

ANNALES

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

Mira Miladinović Zalaznik: Nepartizanski
odpor proti okupatorju na Slovenskem.
Primer plemiške družine
Maasburg in sorodnikov 645
*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*

Tamara Griesser-Pečar: Položaj katoliške
cerkve leta 1945 v Sloveniji/Jugoslaviji
v primerjavi z državami za
"železno zaveso" 661
*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"*

Ana Šela & Mateja Matjašič Friš: Nadzor
Službe državne varnosti nad revijo Zaliv 675
*La sorveglianza da parte del Servizio
di sicurezza nazionale della rivista Zaliv
Surveillance by the State Security
Service of the Magazine Zaliv*

OCENE/RECENSIONI/REVIEWS

Todor Kuljić: Prognani pojmovi –
neoliberalna pojmovna revizija
misli o društvu
(**Avogust Lešnik**) 691

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
Indice delle foto di copertina 702
Index to images on the cover 702

Navodila avtorjem 703
Istruzioni per gli autori 705
Instructions to Authors 707

received: 2019-04-09

DOI 10.19233/ASHS.2019.38

VPRAŠANJE O ZGODOVINSKI UMEŠČENOSTI ČLOVEŠKE EKSISTENCE

Manca ERZETIČ

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Gospodinjska 8, 1000 Ljubljana, Slovenija
 Nova Univerza, Fakulteta za slovenske in mednarodne študije, Mestni trg 23, 1000 Ljubljana, Slovenija
 e-mail: manca.erzetic@fsms.nova-uni.si

IZVLEČEK

Članek obravnava razmerje med človeško eksistence in zgodovinsko izkušnjo z ozirom na ontološko razsežje pričevanja. Struktura biti-priča pri tem ni izraz subjektivitete, marveč eksistencialni način tubiti, ki neposredno izpričuje tudi smisel človeškosti. V zgodovinski situaciji 20. stoletja je bila človeškost na radikalen način izpostavljena svojemu nasprotju – nečloveškosti. Humanizem ob soočenju z nihilizmom izgubi smisel, kar opredeli tudi možnost izpričevanja *condition humaine*, ki jo eksistencialno-zgodovinsko zaznamuje predvsem razpoloženje brezdomovinskosti sodobne človeškosti.

Ključne besede: pričevanjski sklop, pričevanje, zgodovinska situacija, biti priča, človeškost, humanizem, nihilizem

LA QUESTIONE DELLA COLLOCAZIONE STORICA DELL'ESISTENZA UMANA

SINTESI

L'articolo tratta del rapporto tra esistenza umana ed esperienza storica in base alla dimensione ontologica della testimonianza. La struttura dell'essere-testimoni non è un'espressione di soggettività, ma un modo esistenziale dell'esser-ci, che trasmette direttamente anche il senso dell'umanità. Nella situazione storica del XX secolo l'umanità è stata radicalmente esposta alla propria antitesi – l'inumanità. Di fronte al nichilismo l'umanità perde di senso, il che incide anche sulla possibilità di testimoniare la *condition humaine*, caratterizzata esistenzialmente e storicamente soprattutto dall'atteggiamento di apolidia dell'umanità contemporanea.

Parole chiave: complesso di testimonianze, testimonianza, situazione storica, essere testimoni, umanità, umanesimo, nichilismo

Za 20. stoletje je mogoče reči, da je bilo človeštvo izpostavljeno radikalno nečloveškim zgodovinskim situacijam (Hobsbawn, 2009; Lowe, 2013).¹ Pomisliti pa velja, ali se iz teh nečloveških situacij, prav tako pa tudi iz celotne zgodovinske situacije kot take, kakorkoli naznanja smisel človeškosti in možni humanizem. Pojav totalitarizmov in ideologij, ki je tako posameznikom kot celim skupnostim prizadejala neposredno izničenje in izgubo človeškosti, nas privede do soočenja z eksistencialnim vprašanjem, *kaj človeškega še preostaja?*

NAZNAKA HERMENEVTIKE PRIČEVANJA

Približevanje k razumevanju tega eksistencialnega vprašanja je mogoče šele oziroma le tedaj, ko s »tem«, kar nas zbližuje z zgodovinsko situacijo, razumemo »pričo« oziroma natančneje »biti-priča«. Prav *bitni modus priče* je določil za pričevanje, kolikor ga ne poljubno dojemamo iz splošnega pojmovanja govora in izrekanja. Ko se sprašujemo o bistvu pričevanja je potrebno najprej izpostaviti, da pričevanje najpogostejše razumemo kot nekaj, česar se spominjamo in želimo to govorno izraziti (Ricoeur, 1972), vendar nas to ne privede do samega razumevanja smisla pričevanja, in je zavoljo tega nujno obravnavati *bitni način biti-priča* z upoštevanjem Heideggrovega ontološkega določila *tubiti* kot bivajočega, ki smo mi sami, in, ki ima bitno zmožnost razumevanja biti. To je tudi ključno za opredelitev bistva pričevanja, kolikor je situacija »biti tu« vnaprej določilna za opredelitev pričevanjskosti. Pričujočnost tubiti namreč ne vključuje le pričevalca, marveč v »tu« drži odprtost celote pričevanjskosti kot take. Iz tega se odpirajo razmejitve pojmov kot so: *priča, pričevanje, pričujočnost, izpričevanje, pričevalc* itd. Za razumevanje, kaj tvori bistvo pričevanja, je najprej potrebna razlaga, čemu smo kot pričevalci priča. Človek kot bivajoče, ki je zmožno biti, je, zavoljo *položnosti, zasnovanosti, vrženosti* v svet, vedno že izpostavljen lastnemu nerazumevanju. S tem se podaja okvir, da je k temu vprašanju potrebno pristopiti onkraj izolirane situacije ter v okviru *sklopa pričevanjskosti*. Sklop pričevanjskosti vključuje tri ključne elemente – pričo, pričevalca in izpričevanje v navezavi s faktičnim pričevanjem.

Omenjeni členi sklopa se medsebojno navezujejo in tvorijo celoto; sovisje posamičnega člena celote in hkrati njegove lastne entitete pa tvori hermenevtični krog. Koncept pričevanjskosti predpostavlja vprašanja o tem, *kaj tvori smisel »biti-priča«, kako se tega smisla udeležuje »pričevalc« in kaj v tem kontekstu pomeni izkazovanje tega odnosa kot »izpričevanje«?* Ta vprašanjnost je naposled poosebljena v sebstvu človeka, kjer se smisel javlja kot problem izpričevanja smisla člo-

veškosti in zato terja razjasnitev, kako prav po-sebnosti človeka pripada zmožnost pričevanja in izpričevanja tega, čemur je v svetu priča? Vprašanje, *kako-mi-je-bitivsvetu* že samo po sebi pove, da nisem bivajoč kot navzoče med navzočim, marveč tako, da sem pričujoč nečemu v svetu. Ta *pričujoč-bitivsvetu* ni nikoli zgolj *biti-navzoč-pri-nečem* oz. golo obstajanje pri nečem. Priča je vselej priča nečemu ali nekomu, ne pa zgolj priča-pri. Priča nima zgolj nečesa na očeh, marveč je s tistim, kar ima na očeh, *soočena*. Izpričevanje kot izkazovanje je potrebno zajeti v njegovi hermenevtični posebnosti, se pravi znotraj sklopa pričevanjskosti kot hermenevtično-fenomenološke strukture. Pri tem se lahko opremo na Gadamerjev spis *Hermenevtika in ontološka diferenca* (1997), kjer avtor pravi, da »k človekovemu bivanju spada, da, ne da bi bil vprašan, pride na svet in je, ne da bi bil vprašan, z njega odpoklican. V svoji »vrženosti« živi človek za svojo prihodnost, za katero se zasnjuje. Hermenevtika se s tem osredotoča na nekaj nerazumljivega. Za hermenevtiko velja to nekako zmeraj. Hermenevtiko izziva nerazumljeno ali nerazumljivo, to jo privede na pot vpraševanja in sili v razumevanje« (Gadamer, 1997, 25).

Biti-priča torej ne zadeva tega, kako faktično razumemo človeka, marveč tisto, kar se *faktično izpričuje kot človeško*. Človek je po svoji človeškosti priča *bitivsvetu*, ker je že v odnosu do sveta, ne da bi bil o tem predhodno povprašan. Za razumevanje tega, »kako« smo priča temu, s čimer in komer se srečujemo v svetu, in »da« smo v svetu na način tubivajočega, je potrebna hermenevtična razlaga sklopa pričevanjskosti, ki upošteva tako predhodno razumevanje biti-v-svetu kot neizogibno zapadanje v nerazumevanje, ki ga pogojuje izpostavljenost najrazličnejšim situacijam. Sama soočenost z nerazumljivostjo ne neposredno privede do razumevanja, marveč od tega, da postavljamo in smo postavljeni pred vprašanje oziroma smo od vprašanja nagovorjeni. Prvi korak v tem hermenevtičnem pristopanju k razumevanju pričevanja je, da se določi pojmovni okvir, znotraj katerega se potem obravnava dotični fenomen.

Bitna struktura pričevanjskosti je bila zastavljena na osnovi Heideggrovega eksistencialno analitičnega modela vprašanja (vprašano [Gefragte] – povprašano [Befragte] – izprašano [Erfragte]), s katerim Heidegger določa smisel biti nekega bivajočega. Analogno s Heideggrovim eksistencialno-analitičnim modelom vprašanja lahko postavimo pričevanjsko triado: *priča-pričevanje-izpričevanje*. Pričo lahko torej obravnavamo v pomenu *biti-priča* kot tubit v načinu njene biti (tp. eksistenci). Če skušamo pojasniti določilo faktične eksistence in določenost človeka, nam je v oporo lahko Heideggrova eksplikacija v § 2 Biti in časa z naslovom »Formalna struktura vprašanja biti« (Heidegger, 1997,

¹ Razprava je nastala v okviru izvajanja projektov »Kontemporalnost razumevanjskega konteksta ter izražanje osebne in družbene svobode«, P6-0341 (ARRS), in »Kultura spominjanja gradnikov slovenskega naroda in države«, J6-9354 (ARRS).

22–27), kot vprašanja o smislu biti, kjer ugotavljamo, da tudi biti-priča ne zadeva tega, kako faktično razumemo človeka, marveč tisto, kar se faktično izpričuje kot človeško.

PRIČEVANJSKOST IN ZGODOVINSKA SITUACIJA

Človek je po svoji človeškosti priča biti-v-svetu, ker je že v odnosu do sveta, ne da bi bil kot pravi Gadamer (1997) o tem predhodno povprašan. Pri tem pa razumevanja in nerazumljivosti faktilne eksistence ne moremo razumeti iz kakega subjekta ali iz doživljanja *mojega jaza*, marveč na način prevzemanja lastne tu-biti in prevzetosti z njo. Na tem mestu se nam odpira vprašanje o možnosti ali nemožnosti načelnega etičnega delovanja v zgodovinski situaciji 20. stoletja, ki se zaostri prav spričo soočanja posameznikov in skupnosti s totalitarizmi in totalitarnimi režimi, ko je človek – tudi znotraj demokratične ureditve – postavljen v nečloveške razmere (glej Kendall, 2015), kar je do te mere opredelilo 20. stoletje, da smo postavljeni pred vprašanje, kaj človeškega še (pre)ostaja. V 21. stoletju nič ne kaže, da bi to vprašanje kaj odjenjalo; problem je seveda, če ga prav razumemo, pa tudi kako zastavimo raziskovalni pristop do izpričevanja tega vprašanja, za kar je potrebna analiza strukture pričevanjskosti s filozofskega, literarno-filozofskega in filozofsko-zgodovinskega področja, relevantna pa so vsaj še področja prava in teologije, antropologije in sociologije, psihologije in medijske teorije.

Vseeno analitično preučevanje pričevanjskosti, tudi če zajema več raziskovalnih področij, naposled pride do teoretske vrzeli, ki obravnavo pričevanjskosti še dodatno zaostri, saj nas neposredno sooči s samimi seboj, ne na način samorefleksije, pač pa na način biti-priča.

Na tej osnovi vpraševanja kot najosnovnejšega pristopa, s katerim je mogoče graditi razumevanje in razlago, kolikor smo sebi smiselno 'dani' na način vprašanja *kdo sem*, prehajamo med *diado vprašanja in odgovora* kot najsplošnejšim okvirom hermenevtične situacije s ciljem 'hoteti razumeti', kot ga je razvil Gadamer, in Heideggrovo triado vprašano-povprašano-izprašano. Upošteva celotnega loka hermenevtike od Schleiermacherja in Diltheya pa do Heideggro in Gadamerja, lahko govorimo o *novi praksi filozofskega mišljenja*, ki najde svoje izhodišče v *govorici* (Komel, 2003; 2014). Zato lahko sprejememo, da govorica v hermenevtično naravnanem humanističnem raziskovanju *lahko* stopi na mesto metode (Komel, 2016). Prav izkustvo govorice nam v tendenci razumevanja pokaže zgodovinsko izkustvo kot izročilo, ki nosi sporočilo, kolikor smo mu smiselno izročeni.

Tubit se razume kot priča, počuti kot priča, govori kot priča in v lastni pričujočnosti zapada izpričanemu. Po tej samoizročeni svetu priča vedno kaže situacijo biti-v-svetu, vendar se z njo ne more stopiti ali razpola-

gati z njo po svoji volji, tako kot da bi bila njen subjekt. Priča ni zastopana na subjektivni ravni, marveč, kot kaže prehod na raven tubitnosti obravnave, zajema fenomen biti-v-svetu (*biti priča* na način *biti-v-svetu*). Samo na podlagi tega, da je nekomu biti-priča, se javlja kot pričevalec. Razlikovanje med strukturama biti-priča in pričevalcem opiramo na Heideggrovo določitev tubiti kot bivajočega, ki smo mi sami in ga v lastni biti nosi odnos do biti, pri čemer bit bivajočega sama ni nič bivajočega. Zaradi tega tubit prizadevajo različni načini ničanja, ki zadevajo samo razumevanje biti in seveda ob permanentno nerazumevanje tistega, s čimer se sooča oziroma čemur je priča. V prvi vrsti je to soočenost s samo seboj, ki ni prvotno podana šele na osnovi samorefleksije, marveč na način biti-priča.

Tu pa nastopi problem, ki dodatno zaostri obravnavo sklopa pričevanjskosti, in sicer v smeri izpričevanja, ki pritiče pričevalcu, se pa ontološko dotika strukture biti-priča. Če smo tisto, čemur smo najprej priča, mi sami, in sicer na eksistencialni način tubiti, ne pa subjekta, potem se s tem neposredno *izpričuje smisel (meni lastne) človeškosti*.

Ko recimo pričevalec kot priča neke zgodovinske situacije (npr. Pahor v *Grmada v pristanu* in *Nekropola* ob primeru požiga Narodnega doma) izpričuje, čemu je bil priča, pravzaprav govori o tem, kako mu-je-biti-v-svetu. Pri tem ne izpričuje počutja, marveč govori o občutkih, ki jih doživlja pri nečem, s čimer je izpričan kot človek, ki je ustrašovan. V primerih koncentracijskih taborišč je recimo ustraševanje imelo ta namen, da se človeku odvzame človeškost, zavljo česar tesnobna utesnjenost sistematično prehaja v strah. Te specifične okoliščine pravzaprav razodevajo to, kar potem razumemo kot *zgodovinsko situacijo*. Za človeka velja, da zgodovinsko situacijo deli z drugimi kar nam pove že najsplošnejša opredelitev zgodovine kot humanistične vede, ki preučuje človeško družbo, pri čemer njena temeljna naloga ni opisovanje družbenih ali individualnih (človekovih) dogodkov, marveč tendira k temu, kar ne le zadeva, marveč tudi prizadeva kot *smisel humanosti*; tj. *človeškost človeka*. Vendar, kako naj se človek sooči s seboj kot posameznikom in lastno po-sebnostjo znotraj družbe 20. stoletja, saj mu le-ta postavlja nasprotno ogledalo nečloveškosti – nihilizem?

Ali človek kot priča lahko izstopi prav v izkustvu humanizma in nihilizma, in kolikor resnično ter smiselno je še to, kar je vsebovano v oznakah človeško in človeškost, pa *humanost* in *humanizem*? Prav ta opredelitev navzkrižja humanizma in nihilizma tvori jedro prizadevanja mnogih individualnih pričevalcev in pričevalk, da bi svojo (pre)izkušnjo umestili v zgodovinsko situacijo 20. stoletja. Tako nam priče, ki vztrajajo kot priče; priče, ki se odpovedo priči; priče, ki postanejo nepriče; nepriče, za katere bi hoteli, da so priče; nepriče, ki želijo biti priče; nepravne priče *napotujejo k vprašanju*, kaj *preostaja* po Auschwitzu in še več: na podlagi obravnav umeščenosti v neko zgodovinsko

situacijo, se zastavlja vprašanje *obstoja Auschwitza po Auschwitzu*, in *kaj preostaja od Auschwitza po Auschwitzu*? Ne gre zgolj za pretvorbo naslova dela Giorgia Agambena, *Kaj ostaja od Auschwitza?* Arhiv in priča (2005), marveč se tu javlja izkustvo dovršenega nihilizma, ki ga spremlja pomislek: čemu sploh še služi človek?

HUMANIZEM IN NIHILIZEM

Vprašanja, kaj je resnica pričevanja in kaj resničnost pričanja (Ricoeur, 1972), ne moremo primerno opredeliti, kolikor se ne vprašamo, čemu smo kot priče priča? S tem se vprašamo, kaj pričevanje izpričuje kot svoj lastni smisel. Odgovor je tako rekoč na dlani: *to je človek*. Lahko bi poudarjeno vzklíkili: *Ecce Homo!*; »Glejte človeka!« ali: »Saj je samo človek!« S temi besedami Pilat po Janezovem evangeliju predstavi bičanega Jezusa razjarjeni množici. Nietzsche nam samo ponudi pričevanje o samem sebi z naslovom *Ecce Homo* ter podnaslovom *Kako postaneš kar si*. »Moja človeškost ne obstaja v tem, da čutim, kakšen je človek, temveč da prenesem, da čutim z njim [...] Moja človeškost je stanovitno premagovanje samega sebe« (Nietzsche, 1989, 172).

Nietzschejevo stališče napotuje na neko drugo njegovo knjigo z naslovom *Človeško, prečloveško* (Nietzsche, 2005). Tudi Nietzsche je, sicer kot »ljudomrznež«, primoran prestajati človeškost in bivanje v celoti; prestopiti mora, kot izpove norec v *Veseli znanosti*, smrt boga. V *Tako je govoril Zaratustra* slišimo: »Zmeraj je videl mene, nad tako pričo sem se hotel maščevati – ali sam ne živeti. Bog, ki je vse videl, tudi človeka: ta bog je moral umreti! Človek ne prenese, da živi taka priča. Tako je govoril najgrši človek« (Nietzsche, 1999, 304).

Z *Ecce homo* je naslovljena tudi Kosovelova pesem:

*S teboj govorim, pa sem ti daleč.
Senca je zrasla v tisoč senc.
Sam sebe ne ločim v njih, ne poznam.
Kako naj ti rečem, kam?*

*Mrzel pepel leži nad sencami.
Živci izmučeni od abstraktnih oblik
lastnega jaza.
Bog. Ne poznam mu obraza.*

*Eno je vroče: žeja Pravice in Odrešitve.
Eno je sveto: Preprosto in Pristno.
A nad nami
melanholija sivih tlakov,
mrličev, ki ne morejo umreti.*

P.S. Vem, vi tega ne morete razumeti (Kosovel, 1964, 296).

Kosovelova pesem zelo neposredno razodeva tisto, kar sicer velja za Nietzschejevo razkritje: *nihilizem*. Kosovel bo temu rekel *nihilomelanhonija*, »melanholija sivih tlakov«. O nihilizmu pravi, da je »edina filozofija, ki organično izvira iz sodobnega razprtja, razkola družbe in človeka, sodobna kultura ne more producirati boljše filozofije« (Kosovel, 1977, 648). Vsekakor pa Kosovel ne poudari zgolj nihilizma, pač pa morda še bolj *humanizem*, *humanost*, *človeškost*; in zdi se, da v zvezi s tem ne povsem sprejema Nietzschejeve opcije *onkraj dobrega in zlega*: »Ne onkraj dobrega in zlega, pravičnega in krivičnega, ne z nadčloveško lažjo; kakor ljudje prihajamo sredi dobrega in zlega, pravičnega in krivičnega« (Kosovel, 1977, 20).

V »borbi za pravico« se Kosovel celo bolj zbližuje z Marxom kot pa z Nietzschejem:

*Zmaga resnice v kulturnem,
humanizma v gospodarskem,
pravičnosti v socialnem življenju
bo največji triumf človeštva* (Kosovel, 2012, 48).

Tu se nam javi ključen problem razmerja med *nihilizmom* in *humanizmom*, ki tvori tudi osrednji problem filozofske diskusije v 20. stoletju sploh (prim. Dod, 2013; 2019). Narekovale so jo politične in družbene okoliščine, spričo katerih se je človeškost kot taka znašla pred radikalnim vprašanjem smisla same sebe (prim. Komel, 2015). Hkrati je postalo nejasno, kaj sploh je *resničnost*, ki človeka doleteva, in kakšno *resnico* naj o tem pove? Smo torej postavljeni pred drugo znamenito Pilatovo reklo oziroma vprašanje: »Kaj pa je resnica?« (prim. Gadamer, 1998). *Filozofsko vprašanje*, ki pa Pilatu vendar služi za to, da si spričo Jezusovega primera umije roke. Vprašanje, kaj je resnica, me lahko požene v iskanje resnice, lahko pa preprosto zamahnem z roko, češ, kaj pa sploh je to, resnica? Ali kaj takega kot resnica sploh obstaja? Pilat bi lahko bil prvi pričevalec tanke meje med nihilizmom in humanizmom, ki nas dejansko spravi na pot od »od Poncija do Pilata«.²

Seveda pa je zadeva drugačna, ko gre za pesnika kot je Kosovel, ki ne pristane na indiferenco do resnice, četudi prepozna ves nihilizem resničnosti. Tako odločno zapiše:

Naše poslanstvo je poslanstvo prisotnosti (Kosovel, 2012, 50).

Tu sta enako pomembni beseda »poslanstvo« kot beseda »prisotnost«. »Poslanstvo« pomeni tisto, kar nas pošlje, napoti, na smisel, prihodnost, odločnost, poklicanost. Brez poslanstva je naše življenje prazno; človek izgubi dostojanstvo. Preseneti pa nas, ko Kosovel pravi, da je za pesnika in pesniško dojetega človeka poslanstvo *prisotnosti*. Čemu prisotnost? Ne bi bilo

2 Več glej predstavitev Bulgakovega romana *Mojster in Margareta* in Pilatov »nihilistično-humanistični lik« avtorice Vere Brnčič (1972/73, 137).

bolje reči resnica, smisel, človeškost, bit? »Prisotnost« razodeva tisto, čemur smo priča, s tem da je naše bitno poslanstvo *biti-priča*. Kot nas v *Biti in času* opomni Heidegger, *prisotnost* kaže v časovno določenost smisla biti. »Prisotnost« je kot »pričujočnost« najtesneje povezana s človekovo »dimenzijo« *biti-priča* in *izpričevanja človeškosti*. Dean Komel nas tako v svoje delo *Sodobnosti* uvede s poslanico človeka na »poljani pričujočnosti«:

Kaj pa ‚človek‘? Neomejeno polje izkustva, ‚svet‘, brez konca in kraja in vedno znova od začetka. Človek, ta, ki gre v izkustvu samega sebe od začetka? To bi lahko bil smisel praxis kot mero-dajne oznake za izkustvo. Ne izkuša se v tem, kar zna, niti v tem, da pozna, marveč v imperativu spoznanja samega sebe. Je pričujoč toliko, kolikor od samega sebe zahteva izpričevanje samega sebe. Potemtakem je človek v celoti čuječ. V sebi v celoti čuje iz sebe. Zato priča. V pričanju je zadržana lástnost čuječnega govora, ki spravlja v pričujočnost. Spoznanje je tako šele po očitnosti, upričevanju. Poznavanje po prepričanju. Danzadnevno prepričujemo sebe in druge ali pa se puščamo prepričevati. A čemu smo, kot pričevalci, priča? Odgovor mora izpričati čuječnost samo in ni podan v tistem, kar čuječni govor spravlja v pričujočnost. Meja molka. Človeškost ni znanje o sebi, marveč je samosvoja iz neznatnosti bitka. Človeškost je na planem. Zaseda poljano pričujočnosti (Komel, 2010, 8).

Vzklík »Glejte, človek« ni nikoli zgolj vzklík človeka, marveč je *priklican po neki človeškosti*, s seboj nosi *edinstveno vprašanjnost*. Kot pokaže Heideggrova eksistencialna analiza v *Biti in času*, je človek v tubitni določenosti »zgolj« vprašanje samega sebe. Tudi, če se nekdo v svojem življenju nikoli ne vpraša o sebi, je v lastnem odnosu do biti postavljen pred vprašanje samega sebe; ni nujno, da ve odgovor; lahko in celo najpogosteje tudi obmolči. Molk bolj priča kot besede. Molk je beseda, ki je zadržana v besedju. Besede pa se nemara drži tišina.

PRIČEVANJSKI SKLOP IN IZPRIČEVANJE ČLOVEŠKOSTI

Zadržati se velja ob tem, da v obravnavi sklopa pričevanjnosti priča-pričevalec-izpričevanje, neposredno izstopi človek kot ta, ki sebe bistveno izpričuje v svoji človeškosti. S tem prejme oznaka človeškost izpričani smisel. Če naj poudarimo namen in relevantnost pričevanja, potem je treba reči, da se tu prvo-

-bitno izpričuje smisel človeškosti. Priča tako dejansko *zavzema tisto ontološko pozicijo*, ki jo je Heidegger v *Biti in času* določil kot *tubit*. Določilo tubiti ne določa človeškega subjekta, zaradi česar je sistematično zadržal konceptualno rabo oznake »človek«. To pa ni v soglasju z našo trditvijo, da se v sklopu pričevanjnosti *prvobitno izpričuje smisel človeka ali celo smisel življenja*. Zagato nam mogoče »olajša« to, da je Heidegger v svojih poznejših delih ponovno uvedel besedo »človek«, oznako »tubit« pa skoraj opustil. Vendar ne gre zgolj za terminološko spremembo. Morda vstopi v igro tisto, kar nas je navedlo k ugotovitvi, da pričevanjnost prvobitno izkazuje smisel človeka, njegovo človeškost. Vseeno pa je tu še dodaten problem, zakaj je pričevanjnost usmerjena k izpričevanju smisla človeškosti, ne pa kot pri Heideggru k smislu biti nasploh. Morda zato, ker je človek tubitno *pričevalec biti*, kolikor mu je *biti-priča*. Smisel je v *Biti in času* opredeljen kot mesto oziroma kraj razkrivanja biti, kar moramo seveda razumeti, kot smo že pokazali, iz hermenevitične situacije. Ko govorimo o človeškosti, prejmejo »resnica«, »smisel«, bit« in »govorica« posebno mesto v razpravljanju. Človek pa ni nikoli navzoč na način stvari, torej na način, da mu pripada neko mesto v prostoru kot neke vrste vseobsežni substanci. Človek je v prostoru in času, ker je v svetu. Je lahko zgodovinski, kar so stvari ali živa bitja lahko le posredno. Človek tako govori, razumeva smisel in presoja o resničnem, z nekega kraja, na katerem bistveno prebiva, eksistira na način tu-biti. Kar nam kaže v krajino in pokrajino, pa tudi v »kroj« in »krajec« (npr. pravimo tudi »krojiti usodo«). V hrvaščini *kraj* pomeni »konec«. V *Biti in času* kraj tubiti obeležuje njena končnost, bit-k-smrti. S tem Heidegger seveda noče izražati kakega pesimizma in pesimističnega nihilizma, ravno nasprotno.

Tako v njegovem razpravljanju za naslovom *O dogodju, Prispevki za filozofijo*, ki je izšlo šele posthumno leta 1989, lahko preberemo: »Najstrašnejši vzklík mora biti umiranje kakega boga. Le človek ‚ima‘ odliko da stoji pred smrtjo, ker je človek ustanjen v b i t i: smrt je najvišje spričevalo b i t i.«³

Tu ne moremo podajati celotne filozofske posebnosti izraženega, kar zadeva odnos človek – bit – smrt – bog. Je pa očitno, da je smrt, izraženo s terminologijo iz *Biti in času*, mišljena eksistencialno; torej kot to, za kar Heidegger sicer uporabi izraz *inständig*, »ustanjen«. S tem poudari, da je človek bistveno nastanjen na kraju biti, in kot tak končen, smrten, saj je smrt njegova »najsrajnejša možnost« biti, ki pa v tem skrajnjem nudi »spričevalo biti«. Smrt zapre tubit, a jo hkrati odpira v razklenjenosti, kar ponuja ključ do biti. To ni nikakršno privilegirano mesto subjekta, marveč kraj tubiti, ki je kot taka izpostavljena resnici in laži, pravici in krivici, upu in obupu.

3 »Der furchtbarste Jubel muß das Sterben eines Gottes sein. Nur der Mensch ‚hat‘ die Auszeichnung, vor dem Tod zu stehen, weil der Mensch inständig ist im Seyn: Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns« (Heidegger, 1989, 230).

Da bi nadalje razjasnili soodnos tubiti in biti glede na smrt kot spričevalo biti, se je treba povrniti k *Biti in času*, kjer se Heidegger izrecno pomudi ob problemu nosilke soodnosa tubiti : bit, ob razgrnitvi teze »Tubit je v resnici«, ki jo potem razširi v tezo »Tubit je v neresnici«.

»Bit resnice je v izvorni sovisnosti s tubitjo. In samo zato, ker je tubit tako, da jo konstituira razklenjenost, se pravi razumevanje, sploh lahko razumemo nekaj takega kakor bit, je možno razumetje biti. Še vedno izostaja odgovor na vprašanje o smislu biti. Bit - ne bivajoče – ,se daje' le, kolikor je resnica. In bit je le, kolikor in dokler je tubit. Bit in resnica ,sta' enakoizvorni. Kaj pomeni to: bit ,je', če pa naj se vendar razlikuje od vsega bivajočega, lahko konkretno vprašamo šele, ko sta sploh razjasnjena smisel biti in domet razumetja biti« (Heidegger, 1997, 314–315).

Glede na povedano Heidegger zagovarja odvisnost »dajanja biti«. Toda ne gre za to, da bit ne obstaja, če ne obstaja tubit. Soodnosnost biti in tubiti Heidegger motri glede na soizvornost biti in resnice. Kaj pomeni ta soizvornost? Heidegger uporabi oznako »bit resnice«, glede na kar lahko prav tako govorimo o »resnici biti«.

Heidegger v skladu s tem pove:

»Kolikor je tubit bistveno svoja razklenjenost in kot razklenjena razklepa in odkriva, je bistveno ,resnična'. *Tubit je ,v resnici'«* (Heidegger, 1997, 315).

Oznaka »tubit je v resnici« za nas pomembna, kolikor s svojo neposrednotjo ošibi stališče, da je resnica nekaj, kar naj bi spoznali, o čemer naj bi podali izjave in sodbe. Resnica se neposredno izpričuje tu s tu-bitjo. S tem nastaja napačen vtis, da gre za neko absolutistično dojetje tubiti kot resnične, vendar bo Heidegger tezo dopolnil, da je tubit hkrati v resnici in neresnici. To je pomembno glede na prej podana razmišljanja o nerazumevanju kot vzvodu razumevanja. Nastopi pa vprašanje, kako je lahko tubit v *resnici* izpostavljena razumevanju biti na način, da ji je biti. Rečemo lahko tudi, da ji je biti priča. Česa? – Pravzaprav ničesar, in vendar same sebi in tega, kar je bistveno po sebi biti. Ali ne bi soodnosa biti in tubiti mogoče »lažje« opredelili iz vzajemnega nanašanja *biti in mišljenja* ter človeka obravnavali kot tega, ki *misli*? Nemara bi morali dodati »in govori«. Tudi če se odločimo za tako poenostavitev, ostaja problem, kako nam govori. Kolikor se »pozni« Heidegger sam odloči za to poenostavitev, to nikakor ne pomeni preproste spremembe filozofskega stališča, pristopa ali česa podobnega, marveč filozofsko zaostritev, v kateri se pokaže sama ost problematike. Kot tako ost smo prej omenili razmerje *nihilizem – humanizem*. Je izvor nihilizma v človeku kot mislečemu bitju in mišljenju samem, kolikor z bitjo misli toliko kot nič? Ali pa se bit, kolikor ni nič bivajočega, narekuje mišljenju, da jo misli v sopripadnosti z ničem in v tem nareku pritegne k sebi človeka kot govoreče bitje? V

tem primeru tudi na drugačen način izstopi vprašanje, koliko resnično je še to, koliko smisla še ima to, kar je vsebovano v oznakah »človek«, »človeštvo«, »človeštvo«, »človečanstvo«, pa »humanost«, »humanizem«.⁴

PISMO O HUMANIZMU

Na ta vprašanja skuša v nekem loku od *Biti in časa* odgovoriti Heidegger v svojem *Pismu o humanizmu*, ki je prvič izšlo takoj po drugi svetovni vojni. Nastalo je pravzaprav priložnostno leta 1946, ko je francoski filozof Jean Beufreut, kasnejši Heideggrov interpret in prijatelj, na Heideggra naslovil pismo, da ga povpraša: »Kako vrniti neki pomen besedi ,humanizem'«? Pismo je vzbudilo Sartrov spis *Eksistencializem je humanizem*. Na posebno humanistično relevantno tega, da se je Heidegger v odgovoru poslužil forme pisma, je v svojem govoru ob prelomu tisočletja z naslovom *Pravila za človeški vrt. Odgovor na Heideggrovo Pismo o humanizmu* opozoril že Peter Sloterdijk (2003). Pisma imajo seveda poleg dnevnikov pomembno veljavo kot osrednji pričevanjski vir, ki se upira tudi današnjemu vplivu informacijske komunikacije. Pismo je od nekoga komu odposlano. Se pravi, obstaja kot poslanica, ne zgolj kot pošiljka ali sporočilo z namero obveščanja in poročanja. Na tej podlagi je pisemska forma izročilno-sporočilna in kot taka zadeva tudi pesem ali filozofski razmislek, če ga izrecno ali ne namenjamo komu. Tudi to pisanje je v svoji bistveni nameri pismo, odposlano celo »priporočeno« in z namenom »overovitve«. Nikoli gotovo ne ve, ali bo pismo sprejeto in odobreno. Po drugi strani vedno malo ugibamo, s katerega kraja in na kateri konec je bilo pismo poslano, glede na naklonjenost, ki jo izraža. Vsekakor je dopisovanje zaželeno tem, ki so si naklonjeni, ki bi si radi nekaj poklonili, drugače pa verjetno ne. Vsaj s pisemskega vidika je resnica res korespondenčna. Pri vsem tem pa je ključno to, da pride do izmenjave pisem, ki bi sporočila, kako pravzaprav stoji z izpričevanjem smisla človeškosti. Forma pisma spričo tega ostaja skorajda ravnodušna in še enkrat moramo navesti Pilata: »*Quod scripsi, scripsi*«; »*Kar sem napisal, sem napisal*«. Tako je namreč Pilat odgovoril tistim, ki so hotel spremeniti napis INRI na Jezusovem križu. Lahko bi tudi rekli: *Sprejmi to pisanje, kakor da ti pišem pismo*.

Heideggrovo *Pismo o humanizmu* je poleg ostalih njegovih pisemskih dokumentov in dnevnikov, ki so pred kratkimi izšli pod skupno zaznambo Črnih zvezkov, gotovo eno najpomembnejših intelektualnih spričeval 20. stoletja (prim. Pinchard, 2005; Rockmore, 1995; Denker & Zaborowski, 2017; Mende, 2003; Stenger, 2019). Hkrati nam ponuja vpogled v to, kako Heidegger z določene časovne, če ne kar zgodovinske distance, gleda na svojo zastavitev vprašanja po smislu biti, ki ga je v tem delu zaokrenil k vprašanju o smislu

4 Glede opredelitve oznake »humanost« glej Komel, 2016, 14–16.

biti vprašujočega tubiti (podrobneje Komel, 1996).

Za nas je seveda *Pismo o humanizmu* zanimivo, kolikor izpričevanje smisla človeškosti postavljamo kot bistveno izvršitev sklopa pričevanjskoti, in ker Heidegger v *Pismu o humanizmu* ob izrazu »tubit« (znova) uporabi tudi oznako »človek«, človeškost«. Se pa prikrade dodatni problem, kjer se razkriva oznaka »humanizem«, ki ob soočenju z »nihilizmom« izgubi smisel (prim. Urbančič, 2010; Hemming, Amiridis & Costea, 2011). Ta izguba smisla je taka, da preči tudi izpričevanje smisla človeka. Ne sicer v smislu, da bi se mu morali odpovedati. To bi bilo, tudi kolikor je bilo spraševanje v totalitarizmih 20. stoletja prepovedano, vsaj nenavadno. Gre za to, da smo nevedni in pravzaprav nimamo kaj povedati spričo tega, da smisel odpoveduje, in da se to jemlje kot smisel biti.

Brez pretenzije, da bi ponudili odgovor na to situacijo, si postavljamo vprašanje, čemu smo sploh priča v situaciji, da smo priče izgubi smisla. Za to je vendar potrebno, da človek kot tak izpričuje smisel človeškosti; izpričuje to, da je kot človek – človek. Heidegger v *Pismu o humanizmu* poda tole opredelitev:

Predno človek spregovori, mora dopustiti, da ga znova nagovori bit, kljub nevarnosti, da bo imel ob zahtevi le malo ali redkokdaj kaj povedati. Samo tako bo spet podarjena besedi dragocenost njenega bistva, človeku pa domovanje za prebivanje v resnici biti. Toda mar ni v tej človeku postavljeni zahtevi, mar ni v tem poskusu, da bi pripravili človeka za to zahtevo, neko prizadevanje za človeka? Kam drugam je usmerjena, ta skrb, če ne k ponovni vrnitvi človeka v njegovo bistvo. Kaj pomeni to, drugega kot to, da bi postal človek (homo) človeški (humanus). Tako je torej humanitas tisto, za kar temu mišljenju gre; zakaj to je humanizem: misliti in skrbeti, da bi bil človek človeški, ne pa ne-človeški, 'inhuman', se pravi zunaj svojega bistva. Toda v čem je človeškost človeka? Ta temelji v njegovem bistvu (Heidegger, 1967, 187).

Heidegger svoj lastni poskus premisleka soodnosa človek - bit postavlja v okvir prizadevanja, da bi bil človek človeški, torej v okvir humanizma. Pri tem pa zastavi kritično vprašanje, kaj je tisto kar bistveno izpolnjuje smisel človeškosti človeka? V skladu s tem, da Heidegger v *Biti in času* zajame »bistva« tubiti v ek-sistenci, bi lahko rekli, da človeškost človeka bistveno izpolnjuje človek sam, s tem da se izpričuje kot človek:

To, kar človek je, kar se v tradicionalnem metafizičnem jeziku imenuje »bistvo« človeka, počiva v njegovi ek-sistenci. Toda tako mišljena ek-sistenca ni identična s tradicionalnim pojmom existentia,

ki pomeni dejanskost v razliki od essentiae kot možnosti. V razpravi 'Bit in čas' (str. 42) stoji tale stavek: 'Bistvo' tubiti je v njeni ek-sistenci' (Heidegger, 1967, 191).

V povedanem ni izražena samo distanca od tradicionalne rabe oznak existentia in essentia, marveč se, kolikor sta to dve oznaki za »bit«, zaobrne celotna odnosnost soodnosa človek - bit in s tem tudi razumevanju humanizma, ki se po svojih dozdašnjih pojmovanjih izkazuje za nezadostno, saj preprečuje, da »človeka nagovori bit« in je kot tako nihilistično. Postavlja sicer najrazličnejše vrednote, na katerih se utemeljujejo različni tipi humanizma, od helenističnega in krščanskega do liberalističnega in komunističnega, ne seže pa v soodnos človeka in biti. Lahko bi rekli, da tak humanizem sicer izpričuje individualne in družbene vrednote, ne pa smisla človeškosti, ki se s tem izgublja.

BREZDOMOVINSKOST

S humanističnimi vrednotami se po Heideggru utemeljuje subjektiviteta človeka, ne pa človeškost človeka, tj. človeška družba, ne pa človečanstvo. Podoben uvid srečamo v pesmih in zapisih Srečka Kosovela, ki si s Heideggrom deli tudi diagnozo vrednostnega nihilizma: *brezdomovinskost človeka*. Prav ta opredelitev nihilizma, ki zadeva brezdomovinskost, je zelo pomembna za naše razpravljanje o sklopu pričevanjskosti.⁵

Seveda takoj pomislimo, kaj naj bi brezdomovinskost imela skupnega s sklopom pričevanjskosti, pričevanjem in strukturo biti-priča. Na prvi pogled skoraj nič, če Heidegger v *Pismu o humanizmu* o brezdomovinskosti ne bi uporabil dve rekli, ki neposredno kažeta v soodnos človeka in biti, in sicer »človek kot *pastir biti*« in »govorica kot *hiša biti*«. Obe sta bili pogosto navajeni in sprejeti s precejšnjo kritično distanco, kolikor odstopata od pojmovnega jezika filozofije. »Hiša« kot prisposoda govorice in »pastir« kot prisposoda »človeka« namreč v medsebojni povezavi izražata to, da »bit nagovori človeka«.

Vpričo bistvene brezdomovinskosti človeka se kaže bitno-zgodovinskemu mišljenju prihodnja usoda človeka v tem, da najde v resnico biti in se poda na pot k temu najdenju. Vsak nacionalizem je metafizično antropologizem in kot tak subjektivizem. Zgolj z internacionalizmom nacionalizem ne bo prevladan, temveč razširjen povzdignjen v sistem S tem se nacionalizem prav tako ne spremeni in ne dvigne v humanitas kakor ne individualizem v brezzgodovinskem kolektivizmu. Ta je subjektiviteta človeka v totaliteti. Kolektivizem dopolnjuje njeno brez-

5 O problemu domovinskosti oz. brezdomovinskosti sodobnega človeka glej Joisten, 2003; 2012.

pogojno samopotrjevanje. Tega samopotrjevanja ni mogoče preklicati. S kakim enostranskim posredujočim mišljenjem ga ni niti zadovoljivo razumeti. Vsepovsod kroži človek, izgnan iz resnice biti, okrog samega sebe kot animal rationale (Heidegger, 1967, 210–211).

Kako smo priča brezdomovinskosti človeka? Vplivajo na to zunanje okoliščine? Takih okoliščin je brez števila, pa vendar brezdomovinskost izhaja iz enega samega načina, kako se postavlja soodnos med bitjo in človekom, ki izpričuje *ničevnost*.

Ničenje biva v biti sami in nikakor ne v tubiti človeka, kolikor se ta misli kot subjektiviteta, ki jo izraža stavek: ego cogito. Tubit nikakor ne niči s tem, da človek kot subjekt izvaja ničenje v smislu zavračanja, temveč tu-bit niči, kolikor kot bistvo (Wesen), v katerem človek ek-sistira, sama pripada bistvu biti. Bit niči – kot bit (Heidegger, 1967, 230).

Prej nakazana »subjektiviteta človeka v totaliteti«, ki obeležuje tako nacionalizem kot internacionalizem kot obliki brezdomovinskosti v ekspanziji moči, ki je uničevalna, je sama pogojena z ničanjem, ki se vrši v biti sami in po tem prizadeva človeka. Biti totalno povsod, imeti vse pod nadzorom in izrabljati vse za lastne potrebe, ne prispeva nič k temu, da bi se človek počutil doma, ker od vsega ne preostane nič. Človek zato ostane brez možnosti, kolikor ni sprejet v bližino biti in jo sprejme kot njen sosed. Njen sosed pa postane le, če se nastani v hiši biti, tj. govoric.

Govorjenje o hiši biti ni nikakršno prenašanje podobe o ‚hiši‘ na temveč iz stvari primernege mišljenja bistva biti bomo mogli nekoč bolje premisliti, kaj sta ‚hiša‘ in ‚prebivanje‘. Vendar pa mišljenje spremlja zgodovinsko eksistenco, se pravi humaniteto humanega človeka [die Humanitas des homo humanus], v okoliš vzhajanja odrešilnega [des Heilen].

Z odrešilnim se v razsvetljavi biti hkrati pokaže zlo [das Böse]. Njegovo bistvo ni v goli sprijemnosti človeškega delovanja, temveč temelji v zlobi besa. Odrešilno in besno [das Grimmige] pa lahko biva v biti samo, kolikor je bit sama to razporno [das Strittige]. V njem se skriva bistveni izvor ničanja [des Nichtens]. Kar niči, se razsvetljuje [kaže] kot ničevno [das Nichthafte] (Heidegger, 1997, 252).

Heideggrovo napotilo na zlobo besa in tisto odrešilno seveda priključuje v spomin konkretne zgodovinske okoliščine, ki so povezane z njegovo domovino Nemčijo. Brezdomovinskost in brezbitvenost človeka ni zgolj eden od zgodovinskih pojavov v 20. stoletju, marveč opredeljuje sodobno zgodovinsko situacijo kot tako in položaj človeka v njej. To se izrazito izpričuje tudi v slovenskem primeru, ki je svojevrsten, hkrati pa pokazalen v kontekstu krize evropskega človeštva v 20. stoletju.

VPRAŠANJE O ARHETIPSTVU ČLOVEŠTVA

S tem namenom bi se zadržali pri polemiki med Borisom Pahorjem⁶ (*Prostor in čas*, 1974) in Ivanom Urbančičem⁷ (*Problemi*, 1974), ki se razvname ob Urbančičevi filozofski razpravi (*Problemi*, 1973) esejev Tarasa Kermaunerja, pri čemer se kot temeljni problem razumevanja izpostavi pojmovanje »nacionalizma« in »nacionalnosti«. Urbančičeva razprava »O kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov« (Urbančič, 1973) skuša na eni strani filozofsko objasniti probleme, ki se jih je lotil Kermauner v svojih esejih in ki so naleteli na vrsto kritičnih odzivov, – da je avtorjevo pisanje npr. antislovensko, nacionalno nihilistično ipd., – znotraj različnih kulturnih krogov, na drugi strani pa tudi sam Urbančič kritizira avtorjevo pristopanje k tematiki *habitualiziranega vzorca človeškega delovanja oziroma obnašanja*, četudi se zdi, da je kritika bolj uperjena zoper način izbranega pisanja, ki ga Kermauner predstavlja kot filozofskega⁸, kot pa zaradi samih ubeseditvenih prikazov arhetipstva slovenstva. V Urbančičevem članku je mnogo mest, ki so vredne podrobnejše obravnave tako s filozofskega kot literarno-zgodovinskega gledišča, vendar je za našo razpravo o zgodovinski umeščenosti človeške eksistence morda ključno tisto mesto na katerega se odzove Boris Pahor. Navajali bomo samo zadnji Pahorjev odziv z naslovom »Ne gre za filozofsko razpravo!« (*Prostor in čas*, 1974; prej »Zgrešene diagnoze«, *Prostor in čas*, 1973) na predhodni Urbančičev odziv »Pahorjeve Zgrešene diagnoze« (Urbančič, 1974), kjer avtor poudari: »Nacionalizem je eno, nacionalnost pa drugo« (Pahor, 1974, 116) in zavrača Urbančičeve teze, da je »proti-nacionalizem še vedno nacionalizem« ali da je »tudi inter-nacionalizem še vedno docela zavezan nacionalizmu« (Pahor, 1974), – podobno meni tudi Heidegger v *Pismu o humanizmu*: »Vsak nacionalizem je metafizično antropologizem in kot tak subjektivizem. Zgolj z internacionalizmom nacionalizem ne bo prevladan, temveč razširjen povzdignjen v sistem«

6 Glede problematike, kaj pomeni biti priča in glede samega pričevanja o zgodovinski situaciji 20. stoletja, o kateri Pahor polemizira z Urbančičem, napotujem na članek Erzetič, 2017.

7 Glede Urbančičevega filozofskega nazora in pristopanja k tej problematiki napotujem na članek Komel, 2018.

8 Urbančič meni, da se je esejistične snovi glede arhetipa slovenstva avtor lotil površno in poljudno, kolikor je to nadalje predstavljal kot filozofsko esejistični premislek: »Kaj ima tako esejistično-kulturološko naklapanje o filozofiji ali njenih temah skupnega s pristno filozofsko mislijo?« (Urbančič, 1973, 135).

(Heidegger, 1967, 210) – vendar je ravno to tista točka, ko opredelitev nekoga ali nekaj za ali *proti domovinskosti* ne pomeni, da se domovinskost s tovrstno potrditvijo ali zavrnitvijo tudi potrjuje oziroma zavrača, marveč da tovrstne opredelitve samo domovinskost podredijo subjektivnosti in izkoriščajo za manipulacijo, s katero manipulira predvsem nacionalizem, ne pa to zagotavlja nobene nacionalnosti. Zato tovrstno opredeljevanje za ali *proti* ne privede niti subjekta do domovinskosti, marveč do stanja brezdomovinskosti. Urbančič sicer tega ne povsem jasno izrazi, ko skuša obrazložiti Kermaunarjeve esejistične teme, v katerih je mogoče razpravljati o: »nacionalnim nihilizmom«, »o nepreboleti neodgovorni nacionalistično šovinistični strasti« med koroškimi Nemci »proti« koroškemu Slovincem, o vprašanju »pravice do obmorskih mest in pristanišč, do lastne metropole – Ljubljane (Emone!)« oziroma »do vsega sedanjega slovenskega ozemlja«, o tem, da so Slovenci »izključno porabniki ne pa izvirni ustvarjalci« v »kulturnem in duhovno-znanstvenem pogledu« itd., kar pripelje do totalitete, vsepovprečnosti kot razpršenosti vsepovsod in nikjer, dokler ne asimilira pod tistim, ki je že centraliziran in fiksiran, totalni. Zato Pahor reagira ob zamenjevanju/enačenju nacionalizma z nacionalnostjo, ne glede ali to je ali ni »filozofska razprava«. Eno je sprejeti arhetipskost slovenstva in se odreči npr. »obmorskim krajem« zaradi, kot pravi Pahor, »dobrih sosedskih odnosov«, ali kot Urbančič povzema Kermaunerja, da »Slovenci samo sprejemamo in nič dajemo, zato nam nič ne pripada«, kar vodi v razpršenost, vsepovprečnost, asimilacijo ipd. in se v tem primeru opredeliti *proti domovinskosti*, drugo pa se je opredeliti za nacionalnost. V tem primeru ne gre za opredelitev »za« domovinskost, saj je opredelitev že zaobsežena v sami nacionalnosti. Kolikor se le tej odpovemo, smo že v brezdomovinskosti.

Kar želi Pahor v polemiki z Urbančičem predočiti, ni osebno zavračanje osebnih stališč, niti kritika filozofskega pristopanja k neki obravnavi, marveč nevarnost, – ki jo sam izrecno navaja, ko pravi »Zato ne operirajmo vsevprek z vzorci obnašanja« (Pahor, 1974, 118), – da je vprašanje o domovinskosti zadeva, ki neposredno za-deva vprašanje o zgodovinski umeščenosti človeške eksistence, ki je v 20. stoletju prav zaradi poveljevanja določenih arhetipskih lastnosti naroda (npr. nemškega, italijanskega) in propagandiranja nacionalizma pod krinko nacionalnosti (npr. za narod) postavila človeka v najbolj radikalne, nečloveške situacije. Zato tudi Pahor reagira s kritiko arhetipstva bodisi slovenstva bodisi antislovenstva, da bi, prav na način kot ga zagovarja Urbančič, spore dosporil do

kraja in bi tako posameznik kot družba razumela, da takšno pojmovanje vodi v brezdomovinskost. Vendar – kakor smo lahko bili priča zgodovinskim situacijam v 20. stoletju – so bili nekateri spori dosporjeni do kraja tako, da je bila to tudi človeška *s-krajnost* (npr. uničevalna in koncentracijska taborišča), zato je pri zagovarjanju nuje po izključno tovrstnem načinu reševanja sporov potrebna precejšnja previdnost⁹. Utemeljevanje na arhetipstvu ponuja namreč dvoje: bodisi temelje, na katerih se nekaj izgradi in nadgradi, bodisi nekaj, kar je pre-ostalo in je bolje puščati v preteklosti kot nekakšen osnutek ali celo okrušek. V primeru naroda ima prva vsekakor pozitivno vrednost, medtem ko druga povzrokuje njegov propad. Zato Urbančič v članku »O kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov« najprej razloži pojem arhetip-a, pri čemer pove, da »je grškega izvora (arhaios – star, typos – oblika) in pomeni prasliko, pravzor, prvi, osnovni vzorec. Uporabljen v zvezi s človekovim delovanjem (v najširšem smislu) označuje beseda »arhetip« habitualizirani vzorec človeškega delovanja oziroma obnašanja« (Urbančič, 1973, 120). Polemika med Urbančičem in Pahorjem pa nas privede napoti k vprašanju, ali nacionalizem pozna nekaj takega kot je arhetip oziroma arhetipstvo? Na to vprašanje bi verjetno lahko odgovorili pritrdilno, saj po njem lahko določimo habitualizirani vzorec človeškega delovanja oziroma obnašanja. Eden od takšnih primerov iz 20. stoletja je recimo propagandiranje nacionalističnih parol v času pred drugo svetovno vojno (npr. fašistična propaganda). Kolikor človekovo delovanje ali obnašanje opredelimo kot (njegov) vzorec pa od posamičnega, individualnega, preostane bolj malo, – morda samo okrušek –, oziroma je to posamično že zajeto v tisto kar sploh postavlja nekaj za vzorec; to je množstvo. Vzorec se izpričuje na množstvu in zato je v našem specifičnem potrebna konfiguracija nacije. Nacija potrebuje za svojo realizacijo idejo, ki jo zastopa pluralistično, kar pa kot poznamo iz zgodovine 20. stoletja privede do oblik nacionalizma kot totalitarnega režima, ki ne le da bi predpostavil subjekt v t.i. gospodarju občestva, marveč za svojo udejanjenje ne potrebuje niti subjekta – gospodarja niti občestva.¹⁰ Ko pa mislimo na nacionalnost ne menimo istega arhetipstva ali arhetipstva nasploh.

Ko govorimo o človekovemu obnašanju vedno predpostavljamo neko subjektiviteto, saj drugače ne bi mogli vzpostaviti »vzorčenja«. Dušan Pirjevec v svoji znani razpravi o vprašanju naroda ugotavlja, da »človek, ki je vse in ki je svoboden, je tvorec naroda. Za takega človeka imamo pojem subjekt. Človek je subjekt, se pravi *subiectum*: je podlaga samega sebe in vsega,

9 In četudi postavimo stališče človeka ali narod za »suveren subjekt«, kot pravi Urbančič, »mora danes to svojo subjektivnost tudi vzdrževati (biti subjekt pomeni namreč nenehno, vedno znova sebe vzpostavljati za subjekt – subjektivnost torej ni enkrat za vselej dana bitnost). Vzdržuje pa jo tako, da svoje celotno delovanje preračunljivo uravnava glede na to svoje samovzdrževanje« (Urbančič, 1973, 127), potem je pravzaprav najbolj ekonomsko vzdržna kar njegova odprava, dandanes morda celo samoodprava.

10 O tem je podrobneje že pisala tudi Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* (2003).

kar je, prav zato je svoboden in ničemur zavezan, niti svojemu jeziku ali religiji in ne kulturnim posebnostim» (Pirjevec, 1970, 8).

Že Urbančič izpostavlja novoveško razumevanje človeka kot subjekta s poudarkom, da subjektivizacija ni nacionalna, marveč selektivna. Pri tem se pojavi bistvena razlika med nacionalnostjo in nacionalizmom: nacionalnost ni selektivna, saj ne izloča nekoga iz nečesa, marveč dopušča (pozitivno) partikularnost, enakopravnost enega in drugega; nacionalizem pa uporablja selektivnost v namen, da se ena nacija povzpenja nad drugo, jo (negativno) selekcioniira.

Pirjevec se vpraša: »Kako da princip subjekta dovoljuje hkratno prisotnost skorajda nepreglednega ‚števila‘ v načelu enakopravnih subjektov — narodov? Odgovor, ki ga podaja Renanovo predavanje [Pirjevec se sklicuje na delo Ernesta Renana *Kaj je narod* iz leta 1882; sl. prevod iz leta 1913/1914; op. a] se glasi: ‚V tem trenutku je obstoj narodov nekaj dobrega in celo nujnega. Njihov obstoj je zagotovilo svobode, ki bi je ne bilo, ko bi imel svet en sam zakon in enega samega gospodarja‘« (Pirjevec, 1970, 8). Ideja o enem samem gospodarju sveta je vsekakor bila prisotna (npr. v 20. stoletju recimo nacizem), vendar je tovrstni princip nacionalizma vodil v totalitarizem. V primeru nacionalnosti pa se išče vzorec, ki je skupen ljudem, pri čemer je človek tisti, ki je vanjo že položen. Če se vprašamo po arhetipskosti človeka, potem je tisto kar je osnovni vzorec, pravzor, prasluka, prvo – pravzaprav nekaj, kamor je človek položen in kar človeka izpričuje. In ker ni vezano na neko vzorčenje oziroma ni omejeno na vrsto obnašanja, je to lahko samo domovinskost. Samo domovinskost lahko izpričuje človeka po svoji človeškosti. Človeškost ne pripada nacionalizmu, saj ni postavljena na ravni subjektivitete, marveč izpričuje človeka tako, da mu vzpostavlja svet. Človeškost tako sama po sebi ne more biti nacionalna, marveč je človek po njej (*natio*) vzpostavljen v svetu tako, da mu pripada domovinskost. Človek lahko teoretično izstopi iz naroda in po mnenju Pirjevca postane ‚direktni občan sveta‘, vendar tovrstna neposredna udeležba pomeni tudi konec naroda, s tem pa bi se dogodil ‚bistveni preobrat v zgodovini človeka in narodov‘, ne pa tudi ‚konec narodnih jezikov in

torej tudi ni konec človekovih na-rodnih in etničnih določil‘, kajti ‚jezik, ki ni več nacionalni jezik, je v resnici materinski jezik‘. Je torej ravno materinščina tisti arhetip človeštva, po katerem zavisi »usoda« nekega naroda in posameznika (napotujem na Arendt, 1996) v njem ter izpričuje njuna eksistenca?

ZAKLJUČNI PREMISLEK

V razpravi je zastavljeno temeljno eksistencialno vprašanje o človeški umeščenosti. Izhodišče našega vprašanja se vzpostavlja po *bitnem modusu priče*, ki je določen za pričevanje, pri čemer se opiramo Heideggrovo ontološko določilo *tubiti* kot bivajočega, ki smo mi sami, in, ki ima bitno zmožnost razumevanja biti. Nadalje se je zastavilo vprašanje o izpričevanju biti-v-svetu, pri čemer smo skušali pojasniti, da tisto, čemur smo najprej priča, smo mi sami, vendar ne način subjektivitete, marveč na eksistencialni način *tubiti*, s čimer se neposredno že izpričuje tudi smisel človeškosti. Problem nastopi tedaj, ko se znotraj zgodovine 20. stoletja pojavijo situacije, ki sami človeškosti radikalno postavljajo njeno nasprotje – nečloveškost. Kolikor je temelj humanizma po Heideggro *misli in skrbeti, da bi bil človek človeški, ne pa ne-človeški*, hkrati pa je človek postavljen v najbolj nečloveške situacije (npr. uničevalna in koncentracijska taborišča), smo priča smiselni kontroverzi humanizma in nihilizma *par excellence*. V nadaljevanju razprave o humanizmu in nihilizmu smo izpostavili dileme, ki zadevajo njuno razmerje, ko imamo na eni strani vprašanje o človeškosti, ki se je znašla pred radikalnim iskanjem smisla same sebe, na drugi pa je samo človek tisti, ki lahko sebe bistveno izpričuje v svoji človeškosti. Kot tako jo lahko obravnavamo v sklopu pričevanjskosti, saj pričevanje prvo-bitno izpričuje smisel človeškosti, se je potrebno zavedati, da humanizem ob soočenju z nihilizmom izgubi smisel; izgubi se tudi izpričevanje smisla človeškosti. Kolikor nihilizem človeka postavlja v stanje brezdomovinskosti, pri čemer smo v zadnjem delu navedli premisleke nekaterih avtorjev (Urbančič, Pahor, Pirjevec), ki na primeru vprašanja o arhetipstvu pretresajo utemeljenost nacionalnega, s katerim se narekuje nadaljnji premislek, ali oziroma kako smo lahko priča brezdomovinskosti človeka?

RETHINKING THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN EXISTENCE AND HISTORICAL EXPERIENCE

Manca ERZETIČ

Institute Nova Revija for the Humanities, Gospodinjska 8, 1000 Ljubljana, Slovenia
New University, Faculty for Slovene and International Studies, Mestni trg 23, 1000 Ljubljana, Slovenia
e-mail: manca.erzetic@fsms.nova-uni.si

SUMMARY

The article deals with the question of the historical placement of human existence while revealing the phenomenon of witnessing, by exploring philosophical, literary and historical aspects. Thematisation of the phenomenon of witnessing is therefore based on the philosophical explanation of the structure of being-witness, which relies on Heidegger's existential-analytical unfolding of the question of being. The phenomenological-hermeneutic approach to testifying directly signals the way to substantive definitions, such as implied by question: What is it that we are bearing witness to as witnesses? As the same time, this already points on distinction between the testifier and his/her mode of being-witness. The central part of article deals with the historical situation of the 20th Century, which is defined by controversy of humanism and nihilism. This directly concerns the possibility or the inability of testimony due to the meaning of humanity and facing the question of what we are bearing witness to. Within this frame, we consider the discussion between Ivan Urbančič and Boris Pahor, which concerns the experience of "homelessness".

Keywords: witnessing, testifying, historical situation, being-witness, humanity, humanism, nihilism

VIRI IN LITERATURA

- Agamben, G. (2005):** Kaj ostaja od Auschwitza: arhiv in priča (Homo sacer III). Ljubljana, Založba ZRC SAZU.
- Arendt, H. (1996):** Kaj ostane? Ostane materni jezik. Časopis za znanost, 24, 180–181, 11–25.
- Arendt, H. (2003):** Izvori totalitarizma. Ljubljana, Študentska založba.
- Brnčič V. (1972/73):** Mojster in Margareta Mihaila Bulgakova. Jezik in slovstvo, 18, 4, 133–139.
- Denker, A. & H. Zaborowski (ur.) (2017):** Heidegger und der Humanismus. Heidegger-Jahrbuch Band 10. Freiburg/München, Verlag Karl Alber.
- Dod, E. (2013):** Der unheimlichste Gast. Die Philosophie des Nihilismus. Marburg, Tectum.
- Dod, E. (2019):** Der unheimlichste Gast wird heimisch. Die Philosophie des Nihilismus – Evidenzen der Einbildungskraft. Baden-Baden, Tectum.
- Erzetič, M. (2017):** Pričevanje o zgodovinski situaciji 20. stoletja – Boris Pahor. V: Kleindienst, K. (ur.): O slovenski književnosti v Italiji in Avstriji. Ljubljana, Slovenska matica, 81–97.
- Gadamer, H. G. (1997):** Hermenevtika in ontološka diferenca. Phainomena, IV, 21–22, 19–33.
- Gadamer, H. G. (1998):** Kaj je resnica?. Phainomena, V, 23–24, 47–60.
- Heidegger, M. (1967):** Pismo o humanizmu. V: Izbrane razprave. Ljubljana, Cankarjeva založba, 181–235.
- Heidegger, M. (1989):** Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, M. (1997):** Bit in čas. Ljubljana, Slovenska matica.
- Hemming J. P., Amiridis, K. & B. Costea (ur.) (2011):** The Movement of Nihilism: Heidegger's Thinking After Nietzsche. London, Continuum.
- Hobsbawm, E. (2009):** Čas skrajnosti: svetovna zgodovina 1914–1991. Ljubljana, Jože Moškrič/ZPS.
- Joisten, K. (2003):** Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie. Berlin, Akademie Verlag.
- Joisten, K. (2012):** Iskanje domovine ali: človek med prebivanjem in odhajanjem. Phainomena, 13/47, 48, 109–127.
- Kendall, W. (2015):** From Gulag to Guantanamo: Political, Social and Economic Evolutions of Mass Incarceration. London, New York, Rowman & Littlefield International.
- Komel, D. (1996):** Razprtost prebivanja. K razmejitvi filozofske antropologije in hermenevitične fenomenologije. Ljubljana, Nova revija.
- Komel, D. (2003):** Pitanje filozofije kao hermenevitički izazov. Prolegomena 1, 35–54.
- Komel, D. (2010):** Sodobnosti. Ljubljana, Nova revija.
- Komel, D. (2014):** Govorica kot prostor filozofije, filozofija kot kraj govornice. Slavistična revija, 62, 3, 423–434.
- Komel, D. (2015):** Crisis as the discrimen of philosophy. Phainomena, 24, 92/93, 19–27.
- Komel, D. (2016):** Obeležja smisla. Ljubljana, Institut Nove revije.
- Komel, D. (2018):** »Uvod u studij Urbančičeve filozofije«. Tvrda: časopis za književnost, umjetnost i znanost, 1-2, 156–166.
- Kosovel, S. (1964):** Zbrano delo 1. Ljubljana, DZS.
- Kosovel, S. (1977):** Zbrano delo 3. Ljubljana, DZS.
- Kosovel, S. (2012):** Pravica. Ljubljana, Založba Sanje.
- Lowe, K. (2013):** Savage Continent: Europe in the aftermath of World War II. New York, Picador.
- Mende, D. (2003):** »Brief über den >Humanismus<«. Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie. V: Dieter, T. (ur.): Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart, Weimar, Metzler, 247–258.
- Nietzsche, F. (1989):** Ecce homo. Ljubljana, Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1999):** Tako je govoril Zaratustra. Ljubljana, Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2005):** Človeško prečloveško. Ljubljana, Slovenska matica.
- Pahor, B. (1974):** Ne gre za filozofsko razpravo! Prostor in čas: revija za kulturna in družbena vprašanja, 6, 1-2, 115–118.
- Pahor, B. (2009):** Grmada v pristanu. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Pahor, B. (2014):** Nekropola. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Pinchard, B. (ur.) (2005):** Heidegger et la question de l'humanisme : faits, concepts, débats. Paris, Presses Universitaires de France.
- Pirjevec, D. (1970):** Vprašanje naroda. Problemi. Razprave, 8, 91–92, 1–19.
- Ricoeur, P. (1972):** L'hermeneutique du témoignage. V: Castelli, E. (ur.): Le Témoinage. Paris, Aubier, 35–61.
- Rockmore, T. (1995):** Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism, and Being. London/ New York, Routledge.
- Sloterdijk, P. (2003):** Pravila za človeški vrt. Odgovor na Heideggrovo Pismo o humanizmu. Nova revija, 22, 256/257/258, 1–21.
- Stenger, G. (2019):** Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief. Prolegomena, 8, 1, 55–78.
- Urbančič, I. (1973):** O kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov. Problemi. Razprave, 11, 121/122, 120–139.
- Urbančič, I. (1974):** Pahorjeve zgrešene diagnoze. Prostor in čas: revija za kulturna in družbena vprašanja, 6, 1-2, 111–114.
- Urbančič, I. (2010):** Zgodovina nihilizma. Ljubljana, Slovenska matica.