

MANCA ERZETIČ

HERMENEUTIKA SVJEDOČENJA

Naslov izvornika
Manca Erzetič – Hermenevtika pričevanja
Institut Nove revije, Zavod za humanistiku, 2023.
Copyright © Manca Erzetič

Nakladnici

Vlastita naklada, Ksenija Premur, Zagreb, Hrvatska

Založba Univerze v Ljubljani:

Znanstvena založba Filozofske fakultete

(za izdavača: Gregor Majdič, rektor

Univerze v Ljubljani;

Mojca Schlamberger Brezar, dekanica

Filozofske fakultete), Ljubljana, Slovenija



Recenzenti:

red. prof. dr. sc. Žarko Paić

doc. dr. sc. Urška Lampe

Urednik: Teo Čavar

Lektura: Štefanija Kožič

Dizajn korica, prijelom i priprema teksta: Ivan Mišak

Tisak: Digitalni tisak Glasila, Petrinja

ISBN: 978-953-8455-20-9

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001219543.

Tisak završen u ožujku 2024.

Knjiga je objavljena zahvaljujući potpori
Javne agencije za istraživačku i
inovacijsku djelatnost Republike Slovenije.



MANCA ERZETIČ

HERMENEUTIKA SVJEDOČENJA

Prijevod

Ksenija Premur

Zagreb, 2024.

KAZALO

O SVJEDOKU	7
I. SKLOP TESTIMONIJALNOSTI	13
ETIMOLOGIJA SVJEDOKA	15
SVJEDOČENJE KAO STRUKTURA I EGZISTENCIJA	29
PITANJE BITKA I SHEMA TESTIMONIJALNOSTI	33
POSVJEDOČENJE SAVJESTI I SVJEDODŽBA	45
NAZNAKA HERMENEUTIKE SVJEDOČENJA	55
II. TESTIMONIJALNOST I POVIJESNA SITUACIJA	59
HUMANIZAM I NIHILIZAM	65
SKLOP TESTIMONIJALNOSTI I POSVJEDOČENJE ČOVJEČNOSTI	71
HUMANISTIČKO PISMO	75
BEZZAVIČAJNOST	79
PITANJE O ARHETIPSKOSTI	83
OKRUŽJA SVJEDOČENJA	89
III. TOTALITARIZAM I SVJEDOČENJE	101
BITI NE BITI SVJEDOK	113
Svjedok koji ostaje svjedok: BORIS PAHOR	113
Svjedok koji se predaje u svjedodžbi: PRIMO LEVI	117
Svjedok koji postaje ne-svjedok: MARIJAN ROGIĆ	118
Ne-svjedok za kojeg žele da bude svjedok: ADOLF EICHMANN	125
Ne-svjedok koji želi biti svjedok: JOVO KAPIČIĆ	128
»Krivi« svjedok: EDVARD KOCBEK	130
AUSCHWITZ NAKON AUSCHWITZA	135
IV. ŠTO OSTAJE.	147
SEBSTVO I POVIJEST	153
(NE)RAZUMIJEVANJE I AFEKCIJA	157

ZAVIČAJNOST	159
»Tragovima zavičaja ili na putu-doma«	164
DOVRŠENI NIHILIZAM	167
»Čemu čovjek?«	167
»Što ostaje?« – Ostaje materinji jezik	169
NASELJENOST U JEZIKU	173
EPOS: POVIJESNO SVJEDOČANSTVO PREBIVANJA	179
RAZ-GOVOR SA SVJEDOČITELJEM:	
Razgovor s Borisom Pahorom	189
V. RANJIVOST I SVJEDOČANSTVO EGZISTENCIJE	213
Literatura	235
Kazalo imena	263
Zapisi o knjizi	279

O SVJEDOKU

Iako je tematika svjedočenja u filozofskim raspravama dosad na prvi pogled zauzimala samo marginalnu poziciju, njezino izravno obrađivanje pokazuje da se njome otvaraju nova, još ne reflektirana problemska područja filozofije. Možemo čak zaključiti da fenomen svjedočenja kao takav nije samo *poticaj* nego i *izazov* filozofije u vrijeme koje je postalo *problematično* kao *povijesno vrijeme*.

Istraživanje problematike testimonijalnosti u sistematičnom pogledu seže u različita područja filozofije, poput etike, estetike, filozofije povijesti, filozofije književnosti i umjetnosti, filozofije jezika, filozofije politike, religije, prava i medija. Predmetna rasprava ishodišno se otvara na njezino razmatranje u *hermeneutičkoj filozofiji*, ali je zbog širine razmatranog područja nužno i interdisciplinarno usmjerena. Glede navedenih ishodišta, izvedbe i ciljeva može poslužiti kao osnova za šire određenje relevantnosti humanističkih studija u disciplinarnom i društvenom kontekstu. I upravo zbog toga je prvenstveno usredotočena na izradu *elementarnih koncepata hermeneutike svjedočenja*. Tek je na toj osnovi moguća primjerena analiza izvora svjedočenja glede koje općenito možemo zaključiti da se radi o manjkavom teorijskom pristupu, što negativno utječe i na vrednovanje dokumenata svjedočenja.

Razmatranje iskustva testimonijalnosti inače zauzima ključnu poziciju u filozofskoj hermeneutici, pri čemu u prvom redu treba navesti cijeli filozofski opus Paula Ricoeura. Ricoeurove refleksije testimonijalnosti omogućuju izvođenje osnovnih konceptualnih diferencijacija. Njihovo kritičko razmatranje pokazuje da filozofski aspekt proučavanja testimonijalnosti već u ishodištu treba razlikovati od religioznog, pravnog ili književnog aspekta jer inače nije moguća odgovarajuća konceptualizacija tematskog

područja testimonijalnosti. To svakako ne znači da spomenute aspekte svjedočenja nije potrebno uzimati u obzir: upravo suprotno. Ključnu potporu nam u tom pogledu nudi Giorgio Agamben kod kojeg je usvajanje teme testimonijalnosti povezana sa širokom recepcijom Martina Heideggera, Hannah Arendt, Michela Foucaulta, Jacquesa Derridaa i drugih autora, a s druge strane neposrednim suočavanjem s književnošću testimonijalnosti Prima Levija. Agambenovo usredotočavanje na mogućnost i nemogućnost egzistencijalne strukture biti-svjedokom [slov. biti-priča] prije nam omogućuje da temeljitije razotkrijemo isprepletenost *iskustva svjedočenja* s individualnom povijesnom ranjivošću čovjekove egzistencije. Nadalje, omogućava nam razotkrivanje ontološke, odnosno egzistencijalne razine svjedočenja koja je u nastavku iznesena u Heideggerovom djelu *Bitak i vrijeme* u egzistencijalnoj analitici *Da-sein*, koja kao »biće, koje smo mi sami« u sebi nosi tendenciju da se bitno svjedoči, tj. posvjedoči smisao čovjeka. Na toj osnovi moguće je i uspostaviti konceptualizaciju hermeneutike svjedočenja koja uključuje osnovne filozofske pojmove »sebstva«, »doživljavanja«, »osobnosti«, »vremena«, »prostora«, »egzistencijalne situacije«, »povijesnog iskustva«, »sjećanja«, »biti«, »smisla« i »jezičnog izraza«.

Izrada konceptualnog okvira hermeneutike testimonijalnosti kao svoj sastavni dio uključuje kritičku analizu testimonijalnih izvora koja će se u ovoj raspravi usredotočiti prvenstveno na posredovanje testimonijalnog iskustva žrtava totalitarizama 20. stoljeća. Naime, kod književnih autora javlja se pitanje odnosa između književnog i filozofskog govora svjedočenja, odnosno pitanje može li svjedočenje biti imanentno i filozofskom izražajnom području. Gianni Vattimo u tekstu »Sumrak subjekta i problem

svjedočenja«¹ zaključuje da je suvremenu filozofiju i kulturu zahvatio »val bezosobnosti« te stoga svaki diskurs o svjedočenju mora »ishoditi iz prepoznavanja i analize te činjenice koja je povezana s padom egzistencijalizma te na dubljoj razini s krizom pojma subjekta« (Vattimo, 1993, 41).

¹ Vattimo, 1980, 1993.

I.

SKLOP TESTIMONIJSALNOSTI

ETIMOLOGIJA SVJEDOKA

Giorgio Agamben u svojem opsežnom filozofskom opusu više se puta vraća tematizaciji fenomena *svjedočenja* i *iskustva biti svjedokom* te samoj govornoj sposobnosti *posvjedočenja životnog iskustva*. S time u vezi, u raspravi »Svjedočanstvo i istina« iz novijeg djela *Quando la casa brucia* (2020) ističe:

»Istinitost svjedočenja nema nikakve veze s njegovim semantičkim sadržajem, ne ovisi o onome što govori. Dakako, može preuzeti formu propozicije iako, za razliku od sudskog svjedočenja, ono o čemu govori nije moguće provjeriti, ne može biti istinito ili pogrešno. Svjedočenje nije apofantički logos u Aristotelovom smislu, diskurs koji nešto o nečemu govori. To nije ni molba, zamolba ili zapovijed. Ako nije određeno na osnovu onoga što govori, svjedočenje je uvijek istinito: ono je jednostavno ili dano ili nije dano« (Agamben, 2020, 57).

Agambenovo određenje govora svjedočenja postavlja nas pred pitanje – kojim riječima različiti jezici izražavaju »svjedočenje«. Barem od Platonova dijaloga *Kratila* nadalje, etimološkoj analizi u filozofiji pripada posebno mjesto glede oblikovanja filozofske terminologije i pojmovnosti. Izvor značenja riječi sam po sebi inicira pitanje odnosa između filološkog diskursa i filozofskog pristupa,² koliko imamo posla s problemom konstitucije značenja

² Kao primjer može nam poslužiti sama oznaka »hermeneutika«. Dok su filozofi naklonjeni njezinom izvođenju iz imena grčkog boga Hermesa (tako i Heidegger u djelu *Na putu k jeziku*; slov. prijevod 1995a, 125), jezikoslovci, na primjer Émile Benveniste, takvu vezu odbacuju. Ali blizina grčke riječi za artikulirani govor i glasinu, *hermeneia*, iz koje se navodno razvila oznaka *techne hermeneutike*, lat. *ars interpretandi*, s Hermesom kao božanstvom govorništva svakako »daje na razmišljanje«.

koje nije obilježeno samo »unutarjezično« nego u istoj mjeri i »izvan-svjetovno«, s obzirom na to da je značenje, kako je to pokazao Martin Heidegger u svom temeljnom djelu *Sein und Zeit* (1927; hrvatski prijevod *Bitak i vrijeme*, 1985; slovenski prijevod, 1997), određenje svjetovnosti po kojem je »svijet sve što mi nešto znači«. ³ Slovenski etimološki rječnik pod pojmom »priča« [hrv. »svjedok«] navodi:

»lat. 'testis' (15. st.), *pričati, pričevati; pričujōč, izpričati* [hrv. svjedočiti; posvjedočiti; op. prev.]. U poveznici *pri tej priči* riječ znači 'sadašnjost', što je potvrđeno već u 18. stoljeću u poveznici *sprīčo* (19. st.) i *vprīčo* (16. st.) potrebno je ishoditi iz srodnog značenja 'prisutnost'. Oba navedena primjera su pri osnovnoj riječi *priča* [hrv. *svjedok*] poznata u arhaičnom jeziku. Isto je i staroslavenski *pričba* 'prispodob, parabola', hrv., srp. *priča* 'pripovijest', rus. *pričba* 'nesretan događaj'. Praslavenski **pričba* 'događaj, slučaj' te 'pripovijest o događaju', u slovenskom (sukladno značenju glagola *pričati* 'govoriti/pred sucem/') danas napose 'pripovjedač (sudski razmatranog) događaja' izvedeno je iz glagola **pričknōti* 'dogoditi se', koji je sastavljen iz prasl. **pri* [*uz] 'uz' i **čknōti* 'dotaknuti' (Be III, 120).«⁴

³ »Govor je egzistencijalno jezik jer biće čija razotkrivenost je značenjski artikulirana ima bitkovni način bačene, prema svijetu upućene bitiu-svijetu« (Heidegger, 1997, 226). Prijevodi iz Heideggerovih djela prilagođeni su slovenskom prijevodu na koje se autorica poziva.

⁴ Snoj, 2003 (pojam: *priča* [hrv. *svjedok*]).

Rječnik slovenskog književnog jezika (Slovar slovenskega knjižnega jezika, SSKJ) pod pojmom »priča« [hrv. »svjedok«] navodi: *priča* -e ž (i)

1. osoba koja na sudu govori što zna o nekome ili nečemu;
2. onaj koji je prisustvovao nekom događaju s namjerom da potvrdi njegovu valjanost;
3. onaj koji je prisustvovao nekom događaju;
4. uz dodatak *izraz, znamenje nečega*: knjiga je zanimljiv svjedok («priča») uzburkanog vremena;

Prikazana etimološka analiza slov. riječi »priča« [hrv. »svjedok«] nadasve je instruktivna upravo s hermeneutičko-fenomenološkog aspekta razmatranja testimonijalnosti, pri čemu se prvenstveno valja zadržati na tekstualnoj vezi slov. glagola »pričati« [hrv. »svjedočiti«] s glagolom »ticati«:⁵

»...stsl. *тъкнѣти*, prez. *тъкнѣ* 'dotaknuti', hrv., srp. *tàknuti* (i *tàći*), prez. *tàknēm*, rus. *tknúť*, češ. *tknout* 'dotaknuti se, ganuti'. Prasl. **тъknѣti* (**тъl'i*), prez. **тъknѣ* 'dotaknuti se', prvotno vjerojatno 'bocnuti, blago udariti, sudariti', nadalje se srodno s let. *tukstēt* 'tući', *taucēt* 'drobiti uavanu', grč. *τύκος* 'čekić, dljeto, bojna sjekira' te možda još u stnjem. *dūhen* 'stiskati', sve iz ide iz baze *(s)*teuk-* koja je izvedena iz *(s)*teu-* 'tući', udariti'.«⁶

Dovoljno je napomenuti da Aristotel kao glavnu karakteristiku uma (grč. *nous*) navodi kako on spoznaje već po tome da se samo dotiče (*thigganein*, usp. *Metafizika* 1051b).⁷ To shvaćanje neposredne spoznajnosti umnosti kasnije je potaknuo Edmund Husserl fenomenološkom metodom iskazivanja *očitosti*, *evidentnosti* u neposrednom viđenju. Umjesto oznake »svjedok« i »svjedočitelj« [slov. »pričevalec«] često se koristi oznaka »očevidac« [slov. »očividec«], koja je slično tvorena kao engleska riječ *eye-witness* ili njemačka *Augen-zeuge* iako je pritom važno upozoriti da postoji analitičko pojmovno razgraničenje između »svjedočitelja« i »očevica« s obzirom na to da,

5. arhaično *priča*, *pripovijest*;

6. ekspr., u korištenju priloga, u vezi *bez odlaganja*, odmah (sada).

⁵ Snoj, 2003 (pojmovi: *tíkati*, *tičáti*, *tík*, *tkáti*, *priča*, *pritiklína*, *spotaknāti*, *tēkma*; te posuđenica *tôčka*, *tôčēn* [hrv. *ticati*, *bivati*, *tík*, *tkati*, *svjedok*, *sastavnica*, *spotaknuti se*, *utakmica*; te posuđenice *točka*, *točan*).

⁶ Snoj, 2003 (pojam: »*taknāti*« [hrv. »*taknuti*«]).

⁷ Aristotel, 1999, 238–239.

recimo, ne možemo govoriti o »književnom očevicu«. Oznaka »priča« [hrv. »svjedok«] uključuje i »očitost« i »očevidnost« na način »doticanja« i »dirnutost od«. Tako već Heraklit kaže: »Oči su, naime, precizniji svjedok od ušiju« (22B 101a). Pa i »Oči i uši su ljudima loši svjedoci ako imaju barbarsku dušu« (22B 107); to znači da duša ne razumije njihov jezik. Nadalje: »Nepametni su slični glu-hima, iako su čuli. O njima svjedoči izreka: kad su prisutni, odsutni su« (22B 34 [3]).⁸

U vezi s pojmovima »vidjeti« i »oči« podsjetimo još na početak Aristotelove *Metafizike* (980a 1):

»Svi ljudi streme k znanju, i to po svojoj prirodi (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει) [...]. Dokaz za to je naša sklonost osjetilnim spoznajama: i odvojeno od njihove korisnosti volimo ih zbog njih samih, a najviše od svih spoznaja, očima. [...] Jer ne samo kako bismo djelovali, nego i onda kada ne namjeravamo djelovati, odabiremo gledanje ispred svih drugih spoznaja. Uzrok je u tome što nam ta osjetilna spoznaja od svih najbolje priprema spoznavanje te otkriva mnoge razlike. [...] Dakle, živa se bića po prirodi iskazuju obdarenima sposobnošću osjetilne spoznaje (αἰσθησις), ali iz spoznaje kod nekih od njih ne nastaje pamćenje (μνήμη), a kod drugih nastaje« (Aristotel, 1999, 3–4).

Takva spoznaja, kao i pamćenje, sposobnosti su predočavanja, koja upućuje na dvije različite mogućnosti prisutnosti nečega: »živo nazočno«, »prisutno« i »popredočeno« kao »ponazočeno«. Pritom je često korištenje oznaka »prezentacija« i »reprezentacija« koje su se razvile iz osnove latinskog glagola »*praesentare*«. Hrvatska odgovarajuća riječ latinskoj imenici »*praesens*« je »prisutnost«

⁸ Usp. *Fragmenti predsokratikov*, 2012.

[slov. »prisotnost«], koju Heidegger u djelu *Bitak i vrijeme* određuje kao primarno značenje »biti«, po kojem ona ima vremenski smisao *sadašnjosti* (njem. *Gegenwart*).⁹ Tu je glede opipljivosti svjedočenja značajna uputa na slov. oznaku »pričujoč«, »pričujočnost« u značenju »prisutnosti«, »nazočnosti« i »sadašnjosti«. »Pričujočnost« [hrv. »prisutnost«] od tih se usporednica odlikuje i razlikuje upravo u dvojnog kontekstu »biti-prisutan« [slov. biti-pričujoč] i »biti-svjedok« [slov. biti-priča]. U tom se pogledu zbližava s razgovornim potencijalom njemačke riječi za »sadašnjost«, *Gegenwart*. Božidar Debenjak u prijevodu Hegelove filozofije za *Gegenwart* tako je primijenio slovenski izraz »vpričnost«.¹⁰ U okviru ove rasprave »pričujočnost« smislaono prevodimo kao »povijesnu prisutnost«.

U toj poveznici valja spomenuti prijedlog »spričo«, u značenju »radi«, »zbog«, te »vpričo«, u značenju »uz«, koji se koriste za izražavanje prisutnosti, nazočnosti. U Husserlovim *Logičkim istraživanjima*¹¹ u fenomenološkom je smislu nadasve indikativna uporaba oznake *Gegenwärtigen*, »predočavanje« te *Vergegenwärtigen*, »popredočavanje«. U Heideggerovom djelu *Bitak i vrijeme* nalazimo i oznaku *Gewärtigen* koja je u slovenskom inače prevedena kao »sčakovanje« [hrv. »iščekivanje«], a njome Heidegger zahvaća vremensku shemu *budućnosti zapadanja svijetu*: »zaboravno predočavajuće iščekivanje«, koje određuje kako pamćenje, tako i očekivanje.

Nadalje se susrećemo sa slov. glagolom »izpričevati«, »sPričevati« [hrv. »posvjedočiti«] u značenju »javno

⁹ Heidegger, 1997, 49.

¹⁰ Slov. »roža v križu vpričnosti« (Debenjak, 1983, 30).

¹¹ Usp. Husserl, 1991.

izreći«¹² te imenicom »spričevalo« [hrv. »svjedodžba«], kao »javni dokaz«, »službeni dokument«, »osvjedočenje«. Iako svjedočenje, na slov. »pričanje«¹³ i »pričevanje«¹⁴ – znači više od dokumentiranja, ali su ipak u najtješnjoj vezi s osnovom latinske imenice *documentum* koju tvori grčki glagol *dokei* (δοκεῖ), »izgleda da«, »čini se«, »javlja se«, iz čega se razvila imenica *doxa* (δόξα), mnijenje, te s *phainomenon* (φαινόμενον), »fenomenom«, »pokazujući se«, »pojavom«, »izgledom«.

»Grčki izraz *phainomenon*, iz kojeg proizlazi termin 'fenomen' izveden je iz glagola *phainesthai*, što znači 'pokazati se'; *phainomenon* zato znači ono što se pokazuje, pokazujeće-se, otkriveno; glagol *phainesthai* je *medijalni* oblik *phaino*, iznijeti na svjetlo dana, *phaino* pripada osnovi *pha* kao *phos*, svjetlo, svjetlost, tj. ono u čemu nešto može postati očito, vidljivo samo po sebi« (Heidegger, 1997, 53).

¹² SSKJ: izpričevati: izpričeváti -újem i spričeváti -újem nedov. (á û) [hrv. »iskazati: izreći«] -

1. knjiž. javno kazati, izraziti; 2. arh. utemeljiti, podupirati neku tvrdnju dokazima.

¹³ SSKJ: pričati: pričáti -am nedov. (ī ī) [hrv. »svjedočiti: svjedočiti – im«]

1. govoriti na sudu što se zna o nekom, nečemu / svjedočiti o prijateljevoj nevinosti; jur. lažno svjedočiti;

2. nav. 3. os. biti izraz, znak čega; knjiž. svjedočiti istinu životom, ponašanjem je potvrđivati;

3. arh. govoriti, pripovijedati.

¹⁴ SSKJ: pričevanje: pričevánje -a s (â) [hrv. »svjedočenje«]

1. Glagolska imenica od *pričevati* [hrv. »svjedočiti«]: oslobodili su ga svjedočenja [slov. »pričevanje«]; jur. lažno svjedočenje [slov. »pričevanje«]; 2. što netko kaže, rasvjetljuje.

Za našu daljnju ontološku konceptualizaciju »priče« [hrv. »svjedoka«] značajno je Heideggerovo isticanje da je »fenomen u fenomenološkom smislu uvijek ono što označava bitak« (Heidegger, 1997, 53).

»Pričati« [hrv. »svjedočiti«] ne upućuje samo na *nous*, *doxa* i *phainomenon*, nego i na '-logiju'; odnosno na *logos* koji fenomenološki možemo shvatiti kao *izjavni govor*. Za hermeneutiku se ovdje otvara problem govora općenito; *hermeneia* kao poruke, ispovijedi, pripovijesti, izlaganja, izjave, objave, obavijesti, najave te svakako i svjedočenja i svjedočanstva. U *Bitku i vremenu hermeneuein* je određen kao *logos* fenomenologije tubitka, »u čemu shvaćanje bitka koji pripada samom tubitku odražava samosvojni smisao bitka i temeljne strukture njegova vlastita bitka. Fenomenologija tubitka je hermeneutika u izvornom smislu« (Heidegger, 1997, 65). Taj govorni kontekst »pričati« [hrv. »svjedočiti«] ima posebnu važnost pri razmatranju *sklopa testimonijalnosti* koji zahvaćamo i pod aspektom *literarnosti*, kako se njome posebno oblikuje govor.¹⁵ U hrvatskim riječima *pričati* u značenju »pripovijedati« i *priča* kao »pripovijetka«, »pripovijest«, taj je misaoni odnos još očitiji. Nadalje je zanimljiv i hrvatski oblik *ispričavam se* u značenju »dugujem ispriku«.

Glede govornog konteksta slov. »pričevati« [hrv. »svjedočiti«] valja upozoriti i na vezu s glagolom »pričkati se« [hrv. »porječkati se«] i »spričkati se« [hrv. »sporječkati se«] ako uključuje govorni aspekt suočavanja stajališta,¹⁶

¹⁵ Usp. Badurina, 2010; Subašić Thomas, 2014.

¹⁶ SSKJ: pričkati se: pričkati se -am se nedov. (i) [hrv. porječkati se; prepirati se]: međusobno izražavati nesuglasnost s izjavama, mišljenjem drugoga, obično ne preostro.

dialegesthai gdje pokušavamo nekoga uvjeriti u svoje mišljenje. To upućuje na »prepričevati« [hrv. »uvjeravati«, »osvjedočivati«]:

»Prepričati -ićam svrš. [hrv. »uvjeriti –avam«] lat. 'convincere, persuadere' (16. st.), *prepričevati* [hrv. *uvjeravati*], *prepričljiv* [hrv. *uvjerljiv*], *prepričljivost* [hrv. *uvjerljivost*]. Sestavljeno iz *pre-* i *pričati* u značenju 'biti priča, pričevati' [hrv. 'biti svjedok, svjedočiti'], po uzoru na njem. *überzeugen*, 'uvjeriti', što je sastavljeno iz njem. *über-* 'preko, pre-' te *zeugen* 'svjedočiti' [slov. 'pričevati'], izvedenice iz njem. *Zeuge* 'svjedok' [slov. 'priča']. Prvotno značenje je, dakle, 'boljim svjedočenjem [slov. pričevanjem] prouzročiti promjenu (sučeva) mišljenja'.¹⁷

Njemačka riječ za »svjedočenje«, »svjedoka«, »svjedodžbu«, *Zeugnis*, koja po etimološkoj osnovi *deuk** upućuje na glagol *ziehen*, »vući«, »navlačiti«, a preko toga i na riječ *Zeug*, »sredstvo«, »priprema«, »ono što je pri ruci, da povučemo«, te riječ *Erzeugnis*, »produkt«, »proizvod«, »što smo povukli van«. *Zeuge*, »svjedok« [slov. »priča«], »svjedočitelj« [slov. »pričevalec«] značilo bi netko »koga privučemo na sud«. Za »očevica« njemački jezik potreb-ljava riječ »Augenzeuge«. Daljnje izvedenice su *Überzeugung* (uvjerenje), *Bezeugung* (posvjedočenje) i *Bezeugnis* (svjedodžba). *Zeug*, »priprema«, inače je tema Heideggerove analize okolnog svijeta u modusu biti priručnosti onoga upotrebnog. Svjedoku ili svjedočitelju [slov. priči ili pričevalcu] ne možemo pripisati bitni smisao priručnosti ili nazočnosti, nego upućuju na *povijesnu prisutnost* [slov. »pričujočnost«] tubitka koji ima sposobnost svjedočenja [slov. »pričevanja«], posvjedočenja [slov. »izpričevanja«], uvjeravanja [slov. »prepričevanja«], prepiranja [slov.

¹⁷ Snoj, 2003 (pojam: »*prepričati*« [hrv. »*uvjeriti*«]).

»pričkanja«] i uvjerenja, odnosno osvjedočenja [slov. »pre-pričanja«]. Kod Heideggera u *Bitku i vremenu* posebno istupa razmatranje egzistencijalnog *posvjedočenja* (*Bezeugung*) tubitka. S aspekta razmatranja odnosa između svjedočenja i povijesne situacije, svakako je zanimljiva nje-mačka oznaka *Zeitzeuge*,¹⁸ »svjedok vremena«, »svjedok povijesti«.¹⁹

U usporedbi s »prepričevanjem« [hrv. »uvjerava-njem«, »osvjedočivanjem«], »prepričanje« [hrv. »uvjere-nje«, »osvjedočenje«]²⁰ je »doksična usmjerenost« druge vrste koja je povezana s nazorom. Kako uvjeravanje, tako i svjedočenje inače tvore ključne elemente retorike.²¹ Tu se fenomen govorenja prepliće s fenomenom izricanja istine, na što nas je uputila već veza svjedočenja s evidentnošću, očitim. Upravo u pogledu shvaćanja svjedočenja kao načina izricanja, ključno je razlikovanje između ne samo »osvjedočivanja« i »osvjedočenja« nego na slovenskom također »pričanja«²² i »pričevanja«²³ (na hrvatskom oboje »svjedočenje«, a treba uzeti u obzir i »svjedočanstvo«), jer ovo drugo uključuje poseban tip očitosti koja je govorno ili nekako drukčije izražena; dok prvo odražava prisutnost u situacijama koje se potom mogu evidentirati (npr. u prav-nim postupcima), u sferi povijesti, umjetnosti ili vjere takvo

¹⁸ Oznaka »*Zeitzeuge*« detaljnije razlaže Steffi de Jong u djelu *The Witness as object. Video Testimony in Memorial Museums*, 2018.

¹⁹ Vidi *Veliki njemačko-slovenski rječnik* [Elektronski izvor].

²⁰ SSKJ: prepričanje: prepričanje -a s (î) [uvjerenje; uvjeravanje –a s] 1. što netko glede logike, iskustvo opravdano misli, sudi da je istinito, pravilno; 2. uvjerenost; 3. skup međusobno povezanih misli, pojmova, sudova o temeljnim, općim pitanjima svijeta, društva, čovjeka / u vezi s nekim dijelom stvarnosti: njegovo političko uvjerenje.

²¹ Michelstaedter, 2011.

²² Vidi napomenu 13.

²³ Vidi napomenu 14.

evidentiranje na način svjedočenja nije dovoljno, već je potrebno *svjedočanstvo*. Grčka riječ za »svjedoka«, *martyrs*,²⁴ prerasla je značenje mučenika, eng. *martyr*, mučenik, patnik, žrtva. Ali svakako su filozofski značajnije oznake *histor*, *historeo*, *historie*, koje ukazuju na »svjedočitelja«, »svjedočenje« i »testimonijalnost« u kontekstu onoga što obuhvaća pojam historio-grafije.«²⁵

Glagol *historeo* razvio se iz indoeuropskog korijena *weyd – (»vidjeti«), kao i hrvatski *svjedočiti*:

»Praslav. korijen *ifēd- > vēd- sadrži i pridjevka poimeničena izvedenica na -ák (upor. *visok*) *svjedok*, gen. -òka m (Vuk) = (ikavski) *svidōk* (ŽK) 'testis' < stcslav. *swédokb*, koja po etimologiji znači 'consciūs', s imenicom na -iti *svjedočiti*, -lm (Vuk) (o- se, po-, za-) prema iterativu na -va- *svjedočavati*, -očavām, samo s prefiksima, s pridjevom *svjedokov*, apstraktum *svjedočanstvo* n, na -ьba *svjedodžba*, participom perf. pas. kao pridjevom *osvjedočen* (upor. ags. *semita* 'svjedok').«²⁶

²⁴ μάρτυς, υρος, ó [gl. μέριμνα; acc. μάρτυρα, μάρτυν, dat. pl. μάρτυσι] μάρτυρος, ó ep. 1. svjedok, dokaz, μάρτυρος γίγνομαι svjedočim, ἐν μάρτυσι pred svjedocima, εἰμι (ἐν) λόγοις potvrđujem riječi. 2. očevidac, mučenik NT. μέριμνα, ἡ (gl. μάρτυς) 1. (česta) misao na nešto; skrb, briga, τινός za koga. 2. strah za koga, žalost NT. (Dokler, 2015, 384).

²⁵ ἵστωρ, ορος, ó ἵστωρ [Et. iz ῥιδ-τωρ, gl. εἶδος] vješt čemu, stručan, izučen u čemu τινός; subst. ó stručnjak, vješak, arbitar, posrednik, svjedok. ἱστορέω i med. (ἵστωρ) 1. a) raspitujem se o, pitam, ispitujem, istražujem τινά, τί; b) spoznajem, saznajem, znam τί ἀκοῆ. 2. pripovijedam, poručujem, spominjem τὸν παῖδα. 3. želim koga upoznati, posjetim koga NT. (Dokler, 2015, 432).

²⁶ Matasović et al., 2021.

Glagoli »svjedočiti«, »posvjedočiti« i »osvjedočiti se« na hrvatskom znače:²⁷

Svjedòčiti [svjedòčiti (što) *nesvrš.* ⟨*prez.* -īm, *pril. sad.* -čēći, *gl. im.* -čēnje)]:

1. davati izjavu o nekome ili nečemu kao svjedok;
2. potvrđivati istinitost, vjerodostojnost čega; dokazivati [to nam svjedoči o bezobzirnosti napadača].

Posvjedòčiti [posvjedòčiti (što) *svrš.* ⟨*prez.* posvjedòčīm, *pril. pr.* -īvši, *prid. trp.* posvjedòčen)]:

1. izvršiti čin svjedočenja, iskazati ono što zna u svojstvu svjedoka;
2. dati iskaz o čemu ili potvrditi iskaz koga drugoga.

Osvjedòčiti se [osvjedòčiti se *svrš.* ⟨*prez.* osvjedòčīm se, *pril. pr.* -īvši se, *prid. trp.* osvjedòčen)]: uvjeriti se u što na primjeru, tako da se vidi svojim očima ili uvaži dokaze; uvjeriti se u što kao svjedok, biti svjedokom čega.

Za hrvatske oznake »svjèdok«, »svjedočanstvo«, »svjedodžba«, »posvjedočiti«, »osvjedočiti se« navode se sljedeća značenja:²⁸

Svjedok m ⟨G svjedòka, N *mn* svjedòci, G svjedókā):

1. onaj koji je prisustvovao nekom događaju, koji može potvrditi njegovu istinitost [*svjedok nesreće*; *svjedok događaja*]; očevidac, očevidnik;
2. *pravn.* onaj koji (na sudu) svjedoči, izjavljuje što zna o nečemu [*lažni svjedok*; *potpisati kao svjedok*; *svjedok optužbe*; *iskaz svjedoka*];

²⁷ Hrvatski jezični portal: <https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search>.

²⁸ Hrvatski jezični portal: <https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search>.

3. *admin.* a. onaj koji svjedoči pri građanskom vjenčanju; b. onaj koji prisustvuje sastavljanju ili otvaranju oporuke, potpisivanjima ugovora i sl.;
4. osoba ili stvar čije postojanje, stanje i sl. potvrđuje nešto [*živi svjedok njegove velikodušnosti*].

svjedočanstvo sr ⟨G mn svjedòčānstāvā/-ā⟩: *retor.* ukupnost općih podataka koji govore o istinitosti čega i sl., ono što svojim postojanjem svjedoči.

Svjedòdžba ž ⟨G mn -džābā/-ī⟩:

1. isprava, dokument o stečenom znanju ili vještini [*školska svjedodžba*];
2. isprava, dokument o nekom stanju [*liječnička svjedodžba*].

Posvjedočiti (što) *svrš.* ⟨*prez.* posvjèdočīm, *pril. pr.* -īvši, *prid. trp.* posvjèdočen⟩:

1. izvršiti čin svjedočenja, iskazati ono što zna u svojstvu svjedoka, *usp.* svjedočiti;
2. dati iskaz o čemu ili potvrditi iskaz koga drugoga.

Osvjedočiti se *svrš.* ⟨*prez.* osvjàdočīm se, *pril. pr.* -īvši se, *prid. trp.* osvjàdočen⟩: uvjeriti se u što na primjeru, tako da se vidi svojim očima ili uvaži dokaze; uvjeriti se u što kao svjedok, biti svjedokom čega.

U pogledu *očitosti* također treba uzeti u obzir i englesku riječ za »svjedoka«, *Witness*²⁹ koja proizlazi iz osnove *wit*³⁰ s etimološkom osnovom *weyd-, »vidjeti,

²⁹ *Witness*¹, *n.*: svjedok, očevidac; svjedočanstvo; potpisnik (isprave). *Witness*², *vt & vi.*: svjedočiti, posvjedočiti; biti očevidac; služiti kao dokaz; odavati, pokazivati (Veliki englesko-hrvatski rječnik [Elektronski izvor]).

³⁰ *Wit*¹, *vt & vi arch* znati; to ~ (*esp jur*) to jest. *Wit*² pamet, razbor, razum, um; shvaćanje; domišljatost; duhovitost; prirodna inteligencija,

znati«. Druga engleska riječ za »svjedoka«, *testimony*, »proof or demonstration of some fact, evidence, piece of evidence«,³¹ proizlazi iz latinske riječi *testimonium*, razvijene iz *testis*, »svjedok«, et. korijen **tri-st-i-*, »treća osoba koja stoji pokraj«. ³² Giorgio Agamben, autor referentnog teksta *Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok (Homo sacer III)*, pojašnjava: »Latinski jezik ima dvije riječi za svjedoka. Prva, iz koje potječe (talijanski) izraz *testimone*, znači, etimološki uzeto, onoga koji se u sudskom procesu ili prijeporu između dvije stranke postavlja kao treći (**testis*). Druga, *superstes*, označuje onoga tko je nešto proživio, koji je bio sve do kraja uz neki događaj, i zato o njemu može svjedočiti« (Agamben, 2005, 14). »Testament« ima središnje mjesto u pravnim stvarima, kao i pri posredovanju teološke tradicije.³³

U toj poveznici potrebno je još spomenuti i francusku riječ *attestation* u značenju »potvrda«, »svjedodžba«,³⁴

zdrav razum. *Wit*,³ *n*: duhovita osoba; *arch.* genije, umnik. (Veliki englesko-hrvatski rječnik [Elektronski izvor]).

³¹ *Testimony*, *n*: svjedočanstvo; svjedočenje; iskaz (svjedoka); davanje iskaza; razni iskazi; dokaz; *to bear* ~ posvjedočiti. *Testimonial*, *n*: svjedodžba (o vladanju, radu i sl.). *Testify*, *vt & vi* (po)svjedočiti, iskazati kao svjedok, izjaviti; *fig.* to ~ to: pokazivati, odavati, dokazivati. *Testifier*, *n*: posvjedočitelj, svjedok. (Veliki englesko-hrvatski rječnik [Elektronski izvor]).

³² Usp. Oliver, 2004.

³³ SSKJ: testament: testamènt -ènta m (è é) *izjava, napose pisana, kojom netko određuje nasljednika, nasljednike: oporuka*; rel. novi testament *drugi dio Biblije, koji obuhvaća razdoblje nakon Kristova dolaska; Novi zavjet*.

Glede oznaka »svjedok« i »svjedočenje« u *Bibliji Starog i Novog zavjeta* vidi <https://www.bibletools.org>. Usp. i Valenčić, 2016.

³⁴ *Attester* (ateste) posvjedočiti, potvrditi; pozvati za svjedoka; *Attestation* svjedodžba; izjava. (Francusko-hrvatski rječnik s označenim izgovorom (1937) [Elektronski izvor]).

iz latinske riječi *attestatio* »potvrda«, »svjedodžba«, može se prevesti i kao *atest* ili *atestacija*. Verbinčev rječnik stranih riječi (1974) za »atest« navodi značenja: »pisana potvrda ili izvid, svjedodžba (o završenim školama, službi itd.)«; »atestirati«. ³⁵ Ricoeur sam postavlja *attestation* između uvjerenja i svjedočenja ³⁶ zbog čega slovenski prevoditelj Janez Vodičar izabire prijevod »potvrda«:

»Potvrda [atestacija, op. a.], obratno, suprotstavlja se upravo znanstvenom pojmu *episteme* u smislu posljednje i samoutemeljene spoznaje. Potvrda se isprva ustvari ukazuje kao neka vrsta uvjerenja. Iako se ne radi o doksičnom uvjerenju u smislu u kojem *doxa*, uvjerenje – znači manje od *episteme* – znanosti ili, bolje, znanja. Doksično mišljenje upisuje se u gramatički oblik 'smatram' ili 'vjerujem', dok se potvrda oslanja na 'vjerujem ti'. Zato je bliže svjedočenje« (Ricoeur, 2001, 354).

³⁵ Ricoeur, 1972, 35–61.

³⁶ Usp. Greisch, 1996; Perez, 2001.

SVJEDOČENJE KAO STRUKTURA I EGZISTENCIJA

Svjedočenje je jedan od onih pojmova što ih u svakodnevnicu stalno koristimo. Ali svjedočenje nije govorenje na bilo koji način te ga stoga ne smijemo shvaćati iz općeg poimanja govora i izricanja, već je za njega odlučujući bitan modus svjedoka. Svjedočenje najčešće shvaćamo kao nešto što pamtimo i što želimo izraziti govorom iako to uobičajeno poimanje ne doprinosi odlučujućem shvaćanju smisla svjedočenja. Pamćenje ne neposredno, nego samo posredno ispunjava smisljeni karakter svjedočenja. Pamćenje nečega čemu je onaj koji posvjedoči svjedočenje (tj. svjedočitelj), svjedok, već pretpostavlja bitkovni način *svjedoka koji je neposredno (bio) ovdje*. Time nam se nudi smisljeno okružje Heideggerova ontološkog određenja bića koje smo mi sami te ima vlastitu bitkovnu sposobnost razumijevanja biti. Heidegger za njega izabire oznaku *tubitak (Dasein)*, što je iznimno značajno za naše određenje suštine svjedočenja ako je situacija *biti tu* unaprijed odlučujuća za određenje testimonijalnosti. *Povijesna prisutnost*³⁷ *tubitka* ne uključuje samo svjedočitelja nego u »tu« drži otvorenost cjeline testimonijalnosti kao takve. To ujedno zahtijeva pojmovno razgraničenje izraza »svjedočenje«, »svjedok«, »svjedočitelj«, »testimonijalnost«, koji su inače u širokoj uporabi te imaju svoju terminološku relevantnost i u »znatnostima o čovjeku«. U razmatranju njihovog izvornog smisla upućeni smo na njihovo osnovno razumijevanje iako se to pojmovno ne može odrediti te je smisljeno neodređeno. Za razumijevanje onoga što tvori *bit svjedočenja tako je najprije potrebna analiza čemu smo kao svjedočitelji –*

³⁷ S »povijesna prisutnost« prevodimo slov. »pričujučnost« kako bismo zadržali njezin značenjski potencijal. Povijest i svjedočenje inače imaju istu etimologijsku osnovu *weyd-: vidjeti, znati (lat. *videre*, grč. *eidon*: vidjeh); usp. Kovačić, 2013, 135–150.

svjedoci. Međutim, izolirana interpretacija svjedoka ne obuhvaća cjelokupni problem faktičke egzistencije zato što zanemaruje da je shvaćanje onoga čemu smo svjedoci već *položeno* u egzistenciju te tako pogoduje našem položaju; drugim riječima, svjedoči sam smisao čovječnosti. Čovjek kao biće koje je sposobno biti, zbog »položnosti«, »osnovanosti«, »bačenosti« u svijet, uvijek je već ispostavljen *vlastitom nerazumijevanju*. To nameće poseban oprez glede valjanosti svjedočenja kojem je potrebno pristupiti strukturno u okviru sklopa testimonijalnosti.

Sklop testimonijalnosti uključuje tri pitanja: o *svjedoku*, *svjedočitelju* i *posvjedočenju* u povezanosti s faktičkim *svjedočenjem*. Taj sklop što ga ispostavljamo na način svjedoka-svjedočitelja-posvjedočenja moguće je razmatrati u kontekstu egzistencijalne analitike tubitka. Pojedini članovi sklopa međusobno se povezuju te tvore cjelinu. Međuovisnost svakog pojedinog člana cjeline tvori hermeneutički krug. Tako su članovi strukture testimonijalnosti međusobno povezani u cjelinu, a ujedno čuvaju te iskazuju samosvojni karakter, što daje mogućnost njihove raščlambe kao objašnjenja sklopa testimonijalnosti. Kad se pitamo o konstituciji i konceptu testimonijalnosti, pretpostavljamo pitanje o onom što tvori »smisao svjedočenja«? Ako se radi o svjedočenju kao posebnom načinu iskazivanja nečega ili nekoga, razmatranje smisla »biti-svjedok« najprimjerenije je povezati fenomenološkom filozofskom metodom koja je izričito usmjerena na iskazivanje *nečega kao nečega*. Hermeneutički aspekt tog iskazivanja zahtijeva da svjedočenje kao iskazivanje obuhvatimo u njegovoj smisljenoj posebnosti. Ta posebnost, koja se izričito javlja u književnom ili povijesnom trenutku svjedočanstva, na kraju je poosobljena u sebstvu čovjeka. Tako se smisao javlja kao problem svjedočenja smisla čovječnosti, što zahtijeva objašnjenje kako

upravo po-osobnosti čovjeka pripada sposobnost povijesnog svjedočenja onoga čemu je u svijetu svjedok.

Formulacija *kako-mi-je-bitu-u-svijetu* već sama po sebi govori da to ne može biti nekakva opstojnost postojećega zato što uključuje povijesno *prisustvo* svijeta. *Prisutan-bitu-u-svijetu* nikada ne znači samo biti-nazočan nečemu (način golog postojanja pri nečemu). Svjedok je uvijek svjedok nečemu ili nekome, a ne samo svjedok-pri. Nadalje, svjedok nema samo nešto pred očima nego je s onim što ima pred očima *suočen*. I kad nekome odgovorimo na pitanje *kako-mi-je-bitu-u-svijetu* koristimo se dativom (npr. *loše mi je, neugodno mi je*). Dakle, povijesna prisutnost ukazuje na suočenost s nekom situacijom koja se tiče i samog svijeta, a ne samo nas u njemu.

PITANJE BITKA I SHEMA TESTIMONIJSKOSTI

Ono što je u filozofiji 20. stoljeća općenito poznato kao Heideggerovo pitanje bitka, u *Bitku i vremenu* popraćeno je egzistencijalno-analitičkim pitanjem o pitanju samom,³⁸ što nije nekakvo skretanje, nego uvid u to da pitanje mora biti struktura hermeneutičkog kruga koji uključuje kružnost smisla u kojem su kao u nekakvoj pojmovnoj magli obuhvaćeni razumijevanje i tumačenje.

»Istraživanje o smislu bitka tog objašnjenja svakako se ne želi dati na početku. Interpretacija prosječnog razumijevanja bitka svoju nužnu vodilju dobiva tek oblikovanjem pojma bitka. Iz jasnoće tog pojma te iz njemu pripadajućih načina eksplicitnog razumijevanja njega samoga bit će moguće shvatiti koji načini zatamnjenja ili sprječavanja eksplicitnog osvjetljivanja smisla bitka su mogući i nužni. Nadalje, prosječno, neodređeno razumijevanje bitka može biti spojeno s teorijama i mišljenjima o bitku, koja izvire iz tradicije, i to tako da pritom te teorije kao izvori vladajućeg razumijevanja ostaju skrivene. Ono što tražimo u pitanju o bitku nije nešto potpuno nepoznato iako je isprva posve neshvatljivo« (Heidegger, 1997, 24).

Pitanje o bitku nužno mora razviti shvatljivost za pitanje o smislu bitka, za osmišljavanje samog tog pitanja i ne može se zadovoljiti dosegnutim poimanjem, nego mora tražiti dalje. To nas podsjeća na Aristotelovu izreku:

»Inače je uistinu i već odavno, tako i danas, čak i zauvijek, predmet traženja i ono o čemu uvijek dolazimo u

³⁸ »Ponoviti pitanje biti stoga znači: naposljetku zadovoljavajuće razraditi postavljano pitanje« (Heidegger, 1997, 22).

zabunu, upravo ono što je biće (*ti to on*), to jest što jest bićevnost [...]» (Aristotel, 1999, 159).

Ali Heidegger je u drukčijoj filozofskoj situaciji od Aristotela jer tu situaciju mora tek razraditi na osnovu postavljanja pitanja o smislu bitka. Naime, ne može samo zaobići hermeneutički krug u koji je isprva zapleteno razumijevanje bitka sve do nerazumljivosti, nerazumijevanja i prosječnog razumijevanja. Kružnost hermeneutičkog kruga mora doseći na razini samog pitanja. Postavljanje pitanja otvara »zatvorenu« strukturu hermeneutičkog kruga pitanja o bitku kao situacije postavljanja pitanja, i to ne samo u okviru tekstualnog prožimanja dijela i cjeline, nego prvenstveno kontekstualne *partikularnosti* i *cjelovitosti* koja u pitanje dovodi čak i samu osobu koja postavlja pitanje. Nadovezujući se na Aristotelovo određenje koje se odnosi na »traženo« (Aristotel, 1999, 159) te na Husserlov fenomenološki poziv »Ka samim stvarima!«, Heidegger daje analizu intencionalnog obilježja upitljivosti pitanja o biti, što na to pitanje obavezuje i samog postavljača pitanja:

»Svako pitanje je traženje. Svako traženje unaprijed usmjerava traženo. Postavljanje pitanja je spoznavajuće traženje bića u njegovom da-je i kako-je. To spoznavajuće traženje može postati 'istraživanje' kao opuštajuće određenje onoga o čemu postavljamo pitanje. Postavljanje pitanja kao postavljanje pitanja o [...] ima svoje pitano. Svako postavljanje pitanja o [...] na neki je način postavljanje pitanja pri [...]. Postavljanju pitanja uz ono o čemu se pita pripada još zapitano. U istraživačkom, tj. specifično teorijskom postavljanju pitanja ono pitano moralo bi biti određeno i dovedeno do pojma. U pitanom je tada ustvari kao intendirano ono *ispitano*, ono čime postavljanje pitanja postiže cilj. Samo pitanje kao ponašanje nekog bića, pitatelja, ima vlastiti karakter bitka. Neko se pitanje može izvršavati kao 'pitanje tek tako' ili

kao eksplicitno postavljanje pitanja. Karakteristika posljednjeg je to da pitanje postaje prije razvidno glede svih spomenutih konstitutivnih karaktera samog pitanja. Potrebno je postaviti pitanje o smislu bitka. Time stojimo pred nuždom razmatrati pitanje bitka glede navedenih strukturnih momenata« (Heidegger, 1997, 23).

Koliko je svako pitanje ujedno već »pitanje o« i kao »pitanje o« već sadrži svoje pitano, a ujedno je »pitanje o« način »propitivanja pri« te je »zapitano« već sadržano u »pitanom«, to je pitanje već nagovoreno od pitanja. Pitanje ne zahtijeva neposredan odgovor, nego razumijevanje koje odgovara na to, što u pitanju nagovora. Koliko »pitanje o nečemu« već indicira *razumijevanje nekoga* tko pita, upravo je partikularnost propitajućeg ono što pretpostavlja cjelovitost pitanja, čime nužno pada u krug razumijevanja i kružnost smisla. Ipak krug nije samo krug u okviru pitanja koje se postavlja.

»Gledanje na, razumijevanje i poimanje, izbor, pristup k konstitutivni su odnosi propitivanja te time modusi bitka određenog bića, *onog* bića koji smo uvijek mi sami, koji propitujemo. Dakle, izrada pitanja bitka znači: napraviti neko pitano – biće razvidno u njegovom bitku. Propitivanje toga je kao modus bitka nekog bića samo bitno određeno onim po čemu se u njemu pita – bitkom. To biće, koje smo uvijek mi sami, i koje između ostalog ima bitnu mogućnost propitivanja, obuhvaćamo terminološki kao *tubitak*. Izričito i razvidno postavljanje pitanja o smislu bitka zahtijeva primjerenu prethodnu eksplikaciju nekog bića (*tubitka*) glede njegovog bitka. Ali, ne upada li takav čin u očit krug?« (Heidegger, 1997, 25–26).

Heidegger ne niječe okolnosti »izgubljenosti u krugu«;³⁹ štoviše, pripisuje joj pozitivni karakter ne samo

³⁹ Vidi Gadamer, 1999, 35–45.

za izradu pitanja bitka, nego i bitka bića koja u tom pitanju nastupa kao propitajuće:

»U pitanju o smislu biti nema 'kruga u dokazu', već neke karakteristične 'povratne ili prethodne odnosnosti' toga pitanja (bitka) do pitanja kao modusa bitka nekog bića. Bitna pogođenost pitanja od njegovog pitanog spada u najvlastitiji smisao pitanja bitka. To znači samo: ono biće koje ima karakter tubitka, ima do samog pitanja bitka neki – možda čak odlikovani – odnos. Ali, nije li time neko određeno biće u svojoj bitkovnoj prednosti već iskazano te time navedeno ono primjereno biće koje bi trebalo nastupati kao primarno *zapidano* u pitanju biti? Dosadašnjim objašnjenjem nije iskazana prednost tubitka te još nije određeno o njezinoj mogućoj, ili čak nužnoj funkciji onog bića koje bi trebalo biti primarno *zapidano*. Ali pojavilo se nešto kao prednost tubitka« (Heidegger, 1997, 27).

Ova *prednost* tubitka koja se odnosi na predstrukturu pitanja biti, *prednosna je* i u odnosu na izradu *sklopa svjedočenja*. Pitanje o smislu svjedočenja *kao takvo* ne može biti ni shvaćeno sve dok ne postavimo *pitanje o smislu svjedočenja*. Svjedočenje samo po sebi ne može naknadno doprinositi vlastitom smislu jer ga kao svjedočenje već izvršava. Svjedočenje već nastupa u *izvršavanju smisla testimonijalnosti*. *Smisao svjedočenja otvara se iz cjelokupne strukture testimonijalnosti koja se otvara kao smisleni sklop*, što znači da se njegovi članovi mogu raščlaniti, mogu se artikulirati te objasniti glede cjelokupnog smisla razumijevanja. Način na koji se međusobno sklapaju odlučuje o smislu svjedočenja. »Smisao« kao pred-postavljena cjelina nikada nije samo postavljen, konstruiran, nego je konstitu-

tivan glede sklapanja, što Heidegger označava u trojnoj račšclambi smisla u pred-vidik, pred-imanje i pred-pojam.⁴⁰ Zajedno smisljeno konstituiraju situaciju razumijevanja, s time da ona uključuje *prednost* nekog bića glede postavljajnja pitanja bitka. To biće smo mi sami ako unaprijed razumijemo nešto takvo kao što je smisao bitka. Heidegger u tom pogledu govori o *ontičkoj i ontološkoj prednosti bića*, što smo mi sami, te koje već *predontološki razumije* da mu je biti u odnosu spram bitka uopće.

Ovdje se glede fenomena svjedočenja i njegove smisljene konstitucije u sklopu testimonijalnosti nudi mogućnost da se svjedočitelju pristupi na ontičko-ontološkoj razini, koliko mu je već predontološki *biti-svjedok*. Kako bismo inače objasnili »postojanje« svjedočitelja? Postojanje svjedočitelja ne možemo objasniti tako da ga razmatramo kao autora te najzad kao subjekt (izjavljivanja, pripovijedanja, razlaganja), s obzirom na to da svjedočitelj u svojim ontičkim odnosima, na način onoga o čemu svjedoči, može biti siguran u sebe kao svjedok samo tako da mu je *biti-svjedok*. »Biti-svjedok« je, dakle, ontološko određenje svjedočitelja koji sebe ne potvrđuje samo u onome čemu je svjedok, nego ujedno i u onome što može *po-svjedočiti* te što razumije i sebi izlaže kao smisao svjedočenja, u čemu se kao svjedočitelj sam obistinuje, a time se dovršava i ono što je u tome sadržano (tj. da svjedočenju

⁴⁰ »Tumačenje se svaki put temelji na nekom *pred-vidiku* koji ono što je uzeto u imanje 'izoštava' glede nekog određenog tumačenja. Razumljeno koje je sadržano u predimanju i 'pred-vidno' se opaža tumačenjem postaje pojmljivo. Tumačenje može pojmovnost, koja pripada bivajućem koje je potrebno tumačiti, crpiti iz njega samoga ili ga sažeti u pojmove kojima se biće u skladu sa svojim načinom bitka suprotstavlja. Bilo kako – tumačenje se uvijek već definitivno ili sa zadržskom odlučilo za određenu pojmovnost; ono se temelji na *predpojmu*« (Heidegger, 1997, 211).

pripada neka *istina* ili *neistina*). To iskazuju modusi *uvjerenja i uvjerenosti* [slov. prepričanja i prepričanosti], *predočavanja i suočavanja, uočavanja i očitosti, možda upravo u najvećoj mjeri prisutnosti i uprisutnjenosti* [slov. pričujočnosti i vpričnosti].

Glede danog sklopa svjedočenja *svjedok-svjedočitelj-posvjedočenje* zbog razvidnosti možemo dati sljedeću shemu koja je zasnovana na Heideggerovom postavljanju pitanja smisla bitka i prednostnoj ulozi tubitka pri samom postavljanju tog pitanja u hermeneutičkoj situaciji.

Shema sklopa testimonijalnosti:

pitano *predvidik* *bitak* > *svjedok (biti-svjedok)*

zapitano *predimanje* *biće* > *svjedočitelj*

ispitano *predpojam* *smisao* > *posvjedočenje*

Tema svjedočenja nesumnjivo zahvaća širok spektar istraživačkih pitanja koja se postavljaju unutar različitih znanstvenih pristupa i područja. U skladu s hermeneutičkim »principom« koji diktira *prožimanje parcijalnosti i cjelovitosti* ne smijemo ih međusobno odvajati, nego ih je potrebno povezivati na način koji će *konstitutivno* doprinositi izradi sklopa testimonijalnosti u svim njegovim segmentima. Takvo povezivanje nije produktivno ako se unaprijed ne razgrne pouzdana filozofska podloga za njega. Svaka mogućnost povezivanja sadrži *sklop*, preciznije *strukturni sklop* ili »ustrojstvo«, da se poslužimo te ponešto neobičnu oznaku iz *Bitka i vremena* koja nas podsjeća na to da sklop nije već tek tako dostupan, nego ga je potrebno *izgraditi, ustanoviti*. Tako je za *strukturni sklop testimonijalnosti* značajan tubitkovni nacrt razumijevanja smisla bitka u *Bitku i vremenu*. On, naime, nudi dostatan ontološki

okvir filozofske karakterizacije strukture *biti-svjedok*. Rasprava o dometu tog ontološkog nacrtu kao takvog inače nije izričiti cilj tog razmatranja iako pitanje bitka izrazito neposredno pogađa ontološko određenje fenomena biti-svjedokom.

Na ovoj točki razmišljanja pokazuje se i opasnost da to *biti* u *biti-svjedok* shvatimo neutralno, na način pukog postojanja i nazočnosti, bez toga da se upitamo glede specifične prisutnosti načina *biti-svjedok* koja seže do samog smisla bitka.

Heidegger glede općeg i uopćenog načina shvaćanja *bitka* ističe: »Bitak postoji u da-je i kako-je, u realnosti, nazočnosti, postojanju, valjanosti, bivanju, u 'jest' /'es gibt'/« (Heidegger, 1997, 25). Bitak »jest«, ali nam za njegovo razumijevanje nedostaje razumijevanje one dimenzije koja određuje to »jest«, taj naglasak koji se iskazuje u realnosti, nazočnosti, postojanju, valjanosti, bivanju itd. Ako »bitak« odredimo kao formalnu naznaku, iskazuje neku općenitost, nedefiniranost te čak i samorazumljivost – drugim riječima koje su se uvriježile kao oznake »ontološke razlike«: *bitak bića sam nije biće* – pri čemu se javlja problem kako se ta razlika sama iskazuje u realnosti, nazočnosti, valjanosti, postojanju; dakle u »*kako-je-što*« uopće. Ako bitak bića sam nije biće (to znači da ga ne određujemo na način bića i svođenjem na biće), smisao bitka kao onog upitanog traži svojevrsni način prikazivanja koji se suštinski razlikuje od otkrivanja i dokazivanja bića. »Bitak« ima svojevrsni način prikazivanja koji se ne odnosi samo na pojmovnost i fenomenologiju:

»Dakle, ako kažemo 'bitak' je najopćenitiji pojam, to ne može značiti da je i najjasniji te da mu nije potrebno daljnje razmatranje. Nasuprot tome, pojam 'bitka' je najviše nejasan. [...] Pojam 'bitak' nije moguće definirati. To se

zaključivalo iz njegove najviše općenitosti. [...] 'Bitak' uistinu ne možemo poimati kao neko biće: *enti non additur aliqua natura*; 'bitak' nije moguće odrediti tako da mu pripišemo biće. [...] Neodredljivost bitka ne oslobađa od pitanja o njegovom smislu, nego upravo poziva na njega« (Heidegger, 1997, 21).

Iz *općenitosti i neodređenosti* bitka po Heideggeru slijedi njegova *samorazumljivost*. »'Bitak' je svima i svakome samorazumljiv pojam koji nastupa u svakoj spoznaji, izjavi, u svakom odnosu prema biću, u svakom odnosu-sebe-prema-sebi-samome« (Heidegger, 1997, 21).

Iz tog razumijevanja samog po sebi slijedi samorazumljivost koja doprinosi da se svatko »razumije u bitak«:

»Svatko razumije 'nebo je plavo': 'ja sam veseo' i slično. Ali ta prosječna razumljivost demonstrira nerazumljivost. Otkriva da u svakom odnosu bića kao bića *a priori* postoji neka zagonetka. To da uvijek *jesmo* u nekom razumijevanju bitka te da je njegov smisao ujedno zavijen u tamu razotkriva načelnu nužnost da ponovimo pitanje o smislu 'bitka'« (Heidegger, 1997, 22).

Usprkos takvom samoshvaćanju, samorazumljivosti i prosječnom razumijevanju bitka rađa se pitanje *kakvo nerazumijevanje je ustvari ovdje na djelu* ako uzimamo u obzir da neodređenost pojma bitka nekako samo vodi u nerazumijevanje. Uz pojam bitka na poseban se način dodiruju razumijevanje i nerazumijevanje, što ne vodi samo u nekakve nesporazume nego čak i u to da glede bitka ne može biti sporazuma, što opet, s druge strane, izravno potiče potrebu za filozofskom raspravom i dijalogom. U Heideggerovom postavljanju pitanja bitka s time je povezano *oslobodenje ontološke razlike*: osmišljavanje bitka potrebno je načelno lučiti od utemeljivanja bića u njegovom bitku. Time se odnos između *ontologije i ontike* zaoštrava

do te mjere da je potrebno izričito istaknuti primjer te ontološko-ontičke mjere, a to je po Heideggeru *tubitak* kao bitni naziv za biće koje smo mi sami i koji u vlastitom bitku nosi odnos prema bitku.

Prema Heideggeru, *tubitak* ima trojnu prednost jer poseže na ontičku, ontološku i ontičko-ontološku razinu. Na ontičkoj ravni *tubitak* je jedino biće koje (isprva prosječno) razumije što znači bitak; na ontološkoj ravni *tubitku* je stalo do njegovog vlastitog bitka i zato razumijevanje bitka spada u njegov bitak. Na ontičko-ontološkoj ravni, *tubitak*, ako mu je biti-u-svijetu, ne razumije samo svoj vlastiti bitak, nego i bitak drugog (netubitkovnog, odnosno unutar-svjetskog bića). Kako bismo se probili do razumijevanja, potreban je nacrt *tubitkovnog* u njegovom bitku koji – razapet između razumijevanja i nerazumijevanja – smisljeno otkriva kako mi je biti-u-svijetu. Nacrt *tubitka* već je osmišljen u nahođenju (*Befindlichkeit, osjećajnosti*), koje prvotno daje razumjeti *kako-mi-je*. Osjećaj (ugodaž) kao takav sam je po sebi *nerazumljiv* ako ga ne možemo nadvladati i njime raspolagati, nego smo u njega nekako »bačeni«. ⁴¹ Teško ga izražavamo iako nam uvijek već nekako govori.

Razumijevanje, nahođenje i govor kao egzistencijalni konstituenti tubitka nas kao takvi moraju zahvatiti u neku suzdržanost u pogledu razrade sklopa testimonijalnosti ako razotkrivaju samu testimonijalnost toga »tu« tu bitka. Testimonijalnost toga »tu« kao razumijevajuća, raspoložena i ispovjedna nikada ne može biti dana kao nekakva neutralna nazočnost i opstojnost, nego uvijek iskazuje neku *egzistencijalnu pozornost prema prisutnosti*; tu-bitku

⁴¹ Glede ovdje date poveznice s osjećajnom-raspoloženošću načina biti-svjedok vidi Rocha de la Torre, 2019.

je do bitka, u njegovom vlastitom bitku mu je *stalo do bitka*, što tvori pokretanje njegove vlastite faktičke egzistencije.

Možemo li tu tubitkovnu pozornost odrediti na način *biti-svjedok*? Odgovor je vjerojatno već pružen u tome što se tubitak u *svom razumijevanju bitka* osjeća kao svjedok, govori kao svjedok te u vlastitom prisustvu [slov. pričujočnosti] posvjedočuje svjedoka, a na način *uvjerenja* i *uvjerenosti* [slov. *prepričanja* i *prepričanosti*] zapada posvjedočenom [slov. izpričanemu]. Biti-svjedok ne pokazuje samo »mene«, nego ujedno i druge, cjelinu svijeta i situaciju bitka-u-svijetu. Ali ne tako da stupa na mjesto subjekta, nego *zastupa nezamjenjivost bitka* te njome ujedno i sebe kao ono biće koje je u bitkovnom odnosu prema bitku. Upravo na ovom mjestu moramo tubitkovno određenje biti-svjedok razlučiti od subjektivističke postavke koja *svjedoka* unaprijed izjednačava *sa* svjedočiteljem. Na taj je način načelno spriječen pristup razmatranju fenomena svjedočenja, što se izvršava u sklopu testimonijalnosti *svjedok-svjedočitelj-posvjedočeno*. Ipak, bilo bi pogrešno shvatiti da »svjedočitelja« time postavljamo na mjesto subjekta, a »svjedoka« na razinu bitka! Svjedočitelj je uvijek više ili manje od subjekta ako je bitno određen time da mu je *biti svjedok*. Ako nekoga proglasimo svjedočiteljem, time ne mislimo samo na subjekt nego i na njegov odnos prema onome što svjedoči kao smisao. Bez toga nema nikakvog svjedočitelja, nego samo *autora*. Svjedočitelj nema nikakvih »autorskih prava« na ono o čemu i što svjedoči te priča. Zbog toga može slobodno svjedočiti neki smisao iako se on iskazuje kao besmislen. Ustvari, na svjedočitelju je više to da u javnost iznese neko razumijevanje nego da se

prilagodi općem razumijevanju i razumljivosti.⁴² Svjedočenje, ako je svjedočenje, uvijek odstupa od općeg i uopćenog razumijevanja, što ukazuje na graničnu poziciju svjedočitelja ako slijedi poziv da mu je biti svjedok.

⁴² Ovdje se nudi usporedba s Waldenfelsovim razumijevanjem responzivnosti: »Glas odgovarajućega je pro-vociran, pozvan je od drugdje; odgovaramo na nešto ili na nekoga (auf jemanden). Odgovor 'na što' ne smijemo zamijeniti s izjavom 'o čemu' koju dajem ili odlukom 'čemu' koju prihvaćam. Odgovor ne izlazi iz mene samoga. Čovjek koji se objavljuje u odgovoru postavlja se u sukob s ustaljenim definicijama. Nije samo 'nesavršeno biće' koje treba kompenzirati ono što mu nedostaje, niti se odlikuje kao 'kruna stvaranja', niti prebiva u sredini svijeta« (Waldenfels, 2015, 6). Vidi nadalje Waldenfels, 1991, 2009, 2015. Waldenfelsovo poimanje responzivnosti opširnije razmatra Božič, 2017, 155–178).

POSVJEDOČENJE SAVJESTI I SVJEDODŽBA

Heidegger u § 54 *Bitka i vremena* izričito otvara hermeneutičku situaciju *posvjedočenja samosvojne egzistencijalne mogućnosti*:

»Tražimo samosvojnu sposobnost bitka tubitka koju sam tubitak posvjedočuje u svojoj egzistencijalnoj mogućnosti. Najprije se mora pustiti da nađe samo to posvjedočenje. Ono će, ako tubitku 'daje razumijeti' njega samoga u njegovoj mogućoj samosvojnoj egzistenciji, imati svoj korijen u bitku tubitka. [...] Posvjedočenje treba razumjeti kao neku samosvojnu sposobnost samobitka. Pod izrazom *sebstvo* odgovorili smo na pitanje o tko tubitka. Sopstvenost tubitka je formalno bila određena kao *način na koji je potrebno egzistirati*, što znači, ne kao neko nazočno biće. To tko tubitka najčešće nisam ja sam, nego >se<-sebstvo« (Heidegger, 1997, 365).

Heidegger ovdje ne misli na nekakav »pokvareni« način postojanja tubitka, nego na način prisutnosti tubitka što je on svakodnevno posvjedoči, ako na nesamovlastit način, jer su to njegovo *sebstvo* već preuzeli drugi. Oznaka *das Man*, koja se na hrvatski prevodi kao »se« (*man spricht*, »govori se«), po svojoj etimološkoj osnovi upućuje na »čovjeka« (recimo, kad kažemo: »Čovjek ne zna što bi.«) te ujedno na »sve ljude« (npr. »Što će reći ljudi?«). Već to ukazuje na svjedočenje nekog smisla čovječnosti, svakako u njegovom prosječnom samorazumijevanju, iz kojeg se tubitak mora istrgnuti kako bi posvjedočio svoje u najvećoj mjeri samovlastito *sebstvo*. Spoznajno-teorijski to bi značilo, kao na primjer kod Kanta, da od svega čime se trebam baviti ili što spoznajem očuvam samo *svijest* na način onoga »ja mislim«. *Sebstvo* se tako svjedoči na način samosvijesti. Ali svjedočenje *sebstva* ne može biti dano na način nazočne svijesti jer se ona kao postavka *sebstva* inače

lako izriče, kao što se neprestano izriče i jastvo, ali ne može ništa reći na način koji bi neposredno izrekao sebstvo. Sebstvo može posvjedočiti samo ono što uopće ne govori, a *čisto je izrečeno* te stoga može »reći sve«. Samovlastito sebstvo svjedoči se kao nijemo sebstvo koje nije svjesno projicirano, nego nagovoreno od *savjesti*.

»S obzirom na to da je izgubljen u >Se<-u, tubitak se najprije mora pronaći. Kako bi se uopće pronašao, mora sam sebi biti 'pokazan' u svojoj mogućoj i samovlastitosti. Tubitku je potrebno posvjedočenje sposobnosti samobitka, što po mogućnosti uvijek već i jest. Što će u sljedećoj interpretaciji bitka biti uzeto u obzir kao takvo svjedočenje svakodnevnom je objašnjenju tubitka poznato kao glas savjesti. Da je 'činjenica' savjesti sporna, njezina funkcija instance za egzistenciju tubitka različito ocijenjena i ono 'što kaže', raznovrsno objašnjeno, smjelo bi samo tada dovesti do napuštanja tog fenomena, ako 'dvojbenost' tog faktuma, odnosno dvojbenost njezgovog tumačenja ne bi upravo dokazivala da se tu pred nama nalazi neki izvorni fenomen tubitka. Sljedeća analiza postavlja savjest u tematsko predimanje nekog čistog egzistencijalnog istraživanja s fundamentalno-ontološkom namjenom« (Heidegger, 1997, 366–367).

Heidegger već u prethodnim poglavljima *Bitka i vremena* pokazuje da tubitak ni u inzistentnoj egzistenciji svakidašnjosti ne postoji na način savijesti te u doživljajima koji teku u njoj, nego u *savjesnosti* koja uključuje brigu-o i brigu-za. Ta savjesnost je kao savjest u smislu obaviještenosti i obavještavanja i obavijesna, ali ne može se osvijestiti kao *samovlastito sebstvo*. Osvješćenje na način *savjesti* posvjedoči joj neko znanje [slov. védenje] na način viđenja,⁴³

⁴³ Slav. **věstb*, **sъvěstb* prvotno je značilo *'svjesnost, znanje'. Riječ je izvedena iz participa **věstb* koji u stslav. *věstb* znači 'poznat', a to se pod utjecajem vokalizma glagola **vědě* 'znam' razvilo iz ide. **uid-tó-*

što ne dolazi od nekog samoopažanja, refleksije, motrenja, spekulacije, nego je *pripovjedna* i svjedoči kao *glas*; čak i kao glas bez glasa koji uvijek već »zove«. To je izvanredno značajno za otkrivanje fenomena svjedočenja koji inače uključuje »očevica«, ali nije ograničeno na njega jer inače ne bismo mogli odrediti povijesnu prisutnost biti-svjedokom koja treba biti-čujna. Ovdje se ujedno pokazuje sva relevantnost *na-govora govora*. Glas savjesti tubitka odgovora mukom koji mu svjedoči o tome da mu je biti-svjedok iako nema o čemu svjedočiti, osim o samome sebi. Tako posvjedočuje samog sebe, svoju ljudskost kojoj je pozvan po savjesti. Taj zov savjesti nije zov na koji se je tubitak dužan samo odazvati, nego ga je dužan posvjedočiti na način biti-svjedok povijesnoj prisutnosti svog »tu«. Razlučivost zova savjesti tubitku poklanja odlučnost biti-svjedok.

»Činjenicu savjesti uopće se ne može podvrgnuti takvim dokazima i protudokazima. To nije njezina manjkavost, nego samo znak njezine drukčije ontološke vrste nasuprot svemu okolnosvjetskom nazočnom. Savjest daje 'nešto' razumjeti, savjest otključava. Iz te formalne karakterizacije izvire naputak da taj fenomen vratimo natrag u otvorenost tubitka. Taj temeljni ustroj postojećeg, što 'smo uvijek mi sami', konstituira se kroz osjećaj, razumijevanje, pripadanje i govor. Dublja analiza savjest otkriva kao zov. Zov je modus govora. Zov savjesti ima

'poznat', iz čega je još stind. *vitta* 'poznat', av. *vista-* 'poznat' s prefiksima još i grč. *áistos* 'nesiguran', stnjem. *giwis*, njem. *gewiß* 'siguran', got. *unwiss* 'nesiguran' (Mi, 390 s., Tr. 338, SA, 329). Značenjski slično je motivirano njem. *Gewissen* 'savjest', izvedenica iz njem. *wissen* 'znati', i lat. *conscientia* 'savjest', izvedenica iz *conscīre* 'biti svjestan', *scīre* 'znati'. Vidi Snój, 2003 (pojmovi: *ověsti se, věst, pověst, svěst, zavěst, zvěst; védeti*).

karakter *govornog zova* tubitka njezinoj vlastitoj sposobnosti biti sebstvom, i to na način zova *koji doziva* na vlastito dugovanje« (Heidegger, 1997, 367–368).

U § 60 *Bitka i vremena* pod naslovom *Egzistencijalna struktura u savjesti posvjedočenog samosvojnog bitka*, Heidegger sažima analizu posvjedočujuće relevantnosti zova savjesti u supripadnosti s dužnošću, odlučnošću, mukom, trenutnošću i nelagodnošću (njem. *Unheimlichkeit*; slov. nedomačnost).⁴⁴ Za tu analizu možemo reći da nam nudi pravu malu ontologiju fenomena svjedočenja, koja opravdava njegovo razmatranje u okviru hermeneutičkog sklopa testimonijalnosti.

»Egzistencijalna interpretacija savjesti treba ispostaviti neko u samom tubitku bivstvujuće svjedočenje njegove vlastite sposobnosti biti. Način na koji savjest svjedoči nije neko indiferentno objavljivanje, nego prvenstveno pozivni zov na dugovanje/krivicu. Ono što je tako posvjedočeno, 'shvaćeno' je u slušanju koje zov shvaća nehinjeno u od njega samog u intendiranom smislu. Shvaćanje nagovornog zova kao modusa bitka tubitka tek daje fenomenalno postojanje onome što je u zovu savjesti posvjedočeno. Samovlastito razumijevanje zova okarakterizirali smo kao htijenje-imati-savjest. To da ostavimo djelovati u sebi najvlastitije sebstvo iz njega samoga u njegovom dugovanju, fenomenalno reprezentira u samom tubitku posvjedočena samosvojna sposobnost biti« (Heidegger, 1997, 402–403).

Sličan problem »htijenja-imati-savjest« javlja se i kod vjerojatno najreferentnijeg autora hermeneutičkog

⁴⁴ Usp. Cimino, 2013.

razmatranja svjedočenja, Paula Ricoeura, čiji opus neki označavaju kao »hermeneutiku svjedočenja«. ⁴⁵ Njegovo predavanje *L'herméneutique du témoignage* iz 1972. godine u tom pogledu slovi za ključan referentni izvor. U njemu Ricoeur već uvodno govori: »Koja vrsta filozofije inicira problem svjedočenja? Odgovaram: Filozofija kojoj je imanentno pitanje apsoluta, filozofija koja pokušava udružiti *iskustvo* apsoluta s *idejom* apsoluta, filozofija koja ni u primjeru, ni u simbolu ne nalazi dubinu tog iskustva« (Ricoeur, 1972, 35).

Razmatranje fenomena svjedočenja kod Ricoeura već unaprijed određuje pretenzija dosezanja ne samo apsolutnog nego i samog apsoluta. Cijena za to je da kao istinito mora uvažiti samo jedno svjedočenje koje treba ispunjavati zahtjeve apsolutnosti i apsolutizacije. Ali u krajnjoj konzekvenci to može odvesti od apsoluta te dovesti do apsurdna.

Svjedočenju je po Ricoeuru ⁴⁶ nužno potrebna *svjedodžba* koja potvrđuje i osvjedočuje posvjedočeno. Nije li posvjedočenje u pogledu potvrđivanja istine samo po sebi dostatno i zašto bi se moralo dodatno osvjedočivati? Kako bismo mu stavili spoznajno-teorijske naočale?

Ricoeur načelno postavlja svoju hermeneutiku nasuprot »filozofijama cogita«, što ga postavlja u blizinu Heideggerove egzistencijalne analitike u *Bitku i vremenu* na koju se i navezuje. Ipak, među filozofima je i velika razlika, prvenstveno u filozofskom odnosu prema fenomenu *drugoga* gdje se Ricoeur zbližava s Lévinasom. Jaz između hermeneutike i filozofijama cogita Ricoeur opisuje u djelu

⁴⁵ Usp. Greisch, 1996, 81–98; Perez, 2001; Kaufmann, 2009; Lythgoe, 2011.

⁴⁶ Lythgoe, 2011, 2012.

Soi-même comme un autre (1990),⁴⁷ koje je posebno značajno u pogledu hermeneutike svjedočenja:

»Tiče se tipa sigurnosti koji se može očekivati prvi i po kojem se razlikuje od konačnog načina sigurnosti, koji je povezan ambicijom samoutemeljenosti, karakteristične za filozofiju *cogita*. Vidjet ćemo kako u prvim studijama polako niče, u srednjim studijama dobiva sve veću valjanost te se u zadnjim studijama naposljetku u svoj punini razmahuje pojam potvrde (*attestation*), kojim pokušavamo označiti istinostni način stila koji odgovara spoju analize i refleksije, spoznaji razlike između sebstva i istosti te otkrivanju dijalektike sebe i drugoga – ukratko, koji odgovara hermeneutici sebstva razmatranoj u njezinom trojnom ustroju. Potvrda u našim očima definira način sigurnosti kojoj može stremiti hermeneutika, ne samo glede epistemičkog veličanja *cogita* od Descartesa nadalje nego i glede poniženja koje doživljava kod Nietzschea i njegovih nasljednika. Čini se da potvrda zahtijeva manje nego ono prvo i više nego ovo drugo. Najzad, ako je uspoređujemo s jednim i drugim, ona sama je ustvari *atopos*« (Ricoeur, 2011, 34–35).

Ricoeur koncept *attestation* – atestacije, svjedodžbe, potvrde, posvjedočenja osvjedočenja – postavlja u srž razvoja svoje hermeneutike sebstva u sukobu s filozofijama *cogita*. Pritom nas zanima kakvu sistematiku uzima kod samog razmatanja *attestation* te je li ona upotrebljiva i za analizu *posvjedočenja* kao trećeg člana strukture svjedočenja. Naime, samo »gibanje smisla« po Ricoeuru zahvaća neki hermeneutički *atopos* što ga zauzima *attestation* kao svjedodžba s potvrđujućim zahtjevom. Iako je svjedočenje povezano s atestacijom, »svjedodžbom«, između njih se

⁴⁷ Slovenski prijevod *Sebe kot drugoga* (2011); hrvatski prijevod *Ja sam kao drugi* (2020).

stvara jaz koja zahvaća razinu *iskazivanja smisla kao takvog*, a to se u posvjedočenju javlja izvorno, a ne tek naknadno kad se provjerava njegova istinitost.

Ako je *cogito* uspostavljen u sigurnosti samog sebe, pitamo se nije li *atest* zapriječen, samo na putu sebstva prema drugome, s istim »razumijevanjem bitka«? Ricoeur to inače niječe te pokušava razlikovati znanstveni tip verifikacije, provjeravanja i *attestation*:

»S jedne strane, potvrda se svakako više suprotstavlja sigurnosti koju traži *cogito* nego kriteriju verifikacije pri objektivnim znanostima. Na odmak preko analize prisiljava nas upravo indirektni i fragmentarni način svakog vraćanja sebi. U tom se smislu verifikacija u refleksivni proces uključuje kao nužni epistemički moment. Nasuprot tome, potvrda se suprotstavlja upravo znanstvenom pojmu *episteme* u smislu posljednje i samoutemeljene spoznaje. Ustvari, potvrda se isprva iskazuje kao neka vrsta uvjerenja. Ipak, ne radi se o doksičkon uvjerenju u smislu u kojem *doxa*, mišljenje, uvjerenje – znači manje nego *episteme*, ili bolje, znanje. Doksičko mišljenje upisuje se u gramatički oblik 'mislim' ili 'vjerujem', dok se potvrda oslanja na 'vjerujem u'. Zato je bliže uvjerenju (osvjedočenju). Ako se oslonimo na uvjerenje (osvjedočenje) ili, ako želite, vjeru koja je povezana s trojnom dijalektičkom refleksijom i analize, istosti iz *ipse* i istosti iz *idem*, sebe i drugoga nego što sam sam, onda se ne možemo pozivati ni na kakvu višu epistemičku instancu« (Ricoeur, 2011, 35).

Ricoeurov pokušaj objašnjenja ne zadovoljava nas u potpunosti zato što ostavlja dojam da pri ekspoziciji *attestationa* subjektivni i objektivni okvir raspravljanja ostavlja netaknut te se zadovoljava samo ontološkom relativizacijom *cogita*. Dijelom to i on sam uviđa:

»Tome prvome pristupu potvrde možemo prigovoriti da se mnogo manje udaljava od sigurnosti *cogita* nego što se čini: nije li problematika prve istine s hiperbolom o zloduhu umetnuta u dimenziju prevare i istinoljublja? I ne temelji li se cjelokupna građevina kartezijanskog znanja upravo na istinoljubnom Bogu?« (Ricoeur, 2011, 31).

Čini se da Ricoeur iz obrambenih pobuda preskače cijeli aspekt *konstitucije subjektiviteta* u luku od Descartesa, Lockeja, Humea, Leibniza, preko Kanta do Fichtea, Hegela i Schellinga samo kako bi spoznajno-teorijski okvir glede *attestation* ostavio netaknut. Ovdje se svakako postavlja pitanje kako potom stvar stoji s hermeneutičkom namjerom te svakako sa samom hermeneutikom svjedočenja.

»Ta ranjivost odražavat će se u stalnoj prijetnji *sumnje* ako sumnju shvatimo kao specifičnu suprotnost *potvrde*. Srodnost potvrde i svjedočenja potvrđuje se u sljedećem: nema 'pravog' svjedoka bez 'krivog' svjedoka. Ali jedino sredstvo protiv krivog svjedočenja je drugo, vjerodostojnije svjedočenje; i jedino sredstvo protiv sumnje je *vjerodostojnija* potvrda« (Ricoeur, 2011, 36).

Ricoeur, slično kao i Agamben (2005, 14–15), oslanjanjem na latinski kontekst *testis* računa na treću instancu koja može razlučiti pravo od krivog. To inače može biti odlučujuće za *osvjedočenje*,⁴⁸ a ne za *svjedočenje i svjedočanstvo* zato što bi potom kao svjedočanska morali odstraniti sva umjetnička djela; ne bi ostali ni portreti. Ujedno je zamagljeno ono što je u svjedočenju posvjedočeno kao smisao, a razlog za to možda se nalazi u tome da nije određeno kako je svjedočitelju biti-svjedok. S obzirom na to da nedostaje bitkovni način svjedoka, nedostaje i smisao toga

⁴⁸ Coady, 1992.

biti-svjedok. U djelu *Soi-même comme un autre* Ricoeur se inače već u naslovu oslanja na Lévinasovo određenje prisustva svjedoka na tužilački način »*Me voici!*«, što ne možemo prevesti kao »*Ovdje sam!*«, nego kao »*Mene ovdje!*«⁴⁹ Pomiče li me to s mjesta subjekta? Možda bi vrijedilo pokušati u dativu ako svjedok svjedoči *nečemu* kao *prisutan-nečemu*?

Ricoeurovo razmatranje *attestation* svakako nas potiče na pitanje kakva hermeneutika⁵⁰ je uistinu u pozadini hermeneutike svjedočenja ako se kao osnovni aspekt pokazuje njezino razlikovanje od takozvanih filozofija *cogita*? Ricoeur se nigdje nije usudio na korak izvan *cogita* prema *Da-seinu*. To ujedno inicira i pitanje što je svjedočenje kao *razumijevanje, govor, objašnjenje, poruka* i *izjava*. Svjedočenje može preuzeti sve te oblike posvjedočenja iako sve to zajedno ne može iscrpiti sve ono što je najprije prisutno kao *nijemi smisao* koji treba biti posvjedočen, ako je tubitak čovjeka *biti svjedok*. Svjedočenje se inače nikada ne bi moglo ispričati kao istinito,⁵¹ zato što je – slijedimo li Heideggera – egzistencijalistički uvjet za to postavljen u sam tubitak, ako se po vlastitom smislu ujedno nalazi u istini i neistini,⁵² a upravo zbog tog misaonog međuodnosa stremi posvjedočenju sebe svijetu.

⁴⁹ Ricoeur, 2011, 462–465.

⁵⁰ Grondin, 1995.

⁵¹ »Posvjedočenje znači: sebe-iskazivanje bića u istovjetnosti. Posvjedočenje se izvršava na osnovi sebe-iskazivanja bića. To je moguće samo tako da je izjavljujuće i posvjedočeno spoznavanje po svom ontološkom smislu *otkrivajući bitak prema realnom biću samom*« (Heidegger, 1977, 300).

⁵² »K faktičnosti tubitka spada zaključanost i skrivenost. Pun egzistencijalni smisao rečenice 'Tubitak je u istini', jednako izvorno kaže i 'Tubitak je u neistini'« (Heidegger, 1997, 305).

NAZNAKA HERMENEUTIKE SVJEDOČENJA

Razumijevajuće približavanje povijesno-egzistencijalnog pitanja istine moguće je tek tako da nas izjava »biti-svjedok« približava povijesnoj situaciji. Bitkovni modus svjedočenja odlučan je za svjedočenje ako ga svakako ne shvaćamo proizvoljno iz općeg poimanja govora i izričaja. Kad se pitamo o suštini svjedočenja, prvenstveno je potrebno ustanoviti da svjedočenje najčešće shvaćamo kao nešto čega se sjećamo i što želimo govorno izraziti (Ricoeur, 1972). Ali to nas ne dovodi do samog razumijevanja smisla svjedočenja. Zbog toga je nužno razmatrati *način bitka biti-svjedok*, uzimajući u obzir Heideggerovu ontološku odrednicu *tubitka* kao bića koje smo mi sami i što ima bitnu sposobnost razumijevanja bitka. To je ključno i za određenje suštine svjedočenja ako je situacija »biti tu« unaprijed ključna za određenje testimonijalnosti. Naime, povijesna prisutnost *tubitka* ne uključuje samo svjedočitelja nego u »tu« drži otvorenost cjeline testimonijalnosti kao takve. Iz toga se otvaraju razgraničenja pojmova kao što su: *svjedok*, *svjedočenje*, *povijesna prisutnost*, *posvjedočenje*, *svjedočitelj* [slov. *priča*, *pričevanje*, *pričujočnost*, *izpričevanje*, *pričevalec*]. Za razumijevanje onoga što tvori suštinu svjedočenja najprije je potrebno objašnjenje čemu kao *svjedočitelji svjedočimo*. Čovjek kao biće koje je sposobno biti – zbog *položnosti*, *osnovanosti*, *bačenosti u svijet* – uvijek je već ispostavljen vlastitom nerazumijevanju. Time se stvara okvir da je tom pitanju potrebno pristupiti onkraj izolirane situacije te unutar *sklopa testimonijalnosti*.

Koncept testimonijalnosti pretpostavlja pitanje o tome što tvori smisao »*biti-svjedok*«, *kako u tom smislu sudjeluje »svjedočitelj« te što u tom kontekstu znači iskazivanje tog odnosa kao »posvjedočenja«?* Ta je upitnost najzad poosobljena u sebstvu čovjeka gdje se smisao javlja kao

problem posvjedočenja smisla čovječnosti te zato traži objašnjenje kako upravo po-sebnosti čovjeka pripada sposobnost svjedočenja i posvjedočenja onoga čemu je u svijetu svjedok? Pitanje *kako-mi-je-bitu-u-svijetu* nikada nije samo *biti-nazočan-nečemu*, odnosno nije golo postojanje pri nečemu. Svjedok je uvijek svjedok nečemu ili nekome, a ne samo svjedok-pri. Svjedok nema samo nešto pred očima nego je s onim što ima pred očima *suočen*. Posvjedočenje kao iskazivanje treba zahvatiti u njegovoj hermeneutičkoj posebnosti, dakle, unutar sklopa testimonijalnosti kao hermeneutičko-fenomenološke strukture. Pritom se možemo osloniti na Gadamerov spis *Hermeneutika i ontološka diferencijacija* u kojem autor kaže da »u čovjekovo postojanje spada da dođe na svijet bez da bi bio upitan te je, bez da bi bio upitan, iz njega opozvan. U svojoj 'bačenosti' čovjek živi za svoju budućnost za koju se zasniva. Hermeneutika se time usredotočuje na nešto neshvaćeno ili neshvatljivo, a to je dovodi na put propitivanja te tjera na razumijevanje« (Gadamer, 1997, 25).

Dakle, *biti-svjedok* ne tiče se kako faktički shvaćamo čovjeka, nego što se *faktički svjedoči kao ljudsko*. Čovjek je po svojoj čovječnosti svjedok *bitka-u-svijetu* jer je već u odnosu prema svijetu, bez da bi o tome prethodno bio upitan. Za razumijevanje toga »kako« svjedok smo onome s čime i s kime se susrećemo u svijetu, onoga »da« smo u svijetu na način tubitka, potrebna je hermeneutička analiza sklopa testimonijalnosti koja u obzir uzima kako prethodno razumijevanje *bitu-u-svijetu*, tako i neizbježno zapadanje u nerazumijevanje kojeg uvjetuje ispostavljenost najrazličitijim situacijama. Sama suočenost s nerazumljivošću ne dovodi neposredno do razumijevanja, nego do toga da postavljamo pitanja te da smo postavljeni pred pitanja, odnosno da smo od pitanja nagovoreni. Prvi korak u tom hermeneutičkom pristupu razumijevanju svjedočenja je da

se odredi pojmovni okvir unutar kojega se potom razmatra dotični fenomen.

Bitnu strukturu testimonijalnosti postavili smo na osnovu Heideggerova egzistencijalno-analitičkog modela pitanja: pitano (*Gefragte*) – zapitano (*Befragte*) – ispitano (*Erfragte*), kojim Heidegger određuje smisao bitka nekog bića. Analogno Heideggerovom egzistencijalno-analitičkom modelu pitanja možemo postaviti testimonijalnu trijadu: *svjedok-svjedočitelj-posvjedočenje*. Dakle, svjedoka možemo razmatrati u značenju *biti-svjedok* kao tubitak u načinu njegova bitka (tj. egzistenciji). Kad pokušamo objasniti određenje faktične egzistencije i određenost čovjeka, oslonac nam može biti Heideggerova eksplikacija u § 2 *Bitka i vremena* pod naslovom *Formalna struktura pitanja bitka* (Heidegger, 1997, 22–27), kao pitanja o smislu bitka, na podlozi čega zaključujemo da se ni biti-svjedok ne tiče onoga kako faktički shvaćamo čovjeka, nego ono što se faktički svjedoči kao čovječnost.

II.
TESTIMONIJALNOST
I
POVIJESNA SITUACIJA

Čovjek je po svojoj čovječnosti *svjedok biti-u-svijetu* jer je već u odnosu sa svijetom, bez da bi, kako kaže Gadamer (1997, 25), o tome bio prethodno upitan. Pritom razumijevanje i nerazumljivost faktičke egzistencije ne možemo shvatiti iz nekakvog *subjekta* ili iz doživljaja *mog ja-stva*, nego na način preuzimanja vlastitog tu-bitka i općenjenosti njime. Na ovom nam se mjestu na poseban način otvara pitanje shvaćanja čovječnosti u povijesnoj situaciji 20. stoljeća,⁵³ koja se zaoštava zbog suočavanja pojedinaca i zajednice s totalitarnim i post-totalitarnim nasiljem.⁵⁴ To suočavanje do te je mjere odredilo povijesnu situaciju 20. stoljeća da nas postavlja pred pitanje što čovječnog još (pre)ostaje. U 21. stoljeću ništa ne ukazuje na to da je to pitanje išta manje goruće; problem je svakako u ispravnom razumijevanju, kao i to kako postavljamo istraživački pristup prema posvjedočenju tog pitanja, za što je potrebna analiza strukture testimonijalnosti s filozofskog, književno-filozofskog i filozofsko-povijesnog aspekta, a relevantna su barem još i područja prava i teologije, antropologije i sociologije, psihologije i medijske teorije.

Ipak nas analitičko proučavanje testimonijalnosti, čak i kad zahvaća više istraživačkih područja, najzad dovodi do teorijskog procjepa koji razmatranje testimonijalnosti još dodatno zaoštava zato što nas neposredno suočava sa samim sobom, ali ne na način samorefleksije, nego na način biti-svjedok.

Na toj osnovi propitkivanja kao najosnovnijeg pristupa kojim je moguće graditi razumijevanje i tumačenje ako smo sebi smisljeno »dati« na način propitkivanja *tko sam*,

⁵³ Hobsbawm, 2009.

⁵⁴ Kendall, 2015.

prelazimo između *dijade pitanja i odgovora* kao najopćenitijeg okvira hermeneutičke situacije s ciljem »htjeti razumjeti«, kako ga je razvio Gadamer te Heideggerove trijade *pitano-zapitano-ispitano*. Uzimajući u obzir cijeli luk hermeneutike od Schleiermachera i Diltheya pa do Heideggera i Gadamera, možemo govoriti o *novoj praksi filozofskog mišljenja* koja svoje ishodište nalazi u govoru i jeziku.⁵⁵ Zato možemo prihvatiti da govor i jezik u hermeneutički usmjerenom humanističkom istraživanju *može* stupiti na mjesto metode.⁵⁶ Upravo govorno i jezično iskustvo nam u tendenciji razumijevanja pokazuje povijesno iskustvo kao tradiciju koja nosi poruku ako smo joj smisleno izručeni.

Tubitak se shvaća kao svjedok, osjeća se kao svjedok, govori kao svjedok te u vlastitoj povijesnoj prisutnosti pripada posvjedočenom. Po toj samoizručeniosti svijetu svjedok uvijek pokazuje situaciju biti-u-svijetu iako se s njome ne može stopiti ili njome raspolagati po svojoj volji, kao da je ona njegov subjekt. Svjedok nije zastupljen na subjektivnoj razini, nego, kako pokazuje prijelaz na razinu tubitkovnog razmatranja, zahvaća fenomen biti-u-svijetu (*biti svjedok* na način *biti-u-svijetu*). Samo na osnovu toga da je nekome biti-svjedok može se javljati kao svjedočitelj. Razlikovanje struktura »biti-svjedok« i »svjedočitelj« oslanja se na Heideggerovu odredbu tubitka kao bića koje smo mi sami i koju u vlastitom bitku nosi odnos prema bitku, pri čemu bitak bića sam nije ništa postojeće. Zbog toga tubitak pogađaju različiti načini *ništenja* koji se tiču samorazumijevanja bitka te permanentnog nerazumijevanja onoga s čime se suočava, odnosno čemu je svjedok. U prvom redu

⁵⁵ Apel, 1973; Komel, 2003, 2014a.

⁵⁶ Komel, 2016.

to je suočenost samog sa sobom koja nije prvotno dana tek na osnovi samorefleksije, nego na način biti-svjedok.

Ovdje nastaje problem koji dodatno zaoštava razmatranje sklopa testimonijalnosti, i to u smjeru posvjedočenja koje pripada svjedočitelju te ontološki dodiruje strukturu biti-svjedok. Ako smo ono čemu smo najprije svjedok mi sami, i to na egzistencijalni način tubitka, a ne subjekta, onda se time neposredno *posvjedoči smisao (moje vlastite) čovječnosti*.

Kad, recimo, svjedočitelj kao svjedok neke povijesne situacije posvjedoči o onome čemu je bio svjedok, on ustvari govori o tome kako mu-je-bitu-u-svijetu. Pritom ne posvjedočuje o osjećajnosti, nego govori o osjećajima koje doživljava o nečemu čime je posvjedočen kao čovjek koji je zastrašen. U primjerima koncentracijskih logora, zastrašenost je imala namjeru da se čovjeku oduzme čovječnost, zbog čega tjeskobna skučenost sistematski prelazi u strah. Te specifične okolnosti ustvari razotkrivaju ono što potom shvaćamo kao *povijesnu situaciju*. Za čovjeka vrijedi da povijesnu situaciju dijeli s drugima, što nam govori već i najopćenitije određenje historiografije kao humanističke znanosti koja proučava ljudsko društvo, pri čemu njezina temeljna zadaća nije opisivanje društvenih ili individualnih (čovjekovih) događaja, nego tendira onome što ne samo dotiče nego i stremlji kao *smisao humanosti, tj. čovječnosti čovjeka*. Ipak, kako da se čovjek suoči sam sa sobom kao pojedincem s vlastitom po-sebnošću unutar društva 20. stoljeća ako mu ono nasuprot postavlja ogledalo nečovječnosti – nihilizam?

Koliko istinito i smisljeno je još i ono što je sadržano u oznakama *čovječno* i *čovječnost*, *ljudsko* i *ljudskost* te

*humanost i humanizam?*⁵⁷ Upravo to određenje sukoba humanizma i nihilizma tvori jezgru nastojanja mnogih individualnih svjedočitelja da svoje iskustvo smjeste u povijesnu situaciju 20. stoljeća.⁵⁸ Tako nas svjedoci koji ustraju kao »svjedoci«, »svjedoci koji se odreknu svjedoka«, »svjedoci koji postanu nesvjedoci«, »nesvjedoci za koje bismo htjeli da su svjedoci«, »nesvjedoci koji žele biti svjedoci« te »krivi svjedoci« upućuju na pitanje što preostaje nakon Auschwitza, pa još i više: na podlozi razmatranja smještenosti u neku povijesnu situaciju postavlja se pitanje *postojanja Auschwitza nakon Auschwitza* i onoga što preostaje od *Auschwitza nakon Auschwitza*? Ne radi se samo o pretvorbi naslova djela Giorgia Agambena *Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok (Homo sacer III)* nego se tu javlja iskustvo dovršenog nihilizma što ga prati misao: *čemu uopće još čovjek?*

⁵⁷ Izrazi »čovječnost« i »ljudskost« se u hrvatskom, za razliku od slovenskog »človeškost« i »ljudskost«, koriste u smislaonom kontekstu latinskog »humanitas«. Vidi Banić-Pajnić, 1992, 7–26.

⁵⁸ Usp. Rūsen, 2005; Denham/McCulloh, 2016; Heiden, 2019.

HUMANIZAM I NIHILIZAM

Pitanje što je istina svjedočenja i što je istinitost svjedočanstva (Ricoeur, 1972) ne možemo odrediti na primjeren način ako se ne upitamo čemu smo kao svjedoci svjedoci. Time se pitamo što svjedočenje posvjedoči kao svoj vlastiti smisao. Odgovor je takoreći na dlanu: *to je čovjek*. Mogli bismo naglas uzviknuti: *Ecce homo!*; »Evo čovjeka!« ili: »Pa to je samo čovjek!« Tim riječima Pilat po *Ivanovom evanđelju* predstavlja bičevanog Isusa razjarenoj gomili. Nietzsche nam nudi svjedočenje o samom sebi pod naslovom *Ecce homo* i podnaslovom *Kako postaješ ono što jes*.⁵⁹ »Moja čovječnost *ne* postoji u tome da osjećam kakav je čovjek, već da *podnesem* da suosjećam s njime [...] Moja čovječnost je čvrsto pobjeđivanje samoga sebe« (Nietzsche, 1989, 172).

Nietzscheovo stajalište upućuje na neko drugo njegovo djelo pod naslovom *Ljudsko, odviše ljudsko*.⁶⁰ I Nietzsche je, inače kao »čovjekomrzac«, primoran podnositi čovječnost i postojanje u cjelini; mora podnijeti, kako kaže luđak u *Veseloj znanosti*, smrt boga.⁶¹ U *Tako je govorio Zaratustra*⁶² čitamo: »Uvijek je vidio mene, takvom sam se svjedoku želio osvetiti – ili sam ne živjeti. Bog koji je vidio sve, *pa i čovjeka*: taj bog je morao umrijeti! Čovjek *ne* podnosi da takav svjedok živi. Tako je govorio najružniji čovjek« (Nietzsche, 1999, 304). *Ecce homo* naslov nosi i pjesma Srečka Kosovela:⁶³

⁵⁹ Nietzsche, 1989.

⁶⁰ Nietzsche, 2005.

⁶¹ Nietzsche, 1991.

⁶² Nietzsche, 1999.

⁶³ Kosovel, 1964, 296.

S tobom govorim, a dalek sam ti.
Sjena je prerasla u tisuću sjena.
Sam sebe ne razlikujem u njima. Ne poznajem.
Kako da ti kažem kuda?

Hladan pepeo leži nad sjenama.
Živci izmučeni od apstraktnih oblika
vlastitog jastva.
Bog. Ne poznajem mu lice.

Jedno je vatreno: žeđ Pravde i Oprosta.
Jedno je sveto: Jednostavno i Pravo.
A nad nama
melankolija sivih blokova,
mrtvaca koji ne mogu umrijeti.

P.S. Znam, vi to ne možete razumjeti.

Kosovelova pjesma izuzetno neposredno razotkriva ono što inače važi kao Nietzscheovo otkriće: *nihilizam*. Kosovel će to nazvati *nihilomelankolija*, »melankolija sivih blokova«. Za nihilizam kaže da je »jedina filozofija koja organski izvire iz suvremenog spora, raskola društva i čovjeka, suvremena kultura ne može producirati bolju 'filozofiju'« (Kosovel, 1977, 648). Svakako, Kosovel ne ističe samo nihilizam nego možda još više *humanizam*, *humanost*, *ljudskost*; i čini se da u vezi s time ne prihvaća u potpunosti Nietzscheovu opciju *s one strane dobra i zla*: »Ne s one strane dobra i zla, pravednog i nepravednog, ne s nadčovječnom laži; kao ljudi dolazimo usred dobra i zla, pravednog i nepravednog« (Kosovel, 1977, 20).

U »borbi za pravdu« Kosovel⁶⁴ se više približava Marxu nego Nietzscheu:

⁶⁴ Kosovel, 2012, 48.

Pobjeda *istine* u kulturnom,
humanizma u gospodarskom,
pravednosti u socijalnom životu
bit će najveći trijumf čovječanstva.

Ovdje nam se javlja ključni problem odnosa *nihilizma i humanizma* koji tvori središnji problem filozofske diskusije u 20. stoljeću uopće.⁶⁵ Diktirale su je političke i društvene okolnosti, uz koje se čovječnost kao takva našla pred radikalnim pitanjem smisla same sebe.⁶⁶ Ujedno je postalo nejasno što uopće jest *istinitost* s kojom se čovjek suočava te kakvu *istinu da o tome kaže?*⁶⁷ Jesmo li, dakle, postavljeni pred drugu znamenitu Pilatovu rečenicu, odnosno pitanje: *A što je istina?* Filozofsko pitanje koje Pilatu ipak služi za to da u vezi s Isusovim slučajem opere ruke. Pitanje što je istina može me pokrenuti na traženje istine, a mogu i jednostavno odmahnuti rukom, kao, što uopće jest istina? Postoji li uopće nešto poput istine? Pilat bi mogao biti prvi svjedočitelj tanke granice između nihilizma i humanizma koja nas uistinu otpravlja na put »od Poncija do Pilata«.⁶⁸

Svakako, stvar je drukčija u slučaju pjesnika kao što je Kosovel koji ne pristaje na indiferentnost prema istini, iako prepoznaje sav nihilizam istinitosti. Tako odlučno zapisuje:

⁶⁵ Dod, 2013, 2019.

⁶⁶ Komel, 2015a, 2015b.

⁶⁷ Gadamer, 1998, 2000.

⁶⁸ Vidi predstavljanje romana Mihaila Bulgakova *Majstor i Margarita* te Pilatova »nihilističko-humanističkog lika« autorice Vere Brnčić (1972/73, 137).

»Naše poslanstvo je poslanstvo prisutnosti« (Kosovel, 2012, 50).

Tu je jednako važna riječ »poslanstvo« i riječ »prisutnost«. »Poslanstvo« znači ono što nas šalje, upućuje na smisao, budućnost, odlučnost, poziv. Bez poslanstva naš je život prazan; čovjek gubi dostojanstvo. Iznenaduje nas kad Kosovel kaže da je za pjesnika i pjesnički shvaćenog čovjeka to poslanstvo prisutnosti. Čemu prisutnost? Ne bi li bilo bolje reći istina, smisao, čovječnost, bitak? »Prisutnost« razotkriva ono čemu smo povijesno svjedoci, s tim da je naše bitno poslanstvo *biti-svjedok*. Kako nas u *Bitku i vremenu* opominje Heidegger, prisutnost ukazuje na vremensku određenost smisla biti. »Prisustvo« je kao »povijesno« najuže povezano s čovjekovom »dimenzijom« *biti-svjedok* i *posvjedočenja čovječnosti*. Dean Komel nas tako u svom djelu *Suvremenosti* uvodi poslanicom čovjeka na »poljani prisutnosti«:

»A što je 'čovjek'? Neograničeno polje iskustva, 'svijet', bez kraja i konca i uvijek iznova ispočetka. Čovjek je onaj koji u iskustvu samoga sebe polazi od početka? To bi mogao biti smisao *praxis* kao mjerodavne oznake za iskustvo. Ne iskušava se u tome što *zna* ni u tome da *poznaje*, već u imperativu *spoznaje samoga sebe*. Prisutan je u onoj mjeri u kojoj od samoga sebe zahtijeva posvjedočenje samoga sebe. Tako je čovjek u cijelosti čulan. U sebi u cijelosti čuvstvuje iz sebe. Zato svjedoči. U svjedočenju je zadržano svojstvo čulnog govora koji odvodi u prisutnost. Spoznaja je tako tek po očitosti, svjedočenju. Poznavanje po uvjerenju. Svakodnevno uvjeravamo sebe i druge ili se dopuštamo uvjeravati. Ali čemu smo kao svjedoci osvjedočeni? Odgovor mora posvjedočiti samu čulnost te nije dan u onome što čulni govor dovodi u svjedočenje. Granica šutnje. Čovječnost nije znanje o sebi, već je samosvojan iz neznatnosti

bitka. Čovječnost je na čistini. Zauzima poljanu prisutnosti« (Komel, 2010, 8; hrv. prijev. 2018a, 10).

Usklik »*Evo čovjeka*« nikada nije samo zov čovjeka nego je *pozvan* od neke čovječnosti te sa sobom nosi *jedinstvenu upitljivost*. Kako pokazuje Heideggerova egzistencijalna analiza u *Bitku i vremenu*, čovjek je u tubitkovnoj određenosti »samo« pitanje samog sebe. I ako se netko u svom životu nikada ne upita o sebi, on je u vlastitom odnosu prema bitku postavljen pred pitanje samog sebe; nije nužno da zna odgovor; može i zašutjeti, a to čak najčešće i čini. Šutnja govori više od riječi. Šutnja je riječ koja je zadržana u riječima. A riječi se možda drže tišine.

SKLOP TESTIMONIJALNOSTI I POSVJEDOČENJE ČOVJEČNOSTI

Valja se zadržati na tome da u razmatranju sklopa testimonijalnosti svjedok-svjedočitelj-posvjedočenje neposredno istupa *čovjek* kao onaj koji sebe bitno svjedoči u svojoj čovječnosti. Time oznaka *čovječnost* poprima posvjedočeni smisao. Ako želimo naglasiti svrhu i relevantnost svjedočenja, onda je potrebno reći da se tu prvo-bitno posvjedoči smisao čovječnosti. Svjedok tako stvarno zauzima *onu ontološku poziciju* koju je Heidegger u *Bitku i vremenu* odredio kao *tubitak*. Određenje tubitka ne određuje ljudski subjekt, zbog čega se sistematički suzdržao od konceptualne upotrebe oznake »čovjek«. To nije u suglasju s našom tvrdnjom da se u sklopu testimonijalnosti *prvobitno posvjedoči smisao čovjeka ili čak smisao života*. Zbrku nam može »olakšati« to što je Heidegger u svojim poznijim djelima ponovo uveo riječ »čovjek«, a oznaku »tubitak« gotovo napustio. Ali, ne radi se samo o pukoj terminološkoj promjeni. Možda u igru nastupa ono što nas je navelo na zaključak da testimonijalnost prvobitno iskazuje smisao čovjeka, njegovu čovječnost. Svejedno, ovdje postoji još i dodatan problem, zašto je testimonijalnost usmjerena na posvjedočenje smisla čovječnosti, a ne, kao kod Heideggera, na smisao bitka općenito. Možda zato što je čovjek – ako mu je biti-svjedok – tubitkovno *svjedočitelj bitka*. Smisao je u *Bitku i vremenu* određen kao mjesto, odnosno područje otkrivanja biti, što svakako moramo razumjeti, kako smo već pokazali, iz hermeneutičke situacije. Kad govorimo o čovječnosti, »istina«, »smisao«, »bitak« i »govor« u raspravljanju zauzimaju posebno mjesto. Čovjek nikada nije nazočan na način stvari, dakle na način da mu pripada neko mjesto u prostoru kao nekoj vrsti sveopsežne supstancije. Čovjek je u prostoru i vremenu zato što je u svijetu. Može

biti povijesan, što stvari ili živa bića mogu biti samo posredno. Čovjek tako govori, shvaća smisao i sudi o stvarnom iz nekog prostora na kojem ustvari prebiva, egzistira na način tu-bitka. To nam ukazuje na krajinu i pokrajinu, kao i na »kroj« (tako, npr., kažemo »krojiti sudbinu«) i »krajac«. U *Bitku i vremenu* kraj tubitka označava njegovu konačnost, bitak-k-smrti. Time Heidegger svakako ne želi izražavati kakav pesimizam i pesimistički nihilizam, upravo suprotno. Tako u njegovom dijelu iz ostavštine pod naslovom *Prilozi filozofiji (Iz događaja)*⁶⁹ koje je izašlo tek posthumno 1989. godine, možemo pročitati »Najstrašniji uzvik mora biti umiranje nekoga boga. Samo čovjek 'ima' odliku da stoji pred smrću, jer čovjek je ustojan u b i t k u: Smrt je najviša svjedodžba b i t k a.«⁷⁰

Ovdje ne možemo iznijeti cijelu filozofsku posebnost izraženog što se tiče odnosa čovjek – bitak – smrt – bog, ali je očigledno da je smrt u terminologiji iz *Bitka i vremena* mišljena egzistencijalno; dakle, kao ono za što Heidegger općenito koristi izraz *inständig*, »ustojan«. Time ističe da je čovjek bitno nastanjen na kraju bitka te kao takav konačan, smrtan, jer je smrt njegova »krajnja mogućnost« bitka koja u toj krajnosti nudi »svjedodžbu bitka«. Smrt zatvara tubitak, ali ga ujedno i otvara u otključanosti, što nudi ključ do bitka. To nije nikakvo privilegirano mjesto subjekta, nego kraj tubitka koji je kao takav ispostavljen istini i laži, pravdi i nepravdi, nadi i beznađu.

Kako bismo nadalje razjasnili odnos tubitka glede smrti kao svjedodžbe bitka, potrebno se vratiti na *Bitak i*

⁶⁹ Vidi Heidegger, 1989b, 2008.

⁷⁰ »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, 1989b, 230).

vrijeme gdje se Heidegger izričito zadržava na problemu nositelja suodnosa tubitak: bitak, u prostiranju teze »Tubitak je u istini« koju potom širi na tezu »Tubitak je u neistini«.

»Bitak istine u izvornoj je suovisnosti s tubitkom. I samo zato što je tubitak takav da ga konstituira otključanost, dakle razumijevanje, da uopće možemo razumjeti nešto takvo kao što je bitak, moguće je razumijevanje bitka. Još uvijek izostaje odgovor na pitanje o smislu bitka. Bitak – ne biće – 'se daje' samo ako je istina. I bitak *jest* samo ako i dokle je tubitak. Bitak i istina 'su' istoizvorni. Što znači to: bitak 'jest' ako se ipak treba razlikovati od svega bića, možemo konkretno upitati tek kad su općenito razjašnjeni smisao bitka i domet razumijevanja bitka« (Heidegger, 1997, 314–315).

Glede rečenog, Heidegger zagovara ovisnost »davanja bitka«. Ali ne radi se o tome da bitak ne postoji ako ne postoji tubitak. Suodnosnost bitka i tubitka Heidegger promatra glede izvornosti bitka i istine. Što znači suizvornost? Heidegger koristi oznaku »bitak istine« glede čega možemo jednako tako govoriti o »istinitosti bitka«.

U skladu s tim, Heidegger kaže:

»Koliko je tubitak bitno svoja razotkrivenost te se kao razotkrivena otkriva, on je 'istinit'. Tubitak je 'u istini'« (Heidegger, 1997, 315).

Oznaka »tubitak je u istini« za nas je značajna koliko svojom neposrednošću slabi stajalište da je istina nešto što treba spoznati, o čemu trebamo davati izjave i sudove. Istina se neposredno osvjedoči tu s tu-bitkom. Time nastaje pogrešan dojam da se radi u nekakvom apsolutističkom poimanju tubitka kao istinitog iako će Heidegger tezu dopuniti da je tubitak ujedno u istini i neistini. To je važno

glede prije iznesenih razmišljanja o nerazumijevanju kao poluzi razumijevanja. Ali, nastupa pitanje kako tubitak *u istini* može biti izložen razumijevanju bitka na način da mu je biti. Možemo reći i da mu je biti svjedok. Čega? – Ustvri, ničega, a ipak samog sebe te onoga što mu je bitno samo po sebi biti. Ne bismo li suodnos bitka i tubitka mogli »lakše« odrediti iz uzajamnog odnošaja *bitka i mišljenja* te čovjeka razmatrali kao onoga koji *misli*? Možda bismo morali dodati: »i govori«. Čak i ako se odlučimo na takvo pojednostavljenje, ostaje problem, kako nam govori. To što se »kasni« Heidegger sam odlučuje na to pojednostavljenje nikako ne znači jednostavnu promjenu filozofskog stajališta, pristupa ili nečeg sličnog, nego filozofsko zaoštavanje u kojem se pokazuje samu oštricu problematike.

Kao takvu oštricu prije smo spomenuli odnos *nihilizam – humanizam*. Je li izvor nihilizma u čovjeku kao misaonom biću i mišljenju samom koliko bitkom misli toliko kao ništa? Ili se bitak, ako nije ništa bićeavno, nameće mišljenju da ga misli u supripadnosti s ničime te u tom nametanju k sebi privlači čovjeka kao biće koje govori? Tako i na drukčiji način izlazi pitanje koliko je još istinito, koliko još smisla ima ono što je sadržano u oznakama »čovjek«, »čovječnost«, »čovječanstvo« i »humanost«, »humanizam«. ⁷¹

⁷¹ Glede određenja oznake »humanost«, vidi Komel, 2016, 14–16.

HUMANISTIČKO PISMO

Na ta pitanja u skladu s bitkovno-povijesnim obratom nakon *Bitka i vremena* pokušava odgovoriti Heidegger u *Pismu o humanizmu* koje je prvi put izašlo odmah nakon Drugoga svjetskog rata. Ustvari, nastalo je prigodno 1946. godine kad je francuski filozof Jean Beaufret, kasniji Heideggerov interpret i prijatelj, na Heideggera naslovio pismo s pitanjem: »Kako vratiti neko značenje riječi 'humanizam'?« Pismo je potaknulo Sartreov spis *Egzistencijalizam je humanizam*.⁷² Na posebnu humanističku relevantnost toga da se Heidegger u odgovoru poslužio formom pisma u svom govoru na prijelomu tisućljeća pod naslovom *Pravila za zoološki vrt* upozorio je već Peter Sloterdijk (2003, 1–2). Pisma pored dnevnika⁷³ svakako imaju značajnu valjanost kao središnji testimonijalni izvor⁷⁴ koji se suprotstavlja i današnjem utjecaju informacijske komunikacije. Pismo je poslano od nekoga nekome. Dakle, postoji kao poslanica, ne samo kao pošiljka ili poruka s namjerom obavješćivanja i poručivanja. Na toj je podlozi forma pisma tradicijsko-informacijska te se kao takva tiče i pjesme i filozofskog razmišljanja, ako to dvoje – izrijekom ili ne – nekome namjenujemo. I takvo je pisanje u svojoj bitnoj namjeri pismo, poslano čak »preporučeno« te s namjerom »ovjere«. Pritom pošiljatelj nikada zasigurno ne zna hoće li takvo pismo biti primljeno i prihvaćeno. S druge strane, uvijek malo pogađamo s kojeg mjesta i na koje mjesto je pismo poslano, glede naklonjenosti koju izražava. Svakako

⁷² Sartre, 1968.

⁷³ U vezi s tim upućujem na dnevničke zapise Dušana Pirjevca, 1986, 2021.

⁷⁴ Kao i nedavno izdana pisana korespondencija između osuđenika s tzv. Nagodetova procesa 1957. godine, profesora prava i prevoditelja Borisa Furlana i njegove kćerke Staše Furlan (Furlan/Furlan Seaton, 2011).

je dopisivanje nešto poželjno onima koji su si naklonjeni, koji bi htjeli nekome nešto pokloniti, inače vjerojatno ne. Barem s aspekta pisma, istina je zaista korespondentna. Pritom je ključno to da dolazi do razmjene pisama koja bi osvjedočila kako je (pritom) s posvjedočenjem smisla čovječnosti. Forma pisma zbog toga postaje gotovo ravnodušna te još jednom moramo navesti Pilata: »*Quid scripsi, scripsi*«; »Što sam napisao, napisao sam.« Tako je, naime, Pilat odgovorio onima koji su željeli promijeniti natpis INRI na Isusovom križu. Mogli bismo reći i: *Primi to pisanje kao da ti pišem pismo.*

Heideggerovo je *Pismo o humanizmu*,⁷⁵ uz ostale njegove pisane dokumente iz dnevnika koji su nedavno izašli pod zajedničkom oznakom *Crnih bilježnica*,⁷⁶ vjerojatno jedna od najznačajnijih intelektualnih svjedodžbi 20. stoljeća.⁷⁷ Ujedno nam nudi pogled u to kako Heidegger s određene vremenske, ako već ne povijesne distance, gleda na svoje postavljanje pitanja o smislu bitka koje je u *Bitku i vremenu* okrenuo prema pitanju o smislu bitka pitajućeg, tubitka.⁷⁸

Za nas je svakako *Pismo o humanizmu* zanimljivo koliko posvjedočenje smisla čovječnosti postavljamo kao bitkovno izvršavanje sklopa testimonijalnosti, a posebno zato što Heidegger u tom spisu uz izraz »tubitak« (ponovno) koristi i oznaku »čovjek«, »čovječnost«. Uz to, neprijetno uvlači i dodatni problem u kojem se otkriva da oznaka »humanizam« u suočavanju s »nihilizmom« gubi

⁷⁵ Heidegger, 1967.

⁷⁶ Vidi Komel, 2014b.

⁷⁷ Usp. Pinchard, 2005; Rockmore, 1995; Stenger, 2009; Denker/Zabrowski, 2017.

⁷⁸ Komel, 1996.

smisao.⁷⁹ To *gubljenje smisla* takvo je da sprječava i posvjedočenje smisla čovjeka. Ipak, ne u tom smislu da bi ga se morao odreći. To bi bilo, uz to što je pitanje o smislu u totalitarizmima 20. stoljeća zabranjeno, barem neobično. Radi se o tome da smo nesvjesni i ustvari nemamo što reći o tome da smisao zakazuje te da se to uzima kao smisao bitka.

Bez pretenzije da ponudimo odgovor na tu situaciju, postavljamo si pitanje čemu smo uopće svjedoci u situaciji kad smo svjedoci *gubljenja smisla*. Za to je ipak potrebno da čovjek kao takav svjedoči smisao čovječnosti; posvjedoči to da je kao čovjek – čovjek. Heidegger u *Pismu o humanizmu* daje ovo određenje:

»Prije nego što čovjek progovori, mora dopustiti da mu se iznova obrati bitak, unatoč opasnosti da će u tom zahtjevu malo ili rijetko kad išta za reći. Samo tako će riječi opet biti podarena dragocjenost njezine biti, a čovjeku dom za prebivanje u istini bitka. Ali nije li u tom čovjeku postavljenom zahtjevu, nije li u tom pokušaju da čovjeka pripreme za taj zahtjev neki trud za čovjeka? Kamo drugamo je usmjerena 'ta briga' ako ne u ponovni povratak čovjeka u njegovu bit. Što drugo znači to nego da bi čovjek (*homo*) postane čovječan (*humanus*). Dakle, tako je *humanitas* ono do čega je takvom mišljenju stalo jer to je humanizam: misliti i brinuti da čovjek bude čovječan, a ne ne-čovječan, '*inhuman*', dakle izvan svoje biti. Ali u čemu je čovječnost čovjeka? Ona je utemeljena u njegovoj biti« (Heidegger, 1967, 187).

Heidegger svoj vlastiti pokušaj ideje suodnosa čovjek – bitak postavlja u okvir nastojanja da čovjek bude čovječan, dakle, u okvir humanizma. Pritom postavlja kritičko pitanje, što je ono što *bitno ispunjava smisao čovječnosti*

⁷⁹ Urbančić, 2010; Amiridis/Costea/Hemming, 2011.

čovjeka? U skladu s time da Heidegger u *Bitku i vremenu* »bit« tubitka zahvaća u egzistenciji. Mogli bismo reći da čovječnost čovjeka bitno ispunjava sam čovjek time da se posvjedoči kao čovjek:

»To što čovjek jest, što se u tradicionalno metafizičkom jeziku naziva 'bit' čovjeka, počiva u njegovoj eg-zistenciji. Ali tako zamišljena eg-zistencija nije identična s tradicionalnim pojmom *existentia*, što znači stvarnost, za razliku od *essentiae* kao mogućnosti. U raspravi *Bitak i vrijeme* (str. 42) stoji ova rečenica: '*Bit* tubitka je u njegovoj eg-zistenciji'« (Heidegger, 1967, 193).

U rečenom nije izraženo samo distanciranje od tradicionalne uporabe oznaka *existentia* i *essentia*, nego se, koliko su te dvije oznake za »bitak«, okreće cijela odnosnost suodnosa čovjek – bitak te time i razumijevanje humanizma koje se po svojim dotadašnjim poimanjima iskazuje kao nedovoljno zato što sprečava da »čovjeka nagovori bitak« te je kao takvo *nihilističko*. Inače, postavlja najrazličitije vrijednosti na kojima se utemeljuju različiti tipovi humanizma, od helenističkog i kršćanskog do liberalističkog i komunističkog, ali ne poseže u suodnos čovjeka i bitka. Mogli bismo reći da takav humanizam inače posvjedoči individualne i društvene vrijednosti, ali ne i smisao čovječnosti, koji se time gubi.

BEZZAVIČAJNOST

S humanističkim se vrijednosti po Heideggeru utemeljuje čovjekov subjektivitet, a ne čovječnost čovjeka. Sličan uvid susrećemo u pjesmama i zapisima Srečka Kosovela, koji s Heideggerom dijeli i dijagnozu vrijednosnog nihilizma: *bezzavičajnost čovjeka*. Upravo to određenje nihilizma, koja se tiče bezzavičajnosti, veoma je značajno za naše raspravljanje o sklopu testimonijalnosti.⁸⁰

Svakako možemo odmah pomisliti što bezzavičajnost ima zajedničkog sa sklopom testimonijalnosti, svjedočenjem i strukturom biti-svjedok. Na prvi pogled, gotovo ništa, kad Heidegger u *Pismu o humanizmu* u vezi s bezzavičajnosti ne bi koristio dvije fraze koje neposredno ukazuju na suodnos čovjeka i bitka, i to »čovjek kao *pastir bitka*« i »govor kao *kuća bitka*«. ⁸¹ Obje su često navođene i prihvaćene s velikom kritičkom distancom, koliko odstupaju od pojmovnog govora filozofije. »Kuća« kao prispodoba govora i »pastir« kao prispodoba »čovjeka« u međusobnoj vezi izražavaju to da se »bitak nagovara čovjeku«.

»Zbog bitne bezzavičajnosti čovjeka, ukazuje se bitkovno-povijesnom mišljenju sljedeća sudbina čovjeka u tome da nalazi u istini bitak te se upućuje na to nalaženje. Svaki nacionalizam je metafizički antopologizam te kao takav subjektivizam. Samo internacionalizmom nacionalizam neće biti savladan, nego samo proširen i podignut u sustav. Time se nacionalizam jednako tako ne mijenja i ne podiže u *humanitas* kao neindividualizam

⁸⁰ U nastavku ćemo se u pogledu razumijevanja zavičajnosti oslanjati prvenstveno na razmatranje teza koje je razvijala Karin Joisten, 2003, 2012.

⁸¹ Mende, 2003.

u bezpovijesnom kolektivizmu. On je subjektivitet čovjeka u totalitetu. Kolektivizam dopunjuje njegovo bezuvjetno samopotvrđivanje. To samopotvrđivanje nije moguće opozvati. S takvim jednostranim posrednim mišljenjem nije ga moguće ni dovoljno razumjeti. Posvuda kruži čovjek prognan iz istine bitka, oko samog sebe kao *animal rationale*« (Heidegger, 1967, 210–211).

Kako smo svjedoci bezzavičajnosti čovjeka? Utječu li na to vanjske okolnosti? Takvih je okolnosti bezbroj, pa ipak bezzavičajnost proizlazi iz samo jednog načina, kako se postavlja suodnos između bitka i čovjeka, koji posvjedoči *ništetnost*.

»Ništenje biva u samom bitku, a nikako u tubitku čovjeka, ako se on smatra subjektivitetom koji izražava rečenica: ego cogito. Tubitak nikako ne ništi time da čovjek kao subjekt izvodi ništenje u smislu nepriznavanja, nego tu-bitak ništi koliko kao bit (Wesen), u kojoj čovjek eg-zistira, sam pripada biti bitka. Bitak ništi – kao bitak« (Heidegger, 1967, 230).

Ranije iznesen »subjektivitet čovjeka u totalitetu« koji obilježava kako nacionalizam, tako i internacionalizam kao oblike bezzavičajnosti u ekspanziji moći koja je uništavajuća, sam je uvjetovan ništenjem koje se vrši u samom bitku te time pogađa čovjeka. Biti totalno posvuda, imati sve pod nadzorom te izrabljivati sve za vlastite potrebe, ne pridonosi tome da se čovjek osjeća kao kod svoje kuće jer od svega ne preostaje ništa. Čovjek zato ostaje bez mogućnosti ako nije primljen u blizinu bitka te ga ne prihvatiti kao njegov susjed. A njegov susjed postaje samo tako da se nastani u kući bitka, tj. govora.

»Govor o kući bitka nije nikakvo prenošenje slike o 'kući' na bitak, nego ćemo iz stvari primjerenog mišljenja biti bitka nekada moći bolje promisliti što su 'kuća' i

'prebivanje'. Ali mišljenje prati povijesnu egzistenciju, odnosno humanitet humanog čovjeka [*die Humanitas des homo humanus*], u okoliš izlaska spasonosnog [*des Heilen*]. Spasonosnim se u osvjetljenju bitka ujedno pokazuje i zlo [*das Böse*]. Njegova bit nije u goloj pokvarenosti čovjekovog djelovanja, nego se temelji u zlobi bijesa. Spasonosno i bijesno [*das Grimmige*] može postojati u bitku samo ako je sam bitak prijeporan [*das Strittige*]. U njemu se skriva bitan izvor ništenja [*des Nichtens*]. Ono što uništava, osvjetljava se [pokazuje se] kao ništetno [*das Nichthafte*]« (Heidegger, 1967, 229).

Heideggerovo upućivanje na zlobu bijesa i ono spasonosno svakako u sjećanje priziva konkretne povijesne okolnosti koje su povezane s njegovim zavičajem – Njemačkom. Bezzavičajnost i bezbitnost čovjeka nije samo jedna od povijesnih pojava u 20. stoljeću nego određuje suvremenu povijesnu situaciju kao takvu i mjesto čovjeka u njoj. To se izričito posvjedočuje i u slovenskom primjeru koji je svojevrstan, a ujedno i indikativan u kontekstu krize europske čovječnosti u 20. stoljeću.

PITANJE O ARHETIPSKOSTI

S tom namjerom da se zadrže na polemici između Borisa Pahora⁸² (*Prostor i vrijeme*, 1974) i Ivana Urbančiča⁸³ (*Prostor i vrijeme*, 1874) koja se rasplamsala o Urbančičevoj filozofskoj raspravi (*Problemi*, 1973) o esejima Tarasa Kermaunera, pri čemu se kao temeljni problem razumijevanja ispostavlja poimanje »nacionalizma« i »nacionalnosti«. Urbančičeva rasprava »O kritičkom ispostavljanju slovenskih arhetipova« (*Problemi*, 1973) pokušava, s jedne strane, filozofski razjasniti probleme koje propituje Kermauner u svojim esejima i koji su naišli na niz kritičkih odaziva unutar različitih kulturnih krugova, u smislu da je autorovo pisanje antislovensko, nacionalno nihilističko i slično. S druge strane, i sam Urbančič kritizira autorov pristup k tematici *habitualiziranog uzorka čovjekovog djelovanja, odnosno ponašanja*, iako se čini da je ta kritika više uperena protiv načina izabranog pisanja, što ga Kermauner predstavlja kao filozofsko,⁸⁴ nego protiv samih tekstualnih prikaza arhetipstva slovenstva. U Urbančičevom članku ima mnogo mjesta koja zavređuju detaljnija razmatranja kako s filozofskog, tako i književnopovijesnog gledišta, iako je za našu raspravu o povijesnom nalazenu čovjekove egzistencije možda ključno ono mjesto na koje

⁸² Glede problematike što znači biti svjedok te glede samog svjedočenja o povijesnoj situaciji 20. stoljeća o kojoj Pahor polemizira s Urbančičem, upućujem na članak u zborniku *O slovenskoj književnosti u Italiji i Austriji*. Vidi Erzetič, 2017a, 81–97.

⁸³ Glede Urbančičeva filozofskog nazora i pristupa toj problematici upućujem na članak Deana Komela u reviji *Tvrđa*: »Uvid u studij Urbančičeve filozofije« (Komel, 2018b, 156–166).

⁸⁴ Urbančič smatra da se esejističkog gradiva glede arhetipa slovenstva autor dohvatio površno i nasumice: »Što takvo esejističko-kulturološko naklapanje o filozofiji ili njezinim temama ima zajedničkog s pravom filozofskom mišlju?« (*Problemi*, 1973, 135).

se odaziva Boris Pahor. Navest ćemo samo zadnji Pahorov odziv pod naslovom »Ne radi se o filozofskoj raspravi!« (*Prostor i vrijeme*, 1974) na prethodni Urbančičev odziv »Pahorove promašene dijagnoze« (*Prostor i vrijeme*, 1974), u kojem autor ističe: »Nacionalizam je jedno, a nacionalnost drugo« (*Prostor i vrijeme*, 1974, 116) te odbacuje Urbančičevu tezu da je »anti-nacionalizam još uvijek nacionalizam«, ili da je »i inter-nacionalizam još uvijek potpuno vezan uz nacionalizam« (Pahor, 1974). Slično smatra i Heidegger u *Pismu o humanizmu*: »Svaki nacionalizam je metafizički antropologizam te kao takav subjektivizam. S internacionalizmom nacionalizam neće biti pobijeđen, nego samo proširen i podignut u sustav« (1967, 210). Oboje pokazuje da opredjeljivanje *za* nacionalizam ili *protiv* njega ne potvrđuje ili odbacuje opredjeljenje *za* ili *protiv* nacionalnosti, a još manje *zavičajnosti*, pri čemu je upravo *zavičajnost* korištena kao manipulativni segment za uspostavu ili jačanje nacionalizma, a ne nacionalnosti. Opredjeljivanje te vrste zato ne vodi do *zavičajnosti* subjekta, nego u stanje njegove *bezzavičajnosti*. Urbančič to inače ne izražava posve jasno kad pokušava pojasniti Kermaunerovu esejističku temu: o »nacionalnom nihilizmu«, »o nepreboljeloj, neodgovornoj nacionalističko-šovinističkoj strasti« među koruškim Nijemcima, usmjerenoj »protiv« koruških Slovenaca, o pitanju »prava na primorska mjesta i pristaništa, do vlastite metropole – Ljubljane (Emone!)«, odnosno »prava na svu sadašnju slovensku zemlju«, o tome da su Slovenci u »kulturnom i duhovno-znanstvenom pogledu« »isključivo korisnici, a ne izvorni stvaraoci« itd., što dovodi do totalne prosječnosti kao i raspršenosti posvuda i nigdje, dok se ne asimilira s onim što je već centralizirano i fiksirano, totalno. Zato Pahor reagira na zamjenu/izjednačavanje nacionalizma i nacionalnosti, bez obzira na to radi li se pritom o »filozofskoj raspravi« ili

ne. Jedno je prihvatiti arhetipskost slovenstva te se odreći npr. »primorskih područja« zbog, kako kaže Pahor, »dobrih susjedskih odnosa«, ili tvrditi – kako Urbančič citira Kermaunera – da »Slovenci samo primaju i ništa ne daju, pa im stoga ništa niti ne pripada«, što vodi u raspršenost, prosječnost, asimilaciju i slično te se u tom slučaju opredijeliti *protiv zavičajnosti* jedno, a drugo se opredijeliti *za nacionalnost*. U tom slučaju ne radi se o opredjeljenju »za« *zavičajnost* jer je ona već sadržana u samoj *nacionalnosti*. Ako se nje odreknemo, već smo u *bezzavičajnosti*.

Ono što u polemici s Urbančičem želi predočiti Pahor, nije odbacivanje osobnih stajališta ni kritika filozofskog pristupa nekom razmatranju, nego opasnost – koju sam izrijekom navodi kad kaže da »ne operirajmo svestrano uzorcima ponašanja« (1974, 118) – da je pitanje o zavičajnosti stvar koja se neposredno tiče pitanja o povijesnom pozicioniranju čovjekove egzistencije i koja je također u 20. stoljeću upravo zbog veličanja određenih arhetipskih karakteristika naroda (npr. njemačkoga, talijanskoga) i propagiranja nacionalizma pod krinkom nacionalnosti (npr. *za* narod) čovjeka postavila u najradikalnije, nečovječne situacije. Zato se Pahor i odaziva kritikom arhetipskosti bilo slovenstva, bilo antislovenstva, kako bi, upravo na način koji zagovara Urbančič, *sporove doveo do kraja* te kako bi kako pojedinac, tako i društvo razumjeli da takvo poimanje vodi u bezzavičajnost. Ali – kako nam to posvjedoči povijesna situacija 20. stoljeća – neki sporovi su bili dovedeni do kraja tako da je to značilo i *čovječju krajnost* (npr. logori smrti i koncentracijski logori), stoga je kod zagovaranja nužde za isključivim načinom rješavanja sporova na taj način potreban posvemašnji oprez.⁸⁵ Naime, utemeljivanje

⁸⁵ Kad određujemo slovenski narod, ili čak čovjeka, kao »suvereni subjekt«, kako kaže Urbančič, »danas tu svoju subjektivnost mora i

na arhetipstvu nudi dvoje: ili temelje na kojima se nešto gradi i nadograđuje, ili nešto što je preostalo i što je bolje ostavljati u prošlosti kao nekakav nacrt ili krhotinu. U slučaju naroda, prva mogućnost ima svakako pozitivnu vrijednost, dok druga uzrokuje njegovu propast. Zato Urbančić u članku »O kritičkom ispostavljanju slovenskih arhetipova« najprije objašnjava pojam *arhetip*, pri čemu kaže »da je grčkog izvora (*arhaios* – star, *typos* – oblik) te znači prasluka, prauzor, prvi, osnovni uzorak. Korištena u vezi čovjekovog djelovanja (u najširem smislu) riječ 'arhetip' označava habitualizirani uzorak čovjekovog djelovanja, odnosno ponašanja« (*Problemi*, 1973, 120). Polemika među Urbančićem i Pahorom vodi nas na put prema pitanju poznaje li *nacionalizam* nešto takvo kao što je to arhetip, odnosno arhetipskost? Na to bi pitanje vjerojatno mogli odgovoriti potvrdno jer na toj podlozi možemo odrediti habitualizirani uzorak čovjekovog djelovanja, odnosno ponašanja. Jedan od takvih primjera iz 20. stoljeća je propagiranje nacionalističkih parola u vremenu pred Drugi svjetski rat (npr. fašistička propaganda). Ako čovjekovo djelovanje ili ponašanje odredimo kao (njegov) *uzorak*, od pojedinog, individualnog ostane vrlo malo – možda samo krhotina – odnosno pojedino je već zahvaćeno u ono što nešto uopće postavlja kao uzorak; to je *mnoštvo*. Uzorak se svjedoči na mnoštvu te je stoga u našem specifičnom primjeru potrebna konfiguracija *nacije*. Naciji je za njezinu realizaciju potrebna *ideja* koju zastupa pluralistički, što, kako znamo iz povijesti 20. stoljeća, dovodi do oblika nacionalizma kao totalitarnog režima, koji ne samo da subjekt pretpostavlja tzv. »*gospodaru pučanstva*« nego za

održavati (naime, biti subjekt znači neprestano, uvijek iznova se uspostavlja kao subjekt – dakle, subjektivnost nije jednom zauvijek dana bitnost). Održava se tako da svoje cjelokupno djelovanje proračunato regulira glede svog samoodržavanja« (*Problemi*, 1973, 127).

svoje ostvarenje na kraju ne treba niti subjekt-gospodara, niti pučanstvo.⁸⁶ A kad mislimo na *nacionalnost*, ne mislimo na arhetipskost te vrste, odnosno arhetipskost općenito.

Kad govorimo o čovjekovom ponašanju, uvijek pretpostavljamo neki subjektivitet jer inače ne bismo mogli uspostaviti »uzorkovanje«. Dušan Pirjevec u svojoj poznatoj raspravi o pitanju naroda zaključuje da je »čovjek koji je sve te koji je slobodan, tvorac naroda. Za takvog čovjeka imamo pojam subjekt. Čovjek je subjekt, dakle *subiectum*: on je podloga sama sebe i svega što jest, i upravo zato je slobodan i ničemu obavezan, ni svom jeziku ili religiji, ni kulturnim posebnostima« (Pirjevec, 1970, 8).

Već Urbančić izlaže novovjekovno razumijevanje čovjeka kao subjekta s naglaskom na to da subjektivizacija nije nacionalna, nego selektivna. Pritom se javlja bitna razlika između nacionalnosti i nacionalizma: nacionalnost nije selektivna jer ne odvaja nekoga iz nečega, nego dopušta (pozitivnu) partikularnost, jednakopravnost jednoga i drugoga; nacionalizam selektivnost koristi zato da se jedna nacija uspne iznad druge te je tako (negativno) selekcionira.

Pirjevec se pita: »Kako da princip subjekta dozvoljava istovremeno prisustvo gotovo nepreglednog 'broja' u načelu jednakopravnih subjekata – naroda? Odgovor što ga daje Renanovo predavanje (Pirjevec se poziva na djelo Ernesta Renana *Što je narod* iz 1882. godine) i koji glasi: 'U tom trenutku opstanak naroda je nešto dobro te čak nužno. Njihov opstanak je garancija slobode koje ne bi bilo kad bi svijet imao samo jedan zakon i samo jednog gospodara'« (Pirjevec, 1970, 8). Ideja o jednom samom gospodaru svijeta svakako je bila nazočna (npr. u 20. stoljeću u

⁸⁶ O tome je detaljnije pisala Hannah Arendt u djelu *Izvori totalitarizma*, 2003.

nacizmu), iako je taj princip nacionalizma vodio u totalitarizam. U slučaju nacionalnosti tražimo uzorak koji je zajednički svim ljudima, pri čemu je čovjek onaj koji je u nju već postavljen. Ako se pitamo o *arhetipskosti* čovjeka, onda je ono što je osnovni uzorak, prauzor, praslika, ono prvo – ustvari nešto u što je čovjek postavljen te što čovjeka posvjedoči. I s obzirom na to da to nije vezano za neko uzorkovanje, odnosno nije ograničeno na vrstu ponašanja, to može biti samo *zavičajnost*. Samo zavičajnost može *posvjedočiti čovjeka po njegovoj čovječnosti*. Čovječnost ne pripada nacionalizmu jer nije uspostavljen na razini subjektiviteta, nego posvjedoči čovjeka tako da mu uspostavlja svijet. Čovječnost sama po sebi ne može biti nacionalna, nego je čovjek po njoj (*natio*) uspostavljen u svijetu tako da mu pripada zavičajnost. Čovjek teorijski može izaći iz naroda te – kako kaže Pirjevec – postati »*izravni državljanin svijeta*«, iako takvo neposredno sudjelovanje znači i kraj naroda, čime bi se dogodio »*bitan preokret u povijesti čovjeka i naroda*«, ali ne i »*kraj narodnih jezika te, dakle, ni kraj čovjekovih na-rodnih i etničkih odrednica*«, jer »*jezik koji više nije nacionalni jezik, u stvarnosti je materinski jezik*«. Je li, dakle, upravo materinski jezik onaj arhetip čovječanstva, po kojem zavisi »*sudbina*« nekog naroda i pojedinaca u njemu te se tako svjedoči njihova egzistencija?

OKRUŽJA SVJEDOČENJA

Čovjekova sposobnost posvjedočenja omogućena je i dosljedna tek onda kad zadovolji ulogu svjedočenja kao načina bivanja. Posvjedočenje poznaje više modusa i s književnog vidika najlakše ih je odrediti kao *kontekste*. Iako upravo posvjedočenje pokazuje da nije svaki modus određen po kontekstu, nego može biti i bezkontekstualan, s obzirom na to da se nadovezuje na smisao, a ne na kontekst. Budući da smo svjedoka odredili kao člana sklopa testimonijalnosti, postavlja nam se pitanje možemo li, dakle, za svjedoka još uopće reći da spada u neki kontekst?

Kontekst inače ukazuje na smislenu cjelinu, ali ipak ne posvjedoči smisao te cjeline kao takve (npr. o povijesnoj situaciji ne možemo govoriti da spada u kontekst povijesti kao smislene cjeline, ali je ona sastavni dio sklopa povijesti). Kontekst ne doseže smisao posvjedočenja. Ali s obzirom na to da se svjedočenje nadovezuje na traženje smisla svjedoka, povezano je s nečim što bismo mogli nazvati *smislenu okružje*. Naime, smisao se ne nadovezuje na kontekst neke misli ili riječi, nego tu misao ili riječ razumije i obrađuje. Tako je i svjedočenje povezano s okružjem koje omogućava posvjedočenje svjedoka na način svjedočitelja. Posvjedočenje nam neposredno pokazuje okružje smisla svjedočenja, a ujedno osmišljava ono što je osvjedočeno, dok pripovijedanje izriekom određuje kontekst, a ne okružje.

Okružje smisla tiče se filozofske, a kontekst književne hermeneutike. Za posvjedočenje nužan je svjedok koji *govori*, tako da govorno posvjedoči (svoje vlastito svjedočenje ili svjedočenje drugoga); svjedok koji *zapisuje* tako da posvjedoči pisanim putem (autor kao autoritet i

autor drugog-suautora); odnosno, svjedok koji *šuti*. Posvjedočenje se zato po smislu ne nadovezuje na pojam i funkciju teksta kako ga poznajemo iz teorije književnosti. Ricoeur u spisu *Što je tekst?* kaže da »odnos pisati-čitati, naime, nije poseban primjer odnosa govoriti-odgovarati. Nije odnos razgovora, ni primjer dijaloga [...], dijalog je razmjena pitanja; između pisca i čitatelja nema takve razmjene; pisac ne odgovara čitatelju; knjiga pisanje odvaja od čitanja jer međusobno ne komuniciraju; čitatelj je odsutan kod pisanja, a pisac je odsutan kod čitanja. Tekst na taj način proizvodi dvostruki zaklon čitatelja i pisca; tako nadomješćuje odnos dijaloga koji neposredno povezuje glas jednoga sa sluhom drugoga« (Ricoeur, 1998, 283).

Posvjedočenje na način pisanja način je unutartekstualnog svjedočenja. Fiksirano pisanje izrečenu riječ uistinu učini nijemom iako se pritom uvijek odvija neki govor koji želi biti posvjedočen; posvjedoči se na način teksta kao unutartekstualno svjedočenje. »[P]isanje kao rezultat koji se može uspoređivati s riječju da je riječi usporedan akt, postupak koji zauzima njezino mjesto te je nekako presretne. [...] [Z]apisano čuva govor te od njega čini arhivu koja je na raspolaganju pojedinačnom i zajedničkom sjećanju« (Ricoeur, 1998, 283).

Ipak, u tekstu se uopće ne može »kretati« ako ne dolazimo do razumijevanja smisla, pri čemu sam smisao ne obuhvaća samo razumijevanje kao proces, nego i ono što se u razumijevanju posvjedoči. Posvjedočenje je vezano za neku situaciju koja ima egzistencijalni smisao. Posvjedočenje koje se na filozofskoj razini pokazuje na predontološki način kao način tubitka koji u svom fakticitetu razumije bitak (tj. povijesnu prisutnost) te se želi ontološki posvjedočiti teži k razumijevanju smisla tubitka. Poimanje razumijevanja i objašnjenja po Ricoeuru se zaoštava onda kad

zapitamo o uvjetima znanstvene interpretacije. To postavlja daljnja preispitivanja što je u hermeneutici važnije: njezino uključivanje u sferu razumijevanja ili njezina različitost od razumijevanja? Tim su se područjem, na podlozi Kantove *Kritike čistoga uma*⁸⁷ bavili već Schleiermacher i Dilthey. Dilthey je u vezi sa Schleiermacherom istaknuo: »Zadnji cilj hermeneutike je da autora razumijemo bolje nego on sam«. ⁸⁸ Iako Ricoeur to objašnjava kao psihologiju razumijevanja, ipak treba razmisliti nije li možda Dilthey time mislio da je tek okružje smisla ono što uspostavlja odnos između autora i teksta.⁸⁹

Po Ricoeurovom mišljenju, »hermeneutika nikada ne ispunjava obećanje razumijevanja ako ne upravo time da se obveže na neposredno razumijevanje drugoga; recimo: na dijaloške vrijednosti; razumijevanje se želi podudarati s unutrašnjošću autora, poistovjetiti se s njime (*sich gleichsetzen*), reproducirati (*nachbilden*) stvaralački proces koji je donijelo djelo. Znakove te namjere, tog stvaranja, ne treba tražiti negdje drugdje, nego u onome što Schleiermacher naziva 'vanjski' i 'unutarnji' oblik djela ili 'vezu' i 'povezivanje' (*Zusammenhang*) koji od njega čini organizacijsku cjelinu« (Ricoeur, 1998, 288).

Izrečeno se uklapa u našu tezu da je – ako hermeneutika ispunjava obećanje razumijevanja – za svjedoka kao svjedočitelja nužno da se svjedočenje izvrši u posvjedočenju; zabilježavaju li ga svjedočitelj i autor stvarno pisanjem ili to čini netko drugi, nema bitnog značenja. Dakle,

⁸⁷ Kant, 2019; vidi i Thurnher, 2006, 9.

⁸⁸ Ricoeur, 1998, 287–288; o tome i Tengely, 1998.

⁸⁹ Dilthey, 1970, 1998, 2002. Vidi i Schleiermacher, 1998.

što je svjedoku kao svjedočitelju omogućeno s posvjedočenjem? Ne toliko ono što su vanjska i unutarnja forma djela, dakle struktura teksta, nego ono što tekst vraća.

Neka poruka (pri)povijesti u pripovjednom tekstu nije isto kao svjedočenje svjedoka u posvjedočiteljskom tekstu (tj. u svjedodžbi u kojoj svjedok pisanim putem posvjedočuje). Razlika se javlja ne samo u znanstvenoj podjeli na (prvi) književni i (drugi) filozofski aspekt nego se već unutar područja književnoga javlja razlika između onoga što netko priča ili čega se sjeća i onoga što netko posvjedočuje.

Ta okolnost barem djelomice seže u problem nemogućnosti posvjedočenja smisla kod svjedočitelja koji je doživio traumu. »[P]reživjeli je pozvan da se sjeti, ali ne može se sjetiti« (Agamben, 2005, 21). Sjećanje je, dakle, obilježeno traumom koja preživjelome onemogućuje prisjećanje, kao i posvjedočenje.

Od-nosom između svjedočenja, sjećanja i same traume detaljnije se bavila Claudie Welz (2016) u članku *Trauma, memory, testimony*, u kojem sistematski razmatra odnos između traume, sjećanja i svjedočenja. Kao studijski primjer navodi koncentracijske logore te propituje izjave koje su svjedočili preživjeli (*holocaust survivors*), recimo: »To nitko ne može opisati« i »To nitko ne može razumjeti«. Autorica istražuje krizu svjedočenja koju otkriva na primjeru Lanzmannova filma *Shoah*, a zadržava se i na problemu integracije te komunikacije traumatičnog iskustva u značenju posvjedočenja. Njezino razmatranje obuhvaća *proces svjedočenja, (ne)sposobnosti transformiranja traumatičnog sjećanja* te temeljnu ulogu govora kao traumatičnog podnošenja. Welz polazi od etimološkog tumačenja grčke riječi za traumu: τραῦμα, što znači »biti ranjen«.

Engleski prijevod *wound*, »rana« ne zadovoljava posve značenje riječi »trauma« (τραῦμα), jer asocira na tjelesnu ozljedu. »Trauma« se odnosi na neko psihološko stanje koje je pojedinca obilježilo zbog nekog događaja. Ali i psihologija nam nudi samo onu interpretaciju koja odgovara doživljaju osjećaj straha, nemoći, užasa. Welz pretpostavlja da nam trauma zbog doživljavanja nečeg užasnog ograniči sjećanje te nas postavi u nesposobnost posvjedočenja. Iako, kako smo ustanovili, zapravo je užasna spoznaja da za samu egzistenciju nema temeljno značenje jesmo li u logoru ili izvan njega. Nesposobnost posvjedočenja tako ne uzrokuje trauma,⁹⁰ nego tjeskoba.

Welz navodi da je netraumatizirani svjedok sposoban za normalan proces komuniciranja: od viđenog do izrečenog (*from seeing to saying*). Ono što je vidio, posvjedoči.⁹¹ Kod svjedoka s traumom taj je prirodni proces onemogućen. Njezino istraživanje služi se fenomenološkim, psihološkim i etičkim propitivanjem odnosa između traume, sjećanja i svjedočenja, pri čemu ispostavlja »unutarnjeg svjedoka« (*inner witness*) i važnost njegove društvene uloge (*social context*). Po mišljenju Welz, značajnu ulogu pri de-traumatiziranju svjedoka ima socijalizacija (npr. svjedoku možemo pomoći razgovorom, ohrabrivanjem posvjedočenja te restituiranjem sjećanja i identiteta).⁹² Kao primjer navodi Lanzmannov film *Shoah*, koji pokušava veoma neposredno predstaviti problem svjedočenja kao takvog.⁹³

⁹⁰ Usp. Santos et.al., 2019.

⁹¹ Usp. Loftus, 1979.

⁹² Usp. Ahlskog, 2018; Amir, 2019.

⁹³ Lanzmann, 1985.

Namjera filma bila je da se svjedočenje kao takvo utisnulo u čovjekovu svijest i savjest. Welz inače u primjeru filma *Shoah* dolazi do sličnog zaključka kao Agamben u slučaju Prima Levija.⁹⁴ On piše: »Još jednom ponavljam da mi koji smo preživjeli nismo pravi svjedoci. [...] O konačnom uništenju i izvršenom djelu nije pripovijedao nitko, kao što se još nitko nije vratio kako bi pripovijedao o svojoj smrti. [...] Umjesto njih govorimo mi kao njihovi ovlaštenici (Levi 2, str. 66).«⁹⁵ Prema mišljenju Welz, *Shoah* predstavlja nerješivi problem svjedočenja upravo time što ne može posvjedočiti prošlost onih čija je to prošlost bila.⁹⁶ Navezuje se na Agambena koji kaže da u svjedočenju postoji nešto takvo kao što je nesposobnost svjedočenja. Time se navezuje na one »žive koji su bili mrtvi« (*der Muselmann*).⁹⁷ Ako je *Shoah* nešto takvo kao *dogadjaj bez svjedoka*, kako ga određuju S. Felman i D. Laub sa Sveučilišta Yale, onda nije moguće svjedočiti ni iznutra (tj. »unutar smrti«), ni izvana (tj. izvan smrti nitko nije svjedočitelj; po Leviju je samo *ovlaštenik*, po Agambenu *outsider*). Lanzmannov film želi »uhvatiti« upravo taj *međuodnos* te ga kao takvog neposredno *po-kazati* gledatelju koji preuzima ulogu beziskustvenog svjedoka onoga što preživjeli

⁹⁴ »*Those who were closest to the 'facts' died first, and those who have survived can witness only vicariously with the help of 'fiction'*« (Welz, 2016, 106).

⁹⁵ Agamben, 2005, 27.

⁹⁶ »*The narrative of the past cannot be told by those whose past it was*« (Welz, 2016, 106).

⁹⁷ »Takozvani *Musselmann*, kako smo na logoraškom jeziku zvali zatvorenika koji je napustio svaku nadu te je bio napušten od svih drugova, koji više nije imao nikakvo područje svijesti gdje bi se mogli uspoređivati dobro i zlo, plemenitost i podlost, duhovnost i neduhovnost. Bio je živi mrtvac, snop tjelesnih funkcija u agoniji. Moramo ga isključiti iz našeg razmišljanja, ma kako ta odluka izgledala bolna (Amery, str. 39).« (Cit. po Agamben, 2005, 31).

logoraši posvjedoče. Welzina žrtva s *ranjenim identitetom* (*wounded identity* je oznaka Lawrencea Langer) kao svjedoka koji se pokušava sjetiti, iako su mu sjećanja (*memories*) uvijek iznova nedostižna (nesvjedočljiva su), što *svjedoka* kao preživjelog posljedično progoni i nadalje. U sjećanju se, prema njegovom mišljenju, zadržava nešto takvo kao što je krivica preživljavanja. Preživjeli su zato što su se prilagodili logorskim uvjetima, što logoraša postavlja u traumatičnu situaciju. Ta želja za preživljavanjem (npr. pozicija *Sonderkommande*; poniženje u banalnim stvarima, kao što je bila sreća pri ukradenom komadu kruha drugom logorašu i sl.) uključivala je ponižavajuće situacije koje interniranima nakon što su preživjeli logore nisu dopuštale osjećaje bez da budu stigmatizirani.⁹⁸ Nitko od logoraša nije imao pravi izbor, nitko nije bio u mogućnosti razmišljati: logoraši su djelovali samo onako kako im je bilo rečeno; to znači da su inače funkcionirali, a ne živjeli.⁹⁹ Povod za kažnjavanje logoraša bilo je nepokoravanje zapovijedi nadređenih iako bi svako suprotstavljanje bilo bez učinka zato što su *istrebljenje* i umiranje u logoru bili nešto posve svakidašnje. Welz na podlozi svjedočenja Lune K. navodi da izbor pokoravati se ili ne nije bio nikakav izbor jer je nekoga tko bi se suprotstavio da bi možda spriječio ubijanje to koštalo vlastitog života te posljedično ugrožavalo još i živote drugih; ako se tome nije suprotstavio, samo to ne-djelovanje već je logorašima moglo značiti indirektnu »suradnju« na način nijemog gledanja ubijanja i istrebljenja. Po mišljenju Welz, to je uništilo bilo kakve međusobne odnose te posljedično kompromitiralo identifikaciju sa

⁹⁸ »This created humiliating, un-heroic memories« (Welz, 2016, 107).

⁹⁹ »As the witness Chaim E. explains, no one had a choice in the death camps, and no one could think over what to do. The prisoners were just driven to do whatever they did. They were like robots rather than human beings (cf. *Ibid* 177–8)« (Welz, 2016, 107).

žrtvom. Trauma se zadaje kao rana nakon koje logoraš ili gubi ljudski kontakt sa samim sobom i svojim unutarnjim svijetom, *dušom*, ili se dehumanizira, otuđuje na način *Muselmanna* (tj. više nije bio sposoban za percepciju biti čovjekom). Izostao je onaj *oni* kao *ja* [*Thou*].¹⁰⁰ Oni s kojima *ja* kao tubivstvujući uspostavljam dijalog,¹⁰¹ odnosno s njim unutar sebe »razgovaram« (razgovaram unutar sebe), što ustvari znači posvjedočiti-sebe na način biti-svjedok. Izostankom *svjedoka* kao povijesne prisutnosti uništena je i mogućnost uspostavljanja individuuma kao individuuma.¹⁰² Welz se u nastavku bavi i »unutarnjom sviješću« svjedoka, koliko mu se dotiču samosvjesnost i savjest. Prema njezinom mišljenju, svjedočenje (*testifying*) i savjest (*conscience*) posvjedočuju iste karakteristike: pozornost (*watchfulness*), budnost (*wakefulness*), probuđenost (*alertness*).¹⁰³

Kako bi svjedok uopće prepoznao nešto takvo kao što je savjest, savjest mu se već mora javljati kao sjećanje.

¹⁰⁰ Dori Laub u djelu *Testimony* (1992) posvjedoči preživjelo dječje iskustvo koncentracijskog logora gdje opisuje gubitak bitnosti upravo tog »sebstva« po kojem čovjek ima »sebe«. »*There was no longer an other to which one could say 'Thou' in the hope of being heard, of being recognized as a subject, of being answered. [...] The Holocaust created in this way a world in which one could not bear witness to oneself. [...] This loss of the capacity to be witness to oneself and thus to witness from the inside is perhaps the true meaning of annihilation, for where one's history is abolished, one's identity ceases to exist as well*« (Laub, 1992, 82; po Welz, 2016, 108).

¹⁰¹ »*The internal 'Thou' is here presented as the addressee with whom an inner dialogue takes place. Furthermore, the 'inner Thou' is characterized as a prerequisite to symbolization and internal world representation*« (Welz, 2016, 109).

¹⁰² Welz, 2016, 109.

¹⁰³ Welz, 2016, 110.

Ako je to sjećanje traumatizirano,¹⁰⁴ odnosno javlja se kao PTSD (*Post-traumatic Stress Disorder*), to svakako one-mogućava proces posvjedočenja.¹⁰⁵ Pritom Welz zaobilazi okolnost da savjesti, ako pratimo Heideggera koji proizlazi iza samoposvjedočenja tubitka, neposredno pripada biti-svjedok, a ne samo sjećanje koje bi omogućilo analizu savjesti.

Upravo taj nesmisao smisla logora razotkriva besmislenost propitivanja o njemu na faktičkoj egzistencijalnoj razini, pri čemu nastupa pitanje: na koji smisao pritom ustvari mislimo? Promatranjem smisla ne tražimo smisao u značenju argumentacije nečega. »Promatrati« u fenomenološko-hermeneutičkom smislu ima ulogu *misliti* (mišljenja) a ne *argumentirati* (interpretiranja). Zato propitivati o smislu logora nije nesmisleno, nego besmisleno.

Doživljaj kao događaj predaje se svjedočitelju kao svjedoku neke povijesne situacije. Za svjedočitelja možemo reći da je »odmaknuo« svoj *ja* kako bi na bitan način mogao posvjedočiti svjedočenje. Svjedočiti znači i progovoriti, što nam ukazuje na to da je intencija svjedočenja progovaranje o onome što svjedočitelj zna kao svjedok. U propitivanju je neko ispitivanje onoga čemu smo svjedok kad smo postavljeni *pred-*. Svjedok smo nagovoru savjesti koja se javlja kao tjeskoba. Po Heideggeru (1997) tjeskoba se *daje* kao *prisutnost onoga kako biti u svijetu*: »Ono za što je tjeskobi tijesno razotkriva se kao ono *pred čime* joj je

¹⁰⁴ *Post-traumatic Stress Disorder (PTSD) and witnessing: 'from seeing to saying' or 're-inventing in recounting'*. Vidi poglavlje »Traumatized memory« (Welz, 2016, 114–121).

¹⁰⁵ Bez obzira na psihološko nazivanje stanja (PTSD), kad čovjek nije sposoban za posvjedočenje zbog trauma, za nas je važniji proces koji je nazvan *from seeing to saying* ili *from perceiving to recounting the perceived*.

tijesno: bitak-u-svijetu. Istost >pred čime< tjeskobe s njezinim >za što< proteže se čak na samu stješnjenost jer ona je kao osjećaj temeljni način biti-u-svijetu» (Heidegger, 1997, 260).

Tjeskobna stješnjenost kao temeljni osjećaj biti-u-svijetu ne može se posvjedočiti kao neki ugođaj zato što to pripada doživljaju; tjeskobu nije moguće doživljavati. Ali poznajemo promjenu tjeskobe u strah. Damir Barbarić glede nje ističe da nema »ničeg drugog kao što je u 'svijet' bačena nesamosvojna te kao takva sama od sebe skrivena tjeskoba« (Barbarić, 1999, 16). Taj pre-plašen bijeg od neodređenosti smrti znači poništenje mogućstvenog karaktera bitkovne sposobnosti tubitka i izvornog događanja »samo« tjeskobe u trenutku samom.

»Promjena tjeskobe u strah [...]«, dakle, nije ništa drugo nego »u 'svijet' bačena nesamosvojna te kao takva sama od sebe skrivena tjeskoba. [...] Strah, očekivanje, nada, želja, prisila i tjeranje na zaborav kao i sjećanje – sve to nije ništa drugo nego različiti načini prikazivanja jednog te istog neizdrživog osadašnjivanja« (Barbarić, 1999, 16).

Tjeskoba kao bitna dimenzija tubitka nagovara i svjedoka da mu postane tijesno te ga tjera na posvjedočenje.

Kad svjedočitelj kao svjedok neke povijesne situacije posvjedoči čemu je bio svjedok, ustvari govori o tome kako-mu-je-bitu-u-svijetu. Pritom ne posvjedočuje samo pojedine osjećaje nego ujedno i to kako mu je u cjelini biti-pri-nečem.

Tako Boris Pahor u *Nekropoli* govori o osjećajima straha, ali time ne poručuje samo doživljavanje neke situacije nego ga ti osjećaji jednako tako posvjedoče kao *čovjeka koji je bio zastrašen*. U radikalnim situacijama, kakva je na

primjer bila koncentracijski logor, zastrašivanje je bilo takoreći metodički uspostavljeno s namjerom da se čovjeku oduzme čovječnost, zbog čega tjeskobna stežnjenost sistematički prelazi u strah. Pahor opisuje takav intenzitet straha:

»I tada se nikome od nas koji smo usred ubijene večeri stajali u gustim redovima na ravnicama obronka nije prikazao taj drveni konj na kojem je sad pričvršćen papirić naslovljen *Chevalet à bastonnade*; to znači da nismo toliko mislili na kaznu koja će zadesiti nesretnika, nego smo vrebali na trenutak kad će se negdje za nas nevidljiv, uz nenadani topot teških čizama, uspraviti te se naći sam u šupljem ozračju, sam pred tihim redovima koji su se kao zebrasta piramida uspinjale prema nebu. Bilo nas je strah njegove odvojenosti od naših zgusnutih redova koje su muk i panika još tješnje amalgamirala u čvrstu masu. U tjeskobi s kojom smo ga pratili svakako je bila i nagonska odvojenost od njega, tako da nam je donijela mrvicu olakšanja mutna svijest da su ga već odvezli u jednu od onih ćelija te se zato u sabranoj tišini više neće oglasiti trk esesovskih čizama po stepeništu na lijevoj strani, kao ni na onome s desna. Svakako smo ga s mišlju otpatili u te ćelije, ali nam opet nisu bili važni ni glad ni udarci, nego njegova usamljenost ovdje, u blizini barake s peći s kojom zatvor dijeli prostor te najniže terase« (Pahor, 2014, 32).

III.
TOTALITARIZAM I SVJEDOČENJE

Kad proučavamo povijest 20. stoljeća, ne možemo zaobići situaciju dva svjetska rata i pojavu *totalitarizma*. Totalitarizam je obilježio spomenuto stoljeće do te mjere da je čovjeka postavio u radikalnu situaciju kao svjedoka nečovječnosti. U toj razlici između čovječnosti i nečovječnosti čovjek je kao svjedok svjedočitelj koji ima mogućnost posvjedočiti neku povijesnu situaciju, na što nas, kako smo već spomenuli, između ostalog, upućuje njemačka riječ *Zeitzeuge*, »svjedok vremena«, »svjedok povijesti«. ¹⁰⁶

Faktička povijesna situacija koncentracijskih logora iskazuje nam stanje u kojem se našao čovjek kao svjedok radikalnog zla. Drugim pitanjem: *čemu čovjek 20. stoljeća svjedoči kao svjedok radikalnog zla?* Čovjek kao svjedok na bitan način tubitka svjedoči nečemu što uspostavlja radikalno zlo. Po svojoj čovječnosti u svijetu je postavljen u izrazito nečovječne situacije. Sudar čovječnosti i nečovječnosti nije nešto što je moguće riješiti na način definiranja dobra i zla kao dvije kategorije izbora, nego se čini upravo suprotno – ne-izbor i su-bivanje. Zlu ne pripisujemo prioritarnu ili noseću ulogu u povijesnom događanju, nego nam taj fenomen služi kao primjer onoga što čovjeka fundamentalno po-gađa. Iskustveno se inače čini da zlo postoji po sebi, da je »neovisno od iskustva, poznavanja i shvaćanja, pomoću kojega je razotkriveno, otkriveno i određeno« (Heidegger, 1997, 254). Kako bi se zlo kao takvo po sebi bićeavno razotkrilo, otkrilo i odredilo, treba ono što ga iskušava i pokušava shvatiti. Zlo pogađa čovjeka ako je *pri* njemu na način nečovječnosti. Kad ga posvjedoči, postaje čovjekovo (pre)iskušenje.

¹⁰⁶ Jong, 2018.

Naša intencija nije odrediti čovjeka kao svjedočitelja, nego pokazati ono zbog čega čovjek *jest* svjedočitelj. Čovjek koji preuzima ulogu svjedočitelja svjedoka zlo ne smatra nekakvim »demonom« u sebi, nego se neka demoničnost vrši kod njega zato što je postavljen u situaciju koja ga kontrolira i nadvladava. Dakle, demoničnost nadvladava situaciju u kojoj se čovjek nalazi. Taj način nadvladavanja kroz bitnu dimenziju povijesnosti iskazuje se kao *vladavina*. Povijesna se vladavina konkretizira u svakoj vlasti. Najekstremniji oblik vladavine vlasti u 20. stoljeću je *totalitarizam*.

Hannah Arendt u *Izvorima totalitarizma* kaže da »nije svako izbijanje antisemitizma, rasizma i imperijalizma moguće poistovjetiti s 'totalitarizmom'« (Arendt, 2003, 17). Totalitarna politika koristi potpuno samotvorne ideološke i političke elemente koji nisu vezani na ono što želi predstaviti i uvjeriti njena propagandna politika, odnosno ono iza čega naizgled stoji, npr. nacionalizam, socijalizam, militarizam, antisemitizam, rasizam. Ti ideološki i politički elementi djeluju toliko dugo dok se ne uspostave totaliteti nemišljenja onih koji su se uhvatili u propagandnu politiku.

»Samo kad bi Njemačka dobila rat, spoznala bi potpuno razvijenu totalitarnu vladavinu i žrtve koje bi ona zahtijevala ne samo među 'manjevrijednim rasama' nego i među samim Nijemcima, to možemo razabrati i procijeniti iz ostavštine Hitlerovih planova. U svakom slučaju, Njemačka je tek tijekom rata, nakon što su osvajanja na istoku priskrbila velike mase ljudi i omogućila koncentracijske logore, bila sposobna uspostaviti stvarnu totalitarnu vladavinu« (Arendt, 2003, 393).

Za čovjeka nisu opasni politički pokreti sami po sebi, nego njihovo prestrukturiranje u organiziranu totalita-

rizaciju. Dok postoje samo pokreti i stranke koji su hijerarhijski strukturirani po funkcijama, zaduženjima i sl. te dok među njima vlada neka raspršenost, ideološka multipliciranost, narod se nikada neće apsolutno identificirati s propagandnom politikom vladajućeg režima te podleći nemišljenju. Za *totalitarne* pokrete i stranke jedna od glavnih karakteristika je to da ukidaju razlike u hijerarhiji te da teže promjeni načina političkog djelovanja kako bi se mnoštvo ljudi moglo »aktivirati« – Arendt to označava kao preuzimanje *aktivne* uloge pri vladanju – kako bi time uspostavila *totalitet*. Ne radi se o izjednačavanju naroda i vladavine, nego o poništenju¹⁰⁷ bilo kakvih funkcija – iako one naizgled još postoje, nemaju nikakvu funkcionalnu ulogu – jer jedinu funkciju vrši totalnost.¹⁰⁸ »U praksi gotovo nema razlike preuzimaju li totalitarni pokreti uzorak nacizma ili

¹⁰⁷ »Totalitarni pokreti svaki su na svoj način učinili sve kako bi se oslobodili stranačkih programa koji su određivali konkretan sadržaj te koje su naslijedili iz ranijih, netotalitarnih stupnjeva razvoja« (Arendt, 2003, 407). Arendt u *Izvorima totalitarizma* nadalje detaljnije opisuje kako Staljinovu, tako i Hitlerovu namjeru poništenja bilo kakvog stranačkog ili bilo kakvog drugog programa.

¹⁰⁸ »Često naglašavaju da totalitarni pokreti koriste i zlorabe demokratske slobode s namjerom njihovog ukidanja. To nije samo vražja spretnost na strani vođa, odnosno djetinjasta glupost na strani mase. Demokratske slobode mogu se temeljiti na jednakosti svih građana pred zakonom, pa ipak organski dobivaju smisao i funkciju samo u slučaju kad građani pripadaju grupama te ih one zastupaju, ili kada oblikuju društvenu i političku hijerarhiju. Slom klasnog sustava, jedine društvene i političke stratifikacije europskih nacionalnih država, bio je zacijelo 'jedan od najdramatičnijih događaja u novijoj njemačkoj povijesti' (William Ebenstein, *The Nazi State*, New York 1943. str. 247). I za uspon nacizma jednako povoljan kao i odsustvo društvene stratifikacije pri ogromnom ruskom seoskom stanovništvu [...] za boljševičko rušenje demokratske vlade Kerenskog« (Arendt, 2003, 395).

boljševizma, organiziraju li mase u ime rase ili klase, pretvaraju li se da slijede zakon života, prirode, dijalektike ili ekonomije« (Arendt, 2003, 395).

Arendt u nastavku rasprave pojašnjava povijesne okolnosti totalitarne strukture oba politička sustava, pri čemu iznosi da su totalitarni pokreti masovne organizacije atomiziranih, izoliranih pojedinaca, čija se organiziranost temelji na »lojalnosti kakvu možemo očekivati samo od potpuno izoliranog ljudskog bića koje bi bez ikakvih društvenih veza s obitelji, prijateljima, drugovima i čak znanjcima, moglo razviti svoj osjećaj mjesta u svijetu samo pripadnošću pokreta te članstvom u partiji« (Arendt, 2003, 407).

Posljedica potpune izolacije pojedinca gubitak je vlastitog (ljudskog) autoriteta. Cilj takve manipulacije jest da pri pojedincu *zahtijeva* odustajanje od autoriteta vlastitog mišljenja te podređivanje društveno-političkoj volji pokreta. Pojedinač postaje element političke igre koju zbog *nemišljenja* i slijeđenja političke propagande, koja neposredno izražava moć totalitarnog sustava, ne uviđa te, paradoksalno, čak i podupire te uspostavlja.

Nacionalsocijalizam uistinu možemo ubrojiti u najradikalniju totalitarnu političku formaciju 20. stoljeća, ali izdaleka ne i prvu i jedinu; komunizam je prvotniji od nacionalsocijalizma. Nacionalsocijalistički program je inače uključivao najradikalnije oblike uništavanja čovječnosti, kao što je, recimo, bilo konačno rješenje židovskog pitanja.¹⁰⁹ Nacionalsocijalizam je skrivio *holokaust*, ali kao jednu od najznačajnijih prekretnica na pohodu *totalitarnih*

¹⁰⁹ *Konačno rješenje židovskog pitanja* po Hannah Arendt nije proizašlo iz sekularne ideologije – antisemitizma 19. stoljeća, nego je antisemitizam bio *podređen* izvođenju holokausta.

pokreta u Europi inače treba ubrojiti revoluciju u Rusiji 1917. godine.

U Rusiji su 1917. godine iznikle februarska i oktobarska revolucija. Ruska revolucija nije vezana samo za Rusiju, nego je – kao *Veliki oktobar* – »vezala« cijelo 20. stoljeće u smjeru totalitarizma. Time ne mislimo da je *ruska revolucija* bila jedini i najvažniji uzrok totalitarizma zato što joj prethodi cijela povijest imperijalizma, ali je svakako temeljito inicirala društveno-političke promjene u Europi i svijetu. Zauzimanje za besklasno društvo, što je naletjelo na široko odobravanje, nažalost se konkretiziralo kao postavljanje *reda logora* koji su postali najprepoznatljivija obilježja totalitarizama 20. stoljeća, bez obzira na njihov izvor i porijeklo.

Dakle, kako je s tim totalitarnim *udjelom* u povijesnoj situaciji 20. stoljeća i tko je sve bio prisilno *uključen* u njega? Zanima nas ta *snaga* koja nadvladava čovjeka, što ukazuje na ontološko-ontički utjecaj *onoga* što je »na« *totalitarnosti* – vladavina. Totalitarizam kao izvršitelj vladavine čovjeku je posvjedočio nečovječnost u najradikalnijim oblicima (npr. koncentracijski logori) tako da je bio uključen u samo zlo. S jedne strane, postavio je čovjeka kao izvršitelja zla, a s druge kao žrtvu. Ta žrtva ima mogućnost posvjedočenja zla, a izvršitelj je nema. Kao primjer možemo navesti *jeruzalemski proces* na kojem su Eichmanna postavili u položaj koji je od njega zahtijevao da posvjedoči to izvršenje. Problem je u tome što Eichmann nikada nije bio sposoban biti-svjedok iako je bio *nazočan*. Postavlja nam se pitanje: *o kojem izvoru govorimo kad govorimo o izvoru totalitarizma?*

Totalitarna autokratska vladavina čovjeka ne podređuje sebi samo kao logoraša u logoru, nego i kao svjedočitelja u njegovom post-logorskom životu izvan logora; podređivanje ne prestaje ni nakon smrti jer, recimo, zabranjuje uspomenu na njega. Njezin je princip *volja za moć* koja prevladava volju pojedinog čovjeka kao nemoćnoga pred njom. Biti svjedok ipak znači ustrajati pred totalitarnom autokratskom vladavinom te na taj način kontrolirati *ono* čime ta vladavina vlada i kontrolira čovjeka – *volju*. Ali dok se volja za moć kao ona koja raspoložuje voljom pojedinca opunomoćuje kao volja za voljom, čini se da njoj podređeni pojedinac može posvjedočiti samo još volju za život.

Dva ključna svjedočitelja iz nacističkih koncentracijskih logora, Primo Levi,¹¹⁰ kojeg je aktualizirao i Giorgio Agamben u svojem djelu *Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok (Homo sacer III)* te Boris Pahor, poznat prvenstveno po svojem svjedočanskom romanu *Nekropola*, volji za moć koju bezuvjetno zastupa vladavina u svojoj žudnji za moći, suprotstavljaju se »voljom za život«, koju nije moguće poistovjetiti s autoritarnom voljom za moć. Pritom se sudaraju s unutarnjim paradoksom: autoritarna volja za moć i sama moć vladavine iskazuju se samo kao nihilistička volja za volju koja prezire i uništava život, čemu može podleći i volja za život.

Volja za moć je nihilistička i odbija život, a volja za život ga potvrđuje. Nadalje, ovdje treba istaći da suprotstavljanje vladavini kod Pahora i Levija nije ograničeno samo na vrijeme boravka u koncentracijskom logoru zato

¹¹⁰ Primo Levi (1919-1987) bio je talijanski kemičar i spisatelj židovskog roda. 1943. godine bio je interniran u Auschwitz. Svoje logorsko iskustvo opisao je u djelu *Se questo è un uomo?* iz 1947. godine (u slov. prijevodu *Ali je to človek; Premirje*, 2004; hrv. *Zar je to čovjek*, 2017).

što ih moć vladavine kontrolira i izvan njega. *Suprotstavljanje vladavini* stalno i uvijek tiče se (mene) sad – »tu«. To »tu« je kao egzistencijal vremenosti tubitka tu sad, a nije samo »sad«, nego i »tamo i onda«. Time se otvaraju pitanja kako je s odnosima *volje za moć*, *volje za volju* i *volje za život*, koliko se sve tri tiču nekog »bitka« koji posvjedoči na način bića (npr. zla) te je ne možemo poimati neposredno.

Koliko god Pahor vodi borbu s voljom za volju, dakle ne samo s voljom za moć nego i s njezinim nihilizmom, u životu biva poražen. Autokratska vladavina pobjeđuje, koliko kao moć i vlast raspoložu čovjekovom slobodom do smrti. Vladavina vlada. Vlada neprestano. Neotkrivena, ne zato što joj se inače prijeti da mora odstupati s vlasti, nego zato što je to postavljeno u bit i temelj njezinog vladanja kao »prevlašću nad«. Možemo joj se suprotstaviti samo tako da ju posvjedočimo kao ono čemu smo svjedok. Je li *volja* ono što održava čovjekovu volju *biti-svjedok*? *Volja-bit-svjedok* onda se ne bi mogla posvjedočiti na ontološko-ontičkoj razini. Heidegger u *Bitku i vremenu* određuje tu volju kao htjeti-imati-savjest; a to znači, htjeti se bitno posvjedočiti, što ne ispunjava samo životnu volju, nego i »dug« bitka što ju on ostavlja kao samosvojni trag savjesti. Na tom tragu bitka govorimo o životnom smislu.

Pahor nalazi smisao postojanja u posvjedočenju onoga čemu je bio svjedok i što ga je učinilo svjedočiteljem, a za Levija se posvjedočenje ispunjava u svjedočenjima kao načinu (post-logorskog) prihvaćanja života gdje sam smisao svjedoka ostaje temeljno neshvaćen, što ne znači da ga se *odriče*, već mu se više spočitava. Posvjedočenje se vrši na onome čemu smo svjedok na način tubitka.

Ustrajati na posvjedočenju ne znači neprestano pripovijedanje o onome što smo doživjeli ili šutnja koja je pogodila mnoge logoraše. Svjedočitelj svoju ontičku sposobnost svjedočenja uvijek već uzima iz ontološke sposobnosti posvjedočiti-sebe-kao svjedoka. Posvjedočitelj *jest* zato što, odnosno ako posvjedoči kao svjedok. Time ispunjava svoj dug prema smislu testimonijalnosti.

Taj *dug*, koji nije bilo kakva dužnost, nego *egzistencijalna zaduženost*, pri čemu je čovjek-kao-svjedok uhaćen u odnos prema vladavini koji smo opisali gore, usprkos nihilističkom bezodnosu ustraje u testimonijalnosti kao smislu života. Pahor je taj odnos usmjerio u sam smisao života kao svjedočenja. U Levijevom slučaju, o toj strukturi svjedočenja ne možemo govoriti na isti način. Levi si je oduzeo mogućnost da ustraje u testimonijalnosti te da i dalje svjedoči, što sam odnos prema onome što zadužuje na način egzistencijalne savjesti biti-svjedok *posvjedoči kao ne-moguć, unheimlich*.

Levijska ključna književna djela moguće je razmatrati s dva vidika: književno svjedočenje kao način posvjedočenja (npr. *Zar je to čovjek; Primirje*) te spisateljstvo kao pripovijedanje (npr. *La chiave a stella*).¹¹¹ Prvi način – književno svjedočenje – ima funkciju svjedočenja: posvjedočiti *biti-svjedok*; drugi način – spisateljstvo – ima estetsku funkciju. Agamben navodi Levijevu spoznaju da je u svojoj zadnjoj knjizi *prestao biti nekadašnji deportiranac, svjedok*, time što je pisao samo zbog pisanja, a ne zbog posvjedočenja. Odriče li se, glede toga, Levi egzistencijalnog diktata da bude svjedok ili pak se odriče toga da zbog tog diktata svjedoči i nadalje? Sljedeće je pitanje ne svodi li se

¹¹¹ Levi, 1998, 2003, 2004.

pritom sólo posvjedočenje na pripovijedanje i pisanje te tako ne može nazad-do-sebe-kao-svjedoka.

Prijestup što ga čini Levi kad piše zbog pisanja, a ne zbog posvjedočenja, razlikuje *autoritet* od *autora*.¹¹² Svjedočitelj kao pisac koji posvjedoči, prijelazom iz posvjedočenja u spisateljstvo (književnost svjedočenja) *odustaje* od autoriteta autora. Dakle, odustaje od onog zasnivanja koje ga uspostavlja kao autora – posvjedočitelja *posvjedočenja smisla biti-svjedok*.

Kod autoriteta se uvijek radi o autoritetu bitka, u ovom slučaju o autoritetu biti-svjedok, koji određuje književnog autora. Moramo uzeti u obzir da je poimanje autoriteta šire od književnog zato što poznajemo i povijesne, političke, znanstvene, duhovne i druge autoritete. U našem razmatranju istupa konfliktan odnos između autoriteta svjedočitelja na osnovi strukture biti-svjedok i političke autoritarne pozicije što ju *totalizira* volja za moć. Ujedno se u povijesnoj situaciji 20. stoljeća susrećemo sa svojevrsnom krizom autoriteta, što samu situaciju razotkriva kao nihilističku.

¹¹² Agamben, 2007.

BITI NE BITI SVJEDOK

Studije primjera:

PAHOR, LEVI, ROGIĆ; EICHMANN, KAPIČIĆ, KOCBEK

Svjedok koji ostaje svjedok: BORIS PAHOR

Pahor je kod paleža Narodnoga doma kao svjedočitelj bio svjedok *totalitarizma* koji je obilježio 20. stoljeće. Kao svjedok totalitarizma bio je prisutan *vladavini* koja se svjedoči kao *totalitaristički režim*. Događaj paleži Narodnog doma za njega nije bio samo doživljaj koji bi obilježio njegov osjećaj nego je zadesio njegovu dotičnu egzistenciju biti-u-svijetu tako da »od tada« i »od tamo« odlikuje nastojanje svjedočenja. Biti-svjedok uključuje dirnutost od nečega što se treba predmetno posvjedočiti. Ali ipak je pitanje da možemo li ono što pogađa svjedočitelja kao svjedoka događaja uopće razmatrati kao »doživljavanje subjekta« te ne varamo li pritom sam sklop testimonijalnosti s njegovim kontekstualiziranjem.

Kad Boris Pahor opisuje svoje iskustvo iz nacističkih koncentracijskih logora i ratne te poratne situacije, više puta ističe pravo značenje paleži Narodnoga doma u Trstu (to je i ključna točka za razumijevanje njegovog posvjedočenja), zato što iz povijesne situacije želi *ispostaviti* ono što ju je ustvari *uspostavljalo*. Obično se žrtve koncentracijskih logora pita glede njihovog faktičnog iskustva. Njihovo se svjedočenje tako svede na opisivanje činjenica, a izostaje pitanje o tome čemu su u stvari bili svjedoci.¹¹³ Ako posvjedočenje svedemo na takvo opisivanje, zatvaramo mogućnost razumijevanja testimonijalnosti. Ako pitamo kakve je osjećaje netko imao pri pogledu na goreći Narodni dom

¹¹³ Aron, 2003; Blanchot/Derrida, 2000; Cox et al., 2020.

na Trgu Oberdan 13. 7. 1920., time »zatvaramo« mogućnost da razumijemo čemu je svjedočitelj bio svjedok. Ono čemu je Pahor bio povijesno prisutan, obilježilo je cijelo 20. stoljeće. U djelu *Lomača u luci* [slov. *Grmada v pristanu*], gdje Pahor prvi put opisuje taj palež, ističe žarko, crveno nebo i vonj dima u zraku. Isti događaj opisuje i u svom najpoznatijem književnom djelu *Nekropola* time što prenosi izvor onoga čemu je kasnije bio svjedok u koncentracijskim logorima.

Boris Pahor nije »samo« jedan od onih koji su preživjeli oba svjetska rata, nego je *jedan* od rijetkih koji je doživio, osjetio i promislio 20. stoljeće kao svjedok, svjedočitelj i posvjedočitelj. I promislio ga je na način *svjedočenja*. Posvjedočenje egzistencijalne i društvene situacije 20. stoljeća, koje odlikuje književni opus Borisa Pahora, posvuda se suočava s problemom posredovanja vlastitog iskustva i njegovog osmišljavanja drugima zato što iskustvenu i smislenu otvorenost kod drugih nije moguće pretpostavljati unaprijed; sama pripadnost istoj okolini nije dovoljna jer kao takva ne govori ni kako pripadam samome sebi kao čovjek, ni kako zapadam u povijesno posredovanu društvenu situaciju. Pitanje možemo postaviti i u smislu: *gdje sam doma?*

Pahorov književni opus ne samo što upozorava na totalitarne prilike proteklog stoljeća i situacije življenja unutar njega¹¹⁴ nego čitatelja prvenstveno suočava s pitanjima *afekcije*, (*ne*)*razumijevanja* i *zavičajnosti*.

Kao primjer, možemo navesti dva događaja iz Pahorove sredine: život u primarnoj sredini (sredina u kojoj

¹¹⁴ Vidi Ascoli, 2014; Barash, 2016.

je živio kao dijete – Trst) te život u totalitaristički konstruiranoj sredini (sredina u koju je bio deportiran – koncentracijski logor Natzweiler-Struthof).¹¹⁵ Događaji međusobno nisu nepovezani: jedan se na drugog ne nadovezuju neposredno, nego posredno. Prvi je posredni razlog takozvana *totalna društvena činjenica*. Drugi posredni razlog je sam svjedok događaja. Ranije smo spomenuli posrednu povezanost, da neki događaj u povijesti s nerazumijevanjem u specifičnom vremenu pokrene ponovljeni afekt na koji egzistencijalno više nije vezan, što ukazuje na činjenicu da je nerazumijevanje *ono* što je svjedoka aficiralo.

Drugim riječima, aficiranost nije vezana na osjetilne doživljaje ili događaj kao stvarni povijesni fakt, nego *primarno i temeljno obilježavanje izvodi i pobuđuje nerazumijevanje*. U Pahorovim književnim djelima neku situaciju, koju razumijemo kao *čovjekovu poziciju*, prati neka nerazumljivost. Ta se nerazumljivost nadovezuje na traženje smisla situacije koja se događa zbog osmišljavanja vlastitog, odnosno pojedinčevog postojanja u svijetu. Nerazumijevanje se *naseljava* u sudaru traženja i nemogućnosti nalaženja razumijevanja jer je pojedinac bivstvujući u vremenu, a sama vremenitost to nije (tj. vremenitost nije nešto bivstvujuće).

Na osnovi navedenog iskazuje se da Pahor (npr. u djelu *Lomača u luci*) te dalje u *Nekropoli*, odnosno na svim povezanim mjestima svojih posvjedočenja povezanih s paleži Narodnog doma) ustvari ne opisuje »osobno nerazumijevanje«, nego primarno sam »trenutak« koji je odredio razumijevanje zavičajnosti kroz cijelo 20. stoljeće.

¹¹⁵ Vidi Erzetič, 2011, 2017a.

Ranu domovine, kako je raspoznajemo iz djela Borisa Pahora, nije moguće jednostavno samo »ostaviti« otvorenu, kao što nije jednostavno živjeti kao (preživjeli) svjedok logora. Ono što aficira čovjeka u položaju (i nekadašnjeg) logoraša zasigurno je jedan on najjačih životnih afekata, pri čemu su nam iz širih povijesnih svjedočanstava i drugih izvora poznati brojni primjeri, kad bivši logoraši takve afekcije nisu mogli uskladiti s daljnjim životom. Prestanak života u koncentracijskom logoru za njih je imao različite posljedice: neki su izvršili samoubojstvo već u logoru, neki nakon oslobođenja iz njega, neki su u poslijelogorskom životu ispovijedali sve grozote i nasilje što su ih doživjeli i/ili vidjeli, neki su se zavili u cjeloživotni muk, a mnogi spomenute oblike proživljavanja jednostavno nisu izdržali, nego su bili usmrćeni u samom logoru. Biti svjedok koncentracijskog logora, što je zacijelo jedan od svjetski poznatih motiva u povijesti književnosti, i zbog Pahorova svjedočenja o grozotama (iskustva) logora, tako se iskazuje kao kompleksna *društvenopolitička, nacionalno-kulturna i nacionalno-identitetska tema*.

Slovinci su kao narod bili suočeni sa situacijom koju je proučavala i Hannah Arendt. U *Izvorima totalitarizma* postavila je tezu da je i za Slovence i za Hrvate nepravedno državno-političko razgraničenje teritorija u Europi po završetku Prvog svjetskog rata bilo jedan od ključnih čimbenika i inicijatora totalitarizma.

»Ugovori su nagomilali mnogo naroda u jednu državu, neke od njih su nazvale 'državotvorni narod' te im povjerali vladu, pri čemu si potihom mislili da drugi (recimo, Slovaci u Čehoslovačkoj ili Hrvati i Slovenci u Jugoslaviji) u vladi jednakopravno sudjeluju, što svakako nije bilo istina. Jednakom arbitražom su od ostataka stvorile treću skupinu naroda, nazvanih 'manjine', pri čemu su mnogim teškoćama novih država dodale još i problem

prihvaćanja posebnih propisa za dio stanovništva. Posljedice toga bile su da su narodi koji nisu dobili državu, bez obzira jesu li bili službene manjine ili narodnosti, takve ugovore tretirali kao arbitražnu igru koja je nekima dodijelila vlast, a drugim ropstvo» (Arendt, 2003, 348–349).

Svjedok koji se predaje u svjedodžbi: PRIMO LEVI

Primo Levi još je u vrijeme internacije u koncentracijskom logoru Auschwitz zaključio da će posvjedočenje postati temeljni način njegovog logorskog života.¹¹⁶ Levi se u logoru suprotstavio svojevolumenom *umiranju svjedoka kakav bi mogao postati*, s voljom za posvjedočenje onoga čemu je svjedok. Biti svjedok za njega postaje smisao preživljavanja. Levi želi preživjeti kako bi posvjedočio svoje svjedočenje i sam smisao testimonijalnosti.¹¹⁷

Prenošenje smisla testimonijalnosti kao ispunjavanja životnog smisla značajno je i za jednog drugog logoraša, Borisa Pahora. Pa iako je između Levija i Pahora bitna razlika, posvjedočenje je za Levija postalo način (poslijelogaškog) života, a ne i smisao života. Levijevo (vjerojatno) samoubojstvo četrdeset godina nakon doživljavanja deportacije u Auschwitz daje misliti – ne doseže li *nihilizam* čovjeka u bilo kojem i bilo kakvom načinu egzistiranja, bilo to prisilno zatvaranje »u« logoru ili život na slobodi »izvan« njega. Ne može li nihilizam izbjeći ni onaj »nitko koji svjedoči za svjedoke« (Celan, 1983, 72)?

¹¹⁶ »Što se mene tiče, čvrsto sam odlučio da si ne oduzmem život, bez obzira na to što se dogodi. Htio sam sve vidjeti, sve doživjeti, sve iskusiti, sve sačuvati u sebi. Ali čemu, kad nikada neću imati mogućnosti da svijetu izvičem sve što znam? Ukratko, zato što se nisam želio maknuti u stranu, nisam želio ubiti svjedoka kakav bih mogao postati (Langbein 1, str. 16)« (Agamben, 2005, 13).

¹¹⁷ Barbour, 2017.

Poput Pahora, i Levi, deportiran u nacističke koncentracijske logore, imao je slično iskustvo.¹¹⁸ Iskustvo radikalnog zla odredilo ih je kao svjedoke autokratske povijesne *vladavine* koja se iskazuje na način *totalitarizma*. Tu su *određenost* obojica i *posvjedočila*. Što karakterizira *nemogućnost svjedočenja*? *Muselmann* je po Agambenu onaj »svjedok koji može reći sve«, ali je upravo pri njemu zauvijek odbačena svaka mogućnost razlikovanja čovječnosti od nečovječnosti. *Muselmann* je granična točka čovjeka koju još ne prelazi, odnosno »još nije vidio« Gorgonu, a kod njega nije moguće pronaći ništa čovječno. *Muselmann* je kao nijemi svjedok unutar logora postao *mjerilo čovječnosti*. Logoraši su na osnovi nijemog svjedoka sebe potvrđivali »u« životu. *Muselmann* im je pred-stavljao nešto *neživotno*, ali još ne mrtvo. Ništa više čovječno, ništa više *osobno*, ali još uvijek u fizičkom liku čovjeka.¹¹⁹ Još nije dosegao smrt, ali živi kao da jest. Svjedok je koji je zanimio. Nijem. Ta zanimjelost prenijela se i na preživjelog logoraša.

Svjedok koji postaje nesvjedok: MARIJAN ROGIĆ

Svjedočenja svakako nisu »rezervirana« samo za logoraše koji su preživjeli koncentracijske logore u Dru-gome svjetskome ratu. *Nijemi* svjedok je inače po Agamben-ovoj teoriji prikazan kao nešto što se temelji na situaciji

¹¹⁸ Pahor je bio deportiran u Natzweiler-Struthof, Markirch, Dachau, Harzungen, Mittelbau-Doru, Bergen-Belsen; Levi u Auschwitz.

¹¹⁹ »*Muselmann*, sada nozografski primjer i etička kategorija, sada politička granica i antropološki pojam, neodređeno je biće, u kojem bez trajnog rješenja prelaze jedno u drugo ne samo čovječnost i nečovječnost nego i vegetativan i racionalan život, fiziologija i etika, medicina i politika, život i smrt. Zato je njegovo treće kraljevstvo dovršena oznaka logora, nemjesta, gdje padaju sve granice između područja, prelaze se sve prepreke« (Agamben, 2005, 35).

logoraša koji su preživjeli holokaust, iako to nisu bili jedini preživjeli logoraši, kao ni jedini nijemi svjedoci. Svjedoci koji su preživjeli i preživjele (u) *nijemosti obilježavaju i okolnosti* poratnog jugoslavenskog logora Goli otok. Neka- dašnji austro-ugarski logor za ruske zarobljenike s istočnog fronta bio je 1946. godine preuređen u poratni koncentracijski logor za političke protivnike tadašnje jugoslavenske vlasti. Nakon poznatog spora Tito – Staljin 1948. godine, poznatom i kao afera *Informbiro*, Goli otok je postao prvenstveno zatvor za sve one Jugoslavenne koji se nisu izjasnili protiv Staljina, odnosno koji su na bilo koji način posumnjali u pravilnost zaključka jugoslavenske vlade o izlasku iz organizacije svih komunističkih stranaka u Europi. Od 1949. godine nadalje, na Goli otok je bilo odvedenih sve više onih koji su bili samo osumnjičeni, ali ne i već krivi. Na njemu je bilo zatvoreno više desetina tisuća ljudi koje su proglasili »informbiroovcima«. Žrtve Golog otoka i Sv. Grgura te drugih »kaznenih domova« još uvijek nisu pobrojane zato što ne postoje točni podaci o broju odvedenih, zatvorenih, ubijenih, umrlih, oslobođenih te fizički, psihički i socijalno oštećenih. Na portalu RTV SLO MMC s danom 9. 7. 2009, nailazimo na podatak da je »od svih uhićenih bilo 21.818 sudionika NOB, 9.234 profesora, učitelja, liječnika, intelektualaca, 5.081 radnika i seljaka, 4.008 studenata i učenika«¹²⁰ što potvrđuje i studija Božidara Jezernika *Goli otok – Titov gulag* (2013) te članak Renata Podbersiča »Goli otok u povijesnoj svijesti« (slov.

¹²⁰ Izvor navodi još da je »nakon spora sa Staljinom, Tito naredio političke protivnike zatvoriti u poseban logor, a slovenski političar Edvard Kardelj je predložio Goli otok. Po Titovom ukazu su od 1948. godine do 1963. uhitili 55.633 ljudi te su, po podacima UDBE za središnju Jugoslaviju, više od 14.000 poslali na Goli otok. Od toga je bilo 7.235 Srba, 3.341 Crnogoraca, 2.586 Hrvata, 882 Makedonca te 555 Slovenaca. Među zatvorenicima su bile i žene« (RTV SLO MMC: Svijet [slov. Svet], 9. 7. 2008).

»Goli otok v zgodovinski zavesti")¹²¹ iz zbornika *Goli otok nakon sedamdeset godina* (slov. *Goli otok po sedemdesetih letih*, 2021).

Čini se da Goli otok kao poratni logor nikada nije bio postavljen na istu razinu krivice kao nacistički logori u Drugom svjetskom ratu.¹²² Često ga se označava kao »politički zatvor« ili »politički logor« te samo rijetko kao koncentracijski logor usporediv s nacističkim koncentracijskim logorima. »Politički zatvor« daje prizvuk da se radi isključivo o zatvaranju političkih protivnika koji ugrožavaju političku vlast.¹²³ Među deportiranimima su bili i oni, ali ne samo oni.

¹²¹ »Za simpatiziranje Informbira su vlasti u Sloveniji, po zapisu dr. Vodopivca, osumnjičile oko 2200 ljudi, a oko 800 njih je bilo policijski i sudski progonjenih, što je bilo bitno manje nego u drugim dijelovima Jugoslavije. Autor uz to navodi da je među zatvorenima te u logor poslanih Slovenaca bio tek manji broj stvarnih simpatizera sovjetske politike. Prevladavali su napose pripadnici starije komunističke generacije i oni komunisti koji su se u različitim prilikama kritički izražavali o poratnoj slovenskoj i jugoslavenskoj stvarnosti. Među jugoslavenskim komunistima je dolazilo do oštih političkih diferencijacija, a mnogi koji su do tada živjeli s idealiziranom predodžbom o Sovjetskom Savezu doživljavali su psihičke krize. Od jeseni 1948. iz KPJ su isključili oko 60.000 članova, a više od 16.000 su ih zatvorili i poslali u posebne logore, najviše na Goli otok (Dedijer, 1984, 449; Vodopivec, 2008, 438). Drugi navode nešto veći broj, oko 20.000 informbiroovaca koji su završili na Golom otoku (Ćupić, 1988, 54), odnosno nešto manji – oko 13.000 (Previšić, 2014, 134). Među njima nalazimo oko 600 Slovenaca. Radilo se o administrativnoj kazni (društveno koristan rad), obično su bile izrečene dvogodišnje kazne, odnosno zatvor na osnovi osuda civilnih i vojnih sudova. Ali i po isteku dvije godine, internirani nisu znali mogu li zaista očekivati odlazak na slobodu (Previšić, 2014, 125; Aplenc, 2009« (Podbersič, 2021, 104–105).

¹²² Usp. Geyer/Fitzpatrick, 2009.

¹²³ Weine, 2006.

Banalizacija zla ishodišno razotkriva da je golotočanima i golotočankama¹²⁴ (na Sv. Grguru, ženskom koncentracijskom logoru)¹²⁵ bilo zabranjeno bilo kakvo svjedočenje o Golom otoku; za kršenje te zabrane, logoraše bi ponovo deportirali na njega. Upravnik logora Golog otoka Jovo Kapičić svjedočenja nekih logoraša nakon pada jugoslavenskog političkog režima interpretirao je kao laž i pogrešno razumijevanje svrhe Golog otoka. U emisiji *Intervju s Jugoslavom*, Kapičić se proglasio *jedinom žrtvom Golog otoka*.¹²⁶ U intervjuu kaže: »Jugoslavija je u usporedbi sa Sovjetskim Savezom imala, neću reći baš demokratski, ali više umiren sustav. Tu se moglo razgovarati i govoriti.« To je u suprotnosti ne samo sa svjedočenjima nekih žrtava Golog otoka koje su progovorile u zadnjem desetljeću 20. stoljeća¹²⁷ – neke o tome šute još i danas – nego i time da je, recimo, logor Goli otok službeno »djelovao« još 1986.¹²⁸ Jedan od logoraša na Golom otoku bio je i Marijan Rogić.¹²⁹

¹²⁴ Upućujem i na djelo *Ženski logori. Ženski kazneni logori za prisilni rad u Sloveniji 1949–1950* (sl. *Ženska taborišča. Ženska kazenska taborišča za prisilno delo v Sloveniji 1949–1950*; ur. P. Jambreč, 2014).

¹²⁵ Dežman/Jambreč/Puhar/Šturm, 2014; Tagore, 2019; Tidd, 2004.

¹²⁶ »Narodni heroj, general Jovo Kapičić u emisiji 'Intervju s Jugoslavom', 22. ožujka 2010« [audio-video snimka].

¹²⁷ Kao primjer možemo navesti emisiju *Svjedočitelji* [slov. *Pričevalci*] (RTV SLO, autor emisije J. Možina). *Svjedočitelji* pokušavaju razotkriti dugo prešućene životne priče ljudi koje je na ovaj ili onaj način terorizirala autokratska komunistička ideologija.

¹²⁸ Vujić, 2013.

¹²⁹ Središnje djelo Marijana Rogića (1933–2020) izašlo je 2004. godine pod naslovom *Goli otok*. Upućujem i na njegov zadnji članak »Osvrt na Goli otok – Osobna ispovijest« koji je izašao posthumno u zborniku *Goli otok nakon sedamdeset godina* (ur. M. Erzetić), 2021.

Rogić je na Goli otok bio deportiran 1958. godine; 2016. godine, gotovo skoro pedeset godina nakon deportacije prvi se put vratio na njega kako bi na konferenciji *Totalitarizam XX. stoljeća na primjeru Golog otoka* posvjedočio svoje logoraško iskustvo.¹³⁰ Njegovo djelo *Goli otok* (2004) nije napisano kao posvjedočenje svjedočitelja u prvom licu, nego kao romaneskna pripovijest. Struktura posvjedočenja uistinu podsjeća na Pahorovu *Nekropolu* iako se dijelovi bitno razlikuju. Dok Pahor piše *Nekropolu* kao svjedočitelj u prvom licu, Rogić poseže za pripovjedačem u trećem licu (*Krešo Mirčetić*) kako bi posvjedočio vlastito iskustvo golotočkog logoraša.¹³¹

Dok se Pahorova *Nekropola* uvrštava u testimonalnu književnost, Rogićevu (autobiografsku) pripovijest možemo ubrojiti u novelu ili roman. Ako Pahor izrazito ustraje na tome da svjedočitelj onome čemu je bio svjedok u logoru to ostaje i poslije njega, autor novele/romana *Goli otok* na neki se način odriče da je bio svjedok kao svjedočitelj. Prema Agambenovoj teoriji, svjedočenje te vrste upitno je i s aspekta, spada li u *arhiv* zato što se autor time što se odriče ispovijedi kao svjedočitelj iz prvog lica, autocenzurira i dokumentarno.¹³² Autocenzura autora ovdje nije zamišljena u skladu s Foucaultovim ili Barthesovim pogledima na autora,¹³³ nego kao odricanje od uloge svjedočitelja. Rogić komunicira još samo kao *autor* teksta, a u tekstu

¹³⁰ Vidi i zbornik *Goli otok – ožiljci prošlosti* (ur. N. Pavić et. al), 2021. te članak S. Štivića »Memorizacija Golog otoka u Hrvatskoj« u zborniku *Goli otok nakon sedamdeset godina* (ur. M. Erzetić), 2021.

¹³¹ Rogić, 2004.

¹³² Matthäus, 2009.

¹³³ Barthes, 1995; Foucault, 1995, 2001.

se odriče da kao svjedok bude svjedočitelj te se preobražava u fiktivnu osobu, Mirčetića.

Primjer svjedočitelja koji je sposoban komunicirati (pisati, govoriti), ali ne i posvjedočiti (pripovijedanje u prvom licu kao posvjedočenje logoraškog iskustva), ukazuje na *testimonijalnu afaziju*. Svaki svjedočitelj glede sposobnosti govora *može* komunicirati. Ali zbog afazije nije svaki svjedočitelj u *mogućnosti* posvjedočenja kao komuniciranja.

Rogićevo djelo *Goli otok* tipičan je primjer osobne potrebe i želje da se progovori i komunicira o onome čemu je bio svjedok iako se pritom kao svjedočitelj odriče *svjedočenja*. Time što se odriče svjedočenja ne može doći do smisla posvjedočenja čovječnosti, ali svakako o čovječnosti može govoriti i komunicirati. Prije smo spomenuli da je totalitarni sustav od logoraša Golog otoka zahtijevao samoinicijativno brisanje mogućnosti da svjedoče o bilo čemu što se tamo događalo. Rogićeva testimonijalna afazija slijedi iz toga da se kao autor odriče autoriteta biti-svjedok, s time da egzistencijalna zaduženost biti-svjedok ipak vrši pritisak na svjedočitelja da posvjedoči. Derrida u spisu *Potpis događaj kontekst* kaže da »ljudi pišu [...] zato: 1. što moraju komunicirati; 2. što su ono što moraju poručiti, njihovu 'misao', njihove 'ideje', njihove predodžbe; predstavljeno mišljenje prethodi i vodi komunikaciju koja prenosi 'ideju', značenjski sadržaj; 3. što su ljudi onda kad na kontinuiran način izume sredstvo komunikacije, kao što je pisanje, već sposobni komunicirati i razmjenjivati svoje misli« (Derrida, 1995, 122). Rogić u djelu *Goli otok* sebe kao svjedočitelja reprezentira pomoću re-representacije treće osobe. Time želi povratiti sposobnost biti-svjedok, a preko »treće mogućnosti«.

Primjeri golootočkih logoraša tiču se svjedočitelja koji zbog traume ili straha *nisu mogli*, a uopće *nisu smjeli* svjedočiti o onome čemu su u komunističkom logoru bili svjedoci. Za logoraša je bilo, ništa manje od deportacije u logor i bivanja u njemu, traumatično iskustvo i oslobađanje jer mu je bila oduzeta mogućnost inače ne svake, nego smislene komunikacije¹³⁴ koja bi se ticala situacije biti-svjedok u logoru. U Sloveniji su o tome, na primjer, dostupna svjedočenja Andreja Aplenca, Mihaela Cenca, Virgila Gomižela, Radovana Hrasta, Tineta i Ceneta Logara,¹³⁵ Iga Sajovica i dr. Oslobođeni logoraš bio je u sposobnosti komuniciranja, ali ne i *za* komunikaciju koja bi imala smisao za njega kao svjedoka. Zabranom svjedočenja o vlastitoj prisutnosti logorskoj situaciji bio je egzistencijalno pogođen i oštećen logorašev govor. Golog otoka za jugoslavenski narod »nije bilo«; Goli otok nije postojao.¹³⁶ Svjedočitelj je prilikom dolaska na Goli otok pao u nekakav »brisani prostor«, a nakon odlaska s njega u »prostor izbrisanih« [slov. za-brisan prostor]. Sintagmama *prostora izbrisanih* i *brisanog prostora* mislimo na situaciju koja je određivala odsutnost svjedoka, pri čemu taj svjedok može postati odsutan samo tako da se o-briše. Svjedočitelj mora iz-brisati sposobnost komunikacije koja bi mogla posvjedočiti svjedoka i ono čemu je bio prisutan.

¹³⁴ Fabris, 2016.

¹³⁵ Vidi Logar, 1991.

¹³⁶ Vidi Jezernik, 2013; Markovski, 1984; Mihailović, 2016; Rebernik, 2009.

Nesvjedok za kojeg žele da bude svjedok: ADOLF EICHMANN

Razmatranje zločina nad čovječanstvom ima tri postavke: *osudu*, *pomirbu* i *osmišljavanje*. Prvom se bavi *pravo*, druga se tiče *etike*, a treća *filozofije*. Primjer u kojem su bile pretpostavljene sve tri komponente: (o)suda, pomirba, osmišljavanje, proces je protiv Eichmanna, nazvan i *jeruzalemski proces*, što ga je kao novinarka-izvjestiteljica 1961. godine pratila i Hannah Arendt. Na osnovi tog procesa, koji je pravno završio osudom Eichmanna na smrtnu kaznu (1. 6. 1962), napisala je djelo pod naslovom *Eichmann u Jeruzalemu*.

U njemu je egzemplarno predstavljen ključni problem izricanja o krivici koje izražava svu kompleksnost veze između kazne, pomirbe i razumijevanja.

»Kod svake točke Eichmann je odgovarao: 'Nisam kriv u smislu optužnice.' U kom je smislu, dakle, mislio da jest kriv? Tijekom dugog unakrsnog saslušanja, po njegovim riječima 'najduljim poznatim', ni obrani ni tužilaštvu, najzad niti bilo kojem od tri suca nije palo na pamet da mu postavi očito pitanje. Njegov odvjetnik [...] je na pitanje odgovorio u intervjuu za tisak: 'Eichmann se osjećao krivim pred Bogom, ne pred zakonom', iako taj odgovor optuženik nikada nije potvrdio« (Arendt, 2007, 33).

Od Eichmanna se na sudu zahtijevalo da se izjasni o krivici koju mu nameće optužnica. Odgovor »*Nisam kriv u smislu optužnice*« govori da se Eichmann nije izjasnio ni nevinim ni krivim; proces je nadalje tekao tako da su Eichmanna suočavali sa svjedocima, pri čemu se od njega očekivalo da se na podlozi svjedočenja svjedoka izjasni o krivici koju mu nameće optužnica. Pritom dolazi do izrazite

kontradiktornosti. Eichmann se o krivici iz optužnice ne može izjasniti na podlozi svjedočenja zato što optužnica zahtijeva izjašnjavanje o krivici, a ne osmišljavanje do kojeg dolazi tek nakon nekog razumijevanja. Svjedočenja daju nešto razumjeti tek onda kad je prisutan *nagovor*. Nagovor ne dolazi izvana, nego od savjesti. Razumijevanje uvijek traži neki smisao, a Eichmann svoja djela »nije razumio«, ali ipak ih je izvršavao. Ovo je značajno za preuzimanje od-govornosti.¹³⁷ S obzirom na to da Eichmann nije razumio djela koja je izvršio, posljedično ne može preuzeti odgovornost za ono o čemu pita sud. Za njega ne možemo reći da je bio svjedok u značenju biti-svjedok. Naime, biti svjedok ne znači (samo) biti pored (*prisutan*), nego nagovoren po savjesti. Savjest daje nešto na znanje, na što nam ukazuje i sintagma *biti svjestan*; znati nešto po savjesti. Eichmannu to znanje ne možemo pripisati. Bio je *izvršitelj* – po oznaci Arendt: *birokrat* – a nije bio u mogućnosti *biti-svjedok* vlastitim djelima.

»Kad govorim o banalnosti zla, to činim na strogo faktografskoj ravni i ističem fenomen koji je u procesu upadao u oči. Eichmann nije bio ni Jago ni Macbeth, i ni na kraj pameti mu nije bilo da je poput Richarda III odlučio 'da bude podao'. Osim izvanredne marljivosti koju je uložio u osobno napredovanje, nije imao nikakvih motiva. I ta marljivost sama po sebi nikako nije bila zločinačka; zacijelo nikada ne bi ubio svog nadređenog kako bi naslijedio njegov položaj. Prostim riječima, *jednostavno nikada nije spoznao što radi*« (Arendt, 2007, 330).

Paradoks se iskazuje u tome da se Eichmanna ne ispituje o svemu onome o čemu svjedoče svjedoci: *Kako je onda kriv, ako nije kriv u smislu optužnice?*

¹³⁷ U vezi s tim, vidi Galimberti, 1996.

»Pravda zahtijeva da se optuženika progoni, brani i osudi te da sva druga pitanja koja se čine značajnijim – 'Kako je moglo doći do toga?' i 'Zašto je došlo do toga?', 'Zašto Židovi?' i 'Zašto Nijemci?', 'Kakvu su ulogu imali preostali narodi?' i 'Uolikoj mjeri je odgovorna saveznička strana?', 'Kako su ljudi pomoću vlastitih vođa sudjelovali u vlastitom uništenju?' i 'Zašto su išli u smrt kao janjad mesaru?' – ostaju neriješena. Pravda ustraje na značajnosti Adolfa Eichmanna [...]. Na optuženičkoj klupi su njegova djela, ne patnja Židova, ne njemački narod ili čovječanstvo, ni antisemitizam i rasizam« (Arendt, 2007, 15–16).

Eichmann nije mogao prihvatiti odgovornost za zločine protiv čovječnosti jer nije ni bio u mogućnosti preuzimanja odgovornosti koliko god nije prepoznao vlastitu krivicu za učinjeno. Prema Agambenu (2005), preuzimanje krivice izvorno nije etički, nego pravni čin, čije posljedice odgovorni mora prihvatiti i platiti za njih. Arendt u djelu *Eichmann u Jeruzalemu* prvo poglavlje pod naslovom »Sudovi« zaključuje teom da je: »unatoč namjerama Ben-Guriona i svim naporima tužilaštva na optužnoj klupi sjedio pojedinac, čovjek od krvi i mesa; i ako Ben-Gurion 'nije mario kakvu će osudu izreći Eichmannu', jedina zadaća jeruzalemskog suda nedvojbeno je bila ta da je izreće« (Arendt, 2007, 32).

S jedne strane, sud od Eichmanna zahtijeva *posramljivanje* (pred cijelim svijetom), a s druge *krivicu* za djelovanje. S jedne strane, imamo presudu koja tendira etičkoj osudi, a s druge strane strogo pravni akt.

»Što si dalje slušao, sve očitije je postajalo da je njegova nesposobnost govorenja tijesno povezana s nesposobnošću *mišljenja*, naime, mišljenja sa stajališta nekog drugog. S njime nije bilo moguće komunicirati, ne zato što je lagao, nego zato što je bio okružen najsigurnijom

zaštitom od riječi i prisutnosti drugih te time i od istine kao takve« (Arendt, 2007, 65).

Iz Eichmannova primjera slijedi da je i on sam, ako na stranu stavimo pravne i etičke sudove te se krećemo samo unutar propitivanja što znači biti svjedok, bio žrtva *totalitarizma* i nihilizma. Problem odgovornosti iskazuje se u tome da nju kao takvu s vidika etike ne možemo pripisati pravu, a s vidika prava *etici*, nego je u mogućnosti da zahvati kako pravne, tako i etičke vidike te objasni korake do odgovornosti samo filozofija. Unatoč tome što Agamben misli da je etika »područje koje ne poznaje ni krivicu, ni odgovornost [...]. Preuzeti krivicu i odgovornost [...] [znači] istupiti iz okružja etike te ući u okružje prava« (Agamben, 2005, 20), odgovornost u čistom obliku ne možemo *de facto* pripisati ni etici, ni pravu.

Nesvjedok koji želi biti svjedok: JOVO KAPIČIĆ

Upravitelj Golog otoka bio je Jovo Kapičić koji se u emisiji *Intervju s Jugoslavom* (22. 3. 2010) proglasio »izvršnim organom« *ad hoc*. Ta izjava pokazuje stav *aristokrata* bez kojeg se, kako je sam istaknuo, ideje funkcionera ne bi mogle ostvariti. Njegov stav podsjeća na Eichmannov, što Arendt karakterizira kao *birokratskim*, ali između njih je bitna razlika u svijesti o vlastitim djelima te posljedično odgovornosti. Dok Eichmann *jednostavno nikada nije spoznao što radi*, nego je *kao birokrat* izvršavao ono što je bilo naručeno i zaključeno od strane državnog vodstva, Kapičić je svojim izvršavanjem za-govarao svrhu Golog otoka i od-govarao onome što je sam, kao »izvršni organ« onih koji su donosili odluke, zahtijevao da se izvrši.¹³⁸

¹³⁸ Kapičićeva izjava u televizijskom intervjuu: »Pa bio sam dio tog kolektiva. Ne po rangu: oni su bili vladari. Ali ja sam bio izvršni organ!

»Među najznačajnijim pitanjima o kojima su raspravljali na Eichmannovom procesu bilo je pitanje pretpostavke, aktualne u svim modernim pravnim sustavima, da je za izvedbu zločina nužno postojanje namjere. Pravu civiliziranih sustava vjerojatno je na čast upravo to poštivanje subjektivnog čimbenika. Kad namjera ne postoji, kad je smanjena iz bilo kojih razloga, pa makar zbog moralne neubrojivosti, sposobnost razlikovanja dobrog od zla smanjena, pretpostavljamo da zločina nije ni bilo« (Arendt, 2007, 319).

Adolf Eichmann bio je zadužen za logistiku deportiranja Židova u geta i koncentracijske logore. U *Jeruzalemskom procesu* postalo je razvidno da Eichmann nije sposoban ili ne želi djelovati po savjesti. Kapičić ne predstavlja posve Eichmannovu suprotnost zato što mu ne možemo pripisati »savjest«, ali iz njegovih intervjua možemo zaključiti da je razumio kakav značaj je imala deportacija, odnosno da je omogućavala nadzor i teror. Kapičić igra tu igru *terora* (tj. igru koju igra država), što dovodi tako daleko da sam *teror* postane *igra*. Onoga za kojeg je postojala sumnja¹³⁹ da potencijalno postane »klasni neprijatelj«, bilo je potrebno bez odlaganja odstraniti iz društvene zajednice.

Kapičić razumije svoju ulogu na osnovi poimanja: *Izvršni organ izvršava!* Djelovao je u skladu s pravilima,

Sve ono što su oni zamislili, bez mene ne bi mogli učiniti!« (»Narodni heroj, general Jovo Kapičić u emisiji Intervju s Jugoslavenom«, 22. 3. 2012; [audio-video snimka]).

¹³⁹ Kapičić u ranije spomenutom intervjuu govori: »To su bile bakterije koje su razdraživale zdrav organizam. Razumijete [...] kad netko dođe na selo ili u grad, počne govoriti o velikoj Rusiji, velikom Staljinu – i zahtijeva da idemo pod njegovo okrilje. To je loša propaganda, to nije dječja igra. Da, to bi nas uništilo!«

razmišljao u skladu s idejom komunističke partije Jugoslavije.

»Krivi« svjedok: EDVARD KOCBEK

Nakon Drugoga svjetskoga rata u nekim smo se europskim zemljama suočavali¹⁴⁰ s brojnim primjerima zabrane *svjedočenja* o »nedavnoj« povijesnoj situaciji.¹⁴¹ Mogli bismo reći da je bilo zabranjeno čak i *sjećanje*. Ipak, još uvijek ostaju mnoga neriješena pitanja poratnih ubojstava koja je komunistička vlast izvršavala odmah nakon Drugoga svjetskoga rata.¹⁴² Posvjedočenje poratnih ubojstava izrazito je problematično ako uzmemo u obzir da se kao svjedoci pobijenih koji mogu posvjedočiti kao svjedočitelji većinom javljaju rođaci, znanci, slučajni pojedinci ili rijetki bjegunci. U vezi s poratnim ubojstvima uvijek se iznova pokreće problem »dokumentacije«; ključni su »izvor« koji može dokumentirati te zločine nad čovječnošću svjedočitelji koji su bili nazočni kao izvršitelji, »pravi svjedoci«, kako ih označava Agamben, bili su ubijeni. Dakle, tko uopće još može svjedočiti – groblja? »Nepravi« svjedoci ili bolje zvani »krivi« svjedoci mogu biti oni koji su znali za poratna ubojstva ili bližnji ubijenih. Jedan od pokušaja jasnijeg osvjetljavanja tog poratnog događanja u Sloveniji bilo je i formiranje *Istražne komisije za istraživanje poratnih masovnih ubojstava, pravno dvojbenih procesa te drugih takvih nepravilnosti* 1993. godine koju je vodio Jože Pučnik, iako joj nikada nije uspjelo prihvatiti/oblikovati konačni izvještaj o svom radu.¹⁴³

¹⁴⁰ Lowe, 2013.

¹⁴¹ Vidi i Moran/Salzani, 2015.

¹⁴² Možina, 2019 [i.e] 2020.

¹⁴³ Vidi *Izvještaj o ubojstvima: privremeni izvještaj Državnog zbora Republike Slovenije o istraživanju poratnih masovnih ubojstava*,

Jedan od »nepravih« – »krivih«, ali ne i neautoriziranih svjedoka bio je Edvard Kocbek.

Kocbek je svjedočio o poratnim ubojstvima u intervjuu¹⁴⁴ s Borisom Pahorom. Taj primjer svjedočenja ne spada u dokumentarna djela, nego u testimonijalnu književnost. Kocbeku kao *svjedočitelju našeg vremena*, kako ga naziva Pahor, valjalo bi posvetiti cjelovito razmatranje koje bi zahtijevalo posebnu analizu njegove testimonijalne književnosti u povijesnoj situaciji 20. stoljeća te daljnju znanstvenu analizu njegovog pjesničkog opusa,¹⁴⁵ što na ovom mjestu nećemo započeti zato što je naš cilj samo upozoriti da su takva svjedočenja o povijesnoj situaciji 20. stoljeća među najznačajnijima za razumijevanje fenomena *biti svjedok*.

U zadnjem su desetljeću izašla dva opsežnija monografska djela koja dokumentirano proučavaju slučaj političkog disidenta Edvarda Kocbeka. Igor Omerza¹⁴⁶ (2009) u dokumentarnom djelu pod naslovom *Edvard Kocbek, osobni dosje br. 584* (slov. *Edvard Kocbek, osebni dosje št. 584*) latio se razmatranja arhiva nekadašnje UDBE, koja je Kocbeka tretirala kao »političkog neprijatelja«. Uz Omerzovo dokumentarno djelo izašla je i knjiga *Andreja Inkreta*

pravno dvojbenih procesa i drugih takvih nepravilnosti, koju je vodio dr. Jože Pučnik, 2010 (slov. *Poročilo o pobojih: vmesno poročilo o raziskovanju povojnih množičnih pobojev Preiskovalne komisije Državnega zbora Republike Slovenije o raziskovanju povojnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih tovrstnih nepravilnosti, ki jo je vodil dr. Jože Pučnik*; ur. M. Jančar/J. Letnar-Čeranič).

¹⁴⁴ Vidi *Edvard Kocbek: svjedočitelj našeg vremena*, 1975 (slov. *Edvard Kocbek: pričevalec našega časa*; ur. B. Pahor/A. Rebula).

¹⁴⁵ Hribar, 1990a, 1990b, 2002. Vidi i Hribar, S./Hribar, T., 2021. Glede razmatranja odnosa između svjedočenja i poezije vidi Miłosz, 2006; Rowland, 2014.

¹⁴⁶ UDBA je uz Kocbekov, vodila i Pahorov dosje. Vidi Omerza, 2017.

(2011) pod naslovom *I stoljeće će pocrvenjeti* (slov. *In stoletje bo zardelo*), koja na dokumentarno-analitički način razmatra Kocbekov život i kulturno stvaralaštvo. Kocbek je od 1942. godine bio uključen u izvršni odbor Oslobođilačke fronte, bio je potpisnik Dolomitske izjave, član AVNOJ-a te nositelj drugih značajnih političkih funkcija. Još tijekom rata i nakon njega progovorio je kao svjedočitelj. Za tadašnju poratnu političku vlast njegovo posvjedočenje je bilo sporno i društveno-politički ugrožavajuće jer je otkrivalo zločine koji su se dogodili kao »proces« u ratno i poratno vrijeme. Partizanstvo kao pokret za oslobođenje i borbu protiv okupatora ratnim i poratnim ubojstvima izgubilo je ugled borbe za slobodu i pravednost. Nije svaka borba za slobodu pravedna iako bi sloboda trebala biti temeljno pravo svakog čovjeka, i nije svaka pravedna borba oslobođilačka u sveopćem značenju. Iako Kocbek sam nije zakrivio poratne zločine protiv čovječnosti, osjećao se krivim kao suradnik političke organizacije.

Ovdje ne utvrđujemo Kocbekovu krivicu ili nevinost glede znanja i šutnje o poratnim ubojstvima, ni ne istražujemo njegovu relativnu odgovornost,¹⁴⁷ već nas zanima relevantnost dokumentarnog svjedočenja koje ima svoj povijesni kontekst. Pripada u okružje koje koncipira svjedoka kao svjedočitelja povijesne situacije.¹⁴⁸ Povijesnu relevantnost svjedočenja ističe i sam Kocbek u *Dnevniku 1945*.

»To nije dnevnik u uobičajenom smislu, dakle zbirka više ili manje kronoloških zapisa koji bi trebali dati vjernu sliku vanjskog događanja u partizanskom životu,

¹⁴⁷ Kennedy, 2004.

¹⁴⁸ Kocbek, 2015, 2017.

nego je dnevnik u smislu zapisa čije je težište u doživljavanju neobičnog iskustva i saznanja. Iako dnevnik sadrži i dokumentarno gradivo, njegova je moć u osobnom svjedočenju, odnosno intenzitetu koji je autora dnevnika tjerala da je događaj ne samo zabilježio nego ga je i objasnio ili ga barem pokušao objasniti. U tom je pogledu dnevnik već misaona i duhovna formulacija partizanstva, njegovih sila i silne dramatike koje su one potaknule u slovenskom prostoru i u slovenskom čovjeku« (Kocbek, 1991, 131–132).

Navedeni citat ukazuje na relevantnost posvjedočenja u usporedbi s dokumentarnim dnevničkim zapisom. Ako dnevnik ima funkciju arhiva kao zbroja kronoloških sjećanja vezanih na događaje i povezanih s njima, posvjedočenje ima moć u osobnom svjedočenju te je izrazito vezano uz neko događanje povijesnosti. Posvjedočenje ne stremi osobnom doživljavanju i bilježenju doživljavanja u arhivsku jedinicu koja bi sustvarala historiografiju, nego slijedi trag onoga čemu je čovjek svjedok u povijesnim situacijama. Svjedočenje ima izrazito razumjevalački karakter, a dnevnički i dokumentarni zapisi (*arhivi*) su opisujući te imaju pripovjedački karakter.¹⁴⁹ Svjedočenje poseže u povijesnu situaciju na način razumijevanja povijesnosti,¹⁵⁰ pri čemu se zasniva za budućnost na taj način da svjedočitelj prisustvuje toj situaciji i da je potom posvjedoči. Svjedočitelja zato *biti svjedok* situaciji obilježava povijesna prisutnost, a ne prisutnost ili nazočnost u njoj.

Kocbek i Pahor nose, odnosno preuzimaju na sebe ulogu svjedočanstva za one svjedoke zločina nad čovječanstvom koji su bili ubijeni u poratnim ubojstvima. Kocbekov osjećaj krivice zbog znanja i šutnje o poratnim ubojstvima

¹⁴⁹ Landau/Scherbakowa, 2014.

¹⁵⁰ Vidi i Verginella, 2012.

tijekom godina sve je više jačao želju za svjedočenje o onome što je znao o zločinima protiv čovječnosti.¹⁵¹

»Pravi svjedoci« poratnih ubojstava bili su javnosti posvjedočeni preko svjedočitelja Edvarda Kocbeka dana 18. 3. 1975. Testimonijalno dokumentirano djelo¹⁵² izašlo je u uredništvu *Borisa Pahora* i *Alojza Rebule* u Trstu 1975. godine u reviji *Zaljev* [slov. *Zaliv*]. Ako se nadovežemo na Agambenovo razumijevanje autora i svjedoka kao autora na lat. *auctor*¹⁵³ te na Foucaultovo razmatranje autora,¹⁵⁴ onda je Edvard Kocbek na sebe preuzeo testimonijalnu legitimaciju, autorizaciju i reprezentaciju svjedoka povijesno prisutnih zlu što ga je *totalitarizam* iz-vršio i do-vršio do krajnosti te povijesnu situaciju 20. stoljeća preobrazio u *zonu zla*.¹⁵⁵ Time je pokazao te istovremeno i sakrio svoje nihilističko lice. Do bitnih pitanja glede izvora zone zla možemo se dokopati tek na putu svjedočenja koji u svojoj partikularnosti zahvaća cjelokupni smisao povijesne situacije.

¹⁵¹ Vidi i Nussbaum, 2016.

¹⁵² Pahor/Rebula, 1975. (III pogl.).

¹⁵³ Autor -a m. 'stvaratelj umjetničkog ili znanstvenog djela' (16. stolj.), *autorica, autorstvo, autorski, autorizirati*. Preuzeto preko njem. *auctor, autorisieren*, frc. *auteur* 'autor', *autoriser* 'ovlastiti' iz lat. *auctor*, pisano i *autor* 'izvjestitelj, pisac, učitelj'. Lat. riječ prvotno je značila 'utemeljitelj, pokretač, te je izvedena iz *augēre* 'poticati rast' (KI, 51, WH I, 80). Vidi i *autoritet* iz. lat. *auctōritās* 'vjerodostojnost, ugled, utjecaj', što je izvedenica iz lat. *auctor* 'učitelj, pisac'. Dakle, riječ je prvotno značila 'vlasništvo učitelja, pisca' (Snoj, 2003). Sa sudstveno-pravnog vidika svjedočenja razmatra problem autoriteta McMyler, 2011.

¹⁵⁴ Foucault, 1995.

¹⁵⁵ Trezise, 2013. Vidi i Senković, 2013.

AUSCHWITZ NAKON AUSCHWITZA

Što ostaje od *Auschwitza nakon Auschwitz*? Agambenovo pitanje iz naslova njegove knjige *Ono što ostaje od Auschwitz*. *Arhiv i svjedok*, koja fenomen svjedoka postavlja u polje arhiva, malo smo modificirali jer sumnjamo da nakon Auschwitz *ostaje* Auschwitz, nazvali ga mi Goli otok ili bilo koji drugi »goli«. ¹⁵⁶ Pred tom »golo-
tom smisla« ne smijemo zatvarati oči iz lagode da nam nije potrebno biti-svjedok. Ali u pitanju *Auschwitza nakon Auschwitz* ujedno je skriven još neki etički diktat, čak imperativ: ostaje li nakon Auschwitz još samo Auschwitz ili od čovječnosti nije ostalo više ništa osim nekakve radikalne samoće i usamljenosti? Je li nakon Golog otoka ostala samo gola besmislenost, kao što je pjesnik Niko Grafenauer ispjevao u elegiji *Otok* (2001) te ju podigao u općečovječnost? Je li smisao čovječnosti najzad u tom besmislu? Ili na čemu se osniva? *Niko Grafenauer: Otok*¹⁵⁷

Za svako novo blizu
tješnje zamršeno tuđinstvo.
koliko gipka života
u mrtvačkoj košulji.

oko prijelaznosti, što od otkucaja do otkucaja
klizi iz ruku, zaokruženo naručje.
koliko promjenljivosti, što ju održava,
u njemu otpočiva?

o podne uzidana samoća bije sa satima
otpisana vremena, nikada ne pretekla,

¹⁵⁶ Kearney, 2016; Jardine/Spada Frasca, 2015; Marino, 2021; Melgounov, 1925; Ognjenović/Jozelić, 2016; Palmberger, 2016; Sever, 2012; Tanović Miller, 2001; Tatum, 2010; Nigel/Mikulan, 2006.

¹⁵⁷ Sa slovenskog preveo Radoslav Dabo (op. prev.).

u budućem. Ostatkom svijetla neba
pokriveni danas. Otjecajuće slijevanje minolog
puni prazninu.

što se dogodi, tren je što preskače
između vječitog uvijek, nultim nikada.
s čamčićem bitka u istinitost utkani
trenutačni zavarak.

sadašnjost se oblači trošno tkanim grubostima,
nada s groznicom.
s obličjem, punim osobitosti
na dnevno noćnu nebu
sije božja odsutnost.
tama ječi na saturnalnim trgovima.
za razdaljinom, kamo pada kamen,
izmjerena blizina. a tamo, gdje riječ završava,
otisak prstiju.

prema jugu privezani psi laju
u sjeverni mjesec.
i sve se magnetne igle podudaraju:
olujno je vrijeme za žetvu.
na burzi vremena crni ponedjeljak.

a među crtovljem
od dana do dana više različita očekivanja
u grudima
notnoizgrafirana olova.
živčano nakostriješen zrak i na stranice jutra krikovima
izgrebeni grafiti.

svijet se uklonio u kosti,
u osluh, bijele i zemlji predane. Tako slučajne
u mišićnim svezama usuda. A ništa, s lobotomijama
usađen u lubanje, leluja se, duh
među živima,
»wie fluch-
beladen«.

mūk progunda iza nebosklona,
bog nadvija glavu.
visi olujni zemljovid, zasićen prijetnjama
nad tamnim morem koje se prevrće u snu.

gdje je kojega glas oblijeće Prokninim jezikom,
izrezanim iz crnih usta optužbe?
zagonetka iz gusto tkanih izohipsa.
otok, zakalciniran u ništa.

ruža vjetrova, do gola
potrgana pincetnim dodirima bljesaka
u ravnodušnu zraku.
osmerobježni pravci neba, s kracima istegnuti
nad razvalinama praznine.
koliko mramora, osjenčana lišćem koji se razgoni u mislima,
i ogrebotinama, podrhtava nad obličjima, nepokopanim
u bjelini
i u suzama.

sa zlatnim navojem sunčeva vijka
u zenit pribijeno morsko zrcalo.
a suhi stijenj, teško opijen od neugasive žeđi za studencem,
u izganim ustima, i duša,
tako heraldična, pod strašnim podnevom u ljetu,
crna udovica.

prizori čovjekolika stradanja odigravaju se,
isklesani u dan i noć.
sijamsko srasle stature mrtvih
sa živima u istom ledišnu trenu.

sjećanje prelazi sa crnim mostarinama
od sada prema bilo je jednom.
omamljena daljina leži nad Létom.

a svjedočenje bez riječi slijedi

s dužinama života svojim svjedočenjima.
vrijeme je kada se presipa molekularna težina vremena
u zimu, između prije i sada, godinama
razmaknutim, mrzlo zalizana lica.

na staklima rentgenizirane bijelo cvatuće
formule ruža. udah i izdah: lagan
i bez sjećanja na bivanje što se skuplja u bore,
zahvaća u prsima svoju mjeru krajnosti besmrtni zrak.

brojnošću težeći nadalje
godinu za godinom sve više razgolićen život.
koliko vječnosti, suho izvrtjele
u prošlost ! i sada i kasnije
s manje i uvijek sve tješnje
zarasli više.

tako se dovršavaju bez kraja:
Sein und Zeit.

a tko sâm izdrži, bez očekivanja,
jedno i drugo u istom misaonu krugu?

sibila s vidnim poljem neviđena u oku,
od riječi odijeljena, i sa sjenkom u drugom,
gleda (kakav nagibni kut istinitosti
u nepredstavljivom!) dalje:
mir bez rubova, i svijet
s krajem u početku.

Testimonijalnost u povijesnoj situaciji 20. stoljeća zahtijeva prethodno određivanje položaja suvremene čovječnosti koliko je ona bila ispostavljena radikalnom raščovječenju.¹⁵⁸ Pitanje čemu smo u tom pogledu svjedoci u 21. stoljeću preseže okvir dosad iznesenog razmišljanja.¹⁵⁹

Povijesna svjedočenja čuvaju se prvenstveno dokumentarnim i književnim djelima iako informativno presežu okvir memorizacije, literalizacije i arhivacije.¹⁶⁰ Njihovo je poslanstvo prvenstveno u tome da činjenicom vraćaju puno *razumijevanje njihovog javljanja u stvarnoj situaciji koja se povijesno izvršila*. To je moguće samo ako je autoriziran *autoritet* posredovanja¹⁶¹ zato što se u tome pokazuje središnji problem povijesnog svjedočenja koje se tiče *priznavanja autoriteta autora – svjedočitelja*, a na što može utjecati niz čimbenika, od političkih do osobnosnih.¹⁶²

Razumijevanje, spoznavanje i prihvaćanje povijesne situacije 20. stoljeća raskriva fenomen totalitarističkog nasilja koji se tiče mnogih razmatranja, ali je ipak posredo-

¹⁵⁸ Podrobnije o tome u Erzetić, 2019, 2020a.

¹⁵⁹ U vezi s tim upućujem na: Paić, *Totalitarizam?*, 2016; Komel, *Totalitarium*, 2019.

¹⁶⁰ Derrida, 2010; Felman/Laub, 1992; Fritsch, 2005; Giti, 2009; Jong, 2018; Tal, 2004; Tello/Whiteley/Tormey, 2016; Triandafyllidou, 2019.

¹⁶¹ »Difamiranje svih autoriteta stvarno nije jedina predrasuda koju je potvrdilo samo prosvjetiteljstvo. Dovelu je i do deformiranja pojma autoriteta. Na podlozi prosvjetiteljskog pojma uma i slobode s pojmom autoriteta mogla se povezati apsolutna suprotnost uma i slobode, slijepa poslušnost. To je značenje koje poznajemo iz govornog korištenja kritike diktature« (Gadamer, 2001, 233).

¹⁶² U vezi s tim upućujem na Trawny, 2009.

vanje posvjedočenja pri neposrednim sudionicima – očevidcima¹⁶³ ostalo »otvoren« problem. Najprije se postavlja pitanje čovjekove *suočenosti* s nekom traumatičnom situacijom koju obično sprječava *nerazumijevanje*. Nerazumijevanje se pritom ne odnosi samo na faktičku situaciju u kojoj se čovjek našao nego u nerazumljivosti povijesne situacije u cjelini diktira egzistencijalno pitanje: čemu sam (uopće) svjedok? To pitanje ima središnju ulogu i pri interpretaciji testimonijalnih izvora zato što *izvore svjedočenja* nije moguće razmatrati unutar izolirane testimonijalne situacije koja svjedočitelja svodi na subjekt, nego je određen u okviru strukture *biti-svjedok* u cjelokupnom *sklopu testimonijalnosti*.

Sklop testimonijalnosti uključuje sljedeća pitanja: *što tvori smisao nagovora »biti-svjedok«, kako je u taj smisao uključen svjedočitelj te što u tom kontekstu znači posvjedočenje smisla. Strukturni smisao biti-svjedok ne tiče se pitanja kako faktički razumjeti čovjeka kao subjekta, nego kako određuje ono što se faktički-egzistencijalno posvjedočuje kao čovjekov smisao. Događaj koji se dogodio nekom svjedočitelju nije samo doživljajno spoznat, nego po-gađa dotičnu egzistenciju njegove biti-u-svijetu, da »od tada« i »od tamo« obilježava *nastojanje za njezino posvjedočenje*. Nastojanje tako nije (samo) faktična, nego preko faktičnosti nosi egzistencijalno obilježje.*

¹⁶³ Ponovo upozoravam na to da se umjesto oznake »svjedočitelj« [slov. pričevalec] često koristi oznaka »očevidac« [slov. »očividec«]. U pojmovno analitičkom pogledu, inače treba razlikovati »svjedočenje« [slov. »pričevanje«] i »očevidnost« [slov. »očividnostjo«]. »Svjedočiti« [slov. »pričati«] izražava kako »očitost« [slov. »očitnost«], tako i »očevidnost« [slov. »očividnost«], i to na način »doticanja« i »dotaknutosti od«, na što ukazuje i etimološka veza s »ticati« (et. korijen *(s)teu-, »tući«, »udariti«).

»Biti-svjedok« uključuje dodirnutost od nečega što netko kao svjedok *dotično* posvjedoči. Način kako se faktična situacija dotaknula svjedoka inače nudi značenjski okvir, a kako bismo ga razumjeli, potrebno je *osmišljavanje* onoga čemu je svjedok bio svjedok te ono kako joj je biti-svjedok. Ako to osmišljavanje izostane, povijesnu situaciju ne možemo *razumjeti*, *spoznati* i *prihvatiti* zato što je svjedočitelj, koji je toj povijesnoj situaciji bio svjedok, ne može uvjerljivo posvjedočiti kao *istinitu*. Štoviše: *svjedok zapadne u nijemost* i *zaborav*. Ta testimonijalna okolnost, nemogućnost-biti-svjedokom posebno istupa među preživjelima iz koncentracijskih logora (tijekom Drugoga svjetskoga rata Bergen-Belsen, Buchenwald, Dachau, Mittelbau-Dora, Ravensbrück; Mauthausen; Auschwitz, Majdanek; Natzweiler-Struthof; Rab; Gonars; Visco; Jasenovac, Bileća; nakon Drugoga svjetskoga rata Goli otok, Rab, Sv. Grgur; nakon 1991. Srebrenica, Omarska, Srijemska Mitrovica; pa i Guantanamo na Kubi, logori u Sjevernoj Koreji i dr.).¹⁶⁴

Giorgio Agamben je na osnovu svjedočenja u svojoj raspravi *Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok (Homo sacer III)* tako razvio poimanje »nijemog svjedoka«.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Kod toga upućujem na studiju L. Kendall, *From Gulag to Guantanamo: Political, Social, and Economic Evolution of Mass Incarceration*, 2015.

¹⁶⁵ Sličan opis nalazimo i u Pahorovoj *Nekropoli* iako autor ne koristi oznaku *Muselmann* (Pahor, 2009, 16–17), onako kako se na nju stalno referira Agamben: »Nemogućnost svjedočenja ima ime. U logorskom žargonu naziva se *der Muselmann*, musliman« (Agamben, 2005, 31). »Nijemog, uplašenog svjedoka« u kontekstu egzistencijalne krivice tekstualizira i Boris A. Novak u pjesmi *Svjedočenje: chant royal – kraljevski spjev* [slov. *Pričevanje: chant royal – kraljevski spjev*], 1991.

»Za Levija je *Muselmann* prije mjesto eksperimenta koji pobuđuje sumnju u sam moral, samu čovječnost. *Muselmann* je granični lik posebne vrste i u njemu smisao ne gube samo kategorije poput dostojanstva i poštovanja, nego čak i sam pojam etičke granice. Naime, očito je, da ako ucertamo granicu preko koje čovjek prestaje biti čovjek, i prekorače ju svi ljudi ili većina od njih, to ne dokazuje nečovječnost svih ljudi, nego prije manjkavost ili apstraktnost predložene granice. S druge strane, zamišljamo da bi esesovci dopustili da u logor uđe propovjednik te bi on na sve načine pokušao uvjeriti *Muselmann* da je i u Auschwitzu nužno sačuvati dostojanstvo i samopoštovanje. Djela tog čovjeka bila bi odvratna, njegovo propovijedanje bi bilo ono što ne samo da ne bi bilo moguće tako ili drugačije uvjeravati, nego mu i na bilo koji način ljudski pomoći [...] bilo bi užasno izrugivanje. Zbog toga su deportiranci uvijek prestajali govoriti s *Muselmannom*, kao da su muk, ignoriranje, privremeno jedino odgovarajuće ponašanje prema onome tko prebiva s onu stranu pomoći« (Agamben, 2005, 46).

Sindrom »nijemog svjedoka« tvori još jedan problemski vidik koji Agamben u svojoj temeljnoj studiji o (nijemom) svjedoku nije pretpostavio: postoji li sindrom *Auschwitza nakon Auschwitz*. Svu situaciju Golog otoka mogli bismo razumjeti kao spomenuti sindrom zato što se kod *golootočana* bavimo baš posebnom »vrstom« nijemosti svjedoka i nemogućnošću svjedočenja, drugačije od onoga koje interpretira Agamben. Primo Levi i nebrojeni drugi koji su preživjeli strahote nacističkih koncentracijskih logora i nakon što je svemu faktički došao kraj doživljavali su duboke životne traume, zajedno s nesposobnošću svjedočenja o onome čemu su bili svjedoci iako im mogućnost svjedočenja kao takva na kraju rata nije bila zabranjena.

Drukčije je bilo u slučaju *Golog otoka* kad se logoraš morao ugovorno obvezati na *muk*. Metodologija zastrašivanja je kao »represija izvana«, pod prijetnjom ponovne kazne i povratka na Goli otok, djelovala tako učinkovito da se gotovo nitko nije drznuo kršiti zapovjedeni muk te progovoriti o onome što je ustvari proživio. Djelovala je i »iznutra« zato što su »logoraši« nakon otpusta iz logora trpjeli vlastitu raščovječenost do te mjere da su zapadali u svojevrsnu afaziju koja nije utjecala samo na nemogućnost govorne komunikacije nego čak na *egzistencijalnu određenost biti-svjedok*. Dakle, cilj zastrašivanja nije bio samo implementacija straha pred ponovnom kaznom, nego *brisanje svjedočitelja kao svjedoka*. Ipak, intencija brisanja svjedočitelja kao svjedoka ne može *izbrisati egzistencijalni diktat biti-svjedok*. Uvodno smo već objasnili da testimonalna situacija ne obuhvaća samo faktično stanje u koje je svjedočitelj bio bačen nego već sama po sebi nosi egzistencijalno obilježje. Uskraćivanje temeljnog čovjekovog prava na *govor* »logorašima« je diktiralo *indiferentnost prema svijetu* koja nije bila ograničena samo na prostor logora, nego je preuzimala život općenito.

Tako diktirana indiferentnost pojedinca je suočavala s ne-više-mogućnošću razumijevanja vlastitog postavljanja u svijet. Golotočanin je bio *pušten* iz logora, ali ne i *oslobođen od njega*. Goli otok je zato specifičan primjer djelovanja koncentracijskog logora koji je uspostavljao *tih* *teror* izvan sebe te time terorizirao cjelokupan državni teritorij.¹⁶⁶ Logoraš je *ulaskom* na Goli otok pao u »zonu brisanja«, a nakon »*izlaska*« u zonu »izbrisanja« [slov. zabis].

¹⁶⁶ Vidi Komel, 2021b.

Već smo prije napomenuli da se fenomen totalitarnosti razotkriva u *razumijevanju, spoznaji i prihvaćanju* povijesne situacije 20. stoljeća. Vidik *prihvaćanja povijesne situacije* ne tiče se samo nekadašnjih internirana na Golom otoku nego »golotoočani« upravo kroz zonu izbriše realnost Golog otoka priznaju ili ne priznaju. Time se otvara pitanje je li tu realnost na osnovi svjedočenja logoraša moguće razmatrati u sklopu sindroma *Auschwitza nakon Auschwitzu* ili da se očuva prethodna *stigmatizacija* Golog otoka kao samo »običnog« *političkog zatvora*. Na osnovi svjedočenja i povijesnih istraživanja očito je da se tadašnja partijska vlast zbog stvarne ili izmišljene ugroženosti od strane Sovjetskog Saveza i njezinih satelita trudila stvoriti kako vanjske, tako i unutarnje političke protivnike, kako bi na taj način snažila partijsku pripadnost te se utvrdila na vlasti, u čemu je svakako moguće prepoznati njezin totalitarni karakter. I nakon raspada Jugoslavije, u državama nasljednicama je izostala pravno-formalna osuda djelovanja i djela totalitarnog režima.

U redoslijedu takvih nerazjašnjenosti nasljednici politike 20. stoljeća u 21. stoljeću glavnog su upravnika Golog otoka Jovu Kapičića 2012. godine proglasili narodnim herojem. Kapičić je nakon pada prošlog političkog sustava svjedočenja nekih logoraša proglasio lažima i kao pogrešno tumačenje namjene Golog otoka; za jedinu žrtvu proglasio je samog sebe.

U prethodnom poglavlju (*Nesvjedok koji želi biti svjedok: Jovo Kapičić*) već je bila spomenuta njegova zloglasna tvrdnja: »Jugoslavija je u usporedbi sa Sovjetskim Savezom, neću reći baš demokratski, ali umjereniji sustav. Tu se moglo razgovarati i govoriti.« To je svakako u očitoj suprotnosti ne samo s većinom svjedočenja žrtava Golog otoka nego je neodrživo i s aspekta službi koje je

uspostavio bivši sustav da brinu za cenzuru, političku »čistoću«, pripadnost i sl. Kapičić, koji se u intervjuu proglasio jedinom žrtvom nekadašnjeg političkog sustava, upravo iz te pozicije *nije* u mogućnosti svjedočenja. Zastrašivatelj se svjedočenja plaši na drukčiji način nego što je strah od svjedočenja maltretiranog. Agamben (2005) spominje sličnu situaciju koja ne uključuje taj strah, nego »hrabrost«. ¹⁶⁷

Svjedočitelji posvjedočuju ono što je za njih istinito, koliko im-je-bit-svjedok. Fenomen istine inače sprječava da uvijek može biti više istina, kao što različita mogu biti i njihova razumijevanja. Ipak postoji velika razlika između istine koja se izriče ili pripovijeda i istine koja se posvjedočuje zato što je ova druga nužno diktirana od toga da je nekome biti-svjedok. Izraz »osobno svjedočenje« pritom može zavesti jer svjedočitelja relativizira (samo) na subjekt izjavljivanja, izvještavanja. A istina se *posvjedočuje* upravo u tome da *smo* na način *biti-svjedok*. Istinom ne možemo uvjeravati jer nije, kako kaže Arendt, *predmet uvjeravanja*. Istina izmiče uvjeravanju, ali se ipak masom može vladati samo na način uvjeravanja i posljedično vladanja. ¹⁶⁸ Za uvjeravanje je potrebno vjerovanje, a ne istina. ¹⁶⁹ Samo svjedoku istina ne izmiče. Svjedok je onaj koji može iznijeti istinu na površinu, na otvoreno, i to tako da posvjedoči *sebe* na način koji ga u ontološko-ontičkom kontekstu pripisujemo *tubitku*. Zato je istina preduvjet da se autoritet svjedočitelja sačuva bez da neka vlast pritom presuđuje o

¹⁶⁷ »Dakle, nije slučajno da su se esesovci tako reći bez dileme pokazali nesposobni za svjedočenje. Dok su žrtve svjedočile o svom bitku koji je postao neljudski zato što su podnijeli sve što su *mogli* podnijeti, krvnici su, dok su mučili i ubijali, ostali 'vrli muževi', nisu podnijeli ono što bi ipak mogli podnijeti« (Agamben, 2005, 57).

¹⁶⁸ Purcell, 2013.

¹⁶⁹ Rasmussen, 2005. Vidi i Trites, 1977.

istinitosti ili neistinitosti njegovog svjedočenja. Ukidanje biti-svjedok znači da se odričemo istine kao takve. Drugim riječima, ako se otpravi autoritet istine,¹⁷⁰ otpravi se i svjedok. Autoritet biti-svjedok ukazuje na svjedočitelja kao autora, legitimira ga tako da mu osigurava vjerodostojnost i potvrdu posvjedočenog. Ipak je u tome sadržan i kontrapunkt autoriteta biti-svjedok ako može biti podvrgnut nasilnoj autoritarnosti koju izvode »autoriteti« i »autori« vlasti.¹⁷¹ U tom slučaju nastupa situacija kad svjedočitelj bez autoriteta i bez autorstva mora prihvatiti vlastito nerazumijevanje čemu je svjedok, bez obzira na to koliko u tome drugi razumiju te koliko se s njima može sporazumjeti o istini posvjedočenog.¹⁷² Čini se da se u vezi s tim možemo opet okrenuti Borisu Pahoru kojem pripisujemo autoritet povijesnog svjedočitelja 20. stoljeća.

¹⁷⁰ Agamben naizgled suprotno ističe da je svjedočenje istinito »do te mjere u kojoj iskušava nesposobnost da izrazi istinu u izjavi. Istina nije izjava: istina je samo ono o čemu svjedočenje svjedoči« (Agamben, 2020, 53). Agamben istinu svjedočenja ne želi svesti na istinitost izjave da ujedno potvrđuje istinu koja se javlja u svjedočenju, odnosno s njime te koja ga kao takvog najavljuje. Javljanje istine inače bismo ovdje morali još dosljednije shvatiti u hajdegerijanskom smislu »otključanosti tubitka«; o tome vidi poglavlje »Sklop testimonijalnosti i posvjedočenje čovječnosti«.

¹⁷¹ Podrobnije o tome Trawny, 2009; Arendt, 2006a.

¹⁷² »Svjedok, kad govori, ne izriče, nego kliče, ustrajno kliče naprijed i upravo ustrajnost toga beznačenjskog diktata je njegov jedini, neizbježni autoritet« (Agamben, 2020, 83).

IV.
ŠTO OSTAJE.

Povijesni opisi svjetskih događaja 20. stoljeća za buduće generacije postaju ili barem ostaju nerazumljivi ako iznose samo obične činjenice. Naime, gole činjenice traže analizu kritičkog znanstvenog aparata i ideološko neovisnog ili kulturno neovisnog razmišljanja ako želimo razumjeti što se događalo s postojećim svijetom, poimanim kao *zavičaj*. Igor Grdina u djelu *Putevi u povijest* [slov. *Poti v zgodovino*] kaže: »Kako bih detaljno mogao izraziti svoj doživljaj vremena, najprije bih morao otkriti – vjerojatno čak stvoriti – posve samo-svoj govor. Rječnik bi morao biti posve adekvatan misaonom, gramatika teksta bi morala u potpunosti korespondirati s duhovnom. Ali: bi li me onda netko drugi uopće mogao razumjeti? Pa o tome se, najzad, i radi« (Grdina, 2003, 15). Povijesna svjedočenja koja se čuvaju i u književnim djelima, ne služe tzv. proformi znanosti o književnosti ili historiografiji, nego je njihovo poslanstvo da golom činjenicom povrate razumijevanje njihove pojave ili domene za njihovu afirmaciju. Neku činjenicu možemo shvatiti posredstvom činova samo ako su oni (pre)poznati te ako su situacije prihvaćene; najzad, čak pomirbene. Takva književna djela, odnosno svjedočenja iz povijesne situacije 20. stoljeća čitateljima omogućuju razumijevanje, spoznavanje i prihvaćanje te povijesti.¹⁷³ Dvadeseto stoljeće nije jednostavno ni pratiti, ni prihvaćati zato što je ono bilo razdoblje totalitarizama, radikalne propagande totalitarnih režima, destruktivnih koncentracijskih logora. Totalitarizam »nije ispustio« 20. stoljeće iz škripca svog ideološkog režima sve do njegovog zadnjeg desetljeća kad su se ukazale mogućnosti za oblikovanje suverenih država s demokratskim sustavom vladanja, u kakvu se željela preoblikovati i Slovenija. Grdina (2003) kaže da »[u] našoj svijesti živi 20. stoljeće kao *stoljeće svjetskih ratova*.

¹⁷³ Usp. Biti, 2005.

Ali: je li sedmogodišnji rat iole manje *svjetski* nego sukob za vlast nad Europom i njezinim kolonijama do kojeg je došlo nakon sarajevskog atentata? Nikako ne! (Pritom je potrebno znati da Sedmogodišnji rat ni izdaleka nije bio jedini 'kontinentalni' sukob 18. stoljeća)« (Grdina, 2003, 18). Dakle, što je ono što gradi i vlada »nad...«? Je li »vladati nad (nekim/drugim)« ipak samo nešto što to *nad* obuhvaća na drugoj razini i ustvari znači *od iznutra, pod?*

Jedan od temeljaca suverenosti političkog, gospodarskog i kulturnog uređenja nove Slovenije svakako je bila slovenska književnost. Pahor¹⁷⁴ je nedvojbeno jedan od nosećih stvaratelja¹⁷⁵ slovenske književnosti 20. stoljeća koji odlikuju poseban način književne ispovijesti i jedinstvenog oblika dokumentarnog zapisa. Njegova književna ostvarenja neposredno pozivaju čitatelja da neopterećen interpretativnim kontekstima stupi u okružje svjedočenja. To znači da se pozvani pri ulasku mora sam pri sebi suočiti s nerazumijevanjem i besmislenošću koji su onoga kojemu

¹⁷⁴ Rojc, 2013.

¹⁷⁵ Zacijelo među prve stvaratelje 20. stoljeća možemo ubrojiti četiri predstavnika tzv. slovenske moderne iz književnog kružoka *Zadruga*, a izvan tog kružoka i Alojza Gradnika, dok je Srečko Kosovel vjerojatno onaj pjesnik i pisac društveno-kritičkih eseja koji sjaj i bijedu, svu unutarnju nevolju čovjeka, na pjesničko-filozofski način postavlja neposredno pred čovjeka. U nastavku su slovensku kulturnu sredinu (iz)gradili još mnogi drugi (npr. Anton Podbevšek, Slavko Grum, Prežihov Voranc, Vladimir Bartol, Dane Zajc, Gregor Strniša, Edvard Kocbek, Milka Hartman, Cvetka Lipuš, Mimi Malenšek, Florijan Lipuš, Alojz Rebula i dr.), a neki pisci još i dan-danas plodno doprinose kako nacionalnoj sredini i njegovom pojedincu, tako i međunarodnom kulturnom suživotu (npr. Drago Jančar, Boris A. Novak, Marko Kravos, Niko Grafenauer, Brane Senegačnik, Barbara Korun, Miroslav Košuta i dr.).

je biti svjedok naveli na razumijevanje povijesne situacije te doveli do toga da posvjedoči čovjekov smisao.

Svjedočenje nije odgovor na traženo pitanje, nego povijesna prisutnost *tubitka* [Da-sein] na način *prebivanja* kao otvorenosti prema bitku. Na način povijesnog prisustvovanja kao svjedočenja biva i svjedok. U svjedoku se udružuju pitano i zapitano koje odgovara. *Tubitak* [Da-sein] nije subjekt, nego u »tu« drži otvorenu čovječnost čovjeka.¹⁷⁶ S time je povezana faktička ontološka okolnost da *čovječnost čovjeka* ne možemo apriorno razumjeti kao vrsni pojam ili kategorizaciju, nego se pojedincu postavlja kao pitanje: *tko sam?* Kao ta otvorenost pitanja samoga sebe je *tubitak* po svom bitnom smislu *svjedok*; preciznije, svjedok *nekoga* i *nečega*, odnosno po definiciji Martina Heideggera *svjedok bitka*. Svjedok nije samo kategorijalni naziv u ontičkom značenju, nego je uvijek već postavljen kao raskrivanje bitka bića. Pritom se pojavljuje kako egzistencijalno, tako i kao esencijalno pitanje kome pripadam kao čovjek te kome pripadam kao svjedok. Kao pojedinac pripadam sebi, predajem li se ili poklanjam nekome ili nečemu, i kao čovjek pripadam svijetu. Kao svjedočitelj koji svjedoči, postavljen sam u svijet i njemu pripadam. Pahor je, recimo, svjedočitelj koji posvjedočuje kao svjedok *nečega* iz povijesne situacije 20. stoljeća.

¹⁷⁶ »U raspravi *Bitak i vrijeme* stoji ova rečenica: '*Bit tubitka*' je u njegovoj egzistenciji'. A ovdje se ne radi o suprotstavljanju *existentiae* i *essentiae* jer još ne pitamo o ta dva metafizička određenja bitka. A kamoli o njihovom odnosu. Još se manje u toj rečenici radi o nekoj općoj izjavi o bivanju [*Dasein*] ako bi izrazila u 18. stoljeću za riječ 'predmet', nastalu oznaku metafizičkog pojma zbiljnosti zbiljnog. Zacijelo rečenica govori: čovjek bivstvuje tako da te taj 'tu' [das 'Da'], dakle osvjetljivanje bitka« (Heidegger, 1967, 193).

Parafrazirani naslov djela Giorgia Agambena,¹⁷⁷ u kojem se on pokušava približiti razumijevanju *onoga što ostaje nakon Auschwitza: arhiv i svjedok*, pred nas postavlja novo pitanje: *Što ostaje od čovjeka kao svjedoka?* Ne preostaje li mu samo to da je (ne)svjedok vlastite bezzavičajnosti? Ipak, biti-svjedok ujedno znači posvjedočiti smisao zavičajnosti. Postavimo li pitanje *kome pripada zavičajnost*, glede smještenosti u sredinu ili prostor barem s filozofskog gledišta, nemamo jednoznačan odgovor. Ako zavičajnost subjektiviziramo kao razumijevanje kulturnog entiteta nekog naroda tako da taj entitet pridobije objektivni karakter, možemo ustvrditi da posvjedočuje samu sebe. Ipak »iza« nje se nalazi neko *autorstvo* koje se kao posvjedočenje smješta u određenu povijesnu situaciju (tj. neku vremensko-prostornu ko-egzistenciju). Smjerokaz u tom pravcu, kako autor posvjedočuje povijesne situacije, zacijelo nudi Pahorov književni opus koji upozorava na totalitarne odnose proteklog stoljeća te okrutne životne situacije koje su ti odnosi prouzročili, a prvenstveno svakog čitatelja suočava s egzistencijalnim pitanjima glede *afekcije*, *(ne)razumijevanja te (bez)zavičajnosti*.

¹⁷⁷ Agamben, 2004, 2005.

SEBSTVO I POVIJEST

Iako svjedočenje nije samo neka datost nego se izvršava, potrebno je dati bitnu strukturu takvog vršenja. Poput Ricoeura, i Lévinas se slaže da to vršenje nije nekakvo »odvijanje« jastva na način doživljajnog tijeka te da se testimonijalno sebstvo formira tek u odnosu prema drugome. Ipak, razumijevanje »sebe kao drugoga« ne možemo postaviti samo u svjetlu etičke brige za drugog zato što izvorno nagovara egzistencijalnu *brigu kao takvu*. Takvu brigu možemo nazvati *egzistencijalna* ili *ko-egzistencijalna transcencija*. Heidegger je u *Bitku i vremenu* obuhvaća kao *bitak tubitka* čiji je smisao konačna vremenitost. Kao formalnu strukturu egzistencijalne transcencije navodi *biti-si-pred-sobom-kao-bitu-u-svijetu-na-način-bitu-pri-nem-cem*. U toj formalnoj strukturi egzistencijalne transcencije prepoznamo ključnu srodnost s testimonijalnim sklopom svjedok-svjedočitelj-posvjedočenje, što primjereno potvrđuje § 54 *Bitka i vremena* pod naslovom *Problem posvjedočenja samovlastite egzistencijalne mogućnosti*.

Na to mjesto poziva se i Ricoeur jer mu neposredno nudi mogućnost otkrivanja konstitucije sebstva u fenomenu svjedočenja. Ipak, njegov pokušaj približavanja Heideggeru ograničen je time što fenomen svjedočenja ne gleda u okviru testimonijalne strukture svjedok-svjedočitelj-posvjedočenje. Za Ricoeura ontološko određenje svjedočitelja, to da mu je biti-svjedok nije osrednje, a posljedica toga je i nejasno poimanje smisla posvjedočenja, odnosno toga da se u posvjedočenju posvjedoči smisao toga da je svjedočitelju biti svjedok. Zato se čini primjereno razmatrati način bitka *biti-svjedok* s uzimanjem u obzir Heideggerovo ontološko određenje bića koje smo mi sami te koje ima vlastitu bitnu sposobnost razumijevanja bitka. Kao takav,

tubitak je uvijek već ispostavljen *vlastitom nerazumijevanju*, iz kojeg ga izvlači tek glas savjesti, koji mu diktira izručivanje vlastitog sebstva. Savjest ne dolazi iz nekog samo-opažanja, refleksije, motrenja, spekulacije, nego svjedoči kao glas; čak kao glas bez glasa koji uvijek zove. To je izvanredno važno za rasvjetljavanje fenomena svjedočenja koji inače uključuje »očevidnost«, ali nije ograničen samo na nju jer inače ne bismo mogli odrediti testimonijsku biti-svjedokom kojoj je potrebno biti-čujna. Tako posvjedočuje samu sebe, svoju čovječnost kojoj je po savjesti pozvana. Taj zov savjesti nije poziv na koji se tubitak dužan samo odazvati, nego ga je dužan posvjedočiti na način biti-svjedok.

Upravo u vezi s pozivom savjesti javlja se daljnji te u više pogleda osnovni problem fenomenologije svjedočenja, i to *traumatično sjećanje svjedočitelja* koje njemu ne dopušta biti-svjedok te mu tako ne dopušta ni posvjedočenje vlastite čovječnosti i životnog smisla općenito.

U svojem djelu *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000),¹⁷⁸ Ricoeur iznosi određenje da »svjedočenje konstituirá tranzicijsku strukturu između sjećanja i povijesti« (Ricoeur, 2004, 21). Problem je svakako što razumijemo pod »tranzitivnošću svjedočenja«. Na osnovi dosadašnjih zaključaka, ta tranzitivnost je povezana sa strukturom biti-svjedok, odnosno s preuzimanjem te strukture od strane svjedočitelja. Posvjedočenje »u tranziciji« smisla znači da postajemo ono što u vlastitoj situaciji već i jesmo: povijesni. Kako povijesnost svjedočenja postaje izričita? Možda time da je memorijski arhiviramo?

¹⁷⁸ Hrv. *Sjećanje, povijest, zaborav*.

Svjedočenje inače najčešće razumijemo kao nešto čega se sjećamo te što želimo govorno izraziti iako nas to uobičajeno poimanje ne dovodi do razumijevanja smisla svjedočenja. Sjećanje smislenog karaktera svjedočenja ne ispunjava se neposredno, nego samo posredno.¹⁷⁹ Sjećanje nečega čemu je onaj koji posvjedočuje svjedočenje (tj. svjedočitelj), svjedok, već pretpostavlja bitni način *svjedoka koji je neposredno (bio) tu*.

Prema Agambenu, za stvaranje testimonijalnog arhiva nužno je isključivanje subjekta kojeg se svodi na голу funkciju ili prazno mjesto iako na taj način možemo izbrisati i posvjedočenje čovjekovog smisla kao takvog. Tematizacija tog obrisa tvori jezgru filozofskog napora Hannah Arendt da »otvori« nacistički totalitarni arhiv.¹⁸⁰ U tu jezgru ne spadaju samo razmatranja slučajeva iz nacističkih koncentracijskih logora nego i slučajevi svjedočitelja iz jugoslavenskog koncentracijskog logora Goli otok, zajedno sa ženskim odjelom na Sv. Grguru, koji je bio uspostavljen nakon Drugoga svjetskoga rata te koji kao takav inicira pitanje »Auschwitza nakon Auschwitzta«.

¹⁷⁹ Vidi i Shieber, 2015.

¹⁸⁰ Vidi i Trawny, 2005.

(NE)RAZUMIJEVANJE I AFEKCIJA

Način da doživljavamo, osjećamo, spoznajemo, mislimo, postavljen je na osnovi biti-u-svijetu. Doživljavanje nekog događaja u povijesnoj situaciji te potresenost u vezi s njime moguće je samo *ako mu je netko svjedok* (to znači: svjedočitelj kao biće koje preuzima ulogu svjedoka ako mu je ona naložena u vlastitoj egzistenciji).

Afekciju pojedinca pri prisustvovanju nekom događaju ukazuje, na primjer, Pahorova aficiranost u vezi s paležem Narodnog doma u Trstu. Drugim riječima, neki doživljaj kojeg inicira *prisustvovanje događaju u odsutnosti razumijevanja* uzrokuje oduzimanje smisla po kojem *pojedinač percipira svijet*. Čovjek kao svjedočitelj kako sebe u svijetu, tako i svijet kao takav ne percipira ni u doživljaju¹⁸¹ događaja, ni u samom događaju, nego prisutnošću (to znači, kao biti-svjedok-u-svijetu postojećeg svjedočitelja). Shvaćanje te time i razumijevanje pripada svjedoku,¹⁸² a ne svjedočitelju. Iz toga možemo zaključiti što tvori srž nerazumijevanja, odnosno što daje povod za nerazumijevanje koje je *pri* tubitno-bićeovnom.

Eklatantan primjer (*ne*)razumijevanja opisali smo u poglavlju »Biti ne biti svjedok« (*Svjedok koji ostaje svjedok: Boris Pahor*), gdje smo upozorili na dva događaja iz Pahorove okoline koji su ga kao svjedočitelja obilježili nerazumijevanjem i aficiranošću: život u primarnoj okolini i život u totalitarističko konstruiranom prostoru. Rekli smo da svjedočiteljeva afekcija nije vezana za osjetilno doživljavanje ili *neposredno* prisustvovanje događaju kao stvarnom povijesnom fakti, nego se obilježavanje izvodi i pobuđuje

¹⁸¹ Gautier/Scalmati, 2010.

¹⁸² Svjedok: tubitak do kojeg »mi« kao biću uvijek jest.

nerazumijevanjem. Slijedimo li hermeneutički pristup (Gadamer, 1997), svako nerazumijevanje naginje razumijevanju, samom osmišljavanju. Ta se nerazumljivost nadovezuje na traženje smisla situacije koja se događa zbog pojedinčeve potrebe osmišljavanja vlastitog prebivanja u svijetu koje mu uvijek izmiče zato što nije vezano za *neposrednost(i)*, nego posvjedočuje »trenutak«. Nerazumijevanje se *naseljava* u srazu traženja razumijevanja i nesposobnosti razumijevanja zato što je pojedinac nešto bivstvujuće u vremenu, a vremenitost sama po sebi to nije (tj. vremenitost nije nešto bićeavno).

Pahorov primjer *svjedoka koji ostaje svjedok* ukazuje na to da ljudsko nerazumijevanje određuje aficiranost iz predontološkog temeljnog osjećaja tubitka koji u svom fakticitetu razumije bitak (tj. neku povijesnu prisutnost) te se želi ontološki posvjedočiti. To ontološko posvjedočenje, koje je ontički predzasnovano kroz životno iskustvo, možemo prepoznati kao stanje aficiranosti ili ga, s druge strane, prate indiferentnost i neraspoznatljivost. Kod Pahora je stanje aficiranosti osjećano kao bezzavičajnost koja kao takva pokreće pitanje osjećaja zavičajnosti. Strukturno ga možemo prikazati preko *(su)postojeće, jezične i povijesne sposobnosti biti-doma-u-svijetu*.

ZAVIČAJNOST

Posvjedočenje svjedočitelja o vremenu talijanske okupacije slovenskog teritorija čitatelju omogućuje da prepozna opći sustav *jezične, kulturne i društvene represije*. Zavičajna pripadnost i njezino priznavanje su za prebivanje nekog pojedinca u svijetu značajne zbog horizonta u kojem stječe odnos prema svijetu. Čovjek ne može steći odnos prema svijetu bez priznate pripadnosti zavičaju jer bi prostor smještaja njegove vlastite egzistencije unutar svijeta time bio potkopan. Njemačka filozofkinja i pedagoginja Karen Joisten u djelu *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*¹⁸³ iznosi analizu ljudske strukture antroponološkog temelja *zavičaja* [»Heimat«], koji je životna mogućnost te ujedno i proces. Kako kaže Joisten, »možemo početi pri pojmu i interpretirati povijest tumačenja zavičaja kao pojmovnu povijest, pri kojoj – kao pri bisernoj ogrlici – različite pojmove zavičaja različitih filozofa razvrstavamo jednog za drugim. [...] A pitanje o zavičaju može se sažeti u pitanje o *problemu* zavičaja, pri kojem u prvi plan postavljamo višeznačnost značenja i slojevitost konotacija zavičaja. [...] Pri njoj (tj. pri konkretnoj filozofskoj perspektivi; op. a.) pitanje o zavičaju postavlja se kao pitanje o čovjeku u njegovom strukturalnom temeljnom ustroju« (Joisten, 2012, 109).

Pitanje o zavičaju je pitanje o čovjeku u odnosnosti prema postojećem su-čovjeku i prostoru te vremenu prebivanja, odnosno »drugim riječima: radi se o tome da pripovijedamo o tumačenju čovjeka kao zavičajnog bića koje odgovara na pitanje *kako čovjek jest*« (Joisten, 2012, 110). Nije riječ o esencijalnoj odrednici, nego o »antropološkoj strukturi čovjeka koji utemeljuje svako mišljenje, osjećaj,

¹⁸³ Joisten, 2003, 2012.

htijenje, svaki način čovjekovog agiranja» (Joisten, 2012, 109).

Čovjeku kojem je oduzeta »materinja«, odnosno narodna identifikacija, oduzeta je svaka pouzdanost, orijentacija, sigurnost, mir i povjerenje, i to unatoč naporima domaće (npr. roditeljske) sredine kako bi ga osjećaj razna- rođivanja, razosobljenosti i dezidentifikacije napustio. Joisten navodi sve navedene afekte kao temeljne koordinate da čovjek dođe *do sebe* te prepozna, odnosno spozna *sebe u svijetu*.¹⁸⁴ »Poosjećanje« se veže za vlastitu identifikaciju

¹⁸⁴ »Čovjek je kao *biće* uvijek već vezan. Kad postoji, kreće se u ve- zama koje mu jamče pouzdanost i orijentaciju, pa i sigurnost [*Gebor- genheit*], mir i povjerenje. Time mislim da se čovjek koji realizira svoje prebivanje na taj se način drži prema sebi kako bi se mogao sjetiti na sebe, da se pomoću svojih osjećaja pokuša usmjeriti na svoj smisao. Ne dozvoljava da ga usmjeravaju strani ciljevi, želi biti pri sebi i slijediti vlastite ciljeve, na tragu je tendenciji koja postoji u njemu, dakle na putu je tragova koji su mu već unaprijed zacrtani u njegovim biti-pove- zan s prostorom, vremenom, su-ljudima. Drugim riječima: prostor, vrijeme, su-ljudi čovjeku ne stoje izvanjski nasuprot, u njemu već prebivaju, što vidimo u temeljnim fenomenima sigurnosti, mira i povjerenja. Kad čovjek pronade tu svoju imanentnu tendenciju sebe- vezanja u različite načine vezivanja, prema prostoru se ne pokušava ponašati 'poprijeko', nego želi biti na putu prema njemu, odgovarajući tragu koji vodi u sigurnost koja u njemu prebiva. To znači: ako razvije svoje razvojne sposobnosti u odnosu prema prostoru, onda se u prostoru može osjećati siguran, može osjetiti sigurnost, što je po značenju jednako tome da svoju principijelnu prebivališnu sposobnost ostvaruje u prostoru. I ako uz to u svojem biti na tragu [*Gespür*] vremena koje prebiva u njemu razvije i odnos prema svom vremenu, onda je na putu po tragu vremena, onda u vremenu može odmarati, osjetiti mir, što se izjednačava s time da u vremenu ostvaruje svoju principijelnu sposob- nost prebivanja. I konačno, ako u svom traženom otkrivanju mogućno- sti razvije povezanost u odnosu prema su-čovjeku, onda može imati povjerenje te se s povjerenjem kretati s njim i prema njemu, što je iden- tično s time da svoju principijelnu sposobnost prebivanja realizira pri su-čovjeku« (Joisten, 2012, 133).

s nečime što nas aficira. Taj osjećaj posvjedočuje ili u svojim posvjedočenjima opisuje i Pahor: kad kao dijete slovenskih roditelja, kako u školi, tako i u drugim institucijama, mora govoriti samo talijanski; kad mu je kao djetetu oduzeta svaka književnost na slovenskom jeziku; kad je svjedok sankcijama do kojih dolazi ako progovori na slovenskom (npr. pljuvanje tuberkuloznog talijanskog učitelja u usta djevojčici koja je progovorila na slovenskom) te kad je svjedok drugih načina psihofizičkog obračunavanja: recimo, paleža hrama slovenske kulture i narodnog predstavništva (palež Narodnog doma u Trstu), ponižavanja bližnjih (npr. kad članovi obitelji ili drugi znanci zbog nacionalne pripadnosti izgube posao ili su premješteni na lošije radno mjesto); ruganje talijanskom uvredom zbog svoje nacionalne pripadnosti («Sciavi!») te drugih nerazumljivih postupaka prema ljudima koji sastavljaju njegov vlastiti svijet, pri čemu se u takvim događajima u čovjeka kao način *pristupanja* u svijet implementarno ugrađuje osjećaj neprihvaćenosti u svijetu.

Čovjeku je oduzeta mogućnost bilo kakve sigurnosti, pouzdanosti, orijentacije, odnosno bilo kakvog mira i povjerenja, što posljedično dovodi do nesposobnosti realizacije i vladanja prebivanjem u svijetu. Čovjeku u takvoj poziciji nije data mogućnost slobodnog bivanja, što znači, ako parafraziramo Joisten, da nije na putu tragova koji su mu već unaprijed zacrtani u njegov horizont razumijevanja *biti-vezan na prostor, vrijeme, ljude*. Vezanost za prostor, vrijeme i ljude ne znači nešto samorazumljivo i unaprijed danoga, čemu kumuju raspoloženja koja su suprotna prije navedenim (dakle, opasnost, nemir i nepovjerenje). Ta »promjena okolnosti« nije posljedica nekog osjećaja uznemirenosti ili nemira te sličnih stanja, nego se temelji na nesposobnosti razumijevanja specifičnog povijesnog položaja.

Traženje zavičaja traženje je za koje je konstitutivno neumorno ljuljanje između prebivanja i odlazaka, čovjekovog podnošenja jednog i drugog. Joisten pokušava pokazati unutarnju suovisnost temeljne čovjekove ustrojenosti i zavičaja u tri segmenta: (1) »*na putu po tragovima zavičaja ili: čovjek kao put-doma*«; (2) »*od traženja ovisnosti ili: čovjek u kući ili na cesti*«; i (3) »*rana zavičaja ili: na putu velikog ozdravljenja*«. Usredotočit ćemo se samo na prvi segment te pokušati pokazati paralele u Pahorovim posvjedočenjima.¹⁸⁵

Joisten navodi da je čovjeku »vlastita otvorena struktura koja mu omogućava da se distancira od svojih nagona i slobodno izabire ovo ili ono. To znači da čovjek nije sluga svojih nagona jer se snagom svojeg duha može principijelno distancirati od njih i odlučno reći 'ne'. Tako ugledamo čovjekovu odgovornost koja pretpostavlja upravo slobodnu volju i s njom izbor između postupanja, dakle dodatak specifičnog djela« (Joisten, 2012, 111). Čovjek postaje sluga svojih nagona jer je u danoj situaciji njegov način reagiranja automatiziran na pretpostavljenu organizaciju i zakone koje ta organizacija dosljedno izvršava. Logoraš može negativno odreagirati, odnosno odreagirati u neskladu sa sustavnim očekivanjima (to znači da može reći »ne« zakonima i organizaciji), iako je time ispostavljen sankcijama koje u krajnjem obliku znače smrtnu kaznu. Zato za ovaj primjer ne stoji potpuno Joistenina teorija koja preuzima Maxa Schelera kad kaže da on »vidi čovjeka kao 'onog koji može reći ne', 'asketu života', 'vječnog protestanta protiv sve gole stvarnosti' kojemu zbog duha principijelno pripada mogućnost da se oslobodi svoje povezanosti s nagonima te se podigne u slobodu« (Joisten, 2012, 112). Kod logoraša

¹⁸⁵ Podrobnija analiza iznesena je u djelu *Logor kao zona zla: hermeneutika svjedočitelja i književnog posvjedočenja* (Erzetič, 2014).

je ta pozicija upravo obrnuta; čovjek inače i dalje *ostaje* onaj koji može reći 'ne' nagonima, ali u tom slučaju nagonima koji mu kažu da kaže 'ne' vlastitim nagonima jer je, prvo, logoraš potisnut u životne krajnosti koje se mogu reducirati na *goli život*,¹⁸⁶ tj. do stanja u kojem za čovjeka više nema čovječnosti, i drugo, glede odgovornosti za konkretne postupke logoraša u logoru nije moguće utvrđivati bilo kakve etičko stajalište ili ponašanje.

Joisten u primjeru mogućnosti odluke čovjeka¹⁸⁷ da si prizna vlastitu čovječnost ukazuje na njegovu razliku od nečovječnog. Tipični primjer je logoraš. Ako je logoraš postao nijemi svjedok (*Muselmann*), nije mu bila oduzeta samo sloboda odlučivanja, nego i sposobnost govora. A govorna komunikacija ključni je testimonijalni element u kojem čovjek može posvjedočiti vlastitu čovječnost. Logoraša su razčovječili, ali nije postao nečovjek ako se zauzeo za svoju ljudsku odluku ponašanja u okviru datih mogućnosti.

¹⁸⁶ Agamben, 2004.

¹⁸⁷ Čovjek je zato, kako navodi Joistenova po Scheleru, »X koji se u neodređenoj mjeri može ponašati 'otvoreno prema svijetu'. Učovječenje je podizanje na svjetsku otvorenost snagom duha« (Joisten, 2012, 112).

»Tragovima zavičaja ili na putu doma«

Čovjek je *dan* u svijet tako da je uvijek ili u nekoj dolazećoj, ili u nekoj odlazećoj vezi s njime te kao živući u tom području nema izbora. Osjećaj čovjeka u stanju *dolaska doma*, pri čemu ne mislimo na utjecaj fizičkog objekta (npr. kuće kao takve), vezan je »za objektivnu neutralnu prostornu formu ovih ili onih mjera, [te] postaju prostor raspoloženja koji izražava vlastiti doživljaj prebivajućeg« (Joisten, 2012, 119). »Kuća dovodi do bitne vezanosti za prostor, vrijeme i su-čovjeka, [jer] smo joj prije toga po-dijelili naše sposobnosti, značenje i smisao« (Joisten, 2012, 116) te smo je nagovorili kod samih sebe (to znači: *kućevnost kuće*). Osjećaj *nošenja samih sebe* razvijamo zbog svojih mogućnosti koje ostvarujemo u svom *prebivanju*. Dakle, to je ono *kako smo*, način nošenja ili podnošenja samih sebe; način koji je aficiran od okoliša, odnosno prostora u kojem prebivamo. Čovjek u takvom podnošenju nije dovršen jer je u neprestanoj otvorenosti prema svijetu, i to upravo na način ili zbog načina da bi »dobio« sebe. Dakle, čovjek je biće na način umjesnosti i pri svakom novom aficiranju događajima u nekom novom prostoru dolazi k sebi jer je sposoban oblikovati i preoblikovati prenesene načine bivanja u svijetu.

»Traženje zavičaja zato nije traženje vanjskog prostorno-vremenskog objekta, umjesto toga mislim na permanentno čovjekovo stremljenje da se ostvari kao biće, a to su konstitutivne domaća i putna strana. [...] Potrebno je biti na tragu vlastitoj tendenciji, uz rizik novoga na sebe uzeti 'vezanu slobodu za' i put k zavičaju razumjeti kao cijeloživotnu zadaću« (Joisten, 2012, 117).

Joisten u trećem dijelu pod naslovom *Rana zavičaja ili: na putu k velikom zdravlju* pojašnjava radikalni aspekt

bivanja u svijetu te kaže da zavičaj nije samo kraj djetinjstva ili samo kraj u kojem žive ljudi s kojima se osjećaš posebno povezan nego nešto što u čovjeku prebiva već unaprijed. »Ostvaruje se ako čovjek na sebe preuzme proces udomljenja, ako se cijeli život trudi uvijek iznova izboriti si sredinu između obje bitne strane, što je on sam« (Joisten, 2012, 126).

Zavičaj je za čovjeka već unaprijed *tu* te ujedno *tamo*, ali je stvarno testimonijalan samo ako u čovjeku teče proces »udomljenja«. »Udomiti« ne znači »udomačiti«. Udomljenje je obilježeno *zarezom* između domačnosti i nedomačnosti, koja kao takva razotkriva ranu bivanja, tj. *ranjivost čovjekove nastanjenosti u svijetu i svijetu općenito*. U vezi s tim Joisten ističe:

»Rana zavičaja se odavde ne pokazuje kao zlo koje je potrebno čim prije odstraniti, nego oživljava bitna-tragu za vlastitu tendenciju da se može vezati i usmjerenjavati. Čovjeku općenito tek omogućava da može potražiti trag koji postoji u njemu te si uvijek iznova želi izboriti sigurnost u prostoru, mir vremena, povjerenje u su-ljude. Ako se ta rana zatvori, čovjek konačno oboli. Po svojoj mogućnosti više se ne zahvaća kao 'vezana sloboda za', nego se utvrđuje i fiksira te se u tome reducira na uski kolosijek ili na drugu stranu samoga sebe« (Joisten, 2012, 126).

DOVRŠENI NIHILIZAM

»Čemu čovjek?«

Na osnovu hermeneutičkog prisvajanja Nietzscheovih i Heideggerovih uvida, Gianni Vattimo je iskustvo pojedinca u situaciji 20. stoljeća odredio kao stanje *dovršene nihilizma*.¹⁸⁸ U 21. stoljeću u čovjekovo iskazivanje čovječnosti prikrala se iskustveno još neodređena i prikrivena *bez-čovječnost* koja sama prikriva ono što je prouzročuje: *učinak* virtualne *tehnosfere*.¹⁸⁹ Digitalni alati *upravo* u tome što silno pospješuju informaciju i komunikaciju svake vrste jačaju međuljudsku diskomunikaciju. Virtualno posredovanje čovječnosti nikada se ne izražava testimonijalno. Informacija ne posvjedočuje čovječnost, nego je kibernetizira, uz što i sam čovjek svojom čovječnošću raspolaže samo kao »posthumanom« informacijom. Današnji »čovjek« sposoban je razumjeti čovječnost samo na način e-participacije. »Diskomunikacija« se tako ne tiče samo općenja čovjeka s čovjekom, nego bitnog načina kako se čovjek nosi sam sa sobom. Suvremeni čovjek možda nije postao nečovječniji, ali je svakako postao e-čovječan. Čini se da *dovršeni nihilizam*, kako ga razumije Vattimo, ne služi pozitivnim rezultatima u obliku spoznaje, ponašanja,

¹⁸⁸ »Smatram da naš položaj glede nihilizma (dakle, naš smještaj u proces nihilizma) možemo definirati upotrebom sintagme koja se često javlja u Nietzscheovim tekstovima: 'dovršeni nihilizam'. Dovršeni nihilist je onaj koji je spoznao da je nihilizam njegova (jedina) *chance*. Ono što nam se danas događa glede nihilizma je to da postajemo, odnosno da možemo postati dovršeni nihilisti« (Vattimo, 1997, 23).

¹⁸⁹ »Umjesto tehnike, svijet konstruira tehnosfera iz biti posthumanizma i transhumanizma. Tehnika je još nešto neljudsko, a tehnosfera ukida ontološku razliku čovjeka i stroja pomoću razvoja umjetne inteligencije. Politika u doba tehnike i politika u doba tehnosfere nisu samo dvije različite politike. Razlika među njima proizlazi iz neke dublje ontološko-ontičke razlike u biti političkog« (Pačić, 2016, 92).

shvaćanja glede životnih pitanja, nego je čovjeka potisnuo u sferu u kojoj se pretežno i većinom odvija njegov elektronski život. *Ne samo da čovjek uvodi kibernetizaciju svega postojećeg nego se prvenstveno izvodi kibernetizacija čovjeka u njegovoj čovječnosti.* Tu učinkovitost kibernetizacije i tehnizacije u više svojih djela proširio je hrvatski filozof Žarko Paić, uz poštivanje mnogih relevantnih promišljatelja »biti tehnike«, započinjući, svakako, s Heideggerom (Paić, 2013, 2016). Posebna odlika njegovih doprinosa je da ih povezuje s poimanjem politike koja je prešla u svoju nesposobnost te se ostvaruje još samo kao tehnologija vlasti (Paić, 2011). Čovjek se u htijenju sve većih ispunjavanja, nadopuna, nadgradnji »e-djelovanja« otuđuje od svoje čovječnosti i svoje biti, pri čemu se uspostavlja stanje *tehničkog dovršavanja* koje u suštini *ne vodi* nikamo.¹⁹⁰ Koliko *dovršeni nihilizam* još uopće dopušta nešto čovječno? Čemu »e-čovjek« uopće može biti *svjedok* ako »e-bitak« ili »e-tubitak« nije moguće odrediti, razjasniti, razumjeti i posvjedočiti kao *smisao*? Kako je još davno ustanovio Max Scheler, s jedne strane, još nikada nije bilo nagomilano toliko znanja i »tehnološkog napretka«, a s druge strane čovjek još nikada nije tako malo znao o samome sebi.¹⁹¹ *Najmanje znamo o onome čemu smo svjedoci.*

Pritom se, tako reći iza ugla svijeta, nameće sad već poznato pitanje: Što ostaje od *Auschwitza nakon Auschwitzta*? Možda se u vezi s tim valja okrenuti filozofkinji koje se pitanje *Auschwitza nakon Auschwitzta* duboko i neposredno dotaklo, *Hannah Arendt*. U naslovu razgovora¹⁹² Güntera Gausa s Hannah Arendt nakon njezinog

¹⁹⁰ U vezi s tim, vidi i Paić, 2021.

¹⁹¹ Frosh/Pinchevski, 2009; Haraway, 2018; Musolf/Viola, 2019.

¹⁹² Arendt, 1994 (slov. prijevod 1996).

povratka u Njemačku, 16. 3. 1964., i koji je 1994. bio objavljen u prvom poglavlju djela *Essays in Understanding: 1930–1954* (u slovenskom prijevodu *Kaj ostane? – Ostane materni jezik* 1996. godine u *Časopisu na kritiku znanosti*), impliciran je odgovor na pitanje što preostaje od *Auschwitza nakon Auschwitzta*:

»Što ostaje? – Ostaje materinji jezik«

ARENDR: »Predhitlerovska Europa? Nemam nikakvu nostalgiju, to ne mogu reći. Što je ostalo? Ostao je jezik.«

GAUS: »To Vam mnogo znači?«

ARENDR: »Veoma mnogo. Uvijek sam svjesno odbijala izgubiti materinji jezik. Uvijek sam čuvala određenu distancu kako do francuskog, koji sam tada govorila veoma dobro, tako i do engleskog jezika, na kojem pišem danas.«

GAUS: »To sam vas želio pitati; danas pišete na engleskom jeziku?«

ARENDR: »Pišem na engleskom jeziku, ali nikada nisam izgubila distancu. Postoji ogromna razlika između materinjeg i nekog drugog jezika. Za sebe mogu jednostavno reći: na njemačkom napamet znam napamet veliki broj njemačkih pjesama. One se nekako uvijek kreću u pozadini misli – *in the back of my mind*; to više nije moguće izvesti ni u jednom drugom jeziku. Na njemačkom si dozvoljavam stvari koje si na engleskom nikako ne bih mogla dozvoliti. Dakle, ponekad si ih dozvolim već i na engleskom jer sam baš postala drska, a općenito sam sačuvala spomenutu distancu. Njemački jezik je svakako najvažnija stvar koja je ostala te koju sam uvijek svjesno čuvala.«

GAUS: »I u najgorim vremenima?«

ARENDR: »Uvijek. Mislila sam, što se može učiniti? Pa nije njemački jezik onaj koji je poludio. I dalje: materinji se jezik ne može nadomjestiti. Materinji se jezik može

zaboraviti. To je istina. Tome sam bila svjedok. Ti ljudi govore strani jezik bolje nego ja. Ja još uvijek govorim s veoma jakim naglaskom te često govorim idiomski. To znaju svi. Ali, nastaje neki jezik po kojem se vrzmaju klišeji drugog jezika. Naime, odrezana je produktivnost vlastitog jezika kad ga zaboraviš.«

GAUS: »Primjeri onih koji su zaboravili materiji jezik: jesu li to, po Vašem mišljenju, bile posljedice potlačivanja?«

ARENDR: »Da, veoma često. Da, to sam doživjela kod ljudi, šokantno. Znae, nije odlučujuća 1933. godina, barem ne za mene. Odlučujuć je bio dan kad smo saznali za Auschwitz.«

Arendt priznaje da je jezik na kojem misli, njemački, a jezik na kojem piše, engleski. Odnos prema njemačkom kao materinjem jeziku nije promijenila ni činjenica da je nakon 1933. godine morala napustiti Njemačku.

Zaborav materinjeg jezika nije vezan za neku odluku kojim će jezikom čovjek govoriti, nego ga se tiče na kojem jeziku *misli*. Tiče se sjećanja kao mišljenja. Primjeri zaborava materinjeg jezika povezani su s traumom koja je pogodila čovjeka u onoj točki koja se tiče njegove egzistencije. Ta egzistencija se ne tiče faktički čovjeka, nego onoga po čemu je čovjek čovječan. Za posvjedočenje čovječnosti čovjeku treba govor u kojem je naseljen. Naseljenje u tom primjeru ne znači kraj bivanja, nego kraj *biti* čovjeka. Ako je ta bit pogođena, čovjek zašuti. U primjerima kad svjedočitelj (npr. logoraš) ne može posvjedočiti mogućnost biti-svjedok, arhivi i dokumentarna djela nekog drugog svjedoka oni su koji tog svjedoka posvjedočuju te ga legitimiraju kao svjedoka. Može se posvjedočiti i govor mrtvaca u sjećanju još živućeg (sjećanje posvjedočenja ili šutnja preminulog), svjedok je govoreći živući (svjedočitelj

kao svjedok), svjedok je i šuteći živući (onaj koji zna, ali ne posvjedočuje ono što zna).

Obično vrijedi da zašutimo kad smo u nekoj ranjivosti, povlačenju, krizi, kad promišljamo. Kad kažemo da smo naseljeni u jeziku, time poručujemo da na njemu mislimo. Naseljenošću u jeziku ne mislimo komunikaciju, nego to da – kako to naznačuje Heidegger – »sposobnost govorenja iscrtava čovjeka u čovjeka« (Heidegger, 1995a, 255).

NASELJENOST U JEZIKU

Sjećanje nije samo *proces* koji se vrši kao čovjekova *sposobnost* da može *sačuvati i obnoviti predodžbe, misli, podatke i svijesti* koje se odnose na neki događaj iz prošlosti.¹⁹³ Sjećanje kao kognitivni proces nadovezuje se na samo događanje, pri čemu ne poseže na razumijevanje zapamćenog. Sjećanje obnavlja, priziva događaje, osjećaje koji pripadaju u neki život, bez da znači po-svjedočenje egzistencije same. Ono je bez razumijevanja čemu je onaj koji se sjeća, bio svjedok. Inače, svjedočenje uzima iz sjećanja, a to nije samo obnavljanje događaja iz protekle povijesne situacije. Svjedočenje ne posvjedočuje sjećanje kao kogniciju, nego tako da se »dosjeti na ...« sam smisao čovječnosti. Smisao svjedočenja je posvjedočenje čovječnosti iz dosjećanja na ono čemu je bio, jest i bit će svjedok *čovjek*.

Takvo razmišljanje izlazi na vidjelo u razgovoru Alija Žerdina s Borisom A. Novakom prilikom primanja Prešernove nagrade za životno djelo (2018). U razgovoru otvaraju vrata sjećanja na prošlost koje ulazi u sadašnjost kad Novak pripovijeda iznimnu priču svoje obitelji.

»Sjećanje je za mene temeljna kategorija. Samog sebe sam zbog specifičnih životnih okolnosti, pa i zbog preseljenja iz Beograda u Ljubljanu u osjetljivoj dobi od 14 godina, uvijek doživljavao kao nekadašnje, bivše biće. Moja bit je u prošlosti. Tu sam prošlost opsesivno istraživao, najzad i kroz dugogodišnji proces pisanja epa *Vrata nepovrata*. Tijekom tog pisanja sam shvatio da

¹⁹³ Usp. Kuljić, 2012.

većinu priča u stihu dugujem dječjem slušanju pripovijesti roditelja, rođaka.«¹⁹⁴

Priče koje su »nastanjene« u trilogiji eposa *Vrata nepovrata* otvaraju čitatelju svijet prošlih događaja 20. stoljeća, pjesnički oblik u kojem Novak pjeva i ponese ih još dalje, mogli bismo reći »sve do antičkih mitova nadalje«. Naime, pjesnički oblik epa okreće život nazad tako da ga vrati naprijed. Time se i rodbinska priča autora epa ne tiče samo njegove obitelji nego čitatelju otvara povijesnu situaciju 20. stoljeća. Jezik ga nije obilježio po rođenju, već prepoznaje govor jezika sredine u kojoj prebiva. »Jezik uvijek suostvaruje našu sliku svijeta. To znači da ljudi koji se izražavaju, na primjer, na engleskom jeziku kao svom materinjem jeziku ne doživljavaju svijet na posve isti način kao Kinezi ili Slovenci.«¹⁹⁵ Prihvatanje svijeta i govora je su-djelujuće i su-pripadno, pri čemu govor *otvara* dimenzije vremena, prostora i povijesti. Dimenzije vremena prošlosti-sadašnjosti-budućnosti tako se kao partikularni dijelovi odmiču od cjeline koja sjećanju dopušta po-svjedočenje samovlastite testimonijalnosti onoga čemu je svjedok u nekoj povijesnoj situaciji. Iz priče te povijesnosti izlazi *svjedok*. Svjedok se naseljava u govoru svjedočenja tako da svjedočitelju omogućava po-svjedočenje samovlastite testimonijalnosti onoga čemu je svjedok u nekoj povijesnoj situaciji.

¹⁹⁴ »Epska partizanska bitka biljarskih kugli i svećenikova lirična zahvala s propovjedaonice«, 2. 2. 2018., Delo: Subotnji prilog (Novak, Boris A. – intervjuirani / Žerdin, Ali – osoba koja intervjuira).

¹⁹⁵ »Pisanje epa je bio najveći psihofizički napor mog života«, 8. 2. 2018., MMC RTV SLO [Elektronski izvor] : kultura (Novak, Boris A. – intervjuirani / Švabič, Lejla – osoba koja intervjuira).

U intervjuu s Gausom, Hannah Arendt kaže da se nikada nije osjećala Njemicom iako je njemački jezik njezin materinji jezik na kojem misli i čita pjesme:

»Ja se, na primjer, nikada nisam osjećala Njemicom – u smislu pripadnosti narodu, a ne državljanstvu, ako smijem to razlikovati. Na primjer, sjećam se da sam oko 1930. godine o tome imala rasprave s Jaspersom. Rekao je: 'Svakako ste Njemica!' Rekla sam: 'Pa vidi se da nisam!' Ali to za mene nije imalo nikakvog značaja. To zacijelo nisam shvaćala kao manju vrijednost. Upravo se o tome nije radilo. I ako se opet smijem vratiti posebnosti svog doma: pogledajte, antisemitizam se događa svoj židovskoj djeci. Otrovaio je duše mnoge djece« (Arendt, 1996, 15).

Jezik je nije određivao po nekoj državnosti jer je kao Židovka rođena u Njemačkoj i njezin je prvi jezik bio njemački, nego je njemački bio jezik na kojem je mogla spontano razmišljati, čitati pjesme i sjećati se. Kad Arendt kaže da se njemačke pjesme nekako uvijek kreću »*in the back of my mind*«, time kaže da se radi o »jeziku po savjesti« – za govor kao pripovijest savjesti. Ono što je naseljeno »*in the back of my mind*« odvija se spontano, na način govora savjesti.

Slično kako kod Arendt, i Novak u intervjuu¹⁹⁶ *Pisanje epa je bio najveći psihofizički napor mog života* kaže da njegove pjesme nastaju na slovenskom jeziku, a u mladosti je prozu pisao na srpskom.

¹⁹⁶ »Boris A. Novak: Pisanje epa je bio najveći psihofizički napor mog života«, 8. 2. 2018., MMC RTV SLO: kultura (Novak, Boris A. – intervjuirani / Švabič, Lejla – osoba koja intervjuira).

»U predstavi u Maloj drami, koja je nastala na podlozi Jesihova teksta Gorki plodovi pravde [slov. Grenki sadeži pravice], između ostalog, kažu da bez obzira na to kojim jezikom govoriš, još si uvijek isti čovjek. Slažete li se s tim?»

Ne. Ja sam po odrastanju dvojezičan; roditelji su bili Slovenci, odrastao sam u Beogradu gdje sam išao u srpsku školu. Kod kuće smo imali mnogo slovenskih knjiga – usput, stare police za knjige, izrezbarene od trešnjinog drveta, još mi uvijek dobro služe. Počeci mog pisanja u stvari su bili vezani uz srpski i priče. Ali značajno je da je u trenutku kad sam se odlučio za poeziju to automatski značilo da ću pisati na slovenskom. Prozu, s iznimkom bajki, kasnije više nisam pisao, što si objašnjavam time da je za mene prva proza uvijek bila tijesno vezana uz srpski jezik. Srpski je iznimno bogat jezik i nadasve primjeren za pisanje u prozi, zbog bogatstva vremena i širokog rječnika za osjetilno opisivanje svijeta. Prevodio sam s više jezika, prevodio sam i svoje pjesme na engleski, tako da imam intenzivno iskustvo s razlikama među jezicima.«

Jezič na kojem pjesnik pjeva i misli, posvjedočuje mu samovlastitu čovječnost. Kao materinji jezik svaki čovjek naziva onaj jezik na kojem odrasta. To znači da materinji jezik nema neku univerzalnost; on je partikularan i pluralan. Unatoč opažanju te pluralnosti, za materinji jezik uvijek koristimo singularni oblik (ne kažemo 'materinji jezici *su*', nego 'materinji jezik *je*'). Svi govorimo o jednom »materinjem jeziku« koji je unatoč pluralnosti isti: čovječnost.

Materinji jezik je čovjeku čovječnost kao takva. Materinjem jeziku ne spadaju 'slovenski', 'engleski', 'njemački', 'hrvatski', 'srpski' i slično, nego nas govor jezika na

kojem razgovaramo na slovenskom, engleskom, njemačkom, hrvatskom, srpskom i slično, posvjedočuje na način čovjeka kao biti-u-svijetu.

»Riječi su za mene živa bića te i slovenski osjećam kao veoma poseban jezik. Svaki jezik pokazuje svemir na svoj i samosvoj način, ima svoju istinu, svoju gustoću. Ono što se na krasan način može reći na jednom jeziku, ne može se reći na drugim jezicima, što posebno vrijedi za poeziju. Slovenski jezik je za poeziju iznimno pripreman, ne samo zbog bogatog rječnika osjećajnih izraza nego i zbog iznimnih mogućnosti ritmičkog bogatstva i zvučnosti.«¹⁹⁷

¹⁹⁷ »Boris A. Novak: Dvojezičnost je bogatstvo i bol«, 24. 2. 2018., MMC RTV SLO [Elektronski izvor] : kultura (Novak, Boris A. – intervjuirani / Saša Banjanac Lubej – osoba koja intervjuira).

EPOS: POVIJESNO SVJEDOČANSTVO PREBIVANJA

Testimonijalnost, ako je unaprijed ograničimo na jednu od književnih funkcija, otvara onaj prostor u koji svjedok ulazi s posvjedočenjem kao načinom otvaranja povijesnog svijeta na način razumijevanja toga da sam svjedoči vlastitoj povijesnoj prisutnosti. Svjedočenja nisu još-jedno-pripovijedanje-o-nečemu-u-povijesti, već omogućuju ontološko razumijevanje, kako mi je biti u svijetu.¹⁹⁸ Povijesnost čovjekovog bivanja kao fenomen može nam se primarno otkrivati samo po posvjedočenju, a ne po dokumentiranju, arhiviranju, pripovijedanju, opisivanju, ispovijedanju itd.

Iako je posvjedočenje tipološki upotrebljivo upravo za intervju,¹⁹⁹ može se pokazati i kroz druge, manje očite i posredne književne oblike. U svakom slučaju, svaki književni oblik ne može biti testimonijalan. Ako svjedočenje razumijemo na podlozi različitih književnih vrsta, uvijek se pojavljuju zamagljena mjesta i nejasne signature toga je li neka aktivnost u djelu i posvjedočujuća. Zato je mjesto posvjedočenja uvijek u nekom međuprostoru između filozofskog i književnog osmišljavanja smisla.

Svjedočenje iz takvog smisaonog međuprostora zahtijeva povijesnu upletenost svjedoka s kojim čitatelj razumijeva povijesnu situaciju te se suočava s vlastitom prošalošću. Kad svjedok posvjedočuje neku povijesnu situaciju, on ujedno otvara smisao testimonijalnosti. Ep čitatelju otvara *vrata nepovrata*. Vrata kroz koja stupa u svijet koji mu je poznat, a ujedno i stran jer mu daje osjećaj nedomaćnosti (*Unheimlich*), zato što iz nje ga ne može istupiti.

¹⁹⁸ Vidi i Kaufmann, 2009.

¹⁹⁹ Usp. Pahor/Rebula, 1975 (*Edvard Kocbek, svjedočitelj našeg vremena* – intervju s Kocbekom).

Čini se da je zaboravio kroz koja vrata povijesnosti je ušao kao čovjek i ostaje zarobljen, stiješnjen, prožet osjećajima straha, bez izlaza, ne vraćen. Ono što mu otvara povratak jest čovječnost – materinji jezik. Ep je – danas možda više nego ikada prije zbog zarobljenosti u tehničkoj sferi – mogućnost povratka sebi na način razumijevanja povijesnosti; ali to je Sizifov posao.

Današnji način življenja (u vrijeme raznih *e-portala* i *e-bookova* mnogim je ljudima utisnuo uvjerenje da se »bitno« raskriva u brznoj, kratkoj informaciji, po mogućnosti u e-informaciji. Ako smo prihvatili tu e-sliku, apriorno vjerujemo onome što nam poručuju kratke, brze, najčešće lažne vijesti (*fake news*), koje nas tako žele podesiti po svojoj (potrošačkoj) slici, odnosno (tržišnoj) potrebi. Manipulativnost medijske tehnologije postala je alat s kojim se borimo ne samo jedan protiv drugoga nego prvenstveno sami protiv sebe. Društvo u smislu društvenosti nestalo je s obzora zato što je za pojedinca jedini društveni kutak (računalni ili možda neki još napredniji) (p)ostao ekran. To e-doba je *slika* skrivenog nihilizma. E-sliku smo *ad hoc* uzeli kao dio suvremenosti i kao dio po kojem ne samo moramo biti nego već jesmo. Ulaskom (tj. preuzimanjem takvog načina bivanja) u svijet virtualnosti, izašli smo (tj. umrli smo na način vlastitosti, o-sobnosti) iz realnosti. Nismo svjesni da postajemo slični Levijevim *Muselmanima*, odupiremo se svakom povratku kroz vrata. Jer ulazak i izlazak se događaju na istom mjestu. Vrata nepovrata su ustvari jedna ista vrata; vrata onoga što nam je otprije unaprijed dato. Zato povijesnost nije nešto arhaično ili nešto što bi trebalo arhivirati, nego je živa onoliko koliko i mi sami.

Epska trilogija pod krovim naslovom *Vrata nepovrata* autora Borisa A. Novaka izašla je između 2015. i

2017. godine. S književno-teorijskog aspekta, *epos* je određen kao pripovjedni pjesnički oblik koji daje neko junačko djelo i/ili mitološku priču, a ne intimnu priču pojedinca. Upravo zato što je živimo u starogrčkom svijetu mitologizacije, zaključuju Bahtin i Lukács, homerski ep je, kao i tragedija, mrtav, pri čemu to odstranjeno, »prazno« mjesto ispunjava roman u kojem nit vodilja pripovijedanja može postati priča pojedinca. Ali, kako ističe Janez Vrečko u popratnoj studiji eposu *Vrata nepovrata*: »Naime, za Novaka je ep nadasve živ. I ne samo to: on vjeruje da u našim vremenima može zvučati svježe i autentično, upravo zato što je više stoljeća odmarao. Dakle, *Vrata nepovrata* bi nakon nekoliko stoljeća odmora dokazala ustajanje epa iz mrtvih [...]; Novak vjeruje da je najveća žrtva ona vrsta koja je proglašena mrtvom, zato je uvjeren da je ep moguć i u vremenu baruta i vatrenog oružja, globalizacije i digitalizacije« (Vrečko, u Novak, 2017, 1070). Ovo nije mjesto za detaljnije upuštanje u književno-povijesno razmatranje epske pripovijesti koju je inače naširoko razvio Janez Vrečko (1994) oslanjajući se na Bahtina, Lukácsa i Steinera i druge teoretičare, ali željeli bismo naznačiti značaj eposa u okružju svjedočenja.

Autor ulazi u povijesnost posvjedočenjem (slovenskih) heroja i herojskih/neherojskih djela, ratnih i poratnih situacija koje pogađaju bližnjeg, odnosno pojedinca kao intimnog svjedočitelja 20. stoljeća s kojim izlazi i sama povijesnost. Za razumijevanje spomenutog eposa ključno je pitanje s početka: *tko je onaj koji piše taj epos? Je li to svjedok?* Je li posvjedočitelj tog eposa svjedok povijesnog posvjedočenja onih kojih više nema, ali su ipak povijesno prisutni? Ovlašten je od povijesnosti, bez da se podređuje bilo kakvo vlasti. Tako ima autoritet da one koji su ga zadužili porukom tradicije, posvjedočuje drugima. Autor se

vraća obiteljskoj tradiciji koja omogućuje prijenos nagovora od usta (npr. oca) do usta (npr. sina). Pritom je kao posvjedočitelj i sam svjestan da je njegova izručenost tradiciji neke obiteljske priče, kao i povijesne situacije u koju je ona bila smještena, nužna ako želi ispuniti ono o čemu tradicija nagovara.

Drugim riječima, epos sanja budućnost, ako slijedi nagovor tradicije koja ga posvjedočuje.

»Slično je s Novakom: njegovo pisanje želi biti poruka o onome što se uistinu dogodilo te pritom govori o javnom i za javno nadasve značajnom vojevanju i o junacima tog vojevanja, a u svoje pisanje ujedno upliće gomilu intimnih priča te pritom nešto i izmišlja. Zato se njegov ep kroz intimno čitanje usput preobražava u poeziju, u ono što bi se moglo dogoditi, u moguće i vjerojatno. Novak taj prijelaz sam zgodno naziva prijelaz od povjesničara [slov. zgodovinarja] do pripovjedničara [slov. zgodbovinarja], po njemu je priča iznad povijesti. Ujedno priznaje da se u njegovom epu unatoč poznavanju priča radi tek o interpretaciji. 'I s obzirom na to da su te interpretacije pjesničke, nadam se da – uz sve moguće ili čak vjerojatne povijesne pogreške – izražavaju dublju, pjesničku istinu'. (Novak 2015: 78–98). Čitatelju ili slušatelju ostaju samo pjesma, priča, ep, pripovijest o onome što se uistinu dogodilo pa makar je kroz triptih riječ o onome što bi se moglo dogoditi« (Vrečko, u Novak, 2017, 1088–1089).

Epos *Vrata nepovrata* s historiografskog aspekta zbog »literalizacije« ne popisuje posve istinite događaje iako na svojevrsan i od-likovan pjesnički način posvjedočuje istinu, čak istinu o istinitosti. Epos nije metafikcija s istinitim ulošcima, nego svjedočenje u odlikovanom smislu. Epos ne može biti metafikcija ako se radi o tradiciji koja je nagovorila pomnost pri-sutnog da posvjedoči *nešto*

– *ono* čemu mu je biti svjedok. Ne radi se o potvrdi ili pobijanju hoćemo li epos okarakterizirati kao testimonijalno djelo, nego je odlučujuće to da epska forma omogućuje: svjedoku – povijesnu prisutnost, posvjedočitelju – posvjedočenje. Epos tako svjedoka izvlači iz neke situacije, a time posvjedočitelj dobiva mogućnost da iz sadašnjosti siđe u prošlost kao svjedočitelj te povijesne prisutnosti («Vrijeme Dantea, vrijeme Anteja»).

Dovoljno rječita i potresna su svjedočanstva koja posežu, s jedne strane, u zavičajnost²⁰⁰ i intimnost,²⁰¹ a s druge u povijesnu situaciju 20. stoljeća, na što ukazuju i izabrani ulomci²⁰² kraj 4. sveska te 6. svezak – iz druge knjige eposa *Vrata nepovrata: Vrijeme očeva*.

Prvo pjevanje, »Vrijeme Dantea, vrijeme Anteja«:

[...]

i tih riječi: *Što nosiš sa sobom*, upita me najstrožiji sudac ...

... I otvaram stari, potrgan vojnički ranac,

što ga – jedino nasljedstvo – nosim sa sobom svoje žive dane ...

– očev partizanski ranac ...²⁰³

[...]

²⁰⁰ Vidi dvadeseto pjevanje: »Vrijeme djedova i baštine«; te prvenstveno peti svezak: »Vrijeme časnih časnika« itd.; vidi posvjedočenje svjedoka Golog otoka, dvadeset peto pjevanje: »Vrijeme udovica i kofera« (294–304).

²⁰¹ Jedno od najintimnijih pjevanja (intimnog umiranja) je deveto pjevanje: »Vrijeme žalosti« (115–129); (jedan od najpotresnijih dijelova je na str. 122); detaljno vidi i trideset osmo (469–491) te trideset deveto pjevanje (492–527; 522).

²⁰² Novak, 2015b, 21, 24–25.

²⁰³ Novak, 2015b, 21.

... Često sanjam mrtvog oca.
Uvijek mu se ludo razveselim,
jer u snovima je nasmijan i živ. S njim

živim dalje
u meni priča,
neispjevana ...

Uvijek u zlatnom svjetlu kasnog ljeta
(Hladne su mu bile partizanske zime,
snježni nanosi nakon napada na Lož, tamni Krim ...)

Kolovoz je vrt
junaka u vremenu
s onu stranu brojanja.

Uređuje stari ranac prostrt na pokrivaču
usred vrta, mora trave koja se rasprostire
do tamne šume, zimske večeri ...

*Spakirao sam ti ranac
osmjehne mi se, za put,
od sad ćeš ga pakirati sam, ćuk na štapu!*

I mirno reče: *To je moj posljednja posjeta.*
I zatvori oči. I otvorim oči. Na granici
između sumnje i noći poput tamnog bljeska,

tamni,
tamni
obelisk,

probada savjest: nikada više ... Kako me muči
očeva zadnja rečenica! Gdje su ključevi
posljednje posjete? U zaboravu? Ne. Želi li mi

otac,
moj dobri
otac,

reći da sam ga izdao? Ne. Da nastavim po svom?

Možda ... Sad sam

definitivno sam.

Zadnji put zbogom, oče...

Hladno mi je to ljeto,

kasno, tamno

samo moje ...²⁰⁴

Epska povijesna prisutnost naglašeno nastupa i u petom pjevanju »Vrijeme očeva, moj glas«,²⁰⁵ kad svjedočitelj – u 1. i 2. svesku – kaže:

1

Nisam izabrao
tu Priču. Ta Priča
je našla mene.

2

Moja sudba
je govoriti *Ali*.
Pratim je, ali...²⁰⁶

I dalje u trećem svesku:

[...]

Ta Priča, koja mi je tako silno draga,

uopće ne pripada meni, bojim se. Ta hrabrost
o kojoj ću poručivati, ustvari nije moja.

Očeva je. Imam li pravo na nju? Proždire me sumnja

da ne. S druge strane, On je svoju borbu
naložio meni, naslijede, zatrovanu
znamenjem da svoje živo vrijeme živim kroz roj

²⁰⁴ Novak, 2015b, 24–25.

²⁰⁵ Novak, 2015b, 70–79.

²⁰⁶ Novak, 2015b, 70.

odbjeglih zvijezda. U zipku mi je položeno poslanstvo pripovijedati. Tu njegovu priču, kamo sam se naselio kao u svoju, jednu²⁰⁷ [...]

Jednako tako u četrnaestom pjevanju: »Vrijeme igre i vrijeme kraja« (3. svezak)

i kad su u veljači 1987. nakon izlaska 57. broja Nove revije vlasti smijenile Dimitrija Rupela kao odgovornog i Niku Grafenauera kao glavnog urednika, otac mi je

– iako Novom revijom nije bio oduševljen – rekao:

Sad se morate držati skupa, pa i ti moraš podmetnuti leđa,
i išao sam na izvanredni sastanak redakcije te im rekao

Sad se moramo držati skupa, i zato što sam jedini bio spreman podmetnuti leđa, odmah su me predložili za *vršitelja dužnosti* glavnog i odgovornog urednika, i *dužnost* sam uistinu *izvršio,*

kolege nisam ostavio na cjedilu, iako se nisam slagao s njima, i u vrijeme najjačih pritisaka išao sam ocu po instrukcije, bio je iskusan muškarac, zatvaran čak dvadeset tri puta, dobro je poznavao

policijske metode, pri svakom posjetu zatamnio je prozore i upalio radio, razgovarali smo o djeci, a on mi je pisao upute na tanke listiće koje je odmah palio na svijeći,

dim

se

vijao

u

tamu

nikada si nismo bili
tako bliski
kao u onoj strašnoj zimi,

²⁰⁷ Novak, 2015b, 71–72.

kad je *prakomunist*
spašavao *postmodernista*
i Novu reviju,

kad smo otac
i sin
postali suborci,

kad smo zimi
zajedno
krali trešnje,

da mi je od te bliskosti
još uvijek tako neizrecivo
toplo,

još na današnji dan,
točno dvadeset tri godine nakon njegove smrti ...²⁰⁸

Pedeseto pjevanje, »Vrijeme rastanka« (14. svezak)

Jednako su pjevali kad je umirao otac. Svijet je

još tu. – Očevu priču sam spjevao i pogriješio. Ukleta
ostaje moja priča koju pjevam, vječni sin, poražen. –
A još je vrijeme. Oca više nema. Nema više lijepe djevojke,

koja je bila moja mati ...²⁰⁹

²⁰⁸ Novak, 2015b, 184–186.

²⁰⁹ Novak, 2015b, 214–215.

RAZ-GOVOR SA SVJEDOČITELJEM: Razgovor s Borisom Pahorom²¹⁰

U Vašoj ste knjizi pisali o ljudskom zlu ... ovdje se ljudi svih europskih država skupljaju na visokogorskim terasama gdje je ljudsko zlo pobijedilo ljudsku bol i strada nju gotovo utisnulo pečat vječnosti. Razmišljala sam o tom fenomenu, ljudskom zlu, pa me zanima kako vidite nositelja, prenositelja i donositelja zla. Kako ste razumjeli Vi koji ste bili svjedok ljudskom zlu u neposrednoj blizini, taj fenomen?

BP: To je bilo u logoru Natzweiler-Struthof na Vogezi. U mladim smo ih godinama razumjeli kao »vražje maslo«, vražje djelo. Barem su nas tako učili u školi. Da je to princip zla, kad je na djelu Sotona. Potom, kad sam malo odrastao i počeo razmišljati, [ustanovio sam] da to ovisi o odgoju koji čovjek ima. To je ovisno, odnosno jest u načinu kako je došao do sastavljanja neke države i kakvu je etiku ta država imala; ako je bila, kao u našem slučaju 20. stoljeća ... Ako uzmemo primjer iz srednjeg vijeka, to je bila Crkva; koliko je zla činila sama Crkva, što je sve uništavala. Pogledajte samo heretike u Francuskoj, čitava južna Francuska je bila heretička. Sama [Crkva] izravno je zapovijedala malo, osim onoga s vješticama, odnosno ono što nam je poznato, inače je zapovijedala francuskim kraljevima, jer je posredno bila na njihovoj strani. Mislim na katoličku crkvu, kršćansku vjeru. (*Mislite na Crkvu kao*

²¹⁰ Razgovor s Borisom Pahorom, koji se odvijao 28. 7. 2014. u Radencima razvio se u razgovor sa svjedočiteljem. Boris Pahor je dozvolio objavu razgovora uz očekivanje da će izjave biti navedene doslovno, zato u svjetlu te želje objavljujem razgovor kako je bio natipkan neposredno po diktafonskoj snimci. U transkripciji tako čuvam dijalektološke posebnosti i razgovorni način.

instituciju?) Da, Crkva kao institucija. I konkretno je fašizam, a potom i nacizam, uzeo od tog religioznog imperija, ili ako hoćete, od religioznog totalitarizma. Jer to jest! Crkva je organizirana kao totalitarna. Crkva je organizirana sa svojim šefom, rekao bih, Svemogućim, koji je čak nepogrešiv u katoličkoj vjeri, u katoličkoj organizaciji ... Papa je nepogrešiv. To znači, ono što on učini, to je kao da je Bog učinio. Tako je to. To je zakon. Ako se ne varam, to je i stvar vjere. Čovjek je ovisan, odnosno morao bi biti ovisan o onome što Crkva zapovijeda.

Znači, ako Vas dobro razumijem, govorite o vjeri u čovjeka, da formuliramo to, kao da bi morao biti ovisan. Barem ste Vi vjerojatno imali tu vjeru, ako Vas ispravno razumijem; ne mislim institucionalnu, mislim na osobnu vjeru.

BP: U mladim godinama ... neki koji su vjerovali, imali su jasno i svoje sumnje, kako da Bog to dozvoljava.²¹¹ Židovi još ni sad nisu razriješili svoje pitanje; kao da su oni izabrani narod i Bog je želio uništiti sve te ljude. Neće šest milijuna, kako oni kažu,²¹² ali recimo polovicu ... da je bila polovica od toga. Dozvolio je²¹³ da izabrani narod ide pod plin i potom u smrt. Odnosno, u smrt plinom i potom [su bili] pokopani; ustvari [su bili] rastreseni kao pepeo na razna gnojišta, odnosno nasipe kako bi se poboljšala zemlja.

Ljudskim pepelom?

²¹¹ Misli se na događaje koji su povezani s totalitarnim režimom.

²¹² Općenito vrijedi da je u koncentracijskim logorima u Drugome svjetskom ratu umrlo približno šest milijuna Židova.

²¹³ Misli se na Boga.

BP: Da, to su rastresli po livadama. Toga je bilo puno.

I u logoru gdje ste Vi bili?

BP: Ne. Kod nas u Natzweiler-Struthofu su taj pepeo bacali u neku rupu na najnižem pašnjaku. To je bilo približno izgrađeno kao vinograd na boku brda. [U] taj kanal, koji su izgradili kad su napravili one terase odnosno pašnjake, postavili su čak i cijev, ili su jednostavno ostavili kanal u zemlji do te rupe, kamo se slijevalo iz svih zahoda. To je bilo osam puta osam, šesnaest daski gdje su bili zahodi tako napravljeni, da je čovjek sjedio ... Bili su dostojno napravljeni. Smrt je bila dostojna. Pod taj kanal, unutra ispod zemlje, potom je odlazio taj pepeo. Jedan od naših interniranaca, obično onaj koji nije imao drugog posla, mogao se spustiti dolje s vrčem te potom zagrabit to i nositi to po stepenicama gore, do vrta zapovjednika, gdje bi pognojio njegov vrt. To je bilo kod nas u Natzweiler-Struthofu. Što su radili drugdje ... drugdje su vjerojatno imali i te kanale, odnosno te rupe. Talijansko područje, pardon, tršćansko područje je to, nađeno je nakon rata, istresalo u more ... Da, to su nosili do obronka uz more; tamo gdje je bila Rižarna (tršćanski zatvor, op. prev.) ... Znao, sad sam napisao neki tekst o njemačkim logorima te sam dodao i talijanske. I to zato što su naši logori bili takozvani logori rada, odnosno radni logori. To znači da smo imali crvene trokute s brojevima na području prsa. Crveni trokut je značio deportiranca koji je bio zatvoren zbog politike, odnosno takozvani politički deportiranac. To smo bili mi. Ja to »propovijedam« već četiri godine ili više ... od 2008. godine. Kad sam bio na talijanskoj televiziji više od 350 puta te im govorio »la storia dei Triangoli rossi«, o crvenim trokutima ... da, to su uvijek bili politički deportirani. Mnogo ih je bilo političkih i u smislu da su ih samo »okružili«. To su većinom bili seljaci koji su radili na poljskim poljima.

Poljake su »okružili« kao da su partizani ... samo partizane bi strijeljali. Te su ljude zacijelo isto tako okružili te ih poslali na rad u Njemačku.

Je li taj trokut imao neku simboliku ili je jednostavno bio slučajno odabrani znak?

BP: Za sve ljude u logorima su imali trokute. Po boji trokuta »sortirali« su ljude, za-što su u logoru. Crveni trokut bio je specifično zbog politike, slično kao crvena zastava. Postojalo je približno 16 vrsta boja trokuta. Oni su imali trokut; mogli su dati i kvadrat. Na prsima²¹⁴ je bila prišivena ta tkanina gdje je bio utisnut broj umjesto imena. I ja sam napisao tu »knjižicu« upravo zato. Odnosno, to mi je rekao talijanski izdavač, jer da navodno upravo o vama, o crvenim trokutima, ne pišu te da pišu samo o Židovima. Samo Auschwitz i tako dalje, ne. No, rekli su, dajte napišite takvu »knjižicu«, da mi tiskamo džepno izdanje, da ljudi saznaju. (*Kako ste dali naslov toj »knjižici«?*) »Triangoli rossi« ... To pretipkava naša Nadja upravo sad u Trstu, na »kompjuter«. (*Dakle, ta knjižica još nije izdana?*) Ne. Izdavač je rekao, napišite vi to, potom će to ići kod nas odmah u uporabu u džepnom izdanju ... što će i malo koštati ... nekih deset ili dvanaest eura. I upravo je to razlika: s jedne strane, logor gdje si bio zatvoren, ne zato što si bio protiv ... ako su našli čovjeka koji je bio organizirano protiv nacizma, njega su likvidirali; nisu ga slali u logor. A onaj koji je bio organiziran te je pokušao raditi reklamnu propagandu protiv, njega su poslali u logor.

U zadnjoj knjizi dr. Tatjane Rojc, pod naslovom Tako sam živio – stoljeće Borisa Pahora, opisali ste priču

²¹⁴ Misli se: na odjeći.

*kako i zašto su Vas poslali iz zatvora u logor. Tamo opisu-
jete i prizor kako Vam je sestra donijela cigarete.*

BP: Da, da ... to je tamo gdje govorim o cigaretama.

O tome govorite i u Nekropoli i Sukobu s proljećem ...

BP: Da, uglavnom je s time povezan [opisan] taj prizor s komadom kruha, odmah po mom dolasku u Dachau, zbog tog mekanog pulovera ... U *Nekropoli* se time optužujem da sam dao cigarete za komad kruha. To je na kraju *Nekropole*, da. Ali stvar je takva da želim opisati te cigarete mimo glavne teme. Glavna tema je da su oni htjeli te ljude ... ustvari, htjeli su »nas« kazniti zato što smo bili protiv te smo zato morali raditi, dokle god je itko stajao uspravno. Kad više nije stajao uspravno i pao je na pod, došli su i odnijeli ga da leži dok ne umre, obično zbog proljeva, zbog uvjeta ... To je bila kazna zato što smo bili protiv. Međutim, Židov je išao u logor ne zato što bi nešto učinio, nego zato što je bio Židov. To znači, ako povučemo paralelu, kao što sam to učinio ja: njima se zlo događalo zato što su kao Židovi došli u transport, napravili su kao da će ga okupati, a onda su ga uništili plinom i išao je pod zemlju, odnosno išao je u pepeo te kao takav pod zemlju ... razumiješ, kao pepeo. Međutim, nas deportirane političare su okupali, dali par krpa i potom si morao, ljeti i zimi, po hladnoći, po kiši, po snijegu, stajati na prozivci jedan ili dva sata, skoro napola gol, i kad je završena prozivka, morao si ići raditi. Gladan. Dakle, da je čovjek umirao svaki dan ponešto, da je potom išao u grob. Nijemci su imali taj sustav da si morao plaćati svojim radom, svojom mukom za kaznu, jer si se tome odupro. (*Taj natpis, Arbeit macht frei, »Rad oslobađa« (čovjeka), koji je bio u logorima, npr. u Auschwitzu, Vi ste ...*) Taj natpis je bio i drugdje, ne samo u Auschwitzu. (*Da, i u logoru Dora, Bergen-Belsen, Dachau ... Vi ste ...*)

Ma, to i tisak uvijek govori – Auschwitz, Auschwitz. Tisak kaže, kao da je samo Auschwitz. Ja znam za najmanje dvanaest logora koji su imali svoje depandanse ... po 70 depandansi! I Dachau je imao svoje depandanse. U tom smislu, i to je malo tko spomenuo ... ja sam nekoliko puta napomenuo, ali ljudi ne paze što govoriš. *Arbeit macht frei* u početku je značio nešto posve drugo nego kasnije. [Logor] se rodio 1933. godine kad je nacizam došao na vlast. Kad se rodio, logor nije bio onakav kakav je postao kasnije. Čovjek je radio unutra, ali je radio za *Arbeit macht frei*. To je značilo, ako ćeš dobro raditi, ako će ti to što su te zatvorili, koristiti, kako bi bio nekako podložan »našoj komandi«, našem nacističkom vodstvu, onda ćemo »mi« vidjeti kako ćeš svojim radom zaslužiti da se i oslobodiš. Od početka. Od početka su Nijemci imali i vrčeve od opeke, zato da, ako netko umre, slučajno, u logoru, onda skupe njegov pepeo u vazuu, kako bi ga mogli odnijeti [odnosno poslati] doma. I u Natzweiler-Struthofu se još danas vide lončići od opeke. A kad su Nijemci počeli okupirati druge države pa su imali logoraša koliko su htjeli, taj *macht frei* je tako ostao više, tako ... Više u ironiji, ustvari. Ali u početku nije bila ironija. I njemački spisatelj koji je bio u logoru te su ga potom oslobodili – sad se ne mogu sjetiti imena – jer se dobro ponašao. To se malo spominje, a prvi logor, Dachau, potom je slijedio Buchenwald, pa potom sve depandanse, oni su rekli komandu; to je bio kao jedan mali Dachau, kako bih rekao ... (*podružnice*). Na primjer, komanda Dachaua je bio Natzweiler-Struthof. Dachau je bio tu kod nas, u zemlji Bavarskoj, na ovoj strani Europe. Dok je Natzweiler-Struthof logor u Vogezima, na drugoj strani Njemačke, na granici s Francuskom. Sva ta udaljenost od Bavarske do Vogeza je bio teritorij koji je bio na raspolaganju Dachauu za njegove podružnice. Upravo kao i Buchenwald. Jedan takav mali logor bio je i Dora, koji se

potom proširio i postao značajan. Tamo je umrlo 20 tisuća ljudi, u onim galerijama. Bio je pod Buchenwaldom. Ti logori Buchenwald, Dora, Natzweiler-Struthof, Mauthausen, naglašavam, jer su drugi logori imali pod sobom podređene, gdje se čovjek često osjećao lošije nego u glavnom [logoru]. Tamo su zapovjednici postupali još okrutnije [s internirancima] nego u glavnom logoru. Normalan logor nije bio logor okrutnosti. To je bio logor rada i gladi. Jedino ako je netko htio pobjeći pa su ga uhvatili, [onda] su ga objesili. Ali, ako se netko htio odupirati tamo, nije htio raditi, onda su ga »namlatili«, stavili su ga dan, dva ili tri u zatvor; to je bio nekakav zidni ormar, kako su stavili i mene u Trstu. Tamo su mu dali jesti jednom u tri dana, dok se nije pokorio, potom bi ga izvukli na polje raditi. Mnogi su otišli na onaj svijet na taj način ... kad nije znao podnijeti zatvor u logoru. (*Dakle, mislite zatvor u zatvoru.*) Ma, kao samo mučenje u logoru nije bilo na dnevnom redu. Mučenje je bila policija, dok nisi rekao nešto svoje, potom u logoru si se morao držati reda. Ustati u toliko i toliko sati, raditi do toliko i toliko sati, pola sata si imao za pojesti one »splachine« koja je bila za ručak, potom navečer jedan komad kruha i do drugog dana ništa. To znači da je potom [interniranac] bio slobodan. Mogao je samo biti gladan te čekati do sljedećeg dana.

U obitelji sam imala primjer logoraša koji po povratku iz Mauthausena nije želio govoriti o tom događaju, ako se tako mogu izraziti. To je bio pranono Andrej Močnik. Znamo veoma malo, samo toliko koliko je rekao u zapisniku pri zahtjevu za mirovinu. Rekao je da je cijelo vrijeme u logoru podsjećao na to da je, kad je bio najviše iznuren, umoran, izmučen ... po dolasku kući, imao 38 kg ... rekao je: samo sam znao da ne smijem pasti na tlo; samo to sam se opominjao čitavo vrijeme prenošenja teških željeznih komada. I nikada nije jeo ostatke hrane iz smeća

jer se bojao zaraze i znao kako su se ljudi zaista zarazili te posljedično umrli. Moja nona Matilda se prisjeća kako se nakon dolaska 1943. godine – kako to da je tada došao kući moram pitati Olgu noninu sestru – kako mu je kao dijete išla ususret po obronku u Desklama, nadolje, i da se, kad ga je ugledala u iznurenom stanju [pri čemu] ga je podupirala žena, moja pranona Matilda – jer on sam s 38 kg nije mogao prohodati strmi obronak – uplašila i pobjegla u obratnom smjeru, zbog šoka. Kasnije su ga držali u sobi, dalje od kuhinje ... nisu mu smjeli dati jesti onoliko koliko bi normalan čovjek mogao pojesti, ... jako se uzbuđivao i u stvari uživio sav gnjev nad stanjem u logoru posttraumatski, kad je već bio doma. Iako su bili opskrbljena obitelj, Andrej im nakon povratka iz logora nije dozvolio da gule krumpir, kako ne bi nepotrebno bacali hranu, tako da je moja pranona morala potajno pripremati hranu za djecu i rodbinu, što je ukazivalo na neke znakove posttraumatskog straha od gladovanja što ga je preuzeo u Mauthausenu.

BP: U Mauthausenu, ako bi pali, pustili su ih da leže u reviru, odnosno u onome bloku koji je bio za bolesnike. I tamo bi ležao ... Rijetko kad je, ako su bili naši bolničari – ja sam bio i bolničar – ako smo ga poznavali i to smo htjeli nekako riješiti, dozvolili smo mu da leži kod nas, da je barem bio unutra, tako da ne bi ležao u nekoj baraci gdje su [bolesnike] stavili na vrh ili ispod, da ih zgnječe drugi [bolesnici], ako ne bi bio snažan; i ukradu kruh. Tako je bilo potrebno da dobijemo jednu postelju; no, nije bila postelja, više jedan prostor za njega, kao za »ostavu«, koji je bio za Nijemca – oni su se branili do kraja da nisu došli – u ovom slučaju su za takvog smatrali, kako kaže on,²¹⁵ »da se pazio« da »se ne sruši«. To zato što je možda bio u nekoj depandansi gdje je bio Nijemac koji je sve to dirigirao, pa

²¹⁵ Misli se na Andreja.

su slali takve koji bi se srušili, recimo po dvadeset ili trideset [izmučenih interniranaca], u Bergen-Belsen, kao 'idi tamo umrijeti' kako bi te se riješili. Ja sam bio u šest, odnosno pet logora, jer sam u Dachauu bio dvaput, a kad smo došli iz Dachaua u Alzas, dakle na drugi kraj [Njemačke], kamo su nas poslali na rad u napuštenu tvornicu koja je bila gotovo pri tlu, kamo se išlo s ceste unutra; tamo su tek počeli nekako pripremati [logor], kako bi pravilno funkcionirao. Potom smo pješke išli raditi u tunel, u cokulama i po snijegu. Tamo je logor bio još jako neuređen i na početku su imali pored [hale] ploče – tamo smo još vidjeli strojeve koji su ostali unutra jer još nisu sve odvezli – koje smo podigli [tj. ploče] i tamo je tekla voda te smo se umivali i išli na stranu u toj baraci. To je bilo primitivno. Što su učinili nakon toga, ne znam, jer sam se tamo razbolio te su me odveli u logor 50 km iznad Strasbourga; tako da sam tamo posjetio dva logora. Ali posvuda gdje sam bio u logorima, kad bi onemoćali, ostavili bi ih da leže dok su bili živi. Onima koji su onemoćali obično više nisu davali ni hranu; nisu bili sposobni ni jesti hranu, jedino, kao u vašem slučaju, da su mu davali po žlicama, da su ga tovali dok mu organizam nije ponovno počeo funkcionirati. To je zapisano u jednoj francuskoj knjizi kad je neka spisateljica opisivala kako je spasila svog bivšeg muža. Ne znam je li to bilo prevedeno²¹⁶ na slovenski. *Antelme* [zvao se spisatelj]. Na talijanski je prevedena jer je to jedna od glavnih francuskih knjiga i mene uspoređuju s njime. To bi u prijevodu bilo nekakvo »Čovječje pleme«. Ta ga je spisateljica ukrala u Dachauu nakon oslobođenja. Mjesec dana nakon što su oslobodili Dachau niti jedan nije smio izaći van te su svi morali ostati unutra dok nije prestao tifus kako se ne bi zarazili i drugi. To opisuje u knjizi, to traje dosta stranica

²¹⁶ Pahor upućuje na autobiografsku ispovijest Roberta Antelmea, *L'Espèce Humaine*, 1947.; vezano uz tematiku vidi i Antelme, 2003.

unutra, kako su se spasili. Potom, kad je ta knjiga napisana, umro je. Moj prijatelj liječnik [iz logora] jedan je živio šest godina, drugi je živio sedam ili osam godina [nakon oslobođenja iz logora]. (*Mislite Andréa, kojeg opisujete u knjigama te je umro 1957?*) Da, jedan je bio Jean; onaj koji me je uzeo za prevoditelja. Potom je André. André Ragot. On je napisao knjigu kao liječnik, i kad sam ja saznao da je umro, to je već bilo peto izdanje [odnosno pretisak]. I kao liječnici – obojica – ta dva moja nova prijatelja. No, i njega su isto poslali u Dachau. On je čak pisao o Prešernu, pisao o slovenskoj književnosti. Mi smo imali neku mogućnost u logoru da smo malo razgovarali navečer. U pet sati je obično bio kruh, a potom je bila zapovijed za spavanje, u osam sati; ako je bio uređen logor, kao u Dachauu. Ali ovo što vi govorite o vašem, to je vjerojatno bilo u slovenskom dijelu Mauthausena ... jer je bio i slovenski i austrijski dio. Ali slovenski dio je bio na Ljubelju. Ljubelj je bio na slovenskoj strani i povezan s Mauthausenom na austrijskoj strani. Tada su radili na obje strane tunela. Taj vaš rođak je vjerojatno bio u nekoj dependansi Mauthausena, gdje su možda radili u rudniku, a ako je bio baš u Mauthausenu, bio je u tunelu. Francuzi o tom logoru imaju jedan roman, pripovijest o životu rada u tom tunelu; taj francuski tekst ima naslov upravo *Tunel*. Mnogo je bilo unutra Francuza koji su se prema kraju [rata] povezali s partizanima te imali dobre veze. Neki su Francuzi čak bili partizani, ako se ne varam. Kad su Nijemci vidjeli da je sve gotovo [tj. pred kraj rata], neki su počeli bježati te su se spašavali bijegom jer nisu željeli dospjeti partizanima u ruke, Francuzima ili saveznicima. No, ali u logoru je bilo puno organizacija koje su brinule o bolesnicima. Istina, djelomično, jer nije bilo lako brinuti. Imali su više moralnu potporu.

Inače smo počeli s tom nosivošću zla, potom prešli na logorske okolnosti, ali što vi mislite, što je bila banalnost

u tom totalitarnom režimu. Kako biste Vi tu banalnost zla opisali preko Vašeg poimanja? Prvenstveno mislim na to kako Vi vidite to zlo koje je povijesno prisutno u svijetu, koje bi po svojoj prirodi trebalo biti usmjereno od života prema smrti, takoreći u prirodno danom prostoru, dok je u logoru, kao umjetno izgrađenom prostoru, nametnuto u prirodnom toku, prostor gdje teče život za smrt.

BP: Hja, to bih rekao, je Heidegger. Čovjek, koji bi trebao biti rođen za smrt, u ovom slučaju bi rekao da je diskvalifikacija općenito, ako razumijemo vrijednost života. S tog aspekta ne mogu drugačije objasniti, nego da je na tom mjestu [prisutan] čovječji apsurd koji dolazi do toga da prisili čovjeka da je svaki dan spreman za smrt, svojim tijelom, svojom glađu i užasom. S obzirom na to da strah smrti živi svaki dan, ne samo onda kad počne [logoraš] posustajati. Već sama glad je to. Po meni, to je teško objasniti, odnosno dati neko drugo objašnjenje. To je više činjenica ili konstatacija. Odnosno doživljaj. Doživljaj onoga što je postavljeno naglavačke, što [odnosno na mjestu čega] bi moralo biti od čovjeka neko stvaralaštvo.[Gdje] bi moralo biti neko veselje života. Za neke je život veselje. U tom slučaju život ima svaku minutu posvećenu smrti. Pa i ne u smislu Heideggera i filozofije – kod čovjeka radi se o rođenju za smrt. Ovdje je stvarno tako da se svaki dan umiralo. To je umiranje koje traje.

Vi ćete mi na osnovu toga vjerojatno znati neposredno reći, ako razmišljamo da se neki mladi čovjek ili pak neki odrastao čovjek probudi ujutro u prostoru koji nije koncentracijski logor, vjerojatno svjesno ne razmišlja o tome da bi danas mogao umrijeti, barem ne uobičajeno. Više se radi o nekom toku smrti koji ide kroz to razmišljanje; kao da smrt ide preko. Ali logor više nije taj prostor da bi na taj način mogli razmišljati, ili ipak?

BP: Da, to je normalan život. Ali u logoru više ne možemo tako funkcionirati normalno.

No, to me zanima, jer kod Agambena, gdje navodi Levija, kaže da su Sonderkommandi, pa i ostali logoraši, s esesovcima igrali nogomet. Dakle, nešto tako uobičajeno kao što je igra nogometa, obično se ne čini da spada u prostor logora. Kao da je taj, da kažem, normalan događaj, bio doživljen u prostoru kao što je logor? Jer Agamben kaže, po Leviju, da im se taj događaj činio takvom slučajnošću da su se privikli već na misao da logor može biti normalan prostor, a ne prostor gdje se događa ta morija. I da su svako toliko nekoga morali ustrijeliti ili »pokrenuti« krematorijske peći [tj. zapovjednici], da su se logoraši osvijestili da to ipak jest prostor koji nije »prirodno uobičajen«. Je li uopće moguć osjećaj »priviknutosti«, odnosno tako-zvanog normaliteta u prostoru gdje je nasilje prisutno?

BP: Čovjek se privikne ... u tom smislu, da. Recimo, moj primjer, kad sam jednom postao prevoditelj, odnosno kad sam išao s norveškim liječnikom koji nije znao jezike osim njemački, pa sam malo pomagao. On je diktirao, ja sam pisao što je diktirao o bolestima. Jedan je mogao imati sve bolesti ovog svijeta i mjesec dana nakon što je on diktirao, tog čovjeka više nije bilo. Glavna je bila iscrpljenost, manjak svih elemenata, kost i koža, i tako dalje. Kad je organizam bio već koliko-toliko normalno razvijen, rekao je samo, npr. upala pluća, manjak [pravog] izlučivanja urina. U tom smislu, da sam živio unutra u baraci s tim liječnikom te poručivao onako kako liječnik piše, odnosno diktira, kao u običnoj bolnici, kad liječnik ujutro obavi pregleda i kaže, dajte mu to ili dajte mu ono ... tamo nije bilo što za dati, jer nismo imali lijekove, osim aspirina i karbona, odnosno ugljena; uglavnom, bilo je samo za

povezivanje rana i alkohol te masti. Ali ja sam na taj način živio normalniji život nego što su ga živjeli oni koji su išli raditi u kamenolome, došli posve izmučeni nazad i jedva čekali da sjednu, pojedu [tj. onaj komad kruha]. Taj podnevni su dobili tamo, ovi u logoru su dobili ovdje. U tom je smislu bilo slično normalni, ako nisi bio izmučen te živio u zatvorenom prostoru i radio nešto što nije bilo teško. Odao si se nekoj normalni, iako si bio uz dimnjak koji je gorio noć i dan, ili je mirisalo na paljevinu ili je po noći bilo svjetlo gore nad dimnjakom. Ali čovjek se navikne i na smrt. To stoji. Nisu igrali samo kapoi [nogomet], igrali su ga i logoraši. U Dachauu, sjećam se, igrali su nogomet. Kao što je bila i javna kuća. U javne kuće su išli kapoi i oni koji su normalno jeli i kojima je organizam koliko-toliko normalno funkcionirao. Ako je hrana bila; uglavnom je bio krumpir, ma, ako si ti dobio u podne one tri četvrtine litre, ili koliko je bilo namijenjeno, i bio je i krumpir [unutra], onda je želudac mogao jedno vrijeme probavljati to, dok drugi, koji je krumpir vidio izdaleka ili ga uopće nisi vidio, jer krumpir je obično bio prema dnu u toj posudi, kad je grabio odozgo, nije pomiješao odozdo kako bi došao na vrh [krumpir]. Ono ispod je ostavio da je bilo za kapoe.

Razmišljala sam o tome kako je ta normalnost bolnice – Vi spominjete u Nekropoli da ste imali nekakav kvazi-tečaj anatomije – uopće idejno postavljena u takvom prostoru koji nema baš funkciju liječenja, nego rada i uništenja. Radi se o nekakvom paradoksu ...

BP: Taj tečaj što smo ga imali – za one koji su nas potom poslali u Doru – nije bio logorski tečaj. To je napravio dr. Arko koji je bio kirurg u ljubljanskoj bolnici, on nas je skupio i rekao, hajdemo vidjeti kakvo je naše tijelo, kako biste znali barem nešto o tim organima. On je potom išao

tamo gdje je bio dr. Blaha, Čeh, tamo je interniranca pogledao, što je imao, uz tu glad i izmučeno tijelo, ali to je sve bilo napravljeno više površno. Mi koji smo došli iz Natzweilera u Dachau – pa to ste čitali, o tome i pišem; i kako su nam dali neke krpe nove – već je ležalo [truplo] kod barake, cijeli red onih s otvorenim i sašivenim tijelima. Ne znam točno, recimo nekih osam, devet mrtvih, ali su već bili pregledani i sašiveni, dakle, da je malo studirao kakve je uistinu bolesti tko imao. I bolničar pored je to doživljavao kao u običnoj bolnici.

No, barem me ovaj trenutak zanima. Kako je moguće da u nekom logoru, gdje je funkcija da se čovjeka izmuči i da je sve usmjereno tako da najzad i umre, nastupa taj trenutak »spašavanja«; to dozvoljavanje bolničarstva, njegovanja uz krematorijske peći?

BP: Ja kažem ovako, onaj čovjek koji radi unutra i koji je radio teško, da se ne muči, kao recimo Levi – on je radio što je radio, po svom zvanju, negdje je sjedio – on se osjećao u praksi na radu ... potom se osjećao krivicu što radi za nacizam, ali to mu je spašavalo život. To da je radio i da je radio u zatvorenom prostoru, da ono što je pojeo nije iskoristio da bude vani na mrazu i išlo je pola sata van, kao da nije jeo ništa. Ako si imao sreću, mogao si ručati u miru, unutra u baraci, kako sam imao mir u planinama. Poslije, kad sam išao u Dachau, više nisam imao ništa. Stavili su me u baraku karantene zato što su se bojali da će doći do tifusa. I praktički su me morali moji Slovenci, vjerojatno oni od Kocbeka, znači od kršćanskih socijalista koji su imali dobre službe jer su znali njemački, ma svi koji su bili malo kulturni; jedan je bio tamo pri prihvaćanju novih, drugi je bio tamo pri pošiljkama kamo su išli ovi i kamo će ići oni, to su radili kao u običnom uredu. Jednom, kad sam sreo jednog od njih, rekao sam da je tamo bila smrt, on je

rekao, *kakva smrt?* Upitao me, kakva smrt, jer njemu je ta smrt kao u običnoj bolnici. Ako si ti danas u bolnici, zbog koljena ili zbog pregleda, ti ne znaš što je dolje u podrumu, koliko je tamo već mrtvih, razrezanih, odnosno otvorenih itd. Ti živiš svoju bolest. Nakon operacije će trajati petnaest dana, potom će te poslati u susjednu sobu. Mene su operirali na želucu i bio sam mjesec dana unutra, potom ideš doma. Što sam ja kontrolirao, koliko ih je bilo dolje u podrumu [mrtvih].

Pa, baš me taj trenutak »muči«; kad čovjek zna da je u koncentracijskom logoru, vjerojatno su znali – sad, ili su i vidjeli, to je druga stvar; kako Vas je, recimo, Vaš kolega pitao, kakva smrt – neki su očito to shvaćali više posredno, to su samo čuli, drugi su to neposredno znali.

BP: Znali su sigurno, samo čovjek misli ... I ako to ne misli, nego živi, kao, pa oslobodit ću se toga. I mi ovdje danas negdje mislimo da ćemo se nekako osloboditi od smrti, na ovaj ili onaj način. Ili starošću, ili nekim dobrim zdravljem, da se to dogodi što kasnije. Ne može čovjek svaki dan, recimo prilikom kupnje nekih cipela – danas sam, recimo, htio kupiti hlače, ali ih nisam kupio jer bih ih morao odrezati dolje, jer su bile predugačke, ovdje bih ih morao dati suziti, jer sam mršav, i rekao sam, ma, kome ću sad to dati raditi, kojoj švelji. Hoću, kad ću oko trinaestog ići kući, to je približno za četrnaest dana, kupit ću u Trstu, znam točno kojoj ću švelji dati da mi izmjeri itd. Ali u logoru je ista storija. Ista je pjesma. Dakle, čovjek se privikne na sve. Privikne se da mora ustati u toliko sati, da se u toliko sati umjesto doručka dobije malo crne kave bez šećera, kruh koji su dali navečer, odnosno popodne, neki put se moglo spremati kakav komadić kruha, ali rijetko da se to spremilo. Moralo se čekati do ručka kako bi se dobilo ono, recimo, tome varivo na osnovi krumpira ili rotkvica.

Jedino što je bilo toplo ... a u planinama je uvijek bilo hladno – ne samo na jesen i zimi, i proljeće je bilo hladno do mjeseca svibnja – potom je ugrijalo sunce, potom je već bio život. Ali to pitanje, kako i što je, tako kažu gotovo svi koji su se spasili, da čovjek ima osjećaj krivice. Imaju osjećaj krivice jer njihov spas znači da mu nije bilo tako suđeno ili da mu se tako riješilo da je dobio jedno mjesto gdje se koliko-toliko mogao priviknuti na to da je bio više gladan nego sit, da je radio neki posao koji najzad nije bio tako težak, da ga nije uništavao, da mu se nije otvorila neka rana koja bi se kasnije zagnojila. I rane su bile ovisne od toga što je čovjek jeo. Odnosno, od toga da od onoga što je pojeo, što je zaista bilo malo, da se iskoristilo, jer je bio na miru; ili onaj koji je jeo tih pola sata, koji je bio slobodan te je poslije morao uzeti lopatu u ruke ili k stroju, ili nositi kamenje u kamenolomu, bilo je kao prije [prije obroka]. Dakle, puno je ovisilo o tome što je čovjek konkretno radio. Ja ću reći da je dosta ovisilo je li čovjek radio u zatvorenom prostoru. Već je to bilo neko obećanje da možda neću otići, odnosno da neću postati kostur. Da je moguće, da će se njegov organizam nekako spasiti.

Kad ste sad spomenuli taj zatvoreni prostor; ta distinkcija zatvorenosti ili zarobljenosti ... Je li se čovjek u koncentracijskom logoru, kad se naviknuo, priviknuo na određeni sustav, je li se mogao osjećati zatvorenim, ali ne i zarobljenim?

BP: To je jako ovisno o tome kakvo je bilo njegovo tjelesno stanje. To što je bio zatvoren, što nije mogao nikamo, što nije bilo spašavanja nekim bijegom, to je bila konstatacija – svakodnevna. Na to se naviknuo već prvi tjedan, [to se] nije imalo što učiti. Da se osjećao zarobljen ... Po mome, to je [ovisno] što je radio u logoru. Ja sam imao dojam da sam nečemu koristan. Dobro, u logoru sam,

tu neću baš puno pomoći, ali barem imam mogućnost da nešto pomognem, da za nešto koristim. Po tumačenju da barem onaj čovjek koji ne zna njemački, kaže što osjeća. Da nekako ima slušatelja, ne da govori zidu. U tom smislu je vjerojatno prevoditelj koristan.

Što je uvjet za neku obilježenu, glede iskustva koje ste imali i što ste upravo spomenuli, da je svaki pojedinac bio ovisan o svojim okolnostima? Odnosno, što je tu čovjekov »prijenos« da bi razumio drugoga, na primjer logoraša: je li to uopće moguće? S obzirom na to da Vi toliko pišete o tome, ipak se čini, kroz ovo stoljeće, ili, ako uzmemo vrijeme od Drugoga svjetskoga rata nadalje, da se stvari u fundamentu ne mijenjaju.

BP: Da, nemate što. Nemate što drugo razumjeti jer ta ideja o drugome postoji već u evanđelju, rekao bih nekako ovako razumljeno. Taj drugi je tvoj »bližnji«. To govori Isus, »bližnji«, da ne spada [samo] u ono selo gdje ti živiš, da ne spada u ono društvo kojem pripadaš ti, »bližnji« je svatko tko ima neku potrebu. Dakle, što je potrebno, nekog »bližnjeg« upoznavati u logoru. Ja mislim samo ako mu možeš pomoći, pomogneš mu; to je tvoj »bližnji«. Da mu ne otežaš život nekom svojom ... ne znam što bih mogao učiniti. Gnjaviti ga možda.

Možda sam više mislila na osjećaj. To je vezano na neko iskustvo koje je teško posredovati drugome.

BP: Da, ma, to je poratni život. Mogu posredovati ili ne posredovati i tako dalje. Ma, u logoru, što hoće on ... jedino može pomoći drugome, ma, razumjeti nekoga drugoga, što želi on razumjeti ... Da, ako to znaš, što je tu loše, i ako on to ne može trpjeti, da ne može prihvatiti da mu damo solidarno razumijevanje, drugo ti ne preostaje. Da ga podupreš kad ne može hodati od izmučenosti, to su neki

činili, tako kao i oni koji nisu htjeli pasti ... Iako pasti na pod nije uvijek značilo ... [kraj]. Ako je bio transport od jednog logora do drugog i bilo je potrebno hodati i da je pao, njemu su obično uputili jedan hitac kako tamo ne bi ležao i smrztio se, mučio se, i potom su išli dalje svojim putem. Nisu ga niti zakopali, nisu imali vremena. Ako bi imali vremena, pokopali bi ga. Ali inače u logoru je pao i ležao tamo dok je bilo još nešto mokro na njemu, tijelo je bilo živo.

Pitanje koje se nadovezuje na to, jest upravo pomoći drugome, iako u nekoj nemoći. Inače se to nadovezuje na još širi vidik, nije samo koncentracijski vidik, glede političkog djelovanja koje se uspostavilo po tom iskustvu, možda bolje rečeno, saznanju što je donio Drugi svjetski rat, što je bio koncentracijski logor i sve te morije ... Ti pridonosi koji se iskazuju u 21. stoljeću koje postaje nekakva ekspanzija političkog bez političkog, čak bez osjećaja, da su logori, kao da se rat više ne shvaća kao rat – ako samo pogledamo što se događa [u 2014.] u Gazi, na svim bliskoistočnim područjima – kako Vi, koji ste vidjeli 20. stoljeće u nekakvom zaokruženju shvaćate komunikativnost političkog? Da se drukčije izrazim, što je nametnuto kroz tu politiku danas?

BP: Hja, o tome sad pišu knjige, zanima Vas moj vidik?

Da, mene zanima Vaš vidik jer ste vidjeli 20. stoljeće gotovo u cijelosti.

BP: Ja to vidim tako da čovjek od tog spoznavanja 20. stoljeća nije imao nikakvo pravo razumijevanje o onome što se događalo, i da živi na način, kao, što je bilo, bilo je, ali [to] se tiče onih ljudi koji su tada živjeli. Sad se život promijenio, imamo drugačiji život ... Morali bismo barem suditi, hajdemo urediti život tako da ga poboljšamo,

dok u suštini samo čekaju da nađu nekog spasitelja negdje, nažalost, kojeg nema nigdje ... Obično takvi spasitelji nastaju tako da poslije imaju diktaturu, samovlast. Obično se javljaju u tom smislu, hajdemo napraviti red. Veoma vole red. Veoma se rado izgovaraju na domovinu i tako dalje. Što imaju i pravo, da govore o domovini, ali ne tako da zbog svoje domovine zafrkavaš druge domovine, odnosno da se smatraš boljim, inteligentnijim. Ljudsko uništavanje u 20. stoljeću bi moralo biti izvor neke pouke, ali nije, ne. Ako ljudi tu i tamo imaju takav dojam da, recimo, sad slave Prvi svjetski rat ... slave kao da je to vrijedno nekog posebnog poštovanja ... Poštovanja, da! Poštovanje za sve koji su umrli, za sve milijune ljudi koji su to plaćali svojim životom. Ali, da se to sad slavi i da se ocjenjuje i slavi one ljude koji su tada umrli, tako kao da se tebe koji to slaviš to ne tiče, osim toga da si se ti od toga sada spasio ... to bi se moglo ticati tebe, tog društva, zato da to društvo, ti odnosi prema onima koji su patili, ima neko poštovanje, aktivno poštovanje, ustvari prema nekom društvu koje ne bi bilo indiferentno prema onome što se događalo. Ali je indiferentno. Suprotno, zar ne? Pa i danas, ako je samo moguće, nekako prvenstveno vlada koristoljublje. Vlada novac, odnosno vlada interes kapitala. U tom su pogledu komunisti imali pravo; to da je sve ovisno o kapitalu i sve ovisno o tome. Vjerojatno su imali pravo, ali njihovo rješavanje... što se izrodilo iz toga? Napravili su jednu državu, Sovjetski Savez, u kojem su ljudi umirali na milijune, bili u logorima, ne samo u zatvorima, zato da to društvo ostvaruje napredak. Jedino to što je pobijedio u Drugome svjetskome ratu, da su na raspolaganju imali toliko ljudstva da su mogli slati cijele milijune u smrt. *U Izvorima totalitarizma piše se o tome kako je bila vođena ruska politika specifično u sklopu totalitarizma te kakvo je bilo vrijeme vladanja Hruščova*

nakon Staljinove smrti koji je navodno prekinuo s tzv. staljinizmom, kao nekakav neostaljinizam ili nekakav poststaljinistički pokret. Da, to je zaista posebno pitanje. Imate pravo ... što će se tek iz toga razviti.

Imam još jedno pitanje koje se nadovezuje na nekakvu kulturnu »notu« koja je u 20. stoljeću bila usporedno vezana za polje političkog, ako već ne spojena s političkim. Snažnu valjanost, »notu«, na početku je 20. stoljeća dala kulturna i nacionalna svijest Slovenaca, borba za priznanja slovenskog jezika, kulture, književnosti, pisanja i govorenja na materinjem jeziku, što znači da su slovenski kulturnjaci, odnosno, konkretno, Vi ste to isto napravili, izborili narodni, u značenju konstitucije slovenskog jezika, život svim daljnjim generacijama kojima se to danas čini samorazumljivim, da im pripada pored državljanstva. Imam osjećaj da je taj »duh« zamro, odnosno da imamo kulturu bez kulturnog – zašto je, prema vašem mišljenju, do toga došlo?

BP: Mislite da to za je zamro osjećaj, hja ...

Ako kažem što me je prošle godine najviše iznenadilo: konkretno, Vaš primjer iz centra PEN. Da su prihvatili Vaše istupanje. Radi se o namjeri, dakle, to da su ga »prihvatili« ...

BP: Da, pa nisu se ništa okrenuli ... Kao da se ništa nije dogodilo.

No, to je taj trenutak koji je u tom pitanju, nema li više u 21. stoljeću kulturništva ili ga ima postavljenog na drukčijim osnovama, ako se pokazuje takav preobrat, što je vrijednost u kulturi, kako to pokazuje dotično »prihvatanje«.

Ja sam čekao da izađe Drago Jančar, i izašao je jer on je onda bio za to da Janša uđe u PEN klub kao kulturnjak, jer se onda borio za slobodu, za Sloveniju ... i tako dalje, i tu zaslugu je imao. To su mu priznavali i to mu priznaju i danas. Danas ga iz PEN kluba izbacuju. Jer to bi trebalo spadati u taj sklop antijanševske politike. I zato ga izbacuju, zato što ne smije ni na koji način pozitivno rješavati [nekadašnjeg] predsjednika vlade. I to je bila ta ideja. Da on ne smije biti pobjednik kao predsjednik vlade, nego sve učiniti da ga se izbaci. To je [tada] bila i demonstracija na ulici, iako su oni mladi rekli ne, mi ne idemo u tom smislu, mi idemo zbog društva, da se društvo promijeni. To je bila glupost. Neki su možda bili, da. Ali u suštini, tada 'partija' nije imala drugu soluciju, nego da pozove tu komisiju, da se pregleda ako je negdje neki novac njegov, koji se ne može objasniti, zašto ne. To znači, komisija na jednoj strani. Svi oni koje su sazvali pred komisiju, svi odreda su odmah odstupili, da je nekako ostao sam. To je sve bilo organizirano kao što je organizirano to njegovo kadroviranje. Ja sam upravo danas pisao da bi bilo najjednostavnije da, ako oni ne znaju riješiti pitanja, neka ga ostave na miru, dok neće rješavati tako da nađu jednu krivicu, jasnu, i tada ga osude. Sad, ako ti tu jasnu krivicu ne znaš reći – ta i ta krivica je bila – ne možeš ga zbog sumnje o dokazu držati u zatvoru i kazniti za sve što mora platiti. To znači da to nije sudstvo.

Da, tu je uistinu taj problem.

Da, pa to jest problem. Da se suci ne mogu odlučiti; odlučiti jer nemaju jasnog pojma je li dobio novac ili nije dobio novac, odnosno, je li bio u tome ili nije bio. Ali, ako mu ti ne dokažeš ... moguće da je bio na početku i rekao, dobro, dat ćete mi nešto, možda je to rekao, ali ako mu nisu

dali, ako mu ne dokažeš, ne možeš ga osuditi, zato što je rekao, da, dat ćete i meni.

No, mene je možda frapiralo to što su, ako idemo u vrijeme prije te presude, znači po nekim stepenicama koje su se gradile do te eskalacije ovogodišnje presude, da su u PEN-u »prihvatili« Vaše istupanje. Dakle, Vas, koga su priznavali za javnu i priznatu osobu u kulturnom prostoru, kao značajnog slovenskog spisatelja, poštovali Vas, hvalili itd., a na kraju prihvate Vaše istupanje bez »svega«... ovdje prepoznajem neki poseban kulturni preobrat. Malo me podsjeća na Kocbekov slučaj.

BP: Ja sam rekao, jesam li ja u PEN klubu, ja ne prihvaćam da vi kao *penklubovci* nekoga izbacujete: dakle, zbog Janše kao predsjednika vlade, kojeg žele izrezati van iz slovenskog društva. To ne mogu prihvatiti. Ako je tako. I Jančar je bio ispred mene. Ja sam čekao da istupi Jančar jer sam znao da će argumentirano. I on je uistinu argumentirao. I upozorio je, ne radite to ako PEN klub. Mi smo ga prihvatili u PEN klub i ja sam ga i predlagao, rekao je Jančar, zbog njegovih zasluga, kako su i drugdje u PEN klubu, ne samo spisateljski značajni, nego kulturno značajni, zato da branimo slobodu svjedočenja, slobodu odlučivanja. Sad, ako ga zbog toga izbacujete, jasno je da istupam iz PEN kluba. I on je isti dan istupio. I potom su rekli, istupio je Pahor, i za njim Jančar. Nije istina, Jančar je istupio prije. Ja sam to dobio ... upravo je kod mene bila ta gospođa koja mi kuha, rekla je, ja ću Vam dokazati da je to već obavljeno, da je on ujutro istupio, prije Vas. I istina je. Ona je došla k meni ujutro u osam i rekli su već neke prijašnje novosti i kaže, na osnovi tog savjeta što ga je Drago Jančar dao PEN klubu, neka se ne odluče za to, i ipak su se odlučili, on istupa iz PEN kluba. I to sam čekao, da on na osnovu dokaza – svojeg – istupi – ja ću istupiti za

njim. Međutim, poslije su rekli da je Jančar istupio nakon što je Pahor istupio. Ako ćete gledati vijesti, vidjet ćete da nije istina. Potom su istupili i drugi. Ja bih rado to znao, tko je sve istupio.

Mislim da je čak negdje bilo objavljeno na internetu, morala bih to pogledati.

Volio bih da to imam dokumentirano u svojim dnevnicima. Ja sam sad sabrao svoje zapise za 2013. godinu, samo tamo nemam zapisano da sam istupio iz PEN kluba, taj dan nemam zapisan. Morao bih zapisati, kao značajan datum, danas mi se dogodilo to i to ... ali to što sam do danas korigirao, nemam taj podatak unutra; možda ću to još pronaći, jer imam još nekoliko stranica za pročitati.

No, upitat ću Vas još samo još samo o svjedočanstvu, onda ćemo naš razgovor zaključiti, jer sam Vas već dovoljno namučila pitanjima ... Zanima me kako ste razumjeli svoje svjedočanstvo u prostoru logora, a prvenstveno kako razumijete svoju povijesnu prisutnost u svijetu koji je provodio takav prostor?

BP: Kako razumijem svoj položaj ... (nasmije se, op. a.). Postoje ljudi, posebno u talijanskom svijetu, dijelom i u Sloveniji, ali posebno u talijanskom, koji poštuju to svjedočenje, naše. Prvenstveno poštuju da čovjek ne prestane svjedočiti. To mogu brojati, da je to pozitivno. Ali, ako to svjedočenje ne pomaže do neke promjene ... Štefan Sedej, nažalost, umro nam je od raka, koji je bio, recimo tako kao ja u Dori, u logoru, našli smo se, imali smo iste misli, on je rekao da taj današnji život nije vrijedan poštovanja, nakon 20. stoljeća, koje je išlo za nama, takvo kakvo je išlo. Dakle, da mi nakon tih doživljaja, nakon tog logora živimo kako živimo. Naime, to nije prihvatljivo. Društvo bi se moralo

oduprijeti. Društvo bi moralo zahtijevati nekakvu drukčiju etiku, i tako dalje. To sam ja napisao u *Nekropoli* 1967. godine. Tamo sam rekao, ljudi će slušati televiziju, slušat će radio, slušat će one koji će im pripovijedati ono što će oni htjeti pripovijedati, i brinut će za svoje sinove da dobiju pravu školu, za kćerke, da se pravilno razvijaju, rekao bih, za svoje zvanje, oni drugi, koji će voditi nekog vodstva svijet, vodit će ga na svoj način, prikazivat će preko televizije, radija, ono što će već htjeti prikazivati ... i, na nesreću, upravo tako se dogodilo. To je bilo približno dvadeset godina nakon rata. Logor, koji sam ja posjetio, posjetio sam ga dvaput, jednom deset godina nakon rata, jednom dvadeset godina nakon rata. I nakon dvadeset godina sam odlučio da napišem *Nekropolu* koja je sastavljena od stvari koje su izašle prije. *Nekropolu* sam sastavio na osnovu dokumenata, odnosno doživljaja, odnosno prizora koji su prvi put već 1948. bili objavljeni. Kao i *Moj Tržaški naslov* [*Moja tršćanska adresa*, op. prev.] već 1948. godine. Iako na lošem slovenskom, ali tada su rekli, taj mladi slovenski spisatelj je nova slovenska književnost.

Radenci, 28. 7. 2014.

V.
RANJIVOST
I
SVJEDOČANSTVO EGZISTENCIJE

Na prvi se pogled čini da je povezanost ranjivosti čovjekove egzistencije s izrazitom mogućnošću svjedočenja očigledna te je nije potrebno posebno utemeljivati. Najneposrednije nam je prikazuje suvremena testimonalna književnost koja se u velikoj mjeri nadovezuje na traumatična iskustva pamćenja.²¹⁷ Trauma pamćenja pritom može biti individualna ili grupna, može obuhvaćati kako različite razvojne faze ljudske osobnosti, tako i različita razdoblja povijesti i geografskog područja. Traumatsko iskustvo može biti tako duboko da pogođenom otežava ili čak onemogućava posvjedočenje sjećanja na njega, mogli bismo reći da *prekida tvornu vezu između sjećanja i njegove posvjedočenja*.²¹⁸ Taj vidik nemogućnosti posvjedočenja životne traume poseban je predmet psiholoških, psihanalitičkih i socijalnih razmatranja,²¹⁹ a ujedno nastupa i

²¹⁷ Gautier/Scalmati, 2010.

²¹⁸ Welz, 2016. Vidi i Ricoeur, 2004: »Povijest može proširiti, dopuniti, popraviti, čak i opovrći svjedočenje sjećanja o prošlosti; ne može ga otpustiti. Zašto? Jer sjećanje ostaje, tako nam se pokazalo, čuvar ultimativne dijalektike koji konstruira prošlost prošlosti, odnosno odnos između 'ne više', koje obilježava njegov karakter prošloga, otpravljenog, nadomještenog, te 'bilo je', što označava njegov izvorni i u tom smislu neuništiv karakter. Da se nešto uistinu dogodilo, to je pred-predikatívno – i čak pred-narativno – uvjerenje na koje se oslanja prepoznavanje slika prošlosti i usmeno svjedočenje. U tom se pogledu događaji poput holokausta i velikih zločina dvadesetog stoljeća koji se uvrštavaju na granice reprezentacije uzdižu u ime svih događaja koji su u srcima i tijelima ostavili svoj traumatični pečat: 'protestiraju', tj. javno svjedoče da su bili te kao da traže da ih se ispovijedi, ispriča, razumije. Taj protest koji čuva posvjedočenje [*attestation*], dio je uvjerenja: može ga se osporavati, ali ne i opovrći« (Ricoeur, 2004, 498).

²¹⁹ Usp. Welz, 2016; Amir, 2019.

kao tema povijesnih, pravnih, filozofskih, književnih i medijskih posredovanja svjedočenja.²²⁰

Pored nemogućnosti posvjedočenja traumatskog životnog iskustva, nadalje treba navesti još i *njegovo nasilno onemogućavanje* koje faktički akt nasilja nad čovjekovom egzistencijom još jača time da vlastitu traumu ne smijem ispovijedati nekome drugome, a posljedica toga je ujedno i to da *kao pojedinac ne mogu posvjedočiti smisao humanosti općenito*. Ova okolnost tijesno je vezana s moralnim, pravnim i socijalnim aspektima *priznavanja čovjekovog dostojanstva* te institucijom *ljudskih prava*.

Sustavnim onemogućavanjem svjedočenja o nasilju nad čovjekovom egzistencijom najopćenitije nalazimo u autoritarnim i totalitarnim političkim sustavima, a to svakako nikako ne izuzima i demokratske društvene okolnosti.²²¹ I sama sam osobne, socijalne i političke aspekte onemogućavanja traumatičnog svjedočenja sjećanja u proteklim godinama istraživala u vezi s jugoslavenskim koncentracijskim logorom na Golom otoku, pa i na osnovu razgovora s nekadašnjim kažnjenicima koji većinom nisu ni znali na osnovu čega su bili osuđeni. Zbog toga su kao kažnjenici bili trostruko traumatizirani, najprije zbog određene kazne, zatim zbog nasilja koje su morali trpjeti u logoru, neki mnogo godina, te najzad kad su se nakon otpusta iz pakla morali obvezati na tišinu o onome što su proživjeli.²²² Kod preživjelih žrtava holokausta su nijemost i muk svjedočenja slijedili iz *krivice preživljavanja* u vezi s

²²⁰ Tal, 2004; Weine, 2006; Denham/McCulloh, 2006; Frosh/Pinchevski, 2009.

²²¹ Nayar, 2017. U tom se smislu posebno problematičnom čini situacija glede migrantske, izbjegličke i azilantske krize, zadnje godine posebno u vezi s ratom u Ukrajini i od nedavno u Gazi.

²²² Erzetič, 2021a, 2021b.

čime možemo govoriti o *traumatiziranosti ne samo individualne, nego i povijesne egzistencije*.²²³

U potpuno drugom obziru valja spomenuti onemoćavanje mogućnosti posvjedočenja traumatskih životnih iskustava od strane nezainteresirane javnosti koja svojom namjernom ili nenamjernom indiferentnošću mogućnost posvjedočenja blokira na taj način *da istina koju se želi posvjedočiti, postane irelevantna*. Takvim blokiranjem izricanja istine i njezinim manipuliranjem, za što ustvari nije uvijek moguće okriviti konkretne društvene čimbenike, svakako gubi smisao i sama povijesna koegzistencija te se rasplinjava povjerenje u njezin humanizam, čime klizimo u *raspoloženje nihilizma*.

Nihilističko gubljenje smisla samo po sebi neposredno utječe na shvaćanje i prihvaćanje ranjivosti ljudske egzistencije zato što ona nije znatna i ocijenjena samo na način nekakvog afektivnog stanja nego se takoreći mimo njega javlja u nekakvoj nerazpoznatljivosti, bezosjećajnosti, neosjetljivosti i ništetnosti koje poznajemo pod imenom *nihilizam*. Kako čovjekova egzistencija, individualna i povijesna, može biti, odnosno postati *osjetljiva i ranjiva za nihilistički besmisao da ne može vratiti smisao*? Koja »sredstva« pomoću kojih bismo to stanje padanja u nihilizam nadvladali uopće još preostaju ako je vrijednosno uspostavljanje čovjeka samo po sebi postalo problem? Raspoloženje nihilizma je *granično* u tom pogledu da ga ili u psihološkom, ili u društvenom obziru ne možemo objašnjavati kao nekakav učinak negativnog »subjektivnog iskustva« zato što tako izražava *krizu prevladavajućeg samoshvaćanja*

²²³ Levi, 2003; Matthäus, 2009; Trezise, 2013.

*čovječnosti kao subjektiviteta.*²²⁴ Obznanjuje se prvenstveno time da unatoč »priključenosti« na sva moguća informacijska sredstva koja su posvuda i dostupna svakome, stvarno ne znamo čemu smo na ovom svijetu svjedoci i što se posvjedočuje kao naš vlastiti humani smisao. U tom pogledu danas možemo govoriti o posebnoj ranjivosti svjedočenja²²⁵ ako to ne proizlazi samo iz traumatičnih iskustava svjedočitelja koji su bili žrtve različitih nasilnih djela nego se tiče samo egzistencijalne i koegzistencijalne mogućnosti *biti-svjedok*, koja preuzima kako govorni, tako i povijesni karakter razotkrivanja.

²²⁴ Među mnogim raspravama na tu temu, u kontekstu predmetnog razmatranja, upućujemo na analize odnosa između nihilizma i (post)moderne krize subjekta kod Giannija Vattima u djelu *Beyond the Subject: Nietzsche, Heidegger and Hermeneutics*, 2019. Vidi i Vattimovo razmatranje odnosa između krize poimanja subjekta i fenomena svjedočenja u spisu »Sumrak subjekta i problem svjedočenja« (Vattimo, 1993, 40–60).

²²⁵ S posebnog vidika hermeneutičke konceptualizacije testimonijalnosti uz vodilo razumijevanja »gole egzistencije«, ranjivost svjedočenja razmatra Gert-Jan van der Heiden u djelu *The Voice of Misery: A Continental Philosophy of Testimony*: »Što ako – što je ideja te studije – postupak svjedočenja počnemo razumijevati iz zadatka posvjedočenja gole egzistencije u središtu čovjekovog života? Što ako tu dimenziju egzistencije razlučimo od našeg uobičajenog ljudskog iskustva i našeg zajedničkog čovječjeg diskursa ili *logosa* zato što je njemu nekako onemogućen pristup do područja gole egzistencije? Ne bismo li time svjedočenju pripisali poseban, izniman smisao na pragu *logosa* i gole egzistencije? A možda je svjedočenje u cijeloj povijesti svoje filozofske i teološke uporabe *uvijek već bilo obilježeno* takvim iznimnim smislom i možda je suvremena 'normalizacija' svjedočenja u epistemološkim pristupima toj temi znak zaborava upravo te iznimne provenijencije svjedočenja« (Heiden, 2020, 14).

Pad i iskliznuće iz humanizma u nihilizam²²⁶ u pogledu razumijevanja ljudskih vrijednosti temeljno obilježava povijesnu situaciju u 20. stoljeću, pa i dalje u 21. stoljeće kad se unutar humanističkih i društvenih znanosti ostvaruje posthumanistička i transhumanistička orijentacija, a ujedno smo po čitavom svijetu suočeni s različitim oblicima dehumanizacije. Inače, kako to ističe Nietzsche u uvodnim fragmentima *Volje za moć*, nihilizam nije samo društvena pojava unutar nekog povijesnog poretka i njegovo nasljeđe nego je sam onaj izvor koji je odlučan za sav daljnji tijek povijesti, zajedno s individualnim društvenim naporima da bismo ovaj svijet učinili čovječnijim.

»Ono što pripovijedam jest povijest dva stoljeća. Opisujem što dolazi, što inače uopće više ne može biti: *uspon nihilizma*. Tu priču moguće je pripovijedati već sad; to diktira sama nužnost. Ta budućnost govori već sa stotinu znakova, sudbina se posvuda najavljuje; za tu muziku budućnosti napete su sve uši. Sva se naša europska kultura s mučnom grčevitošću, koja raste iz desetljeća u desetljeće, već dugo pomiče prema katastrofi: nemirno, nasilno, strmoglavito: poput rijeke koja želi prema kraju, koja više ništa ne promišlja, koju je strah promišljati« (Nietzsche, 1991, 5).

²²⁶ To iskliznuće humanizma u nihilizam izričito razmatra Gianni Vattimo u djelu *Kraj moderne* (I. dio: »Nihilizam kao sudbina«: 1. »Apologija nihilizma«, 2. »Kriza humanizma«, str. 21–46): »Ni Nietzscheova, ni Heideggerova definicija čovjeka ne razmatraju samo na psihološkoj ili sociološkoj razini. Upravo suprotno: to da se čovjek kotrlja dalje od središta prema X, moguće je samo zato što 's bitkom kao takvim više nije ništa'. Nihilizam se tiče prvenstveno samog bitka, ali s tom tvrdnjom ne smijemo pretjerivati u tom smislu da bi značila da nihilizam zahvaća puno više, nešto drugo nego 'samo' čovjeka« (Vattimo, 1997, 23).

Odveć bi bilo razmišljati je li, i u kojoj mjeri, Nietzscheova dijagnoza nihilizma nakon gotovo sto pedeset godina odgovarajuća ili ne. Moguće je navesti argumente za ili protiv s kojima se dosadašnja recepcija Nietzschea već dobro poslужila. Sam Nietzsche neposredno nije čuo mogućnost da razloge za pad u nihilizam tražimo u onome što uvjetuje upravo nihilizam sam:

»Nihilizam je pred vratima: odakle nam dolazi taj najstrašniji od gostiju? – Ishodište: *pogrešno* je ukazati na 'socijalne nedaće', ili 'fiziološke izopačenosti', ili čak na korupciju kao *uzrok* nihilizma. To je najpoštenije, najsućutnije vrijeme. Nedaća, duševna, tjelesna, intelektualna nedaća sama po sebi uopće ne može roditi nihilizam (što znači radikalno odbacivanje vrijednosti, smisla, poželjnosti). Nedaće još uvijek dozvoljavaju potpuno različita objašnjenja. Ali nihilizam čuči u upravo posebnom objašnjenju, u kršćansko-moralnom« (Nietzsche, 1991, 9).

Nietzscheov »recept« za izlaz iz nihilizma je, kako je poznato, *prevrednovanje svih vrijednosti*, prvenstveno onih vrijednosti koje je oblikovalo kršćanstvo. Kako je razvidno iz iznesenog navoda, od nihilizma nas, prema Nietzscheu, *ne imunizira jednostavno već samo priznanje ranjivosti ljudskog bića*, iz čega bi mogla slijediti nekakva *etika ranjivosti* ili *etika sućuti* koja bi mogla pridonijeti poboljšanju svijeta.²²⁷ Sućut prema slabima Nietzsche

²²⁷ U vezi toga ću navesti razmatranje ranjivosti i etike ranjivosti u referentnoj knjizi Judith Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*: »Ranjivost je potrebno prepoznati i priznati kako bi mogla dolaziti u obzir u etičkom suočavanju, ali nema nikakvog jamstva da će se to dogoditi. Ne samo da uvijek postoji mogućnost da ranjivost ne bude priznata te da će biti konstituirana kao nešto što se ne može prepoznati, čak i kad je ranjivost priznata, to priznanje ima moć promijeniti značenje i strukturu same ranjivosti. Ako je ranjivost u tom

ubraja u jedan od izvora nihilizma, u tom se pogledu okreće prema kršćanstvu. Ali, ujedno je potrebno zaključiti da Nietzsche nije indiferentan ni prema *ranjivosti čovjeka*, ni prema *ranjivosti boga*, pa čak ni prema *metafizičkoj boli* koja se javlja u vezi s obama. Naime, prema Nietzscheovom shvaćanju, dionizičko božanstvo potvrđuje *bol bivanja*, u suprotnosti s kršćanstvom koje je negira te time pospješuje nihilizam. Vjerojatno je diskutabilno misli li Nietzsche pritom na kršćanstvo samo po sebi ili povijesnu ispostavu kršćanstva kao »platonizma za narod«. To razlikovanje je inače u prvom planu kod još jednog velikog »dijagnostičara nihilizma«, naime kod Dostojevskog, napose u romanu *Braća Karamazovi*, jednako tako i kod Kierkegaarda.²²⁸

Takvo bi promišljanje nedvojbeno tražilo opširniju diskusiju koja se u suvremenoj filozofiji već odvijala te je ovdje ne možemo posebno obnavljati. Dovoljna će biti na prvi pogled sitna opaska koju je u okviru te diskusije iznio Martin Heidegger u svom odgovoru na spis Ernsta Jüngerera o prekoračenju crte nihilizma koji mu je godine 1950. posvetio uz njegovu šezdesetu godišnjicu.²²⁹ Heidegger u odgovoru na njega, naslovljenom kao *O pitanju bitka*, ističe, oslanjajući se i na Jüngerov spis *O boli*²³⁰ iz godine

smislu jedan od preduvjeta za humanizaciju te ako se humanizacija odvija različito na osnovu promjenjivih normi priznavanja, onda slijedi da je ranjivost bitno ovisna o postojećim normama priznavanja ako je pripisujemo svakom ljudskom subjektu« (Butler, 2004, 43).

²²⁸ Kierkegaarda vjerojatno možemo ubrojiti kao jednog od referentnih autora u vezi s razmatranjem ranjivosti ljudske egzistencije i njezinog svjedočenja. S tim u vezi, upućujem na djelo D. S. Rasmussena, *Between Irony and Witness. Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope and Love*, 2005.

²²⁹ Jünger, 2006.

²³⁰ Jünger, 1934.

1934., da se nihilizam ne može *savladati* ako ne *prebolimo metafiziku*, pri čemu se služi bliskošću riječi između njemačkih glagola *überwinden* (prevladati) i *verwinden* (preboljeti, podnositi).²³¹ Ta »sitna razlika« dana je na bitkovno-povijesnoj razini iz iskustva metafizičkog zaborava ontološke diferencije i slijedi iz Heideggerova raspravljanja o mjestu Nietzscheove filozofije u epohi koja je užasno ranjiva u tome da »s bitkom nije ništa«. Heidegger se u tekstu posebno zadržava na Nietzscheovom određenju nihilizma kao »dieser unheimlichste aller Gäste«, »tog najstrašnijeg od svih gostiju«, te dodaje:

»Naziva se 'najstrašniji' zato što kao bezuvjetna volja za voljom želi bezzavičajnost kao takvu. Zato ništa ne pomaže ako mu pokažemo vrata, jer već dugo je posvuda i nevidljivo luta po kući. Radi se o tome da tog gosta ugledamo i zanemarimo« (Heidegger, 1989a, 8).

Heideggerovo ne samo etimološko, nego i stvarno povezivanje »das Unheimliche«, užasnog, stranog, s »heimisch« »Heim«, »Heimat«, nalazimo već u *Bitku i vremenu*, i to u vezi s fundamentalnim raspoloženjem tjeskobe.²³²

²³¹ »Na čemu bi se onda temeljilo prevladavanje metafizike? Na preboljenju metafizike« (Heidegger, 1998a, 33). Kako je već poznato, Heideggerovo poimanje *Verwindung der Metaphysik* neposredno je utjecalo na oblikovanje talijanskog filozofskog pokreta *Il pensiero debole* (Vattimo/Rovatti, 1983).

²³² »U tjeskobi nam je '*nedomaćinski*'. U tome se najprije izražava svojevrsna neodređenost onoga pri čemu se tubitak osjeća tjeskobno, ništa i nigdje. Nedomaćnost pritom ujedno znači ne-udomovljenost. Pri prvoj fenomenalnoj naznaci temeljnog ustroja tubitka i pročišćavanju egzistencijalnog smisla bitka-u u razlici od kategorijalnog značenja unutarnjosti bitka-u smo odredili kao stanovati-kod ..., domaćnost s ... Taj karakter biti-u potom je postao konkretnije viđen u svakidašnjoj javnosti >se<-a, koji u prosječnu svakidašnjost tubitka donosi smirenu

U predavanjima iz 1935. godine, *Uvod u metafiziku*²³³ i u interpretaciji Hölderlinove poeme *Der Ister* 1942.,²³⁴ Heidegger »das Unheimliche« povezuje s *deinon* iz početnih stihova prve zborske pjesme Sofoklove *Antigone: polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei*. Heideggerov prepjev iz *Uvoda u metafiziku*, koji je iste godine posredovao Jaspersu, glasi: *Vielfaltig Unheimliches waltet und nichts unheimlicher als der Mensch*.²³⁵ »Mnogo nedomaćeg vlada, a ništa više nedomaćeg od čovjeka.«

Unheimlichkeit kao bezzavičajnost, prema Heideggeru, nasljeđe je toga da je bezuvjetni subjektivitet volje za moć kao takvu želi.²³⁶ S druge pak strane, »das Unheimliche«, glede Heideggerova navezivanja na raspoloženje

samopouzdanost, samorazumljivu 'udomovljenost'. Nasuprot tome, tjeskoba tubitak donosi nazad iz njezinog pripadajućeg prepuštanja 'svijetu'. Svakidašnja udomaćenost urušava se u sebe. Tubitak je individualiziran ipak kao bitak-u-svijetu. Bitak-u dolazi u egzistencijalni 'modus' *ne-udomaćenosti*. *Ništa drugo ne znači govor o 'nedomaćnosti'*« (Heidegger, 1997, 261).

²³³ Heidegger, 1995b, 148–162.

²³⁴ Vidi Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, 1984. U vezi s arhitekturom, »das Unheimliche« razmatra Mateja Kurir u djelu *Arhitektura moderne i das Unheimliche: Heidegger, Freud i Le Corbusier*, 2018, pri čemu se oslanja i na Freudovu raspravu *Das Unheimliche*, 1994.

²³⁵ Pismo Martina Heideggera Karlu Jaspersu (Freiburg, Breisgau, 1. lipnja 1935.). Vidi Heidegger/Jaspers, 1997a, 274–279.

²³⁶ Heideggerovo određenje nihilizma kao »Heimatlosigkeit« priziva nam Nietzscheov više puta iznesen samonagovor »Wir Heimatlosen«, tako, recimo, u aforizmu 377 *Vesele znanosti*: »Mi, bezzavičajci. – Među današnjim Europljanima ne nedostaje takvih koji imaju pravo da se izriješkom i časno nazovu bezzavičajci, i upravo njima neka namjerno bude položena na srce moja aktivna mudrost *gaya scienza!* Naime, njihova sudbina je kruta, njihova nada nesigurna, prava im je umjetnost pronaći utjehu – ali što pomaže! Mi, djeca budućnosti, kako bismo *mogli biti* u tome danas doma!« (Nietzsche, 2005, 270). Razumijemo li

tjeskobe u *Bitku i vremenu* te interpretaciju *deinon* iz zbornice pjesme, pripada samoj biti čovjeka, a ne tek njegovom nihilističkom gubitku smisla uslijed *razmaha modernog subjektiviteta*. Iako zbornica pjesma iz Antigone kaže da čovjek u svom djelovanju naposljetku dođe tek do ničeg,²³⁷ interpretacija koja bi u tome jamčila nihilizam teško bi izdržala. Čovjekova egzistencija je u načinu da sebe individualno i povijesno »ima«, kao takva *is-postavljena* (grčki glagol *ek-sistere*) i zato *unheimlich*, a drugi put *das Unheimliche* proizlazi iz onoga čemu je čovječnost ispostavljena te što mora pre-stajati zbog neke nasilne volje koja raspoláže njome. U oba primjera radi se o nekom *prestajanju* koje naglašeno posvjedočuje ranjivost čovjeka, samo jednom s vidika *egzistencije*, a drugi put s vidika *subzistencije*.

Kako smo već pojasnili u početnom poglavlju knjige, »Etimologija svjedoka« te na što je posebno upozorio Agamben u djelu *Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok (Homo sacer III)*, poznajemo dva latinska izraza za svjedočitelja, *superstes* i *testis*, pri čemu »[...] *superstes* označava onoga koji je nešto preživio, koji je sve do kraja bio prisutan nekom događaju te stoga o njemu može svjedočiti. Očito je da Levi nije treći [*testis*], nego preživjeli [*superstes*]« (Agamben, 2005, 14).²³⁸

U slučaju Prima Levija nastupa još i dodatna otegotna okolnost da preživjeli koji je pretrpio nečovječne uvjete

ga, slijedeći Heideggera, kao izraz opunomoćenja subjektiviteta, neka ovdje ostane otvoreno; uz to vidi i Barbarić, 2007, 53–66.

²³⁷ Heideggerov prepjev, 1935: »Überallhin unterwegs und doch ohne Ausweg, kommt er zu nichts« (Heidegger/Jaspers, 1997a). »Uvijek na putu, pa ipak bez izlaza, dođe do ničeg.«

²³⁸ Taj moment »proživljavanja« na inače drugačiji način ukazuje i grčka riječ za svjedoka, *martyr*, koja je preuzeta i u druge jezike.

u koncentracijskom logoru sa sobom nosi i podnosi još i krivicu preživljavanja. Mogli bismo reći da to neposredno objavljuje nihilizam vremena i povijesti koja slijedi užas Auschwitzta. Levi kao svjedočitelj koji mora svjedočiti i za druge svjedoke i prvenstveno one koji ne mogu (više) biti svjedoci, svoj bitan pogled na svjetsku povijesnu situaciju koja ostaje zastrašujuća te prijeti i nakon Auschwitzta sažima u pitanje: *Zar je to čovjek?*²³⁹ Pitanje posebno posvjedočuje *ranjivost svjedočenja* u vremenu u kojem više nije moguće tajiti znakove nihilističkog iskliznuća čovječnosti u nečovječnost. Kao takvo, zove na *razumijevanje* zatečene *svjetsko-povijesne situacije* kako ju je, recimo, kao vlastitu egzistencijalnu brigu uvjerljivo postavila Hannah Arendt koja je nihilizam totalitarizma odredila kao *nemišljenje*²⁴⁰ te kao *banalnost zla*.²⁴¹ Ujedno joj je vlastito životno iskustvo posvjedočilo *Heimatlosigkeit* koje je vjerojatno uključivalo drukčije i za Heideggera možda čak nerazumljivo *razumijevanje*.²⁴²

²³⁹ Levi, 2004, 2017.

²⁴⁰ Vidi Jalušič, 2009.

²⁴¹ Arendt, 2007.

²⁴² U već spomenutom razgovoru s Güntherom Gausom, koji se odvijao na njemačkoj televiziji 16. rujna 1964., Hannah Arendt odlučno ističe: »Znate, za mene je značajno, moram razumjeti. U to razumijevanje kod mene spada i pisanje. Pisanje je – zar ne – dio procesa razumijevanja«. Ujedno razumijevanje povezuje s iskustvom biti-doma i zavičajnošću: »Da bih ja sama djelovala? Ne, ja želim razumijeti. Ako razumiju drugi ljudi – u istom smislu kako sam razumjela ja – onda me to zadovoljava kao osjećaj zavičaja« (Arendt, 1996, 5); nadalje vidi i Arendt, 2006b. To u mnogočemu nemoguće iskustvo Hannah Arendt vjerojatno prima svoje odlučujuće obilježje u povezanosti s pjesništvom Paula Celana, kako ga razmatra A. Božič u *Pismu života. Uz pjesništvo Paula Celana*, 2022.

Razumjeti faktičko-egzistencijalno ne znači ništa drugo nego *biti-doma kod sebe* ili *kod drugog*. Razumijevanje posvjedočuje odnos prema vlastitom bitku, bitku drugoga te bitku općenito. Kao takvo, ujedno nužno uključuje nerazumljivost i nerazumijevanje na način *biti-daleko-od-sebe* ili drugih, *biti-od-doma*, bez doma, što pobuđuje želju povratku doma. Poseban problem je nametnuto nerazumijevanje na način *biti-prognan-od-doma* po nekoj tuđoj volji, biti žrtva nasilja individualnog ili društvenog porijekla, ili čak bez svakog porijekla.²⁴³

Imati razumijevanje za nešto ili nekoga nadalje znači *ne-bit-indiferentan*, pozvati nekoga k sebi doma ili ići k njemu doma. A možda jednostavno nismo nigdje doma te smo indiferentni prema svemu, apatični i bez razumijevanja za bilo što na svijetu, najprije prema samima sebi. Heidegger prepoznaje nihilizam kao bezzavičajnost u koju vodi subjektivitet volje za moć kao *indiferentnost u samom bitku*, koji želi da svoje-voljno, kao volja za volju, usmjera ne samo povijesno događanje, nego i prirodne procese. Nihilizam kao povijesna indiferentnost i metafizička uniformnost ne znači da se od nastupa nihilizma u povijesti više ništa ne događa ili da je povijesti kraj, upravo suprotno,

²⁴³ Michael Staudigl u uredničkom uvodu Zbornika *Phenomenologies of Violence* u vezi s razmatranjem fenomena nasilja ističe: »Nasilje samo po sebi ne postoji. Umjesto toga, postoji nasilje samo do te mjere koliko opstojе povijesno i kulturno konstituirani – te time ireduktibilno kontigentni – poređci unutar kojih je danom društvenom događaju pripisano 'značenje nasilja'. Time nije implicirano da nasilje treba misliti kao nešto neovisno od svojih agensa, prijemnika i promatrača. Isto tako ne implicira to da ne možemo izlučiti neke bitne značajke nasilja i njegovog općenitog značenja za društveno-politički i kulturni poredak. Jednostavno implicira to da je nasilje potrebno razmatrati kao društvenu pojavu unutar obzora njegove integriranosti u poredak unutar kojeg se pogađamo, određujemo i raspravljamo o tome što se ubrojava i što je prepoznato kao nasilje, a što ne« (Staudigl, 2014, 1).

u toj indiferentnoj povijesti događaji se mogu nizati bez konca i kraja, bez da pritom u biti razumijemo što je tu na djelu, odnosno čemu smo ustvari svjedoci.

Poziv da se »užas Auschwitzta ne smije ponoviti« odzvanja u prazno ako ne priznamo da se pred svim drugim dalje, i bez da bismo to uspjeli shvatiti, bez kraja ponavlja sam nihilizam. Nihilizam kao *das Unheimliche*, *bezzavičajnost*, *ništetnost* i *indiferentnost* jest u svojoj bezgraničnoj ponovljivosti za današnju čovječnost užasno jak i nasilan, a ujedno i neprimjetan i neprepoznat, pri čemu se to neprepoznavanje javlja ujedno s ne(pre)poznavanjem ranjivosti čovjeka u njegovoj čovječnosti. Ipak, nihilizam ne predstavlja samo nasilje nad egzistencijom i koegzistencijom na način poništavanja i uništavanja; ponavljajuće gubljenje smisla ujedno inicira i užasnutost koja pomanjkanje smisla razotkriva kao egzistencijalni položaj koji tjera na to da ga se razumije i posvjedoči, odnosno razotkrije sebi i drugima. Otkrivajuća je i blokada takvog posvjedočenja koja još neposrednije pokreće užasnutost, zgroženost. A zgraža nas prvenstveno ono čemu smo povijesni svjedok, koliko nam je u vlastitom bitku naloženo biti u svijetu.

Levi nabacuje pitanje postoji li nakon užasa Auschwitzta još uvijek Bog, što neposredno vodi k pitanju: *Zar je to čovjek?* Time niječe mogućnost da u vjeri u Boga još tražimo odgovoru na ljudska pitanja i na pitanja same čovječnosti. To Levijevo pitanje otkrivajuće je u smislu koji preseže vjerski, teološki, društveni i humanistički filozofski kontekst. To nije ni pitanje koje bismo povijesno postavljali mi sami, već smo pred njega egzistencijalno i koegzistencijalno postavljeni. Postavlja ga sama povijest kao mogućnost neke egzistencije i koegzistencije iz koje čovjek sebe razumije ili se tog razumijevanja odrekne te se prepusti nihilizmu.

U tom pogledu potrebno je ustanoviti da je uz individualnu ljudsku ranjivost moguća i *povijesna ranjivost* ljudske egzistencije, da *ona* sama po sebi bitno uvjetuje mogućnost ili nemogućnost posvjedočenja čovječnosti u njezinom nastojanju da bude čovječna. Ako bi bila ranjiva samo čovjekova individualnost, a ne čovječnost u svojoj cjelokupnoj svjetovno-povijesnoj situaciji, ne bi bilo moguće ni posvjedočenje ljudskog smisla onako kako ga je zagovarao, recimo, Viktor E. Frankl,²⁴⁴ i ne bi bilo moguće ni posvjedočenje nečovječnosti i besmisla.

Ujedno je potrebno istaknuti da se razmatranja ljudske egzistencije i koegzistencije u vezi s mogućnošću njezinog posvjedočenja najčešće pozivaju na nasumične psihološke ili biološke dispozicije ljudskog subjekta, ako je on potvrđen onome što bi ga moglo pogoditi *iz svijeta kojeg dijeli s drugima*.²⁴⁵ Time se faktički preskače predubjektivna svjetska predisponiranost ljudskog bića. Ljudska

²⁴⁴ Frankl, *Čovjek pred pitanjem o smislu*, 2005.

²⁴⁵ Krzysztof Ziarek u pojašnjenju engleskog izraza za ranjivost, »vulnerability« ističe: »Pojam *vulnerability* proizlazi iz kasnolatinskog *vulnerabilis*, izvedenog iz *vulnerare*, 'raniti', što proizlazi iz *vulnervulus*, 'rana'. Kako pokazuje rječnik Merriam-Webster, vjerojatno je sličan latinskom *vellere*, 'očerupati' i grčkom *oulē*. 'rana'. Latinska imenica *vulnus* odnosi se prvenstveno na tjelesne rane i moralne ili osjećajne povrede, označava i udarac, urezotinu ili ugriz, pa i strijelu ili projektil. Standardne definicije 'ranjivog' navode dva glavna značenja: 1: Biti podložan fizičkoj ili osjećajnoj ranjivosti; 2: biti ispostavljen napadu ili šteti; biti podložan napadu (*ranjiv* za kritiku). Već taj površni pogled na etimologiju tog izraza pojašnjava da se razmišljanje o ranjivosti usredotočava na razumijevanje toga kako je ono što je ranjivo konstituirano: u svom postojanju, identitetu ili jastvu te time i u svojim pravim granicama. Prije nego što počnemo govoriti o ranjivosti, mora postojati 'nešto' ili 'to' – biće ili entitet – koje jest ili može postati ranjivo, pri čemu su njegove granice ugrožene, kršene ili čak uništene« (Ziarek, 2013, 169).

egzistencija je faktički ranjiva »već« zbog vlastite *bačenosti u svijet*, na podlozi čega joj je unaprijed dato razumjeti da *joj je biti u svijetu*.²⁴⁶ Čovjek u vlastitoj čovječnosti svjedoči tome da ga svijet u kojem mu je biti preseže u istoj mjeri u kojoj sam taj svijet doseže. Njegova mogućnost biti svjedok nečemu u svijetu i svijetu samome već je unaprijed određena nerazumljivošću vlastite egzistencijalne situacije koja ga tjera na to da pokuša razumjeti ono s čime se susreće u svijetu i što je pogađa kao svijet. Tu nerazumljivost glede vlastite egzistencijalne situacije koju određuje fakticitet bačenosti u koju se »zasnivani« stavljamo možemo odrediti kao *bezizvorni izvor* ranjivosti ljudskog bića, pri čemu treba nužno dodati: *najzad, nije ranjiv samo i jedino čovjek, nego je uvijek ranjiv i svijet u kojem mu je biti*.

Svakako nam se pritom postavlja pitanje: kako svijet može biti ranjiv? Ranjiv je svakako za čovjeka u neposrednoj vezi s time da je čovjek biće koje za razliku od drugih bića »ima svijet«. Martin Heidegger je tu »imanje svijeta« odredio na osnovu egzistencijalne strukture *biti-u-svijetu* koja određuje biće koje smo mi sami te koje je u svojoj biti sposobno razumjeti ne samo vlastiti bitak nego i bitak općenito. U egzistencijalnoj analitici *Bitka i vremena* tako uvodi pojam *Da-sein* kao ontološku oznaku za biće koje u vlastitom bitku razumije bitak općenito. *Da-sein* obuhvaća kako uvijek-moju egzistencijalnu situaciju, tako i povijesni horizont svijeta za koji sam u otvorenosti tu-bitka *otvoren* i u toj otvorenosti *ranjiv*. Svijet mogu »imati« upravo i samo onoliko koliko svijet »ima« mene; mogu se

²⁴⁶ U poglavlju »Naznaka hermeneutike svjedočenja« već smo naveli Gadamerov spis *Hermeneutika i ontološka diferencijacija* u kojem izražava taj svjetski položaj ljudske egzistencije koja je već unaprijed raspoložena po tome kako joj je biti u svijetu.

izgubiti u njemu ili ga izgubiti, čime je naznačena *konačnost biti-u-svijetu*, odnosno cjelokupnog bitkovnog ustroja tubitka kao *biti-si-unaprijed-u-nekom-svijetu-kao biti-kod* koji Heidegger zahvaća pojmom *brige*, čiji smisao tvori *konačnu vremenitost*.

Glede ranije uvedena poimanja »čovječnosti čovjeka«, »čovječnog smisla«, »čovječnog položaja«, »ljudskog dostojanstva« te najzad »čovječne ranjivosti« te posvjedočenja smisla čovječnosti, nedvojbeno nastupa određena neprilika jer Heidegger u *Bitku i vremenu* sistematički izbjegava upotrebu oznake »čovjek« s objašnjenjem da bi to navodilo na subjektivističko poimanje čovjeka kako se probilo s novim vijekom. Kako smo već napomenuli, u poglavlju »Humanističko pismo«, Heidegger je kasnije, možda najneposrednije u *Pismu o humanizmu*, posve rehabilitirao oznaku »čovjek«, iako svakako ne u značenjskom kontekstu »subjekta« i po njemu uspostavljenog humanizma, nego kao eg-zistenciju, tj. is-postavljenost u jasnoću bitka, odnosno u svijet, kao svjedoka bitka. U vezi s ovdje razmatranom tematikom, kao istaknuto se pokazuje mjesto u Heideggerovom rimskom predavanju 1936. godine »Hölderlin i bit pjesništva«, koje je bilo objavljeno u knjizi *Razjašnjenja Hölderlinova pjesništva*:

»Tko je čovjek? Onaj koji mora svjedočiti ono što je sam. Naime, svjedočenje znači ispovijedanje, a ujedno cilja na ovo: zalagati se za ispovijedano u ispovijedi. Čovjek je *onaj* koji *jest* upravo u posvjedočenju vlastitog prebivanja [*des eigenen Daseins*]. To ne cilja na naknadni i obostrani izraz čovjekobiti [*des Menschseins*], nego sustvara čovjekovo prebivanje. A što da čovjek posvjedočuje? Svoju pripadnost zemlji. Ona postoji u tome da je nasljednik i netko tko uči u svim stvarima. A one su posvuda. To što ih u nesuglasju drži svatko sebi te ih

time ujedno udružuje Hölderlin naziva 'nutrina'. Posvjedočenje pripadanja toj nutrini događa se sa stvaranjem svijeta i njegovim niknućem, jednako kao i s uništenjem svijeta i njegovim zalazom. Posvjedočenje čovjeko-biti/čovječnosti te time njegovo vlastito izvršavanje događa se iz jednostavnosti odluke. Ona zahvaća ono što je nužno te se postavlja u vezu s najvišim zahtjevom. Testimonijalnost pripadnosti biću u cjelini događa se kao povijest. A kako bi povijest bila moguća, čovjeku je dat govor. On je čovjekovo dobro« (Heidegger, 2001, 35–36).

Posebno s Emanuelom Lévinasom, filozofom kod kojeg razmatranje ranjivosti ima središnju valjanost, utvrdilo se uvjerenje da kod Heideggera zbog njegove izrazite ontološke orijentiranosti nedostaje etika. Ovdje vjerojatno nije mjesto da se detaljnije upuštamo u razmatranje odnosa između etike i ontologije, uz pretpostavku da ga Heidegger u osnovnoj liniji svoje misli nadilazi. Pritom je ključno upravo razotkrivanje egzistencijalnog ustroja *Dasein* koji ima i ključne posljedice za poimanje ranjivosti ljudske egzistencije i mogućnosti njezinog posvjedočenja, posebno ako uzmemo u obzir da i kod autora koji načelno zastupaju subjektivističko stajalište, kao što su Sartre, Lévinas, Ricoeur, pa i Derrida i Agamben, još uvijek imamo posla sa subjektivističkim postavkama.²⁴⁷ Možemo postaviti ključno pitanje, bi li čovječnost kao takva mogla biti ranjiva kad po svojoj bitnoj mogućnosti ne bi mogla *biti svjedok*. Takvo Da-sein ispunjava čovjekov egzistencijalni smisao *biti-svjedok* u svojoj governosti i upoviješćivanju.

U okviru egzistencijalne analitike tubitka u tom je pogledu ključna raščlamba egzistencijalnog ustroja tu-a

²⁴⁷ Sautereau, 2013.

tubitka kao bačenog nacrtu [*geworfene Entwurf*] na *nahodjenje, razumijevanje, govor i prepuštanje*. Prvenstveno ispostavljanjem osjetljivosti tubitka zajedno s prepuštanjem u svijet dat je pouzdani temelj za razumijevanje egzistencijalne ranjivosti zajedno s mogućnošću njezinog posvjedočenja, što je posebna tema razmatranja u drugom poglavlju drugog dijela *Bitka i vremena* pod naslovom »Tubitkovno posvjedočenje samovlastite egzistencijalne mogućnosti« (Heidegger, 1997, 365–411).

Na to da je uvođenje egzistencijalnog *posvjedočenja* u vezi s fenomenima oglašavanja savjesti, krivice, tjeskobe, muka i autentične odlučnosti²⁴⁸ u *Bitku i vremenu* unutar recepcije tog ključnog djela u filozofiji 20. stoljeća izrazito zapostavljeno, između ostalog, upozorio je i Jacques Derrida,²⁴⁹ a njegovu kritičku analizu ponudio je Paul Ricoeur unutar svog središnjeg razmatranja *attestation*

²⁴⁸ »Iako poziv ne daje ništa na znanje, ipak nije samo kritičan, nego *pozitivan*; poziv otvara najizvorniju sposobnost bitka tubitka kao dugovanje. Dakle, savjest se razotkriva ako k bitku tubitka pripadajuće *posvjedočenje* u kojem savjest tubitak samo zove pred njegovom navlastitijom sposobnosti bitka. Može li se tako posvjedočena samovlastita sposobnost bitka egzistencijalno konkretnije odrediti?« (Heidegger, 1997, 293–294).

²⁴⁹ »[T]o što se, počevši s egzistencijalnom analitikom, mišljenjem bitka i istine bitka stalno reafirmira, možemo nazvati (nažalost, na latinskom i na način koji bi za Heideggera bio previše romanski) neka određena *testimonijalna* svetost ili, kad već idemo tako daleko, da [tome] kažemo: riječ zakletve [*foi jurée*]. Ta reafirmacija ustraje kroz cijelo Heideggerovo djelo. Prisutna je u odlučujućem te u velikom dijelu podcijenjenom motivu posvjedočenja (*Bezeugung*) u *Bitku i vremenu*, pa i u svim drugim motivima koji su neodvojivi od njega te uvjetovani njime, dakle u svim egzistencijalnim, a posebno u motivu savjesti (*Gewissen*), izvorne odgovornosti ili krivice (*Schuldigsein*) te *Entschlossenheit* (odlučne odlučnosti)« (Derrida, 2001, 93).

u djelu *Sebe kao drugoga*.²⁵⁰ Nedavno je na njezinu relevantnost, pa i s obzirom na Ricoeurevu kritiku, relevantno upozorio Gert-Jan van der Heiden u svom široko zasnovanom pokušaju hermeneutičke konceptualizacije svjedočenja.²⁵¹ Ono što u interpretativnim prisvajanjima Heideggerova uvođenja *posvjedočenja* unutar otkrivanja hermeneutičke situacije *Da-sein* u *Bitku i vremenu* ipak izrazito

²⁵⁰ Ricoeur, 2011. U vezi s tim vidi prvenstveno zadnju studiju »Kakvoj ontologiji?« u djelu *Sebe kao drugoga* (412–484). Ricoeurova kritika inače ide u »standardnoj mjeri« utvrđivanje manjka etike kod Heideggera zbog pretjeranog isticanja pri poimanju *attestation* (vidi poglavlje »Etimologija svjedoka«; *attestation* služi i kao Ricoeurov prijevod za Heideggerovo *Bezeugung*, posvjedočenje) sebstva, a kritiku ujedno naslovljava i na Lévinasovo izrazito podređivanje razumijevanja drugoga etičkom, odnosno religioznom aspektu: »Ako s jedne strane zapovijest (*injunction*) od strane drugoga nije solidarna s potvrđivanjem sebe, gubi svoju prirodu zapovijesti, i to zbog postojanja instance biti-pozvan kojoj kao odgovarajuća stoji nasuprot. Ako odstranimo tu dimenziju samo pogodnosti, u krajnjoj posljedici napravimo meta-kategoriju savjesti na višak; meta-kategorija drugoga potpuno je dostatna. Heideggeru smo prigovarali da je potvrda izvorno zapovijest jer inače gubi svako etičko ili moralno značenje. Levinasu bi prigovarao da je zapovijest izvorno potvrda, inače je ne bismo prihvatili i sebstvo ne bi pogodila na način biti-pozvan. Duboka jed(instven)ost potvrde samoga sebe i zapovijesti koja dolazi od drugoga dostatna je povod i opravdanje da modalitet *drugosti* prepoznamo u svojoj njegovoj nesvodljivoj specifičnosti koja na razini 'velikih rodova' odgovara bezvoljnosti savjesti na fenomenološkom nivou« (Ricoeur, 2001, 483). Vidi i Savage, 2012; Cimino, 2013.

²⁵¹ Heiden, 2020. U vezi s tim posebno vidi poglavlje »An Exceptional Attestation« u djelu *The Voice of Misery. A Continental Philosophy of Testimony* (151–176). Glede hermeneutičke koncepcije testimonijalnosti, vidi i autorov prilog »Testimony and Engagement. On The Four elements of Witnessing« u reviji *Studia Phaenomenologica*, 2021 (21–39).

izostaje²⁵² jest uvid da je upravo na temelju »posvjedočenja poziva savjesti« osiguran prijelaz k razmatranju povijesnosti ljudske egzistencije i koegzistencije²⁵³ koja odlučujuće pridonosi tome da svjetsko-povijesnu relevantnost svjedočenja razmatramo izvan prevladavajućeg subjektivističkog zalaganja. Na razini tog prijelaza, koji će nadalje biti odlučan za Gadamerovo poimanje *Wirkungsgeschichte* u *Istini i metodi* (slov. prijevod *Resnica in metoda*, 2001, 249–255), pravu valjanost mogu tek dobiti kako priznavanje ranjivosti ljudske egzistencije, tako i odgovornost za ljudsku egzistenciju. I jedno i drugo ovise prvenstveno o tome *svjedoči* li čovjek te kako je *svjedok*, što ujedno znači kako čovjek *šutnjom ili na glas govori* samome sebi, drugome i s drugima.

²⁵² Ricoeurevo shvaćanje povijesnosti kod Heideggera (Ricoeur, 2000) detaljnije razmatra F. Dastur u spisu »La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans Être et temps de Heidegger«, 2011.

²⁵³ Detaljnije vidi Heidegger, 1997, 504–544.

LITERATURA

AGAMBEN, G. (2004). *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.

--- (2005). *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča (Homo sacer III)*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

--- (2007). »Author as a gesture«. U: *Profanations*. London: Zone Books. Str. 61–73.

--- (2020). »Testimonianza e verità«. U: *Quando la casa brucia*. Macerata: Giometti & Antonello. Str. 55–89.

AHLSKOG, J. (2018). »The Crisis of Testimony in Historiography«. *Journal of the Philosophy of History*, god. 12, br. 1, str. 48–70.

AMIR, D. (2019). *Bearing Witness to the Witness: A Psychoanalytic Perspective on Four Modes of Traumatic Testimony*. New York/London: Routledge.

AMIRIDIS, K., COSTEA, B., HEMMING, J. P. (ur., 2011). *The Movement of Nihilism: Heidegger's Thinking After Nietzsche*. London: Continuum.

ANTELME, R. (1947). *L'Espèce humaine*. Paris: Éditions de la Cité universelle.

--- (2003). *Humanity, Community, Testimony*. Oxford: The European Humanities Research Centre, University of Oxford.

APEL, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ARENDDT, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

--- (1994). *Essays in Understanding: 1930–1954*. New York: Harcourt Brace & Company.

--- (1996). »Kaj ostane? Ostane materni jezik«. *Časopis za kritiko znanosti*, god. 24, br. 180–181, str. 11–25.

--- (2003). *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.

--- (2006a). *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.

--- (2006b). »Razumevanje in politika«. *Nova revija*, god. 25, br. 289/290, str. 30–34.

--- (2007). *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.

ARISTOTEL (1999). *Metafizika*. Ljubljana: ZRC SAZU.

ARON, R. (ur., 2003). *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness of the Twentieth Century*. New York: Basic Books.

ASCOLI, M. (2014). *Auschwitz je tudi tvoj*. Trst: Mladika.

BADURINA, N. (2010). »Vrijeme traume, vrijeme svjedočenja. Testimonijalna literatura i književni kanon tijekom dvadesetog stoljeća«. U: *Komparativna povijest hrvatske književnosti. Zbornik radova XII. Istodobnost raznodobnog. Tekst i povijesni ritmovi* (ur. C. Pavlović, V.

Glunčić-Bužančić, A. Meyer-Fraatz). Split/Zagreb: Književni krug Split/ Odsjek za komparativnu književnost Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Str. 189–201.

BANIĆ-PAJNIĆ, E. (1992). »Problem 'humanizma' humanizma«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 35-36, str. 7–26.

BARASH, J. A. (2016). *Collective Memory and the Historical Past*. Chicago: University of Chicago Press.

BARBARIĆ, D. (1999). »Izgubljena pričujčnost«. *Phainomena*, god. 9, br. 27/28, str. 5–19.

--- (2007). »'Wir Heimatlosen'. Nietzsches Gedanken zum Europäertum«. U: *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa* (ur. R. Reschke/G. Volker). Berlin: Akademie Verlag. Str. 53–66.

BARBOUR, C. (2017). *Derrida's Secret: Perjury, Testimony, Oath*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

BARTHES, R. (1995). »Smrt avtorja«. U: *Sodobna literarna teorija* (ur. A. Pogačnik). Ljubljana: Krtina. Str. 19–23.

BITI, V. (2005). *Doba svjedočenja*. Zagreb: Matica Hrvatska.

BLANCHOT, M., DERRIDA, J. (2000). *The Instant of my Death/Demeure: Fiction and Testimony*. Stanford: Stanford University Press.

BOŽIČ, A. (2017). »The Other in Dialogue. Between Hermeneutic Experience and Responsive Rationality«. *Phainomena*, god. 26, br. 100/101, str. 155–178.

--- (2022). *Pisava življenja. Ob pesništvu Paula Celana*. Ljubljana: INR.

BRNČIČ, V. (1972/73). »Mojster in Margareta Mihaila Bulgakova«. *Jezik in slovstvo*, god. 18, br. 4, str. 133–139.

BUJAS, Ž. (2019). *Veliki englesko-hrvatski rječnik*. Zagreb: Globus.

BUTLER, J. (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London/New York: Verso.

CELAN, P. (1983). »Aschenglorie«. *Gesammelte Werke* (ur. B. Allemann/S. Reichert/R. Bücher), br. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Str. 72.

CIMINO, A. (2013). »Attestation and Facticity: On Heidegger's Conception of Attestation in Being and Time«. *Journal of the British Society for Phenomenology*, god. 44, br. 2, str. 181–197.

COADY, C. A. J. (1992). *Testimony. A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.

COX, E., DURRANT, S., FARRIER, L., STONEBRIDGE, L., WOLLEY, A. (ur., 2020). *Refugee Imaginaries: Research Across the Humanities*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

DASTUR, F. (2011). »La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans Être et temps de Heidegger«. *Archives de Philosophie*, god. 4, br. 74, str. 565–580.

DEBENJAK, B. (1983). »Qu'est-ce qu'il y a de certain?«. *Problemi. Razprave*, god. 21, br. 227, str. 20–36.

DEBENJAK, D., DEBENJAK, B., DEBENJAK, P. (2011). *Veliki nemško-slovenski slovar* [Elektronski izvor]. Ljubljana: DZS.

DENHAM, S., McCULLOH, M. (ur., 2006). *W. G. Sebald: History – Memory – Trauma*. Berlin: De Gruyter.

DENKER, A., ZABOROWSKI, H. (ur., 2017). *Heidegger und der Humanismus. Heidegger-Jahrbuch; 10. zvezek*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

DERRIDA, J. (1995). »Signatura dogodek kontekst«. U: *Sodobna literarna teorija* (ur. A. Pogačnik). Ljubljana: Krtina. Str. 119–141.

--- (2001). *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*. Paris: Seuil.

--- (2010). *Copy, Archive, Signature: A Conversation on Photography*. Stanford: Stanford University Press.

DEŽMAN, J., JAMBREK, P., PUHAR, A., ŠTURM, L. (ur., 2014). *Ženska taborišča. Ženska kazenska taborišča za prisilno delo v Sloveniji 1949–1950*. Brdo pri Kranju: FSS; Nova Gorica: Evro-pf.

DILTHEY, W. (1970). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--- (1998). »Nastanek hermenevtike (1900)«. *Phainomena*, god. 7, br. 25–26, str. 251–279.

--- (2002). *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*. Ljubljana: Nova revija.

DOD, E. (2013). *Der unheimlichste Gast. Die Philosophie des Nihilismus*. Marburg: Tectum.

--- (2019). *Der unheimlichste Gast wird heimisch. Die Philosophie des Nihilismu – Evidenzen der Einbildungskraft*. Baden-Baden: Tectum.

DOKLER, A., HRIBERŠEK, M. (2015). *Šolski grško-slovenski slovar*. Kamnik: Amebis; Ljubljana: ZRC SAZU.

ERZETIČ, M. (2011). »Dying and Death at War – Concentration Zone: The Place of (special) Dying«. U: *Dying and Death in 18th – 21st Century Europe* (ur. M. Rotar et al.). Alba Iulia: Universitatea. Str. 229–238.

--- (2014). *Taborišče kot zona zla: hermenevtika pričevalca in literarnega izpričevanja*. Ljubljana: [Erzetič M.] Filozofska fakulteta.

--- (2017a). »Pričevanje o zgodovinski situaciji 20. stoletja – Boris Pahor«. U: *O slovenski književnosti v Italiji in Avstriji* (ur. K. Kleindienst). Ljubljana: Slovenska matica. Str. 81–97.

--- (2017b). »Vprašanje o pričevanju«. *Apokalipsa*, br. 207/208, str. 206–215.

--- (2019). »Vprašanje o zgodovinski umeščenosti človeške eksistence«. *Annales*, god. 29, br. 4, str. 577–588.

--- (2020). »Okružja svjedočenja«. *Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost i znanost*, br. 1/2, str. 293–297.

--- (ur., 2021a). *Goli otok po sedemdesetih letih*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

--- (2021b). »Gola istina totalitarnog sustava i otok njezina svjedočenja«. U: *Goli otok – ožiljci prošlosti* (ur. N. Tadić et al.). Zagreb: Magis. Str. 105–128.

FABRIS, A. (2016). *Etika komunikacije*. Ljubljana: Družina d. o. o.

FELMAN, S., LAUB, D. (1992). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York/London: Routledge.

FOUCAULT, M. (1995). »Kaj je avtor?« U: *Sodobna literarna teorija* (ur. A. Pogačnik). Ljubljana: Krtina. Str. 25–40.

--- (2017). *Neustrašni govor*. Ljubljana: Založba Sophia.

FRANKL, V. E. (2005). *Človek pred vprašanjem o smislu*. Ljubljana: Pasadena.

FREUD, S. (1994). *Das Unheimliche*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

FRITSCH, M. (2005). *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida*. New York: State University of New York.

FROSH, P., PINCHEVSKI, A. (ur., 2009). *Media Witnessing: Testimony in the Age of Mass Communication*. New York: Palgrave Macmillan.

FURLAN, B., FURLAN SEATON, S. (2022). *Skozi gosto noč. Dopisovanje 1951–1957* (ur. A. Puhar). Ljubljana: Beletrina.

GADAMER, H. G. (1997). »Hermenevtika in ontološka diferenca«. *Phainomena*, god. 6, br. 21/22, str. 19–33.

--- (1998). »Kaj je resnica?«. *Phainomena*, god. V, br. 23/24, str. 47–60.

--- (1999). *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

--- (2000). »Resnica v humanističnih znanostih«. *Iluzija*, god. 4, br. 3, str. 95–101.

--- (2001). *Resnica in metoda*. Ljubljana: LUD Literatura.

GALIMBERTI, U. (1996). »Perché siamo tutti gli figli di Eichmann?«. *La Repubblica*, 22. 5. 1996. [Dostupno na: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/05/22/perche-siamo-tutti-fi-gli-di-eichmann.html?ref=search>].

GAUTIER, A., SCALMATI, S. A. (ur., 2010). *Bearing Witness: Psychoanalytic Work with People Traumatized by Torture and State Violence*. London: Karnac Books.

GEYER, M., FITZPATRICK, S. (ur., 2009). *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*. Cambridge: Cambridge University Press.

GITI, C. (2009). *Narrating Violence, Constructing Collective Identities: 'To Witness These Wrongs Unspeakable'*. New York: Palgrave Macmillan.

GRAFENAUER, N. (2001). "Otok". *Kolo: Časopis Matice hrvatske*, br. 3. [Dostupno na: <https://www.matica.hr/kolo/285/izbrisi-19846/>].

GREISCH, J. (1996). »Attestation and Testimony«. U: *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action* (ur. R. Kearney). London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications. Str. 81–98.

GRDINA, I. (2003). *Poti v zgodovino*. Ljubljana: ZRC SAZU.

GRONDIN, J. (1995). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.

HARAWAY, J. D. (2018). *Modest-Witness @Second-Millennium. FemaleMan-Meets-Onco-Mouse: Feminism and Technoscience*. New York/ London: Routledge.

HEIDEGGER, M. (1967). »Pismo o humanizmu«. U: *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba. Str. 181–235.

--- (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.

--- (1984). *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. GA 53. Frankfurt am Main: Klostermann. Str. 63–170.

--- (1985). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.

--- (1989a). *O vprašanju biti*. Maribor: Obzorja.

--- (1989b). *Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.

--- (1995a). *Na poti do govorice*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- (1995b). *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- (1997). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- (2001). »Hölderlin in bistvo pesništva«. U: *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*. Ljubljana: Nova revija. Str. 33–47.

--- (2008). *Prilozi filozofiji (Iz događaja)*. Zagreb: Naklada Breza.

HEIDEGGER, M., JASPERS, K. (1997a). »Pisma iz korespondence Jaspers–Heidegger«. *Phainomena*, god. VI, br. 21–22, str. 274–279.

HEIDEN, G.-J. van der (2020). *The Voice of Misery. A Continental Philosophy of Testimony*. New York: SUNY Press.

--- (2021). »Testimony and Engagement. On the Four Elements of Witnessing«. U: *From Witnessing to Testimony, Studia Phaenomenologica* (ur. P. Marinesku/C. Ciocan), god. 21, str. 21–39.

HOBBSAWM, E. (2009). *Čas skrajnosti: svetovna zgodovina 1914–1991*. Ljubljana: Jože Moškrič/ZPS.

HRIBAR, S. (1990a). *Krivda in greh*. Maribor: ZAT.

--- (1990b). *Edvard Kocbek in Križarsko gibanje*. Maribor: Obzorja.

--- (2002). *Svetotvornost poezije: hierofanija v poeziji Edvarda Kocbeka*. Ljubljana: Nova revija.

HRIBAR, S., HRIBAR, T. (2021). *Slovenski razkoli in slovenska sprava. Usodni trk 'valjhunstva' in boljševidnosti*. Mengeš: Ciceron.

HUSSERL, E. (1991). »Logične raziskave: drugi zvezek: raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja«. *Anthropos*, god. 23, br. 4/5, str. 333–344.

--- (2006). *Izraz in pomen: raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja*. Ljubljana: Nova revija.

INKRET, A. (2011). *In stoletje bo zardelo*. Ljubljana: Modrijan.

JALUŠIČ, V. (2009). *Zlo nemišljenja: arendtovski vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov*. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.

JANČAR, M., LETNAR-ČERNIČ, J. (ur., 2010). *Poročilo o pobojih: vmesno poročilo o raziskovanju povojnih množičnih pobojev Preiskovalne komisije Državnega zbora Republike Slovenije o raziskovanju povojnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih tovrstnih nepravilnosti, ki jo je vodil dr. Jože Pučnik*. Ljubljana: Inštitut Jožeta Pučnika.

JARDINE, N., SPADA FRASCA, M. (ur., 2015). »The Pasts, Presents, and Futures of Testimony«. *Studies in History and Philosophy of Science*, br. 52, str. 95–100.

JEZERNIK, B. (2013). *Goli otok – Titov gulag*. Ljubljana: Modrijan.

--- (2021). »Golootoška šola delavskega samoupravljanja«. U: *Goli otok po sedemdesetih letih* (ur. M. Erzetič). Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 69–102.

JOISTEN, K. (2003). *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag.

--- (2012). »Iskanje domovine ali: človek med prebivanjem in od-hajanjem«. *Phainomena*, god. 13, br. 47/48, str. 109–127.

JONG, S. de (2018). *The Witness as Object: Video Testimonies in Memorial Museums*. New York: Berghahn Books.

JÜNGER, E. (1934). »Über den Schmerz«. U: *Blätter und Steine*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt. Str. 157–216.

--- (2006). *Preko črte*. Koper: Hyperion.

KANT, I. (2019). *Kritika čistega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

KAUFMANN, S. (2009). *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Milwaukee: Marquette University.

KAPIČIĆ, J. (2008, 5. december). Intervju vodio D. Šunković. [audio-video snimka]. *Narodni heroj Jovo Kapičić u emisiji Živa istina*. [Dostupno na: https://www.youtube.com/watch?v=mpivZLT_U9k].

--- (2010, 22. marec). Intervju vodilo J. Čosić. [audio-video snimka]. *Narodni heroji, general Jovo Kapičić u emisiji Intervju sa Jugoslavom*. [Dostopno na <https://www.youtube.com/watch?v=OUjszbII-hZg&t=1s>].

KEARNEY, R. (2016). *O zgodbah*. Ljubljana: LUD Literatura.

KENDALL, W. (2015). *From Gulag to Guantánamo: Political, Social and Economic Evolutions of Mass Incarceration*. London/New York: Rowman & Littlefield International.

KENNEDY, R. (2004). *A History of Reasonableness: Testimony and Authority in the Art of Thinking*. New York: The University of Rochester Press.

KOCBEK, E. (1991). *Dnevnik 1945*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- (2015). *Zbrano delo*. 16. knjiga. Ljubljana: DZS.

--- (2017). *Zbrano delo*. 10. knjiga, 2. del. Programsko-politični spisi 1940–1951. Ljubljana: Mladinska knjiga.

KOCIJANČIČ, G. (ur., 2012). *Fragmenti predsokratikov*. Ljubljana: Študentska založba.

KOMEL, D. (1996). *Razprtost prebivanja. K razmejitvi filozofske antropologije in hermenevitične fenomenologije*. Ljubljana: Nova revija.

--- (2003). »Pitanje filozofije kao hermeneutički izazov«. *Prolegomena* 1, str. 35–54.

--- (2010). *Sodobnosti*. Ljubljana: Nova revija.

--- (2014a). »Govorica kot prostor filozofije, filozofija kot kraj govornice«. *Slavistična revija*, god. 62, br. 3, str. 423–434.

--- (2014b). »Crno na bijelom i chiaroscuro u Heideggerovim Crnim bilježnicama«. *Evropski glasnik*, god. 19, br. 19, str. 231–237.

--- (2015a). »Crisis as the discrimen of philosophy«. *Phainomena*, god. 24, br. 92/93, str. 19–27.

--- (2015b). »Understanding as relation«. *Teoria: rivista di filosofia*, god. 35, br. 2, str. 133–140.

--- (2016). *Obeležja smisla*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

--- (2018a). *Suvremenosti*. Zagreb: Lara.

--- (2018b). »Uvod u studij Urbančičeve filozofije«. *Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost i znanost*, god. 1/2, br. 156–166.

--- (2019). *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

--- (2021a). *Horizonti kontemporalnosti*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

--- (2021b). »Zakaj nas ni več strah Golega otoka?«. U: *Goli otok po sedemdesetih letih* (ur. M. Erzetič). Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 159–172.

KOSOVEL, S. (1964). *Zbrano delo 1*. Ljubljana: DZS.

--- (1974). *Zbrano delo 2*. Ljubljana: DZS.

--- (1977). *Zbrano delo 3*. Ljubljana: DZS.

--- (2012). *Pravica*. Ljubljana: Založba Sanje.

KOVAČIĆ, M. (2013). »Razmatranje o povijesti (a prema njezinu rječopisju)«. *Fluminensia*, god. 25, br. 1, str. 135–150.

KULJIĆ, T. (2012). *Kultura spominjanja*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

KURIR, M. (2018). *Arhitektura moderne in das Unheimliche: Heidegger, Freud in Le Corbusier*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

LANDAU, J., SCHERBAKOWA, I. (ur., 2014). *Gulag. Texte und Dokumente 1929–1956*. Göttingen: Wallstein.

LANZMANN, C. (1985). *Shoah: an Oral History of the Holocaust*. New York: Pantheon.

LEVI, P. (1964). *Se questo è un uomo?* Torino: Einaudi.

--- (1998). *La chiave a stella*. Torino: Einaudi.

--- (2003). *Potopljeni in rešeni*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

--- (2004). *Ali je to človek; Premirje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- (2017). *Zar je to čovjek*. Zagreb: Fraktura.

LÉVINAS, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff.

LOFTUS, E. E. (1979). *Eyewitness Testimony*. Cambridge: Harvard University Press.

LOGAR, C. (1991). »Goli otok«. *Nova revija*, god. 10, br. 109/110, str. 863–876.

LOWE, K. (2013). *Savage Continent: Europe in the Aftermath of World War II*. New York: Picador.

LYTHGOE, E. (2011). »Ricoeur's Concept of Testimony«. *Analecta hermeneutica*, br. 3, str. 1–15.

--- (2012). »Paul Ricoeur: Thinker of Historical Testimony«. *Revista de Filosofia*, god. 37, br. 1, str. 107–122.

MARINO, S. (2021). *Mediating the Refugee Crisis: Digital Solidarity, Humanitarian Technologies and Border Regimes*. Cham: Palgrave Macmillan.

MARKOVSKI, V. (1984). *Goli otok. The Island of Death: a Diary and Letters*. New York: East European Monographs.

MATASOVIĆ et al. (2021). *Etimološki rječnik hrvatskoga jezika: 2. svezak (O – Ž)*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.

MATTHÄUS, J. (2009). *Approaching an Auschwitz Survivor: Holocaust Testimony and Its Transformations*. New York: Oxford University Press.

McMYLER, B. (2011). *Testimony, Trust and Authority*. New York: Oxford University Press.

MELGOUNOV, P. S. (1925). *Red Terror In Russia 1918–1923*. London/Toronto: J. M. Dent & Sons. [Dostupno na: <https://archive.org/details-ils/redterrorinrussi0000unse/page/n5/mode/1up?ref=ol&view=theater>].

MENDE, D. (2003). »Brief über den 'Humanismus'. Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie«. U: *Heidegger Handbuch* (ur. D. Thomä). Stuttgart: Metzler Verlag. Str. 216–225.

MICHELSTAEDTER, C. (2011). *Prepričanje in retorika*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

MIHAILOVIĆ, D. (2016). *Goli otok*. Beograd: Službeni glasnik.

MIŁOSZ, CZ. (2006). *Pričevanje poezije: šest predavanj o stiskah našega stoletja*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

MORAN, B., SALZANI, C. (ur., 2015). *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London/New York: Bloomsbury Publishing Plc.

MOŽINA, J. (2019 [i.e.] 2020). *Slovenski razkol: okupacija, revolucija in začetki protirevolucionarnega upora*. Ljubljana: Medijske in raziskovalne storitve, J. Možina; Celje: Društvo Mohorjeva družba; Celovec: Mohorjeva družba; Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

MUSOLFF, A., VIOLA, L. (ur., 2019). *Migration and Media: Discourses about Identities in Crisis*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

NAYAR, P. K. (2017). *The Extreme in Contemporary Culture: States of Vulnerability*. London: Rowman & Littlefield.

NIETZSCHE, F. (1988). *Onkraj dobrega in zlega; H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- (1989). *Ecce homo*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- (1991). *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- (1999). *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- (2005). *Človeško, prečloveško*. Ljubljana: Slovenska matica.

NIGEL, T., MIKULAN, K. (2006). *The Yugoslav Wars (2): Bosnia, Kosovo and Macedonia 1992–2001*. Oxford: Osprey Publishing.

NOVAK, B. A. (1991). »Pričevanje: chant royal – kraljevski spev«. *Naši razgledi*, br. 24, str. 72.

--- (2015a). *Vrata nepovrata: epos. Knj. 1, Zemljevidi domotožja*. Novo mesto: Goga.

--- (2015b). *Vrata nepovrata: epos. Knj. 2, Čas očetov*. Novo mesto: Goga.

--- (2017). *Vrata nepovrata: epos. Knj. 3, Bivališča duš*. Novo mesto: Goga.

--- (2018, 2. februar). »Epska partizanska bitka biljardnih krogel in župnikova lirična zahvala s prižnice«. *Delo* (Sobotna priloga). [Dostupno na: <http://www.delo.si/sobotna/epska-partizanska-bitka-biljardnih-krogel-in-zupnikova-liricna-zahvala-s-priznice.html>].

--- (2018, 8. februar). Boris A. Novak: »Pisanje epa je bil največji psihofizični napor mojega življenja«. *Portal MMC RTV SLO*. [Dostupno na: <https://www.rtv slo.si/kultura/novice/boris-a-novak-pisanje--epa-je-bil-najvecji-psihofizicni-napor-mojega-zivljenja/445243>].

--- (2018, 24. februar). Boris A. Novak: »Dvojezičnost je bogastvo in bolečina«. *Portal MMC RTV SLO*. [Dostupno na: <https://www.rtv slo.si/kultura/novice/boris-a-novak-dvojezicnost-je-bogastvo-in--bolecina/446704>].

NUSSBAUM, C. M. (2016). *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. New York: Oxford University Press.

OGNJENOVIC, G., JOZELIC, J. (ur., 2016). *Revolutionary Totalitarianism, Pragmatic Socialism, Transition: Volume One, Tito's Yugoslavia, Stories Untold*. London/New York: Palgrave Macmillan.

OLIVER, K. (2004). »Witnessing and Testimony«. *Parallax: Witnessing Theory*, god. 10, br. 1, str. 79–88.

OMERZA, I. (2009). *Edvard Kocbek, osebni dosje št. 584*. Ljubljana: Karantanija.

--- (2017). *Boris Pahor – V žrelu Udbe*. Celovec: Mohorjeva.

PALMBERGER, M. (2016). *How Generations Remember Conflicting Histories and Shared Memories in Post-War Bosnia and Herzegovina*. London/New York: Palgrave Macmillan.

PAHOR, B. (1974). »Ne gre za filozofsko razpravo!«. *Prostor in čas: revija za kulturna in družbena vprašanja*, god. 6, br. 1/2, str. 115–118.

--- (2009). *Grmada v pristanu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- (2014). *Nekropola*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

PAHOR, B., REBULA, A. (ur., 1975). *Edvard Kocbek, pričevalec našega časa*. Trst: Zaliv.

PAIĆ, Ž. (2011). »Svoboda pod nadzorom: o izgino-tju družbe v dobi globalitarnosti«. *Phainomena*, god. 20, br. 76/77/78, str. 5–30.

--- (2013). *Sloboda bez moći. Politika u mreži entropije*. Zagreb: Bijeli Val.

--- (2016). *Totalitarizam?* Zagreb: Meandar media.

--- (2021). *Suvišan čovjek*. Zagreb: Refleksije.

PAVIĆ, N., TADIĆ, K., ŠTIVIĆ, S. (ur., 2021). *Goli otok – ožiljci prošlosti*. Zagreb: Magis.

PEREZ, J. (2001). *The Concept of Attestation in the Philosophy of Paul Ricoeur (Dissertation)*. New York: Drew University.

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*, god. 8, br. 91/92, str. 1–19.

--- (1987). »Dnevnik in spominjanja«. *Nova Revija*, god. 5, br. 45, str. 7–63.

--- (2021). *Ahac, knjiga o Dušanu Pirjevcu* (ur. B. A. Novak, A. Pirjevec, P. Vodopivec). Ljubljana: Beletrina.

PLATON. (1995). *Država*. Ljubljana: Mihelač.

PODBERSIČ, R. (2021). »Goli otok v zgodovinski zavesti«. V: *Goli otok po sedemdesetih letih* (ur. M. Erze-
tič). Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 103–119.

PURCELL, S. (2013). »Hermeneutics and Truth: from Alētheia to Attestation«. *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, god. 4, br. 1, str. 140–158.

RASMUSSEN, D. S. J. (2005). *Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope and Love*. New York: T & T Clark International.

REBERNIK, A. (2009). *Goli otok v spominih nekoč in danes: študija izvzete preteklosti iz zgodovinskega dogajanja v času od leta 1948 do 1956 (diplomski rad)*. Ljubljana: [A. Rebernik].

RICOEUR, P. (1972). »L'herméneutique du témoignage«. *Le Temoignage* (ur. E. Castelli). Paris: Aubier. Str. 35–61.

--- (1998). »Kaj je tekst?«. *Phainomena*, god. 5, br. 25/26, str. 281–301.

--- (2000). *Krog med pripovedjo in časovnostjo*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

--- (2004). *Memory, History, Forgetting*. London: University of Chicago Press.

--- (2011). *Sebe kot drugega*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

ROCHA DE LA TORRE, A. (2019). »Stimmung und Verstehen. Implikationen einer wesentlichen Beziehung«. *Phainomena*, god. 28, br. 108/109, str. 57–82.

ROCKMORE, T. (1995). *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*. London/New York: Routledge.

ROGIĆ, M. (2004). *Goli otok*. München: [M. Rogić].

--- (2021). »Osvrt na Goli otok – Osobna ispovijest«. U: *Goli otok po sedemdesetih letih* (ur. M. Erzetič). Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 19–34.

ROJC, T. (2013). *Tako sem živel – Stoletje Borisa Pahorja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

ROWLAND, A. (2014). *Poetry as Testimony: Witnessing and Memory in Twentieth Century Poems*. New York/London: Routledge.

RÜSEN, J. (2005). *History: Narration, Interpretation, Orientation*. New York: Berghahn.

SANTOS, C., SPAHR, A., MOREY CROWE, T. (ur., 2019). *Testimony and Trauma: Engaging Common Ground*. Leiden/Boston: Brill Rodopi.

SARTRE, J.-P. (1968). »Eksistencializem je zvrst humanizma«. U: *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 181–216.

SAUTEREAU, C. (2013). »Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur ur et Lévinas«. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, god. 4, br. 2, str. 8–24.

SAVAGE, W. H. R. (2012). »Aesthetic Experience, Mimesis and Testimony«. *Études Ricæuriennes / Ricæur Studies*, god. 3, br. 1, str. 171–193.

SCHLEIERMACHER, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

SENKOVIĆ, Ž. (2013). »Kako misliti zlo? Nekoliko teza uz teoriju totalitarizma H. Arendt«. U: *Zapisi o totalitarizmu* (ur. M. Krivak/Ž. Senković). Osijek: Filozofski fakultet Osijek.

SEVER, A. (2012). *Goli otok in Sveti Grgur: koncentracijski taborišči za »informbirojevce« (diplomski rad)*. Koper: [A. Sever].

SHIEBER, J. (2015). *Testimony: A Philosophical Introduction*. New York/London: Routledge Taylor & Francis Group.

SLOTERDIJK, P. (2003). »Pravila za človeški vrt. Odgovor na Heideggrovo Pismo o humanizmu«. *Nova revija*, god. 22, br. 256/257/258, str. 1–21.

SNOJ, M. (2003). *Slovenski etimološki slovar* [Elektronički izvor]. Ljubljana: Modrijan.

STAUDIGL, M. (ur., 2014). *Phenomenologies of Violence*. Leiden/Boston: Brill.

STENGER, G. (2009). »Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief«. *Prolegomena*, god. 8, br. 1, str. 55–78.

SUBAŠIĆ THOMAS, S. (2014). »Epistemološka revolucija književnosti svjedočenja«. U: *Sarajevski Sveski*, br. 43/44.

ŠTIVIĆ, S. (2021). »Memorizacija Golog otoka u Hrvatskoj«. U: *Goli otok po sedemdesetih letih*. (ur., M. Erzetič). Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 121–136.

ŠUMIČ RIHA, J. (2003). »Molk in realno: pričevanje med nemožnostjo in dolžnostjo«. *Filozofski vestnik*, god. 24, br. 1, str. 35–51.

TAGORE, P. (2019). *The Shapes of Silence: Writing by Women of Colour and the Politics of Testimony*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

TAL, K. (2004). *Worlds of Hurt. Reading the Literatures of Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.

TANOVIĆ MILLER, N. (2001). *Testimony of a Bosnian*. Texas: Texas A&M University Press.

TATUM, D. C. (2010). *Genocide at the Dawn of the 21st Century: Rwanda, Bosnia, Kosovo and Darfur*. New York: Palgrave Macmillan.

TELLO, N., WHITELEY, G., TORMEY, J. (ur., 2016). *Counter-Memorial Aesthetics: Refugee Histories and the Politics of Contemporary Art* New York: Bloomsbury.

TENGELY, L. (1998). *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Fink Verlag.

THURNHER, R. (2006). »Hermenevtika kot metoda in izvrševanje«. *Phainomena*, br. 55/56, str. 5–12.

TIDD, U. (2004). *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony*. Cambridge: Cambridge University Press.

TRAWNY, P. (2005). *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

--- (2009). *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*. Berlin: Matthes & Seitz.

TREZISE, T. (2013). *Witnessing Witnessing: On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*. New York: Fordham University Press.

TRIANDAFYLLIDOU, A. (2019). »The Migration Archipelago: Social Navigation and Migrant Agency«. *International Migration*, god. 57, br. 1, str. 5–19.

TRITES, A. A. (1977). *The New Testament Concept of Witness*. Cambridge: Cambridge University Press.

URBANČIČ I. (1973). »O kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov«. *Problemi. Razprave*, god. 11, br. 121/122, str. 120–139.

--- (1974). »Pahorjeve zgrešene diagnoze«. *Prostor in čas: revija za kulturna in družbena vprašanja*, god. 6, br. 1/2, str. 111–114.

--- (2010). *Zgodovina nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.

VALENČIČ, R. (2016). *Beseda in pričevanje: teorija in praksa oznanjevanja evangelija*. Ljubljana: Družina d. o. o.

VATTIMO, G. (1980). *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.

--- (1983). *Il pensiero debole* (ur. P. A. Rovatti/G. Vattimo). Milano: Feltrinelli.

--- (1993). »The Decline of the Subject and the Problem of Testimony«. U: *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. Str. 40–60.

--- (1997). *Konec moderne*. Ljubljana: KUD Literatura.

--- (2019). *Beyond the Subject: Nietzsche, Heidegger, and Hermeneutics*. New York: SUNY Press.

VERBINC, F. (1974). *Slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

VERGINELLA, M. (2012). »Zgodovinopisna in politična raba pričevalca«. *Acta Histriae*, god. 20, br. 1/2, str. 107–120.

VREČKO, J. (1994). *Ep in tragedija*. Maribor: Obzorja.

VUJIĆ, J. (2013, 25. november). »Dosje Goli otok«. *Novi plamen* [online časopis]. [Dostupno na: <http://www.noviplamen.net/dosije-o--golom-otoku/>].

ZIAREK, K. (2013). »A Vulnerable World. Heidegger on Humans and Finitude«. *SubStance*, god. 42, br. 3, str. 169–184.

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

--- (2009). *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--- (2015). »Homo respondens«. *Phainomena*, god. 24, br. 94/95, str. 5–16.

WEINE, S. (2006). *Testimony after Catastrophe: Narrating the Traumas of Political Violence*. Evaston: Northwestern University Press.

WELZ, C. (2016). »Trauma, memory, testimony«. *Jewish Studies in the Nordic Countries Today*, god. 27, str. 104–133.

Internetski izvori

<https://www.bibletools.org/index.cfm/fuseaction/Library.sr/CT/ARTB/k/310/You-Are-My-Witnesses.htm>

<https://www.rtvsllo.si/svet/prve-odskodnine-za-neupravice-ne-ob-sodbe-na-goli-otok/284824>

<http://www.delo.si/novice/svet/v-srbiji-prve-odskodnineza-golio-tok.html>

<https://www.zurnal24.si/svet/za-dan-trpljenja-na-golem-otoku--7--odskodnine-163272>

<https://nova24tv.si/svet/goli-otok-pekeli-sredi-jadranabodo-spre-menili-v-spominski-park/>

<https://www.rtvsllo.si/svet/goli-otok-pekeli-sredi-jadranabodo/207168>

<https://www.rtvsllo.si/pricevalci/>

<https://www.rtvsllo.si/oddaja/spomini/173250691>

<https://www.etymonline.com/>(OnlineEtymology Dictionary).

<https://fran.si/> (Slovar slovenskega knjižnega jezika).

<https://fran.si/> (Slovenski etimološki slovar).

<https://www.termania.net/?searchIn=Linked&ld=6>
(Grško-slovenski slovar – Anton Dokler).

<https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search> (Hrvatski jezični portal)

https://archive.org/details/francusko_hrvatski_rjecnik_193_7-julije_adamovic/page/n21/mode/2up (Francusko-hrvatski rječnik s označenim izgovorom – Julija Adamović, 1937)

https://books.google.si/boks?id=sBW5CwAAQBAJ&printsec=fron-tcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (Šolski grško-slovenski slovar – Anton Dokler).

KAZALO IMENA

A

Agamben, Giorgio: 10, 15, 27, 52, 64, 92, 94, 108, 110–111, 117–118, 122, 127–128, 130, 134–135, 141–142, 145–146, 152, 155, 163, 200, 224, 231, 235, 251, 263, 277, 279

Ahlskog, Jonas: 93, 235

Allemann, Beda: 238

Amir, Dana: 93, 215, 235

Amiridis, Kostas: 77, 235

Antelme, Robert: 197, 235

Apel, Karl-Otto: 62, 235

Aplenc, Andrej: 120, 124

Arendt, Hannah: 10, 87, 104–106, 116–117, 125–129, 145–146, 155, 168–170, 175, 225, 236, 245, 257, 259

Aristotel: 15, 17–18, 33–34, 236

Aron, Raymond: 113, 236

Ascoli, Marta: 114, 236

B

Badurina, Natka: 21, 263

Bahtin, Mihail Mihajlovič: 181

Banić-Pajnić, Erna: 64, 237

Barash, Jeffrey Andrew: 114, 37
Barbarić, Damir: 98, 224, 237
Barbour, Charles: 122, 237
Barthes, Roland: 122, 237
Bartol, Vladimir: 150
Beaufret, Jean: 75
Ben-Gurion, David: 127
Benveniste, Émile: 15
Benjamin, Walter: 241, 251
Biti, Vladimir: 49, 237
Blanchot, Maurice: 113, 237
Božič, Andrej: 43, 225, 237
Brnčić, Vera: 67, 238
Bücher, Rudolf: 238
Bujas, Željko: 26–27, 238
Bulgakov, Mihail Afanasjevič: 67, 238
Butler, Judith: 220, 221, 238

C

Celan, Paul: 117, 225, 238
Cenc, Mihael: 124
Cimino, Antonio: 48, 233, 238

Ciocan, Cristian: 233, 244

Coady, Cecil Anthony John: 52, 238

Costea, Bogdan: 77, 235

Cox, Emma: 113, 238

Ć

Ćupić, Miodrag: 120

Č

Čosić, Juloslav: 121, 128, 247

D

Dabo, Radoslav: 135

Dastur, Françoise: 234, 238

Debenjak, Božidar: 19, 239

Debenjak, Doris: 239

Debenjak, Primož: 239

Dedijer, Vladimir: 120, 265

Denham, Scott: 64, 216, 239

Denker, Alfred: 76, 239

Derrida, Jacques: 10, 113, 123, 139, 231–232, 237, 239, 241

Descartes, René: 50, 52
Dežman, Jože: 121, 239
Dilthey, Wilhelm: 62, 91, 239
Dod, Elmar: 67, 240
Dokler, Anton: 24, 240, 262
Durrant, Sam: 113, 238

E

Ebenstein, William: 105
Eichmann, Adolf: 107, 113, 125–129, 236, 242
Erzetič, Manca: 83, 115, 121–122, 139, 162, 216, 240, 246,
248, 255–256, 258

F

Fabris, Adriano: 124, 241
Farrier, David: 113, 238
Felman, Shoshana: 94, 139, 241
Fichte, Johann Wilhelm: 52
Fitzpatrick, Sheila: 120, 242
Foucault, Michel: 10, 122, 134, 241, 277
Frankl, Viktor Emil: 228, 241
Frasca-Spada, Marina: 135, 245

Freud, Sigmund: 223, 241, 249

Fritsch, Matthias: 139, 241

Frosh, Paul: 168, 216, 241

Furlan Seaton, Staša: 75, 241

Furlan, Boris: 75, 241

G

Gadamer, Hans-Georg: 35, 56, 61–62 , 67, 139, 158, 229, 234, 242

Galimberti, Umberto: 126, 242

Gaus, Günter: 168-170, 175, 225

Gautier, Andrès: 157, 215, 242

Geyer, Michael: 120, 242

Giti, Chandra: 139, 242

Glunčić-Bužančić, Vinka: 21, 237

Gomizel, Virgil: 124

Gradnik, Alojz: 150

Grafenauer, Niko: 135–138, 150, 186, 242

Grđina, Igor: 149–150, 243

Greisch, Jean: 28, 49, 243

Grondin, Jean: 53, 243

Grum, Slavko: 150

H

Haraway, Donna: 168, 243

Hartman, Milka: 150

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 19, 52

Heidegger, Martin: 10, 15–16, 19–23, 29, 33–41, 45–46, 48–49, 53, 55, 57, 62, 68–69, 71–81, 84, 97–98, 103, 109, 151, 153, 167–168, 171, 199, 218–219, 221–235, 238–239, 243–244, 248–249, 251, 254, 256–257, 260, 277, 279

Heiden, Gert-Jan van der: 64, 218, 233, 244

Hemming, Laurence Paul: 77, 235

Hitler, Adolf: 104–105

Hobsbawm, Eric: 61, 244

Hölderlin, Friedrich: 223, 230–231, 243–244

Hrast, Radovan: 124

Hribar, Spomenka: 131, 244–245, 229

Hribar, Tine: 131, 135

Hume, David: 52

Husserl, Edmund: 17, 19, 34, 245

I

Inkret, Andrej: 131, 245

J

- Janez, Janša: 209–210
Jalušič, Vlasta: 225, 245
Jambrek, Peter: 121, 239
Jančar, Drago: 150, 209–211
Jančar, Mateja: 131, 245
Jardine, Nick: 135, 245
Jaspers, Karl: 175, 223–224, 244
Jesih, Milan: 176
Jezernik, Božidar: 119, 124, 245
Joisten, Karen: 79, 159–165, 246
Jong de, Steffi: 23, 103, 139, 246
Jozelić, Jasna: 135, 253
Jünger, Ernst: 221, 246, 259

K

- Kant, Immanuel: 45, 52, 91, 246
Kapičić, Jovo: 113, 121, 128–129, 144–145, 246–247
Kardelj, Edvard: 119
Kaufmann, Sebastian: 49, 179, 246
Kearney, Richard: 135, 243
Kendall, Wesley: 61, 141, 247

Kennedy, Rick: 132, 247
Kerenski, Aleksandar: 105
Kermauner, Taras: 83–85
Kierkegaard, Søren: 221, 255
Kleindienst, Katja: 83, 115, 240
Kocbek, Edvard: 113, 130–134, 150, 179, 202, 210, 244–
245, 247, 253–254
Komel, Dean: 62, 67–69, 74, 76, 83, 139, 143, 247
Kosovel, Srečko: 65–68, 79, 150, 248
Kovačić, Mislav: 29, 249
Krivak, Marijan: 134, 257
Kuljić, Todor: 173, 249
Kurir, Mateja: 223, 249

L

Landau, Julia: 133, 249
Lanzmann, Claude: 92–94, 249
Laub, Dori: 94, 96, 139, 241
Letnar-Černič, Jernej: 131
Levi, Primo: 10, 49, 53, 94, 108–111, 113, 117–118, 142,
153, 180, 200, 202, 217, 224–225, 227, 249, 279
Lévinas, Emmanuel: 49, 53, 153, 231, 233, 249, 256
Loftus, Elizabeth: 93, 250

Logar, Cene: 124, 250
Lowe, Keith: 130, 250
Lukács, György: 181, 270
Lythgoe, Esteban: 49, 250

M

Marino, Sara: 135, 250
Markovski, Venko: 124, 250
Matasović, Ranko: 24, 250
Matthäus, Jürgen: 122, 217, 250
McCulloh, Mark: 64, 216, 239
McMyler, Benjamin: 134, 250
Mende, Dirk: 79, 251
Meyer-Fraatz, Andrea: 21, 237
Michelstaedter, Carlo: 23, 251
Mihailović, Dragoslav: 124, 251
Mikulan, Krunoslav: 135, 252
Miłosz, Czesław: 131, 251
Moran, Brendan: 130, 251
Morey Crowe, Tracy: 93, 256
Možina, Jože: 121, 130, 251
Musolff, Andreas: 168, 251

N

Nayar, Pramod K.: 216, 251

Nietzsche, Friedrich: 50, 65–66, 167, 218–223, 235, 237, 252, 260

Nigel, Thomas: 135, 252

Novak, Boris A.: 141, 150, 173–175, 177, 180–183, 185–187, 252–254

Nussbaum Craven, Martha: 134, 253

O

Ognjenović, Goran: 135, 253

Oliver, Kelly: 27, 253

Omerza, Igor: 131, 253

P

Pahor, Boris: 82–86, 98–99, 108–110, 113–118, 122, 131, 133–134, 141, 146, 150–152, 157–158, 161–162, 179, 189–212, 240, 253–254, 256, 259

Paić, Žarko: 139, 167–168, 254, 280

Palmberger, Monika: 135, 253

Pavić, Nikolina: 122, 254

Pavlović, Cvijeta: 21, 236

Perez, Josue: 28, 254

Pinchard, Bruno: 76, 254
Pinchevski, Amit: 168, 216, 241
Pirjevec, Alenka: 245
Pirjevec, Dušan: 87–88, 254
Platon: 15, 221, 255
Podbersič, Renato: 119–120, 255
Podbevšek, Anton: 150
Pogačnik, Aleš: 237, 239, 241
Puhar, Alenka: 121, 239, 242
Pučnik, Jože: 130–131, 245
Purcell, Sebastian: 145, 255

R

Rasmussen, S. D. Joel: 145, 221, 255
Reichert, Stefan: 238
Rebernik, Ana: 124, 255
Rebula, Alojz: 131, 134, 150, 179, 254
Ricoeur, Paul: 9, 28, 49–53, 55, 65, 90–91, 153–154, 215, 231–234, 238, 243, 246, 250, 254–257
Rocha de la Torre, Alfredo: 41, 256
Rockmore, Tom: 76, 256
Rojc, Tatjana: 150, 192, 256

Rogić, Marjan: 5, 113, 118, 121–123, 256

Rowland, Antony: 131, 256

Rüsen, Jörn: 64, 256

S

Salzani, Carlo: 130, 251

Sartre, Jean-Paul: 75, 231, 256

Santos, Cristina: 93, 256

Sautereau, Cyndie: 231, 256

Savage, Roger: 233, 257

Scalmati Sabatini, Anna: 157, 215, 242

Scherbakowa, Irina: 133, 249

Schleiermacher, Friedrich: 62, 91, 257

Senković, Željko: 134, 257

Sever, Anka: 135, 257

Shieber, Joseph: 155, 257

Sloterdijk, Peter: 75, 257

Snoj, Marko: 16–17, 22, 47, 134, 257

Spahr, Adriana: 93, 256

Staudigl, Michael: 226, 257

Stenger, Georg: 76, 257

Stonebridge, Lyndsey: 113, 238

Subašić Thomas, Sunita: 21, 257

Š

Štivić, Stjepan: 122, 254, 258

Šturm, Lovro: 121, 239

T

Tadić, Katarina: 122, 241, 254

Tagore, Proma: 121, 258

Tal, Kali: 139, 216, 258

Tanović Miller, Naza: 135, 258

Tatum, Dale: 135, 258

Tello, Verónica: 139, 258

Tengely, László: 91, 258

Thurnher, Rainer: 91, 258

Tidd, Ursula: 121, 258

Tormey, Jane: 139, 258

Trawny, Peter: 139, 146, 155, 259

Trezise, Tammy: 134, 217, 259

Triandafyllidou, Anna: 139, 259

Trites, Allison: 145, 259

U

Urbančič, Ivan: 77, 83–87, 248, 259

V

Valenčič, Rafko: 27, 259

Vattimo, Gianni: 10–11, 167, 218–219, 222, 259

Verbinc, France: 28

Verginella, Marta: 133, 260

Viola, Lorella: 168, 251

Vodičar, Janez: 28

Vodopivec, Peter: 120, 254

Volker, Gerhardt: 237

Voranc, Prežihov: 150

Vrečko, Janez: 181–182, 260

Vujić, Jelena: 121, 260

Z

Zaborowski, Holger: 76, 239

Zajc, Dane: 150

Ziarek, Krzysztof: 228, 260

W

Waldenfels, Bernhard: 43, 260

Weine, Stevan: 120, 216, 261

Welz, Claudia: 92–97, 215, 261

Whiteley, Gillian: 139, 258

Wolley, Agnes: 113, 238

ZAPISI O KNJIZI

Manca Erzetič u djelu *Hermeneutika svjedočenja* usredotočena je prvenstveno na izradu *elementarnih koncepta hermeneutike svjedočenja*. Taj fenomen predstavlja ključnu točku medijacije između jezika i slike u suvremenoj filozofskoj raspravi prvenstveno zato što je metafizički nihilizam povijesti na kraju 20. stoljeća prešao u fazu selektivnog zaborava biti povijesti te postao logika historiziranja i muzealiziranja povijesti bez neposredne veze s traumatičnim događajima koji su obilježili egzistencijalnu dramu čovjeka.

Proizlazeći iz filozofske hermeneutike svjedočenja Paula Ricoeura u horizontu kritičkog propitivanja autorica razlikuje filozofski koncept svjedočenja od religioznog, pravnog i književnog pogleda na tu problematiku. To je potrebno zbog toga što svjedočenje nije samo pripovijedanje o traumatičnim događajima iz prošlosti nego i živa vremenitost odnosa između pravog bitka čovjeka i njegovog bivanja u okviru zaboravljene povijesti suvremenog tehničkog svijeta. Drugi ključni filozof za teoretsku analizu pojma svjedočenja je talijanski filozof Giorgio Agamben koji uzima u obzir sinkretičke analize Heideggera i Foucaulta zajedno s književnim svjedočenjem Prima Levija o iskustvu logora u nacističkom holokaustu. Na taj je način hermeneutički otključana mogućnost pristupa onome što je ireduktibilna performativnost slobode pripovijedanja, počevši sa samim djelovanjem onoga što Heidegger imenuje otkrivanje istine bitka, izvorno grčki *aletheia*.

Knjiga otvara niz značajnih pitanja o odnosu između povijesne svijesti i moći živog svjedočenja koji je u književnosti samorazumljivo polje jednokratne pojave čovjekove slobode odlučivanja u granicama ratnih okolnosti, totalitarnog užasa te mogućnosti restauriranja i revizije povijesti.

Njezina temeljna vrijednost je u tome što na suptilan način, filozofski precizno i jasno, prikazuje mogućnosti otvorenosti svjedočenja onkraj granica tradicionalne subjektivnosti i hladnog objektivizma pozitivističkih znanosti. Svjedočiti o moći egzistencijalne ranjivosti ljudskog života znači zaštititi jezik i govor od reifikacije i pragmatizacije bez etičke odgovornosti prema Drugome.

Red. prof. dr. sc. Žarko Paić

(Sveučilište u Zagrebu)

Zagreb, 9. 5. 2023.

Manca Erzetić u djelu *Hermeneutika svjedočenja* analizira problematiku fenomena svjedočenja koja seže na niz područja humanističkog i sociološkog istraživanja, od filozofije do povijesti te povijesti književnosti do pravne znanosti, teologije, kulturalnih teorija i medijske teorije.

Ishodišni filozofski pristup tako se po svojoj namjeni i značenju završava u književnom i povijesnom razmatranju, i to ne na osnovi povezivanja i usporedbe metoda razmatranja i tematskih predmeta, nego organički, odnosno iz same osnovne strukturiranosti raspravljanja što ga diktira fenomen svjedočenja. Kako ističe autorica, to što nam svjedočenje progovara ili da govorimo o njemu, ukazuje bitnu čovječnu situiranost u govoru koju mora uzimati u obzir i teoretsko zahvaćanje. Svjedočenje nadalje možemo razmatrati kao vrstu govora i izražavanja koje prelazi u posebna književno-umjetnička oblikovanja. Hermeneutički pristup svjedočenju ne ograničava se samo na teoretsku »izgradnju

pojmovna« nego se pojmovno osmišljavanje uvijek mora provjeravati u fenomenološkom iskustvu.

Manca Erzetič uzima sklop egzistencije, fakticiteta i zapadanja kod Heideggera kao model za postavljanje sklopa testimonijalnosti svjedočitelj-svjedok-posvjedočenje. Relevantnost razmatranja fenomena svjedočenja još se jednom pokazuje, s jedne strane, u autoričinom suočavanju s hermeneutički najviše doradenim razmatranjem svjedočenja kod francuskog filozofa Paula Ricoeura, a s druge strane u susretu s Agambenovim otkrivanjem smisla svjedočenja u povijesnoj situaciji 20. stoljeća, koliko je obilježava totalitističko nasilje. Studije primjera koje Manca Erzetič razmatra u samom djelu ukazuju na antropološke, sociološke, politološke, kulturološke i medijske utjecaje koji su određivali svjedočitelje 20. stoljeća, a ujedno ostaju aktualni i u 21. stoljeću.

Doc. dr. sc. Urška Lampe

(Univerza v Mariboru)

Sežana, 12. 5. 2023.

Djelo je nastalo u okviru izvođenja istraživačkog programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), istraživačkog projekta *Herme-nevtični problem človeške eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631) i djelatnosti *Infrastrukturnega programa Centra za promocijo humanistike* (I00036).