer, H.-G. (2004):** Dediščina Evrope. Ljubljana, Nova revija.
- Gronin, J. (1994):** Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hariman, R. (2003):** Prudence. Classical Virtue, Postmodern Practice. Includes bibliographical references and index. Pennsylvania, The Pennsylvania State University.
- Heidegger, M. (1993):** Hegel: 1. Die Negativität (1938/39), 2. Erläuterungen der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1942). GA 68. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, M. (1997):** Bit in čas. Ljubljana, Slovenska matica.
- 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.
- Heraklit (1986):** Fragmente. Griechisch und deutsch. München/Zürich, Artemis Verlag.
- Herder, J. G. von (2006):** Razprava o izvoru jezika. Ljubljana, Nova revija.
- Husserl, E. (1973):** Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, M. Nijhoff.
- Jehn, P. (ur.) (1972):** Toposforschung. Eine Dokumentation. Frankfurt am Main, Athenäum.
- Koselleck, R. (1999):** Pretekla prihodnost. Prispevki k semantiki zgodovinskih časov. Ljubljana, Studia humanitatis.
- Komel, D. (2014):** Gadamer and Kierkegaard: On Contemporaneity. *Filozofia*, 69, 5, 434–44.
- Komel, D. (2016):** Obeležja smisla. Ljubljana, Inštitut Nove revije.
- Komel, D. (2017):** Kontemporalität als Fragehorizont der Philosophie. V: Angelova, P., Andreev, J., & E. Lensky (ur.): Das interpretative Universum. Dimitri Ginev zum 60. Geburtstag. Würzburg, Königshausen & Neumann, 471–483.
- Kuljić T. (2012):** Kultura spominjanja. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofska fakultete.
- Merleau-Ponty, M. (1996):** Sens et non-sens. Paris, Gallimard.
- Molchanov, V. (2017):** History and Space. Destruction of Temporal History. *Phainomena*, 26, 102-103, 95–114.
- Ni, L. (2017):** The Mind's Eye. Gödels mathematische Intuition und E. Husserls Wesensschau. *Phainomena*, 26, 100-101, 21–40.
- 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. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Platon (2004):** Zbrana dela. Celje, Mohorjeva družba.
- Pleteršnik, M. (2006):** Slovensko-nemški slovar (1894–1895). Ljubljana, Založba ZRC SAZU. Dostopno na: <https://fran.si/136/maks-pletersnik-slovensko-nemski-slovar> (zadnji pristop: 12. 9. 2019).
- Pöggeler, O. (1981):** Topik und Philosophie. V: Breuer, D. (ur.): Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion. München, Fink Verlag, 95–123.
- Ricœur, P. (2000a):** La Mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris, Seuil.

Ricœur, P. (2000b): Krog med pripovedjo in časovnostjo. Ljubljana, Društvo Apokalipsa.

Ricœur, P. (2001): Zgodovina in pripoved. Ljubljana, Društvo Apokalipsa.

Ricœur, P. (2003): Pripovedovani čas. Ljubljana, Društvo Apokalipsa.

Rodi, F. (1990): Erkenntnis des Erkannten. Frankfurt/M., Suhrkamp.

Rüsen, J. (2013): Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft. Köln, Wien, Böhlau, Weimar.

Schleiermacher, F. D. E. (1977): Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Frankfurt/M., Suhrkamp.

Scholtz, G. (ur.) (2000): Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte. Archiv für Begriffsgeschichte Sonderheft 1. Hamburg, Felix Meiner.

Snoj, M. (ur.) (2016): Slovenski etimološki slovar. Ljubljana, Založba ZRC, Dostopno na: <http://www.fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar> (zadnji pristop: 12. 9. 2018).

Tamm, M. (ur.) (2015): Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Waldenfels, B. (1994): Antwortregister. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Waldenfels, B. (1997): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2001): Onstran smisla razumevanja. Phainomena, 10, 37-38, 31-48.

Waldenfels, B. (2015): Homo respondens. Phainomena, 24, 94-95, 5-16.