MANCA ERZETIČ

HERMENEVTIKA PRIČEVANJA

INR

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

93/94:14
14:801.73
82-94:14

ERZETIČ, Manca
Hermenevtika pričevanja : [znanstvena monografija] / Manca Erzetič. - Ljubljana : Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, 2023. - (Humanistična zbirka INR)

ISBN 978-961-7014-36-5
COBISS.SI-ID 144679171

Manca Erzetič

HERMENEVTIKA PRIČEVANJA

Ljubljana, 2023

Tonetu
1934 ~ 2022

Hvala za slušalke, nono.

KAZALO

O PRIČI 9

I. SKLOP PRIČEVANJSKOSTI 13

ETIMOLOGIJA PRIČE 15

PRIČEVANJE KOT STRUKTURA IN EKSISTENCA 27

VPRAŠANJE BITI IN PRIČEVANJSKA SHEMA 29

PRIČEVANJE VESTI IN SPRIČEVALO 39

NAZNAKA HERMENEVTIKE PRIČEVANJA 47

II. PRIČEVANJSKOST IN ZGODOVINSKA SITUACIJA 51

HUMANIZEM IN NIHILIZEM 57

PRIČEVANJSKI SKLOP IN IZPRIČEVANJE ČLOVEŠKOSTI 61

HUMANISTIČNO PISMO 65

BREZDOMOVINSKOST 69

VPRAŠANJE O ARHETIPSKOSTI 73

OKROŽJA PRIČEVANJA 79

III. TOTALITARIZEM IN PRIČEVANJE 89

BITI NEBITI PRIČA 99

Priča, ki ostane priča: BORIS PAHOR 99
Priča, ki se priči odpove: PRIMO LEVI 102
Priča, ki postane nepriča: MARIJAN ROGIĆ 103
Nepriča, za katero hočejo, da je priča: ADOLF EICHMANN 108
Nepriča, ki hoče biti priča: JOVO KAPIČIĆ 111
»Neprava« priča: EDVARD KOCBEK 112

AUSCHWITZ PO AUSCHWITZU 117

IV. KAR OSTANE. 127

SEBSTVO IN ZGODOVINA 133

(NE)RAZUMEVANJE IN AFEKCIJA 135

DOMOVINSKOST 137

»Po sledeh domovine ali na poti-domov« 140

DOVRŠENI NIHILIZEM 143

»Čemu človek?« 143

»Kaj ostane?« – Ostane materni jezik 144

NASELJENOST V JEZIKU 147

EPOS: ZGODOVINSKO IZPRIČEVANJE PREBIVANJA 151

RAZ-GOVOR S PRIČEVALCEM: Pogovor z Borisom Pahorjem 161

V. RANLJIVOST IN PRIČEVANJE EKSISTENCE 181

Literatura 199

Imensko kazalo 219

O knjigi 227

O PRIČI

Čeprav je pričevanjska tematika v filozofskih diskusijah doslej na prvi pogled zavzemala le obrobno mesto, pa njena izrecna obravnava pokaže, da se z njo odpirajo nova, še ne reflektirana problemska polja filozofije. Lahko celo ugotovimo, da fenomen pričevanja kot tak ni le *vzpodbuda*, pač pa tudi *izziv* filozofije v času, ki je postal *problematičen kot zgodovinski čas*.

Raziskovanje pričevanjske tematike v sistematičnem pogledu sega na različna polja filozofije, kot so etika, estetika, filozofija zgodovine, filozofija literature in umetnosti, filozofija jezika, filozofija politike, religije, prava in medijev. Pričujoča razprava se izhodiščno opira na njeno obravnavo v *hermenevtični filozofiji*, je pa že zaradi širine obravnavanega polja nujno tudi interdisciplinarno naravnana. Glede na podana izhodišča, izpeljave in cilje lahko služi kot osnova za širšo opredelitev relevantnosti humanističnih študijev v disciplinarnem in družbenem kontekstu. Tudi zavoljo tega je osredotočena predvsem na izdelavo *elementarnih konceptov hermenevtike pričevanja*. Šele na tej podlagi je mogoča primerna analiza pričevanjskih virov, glede katere lahko na splošno ugotovimo, da gre za pomanjkljiv teoretski pristop, kar negativno vpliva tudi na vrednotenje pričevanjskih dokumentov.

Obravnava pričevanjskega izkustva sicer zavzema ključno mesto v filozofski hermenevtiki, pri čemer je v prvi vrsti treba navesti celotni filozofski opus Paula Ricoeurja. Ricoeurjeve refleksije pričevanjskosti omogočajo izpeljavo osnovnih konceptualnih diferenciacij. Njihov kritični pretres pokaže, da je filozofski vidik proučevanja pričevanjskosti že izhodiščno treba razločiti od religioznega, pravnega in literarnega vidika, saj drugače ni mogoča ustrezna konceptualizacija tematskega polja pričevanjskosti. To seveda ne pomeni, da nam omenjenih vidikov pričevanja ni treba upoštevati; ravno nasprotno. Ključno oporo nam lahko v tem pogledu ponudi Giorgio Agamben, pri katerem je prisvojitev teme pričevanjskosti povezana s široko recepcijo Martina Heideggra, Hannah Arendt, Michela Foucaulta, Jacquesa Derridaja in drugih avtorjev, po drugi strani pa z neposrednim soočenjem s pričevanjsko literaturo Prima Levija. Agambenovo osredotočenje na možnost in nemožnost eksistencialne strukture biti-priča nam

najprej omogoči, da temeljiteje razgrnemo preplet *izkušnje pričevanja* z individualno zgodovinsko ranljivostjo človeške eksistence. Drugič pa nam omogoča razgrnitev ontološke oziroma eksistencialne ravni pričevanja, ki je v nastavku podana v Heideggrovem delu *Bit in čas* ob eksistencialni analitiki *Da-sein*, ki ima kot »bivajoče, ki smo mi sami«, v sebi tendenco, da se bitno izpriča, tj. izpričuje smisel človeka. Na tej podlagi je možno tudi vzpostaviti konceptualizacijo hermenevtike pričevanja, ki vključuje osnovne filozofske pojme »jaza«, »doživljanja«, »osebnosti«, »časa«, »prostora«, »eksistencialne situacije«, »zgodovinskega izkustva«, »spomina«, »biti«, »smisla« in »jezikovnega izraza«.

Izdelava konceptualnega okvira hermenevtike pričevanjskosti kot svoj sestavni del vključuje kritično analizo pričevanjskih virov, ki bo v okviru te razprave osredotočena predvsem na posredovanje pričevanjske izkušnje žrtev totalitarizmov v 20. stoletju. Ob literarnih avtorjih se namreč sproži vprašanje razmerja med literarno in filozofsko pričevanjsko govorico oziroma vprašanje, ali je pričevanje lahko imanentno tudi filozofskemu izraznemu polju. Gianni Vattimo v tekstu »Zaton subjekta in problem pričevanja«[1] ugotavlja, da je sodobno filozofijo in kulturo zajel »val brezosebnosti« in mora zato sleherni diskurz o pričevanju »izhajati iz pripoznanja in analize tega dejstva, ki je povezano z zatonom eksistencializma in na globlji ravni s krizo pojma subjekta« (Vattimo, 1993: 41).

1 Vattimo, 1980, 1993.

I.

SKLOP PRIČEVANJSKOSTI

ETIMOLOGIJA PRIČE

Giorgio Agamben se v svojem obsežnem filozofskem opusu večkrat vrača k tematizaciji fenomena *pričevanja* in *izkustva biti priča* ter sami govorni zmožnosti *izpričevanja življenjske izkušnje*. V zvezi s tem v razpravi »Testimonianza e verità« iz novejšega dela *Quando la casa brucia* (2020) poudari:

»Resničnost pričevanja nima nobene zveze z njegovo semantično vsebino, ni odvisna od tega, kar pove. Seveda lahko prevzame formo propozicije, vendar za razliko od sodnega pričanja, tega, kar pove, ni mogoče preveriti, ne more biti resnično ali napačno. Pričevanje ni apofantični logos v Aristotelovem smislu, diskurz, ki o nečem nekaj pove. To niti ni molitev, prošnja ali ukaz. Kolikor ni opredeljeno na podlagi tega, kar govori, je pričevanje vedno resnično: je preprosto podano ali ni podano« (Agamben, 2020: 57).

Agambenova opredelitev govorice pričevanja nas postavi pred vprašanje, s katerimi besedami različni jeziki izražajo »pričevanje«. Vsaj od Platonovega dialoga *Kratilos* naprej etimološki razlagi v filozofiji pripada posebno mesto glede oblikovanja filozofske terminologije in pojmovnosti. Izvor besednih pomenov sam po sebi sproža vprašanje odnosa med filološkim dostopanjem in filozofskim pristopanjem,[2] kolikor imamo opraviti s problemom konstitucije pomenskosti, ki ni obeležena zgolj »znotrajjezikovno«, marveč v enaki meri tudi »zunaj-svetovno«, saj je pomenskost, kot je to pokazal Martin Heidegger v svojem temeljnem delu *Sein und Zeit* (1927, sl. prev. *Bit in čas*, 1997), določilo svetovnosti, po katerem »je« svet vse, kar mi nekaj pomeni.[3]

---

2 Kot primer nam lahko tu služi sama oznaka »hermenevtika«. Medtem ko se filozofi nagibajo k njenemu izpeljevanju iz imena grškega boga Hermesa (tako tudi Heidegger v delu *Na poti do govorice*, 1995a: 125), pa jezikoslovci, na primer Émile Benveniste, táko navezavo spodbijajo. A bližina grške besede za govorico, *hermeneia*, iz katere naj bi se razvila oznaka *techne hermeneutike*, lat. *ars interpretandi*, s Hermesom kot božanstvom govorništva vsekakor »daje misliti«.
3 »Govor je eksistencialno jezik, ker ima bivajoče, katerega razklenjenost je pomensko artikulirana na bitni način vržene, na svet napotene biti-v-svetu« (Heidegger, 1997: 226).

Slovenski etimološki slovar pod geslom »priča« navaja:

»lat. 'testis' (15. stol.), *príčati*, *pričeváti*, *pričujǫ̑č*, *izprīčati*. V zvezi *pri tej priči* beseda pomeni 'sedanjost', kar je potrjeno že v 18. stol., v zvezi *spríčo* (19. stol.) in *vpríčo* (16. stol.) pa je treba izhajati iz sorodnega pomena 'prisotnost'. Oba navedena pomena sta pri osnovni besedi *príča* znana v star. jeziku. Enako je stcslovan. *pritъča* 'prispodoba, parabola', hrv., srb. *prȉča* 'pripoved', rus. *prítča* 'nesrečen dogodek'. Pslovan. **prítъča* 'dogodek, pripetljaj' in 'pripoved o dogodku', v sloven. (skladno s pomenom glagola príčati 'govoriti/pred sodnikom/') danes zlasti 'pripovedovalec (sodno obravnavanega) dogodka' je izpeljano iz glagola **pri* 'pri' in **tъknǫ́ti* 'dotakniti se' (Be III, 120).«[4]

Ob tem lahko ugotovimo, da je podana etimološka razlaga besede »priča« nadvse instruktivna prav s hermenevtično-fenomenološkega vidika obravnave pričevanjskosti, pri čemer se velja najprej zadržati

4 Snoj, 2003 (geslo: *priča*).
SSKJ pod geslom »priča« navaja:
príča -e ž (í)
1. *oseba, ki na sodišču pove, kar ve o kom, čem*: priče ga obtožujejo; zapriseči pričo; zaslišati priče; soočiti obdolženca s pričami; nezanesljiva, pristranska priča; opirati se na izjave, navedbe prič; stranka in priče; biti, nastopiti na razpravi kot priča/obremenilna priča
2. *kdor je navzoč ob kakem dogodku z namenom, da potrdi njegovo veljavnost*: poklicati, prositi koga za pričo; narediti oporoko pred pričami; podpisati se kot priča/biti za pričo pri poroki/oporočna priča; (poročna) priča
3. *kdor je navzoč ob kakem dogodku*: priče so pripovedovale, kar so videle; v tej samoti se ni bilo bati nobene priče; imeti priče in dokaze; ekspr. po besedah še živih prič se je to res zgodilo/vi vsi ste priča, priče, za pričo, da sem mu denar vrnil vi vsi vidite; vi vsi lahko potrdite; biti priča nesreče, biti navzoč pri nesreči, videti jo; nehote je bil priča njunemu pogovoru, ga je slišal, bil navzoč pri njem; v svojem poklicu je bila priča mnogim družinskim tragedijam, je lahko opazovala, spoznala mnoge družinske tragedije
4. s prilastkom *izraz, znamenje česa*: knjiga je zanimiva priča razburkane dobe; s tem gradom so porušili zadnjo pričo preteklosti; ekspr. barake, živa priča revščine/tvoja

pri besedni povezavi glagola »pričati« z glagolom »tikati«[5]:

»…stcslovan. tъknǫti, sed. tъknǫ 'dotakniti', hrv., srb. *tàknuti* (in *tàći*), sed. *tȁknēm*, rus. *tknútь*, češ. *tknout* 'dotakniti se, ganiti'. Pslovan. **tъknǫ̑ti* (**tъt'i*), sed. **tъknǫ̑* 'dotakniti se', prvotno verjetno 'zbosti, narahlo udariti, trčiti', je dalje sorodno z let. *tukstêt* 'tolči', *taucêt* 'drobiti v možnarju', gr. *týkos* 'kladivo, dleto, bojna sekira' in morda še s stvnem. *dūhen* 'stiskati', vse iz ide. baze **(s)teu̯k-*, ki je izpeljana iz **(s)teu̯-* 'tolči, udariti'.«[6]

Dovolj je spomniti, da Aristotel kot poglavitno karakteristiko uma (*nous*) navaja, kako ta spoznava že po tem, da se zgolj dotika (*thigganein*, prim. *Metafizika* 1051b)[7]. To dojemanje neposredne spoznavnosti umnosti je kasneje obudil Edmund Husserl s fenomenološko metodo izkazovanja *očitnosti*, *evidence* v neposrednem zoru. Namesto oznake »pričevalec« se pogosto uporablja oznako »očividec« (napotilni sta v tej zvezi tudi angleška beseda *eye-witness* in hrvaška *svjedok*), vendar je pri tem pomembno opozoriti, da obstaja analitično pojmovna razmejitev med »pričevalcem« in »očividcem«, saj ne moremo, recimo,

---

pisma so nam priča, da še nisi pozabil na dom *dokaz // kdor kaj potrjuje z življenjem, ravnanjem*: biti priča resnice

5. zastar. *zgodba, pripoved*: spomnil se je očetove priče/verjeti babjim pričam čenčam

6. ekspr., v prislovni rabi, v zvezi pri priči *brez odlašanja, takoj*: pri priči se je lotil dela, začel pomagati/pri priči se je streznil/pri tej priči moraš iti takoj (zdaj); pri tisti priči se je vrnil takoj (tedaj)

● publ. že imena igralcev zagotavljajo, da bomo priča odlični predstavi *da bo predstava odlična*; ekspr. bog mi je priča, da ne lažem *izraža podkrepitev trditve*; biti nema priča česa *biti navzoč pri kakem dogajanju, ne da bi sodeloval*; brez priče, brez prič govoriti s kom, brez prič ne *da bi bil še kdo navzoč*; ekspr. brez vsake priče se je hotel posloviti od doma *ne da bi ga kdo videl, opazil*; ekspr. se bova že srečala brez prič *na samem*; objel jo je v pričo ljudi *vpričo*

◊ jur. identitetna priča *s katero se doseže identiteta*; kriva priča *ki lahko v sodnem ali upravnem postopku odločilno vpliva na izid postopka*; rel. Jehovova priča *pripadnik verske sekte, ki Kristusa ne priznava za boga, ampak le za najvišje bitje*; prim. pričo.

5 Snoj, 2003 (gesla: *tȋkati, tičáti, tik, tkáti, príča, pritiklína, spotaknīti*, *tę̑kma*; ter izposojenki *tǫ̑čka*, *tǫ́čen*).

6 Snoj, 2003 (geslo: *taknīti*).

7 Aristotel, 1999: 238–239.

govoriti o »literarnem očividcu«. Drugače je pri oznaki »priča«, za katero se zdi, da vključuje tudi »očitnost« in »očividnost« na način »dotikanja« in »dotaknjenosti od«. Tako že Heraklit pravi: »Oči so namreč bolj natančna priča kot ušesa« (22B 101a). Pa tudi: »Oči in ušesa so ljudem slabe priče, če imajo barbarsko dušo« (22B 107); to pomeni, da duša ne razume njihove govorice. Nadalje: »Nespametni so podobni gluhim, čeprav so slišali. O njih priča izrek: ko so prisotni, so odsotni« (22B 34 [3]).[8]

V zvezi z osnovama »videti« in »oči« spomnimo še na začetek Aristotelove *Metafizike* (980a 1):

»Vsi ljudje stremijo k vedenju, in sicer po svoji naravi πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει[...]. Dokaz za to pa je naša radostna ljubezen do čutnih zaznavanj: tudi ločeno od njihove koristnosti jih imamo namreč radi zaradi njih samih, in najbolj izmed vseh zaznavanje z očmi.[...] Kajti ne samo, da bi delovali, temveč tudi, če ne nameravamo delovati, si izbiramo gledanje tako rekoč pred vsemi drugimi zaznavami. Vzrok pa je v tem, da nam ta čutna zaznava izmed vseh najbolj pripravlja spoznavanje ter razodeva mnoge razlike.[...] Potemtakem se živa bitja po naravi izkazujejo obdarjena z zmožnostjo čutnega zaznavanja (αἴσθησις) iz zaznavanja pa sicer pri nekaterih izmed njih ne nastane spomin (μνήμη), medtem ko pri drugih nastane« (Aristotel, 1999: 3–4).

Tako zaznavanje kot tudi spominjanje sta zmožnosti predočevanja, ki napotuje na dve različni možnosti navzočnosti nečesa: »živo navzoče«, »unavzočeno« in »popredočeno« kot »ponavzočeno«. Pri tem je pogosta raba oznak prezentacija in reprezentacija, ki sta razviti iz osnove latinskega glagola »*praesentare*«. Slovenska ustreznica latinskemu samostalniku »*praesens*« je »prisotnost«, ki jo Heidegger v *Biti in času* določi kot primarni pomen »biti«, po katerem ima ta časovni smisel *sedanjosti* (nem. *Gegenwart*, »pričujočnost«). Tu je glede dotičnosti pričevanja pomembno napotilo na oznako »pričujoč«,

8 Prim. *Fragmenti predsokratikov*, 2012.

»pričujočnost« v pomenu »prisotnosti«, »navzočnosti« in »sedanjosti«.[9] »Pričujočnost« se od teh besednih vzporednic odlikuje in razlikuje prav v poudarjenem kontekstu »biti-pričujoč« in »biti-priča«. V tem pogledu se zbližuje s povednim potencialom nemške besede za »sedanjost«, *Gegenwart*. Božidar Debenjak je v prevodih Heglove filozofije tako uveljavil izraz »vpričnost« (»*roža v križu vpričnosti*«[10]). V tej povezavi velja omeniti predloga »spričo« v pomenu »zaradi« in »vpričo«, ki se rabi za izražanje navzočnosti, prisotnosti. Predvsem pri Husserlu[11] v *Logičnih raziskavah* je v fenomenološkem pogledu nadvse indikativna raba oznake *Gegenwärtigen*, »predočevanje«, in *Vergegenwärtigen*, »popredočevanje«. V Heideggrovem delu *Bit in čas* nastopa tudi oznaka *Gewärtigen*, ki je v slovenščino sicer prevedena kot »sčakovanje«, z njo pa Heidegger zajame časovno shemo *prihodnosti zapadanja v svetu*: »pozabljajoče predočujoče sčakovanje«, ki določa tako spomin kot pričakovanje.

Nadalje se srečujemo z glagolom »izpričevati«, »spričevati« v pomenu »javno kazati«[12] in s spričevalom kot »javnim dokazilom«, »uradnim

---

9 Anton Sovre v prevodu Avguštinovih *Izpovedi*, ki jih lahko označimo tudi kot pričevanjsko kontemplacijo, »praesentem« prevaja kot »pričujoč«: »V tebi torej, moj duh, merim svoje čase. Ne ugovarjaj mi: tako je! Ne ugovarjaj samemu sebi v vrvežu svojih občutij! V tebi, pravim, merim čase, to se pravi, merim vtis, ki ti ga vtiskujejo stvari, ko prehajajo, in ki ti ostane, ko so prešle. Tega merim, ker je pričujoč, ne stvari, ki so prešle, da bi mogel nastati; njega merim, ko merim čas! Potemtakem je ali vtis čas ali pa jaz ne merim s časom« (Avguštin, 1978: 275).

10 Debenjak, 1983: 30.

11 Prim. Husserl, 1991, 2006.

12 SSKJ: izpričevati: izpričeváti -újem tudi spričeváti -újem nedov. (á û)-
1. knjiž. *javno kazati, izražati*: izpričevati svoje nazore; s svojim oblačenjem izpričuješ slab okus; v kompoziciji črtic se izpričuje pisateljeva nadarjenost
// nav. 3. os. *biti zunanji izraz, znamenje česa; dokazovati:* ti zgledi izpričujejo, kako gre jezik včasih svojo pot; vsaka ped zemlje je izpričevala, da jo skrbno obdelujejo
2. star. *utemeljevati, podpirati kako trditev z dokazi; dokazovati:* izpričevati svojo nedolžnost / vsa vas izpričuje resničnost tega dogodka. Izpričeváti se tudi spričeváti se nar. *opravičevati se:* izpričeval se je, da mu je žal za to, kar je storil.

dokumentom«. Čeprav pričanje[13] in pričevanje[14] pomenita več od dokumentiranja, sta vendar v najtesnejši povezavi z osnovo latinskega samostalnika *documentum*, ki jo tvori grški glagol *dokei* (δοκεῖ), »kaže se«, »zdi se«, »javlja se«, iz katerega se je razvil samostalnik *doxa* (δόξᾰ), mnenje, in s *phainomenon* (φαινόμενον), »fenomenom«, »kažočim se«, »pojavom«, »videzom«.

»Grški izraz *phainomenon*, iz katerega izhaja termin 'fenomen', je izveden iz glagola *phainesthai*, zato pomeni 'kazati se', *phainomenon* zato pomeni to, kar se kaže, kažoče se, razodeto, glagol *phainesthai* je medialna oblika *phaino*, spraviti na dan, postaviti na svetlo, *phaino* spada k osnovi *pha* kot *phos*, svetloba, svetlost, tj. tisto, v čemer more postati nekaj očitno, na samem sebi vidno« (Heidegger, 1997: 53).

Za našo nadaljnjo ontološko konceptualizacijo »priče« je pomemben Heideggrov poudarek, da je »fenomen v fenomenološkem smislu zmeraj tisto, kar označuje bit« (Heidegger, 1997: 53).

---

13 SSKJ: pričati: príčati -am nedov. (ī î)
1. *pripovedovati na sodišču, kar se ve o kom, čem*: nihče ni hotel pričati, čeprav so videli nesrečo; moral bo pričati; ožjim sorodnikom ni treba pričati; pričati proti komu; pričati za koga, zoper koga / pričati za prijateljevo nedolžnost
♦ jur. krivo pričati
2. nav. 3. os. *biti izraz, znamenje česa*: urejena kmetija priča o dobrem gospodarjenju; pohištvo v sobi je pričalo o preprostem okusu / bledica na njenem obrazu priča, da ni zdrava; pisani gozdovi pričajo, da je prišla jesen // star. *izpovedovati, izražati*: pričati ljubezen do dekleta; v pesmih priča njegovo čast in slavo
● knjiž. pričati resnico *z življenjem, ravnanjem jo potrjevati*
3. zastar. *govoriti, pripovedovati*: o tem so mi pričali prijatelji; kakor se priča, so bili ti kraji že zgodaj naseljeni / o tem dogodku pričajo zgodovinske knjige.
14 SSKJ: pričevanje: pričevánje -a s (â)
1. *glagolnik od pričevati*: oprostili so ga pričevanja
// *kar kdo pove kot priča na sodišču*: izpodbiti pričevanje; neoporečno, nepristransko pričevanje
♦ jur. krivo pričevanje
// *kar kdo pove kot priča, poznavalec česa*: izpovedi in pričevanja sodobnikov; pričevanja o pisateljevem otroštvu
2. *kar kaj kaže, osvetljuje*: ta knjiga je pomembno pričevanje o življenju naših ljudi; pisana pričevanja o domačem gledališču/za to nimamo zanesljivih pričevanj *dokazov*.

»Pričati« ne napotuje le na *nous*, *doxa* in *phainomenon*, pač pa tudi na '-logijo'; se pravi, na *logos*, ki ga fenomenološko lahko razumemo kot *izjavni govor*. Za hermenevtiko se tu odstira problem govorice nasploh; *hermeneia* kot sporočila, poročila, izpovedi, pripovedi, razlage, izjave, objave, naznanila, oznanila in seveda tudi pričevanja in izpričevanja. V *Biti in času* je *hermeneuein* opredeljen kot *logos* fenomenologije tubiti, »v čemur se razumetju biti, ki sodi k tubiti sami, oznanijo samolastni smisel biti in temeljne strukture njegove lastne biti. Fenomenologija tubiti je hermenevtika v izvornem smislu« (Heidegger, 1997: 65). Ta govorni kontekst »pričati« ima posebno relevanco pri obravnavi *sklopa pričevanjskosti*, ki ga zajemamo tudi pod vidikom *literarnosti*, kolikor se z njo posebej oblikuje govornost. V hrvaških besedah *pričati* v pomenu »pripovedovati« in *priča* kot »zgodba«, »pripoved« je to smiselno razsežje še izrecneje zaznavno. Nadalje je zanimiva tudi hrvaška oblika *ispričavam se* v pomenu »opravičujem se«.

Glede govornega konteksta »pričevati« velja opozoriti tudi na povezavo z glagolom »pričkati se«, »spričkati se«, kolikor vključuje pogovorni vidik soočenja stališč[15], *dialegesthai*, kjer skušamo prepričati nekoga v svoj prav. To pa napotuje na *prepričevanje*:

»Preprīčati -îčam dov. lat.'convincere, persuadere' (16. stol.), *prepričeváti*, *prepričljīv*, *prepričljívost*. Sestavljeno iz *pre-* in *prīčati* v pomenu 'biti priča, pričevati' po zgledu nem. *überzeugen* 'prepričati', kar je sestavljeno iz nem. *über-* 'prek, pre-' in *zeugen* 'pričevati', izpeljanke iz nem. *Zeuge* 'priča'. Prvotni pomen je torej 'z boljšim pričevanjem povzročiti spremembo (sodnikovega) mnenja'.«[16]

Nemška beseda za »pričevanje« *Zeugnis*, ki po etimološki osnovi *deuk** napotuje na glagol *ziehen*, »vleči«, slov. »cukati«, preko tega pa

15 SSKJ: pričkati se: príčkati se -am se nedov. (î)
medsebojno izražati nesoglasje z izjavami, mnenjem drugega, navadno ne preveč ostro: o tem se ne bomo pričkali; zaradi otrok so se pogosto pričkali; ekspr. kar naprej sta se pričkala/z njim se ni vredno pričkati/ekspr. v časopisu se pričkati *polemizirati*.
16 Snoj, 2003 (geslo: *prepričati*).

tudi na besedo *Zeug*, »sredstvo«, »priprava«, »to, kar je pri roki, da povlečemo«, ter besedo *Erzeugnis*, »izdelek«, »proizvod«, »kar smo potegnili ven«. *Zeuge*, »priča«, bi pomenilo nekoga, »ki ga privlečemo pred sodišče«. Razlike med pričo in pričevalcem nemščina ne pozna. Nadaljnje izpeljave so *Überzeugung* (prepričanje), *Bezeugung* (izpričanje) in *Bezeugnis* (spričevalo). *Zeug*, »priprava«, je sicer tema Heideggrove analize okolnega sveta v modusu biti priročnosti tistega uporabnega. Priči ali pričevalcu ne moremo pripisovati bitnega smisla priročnosti ali navzočnosti, marveč napotujeta na tubitnostno pričujočnost, ki ima zmožnost pričanja, pričevanja, pričevanja, prepričevanja in pričkanja. Pri Heideggru v *Biti in času* posebej izstopi obravnava eksistencialnega izpričanja (*Bezeugung*) tubiti. Z vidika obravnave razmerja med pričevanjem in zgodovinsko situacijo pa je je vsekakor zanimava nemška oznaka *Zeitzeuge*,[17] »priča časa«, »priča zgodovine«.[18]

V primerjavi s prepričevanjem je *prepričanje*[19] druge vrste »doksična naravnanost«, ki je povezana z nazorom. Tako prepričevanje kot tudi pričevanje sicer tvorita ključna elementa retorike.[20] Tu se fenomen

17 Oznako »*Zeitzeuge*« podrobneje razloži Steffi de Jong v delu *The Witness as objekt. Video Testimony in Memorial Museums*, 2018.
18 Glej *Veliki nemško-slovenski slovar* [Elektronski vir].
19 SSKJ: prepričanje: prepríčanje -a s (í)
1. *kar kdo glede na logiko, izkustvo upravičeno misli, sodi, da je resnično, pravilno*: njegovo prepričanje, da hči še živi, se je po tem dogodku omajalo, utrdilo; domneva se je spremenila v prepričanje / izrazil je prepričanje, da bo stvar kmalu urejena; prišel je do prepričanja, da je edino tako življenje smiselno / živel je v zmotnem prepričanju, da to ni njegova dolžnost / to sem naredil iz prepričanja, ne iz strahu; redko po mojem prepričanju stvar ne bo tako lahka mnenju, sodbi
2. *prepričanost*: njegov glas je izražal trdno prepričanje / odgovoriti z globokim, mirnim prepričanjem
3. *skupek med seboj povezanih misli, pojmov, sodb*
a) *o temeljnih, splošnih vprašanjih sveta, družbe, človeka*: braniti, zatajiti prepričanje; za svoje prepričanje so bili pripravljeni tudi umreti; versko prepričanje / biti po prepričanju marksist
b) *v zvezi s kakim delom stvarnosti*: njegovo politično prepričanje.
20 Michelstaedter, 2011.

govorjenja preplete s fenomenom izrekanja resnice, na katerega nas je napotila že povezava izpričevanja z evidentnostjo, očitnostjo. Prav v pogledu razumevanja pričevanja kot načina izrekanja je ključno razlikovanje ne le med prepričanostjo in prepričanjem, pač pa tudi med pričanjem[21] in pričevanjem[22], saj slednje vključuje poseben tip očitnosti, ki je govorno ali kako drugače izražena; medtem ko prvo odraža prisotnost v situacijah, ki so potem lahko evidentirane (npr. v pravnih postopkih), pa v sferi zgodovine ali vere tako evidentiranje na način pričanja ne zadostuje, pač pa je potrebno pričevanje. Grška beseda za »pričo«, *martys,*[23] je prerasla v pomen mučenika, ang. *martyr*, mučenik, trpin, žrtev. So pa vsekakor filozofsko pomembne oznake *histor*, *historeo*, *historie*, ki kažejo na »pričevalca«, »pričevanje« in »pričevanjskost« v kontekstu tega, kar prejme pomen »zgodovino-pisja«.[24]

V pogledu *očitnosti* je zanimiva tudi angleška beseda za »pričo«, *witness*,[25] ki izhaja iz osnove *wit*[26] z etimološko osnovo **weyd-*, »videti, vedeti«. Druga angleška beseda za pričo, *testimony*, »proof or demon-

21 Glej opombo 13.

22 Glej opombo 14.

23 μάρτυς, υρος, ὁ [gl. μέριμνα; acc. μάρτυρα, μάρτυν, *dat. pl.* μάρτυσι] μάρτυρος, ὁ *ep*. 1. priča, dokaz, μάρτυρος γίγνομαι pričam, ἐν μάρτυσι pred pričami, εἰμὶ (ἐν) λόγοις potrjujem besede. 2. pričevalec, mučenec *NT*. μέριμνα, ἡ (gl. μάρτυς) 1. (pogosta) misel na kaj; skrb, briga, τινός za koga. 2. strah za koga, žalost *NT*. (Dokler, 2015: 384).

24 ἵστωρ, ορος ὁ ἵστωρ [*Et.* iz ϝιδ-τορ, gl. εἶδος] vešč čemu, izurjen, izveden v čem τινός; *subst*. ὁ izvedenec, veščak, razsodnik, posrednik, priča. ἱστορέω *in med*. (ἵστωρ) 1. a) poizvedujem po, vprašujem, izprašujem, preiskujem τινά, τί; b) spoznam, izvem, vem τί ἀκοῇ. 2. pripovedujem, (s)poročam, omenjam τὸν παῖδα. 3. želim koga spoznati, obiščem koga *NT*. (Dokler, 2015: 432).

25 *Witness*, priča; očividec, gledalec; pričevanje; dokaz, spričevalo, potrdilo; (knjigoveštvo) neobrezana stran; *in of* v dokaz, kot potrdilo.
(*Veliki angleško-slovenski slovar* [Elektronski vir]).

26 *Wit*, pamet, razumnost, bistrost, inteligenca, razsodnost; duševna sposobnost; zdrav razum; duhovitost, domiselnost; duhovitež, duhovit, odrezav človek, inteligentna oseba, duhovna veličina. (*Veliki angleško-slovenski slovar* [Elektronski vir]).

stration of some fact, evidence, piece of evidence«[27], izhaja iz latinske besede *testimonium*, razvite iz *testis*, »priča«, et. koren **tri-st-i-*, »tretja oseba, ki stoji zraven«.[28] Giorgio Agamben, avtor referenčnega besedila *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča (Homo sacer III)*, pojasnjuje: »Latinščina ima dve besedi za pričo. Prva, iz katere izvira /italijanski/ izraz *testimone*, pomeni, etimološko vzeto, tistega, ki pri sodnem sporu nastopa kot tretji (**testis*). Druga, *superstes*, označuje tistega, ki je nekaj preživel, ki je bil vse do konca zraven pri nekem dogodku in zato o njem lahko priča« (Agamben, 2005: 14). »Testament« ima osrednje mesto tako v pravniških zadevah kot tudi pri posredovanju religioznega izročila.[29]

V tej povezavi je treba omeniti še angleško in francosko besedo *attestation* v pomenu »potrdilo«, »spričevalo«,[30] iz latinske besede *attestatio*, »potrdilo«, »spričevalo«. V slovenščino bi jo morda kazalo prevesti kar kot *atest* ali *atestatcija*. Verbinčev slovar tujk (1974) navaja za »atest« pomene: »pisno potrdilo ali izvid, izpri-

---

27 *Testimony*, spričevalo; dokaz (to o); *juridically* izjava prič, pričevanje. *Testimonial*, (policijsko) nravstveno spričevalo (o vedenju itd.); presoja, mnenje; priporočilno pismo; *figuratively* znak ali dokaz priznavanja; javno priznavanje, časten dar (v denarju); *dinner* večerja v čast komu. *Testify*, intransitive verb *juridically* pričati (*against* proti); transitive verb izpričati, izjaviti kot priča; dokazati (pod prisego); izraziti; *acts intent* dejanja pričajo o namenu.
(*Veliki angleško-slovenski slovar* [Elektronski vir]).

28 Prim. Oliver, 2004.

29 SSKJ: testament: testamènt -ênta m (ȅ é) *izjava, zlasti pismena, s katero kdo določi dediča, dediče; oporoka*: brati testament; napraviti, preklicati testament; ovreči testament/pismeni, ustni testament; pren. pisateljev umetniški testament.
◊ rel. novi testament *drugi del svetega pisma, ki obsega obdobje po Kristusovem nastopu*: nova zaveza.
Glede oznak »priča« in »pričevanje« v *Svetem pismu stare in nove zaveze* glej https://www.bibletools.org. Prim. tudi Valenčič, 2016.

30 *Attester*: potrditi, izpričati, pričati o, dokazovati; za pričo (po)klicati; *j'atteste les dieux ue, de* ... bog mi je priča, da ...; ~ *sous* (*la foi du*) *serment* pod prisego izpovedati, izpričati; *c'est un fait artesté* to je dokazano dejstvo.
(*Francosko-slovenski slovar* [Elektronski vir]).

čevalo (o dovršenih šolah, službi ipd.)«; »atestirati«[31]. Ricoeur sam postavlja *attestation* med prepričanje in pričevanje[32], zavoljo česar slovenski prevajalec Janez Vodičar izbere prevod »potrditev«:

»Potrditev [atestacija; op. a.] pa, narobe, nasprotuje ravno znanstvenemu pojmu *episteme* v smislu poslednjega in samoutemeljujočega se spoznanja. Potrditev se sprva pravzaprav kaže kot neke vrste prepričanje. Vendar ne gre za doksično prepričanje, v smislu, v katerem *doxa*, prepričanje – pomeni manj kot *episteme* – znanost ali, bolje, vednost. Doksično mnenje se vpisuje v slovnično obliko 'menim' ali 'verjamem', potrditev sloni na 'verjamem ti'. Zato je bliže pričevanje« (Ricoeur, 2011: 354).

31 Ricoeur, 1972: 35–61.
32 Prim. Greisch, 1996; Perez, 2001.

PRIČEVANJE KOT STRUKTURA IN EKSISTENCA

Pričevanje je eno tistih pojmovanj, ki ga v vsakdanjosti uporabljamo vsepovprek. Vendar pa pričevanje ni govorjenje na kakršen koli način in ga zato ne moremo dojeti iz splošnega pojmovanja govora in izrekanja, marveč je zanj določilen bitni modus priče. Pričevanje najpogosteje razumemo kot nekaj, česar se spominjamo in kar želimo govorno izraziti, vendar to običajno pojmovanje ne prispeva določnega razumevanja smisla pričevanja. Spominjanje ne neposredno, pač pa zgolj posredno izpolnjuje smiselni karakter pričevanja. Spominjanje nečesa, čemur je bil tisti, ki izpričuje pričevanje (tj. pričevalec), priča, že predpostavlja bitni način *priče, ki je neposredno (bila) tu*. S tem se nam ponudi smiselno okrožje Heideggrovega ontološkega določila bivajočega, ki smo mi sami in ima lastno bitno možnost razumevanja biti. Heidegger zanj izbere oznako *tubit*, kar je izjemno pomembno za našo opredelitev bistva pričevanja, kolikor je situacija *biti tu* vnaprej določilna za opredelitev pričevanjskosti. Pričujočnost *tubiti* ne vključuje le pričevalca, marveč v »*tu*« drži odprtost celote pričevanjskosti kot take. To hkrati terja pojmovno razmejitev izrazov »pričevanje«, »priča«, »izpričevanje«, ki se sicer široko uporabljajo in imajo svojo terminološko relevanco tudi v »vedah o človeku«. Ob premisleku njihovega izvornega dojetja smo napoteni na njihovo vnaprejšnje razumevanje, čeprav je to pojmovno nedoločno in smiselno nedoločeno. Za razumevanje tega, *kaj tvori bistvo pričevanja*, je tako najprej potrebna razlaga, *čemu smo kot pričevalci priča*. Vendar pa izolirana interpretacija priče ne zajame celostnega problema faktične eksistence, saj zanemari, da je razumevanje tega, čemur smo priča, *že položeno* v eksistenco in tako pogojuje naš položaj; se pravi, izpričuje sam smisel človeškosti.

Človek, kot bivajoče, ki je zmožno biti, je, zavoljo »položenosti«, »zasnovanosti«, »vrženosti« v svet, vedno že izpostavljen *lastnemu nerazumevanju*. To narekuje posebno previdnost glede veljavnosti pričevanja, h kateremu je treba strukturno pristopiti v okviru sklopa pričevanjskosti.

Sklop pričevanjskosti vključuje tri vprašanja: o *priči*, *pričevalcu* in *izpričevanju* v navezavi s faktičnim *pričevanjem*. Ta sklop, ki ga vzpostavljamo na način priče-pričevalca-izpričevanja, je možno obravnavati v kontekstu eksistencialne analitike tubiti. Posamezni členi sklopa se medsebojno navezujejo in tvorijo celoto. Sovisje vsakega posamičnega člena celote tvori hermenevtični krog. Tako so členi pričevanjske strukture med seboj povezani v celoto, a obenem ohranjajo in izkazujejo samolastni karakter, kar daje možnost njihove razčlenitve kot razlage pričevanjskega sklopa. Ko se vprašamo po konstituciji in konceptu pričevanjskosti, predpostavljamo vprašanje o tem, kaj tvori »smisel pričevanja«? Kolikor gre za pričevanje kot poseben način izkazovanja nečesa ali nekoga, je obravnavo smisla *biti priča* najprimerneje navezati na fenomenološko filozofsko metodo, ki je izrecno usmerjena na izkazovanje *nečesa kot nečesa.* Hermenevtični vidik tega izkazovanja terja, da izpričevanje kot izkazovanje zajamemo v njegovi smiselni posebnosti. Ta posebnost, ki izrecno nastopi v literarnem ali zgodovinskem momentu izpričevanja, je naposled poosebljena v sebstvu človeka. Tako se smisel javlja kot problem izpričevanja smisla človeškosti, kar terja razjasnitev, kako prav po-sebnosti človeka pripada zmožnost pričevanja in izpričevanja tega, čemur je v svetu *priča*.

Formulacija *kako-mi-je-biti-v-svetu* že sama po sebi pove, da to ne more biti kaka navzočnost navzočega, saj vključuje *pričujočnost* sveta. *Pričujoč-biti-v-svetu* nikoli ne pomeni zgolj biti-navzoč-pri-nečem (tp. način golega obstajanja pri nečem). Priča je vselej priča nečemu ali nekomu, ne pa zgolj priča-pri. Priča tudi nima nečesa zgolj na očeh, marveč je s tistim, kar ima na očeh, *soočena*. Tudi ko komu odvrnemo na vprašanje, *kako-mi-je-biti-v-svetu*, se poslužujemo dativa (npr. *slabo mi je*, *nerodno mi je*). Pričujočnost torej kaže soočenost z neko situacijo, ki prizadeva kot svet sam, ne le nas v njem.

VPRAŠANJE BITI IN PRIČEVANJSKA SHEMA

To, kar je v filozofiji 20. stoletja na splošno znano kot Heideggrovo vprašanje biti, je v *Biti in času* pospremljeno z eksistencialnoanalitičnim vprašanjem o vprašanju samem,[33] kar ni kak ovinek, marveč uvid v to, da ima vprašanje biti strukturo hermenevtičnega kroga, ki vključuje krožnost smisla, v katerega sta kot v nekakšni pojmovni megli zajeta razumevanje in razlaga:

»Raziskava o smislu biti te razjasnitve seveda ne želi podati na začetku. Interpretacija poprečnega razumetja biti dobi svojo nujno vodilo šele z izoblikovanim pojmom biti. Iz jasnosti tega pojma in iz njemu pripadajočih načinov eksplicitnega razumevanja njega samega bo mogoče dognati, kateri način zatemnitve ali oviranja eksplicitne osvetlitve smisla biti so mogoči in nujni. Nadalje je lahko poprečno, nedoločeno razumetje biti prepojeno s teorijami in mnenji o biti, ki izvirajo iz izročila, in sicer tako, da ostanejo pri tem te teorije kot izviri vladajočega razumevanja skrite. To, kar iščemo v vpraševanju o biti, ni nekaj popolnoma neznanega, čeprav je najprej povsem nedojemljivo« (Heidegger, 1997: 24).

Vprašanje o biti mora nujno razviti dojemljivost za spraševanje o smislu biti, za osmislitev tega vprašanja samega, in se ne more zadovoljiti z doseženem pojmovanjem, marveč mora iskati naprej. To nas spomni na Aristotelovo reklo:

»Sicer pa je zares tudi že zdavnaj kakor tudi sedaj in celo vedno predmet iskanja in tisto, o čemer vedno pridemo v zadrego, ravno to, kaj je bivajoče (*ti to on*), to je, kaj je bitnost …« (Aristotel, 1999: 159).

Vendar pa je Heidegger v neki drugi filozofski situaciji od Aristotela, kolikor mora to situacijo šele izdelati na podlagi zastavitve vprašanja

33 »Ponoviti vprašanje biti zato pomeni: naposled zadovoljivo izdelati zastavitev vprašanja« (Heidegger, 1997: 22).

po smislu biti. Ne more namreč kar zaobiti hermenevtičnega kroga, v katerega je vnaprej zapleteno razumevanje biti vse do nerazumljivosti, nerazumevanja in povprečnega razumevanja. Krožnost hermenevtičnega kroga mora doseči na ravni samega vprašanja. Zastavitev vprašanja odpre »zaprto« strukturo hermenevtičnega kroga spraševanja po biti kot situacijo spraševanja, in sicer ne le v okviru tekstualnega prežemanja dela in celote, marveč predvsem kontekstualne *partikularnosti* in *celovitosti*, ki naredi za vprašanje tudi vprašujočega samega. V navezavi na Aristotelovo določbo zadevnosti »iskanega« (Aristotel, 1999: 159) in na Husserlov fenomenološki poziv »*K zadevam samim!*« poda Heidegger razčlembo intencionalnega obeležja vprašanjskosti vprašanja po biti, ki k temu vprašanju zavezuje tudi vprašujočega:

»Vsako vpraševanje je iskanje. Vsako iskanje vnaprej usmerja iskano. Vpraševanje je spoznavajoče iskanje bivajočega v njegovem da-je in kako-je. To spoznavajoče iskanje lahko postane 'raziskovanje' kot sproščujoče določanje tistega, po čemer vprašujemo. Vpraševanje ima kot vpraševanje po … svoje vprašano. Vse vpraševanje po … je na neki način vpraševanje pri … K vpraševanju spada poleg vprašanega tudi povprašano. V raziskujočem, tj. specifično teoretičnem vpraševanju naj bi bilo to vprašano določeno in dovedeno do pojma. V vprašanem je tedaj kot pravzaprav intendirano tisto *izprašano*, tisto, s čimer doseže vpraševanje cilj. Vpraševanje samo ima kot obnašanje nekega bivajočega, vpraševalca, lasten karakter biti. Neko vpraševanje se lahko izvršuje kot 'vpraševanje kar tako' ali pa kot eksplicitna zastavitev vprašanja. Svojevrstnost le-te je to, da postane vpraševanje prej razvidno glede vseh omenjenih konstitutivnih karakterjev vprašanja samega. Treba je *postaviti* vprašanje o smislu biti. S tem stojimo pred nujnostjo obravnavati vprašanje biti glede navedenih strukturnih momentov« (Heidegger, 1997: 23).

Kolikor je vsako vprašanje hkrati že »vpraševanje po« in kot »vpraševanje po« že vsebuje svoje vprašano, hkrati pa je »vpraševanje po« način »povpraševanja pri« in je »povprašano« že vsebovano v »vprašanem«, je to vpraševanje že nagovorjeno od vprašanja. Vprašanje ne zahteva neposrednega odgovora, marveč razumevanje, ki odgovarja na ta nagovor. Kolikor »vpraševanje o nečem« že indicira *razumevanje nekoga*, ki

sprašuje, je ravno partikularnost sprašujočega ta, ki predpostavlja celovitost vprašanja, s čemer nujno zapade v krog razumevanja in krožnost smisla. Vseeno pa krog ni zgolj krog v okviru vprašanja, ki se zastavlja.

»Gledanje na, razumevanje in pojmovanje, izbira, dostop k so konstitutivni odnosi vpraševanja in s tem modusi biti določenega bivajočega, *tistega* bivajočega, ki smo vselej mi sami, vprašujoči. Izdelava vprašanja biti torej pomeni: napraviti neko vprašujoče – bivajoče razvidno v njegovi biti. Vpraševanje tega je kot *bitni* modus nekega bivajočega samo bistveno določeno s tistim, po čemer se v njem sprašuje – z bitjo. To bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja, zajemamo terminološko kot *tubit*. Izrecna in razvidna postavitev vprašanja o smislu biti zahteva primerno vnaprejšnjo eksplikacijo nekega bivajočega (tubiti) glede njegove biti. Toda ali ne pade takšno početje v očiten krog?« (Heidegger, 1997: 25–26).

Heidegger ne zanika okoliščine »zgubljanja v krogu«;[34] še več, pripiše mu pozitivni karakter ne le za izdelavo vprašanja biti, marveč tudi biti bivajočega, ki pri tem vprašanju nastopa kot vprašujoči:

»V vprašanju o smislu biti ni 'kroga v dokazu', pač pa neka značilna 'vzvratna ali vnaprejšnja odnosnost' tega vprašanega (biti) do vpraševanja kot modusa biti nekega bivajočega. Bistvena prizadetost vpraševanja od njegovega vprašanega sodi k najlastnejšemu smislu vprašanja biti. To pa pomeni samo: tisto bivajoče, ki ima karakter tubiti, ima do samega vprašanja biti nek – morda celo odlikovan – odnos. Mar ni s tem neko določeno bivajoče v svoji bitni prednosti že izkazano in s tem navedeno tisto eksemplarično bivajoče, ki naj nastopa kot to primarno *povprašano* v vprašanju biti? Z dosedanjo razlago ni izkazana prednost tubiti in tudi še ni odločeno o njeni mogoči ali celo nujni funkciji kot funkciji tistega bivajočega, ki naj bo primarno povprašano. Pač pa se je najavilo nekaj takega, kot je prednost tubiti« (Heidegger, 1997: 27).

34 Glej Gadamer, 1999: 35–45.

Ta *prednost* tubiti, ki zadeva predstrukturo vprašanja biti, *je prednostna* tudi, kar zadeva izdelavo *sklopa pričevanjskosti.* Vpraševanje o smislu pričevanja ne more biti *kot tako* niti razumljeno, dokler ne postavimo *vprašanja o smislu pričevanja*. Pričevanje samo po sebi ne more prispevati lastnega smisla, ker ga kot pričevanje že izvršuje. Pričevanje že nastopa v *izvrševanju smisla pričevanjskosti. Smisel pričevanja se nam odstre iz celotne strukture pričevanjskosti, ki se odstira kot smiselni sklop,* kar pomeni, da so členi le-tega razčlenjujoči, artikulabilni in razlagajoči glede celotnega razumevanjskega smisla. Način, kako se medsebojno sklapljajo, odloča o *smislu* pričevanja. »Smisel« kot pred-postavljena celota ni nikoli zgolj postavljen, skonstruiran, marveč konstitutiven glede sklapljanja, ki ga Heidegger naznači v trojnostni razčlembi predvidika, predimetja in predpojma.[35] Skupaj smiselno konstituirajo razumevanjsko situacijo, s tem da ta vključuje *prednost* nekega bivajočega glede zastavitve vprašanja biti. To bivajoče smo mi sami, kolikor vnaprej razumemo nekaj takega, kot je smisel biti. Heidegger v tem pogledu govori o *ontični in ontološki prednosti* bivajočega, ki smo mi sami in ki že *predontološko razume*, da mu je biti v odnosu do biti sploh.

Tu se glede fenomena pričevanja in njegove smiselne konstitucije v sklopu pričevajskosti ponudi možnost, da se k pričevalcu pristopi na ontično-ontološki ravni, kolikor mu je že predontološko *biti-priča*. Kako bi lahko sicer pojasnili »obstoj« pričevalca? Obstoja pričevalca ne moremo pojasniti tako, da ga obravnavamo kot avtorja in potemtakem kot subjekt (izjavljanja, pripovedovanja, razlaganja), saj je pričevalec v svojih ontičnih odnosih, na način tega, čemur je priča, lahko sebe gotov kot pričujoči le tako, da mu je *biti-priča*. »Biti-priča« je potemtakem ontološko določilo pričevalca, ki se ne potrjuje zgolj v

35 »Razlaga vsakokrat temelji v nekem *predvidiku*, ki to, kar je vzeto v predimetje, 'izostri' glede na neko določeno razložljivost. Razumeto, ki je vsebovano v predimetju in 'pred-vidno' vizirano, postane z razlago pojmljivo. Razlaga lahko pojmovnost, pripadno bivajočemu, ki ga je treba razložiti, črpa iz njega samega ali pa ga stisne v pojme, katerim se bivajoče v skladu s svojim načinom biti zoperstavlja. Kakorkoli že – razlaga se je vselej že dokončno ali s pridržkom odločila za določeno pojmovnost; ta temelji v *predpojmu*« (Heidegger, 1997: 211).

tem, čemur je priča, marveč hkrati tudi v tistem, kar lahko *iz-priča* in kar razume, razlaga kot smisel pričevanja, v katerem se kot pričevalec sam uresničuje, s tem pa se dovrši tudi tisto, kar je v tem vsebovano (tj. da pričevanju pripada neka *resnica ali neresnica*). To izkazujejo modusi *prepričanja in prepričanosti, predočevanja in soočenosti, uočenja in očitnosti, morda prav v najvišji meri pričujočnosti in vpričnosti*.

Glede na podani sklop pričevanjskosti *priča-pričevalec-izpričevanje* lahko zaradi razvidnosti podamo naslednjo shemo, ki je zasnovana po Heideggrovi zastavitvi vprašanja smisla biti in prednostni vlogi tubiti pri sami zastavitvi tega vprašanja v hermenevtični situaciji.

Shema pričevanjskega sklopa:

vprašano	*predvidik*	*bit*	*> priča (biti-priča)*
povprašano	*predimetje*	*bivajoče*	*> pričevalec*
izprašano	*predpojem*	*smisel*	*> izpričevanje*

Tema pričevanja nedvomno zajema širok spekter raziskovalnih vprašanj, ki se zastavljajo znotraj različnih znanstvenih pristopov in področij. V skladu s hermenevtičnim »principom«, ki narekuje *prežemanje parcialnosti in celovitosti*, jih ne smemo medsebojno ločevati, pač pa jih je treba povezovati na način, ki bo *konstitutivno* prispeval k izdelavi sklopa pričevanjskosti v vseh njegovih segmentih. Vendar pa tako povezovanje ni produktivno, kolikor se najpoprej ne razgrne zanesljiva filozofska osnova zanj. Sleherna možnost povezovanja vsebuje *sklop*, natančneje *strukturni sklop* ali »ustrojstvo«, če se poslužimo te nekoliko nenavadno zveneče oznake iz *Biti in časa*, ki pa nas spomni na to, da sklop ni že kar na voljo, marveč ga je treba *zgraditi*, *zasnovati*. Tako je za *strukturni sklop pričevanjskosti* pomemben tubitnostni zasnutek razumevanja smisla biti v *Biti in času*. Ta namreč ponuja zadosten ontološki okvir filozofske karakterizacije strukture *biti-priča*. Razpravljanje o dometu tega ontološkega zasnutka kot takega sicer ni izrecni cilj te obravnave, čeprav vprašanje biti še kako neposredno zadeva ontološko določitev fenomena biti-priča.

Na tej točki razmisleka se pokaže tudi nevarnost, da to *biti* v *biti-priča* razumemo nevtralno, na način golega obstajanja in navzočnosti, brez

tega, da se povprašamo glede pričujočnosti načina *biti priča*, ki seže do samega smisla biti.

Heidegger glede splošnega in posplošenega način dojemanja *biti* poudari: »Bit tiči v da-je in kako-je, v realnosti, navzočnosti, obstoju, veljavnosti, bivanju, v 'je' /'es gibt'/« (Heidegger, 1997: 25). Bit »je«, vendar nam za njeno razumetje umanjka razumevanje tiste dimenzije, ki opredeljuje ta »je«, ta poudarek, ki se izkazuje v realnosti, navzočnosti, obstoju, veljavnosti, bivanju itn. Če »bit« opredelimo kot formalno naznako, izkazuje neko splošnost, nedefiniranost in celo samoumevnost – z drugo besedo, ki se je uveljavila kot oznaka »ontološke diference«: *bit bivajočega sama »ni« bivajoče* –, pri čemer pa se pojavi problem, kako se ta diferenca sama izkazuje v realnosti, navzočnosti, veljavnosti, bivanju; torej v *kako-je-kaj* sploh. Če bit bivajočega sama ni bivajoče (to pomeni, da je ne določamo na način bivajočega in s speljevanjem na bivajoče), smisel biti kot tisto vprašano terja svojevrsten prikazovalni način, ki pa se bistveno razlikuje od odkrivanja in dokazovanja bivajočega. »Bit« ima svojelasten prikazovalni način, ki ne zadeva le pojmovnosti in fenomenskosti:

> »Če torej rečemo: 'bit' je najsplošnejši pojem, potem to ne more pomeniti, da je tudi najjasnejši in da ne potrebuje nadaljnje obravnave. Nasprotno, pojem 'biti' je najbolj nejasen. […] Pojma 'bit' ni mogoče definirati. To se je sklepalo iz njegove najvišje splošnosti. […] 'Biti' res ne moremo pojmovati kot kako bivajoče: *enti non additur aliqua natura*: 'biti' ni mogoče opredeliti tako, da ji pripišemo bivajoče. […] Neopredeljivost biti ne odvezuje od vprašanja o njenem smislu, temveč k temu prav poziva« (Heidegger, 1997: 21).

Iz *splošnosti* in *neopredeljivosti* biti sledi po Heideggru njena *samoumevnost*. »'Bit' je vsem in vsakomur samoumeven pojem, ki nastopa v vsakem spoznavanju, izjavljanju, v vsakem odnosu do bivajočega, v vsakem odnošaju-sebe-do-sebe-samega« (Heidegger, 1997: 21).

Iz te samoumevnosti sledi samorazumljivost, ki prispeva k temu, da se sleherni »razume na bit«:

»Vsakdo razume: 'nebo *je* modro'; 'jaz *sem* vesel' in podobno. Vendar ta poprečna razumljivost demonstrira le nerazumljivost. Razodeva, da v vsakem odnošaju do bivajočega kot bivajočega a priori tiči neka uganka. To, da vedno *smo* v nekem razumetju biti in da je njen smisel hkrati zavit v temo, razodeva načelno nujnost, da ponovimo vprašanje o smislu 'biti'« (Heidegger, 1997: 22).

Spričo take samoumevnosti, samorazumljivosti in povprečnega razumevanja biti se poraja vprašanje*, kakšno nerazumevanje je pravzaprav tu na delu*, kolikor upoštevamo, da nedoločenost pojma biti nekako sama vodi v nerazumevanje. Ob pojmu biti se na poseben način stakneta razumevanje in nerazumevanje, kar ne vodi le v kakršne koli nesporazume, marveč celo v to, da glede biti ne more biti sporazuma, kar pa po drugi plati ravno sproža potrebo filozofske razprave in dialoga. V Heideggrovi zastavitvi vprašanja biti je s tem povezana *sprostitev ontološke diference*: osmislitev biti je treba načeloma razločiti od utemeljevanja bivajočega v njegovi biti. S tem se razmerje med *ontologijo in ontiko* zaostri do te mere, da je treba izrecno izpostaviti primer te ontološko-ontične mere, to pa je po Heideggru *tubit* kot bitni naziv za bivajoče, ki smo mi sami in ki v lastni biti nosi odnos do biti. Tubit je samolastna po svojem odnosu do biti, ki pa ni enosmeren, marveč ga narekuje sam smisel biti.

Po Heideggru ima *tubit* trojno prednost, ker sega na ontično, ontološko in ontično-ontološko raven. Na ontični ravni je tubit edino bivajoče, ki (sprva poprečno) razume, kaj pomeni bit; na ontološki ravni gre tubiti vselej *za to njeno* bit samo, zato spada razumetje biti k njeni biti. Na ontično-ontološki ravni pa tubit, kolikor ji je biti-v-svetu, ne razume le svoje lastne biti, ampak tudi bit drugega (netubitnostno oziroma znotrajsvetno bivajočega). Da pa bi se prebili do razumevanja, je potreben zasnutek *tu*bivajočega v njegovi biti, ki – razpet med razumevanjem in nerazumevanjem – smiselno razkriva, kako mi je biti-v-svetu. Zasnutek tubiti je že zasnovan v *počutnosti*, ki prvotno daje razumeti, *kako-mi-je*. Počutnost kot taka pa je sama po sebi *nerazumljiva*, kolikor razpoloženja ne moremo obvladati in z njim

razpolagati, pač pa smo vanj nekako »vrženi«.[36] Težko ga že izrazimo, čeprav nam vedno že nekako govori.

Razumevanje, počutje in govor kot eksistencialni konstituensi tubiti nas morajo kot taki zajeti v neko zadržanje tudi v pogledu razdelave sklopa pričevanjskosti, kolikor razodevajo samo *pričujočnost* tega »tu« *tubiti*. Pričujočnost tega »tu« kot razumevajoča, razpoložena in izpovedna si ne more biti nikoli dana kot kaka nevtralna navzočnost in obstojnost, marveč vselej izkazuje neko *eksistencialno pozornost do prisotnosti*; tu-biti *je do biti*, v njeni lastni biti ji *gre za bit*, kar tvori gibanje njene lastne faktične eksistence. Ali lahko to tubitnostno pozornost opredelimo na način *biti-priča*? Odgovor je nemara že podan v tem, da se tubit v *svojem razumevanju biti* počuti kot priča, govori kot priča in v lastni pričujočnosti izpričuje pričo, na način *prepričanja in prepričanosti* pa zapada izpričanemu. Biti-priča ne kaže le »mene«, marveč hkrati tudi druge, celoto sveta in situacijo biti-v-svetu. Vendar ne tako, da stopa na mesto subjekta, marveč da *zastopa nenadomestljivost biti* in z njo tudi sebe kot tisto bivajoče, ki je v bitnem odnosu do biti. Prav na tem mestu moramo tubitnostno opredelitev biti-priča razločiti od subjektivistične postavke, ki *pričo* vnaprej izenačuje s *pričevalcem*. Na ta način je načeloma preprečen dostop do obravnave fenomena pričevanja, ki se izvršuje v pričevanjskem sklopu *priča-pričevalec-izpričano*. Napak pa bi bilo razumeti, da »pričevalca« postavljamo na mesto subjekta, »pričo« pa na raven biti! Pričevalec je vedno več ali manj od subjekta, kolikor je bitno določen po tem, da mu je *biti priča*. Če nekoga razglasimo za pričevalca, z njim ne menimo le subjekta, marveč njegov odnos do tega, kar izpričuje kot smisel. Brez tega ni nikakršnega pričevalca, marveč zgolj *avtor*. Pričevalec nima nobenih »avtorskih pravic« do tega, o čemer in kar priča. Zaradi tega lahko svobodno izpričuje neki smisel, pa čeprav se ta izkaže za brezsmiselnost. Pravzaprav je na pričevalcu bolj to, da spravi na dan neko razumevanje, kot pa da bi se prilagajal splošnemu razumevanju

36 Glede tu podane povezave s počutno razpoloženjskostjo načina biti-priča glej Rocha de la Torre, 2019.

in razumljivosti.[37] Pričevanje, kolikor je pričevanje, vedno odstopa od splošnega in posplošenega razumevanja, kar kaže mejno pozicijo pričevalca, kolikor sledi nareku, da mu je biti priča.

37 Tu se ponuja vzporednica z Waldenfelsovim razumevanjem responzivnosti: »Glas odgovarjajočega je pro-vociran, priklican je od drugod; odgovarjamo na nekaj ali na nekoga [auf jemanden]. 'Na kar' odgovora ne smemo zamenjevati z 'o čemer' izjave, ki jo podam, ali s 'čemu' odločitve, ki jo sprejmem. Odgovor ne izhaja od mene samega. Človek, ki prihaja na dan v odgovoru, se postavlja v navzkrižje z utečenimi definicijami. Ni ne zgolj 'pomanjkljivo bitje', ki naj bi kompenziralo tisto manjkajoče, niti se ne odlikuje kot 'krona stvarstva', niti ne prebiva 'v sredini sveta'« (Waldenfels, 2015: 6). Glej nadalje Waldenfels, 1994, 2009, 2015. Waldenfelsovo pojmovanje responzivnosti obširneje obravnava Božič, 2017: 155–178.

PRIČEVANJE VESTI IN SPRIČEVALO

Heidegger v § 54 *Biti in časa*, ki nosi naslov *Problem izpričevanja samolastne eksistencialne možnosti*, odpre hermenevtično situacijo *izpričevanja samolastne eksistencialne možnosti*:

»Iščemo samolastno zmožnost biti tubiti, ki jo tubit sama izpričuje v svoji eksistencielni možnosti. Poprej pa se mora pustiti najti to izpričevanje samo. Le-to bo imelo, ako naj tubiti 'da razumeti' njo samo v njeni možni samolastni eksistenci, svoje korenine v biti tubiti. […] Izpričevanje naj da razumeti neko samolastno zmožnost samobiti. Z izrazom 'samstvo' smo odgovorili na vprašanje po kdo tubiti. Samstvenost tubiti je bila formalno določena kot *način, kako je treba eksistirati*, to se pravi, ne kot neko navzoče bivajoče. Ta kdo tubiti večinoma nisem jaz sam, temveč >se<-samstvo« (Heidegger, 1997: 365).

Heidegger tu ne misli kakega "pokvarjenega" načina obstajanja tubiti, marveč način pričujočnosti tubiti, ki ga ta vsakdanje izpričuje, vendar na nesamolasten način, ker so njeno sebstvo že prevzeli drugi. Oznaka *das Man*, ki se v slovenščino prevaja kot »se« (*man spricht*, »govori se«), po svoji etimološki osnovi napotuje na »človeka« (recimo, ko pravimo: »Človek ne ve, kaj bi.«) in hkrati na »vse ljudi« (npr. »Kaj bodo rekli ljudje?«). To že nakazuje izpričevanje nekega smisla človeškosti, seveda v njenem povprečnem samodojemanju, iz katerega se mora tubit iztrgati, če naj izpriča svoje najsamolastnejše sebstvo. Spoznavno-teoretsko bi to pomenilo, tako kot na primer pri Kantu, da od vsega, s čimer imam opraviti ali kar spoznavam, ohranim le *zavest* na način čistega »jaz mislim«. Sebstvo se tako izpričuje na način samozavedanja. A pričujočnost sebstva ne more biti podana na način navzoče zavesti, saj se ta kot postavka jaza sicer lahko izreka, tako kot se neprenehoma izreka tudi jaz, ne more pa ničesar povedati na način, ki bi neposredno izpovedal sebstvo. Sebstvo lahko izpriča le tisto, kar sploh ne govori, je pa *čisto nagovorjeno* in zato lahko »pove vse«. Samolastno sebstvo se izpričuje kot molčeče sebstvo, ki ni zavestno projicirano, marveč nagovorjeno od *vesti*.

»Ker pa je izgubljena v >Se<-ju, se mora tubit poprej najti. Da bi se sploh našla, mora biti sama sebi 'pokazana' v svoji možni samolastnosti. Tubit potrebuje izpričanje zmožnosti samobiti, kar po možnosti vselej že je. Kar bo v sledeči interpretaciji upoštevano kot takšno pričevanje, je vsakodnevni samorazlagi tubiti poznano kot glas vesti. Da je 'dejstvo' vesti sporno, njegova funkcija instance za eksistenco tubiti različno ocenjena in to, 'kar pove', raznovrstno razloženo, bi smelo samo tedaj zavesti k opustitvi tega fenomena, ako 'dvomljivost' tega faktuma oz. dvomljivost njegove razlage ne bi ravno dokazovala, da se tu pred nami nahaja neki izvorni fenomen tubiti. Sledeča analiza postavlja vest v tematsko predimetje neke čiste eksistencialne raziskave s fundamentalno-ontološkim namenom« (Heidegger, 1997: 366–367).

Heidegger že v predhodnih poglavjih *Biti in časa* pokaže, da tubit tudi v insistentni eksistenci vsakdanjosti ne obstaja na način zavesti in v njej potekajočih doživljajih, marveč v *vestnosti*, ki vključuje priskrbo in skrb-za. Ta vestnost je kot vest v smislu obveščenosti in obveščanja tudi sporočilna, ne more pa se *ovedeti kot samolastno sebstvo*. Ovedenje na način *vesti* ji izpriča neko vedenje na način videnja,[38] ki pa ne prihaja iz kakega samoopazovanja, refleksije, motrenja, spekulacije, marveč je *povedna* in priča kot glas; celo kot glas brez glasu, ki pa vselej »kliče«. To je izredno pomembno za odstiranje fenomena pričevanja, ki sicer vključuje »očividnost« (hr. *svjedočenje*, ang. *eye-witness*), ni pa omejeno nanjo, saj bi sicer ne mogli opredeliti pričujočnosti biti-priča, ki rabi biti-čuječa. Tu se hkrati pokaže vsa relevatnost *nagovora govorice*. Glas vesti tubiti odgovarja z molkom, ki ji priča o tem, da ji je biti-priča, čeprav nima o čem pričevati, razen o sami sebi. Tako izpričuje samo sebe, svojo človeškost, h kateri je po vesti poklicana. Ta

38 Slovan. **vêstь*, *sъ̏věstь je prvotno pomenilo *'zavedanje, védenje, znanje'. Beseda je izpeljana iz deležnika **vêstъ*, ki v cslovan. *věstъ* pomeni 'znan', to pa se je pod vplivom vokalizma glagola **vědě* 'vem' razvilo iz ide. **u̯id-tó-* 'znan', iz česar je še stind. *vitta-* 'znan, poznan', av. *vista-* 'znan', s predponami še gr. *áïstos* 'negotov', stvnem. *giwis*, nem. *gewiß* 'gotov', got. *unwiss* 'negotov' (Mi, 390 s., Tr, 338, SA, 329). Pomensko podobno je motivirano nem. *Gewissen* 'vest', izpeljanka iz nem. *wissen* 'vedeti', in lat. *conscientia* 'vest', izpeljanka iz *conscīre* 'zavedati se', *scīre* 'vedeti'.
Glej Snoj, 2003 (gesla: *ovésti se*, *vêst*, *povêst*, *svêst*, *zavêst*, *zvêst*; *védeti*).

klic vesti ni poziv, na katerega se je tubit dolžna zgolj odzvati, marveč ga je dolžna izpričati na način biti-priča pričujočnosti svojega »tu«. Razločnost klica vesti poklanja tubiti odločnost biti-priča.

»Fakta vesti se sploh ne da podvreči takšnim dokazom in protidokazom. To ni njena pomanjkljivost, temveč samo znamenje njene drugačne ontološke zvrsti nasproti okolnosvetnemu navzočemu. Vest 'nekaj' da razumeti, vest odklepa. Iz te formalne karakterizacije izvira napotilo, da ta fenomen vrnemo nazaj v razprtost tubiti. Ta temeljni ustroj bivajočega, ki 'smo vselej mi sami', se konstituira skozi počutje, razumevanje, zapadanje in govor. Globlje segajoča analiza vest razkriva kot klic. Klicanje je modus govora. Klic vesti ima karakter *nagovornega klica* tubiti k njeni najlastnejši zmožnosti biti samstvo, in sicer na način *pozivajočega* klica k najlastnejšem dolgovanju« (Heidegger, 1997: 367–368).

V § 60 *Biti in časa* z naslovom *Eksistencialna struktura v vesti izpričane samolastne zmožnosti biti* Heidegger strne analizo izpričevalne relevantnosti klica vesti v sopripadnosti z dolžnostjo, odločnostjo, molčečnostjo, trenutnostjo in *nedomačnostjo*.[39] Za to analizo lahko rečemo, da nam ponuja pravo malo ontologijo fenomena pričevanja, ki upravičuje njegovo obravnavo v okviru hermenevtičnega sklopa pričevanjskosti:

»Eksistencialna interpretacija vesti naj izpostavi neko v tubiti sami *bivajoče* pričevanje njene najlastnejše zmožnosti biti. Način, po katerem vest priča, ni neko indiferentno objavljanje, temveč najprej klicajoči klic k dolgovanju/krivdnosti. Kar je tako izpričano, je 'dojeto' v poslušanju, ki klic razume nehlinjeno v od njega samega intendiranem smislu. Razumevanje nagovornega klica kot bitni modus tubiti šele poda fenomenalni obstoj temu, kar je v klicu vesti izpričano. Samolastno razumevanje klica smo karakterizirali kot hotenje-imeti-vest. To, da pustimo delovati v sebi najslastnejše samstvo iz njega samega v njegovem dolgovanju, fenomenalno reprezentira v tubiti sami izpričana samolastna zmožnosti biti« (Heidegger, 1997: 402–403).

39 Prim. Cimino, 2013.

Podoben problem se pojavi tudi pri verjetno najbolj referenčnem avtorju hermenevtične obravnave pričevanja Paulu Ricoeurju, čigar opus nekateri označujejo kot »hermenevtiko pričevanja«.[40] Njegovo predavanje *L'herméneutique du témoignage* iz leta 1972 velja v tem pogledu za ključen referenčni vir. V njem Ricoeur že uvodoma napove: »Katera vrsta filozofije sproža problem pričevanja? Odgovarjam: Filozofija, ki ji je lastno vprašanje absoluta, filozofija, ki skuša združiti *izkustvo* absoluta z *idejo* absoluta, filozofija, ki niti v primeru niti v simbolu ne najde globine tega izkustva« (Ricoeur, 1972: 35).

Obravnavo fenomena pričevanja pri Ricoeurju že vnaprej opredeljuje pretenzija doseganja ne samo absolutnega, marveč absoluta samega. Cena za to je, da mora kot resnično obveljati zgolj eno pričevanje, ki naj izpolnjuje zahtevo absolutnosti in absolutizacije. A v skrajni konsekvenci lahko to odvede od absoluta in privede do absurda.

Pričevanje po Ricoeurju[41] nujno potrebuje spričevalo, ki potrjuje izpričano. Mar ni izpričevanje v pogledu pritrjevanja resnici samo po sebi zadostno in zakaj bi se moralo še dodatno potrjevati? Da bi mu nadeli spoznavnoteoretska očala?

Ricoeur načeloma postavlja svojo hermenevtiko nasproti »filozofijam *cogita*«, kar ga postavlja v bližino Heideggrove eksistencialne analitike v *Biti in času*, na katero se tudi navezuje. Vendar je med filozofoma tudi precejšnja razlika, predvsem v filozofskem odnosu do fenomena *drugega*, kjer se Ricoeur zbližuje z Lévinasom. Razpoko med hermenevtiko in filozofijami cogita opiše v delu *Sebe kot drugega*, ki je izredno pomembno v pogledu hermenevtike pričevanja:

»Zadeva tip gotovosti, ki se je lahko nadeja prva in po kateri se razlikuje od dokončnega načina gotovosti, ki je povezan z ambicijo samoutemeljitve, značilne za filozofije *cogita*. Videli bomo, kako v prvih študijah počasi vznika, v vmesnih študijah dobiva vse večjo veljavo in se v zadnjih študijah naposled v vsej polnosti razmahne pojem potrditve (*attestation*), s katerim skuša-

40 Prim. Greisch, 1996: 81–98; Perez, 2001; Kaufmann, 2009; Lythgoe, 2011.
41 Lythgoe, 2011, 2012.

mo označiti resničnostni način sloga, ki ustreza spoju analize in refleksije, spoznanju razlike med sebstvenostjo in istostjo ter razgrnitvi dialektike sebe in drugega – skratka, ki ustreza hermenevtiki sebstva, obravnavani v njenem trojnem ustroju. Potrditev v naših očeh definira način gotovosti, h kateri lahko stremi hermenevtika, ne le glede na epistemično poveličevanje *cogita* od Descartesa naprej, temveč tudi glede na ponižanje, ki ga doživi pri Nietzscheju in njegovih naslednikih. Zdi se, da potrditev terja manj kot prvo in več kot drugo. Navsezadnje, če jo primerjamo z enim in drugim, je tudi sama pravzaprav *atopos*« (Ricoeur, 2011: 34–35).

Ricoeur koncept *attestation* (v sl. prevodu dela *Sebe kot drugega* je preveden kot »potrditev«, v kontekstu tega razpravljanja pa ga prevajamo kot »spričevalo«) postavlja v jedro razvitja svoje hermenevtike sebstva v spoprijemu s filozofijami cogita. Pri tem nas zanima, kakšno sistematiko ubere pri sami obravnavi *attestation* in ali je ta uporabna tudi za analizo *izpričevanja* kot tretjega člena strukture pričevanja. Samo »gibanje smisla« namreč po Ricoeurju zadeva neki hermenevtični *atopos,* ki ga zaseda *attestation* kot spričevalo s potrditvenim zahtevkom. Čeprav je izpričevanje povezano z atestacijo, »spričevalom«, se med oboje vrinja vrzel, ki zadeva raven *izkazovanja smisla kot takega*, to pa se v izpričevanju javlja izvorno, in ne šele naknadno, ko se preverja njegova resničnost.

Kolikor je *cogito* vzpostavljen v gotovosti samega sebe, se sprašujemo, ali *atest* ni zaprečen, le na poti sebstva k drugemu, z istim »razumevanjem biti«? Ricoeur to sicer zanika in skuša razlikovati med znanstvenim tipom verifikacije, preverjanja, in *attestation*:

»Po eni strani potrditev vsekakor bolj nasprotuje gotovosti, ki jo terja cogito, kot pa kriteriju verifikacije pri objektivnih znanostih. K ovinku prek analize nas prisili prav indirektni in fragmentarni način slehernega vračanja k sebi. V tem smislu se verifikacija v refleksivni proces vključuje kot nujni epistemični moment. Potrditev pa, narobe, nasprotuje ravno znanstvenemu pojmu *episteme* v smislu poslednjega in samoutemeljujočega spoznanja. Potrditev se sprva pravzaprav kaže kot neke vrste prepričanje. Vendar ne gre za doksično prepričanje, v smislu, v katerem *doxa*, mnenje, prepričanje – pomeni manj

kot *episteme*, znanost ali, bolje, vednost. Doksično mnenje se vpisuje v slovnično obliko 'menim' ali 'verjamem', potrditev pa sloni na 'verjamem v'. Zato je bliže pričevanju. Če se opremo na prepričanje ali, če hočete, vero, ki je povezana s trojno dialektiko refleksije in analize, istosti iz *ipse* in istosti iz *idem*, sebe in drugega, kot sem sam, tedaj se ne moremo sklicevati na nobeno višjo epistemično instanco« (Ricoeur, 2011: 35).

Ricoeurjev poskus razjasnitve nas ne zadovolji povsem, saj vzbuja vtis, da pri ekspoziciji *attestation* subjektivni in objektivni okvir razpravljanja pušča nedotaknjen in se zadovolji zgolj z ontološko relativizacijo *cogita*. To deloma tudi sam uvidi:

»Temu prvemu pristopu potrditve bi lahko očitali, da se veliko manj oddalji od gotovosti *cogita*, kot se zdi: mar ni problematika prve resnice s hiperbolo o hudobnem duhu umeščena v dimenzijo prevare in resnicoljubnosti? In ali celotna zgradba kartezijanske vednosti ne temelji prav na resnicoljubnem Bogu?« (Ricoeur, 2011: 31).

Zdi se, da Ricoeur tu iz obrambnih namenov preskoči celoten vidik *konstitucije subjektivitete* v loku od Descartesa, Locka, Huma, Leibniza, preko Kanta do Fichteja, Hegla in Schellinga le zato, da bi spoznavnoteoretsko ogrodje glede *attestation* pustil nedotaknjeno. Tu se seveda pojavi vprašanje, kako je potem s hermenevtično namero in seveda s samo hermenevtiko pričevanja.

»Ta ranljivost se bo odražala v stalni grožnji *suma*, če sum razumemo kot specifično nasprotje *potrditve*. Sorodnost med potrditvijo in pričevanjem se potrjuje v naslednjem: ni 'prave' priče brez 'krive' priče. Toda edino sredstvo proti krivemu pričevanju je drugo, bolj verodostojno pričevanje; in edino sredstvo proti sumu je *zanesljivejša* potrditev« (Ricoeur, 2011: 36).

Ricoeur, podobno kot Agamben (2005, 14–15), z opiranjem na latinski kontekst *testis* računa na tretjo instanco, ki lahko razloči pravo od

krivega. To je sicer lahko določilno za *pričanje*,[42] ne pa za *pričevanje*, saj bi potemtakem morali kot pričevanjska izločiti vsa umetniška dela; ostali ne bi niti portreti. Hkrati je zamegljeno to, kar je v pričevanju izpričano kot smisel, razlog za to pa nemara tiči v tem, da ni določeno, kako je pričevalcu biti-priča. Ker umanjka bitni način priče, umanjka tudi smisel tega biti-priča. V delu *Sebe kot drugega* se Ricoeur sicer že naslovno opre na Lévinasovo določilo vpričnosti priče na tožilniški način »*Me voici!*«, kar ne moremo prevesti kot »*Tukaj sem!*«, marveč kot »*Mene tukaj!*«[43] Me to premakne z mesta subjekta? Bi veljalo morda poskusiti v dajalniku, kolikor je pričevalec priča *nečemu* kot *pričujoč-nečemu*?

Ricoeurjeva obravnava *attestation* nas vsekakor vzpodbudi k vprašanju, katera hermenevtika[44] je pravzaprav v ozadju hermenevtike pričevanja, če se kot osnovni vidik pokaže njeno razlikovanje od tako imenovanih filozofij *cogita*? Ricoeur nikjer ni tvegal koraka stran od *cogita* k *Da-sein*. To hkrati sproži tudi vprašanje, kaj je pričevanje kot *razumevanje, govor, razlaga, sporočilo* in *izjava*. Pričevanje lahko prevzema vse te oblike izpričevanja, vendar vsi po vrsti ne izčrpajo tega, kar je najprej pričujoče kot *nemi smisel*, ki naj bo izpričan, kolikor je tubit človeka *biti priča.* Pričevanje bi se sicer nikoli ne moglo izpričati kot resnično,[45] saj je – če sledimo Heideggru – eksistencialni pogoj za to položen v tubit samo, kolikor si je po samolastnem smislu hkrati pričujoča v resnici in neresnici,[46] ravno zaradi te smiselne vmesnosti pa stremi k izpričevanju sebe svetu.

---

42 Coady, 1992.

43 Ricoeur, 2011: 462–465.

44 Grondin, 1995.

45 »Izpričanje pomeni: sebe kazanje bivajočega v istovetnosti. Izpričanje se izvršuje na osnovi sebe kazanja bivajočega. To je možno le tako, da je izjavljajoče in izpričujoče se spoznavanje po svojem ontološkem smislu *odkrivajoča bit do* realnega bivajočega samega« (Heidegger, 1997: 300).

46 »K faktičnosti tubiti spada zaklenjenost in zakritost. Polni eksistencialni smisel stavka 'Tubit je v resnici', enakoizvorno hkrati pove 'Tubit je v neresnici'« (Heidegger, 1997: 305).

NAZNAKA HERMENEVTIKE PRIČEVANJA

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

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

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

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

Bitno strukturo pričevanjskosti smo zastavili na osnovi Heideggrovega eksistencialnoanalitičnega modela vprašanja: vprašano [*Gefragte*] – povprašano [*Befragte*] – izprašano [*Erfragte*], s katerim Heidegger določa smisel biti nekega bivajočega. Analogno s Heideggrovim eksistencialnoanalitičnim modelom vprašanja lahko postavimo pričevanjsko triado: *priča-pričevanje-izpričevanje*. Pričo lahko torej obravnavamo v pomenu *biti-priča* kot tubit v načinu njene biti (tj. eksistenci). Ko skušamo pojasniti določilo faktične eksistence in določenost človeka, nam je lahko v oporo Heideggrova eksplikacija v § 2 *Biti in časa* z naslovom *Formalna struktura vprašanja biti* (Heidegger, 1997: 22–27), kot vprašanja o smislu biti, na podlagi česar ugotavljamo, da tudi biti-priča ne zadeva tega, kako faktično razumemo človeka, marveč tisto, kar se faktično izpričuje kot človeško.

II.

PRIČEVANJSKOST
IN
ZGODOVINSKA SITUACIJA

Človek je po svoji človeškosti *priča biti-v-svetu*, ker je že v odnosu do sveta, ne da bi bil, kot pravi Gadamer (1997), o tem predhodno povprašan. Pri tem pa razumevanja in nerazumljivosti faktične eksistence ne moremo razumeti iz kakega *subjekta* ali iz doživljanja *mojega jaza*, marveč na način prevzemanja lastne tu-biti in prevzetosti z njo. Na tem mestu se nam na poseben način odpira vprašanje razumevanja človeškosti v zgodovinski situaciji 20. stoletja,[47] ki se zaostri spričo soočanja posameznikov in skupnosti s totalitarnim in post-totalitarnim nasiljem.[48] To soočenje je do te mere opredelilo zgodovinsko situacijo 20. stoletja, da smo postavljeni pred vprašanje, kaj človeškega še (pre)ostaja. V 21. stoletju nič ne kaže, da bi bilo to vprašanje kaj manj pereče; problem je seveda, ali ga prav razumemo, pa tudi to, kako zastavimo raziskovalni pristop do izpričevanja tega vprašanja, za kar je potrebna analiza strukture pričevanjskosti s filozofskega, literarno-filozofskega in filozofsko-zgodovinskega vidika, relevantna pa so vsaj še področja prava in teologije, antropologije in sociologije, psihologije in medijske teorije.

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

Na tej osnovi vpraševanja kot najosnovnejšega pristopa, s katerim je mogoče graditi razumevanje in razlago, kolikor smo sebi smiselno »dani« na način vprašanja *kdo sem*, prehajamo med *diado vprašanja in odgovora* kot najsplošnejšim okvirom hermenevtične situacije s ciljem »hoteti razumeti«, kot ga je razvil Gadamer, in Heideggrovo *triado vprašano-povprašano-izprašano*. Upoštevaje celoten lok hermenevtike od Schleiermacherja in Diltheya pa do Heideggra in Gadamerja, lahko govorimo o *novi praksi filozofskega mišljenja,* ki najde svoje izhodišče v *govorici*.[49] Zato lahko sprejmemo, da govorica v her-

47 Hobsbawm, 2009.
48 Kendall, 2015.
49 Apel, 1973; Komel, 2003, 2014a.

menevtično naravnanem humanističnem raziskovanju *lahko* stopi na mesto metode.[50] Prav izkustvo govorice nam v tendenci razumevanja pokaže zgodovinsko izkustvo kot izročilo, ki nosi sporočilo, kolikor smo mu smiselno izročeni.

Tubit se razume kot priča, počuti kot priča, govori kot priča in v lastni pričujočnosti zapada izpričanemu. Po tej samoizročenosti svetu priča vedno kaže situacijo biti-v-svetu, vendar se z njo ne more stopiti ali z njo razpolagati po svoji volji, tako kot da bi bila njen subjekt. Priča ni zastopana na subjektivni ravni, marveč, kot kaže prehod na raven tubitnostne obravnave, zajema fenomen biti-v-svetu (*biti priča* na način *biti-v-svetu*). Samo na podlagi tega, da je nekomu biti-priča, se ta javlja kot pričevalec. Razlikovanje med strukturama biti-priča in pričevalcem opiramo na Heideggrovo določitev tubiti kot bivajočega, ki smo mi sami in ki ga v lastni biti nosi odnos do biti, pri čemer bit bivajočega sama ni nič bivajočega. Zaradi tega tubit prizadevajo različni načini ničenja, ki zadevajo samo razumevanje biti in permanentno nerazumevanje tistega, s čimer se sooča oziroma čemur je priča. V prvi vrsti je to soočenost s samo seboj, ki ni prvotno podana šele na osnovi samorefleksije, marveč na način biti-priča.

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

Ko recimo pričevalec kot priča neke zgodovinske situacije izpričuje, čemu je bil priča, pravzaprav govori o tem, kako mu-je-biti-v-svetu. Pri tem ne izpričuje počutja, marveč govori o občutkih, ki jih doživlja pri nečem, s čimer je izpričan kot človek, ki je ustrahovan. V primerih koncentracijskih taborišč je recimo ustrahovanje imelo ta namen, da se človeku odvzame človeškost, zavoljo česar tesnobna utesnjenost sistematično prehaja v strah. Te specifične okoliščine

50 Komel, 2016.

pravzaprav razodevajo to, kar potem razumemo kot *zgodovinsko situacijo*. Za človeka velja, da zgodovinsko situacijo deli z drugimi, kar nam pove že najsplošnejša opredelitev zgodovinopisja kot humanistične vede, ki preučuje človeško družbo, pri čemer njena temeljna naloga ni opisovanje družbenih ali individualnih (človekovih) dogodkov, marveč tendira k temu, kar ne le zadeva, temveč tudi prizadeva kot *smisel humanosti; tj. človeškost človeka.* Vendar, kako naj se človek soči s seboj kot posameznikom in lastno po-sebnostjo znotraj družbe 20. stoletja, saj mu le-ta postavlja nasproti ogledalo nečloveškosti – nihilizem?

Kolikor resnično in smiselno je še to, kar je vsebovano v oznakah *človeško* in *človeškost* ter *humanost* in *humanizem*? Prav ta opredelitev navzkrižja humanizma in nihilizma tvori jedro prizadevanja mnogih individualnih pričevalcev in pričevalk, da bi svojo (pre)izkušnjo umestili v zgodovinsko situacijo 20. stoletja.[51] Tako nas priče, ki vztrajajo kot »priče«, »priče, ki se odpovedo priči«, »priče, ki postanejo nepriče«, »nepriče, za katere bi hoteli, da so priče« »nepriče, ki želijo biti priče« in »neprave priče« *napotujejo k vprašanju*, kaj *preostaja* po Auschwitzu, in še več: na podlagi obravnav umeščenosti v neko zgodovinsko situacijo se zastavlja vprašanje *obstoja Auschwitza po Auschwitzu* in tega, *kaj preostaja od Auschwitza po Auschwitzu?* Ne gre zgolj za pretvorbo naslova dela Giorgia Agambena *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča (Homo sacer III)*, marveč se tu javlja izkustvo dovršenega nihilizma, ki ga spremlja pomislek: *čemu sploh še človek*?

51 Prim. Rüsen, 2005; Denham/McCulloh, 2016; Heiden, 2019.

HUMANIZEM IN NIHILIZEM

Vprašanja, kaj je resnica pričevanja in kaj resničnost pričanja (Ricoeur, 1972), ne moremo primerno opredeliti, kolikor se ne vprašamo, čemu smo kot priče priča? S tem se vprašamo, kaj pričevanje izpričuje kot svoj lastni smisel. Odgovor je tako rekoč na dlani: *to je človek*. Lahko bi poudarjeno vzkliknili: *Ecce Homo*!; »Glejte človeka!« ali: »Saj je samo človek!« S temi besedami Pilat po *Janezovem evangeliju* predstavi bičanega Jezusa razjarjeni množici. Nietzsche nam ponudi pričevanje o samem sebi z naslovom *Ecce Homo* in podnaslovom *Kako postaneš, kar si*.[52] »Moja človeškost *ne* obstaja v tem, da čutim, kakšen je človek, temveč da *prenesem*, da čutim z njim … Moja človeškost je stanovitno premagovanje samega sebe« (Nietzsche, 1989: 172).

Nietzschejevo stališče napotuje na neko drugo njegovo delo z naslovom *Človeško, prečloveško*.[53] Tudi Nietzsche je, sicer kot »ljudomrznež«, primoran prestajati človeškost in bivanje v celoti; prestati mora, kot izpove norec v *Veseli znanosti*, smrt boga.[54] V *Tako je govoril Zaratustra*[55] slišimo: »Zmeraj je videl mene, nad tako pričo sem se hotel maščevati – ali sam ne živeti. Bog, ki je vse videl, *tudi človeka:* ta bog je moral umreti! Človek *ne prenese*, da živi taka priča. Tako je govoril najgrši človek« (Nietzsche, 1999: 304). Z *Ecce homo* je naslovljena tudi Kosovelova pesem[56]:

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

52 Nietzsche, 1989.
53 Nietzsche, 2005.
54 Nietzsche, 1991.
55 Nietzsche, 1999.
56 Kosovel, 1964: 296.

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

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

P.S. Vem, vi tega ne morete razumeti.

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

V »borbi za pravico« se Kosovel[57] celo bolj zbližuje z Marxom kot pa z Nietzschejem:

Zmaga *resnice* v kulturnem,
humanizma v gospodarskem,
pravičnosti v socialnem življenju
bo največji triumf človeštva.

57 Kosovel, 2012: 48.

Tu se nam javlja ključni problem razmerja med *nihilizmom in humanizmom*, ki tvori tudi osrednji problem filozofske diskusije v 20. stoletju sploh.[58] Narekovale so jo politične in družbene okoliščine, spričo katerih se je človeškost kot taka znašla pred radikalnim vprašanjem smisla same sebe.[59] Hkrati je postalo nejasno, kaj sploh *je resničnost*, ki človeka doleteva, in kakšno *resnico naj o tem pove*?[60] Smo torej postavljeni pred drugo znamenito Pilatovo reklo oziroma vprašanje*: »Kaj pa je resnica?« Filozofsko vprašanje*, ki pa Pilatu vendarle služi za to, da si spričo Jezusovega primera umije roke. Vprašanje, kaj je resnica, me lahko požene v iskanje resnice, lahko pa preprosto zamahnem z roko, češ, kaj pa sploh je to, resnica? Ali kaj takega kot resnica sploh obstaja? Pilat bi lahko bil prvi pričevalec tanke meje med nihilizmom in humanizmom, ki nas dejansko spravi na pot od »od Poncija do Pilata«.[61]

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

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

Tu sta enako pomembni beseda »poslanstvo« kot beseda »prisotnost«. »Poslanstvo« pomeni tisto, kar nas pošlje, napoti na smisel, prihodnost, odločnost, poklicanost. Brez poslanstva je naše življenje prazno; človek izgubi dostojanstvo. Preseneti pa nas, ko Kosovel pravi, da je za pesnika in pesniško dojetega človeka to poslanstvo *prisotnosti*. Čemu prisotnost? Ne bi bilo bolje reči resnica, smisel, človeškost, bit? »Prisotnost« razodeva tisto, čemur smo priča, s tem da je naše bitno poslanstvo *biti-priča*. Kot nas v *Biti in času* opomni Heidegger, *prisotnost* kaže v časovno določenost smisla biti. »Prisotnost« je kot »pričujočnost« najtesneje povezana s človekovo »dimenzijo« *biti-priča* in

58 Dod, 2013, 2019.
59 Komel, 2015a, 2015b.
60 Gadamer, 1998, 2000.
61 Glej predstavitev romana Mihaila Bulgakova *Mojster in Margareta* in Pilatovega »nihilistično-humanističnega lika« avtorice Vere Brnčič (1972/73: 137).

izpričevanja človeškosti. Komel nas tako v svojem delu *Sodobnosti* uvede s poslanico človeka na »poljani pričujočnosti«:

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

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

PRIČEVANJSKI SKLOP IN IZPRIČEVANJE ČLOVEŠKOSTI

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

Tako v njegovem razpravljanju z naslovom *O dogodju. Prispevki za filozofijo*[62], ki je izšlo šele posthumno leta 1989, lahko preberemo: »Najstrašnejši *vik* mora biti umiranje kakega boga. Le človek 'ima' odliko, da stoji pred smrtjo, ker je človek ustanjen v b i t i: Smrt je najvišje spričevalo b i t i.«[63]

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

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

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

62 Heidegger, *Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie*, 1989.
63 »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).

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

Heidegger v skladu s tem pove:

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

Oznaka »tubit je v resnici« je za nas pomembna, kolikor s svojo neposrednostjo ošibi stališče, da je resnica nekaj, kar naj bi spoznali, o čemer naj bi podali izjave in sodbe. Resnica se neposredno izpričuje tu s tu-bitjo. S tem nastaja napačen vtis, da gre za nekakšno absolutistično dojemanje tubiti kot resnične, vendar bo Heidegger tezo dopolnil, da je tubit hkrati v resnici in neresnici. To je pomembno glede na prej podana razmišljanja o nerazumevanju kot vzvodu razumevanja. Nastopi pa vprašanje, kako je lahko tubit *v resnici* izpostavljena razumevanju biti na način, da ji je biti. Rečemo lahko tudi, da ji je biti priča. Česa? – Pravzaprav ničesar, in vendar same sebi in tega, kar ji je bistveno po sebi biti. Ali ne bi soodnosa biti in tubiti mogoče »lažje« opredelili iz vzajemnega nanašanja *biti in mišljenja* ter človeka obravnavali kot tega, ki *misli*? Nemara bi morali dodati: »in *govori*«. Tudi če se odločimo za tako poenostavitev, ostaja problem, kako nam govori. Kolikor se »pozni« Heidegger sam odloči za to poenostavitev, to nikakor ne pomeni preproste spremembe filozofskega stališča, pristopa ali česa podobnega, marveč filozofsko zaostritev, v kateri se pokaže sama ost problematike.

Kot tako ost smo prej omenili razmerje *nihilizem – humanizem*. Je izvor nihilizma v človeku kot mislečem bitju in mišljenju samem, kolikor z bitjo misli toliko kot nič? Ali pa se bit, kolikor ni nič bivajočega, narekuje mišljenju, da jo misli v sopripadnosti z ničem in v tem nareku pritegne k sebi človeka kot govoreče bitje? Tako tudi

na drugačen način izstopi vprašanje, koliko je še resnično, koliko smisla ima še to, kar je vsebovano v oznakah »človek«, »človeštvo«, »človečanstvo« in »humanost«, »humanizem«.[64]

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

HUMANISTIČNO PISMO

Na ta vprašanja skuša v skladu z bitnozgodovinskim obratom po *Biti in času* odgovoriti Heidegger v *Pismu o humanizmu*, ki je prvič izšlo takoj po drugi svetovni vojni. Nastalo je pravzaprav priložnostno leta 1946, ko je francoski filozof Jean Beaufret, kasnejši Heideggrov interpret in prijatelj, na Heideggra naslovil pismo z vprašanjem: »Kako vrniti neki pomen besedi 'humanizem'?« Pismo je vzpodbudil Sartrov spis *Eksistencializem je humanizem*[65]. Na posebno humanistično relevanco tega, da se je Heidegger v odgovoru poslužil forme pisma, je v svojem govoru ob prelomu tisočletja z naslovom *Pravila za živalski vrt* opozoril že Peter Sloterdijk (2003: 1–2). Pisma imajo poleg dnevnikov[66] seveda pomembno veljavo kot osrednji pričevanjski vir,[67] ki se upira tudi današnjemu vplivu informacijske komunikacije. Pismo je od nekoga nekomu odposlano. Se pravi, obstaja kot poslanica, ne zgolj kot pošiljka ali sporočilo z namero obveščanja in poročanja. Na tej podlagi je pisemska forma izročilno-sporočilna in kot taka zadeva tudi pesem ali filozofski razmislek, če to dvoje – izrecno ali ne – nekomu namenjamo. Tudi takšno pisanje je v svoji bistveni nameri pismo, odposlano celo »priporočeno« in z namenom »overovitve«. Pošiljatelj pri tem nikoli zagotovo ne ve, ali bo takšno pismo prejeto in sprejeto. Po drugi strani vedno malo ugibamo, s katerega kraja in na kateri konec je bilo pismo poslano, glede na naklonjenost, ki jo izraža. Vsekakor je dopisovanje nekaj zaželenega tistim, ki so si naklonjeni, ki bi si radi nekaj poklonili, drugače pa verjetno ne. Vsaj s pisemskega vidika je resnica res korespondenčna. Pri vsem tem pa je ključno to, da pride do izmenjave pisem, ki bi spričevála, kako je (pri tem) z izpričevanjem smisla človeškosti. Forma pisma spričo tega ostaja skorajda ravnodušna in še enkrat moramo navesti Pilata: »*Quod scripsi, scripsi*«;

65 Sartre, 1968.

66 Tozadevno napotujem na dnevniške zapise Dušana Pirjevca, 1986, 2021.

67 Tako tudi pred kratkim izdana pisna korespondenca med obsojencem s t. i. Nagodetovega procesa leta 1957, profesorjem prava in prevajalcem Borisom Furlanom ter njegovo hčerko Stašo Furlan Seaton (Furlan/Furlan Seaton, 2022).

»Kar sem napisal, sem napisal.« Tako je namreč Pilat odgovoril tistim, ki so hotel spremeniti napis INRI na Jezusovem križu. Lahko bi tudi rekli: *Sprejmi to pisanje, kakor da ti pišem pismo*.

Heideggrovo *Pismo o humanizmu*[68] je poleg ostalih njegovih pisemskih dokumentov in dnevnikov, ki so pred kratkimi izšli pod skupno zaznambo *Črnih zvezkov*,[69] gotovo eno najpomembnejših intelektualnih spričeval 20. stoletja.[70] Hkrati nam ponuja vpogled v to, kako Heidegger z določene časovne, če ne kar zgodovinske distance gleda na svojo zastavitev vprašanja po smislu biti, ki ga je v *Biti in času* zaokrenil k vprašanju o smislu biti vprašujočega, tubiti.[71]

Za nas je seveda *Pismo o humanizmu* zanimivo, kolikor izpričevanje smisla človeškosti postavljamo kot bistveno izvršitev sklopa pričevanjskosti, še posebej pa, ker Heidegger v tem spisu ob izrazu »tubit« (znova) uporabi tudi oznaki »človek«, »človeškost«. Se pa prikrade dodatni problem, ob katerem se namreč razkrije, da oznaka »humanizem«, ki ob soočenju z »nihilizmom« izgubi smisel.[72] Ta *izguba smisla* je taka, da preči tudi izpričevanje smisla človeka. Ne sicer v tem smislu, da bi se mu morali odpovedati. To bi bilo, spričo tega, da je bilo spraševanje o smislu v totalitarizmih 20. stoletja prepovedano, vsaj nenavadno. Gre za to, da smo nevedni in pravzaprav nimamo kaj povedati spričo tega, da smisel odpoveduje in da se to jemlje kot smisel biti.

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

68 Heidegger, 1967.
69 Glej Komel, 2014b.
70 Prim. Pinchard, 2005; Rockmore, 1995; Stenger, 2009; Denker/Zaborowski, 2017.
71 Komel, 1996.
72 Urbančič, 2010; Amiridis/Costea/Hemming, 2011.

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

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

»To, kar človek je, kar se v tradicionalnem metafizičnem jeziku imenuje 'bistvo' človeka, počiva v njegovi ek-sistenci. Toda tako mišljena ek-sistenca ni identična s tradicionalnim pojmom *existentia*, ki pomeni dejanskost v razliki od *essentiae* kot možnosti. V razpravi *Bit in čas* (str. 42) stoji tale stavek: '*Bistvo* tubiti je v njeni ek-sistenci'« (Heidegger, 1967: 193).

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

BREZDOMOVINSKOST

S humanističnimi vrednotami se po Heideggru utemeljuje človekova subjektiviteta, ne pa človeškost človeka. Podoben uvid srečamo v pesmih in zapisih Srečka Kosovela, ki si s Heideggrom deli tudi diagnozo vrednostnega nihilizma: *brezdomovinskost človeka*. Prav ta opredelitev nihilizma, ki zadeva brezdomovinskost, je zelo pomembna za naše razpravljanje o sklopu pričevanjskosti.[73]

Seveda takoj pomislimo, kaj naj bi brezdomovinskost imela skupnega s sklopom pričevanjskosti, pričevanjem in strukturo biti-priča. Na prvi pogled skoraj nič, če Heidegger v *Pismu o humanizmu* v zvezi z brezdomovinskostjo ne bi uporabil dveh rekel, ki neposredno kažeta v soodnos človeka in biti, in sicer »človek kot *pastir biti*« in »govorica kot *hiša biti*«.[74] Obe sta bili pogosto navajani in sprejeti s precejšnjo kritično distanco, kolikor odstopata od pojmovnega jezika filozofije. »Hiša« kot prispodoba govorice in »pastir« kot prispodoba »človeka« namreč v medsebojni povezavi izražata to, da »bit nagovori človeka«.

»Vpričo bistvene brezdomovinskosti človeka se kaže bitno-zgodovinskemu mišljenju prihodnja usoda človeka v tem, da najde v resnico biti in se poda na pot k temu najdenju. Vsak nacionalizem je metafizično antropologizem in kot tak subjektivizem. Zgolj z internacionalizmom nacionalizem ne bo prevladan, temveč samo razširjen in povzdignjen v sistem. S tem se nacionalizem prav tako ne spremeni in ne dvigne v *humanitas* kakor ne individualizem v brezzgodovinskem kolektivizmu. Ta je subjektiviteta človeka v totaliteti. Kolektivizem dopolnjuje njeno brezpogojno samopotrjevanje. Tega samopotrjevanja ni mogoče preklicati. S kakim enostranskim posredujočim mišljenjem ga ni mogoče niti zadovoljivo razumeti. Vsepovsod kroži človek, izgnan iz resnice biti, okrog samega sebe kot *animal rationale*« (Heidegger, 1967: 210–211).

---

73 V nadaljevanju se bomo v pogledu razumevanja *domovinskosti* oprli predvsem na obravnavo tez, ki jih je razvijala Karin Joisten, 2003, 2012.
74 Mende, 2003.

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

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

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

»Govorjenje o hiši biti ni nikakršno prenašanje podobe o 'hiši' na bit, temveč iz stvari primernega mišljenja bistva biti bomo mogli nekoč bolje premisliti, kaj sta 'hiša' in 'prebivanje'. Vendar pa mišljenje spremlja zgodovinsko eksistenco, se pravi humaniteto humanega človeka [*die Humanitas des homo humanus*], v okoliš vzhajanja odrešilnega [*des Heilen*]. Z odrešilnim se v razsvetljavi biti hkrati pokaže zlo [*das Böse*]. Njegovo bistvo ni v goli sprijenosti človeškega delovanja, temveč temelji v zlobi besa. Odrešilno in besno [*das Grimmige*] pa lahko biva v biti samo, kolikor je bit sama to razporno [*das Strittige*]. V njem se skriva bistveni izvor ničenja [*des Nichtens*]. Kar niči, se razsvetljuje [kaže] kot ničevo [*das Nichthafte*]« (Heidegger, 1967: 229).

Heideggrovo napotilo na zlobo besa in tisto odrešilno seveda prikliče v spomin konkretne zgodovinske okoliščine, ki so povezane z njegovo domovino Nemčijo. Brezdomovinskost in brezbistvenost človeka ni

zgolj eden od zgodovinskih pojavov v 20. stoletju, marveč opredeljuje sodobno zgodovinsko situacijo kot táko in mesto človeka v njej. To se izrazito izpričuje tudi v slovenskem primeru, ki je svojevrsten, hkrati pa pokazalen v kontekstu krize evropskega človeštva v 20. stoletju.

VPRAŠANJE O ARHETIPSKOSTI

S tem namenom bi se zadržali pri polemiki med Borisom Pahorjem[75] (*Prostor in čas*, 1974) in Ivanom Urbančičem[76] (*Prostor in čas*, 1974), ki se razvname ob Urbančičevi filozofski razpravi (*Problemi*, 1973) o esejih Tarasa Kermaunerja, pri čemer se kot temeljni problem razumevanja izpostavi pojmovanje »nacionalizma« in »nacionalnosti«. Urbančičeva razprava »O kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov« (*Problemi*, 1973) skuša na eni strani filozofsko razjasniti probleme, ki se jih je lotil Kermauner v svojih esejih in ki so naleteli na vrsto kritičnih odzivov znotraj različnih kulturnih krogov, češ, da je avtorjevo pisanje antislovensko, nacionalno nihilistično ipd. Po drugi strani tudi sam Urbančič kritizira avtorjevo pristopanje k tematiki *habitualiziranega vzorca človeškega delovanja oziroma obnašanja*, četudi se zdi, da je ta kritika bolj uperjena zoper način izbranega pisanja, ki ga Kermauner predstavlja kot filozofskega[77], kot pa zaradi samih ubeseditvenih prikazov arhetipstva slovenstva. V Urbančičevem članku je mnogo mest, ki so vredna podrobnejše obravnave tako s filozofskega kot literarnozgodovinskega gledišča, vendar je za našo razpravo o zgodovinski umeščenosti človeške eksistence morda ključno tisto mesto, na katero se odzove Boris Pahor. Navajali bomo samo zadnji Pahorjev odziv z naslovom »Ne gre za filozofsko razpravo!« (*Prostor in čas*, 1974) na predhodni Urbančičev odziv »Pahorjeve zgrešene diagnoze« (*Prostor in čas*, 1974), v katerem avtor poudari: »Nacionalizem je eno, nacionalnost pa drugo« (*Prostor in čas*, 1974: 116) in zavrača Urbančičeve teze, da je »proti-nacionalizem še vedno nacio-

75 Glede problematike, kaj pomeni biti priča, in glede samega pričevanja o zgodovinski situaciji 20. stoletja, o kateri Pahor polemizira z Urbančičem, napotujem na članek v zborniku *O slovenski književnosti v Italiji in Avstriji*. Glej Erzetič, 2017a: 81–97.
76 Glede Urbančičevega filozofskega nazora in pristopanja k tej problematiki napotujem na članek Deana Komela »Uvod u studij Urbančičeve filozofije« (Komel, 2018: 156–166).
77 Urbančič meni, da se je esejistične snovi glede arhetipa slovenstva avtor lotil površno in poljudno: »Kaj ima tako esejistično-kulturološko naklapanje o filozofiji ali njenih temah skupnega s pristno filozofsko mislijo?« (*Problemi*, 1973: 135).

nalizem« ali da je »tudi inter-nacionalizem še vedno docela zavezan nacionalizmu« (Pahor, 1974). Podobno meni tudi Heidegger v *Pismu o humanizmu*: »Vsak nacionalizem je metafizično antropologizem in kot tak subjektivizem. Zgolj z internacionalizmom nacionalizem ne bo prevladan, temveč samo razširjen in povzdignjen v sistem« (1967: 210). Oboje izkazuje, da opredeljevanje *za* nacionalizem ali *proti* njemu ne potrjuje ali zavrača opredelitve *za* ali *proti* nacionalnosti, še manj *domovinskosti*, pri čemer je ravno domovinskost uporabljena kot manipulativni segment za vzpostavljanje ali krepitev nacionalizma, ne pa nacionalnosti. Tovrstno opredeljevanje zato ne privede do *domovinskosti* subjekta, marveč v stanje njegove *brezdomovinskosti*. Urbančič tega sicer ne izrazi povsem jasno, ko skuša pojasniti Kermaunerjeve esejistične teme: o »nacionalnem nihilizmu«, »o nepreboleni, neodgovorni nacionalistično-šovinistični strasti« med koroškimi Nemci, usmerjeni »proti« koroškim Slovencem, o vprašanju »pravice do obmorskih mest in pristanišč, do lastne metropole – Ljubljane (Emone!)« oziroma »pravice do vsega sedanjega slovenskega ozemlja«, o tem, da so Slovenci v »kulturnem in duhovno-znanstvenem pogledu« »izključno porabniki, ne pa izvirni ustvarjalci« itd., kar pripelje do totalne vsepovprečnosti kot razpršenosti vsepovsod in nikjer, dokler se ta ne asimilira s tistim, kar je že centralizirano in fiksirano, totalno. Zato Pahor reagira ob zamenjevanju/enačenju nacionalizma z nacionalnostjo, ne glede na to, ali gre pri tem za »filozofsko razpravo« ali ne. Eno je sprejeti arhetipskost slovenstva in se odreči npr. »obmorskim krajem« zaradi, kot pravi Pahor, »dobrih sosedskih odnosov« ali pa trditi – kot Urbančič povzema Kermaunerja –, da »Slovenci samo sprejemamo in nič ne dajemo, zato nam nič ne pripada«, kar vodi v razpršenost, vsepoprečnost, asimilacijo ipd., in se v tem primeru opredeliti *proti domovinskosti*, drugo pa se je opredeliti *za nacionalnost*. V tem primeru ne gre za opredelitev »*za*« *domovinskost*, saj je ta že zaobsežena v sami *nacionalnosti*. Kolikor se le-tej odpovemo, smo že v *brezdomovinskosti*.

Kar želi v polemiki z Urbančičem predočiti Pahor, ni osebno zavračanje osebnih stališč, niti kritika filozofskega pristopanja k neki obravnavi, marveč nevarnost – ki jo sam izrecno navaja, ko pravi, da

»ne operirajmo vsevprek z vzorci obnašanja« (1974: 118) –, da je vprašanje o domovinskosti zadeva, ki neposredno za-deva vprašanje o zgodovinski umeščenosti človeške eksistence, ki je v 20. stoletju prav zaradi poveličevanja določenih arhetipskih lastnosti naroda (npr. nemškega, italijanskega) in propagiranja nacionalizma pod krinko nacionalnosti (npr. *za* narod) človeka postavila v najbolj radikalne, nečloveške situacije. Zato se Pahor tudi odzove s kritiko arhetipskosti bodisi slovenstva bodisi antislovenstva, da bi, prav na način, kot ga zagovarja Urbančič, *spore dosporil do kraja* in da bi tako posameznik kot tudi družba razumela, da takšno pojmovanje vodi v brezdomovinskost. Vendar – kot nam izpričuje zgodovinska situacija 20. stoletja – so bili nekateri spori dosporjeni do kraja tako, da je to pomenilo tudi *človeško s-krajnost* (npr. uničevalna in koncentracijska taborišča), zato je pri zagovarjanju nuje po izključno tovrstnem načinu reševanja sporov potrebna precejšnja previdnost.[78] Utemeljevanje na arhetipstvu ponuja namreč dvoje: bodisi temelje, na katerih se nekaj izgradi in nadgradi, bodisi nekaj, kar je pre--ostalo in kar je bolje puščati v preteklosti kot nekakšen osnutek ali celo okrušek. V primeru naroda ima prva možnost vsekakor pozitivno vrednost, medtem ko druga povzroči njegov propad. Zato Urbančič v članku »O kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov« najprej razloži pojem *arhetip*, pri čemer pove, da »je grškega izvora (*arhaios* – star, *typos* – oblika) in pomeni prasliko, pravzor, prvi, osnovni vzorec. Uporabljena v zvezi s človekovim delovanjem (v najširšem smislu), označuje beseda 'arhetip' habitualizirani vzorec človeškega delovanja oziroma obnašanja« (*Problemi*, 1973: 120). Polemika med Urbančičem in Pahorjem pa nas povede na pot k vprašanju, ali *nacionalizem* pozna nekaj takega, kot je arhetip oziroma arhetipskost? Na to vprašanje bi verjetno lahko odgovorili pritrdilno, saj na tej podlagi lahko določimo habitualizirani vzorec človeškega delovanja oziroma obnašanja. Eden od takšnih

78 Ko opredelimo slovenski narod, ali celo človeka, za »suveren subjekt«, kot pravi Urbančič, »mora danes to svojo subjektnost tudi vzdrževati (biti subjekt pomeni namreč nenehno, vedno znova sebe vzpostavljati za subjekt – subjektnost torej ni enkrat za vselej dana bitnost). Vzdržuje pa jo tako, da svoje celotno delovanje preračunljivo uravnava glede na to svoje samovzdrževanje« (*Problemi*, 1973: 127).

primerov iz 20. stoletja je recimo propagiranje nacionalističnih parol v času pred drugo svetovno vojno (npr. fašistična propaganda). Kolikor človekovo delovanje ali obnašanje opredelimo kot (njegov) *vzorec*, pa od posamičnega, individualnega preostane bore malo – morda samo okrušek –, oziroma je posamično že zajeto v tisto, kar nekaj sploh postavlja za vzorec: to je *mnoštvo*. Vzorec se izpričuje na množtvu in zato je v našem specifičnem primeru potrebna konfiguracija *nacije*. Nacija potrebuje za svojo realizacijo *idejo*, ki jo zastopa pluralistično, kar pa, kot vemo iz zgodovine 20. stoletja, privede do oblik nacionalizma kot totalitarnega režima, ki ne le da bi subjekt predpostavil t. i. "*gospodarju občestva*", marveč za svojo udejanjenje na koncu ne potrebuje niti subjekta-gospodarja niti občestva.[79] Ko pa mislimo na *nacionalnost*, ne menimo tovrstne arhetipskosti oziroma arhetipskosti nasploh.

Ko govorimo o človekovemu obnašanju, vedno predpostavljamo neko subjektiviteto, saj drugače ne bi mogli vzpostaviti »vzorčenja«. Dušan Pirjevec v svoji znani razpravi o vprašanju naroda ugotavlja, da je »človek, ki je vse in ki je svoboden, tvorec naroda. Za takega človeka imamo pojem subjekt. Človek je subjekt, se pravi *subiectum*: je podlaga samega sebe in vsega, kar je, prav zato je svoboden in ničemur zavezan, niti svojemu jeziku ali religiji in ne kulturnim posebnostim« (Pirjevec, 1970: 8).

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

Pirjevec se vprašuje: »Kako da princip subjekta dovoljuje hkratno prisotnost skorajda nepreglednega 'števila' v načelu enakopravnih subjektov — narodov? Odgovor, ki ga podaja Renanovo predavanje

79 O tem je podrobneje pisala Hannah Arendt v delu *Izvori totalitarizma*, 2003.

[Pirjevec se sklicuje na delo Ernesta Renana *Kaj je narod* iz leta 1882; sl. prevod iz leta 1913/1914; op. a.] se glasi: 'V tem trenutku je obstoj narodov nekaj dobrega in celo nujnega. Njihov obstoj je zagotovilo svobode, ki bi je ne bilo, ko bi imel svet en sam zakon in enega samega gospodarja'« (Pirjevec, 1970: 8). Ideja o enem samem gospodarju sveta je vsekakor bila prisotna (npr. v 20. stoletju v nacizmu), vendar je tovrstni princip nacionalizma vodil v totalitarizem. V primeru nacionalnosti pa iščemo vzorec, ki je skupen ljudem, pri čemer je človek tisti, ki je vanjo že položen. Če se vprašamo po *arhetipskosti* človeka, potem je tisto, kar je osnovni vzorec, pravzor, praslika, tisto prvo – pravzaprav nekaj, kamor je človek položen in kar človeka izpričuje. In ker to ni vezano na neko vzorčenje oziroma ni omejeno na vrsto obnašanja, je to lahko samo *domovinskost*. Samo domovinskost lahko *izpričuje človeka po svoji človeškosti*. Človeškost ne pripada nacionalizmu, saj ni postavljena na ravni subjektivitete, marveč izpričuje človeka tako, da mu vzpostavlja svet. Človeškost tako sama po sebi ne more biti nacionalna, marveč je človek po njej (*natio*) vzpostavljen v svetu tako, da mu pripada domovinskost. Človek lahko teoretično izstopi iz naroda in – kot pravi Pirjevec – postane »*direktni občan sveta*«, vendar tovrstna neposredna udeležba pomeni tudi konec naroda, s čimer bi se dogodil »*bistveni preobrat v zgodovini človeka in narodov*«, ne pa tudi »*konec narodnih jezikov in torej tudi ne konec človekovih na-rodnih in etničnih določil*«, kajti »*jezik, ki ni več nacionalni jezik, je v resnici materinski jezik*«. Je torej ravno materinščina tisti arhetip človeštva, po katerem zavisi »usoda« nekega naroda in posameznika v njem ter se tako izpričuje njuna eksistenca?

OKROŽJA PRIČEVANJA

Človekova zmožnost izpričevanja je omogočena in dosledna šele tedaj, ko zadosti vlogi izpričevanja kot načina bivanja. Izpričevanje pozna več modusov, ki jih je z literarnega vidika najlažje opredeliti kot *kontekste*. Vendar ravno izpričevanje kaže, da ni vsak modus opredeljen po kontekstu, marveč je lahko tudi brezkontekstualen, saj se navezuje na smisel in ne na kontekst. Ker smo pričo opredelili kot člen pričevanjskega sklopa, se nam zastavlja vprašanje: ali potemtakem za pričo še lahko rečemo, da spada v neki kontekst?

Kontekst sicer kaže na smiselno celoto, vendarle ne izpričuje smisla te celote kot take (npr. o zgodovinski situaciji ne moremo govoriti, da spada v kontekst zgodovine kot smiselne celote; je pa sestavni del sklopa zgodovine). Kontekst ne dosega smisla izpričevanja. Ker pa se pričevanje navezuje na iskanje smisla priče, je povezano s tem, kar bi lahko imenovali *smiselno okrožje*. Smisel se namreč ne navezuje na kontekst neke misli ali besede, marveč to misel ali to besedo razume in razlaga. Tako je tudi pričevanje vezano na okrožje, ki omogoča izpričevanje priče na način pričevalca. Izpričevanje nam neposredno nakazuje okrožje smisla pričevanja, hkrati pa osmišljuje to, kar je izpričano, medtem ko pripovedovanje izrecno določa kontekst in ne okrožje.

Okrožje smisla zadeva filozofsko, kontekst pa literarno hermenevtiko. Za izpričevanje je nujen pričevalec, ki *govori*, tako da govorno izpričuje (svoje lastno pričevanje ali pričevanje drugega); pričevalec, ki *zapisuje*, tako da pisno izpričuje (avtor kot avtoriteta in avtor drugega-soavtorja); oziroma pričevalec, ki *molči*. Izpričevanje se zato po smislu ne navezuje na pojem in funkcijo teksta, kot ga poznamo iz literarne teorije. Ricoeur v spisu *Kaj je tekst*? pravi, da »razmerje pisati-brati namreč ni poseben primer razmerja govoriti-odgovarjati. Ni razmerje pogovora, ni primer dialoga […], dialog je izmenjava vprašanj; med piscem in bralcem ni tovrstne izmenjave; pisec ne odgovarja bralcu; knjiga pisanje ločuje od branja, saj ne komunicirata med seboj; bralec je odsoten ob pisanju, pisec pa je odsoten ob branju. Tekst na ta način proizvede dvojno zakritje

bralca in pisca; tako nadomešča razmerje dialoga, ki neposredno povezuje glas enega s sluhom drugega« (Ricoeur, 1998: 283).

Izpričevanje na način pisanja je način znotrajtekstualnega pričevanja. Fiksirana pisava izrečeno besedo resda naredi za nemo, vendar se pri tem vedno odvija neka govorica, ki želi biti izpričana; izpričuje pa se na način teksta kot znotrajtekstualno pričevanje. »[P]isava je učinkovanje, ki se ga da primerjati z besedo, da je besedi vzporeden akt, početje, ki zaseda njeno mesto in jo nekako prestreza. […] [Z]apisano hrani govor in naredi iz njega arhiv, ki je na razpolago posameznemu in skupnemu spominu« (Ricoeur, 1998: 283).

Vendar se v tekstu sploh ni moč »gibati«, če ne prihajamo do razumevanja smisla, pri čemer sam smisel ne zaobseže zgolj razumevanja kot procesa, marveč tudi to, kar se v razumevanju izpričuje. Izpričevanje je vezano na neko situacijo, ki ima eksistencialni smisel. Izpričevanje, ki se na filozofski ravni kaže na predontološki način kot način tubiti, ki v svoji fakticiteti razume bit (tj. pri-čujočnost) in se hoče ontološko izpričati, teži k razumevanju smisla tubiti. Pojmovanje razumevanja in razlaganja se po Ricoeurju zaostri tedaj, ko povprašamo po pogojih znanstvene interpretacije. To postavlja nadaljnja prevpraševanja, kaj je v hermenevtiki pomembnejše: njena vključitev v sfero razumevanja ali njena različnost od razumevanja? S tem področjem sta se, na podlagi Kantove *Kritike čistega uma*[80], ukvarjala že Schleiermacher in Dilthey; slednji je poudaril: »Zadnji cilj hermenevtike je, da avtorja bolje razumemo, kakor se sam«.[81] Čeprav Ricoeur to razlaga kot psihologijo razumevanja, pa je vendarle treba premisliti, ali je morda Dilthey s tem menil, da je šele okrožje smisla tisto, kar vzpostavlja razmerje med avtorjem in tekstom.[82]

Po Ricoeurjevem mnenju »hermenevtika nikoli ne izpolni zaobljub razumevanja, če jih ne prav s tem, da se priklene na neposredno razumevanje drugega; recimo: na dialoške vrednote; razumevanje hoče

80 Kant, 2019; glej tudi Thurnher, 2006: 9.
81 Ricoeur, 1998: 287–288; o tem tudi Tengely, 1998.
82 Dilthey, 1970, 1998, 2002. Glej tudi Schleiermacher, 1998.

sovpadati z notranjostjo avtorja, se enačiti z njim (*sich gleichsetzen*), reproducirati (*nachbilden*) stvariteljski proces, ki je spočel delo. Znakov tega namena, tega stvarjenja pa ne gre iskati drugje kot v tistem, kar Schleiermacher imenuje 'zunanjo' in 'notranjo' obliko dela ali 'zvezo' in 'povezavo' (*Zuhammenhang*), ki iz njega naredi organizacijsko celoto« (Ricoeur, 1998: 288).

Povedano se ujema z našo tezo, da je – kolikor hermenevtika izpolni zaobljubo razumevanja – za pričo kot pričevalca nujno, da se pričevanje izvrši v izpričevanju; ali ga pričevalec in avtor tudi dejansko zabeleži s pisavo ali to stori nekdo drug, ni bistvenega pomena. Kaj je torej priči kot pričevalcu omogočeno z izpričevanjem? Ne toliko tisto, kar sta zunanja in notranja oblika dela, torej struktura teksta, marveč to, kar tekst vrača.

Neko sporočilo (pri)povedi v pripovednem tekstu ni isto kot pričevanje priče v izpričevanjskem tekstu (tj. spričevalu, v katerem se priča pisno izpričuje). Razlika se pojavlja ne le v znanstveni delitvi na (prvi) literarni in (drugi) filozofski vidik, temveč se že znotraj področja literarnega pojavi razlika med tem, kar nekdo pripoveduje ali česar se spominja, in tistim, kar nekdo izpričuje.

Ta okoliščina vsaj deloma seže v problem nezmožnosti izpričevanja smisla pri pričevalcu, ki je doživel travmo. »[P]reživeli je poklican, da se spominja, a ne more se spominjati« (Agamben, 2005: 21). Spomin je torej lahko zaznamovan s travmo, ki preživelemu onemogoča tako spominjanje kot tudi izpričevanje.

Z raz-merjem med pričevanjem, spominom in travmo se je podrobneje ukvarjala Claudie Welz (2016) v članku *Trauma, memory, testimony,* v katerem sistematično obravnava razmerje med travmo, spominom in pričevanjem. Kot študijski primer navaja koncentracijska taborišča in prevprašuje izjave, ki so jih izpričali preživeli (*holocaust survivors*), recimo: »Tega nihče ne more opisati« in »Tega nihče ne more razumeti«. Avtorica raziskuje krizo pričevanja, ki jo razgrne ob primeru Lanzmannovega filma *Shoah*, zadrži pa se tudi pri problemu integracije ter komunikacije travmatičnega izkustva v pomenu izpričevanja. Nje-

na obravnava zaobsega *proces pričevanja, (ne)zmožnosti transformiranja travmatičnega spomina* in temeljno vlogo govora kot travmatičnega pre-stajanja. Welzova izhaja iz etimološke izpostavitve grške besede za travmo: τραῦμα, kar pomeni »biti ranjen«. Angleški prevod *wound*, »rana«, ne zadosti povsem pomenu besede "travma" (τραῦμα), saj asociira na telesno poškodbo. »Travma« se nanaša na neko psihološko stanje, ki je posameznika zaznamovalo zaradi nekega dogodka. A tudi psihologija nam ponuja le tisto interpretacijo, ki ustreza doživljanju občutka strahu, nemoči, groze. Welzova predpostavlja, da nam travma, zaradi doživljanja nečesa grozljivega, okrne spomin in nas postavi v nezmožnost izpričevanja. Vendar, kot smo ugotovili, je grozljivo pravzaprav spoznanje, da za samo eksistenco ni temeljnega pomena, ali smo v taborišču ali izven njega. Nezmožnosti izpričevanja tako ne povzroči travma,[83] marveč tesnoba.

Welzova navaja, da je netravmatizirana priča zmožna normalnega procesa komuniciranja: od videnega do povedanega (*from seeing to saying*). Tisto, kar je videla, izpričuje.[84] Pri priči s travmo pa je ta naravni proces onemogočen. Njena raziskava se poslužuje fenomenološkega, psihološkega in etičnega prevpraševanja odnosa med travmo, spominom in pričevanjem, pri čemer izpostavi »ponotranjeno pričo« (*inner witness*) in pomembnost njene družbene vloge (*social context*). Po mnenju Welzove ima pomembno vlogo pri de-travmatiziranju priče socializacija (npr. priči pomagamo s pogovorom, spodbujanjem izpričevanja in restituiranja spomina in identitete).[85] Kot primer navaja Lanzmannov film *Shoah*, ki poskuša zelo neposredno predstaviti problem pričevanja kot takega.[86]

Namen filma je bil, da bi se pričevanje kot tako vtisnilo v človeško zavest in vest. Welzova sicer ob primeru filma *Shoah* pride do podobnega

83 Prim. Santos et al., 2019.
84 Prim. Loftus, 1979.
85 Prim. Ahlskog, 2018; Amir, 2019.
86 Lanzmann, 1985.

zaključka kot Agamben ob primeru Prima Levija.[87] Slednji zapiše: »Še enkrat ponavljam, da preživeli nismo prave priče. […] O dokončnem uničenju in izvršenem dejanju ni pripovedoval nihče, tako kot se še nihče ni vrnil, da bi pripovedoval o svoji smrti. […] Namesto njih govorimo mi kot njihovi pooblaščenci (Levi 2, str. 66)).«[88] Po mnenju Welzove predstavlja *Shoah* nerešljiv problem pričevanja prav s tem, da ne more izpričati preteklosti tistih, katerih preteklost je to bila.[89] Navezuje se na Agambena, ki pravi, da v pričanju obstaja nekaj takega, kot je nezmožnost pričanja. S tem se navezuje na tiste »žive, ki so bili mrtvi« (*der Muselmann*, musliman).[90] Če je Shoah nekaj takega kot *dogodek brez prič*, kakor ga opredeljujeta S. Felmann in D. Laub z yalske univerze, potem ni mogoče pričati ne od znotraj (tj. »znotraj smrti«) ne od zunaj (tj. zunaj smrti ni nihče pričevalec; po Leviju je le *pooblaščenec*, po Agambenu *outsider*). Lanzmannov film želi »ujeti« ravno to *vmesnost* in jo kot tako neposredno po-*kazati* gledalcu, ki prevzame vlogo brezizkustvene priče tega, kar preživeli taboriščniki izpričujejo. Welzova žrtev z *ranjeno identiteto* (*wounded identity* je oznaka Lawrencea Langerja) kot pričo, ki se skuša spominjati, vendar so ji spomini (*memories*) vedno znova nedosegljivi (so neizpričljivi), kar *pričo* kot preživelega posledično tudi nadalje preganja. V spominu se po njenem mnenju zadržuje nekaj takega, kot je krivda preživetja. Preživeli so zato, ker so se prilagodili taboriščnim razmeram, kar postavlja taboriščnika v travmatično situacijo. Ta želja po preživetju (npr. pozicija *Sonderkommanda*; ponižanje v banalnih zadevah, kot je bila sreča ob ukradenem kosu kruha drugemu taboriščniku ipd.) je vključevala ponižujoče situacije, ki

87 »*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).
88 Agamben, 2005: 27.
89 »*The narrative of the past cannot be told by those whose past it was*« (Welz, 2016: 106).
90 »Tako imenovani *Muselmann*, kot smo v taboriščnem jeziku klicali ujetnika, ki je pustil vsako upanje in je bil zapuščen od tovarišev, ki ni več imel nobenega območja zavesti, kjer bi se lahko vzporejali dobro in zlo, plemenitost in nizkotnost, duhovnost in neduhovnost. Bil je živ mrlič, snop telesnih funkcij v agoniji. Moramo ga izključiti iz našega razmišljanja, pa naj je videti odločitev še tako boleča (Amery, str. 39).« (Cit. po Agamben, 2005: 31).

internirancem po preživetju taborišča niso dopuščale občutkov, ne da bi jih stigmatizirali.[91] Nihče od taboriščnikov ni imel prave izbire, nihče ni bil v zmožnosti, da bi razmišljal: taboriščniki so delovati samo tako, kakor jim je bilo rečeno; to pomeni, da so sicer funkcionirali, ne pa živeli.[92] Povod za kaznovanje taboriščnikov je bila nepokorščina ukazom nadrejenih, vendar bi bila sleherna zoperstavitev brez učinka, saj sta bila *iztrebljanje* in umiranje v taborišču nekaj povsem vsakdanjega. Welzova na podlagi pričevanja Lune K. navaja, da izbira, ali ukaz ubogati ali ne, ni bila nikakršna izbira, saj je nekoga, ki se je zoperstavil, da bi morebiti preprečil ubijanje, to stalo lastnega življenja in posledično ogrožalo še življenja drugih; če se temu ni zoperstavil, pa je že to ne-dejanje sámo taboriščniku lahko pomenilo indirektno »sodelovanje« na način nemega opazovanja ubijanja in iztrebljanja. Po mnenju Welzove je to uničilo vsakršne medsebojne odnose in posledično kompromitiralo poosebljanje z žrtvijo. Travma se zadaja kot rana, po kateri je taboriščnik bodisi izgubil človeški kontakt s samim sabo in svojim notranjim svetom, z *dušo*, bodisi se je razčlovečil, odtujil na način *muslimana* (tj. ni bil več sposoben percepcije biti človek). Umanjkal je tisti *oni* kot *jaz* [*Thou*].[93] Oni, s katerim *jaz* kot tubivajoči vzpostavljam dialog[94], oziroma z njim znotraj sebe »razgovarjam« (se v sebi pogovarjam), kar pravzaprav pomeni izpričevati-sebe na način biti-priča. Z umanjka-

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

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

93 Dori Laub v delu *Testimony* (1992) izpričuje preživelo otroško izkušnjo koncentracijskega taborišča, kjer opiše izgubo bistvenosti ravno tega »sebstva«, po katerem človek ima »sebe«. »*There was no longer an other to wich 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 histroy is abolished, one's identity ceases to exist as well*« (Laub, 1992: 82; po Welz, 2016: 108).

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

njem *priče* kot pričujočnosti je uničena tudi možnost vzpostavitve individuuma kot individuuma.[95] Welzova se v nadaljevanju ukvarja tudi z »notranjo zavestjo« priče, kolikor ji pritičeta samozavedanje in vest. Po njenem mnenju pričevanje (*testifying*) in vest (*conscience*) izpričujeta iste karakteristike: pozornost (*watchfulness*), budnost (*wakefulness*), prebujenost (*alertness*).[96] Da priča sploh prepozna nekaj takšnega, kot je vest, se ji mora vest že javljati kot spominjanje. Če je to spominjanje travmatizirano,[97] oziroma se javlja kot PTSD (*Post-traumatic Stress Disorder*), to seveda onemogoči proces izpričevanja.[98] Pri tem pa Welzova zaobide okoliščino, da k vesti, če sledimo Heideggru, ki izhaja iz samoizpričanja tubiti, neposredno spada biti-priča, in ne le spominjanje, ki bi omogočalo analizo vesti.

Ravno ta nesmisel smisla taborišča razkriva brezsmiselnost vpraševanja po njem na faktični eksistencialni ravni, pri čemer nastopi vprašanje: kateri smisel pri tem pravzaprav menimo? Z menjenjem smisla ne iščemo smisla v pomenu argumentacije nečesa. »Meniti« ima v fenomenološko-hermenevtičnem oziru vlogo *misliti* (mišljenja) in ne *argumentirati* (interpretiranja). Zato vpraševati o smislu taborišča ni nesmiselno, temveč brezsmiselno.

Doživljaj kot dogodek se izroča pričevalcu kot priči neke zgodovinske situacije. Za pričevalca lahko rečemo, da je »umaknil« svoj *jaz*, da bi lahko na bitni način izpričal pričo. Pričati pomeni tudi spregovoriti, kar nam kaže na to, da je intenca pričevanja spregovarjanje o tem, kar pričevalec ve kot priča. V prevpraševanju je neko izpraševanje tistega, čemur smo priča, ko smo postavljeni *pred-*. Priča smo nagovoru vesti, ki se priglaša kot tesnoba. Po Heideggru (1997) se tesnoba *daje* kot *prisotnost onega*, *kako biti v svetu*: »To, za kar je tesnobi tesno,

95 Welz, 2016: 109.
96 Welz, 2016: 110.
97 *Post-traumatic Stress Disorder (PTSD) and witnessing: 'from seeing to saying' or 're-inventing in recounting'*. Glej poglavje »Traumatized memory« (Welz, 2016: 114–121).
98 Ne glede na psihološko poimenovanje stanja (PTSD), ko človek ni zmožen izpričevanja zaradi travme, pa je za nas bistvenejši proces, ki je poimenovan kot *from seeing to saying* ali *from perceiving to recounting the perceived*.

se razkriva kot to, *pred čimer* ji je tesno: bit-v-svetu. Istost >pred-čim< tesnobe z njenim >za-kar< se razteza celo na utesnjenost samo, kajti ta je kot počutje temeljni način biti-v-svetu« (Heidegger, 1997: 260).

Tesnobne utesnjenosti kot temeljnega počutja biti-v-svetu ni mogoče izpričati kot neko občutje, saj to pripada doživljanju; tesnobe pa ni mogoče doživljati. Poznamo pa premeno tesnobe v strah. Damir Barbarić glede nje poudari, da ni »nič drugega kot v 'svet' zapadla nesamolastna in sama sebi kot taka skrita tesnoba« (Barbarić, 1999: 16). Ta pre-strašeni pobeg pred nedoločnostjo smrti pomeni izničenje možnostnega karakterja bitne zmožnosti tubiti in izvornega dogajanja »zgolj« tesnobe v trenutku samem.

»*Premena tesnobe v strah* […]« torej ni nič drugega kot »v 'svet' zapadla nesamolastna in sama sebi kot taka skrita tesnoba. […] Strah, pričakovanje, upanje, želenje, siljenje in priganjanje k, pozabljanje kot tudi spominjanje – vse to ni nič drugega kot različni načini prikazovanja enega in istega nevzdrževanega upričujočevanja« (Barbarić, 1999: 16).

Tesnoba kot bitna dimenzija tubiti nagovarja tudi pričo, da ji postane tesno in jo sili v izpričevanje.

Ko pričevalec kot priča neke zgodovinske situacije izpričuje, čemu je bil priča, govori pravzaprav o tem, kako mu-je-biti-v-svetu. Pri tem ne izpričuje počutja/občutkov, temveč to, kako mu je bilo biti-pri-nečem.

Tako Boris Pahor v *Nekropoli* govori o občutkih strahu, a s tem ne sporoča le doživljanja neke situacije, marveč ga ti občutki tudi izpričujejo kot *človeka, ki je bil ustrahovan*. V radikalnih situacijah, kakor je bilo na primer koncentracijsko taborišče, je bilo ustrahovanje tako rekoč metodično vzpostavljeno z namenom, da se človeku odvzame človeškost, zavoljo česar tesnobna utesnjenost sistematično prehaja v strah. Pahor opisuje tovrstno intenziteto strahu:

»In takrat se nobenemu izmed nas, ki smo sredi ubitega večera stali v gostih vrstah na ravnicah po pobočju, ni prikazal ta leseni konj, na katerem je zdaj pritrjen listek z vzdevkom *Chevalet à bastonnade*; to se pravi, da nismo mislili toliko na kazen, ki bo doletela nesrečnika, ampak smo prežali za trenutkom, ko bo nekje za nas neviden ob nenadnem ropotu težkih škornjev planil pokonci in se znašel ves sam v votlem ozračju, sam pred tihimi vrstami, ki so se kakor zebrasta piramida vzpele proti nebu. Strah nas je bilo njegove ločenosti od naših strnjenih vrst, ki sta jih molk in preplah še tesneje amalgamirala v trdno gmoto. V tesnobi, s katero smo ga spremljali, pa je bila seveda tudi nagonska ločitev od njega, takó da nam je prinesla mrvico olajšanja motna zavest, da so ga že odpeljali v eno izmed teh celic in se zato v zbrani tišini ne bo več oglašal tek esesovskih škornjev po stopnišču na levi ne po stopnišču na desni. Seveda smo ga z mislijo spremili tudi v te celice, a nam spet niso bili niti lakota niti udarci tisti poglavitni, ampak njegova osamljenost tukaj, v bližini barake s pečjo, s katero si zapor deli prostor tega najnižjega paštna« (Pahor, 2014: 32).

III.

TOTALITARIZEM IN PRIČEVANJE

Ko preučujemo zgodovino 20. stoletja, ne moremo zaobiti situacije dveh svetovnih vojn in pojava *totalitarizma*. Totalitarizem je zaznamoval omenjeno stoletje do te mere, da je človeka postavil v radikalno situacijo kot priče nečloveškosti. V tej diferenci med človeškostjo in nečloveškostjo je človek kot priča pričevalec, ki ima zmožnost izpričati neko zgodovinsko situacijo, na kar nas, kot smo že omenili, med drugim napotuje nemška beseda *Zeitzeuge*, »priča časa«, »priča zgodovine«.[99]

Faktična zgodovinska situacija koncentracijskih taborišč nam izkazuje stanje, v katerem se je znašel človek kot priča radikalnega zla. Drugače vprašano: *čemu je človek 20. stoletja pričujoč kot priča radikalnega zla?* Človek je kot priča na bitni način tubiti pričujoč nečemu, kar vzpostavlja radikalno zlo. Po svoji človeškosti je v svetu postavljen v izrazito nečloveške situacije. Trk človeškosti in nečloveškosti ni nekaj, kar bi bilo mogoče rešiti na način opredeljevanja dobrega in zla kot dveh kategorij izbire, marveč kaže ravno nasprotno – ne-izbiro in so-bivanje. Zlu ne pripisujemo prioritetne ali nosilne vloge v zgodovinskem dogajanju, marveč nam ta fenomen služi kot primer tega, kar človeka fundamentalno pri-zadeva. Izkustveno se sicer zdi, da zlo obstaja po sebi, da »je neodvisno od izkustva, poznavanja in dojemanja, s pomočjo katerega je razklenjeno, odkrito in določeno« (Heidegger, 1997: 254). Da bi se zlo kot tako na sebi bivajoče razklenilo, odkrilo in določilo, potrebuje tega, ki ga izkuša in skuša dojeti. Zlo zadeva človeka, kolikor je *pri* njem na način nečloveškosti. Ko ga izpriča, postane človeška (pre)izkušnja.

Naša intenca ni določiti človeka kot pričevalca, marveč pokazati tisto, zaradi česar človek *je* pričevalec. Človek, ki privzema vlogo pričevalca priče, zla nima kot nekakšnega »demona« v sebi, temveč se neka demoničnost vrši *pri* njem, ker je postavljen v situacijo, ki ga obvladuje in tudi nadvlada. Demoničnost torej nadvladuje situacijo, v katero je človek umeščen. Ta način nadvladovanja skozi bitno razsežje zgodovinskosti se kaže kot *vladavina*. Zgodovinska vladavina se

99 Jong, 2018.

konkretizira v vsakokratni oblasti. Najekstremnejša oblika oblastne vladavine v 20. stoletju je bil *totalitarizem.*

Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* pravi, da »ni vsak izbruh antisemitizma, rasizma in imperializma možno poistovetiti s 'totalitarizmom'« (Arendt, 2003: 17). Totalitarna politika uporablja povsem samotvorne ideološke in politične elemente, ki niso vezani na to, kar želi predstaviti in prepričati njena propagandna politika oziroma tisto, za čimer na videz stoji npr. nacionalizem, socializem, militarizem, antisemitizem, rasizem. Ti ideološki in politični elementi delujejo toliko časa, dokler ne vzpostavijo totalitete nemišljenja tistih, ki so se ujeli v propagandno politiko.

»Le, če bi Nemčija dobila vojno, bi spoznala popolnoma razvito totalitarno vladavino in žrtve, ki bi jih ta zahtevala ne le med 'manjvrednimi rasami', temveč tudi med samimi Nemci, lahko razberemo in ocenimo iz zapuščine Hitlerjevih načrtov. V vsakem primeru je bila Nemčija šele med vojno, potem ko so osvajanja na vzhodu priskrbela velike množice ljudi in omogočila koncentracijska taborišča, sposobna vzpostaviti resnično totalitarno vladavino« (Arendt, 2003: 393).

Človeku niso nevarna politična gibanja sama po sebi, marveč njihovo prestrukturiranje v organizirano totalitarizacijo. Dokler obstajajo zgolj gibanja in stranke, ki so hierarhično strukturirane po funkcijah, zadolžitvah ipd., in dokler vlada med njimi neka razpršenost, ideološka multipliciranost, se ljudstvo ne bo nikoli absolutno identificiralo s propagandno politiko vladajočega režima in podleglo nemišljenju. Za *totalitarna* gibanja in stranke pa je ena glavnih značilnosti ta, da ukinjajo razlike v hierarhiji in težijo k spremembi načina političnega delovanja, da bi se množica ljudi lahko »aktivirala« – Arendtova to označi kot prevzem *dejavne* vloge pri vladanju –, zato da bi s tem vzpostavila *totaliteto*. Ne gre za izenačitev ljudstva in vladavine, temveč za izničitev[100] vsakih funkcij – četudi bi se te navidezno še ohranjale, ni-

100 »Totalitarna gibanja so vsaka na svoj način naredila vse, da bi se znebila strankarskih programov, ki so opredeljevala konkretno vsebino in ki so jih podedovala iz zgodnejših, netotalitarnih stopenj razvoja« (Arendt, 2003: 407). Arendtova v *Izvorih*

majo nobene funkcionalne vloge –, saj edino funkcijo opravlja totalnost.[101] »V praksi skoraj ni razlike, če totalitarna gibanja prevzamejo vzorec nacizma ali boljševizma, organizirajo množice v imenu rase ali razreda, se pretvarjajo, da sledijo zakonom življenja, narave, dialektike ali ekonomije« (Arendt, 2003: 395).

Arendtova v nadaljevanju razprave pojasni zgodovinske okoliščine totalitarne strukture obeh političnih sistemov, pri čemer izpostavi, da so totalitarna gibanja množične organizacije atomiziranih, izoliranih posameznikov, katerih organiziranost temelji na »lojalnosti, ki jo lahko pričakujemo le od popolnoma izoliranega človeškega bitja, ki brez kakršnihkoli drugih družbenih vezi z družino, prijatelji, tovariši in celo znanci lahko razvije svoj občutek mesta v svetu le s pripadnostjo gibanju in s članstvom v partiji« (Arendt, 2003: 407).

Posledica popolne izolacije posameznika je izguba lastne (človeške) avtoritete. Smoter tovrstne politične manipulacije je, da pri posamezniku *zahteva* odpoved avtoriteti lastnega mišljenja in podreditev družbeno-politični volji gibanja. Posameznik postane element politične igre, ki jo, zaradi *nemišljenja* in sledenja politični propagandi, ki neposredno izraža moč totalitarnega sistema, ne sprevidi in jo, paradoksno, celo podpira in vzpostavlja.

---

totalitarizma nadalje podrobneje opiše tako Stalinovo kot tudi Hitlerjevo intenco izničitve vsakršnega strankarskega ali kakršnega koli drugega programa.

101 »Pogosto poudarjajo, da totalitarna gibanja uporabljajo in zlorabljajo demokratične svoboščine z namenom njihovega ukinjanja. To ni le vražja spretnost na strani vodij oziroma otročja neumnost na strani množic. Demokratične svoboščine lahko temeljijo na enakosti vseh državljanov pred zakonom; pa vendar organsko dobijo smisel in funkcijo le v primeru, kadar državljani pripadajo skupinam in jih te zastopajo ali kadar oblikujejo družbeno in politično hierarhijo. Zlom razrednega sistema, edine družbene in politične stratifikacije evropskih nacionalnih držav, je bil zagotovo 'eden najbolj dramatičnih dogodkov v novejši nemški zgodovini' (William Ebenstein, *The Nazi State*, New York 1943, str. 247). In za vzpon nacizma prav tako ugoden kot odsotnost družbene stratifikacije pri ogromnem ruskem kmečkem prebivalstvu […] za boljševistično zrušenje demokratične vlade Kerenskega« (Arendt, 2003: 395).

Nacionalsocializem resda lahko štejemo za najradikalnejšo totalitarno politično formacijo 20. stoletja, a še zdaleč ne prvo in edino; komunizem je prvotnejši od nacionalsocializma. Nacionalsocialistični program je sicer vključeval najradikalnejše oblike uničevanja človeštva, kakor je, recimo, bila dokončna rešitev judovskega vprašanja.[102] Nacionalsocializem je zagrešil *holokavst*, a kot enega najpomembnejših mejnikov na pohodu *totalitarnih gibanj* v Evropi je sicer treba šteti revolucijo v Rusiji leta 1917.

V Rusiji sta leta 1917 vzniknili februarska in oktobrska revolucija. Ruska revolucija ni vezana zgolj na Rusijo, marveč je – kot *Veliki oktober* – »zavezala« celotno 20. stoletje v smer totalitarizma. S tem ne menimo, da je bila *ruska revolucija* edini in najpomembnejši vzrok totalitarizma, saj ji predhodi celotna zgodovina imperializma, je pa vsekakor temeljito vzpodbudila družbeno-politične spremembe v Evropi in po svetu. Zavzemanje za brezrazredno družbo, ki je naletelo na široko odobravanje, pa se je žal konkretiziralo kot vzpostavljanje *reda taborišč*, ki so postala najbolj prepoznavno obeležje totalitarizmov 20. stoletja, ne glede na njihov izvor in poreklo.

Kako je torej s tem totalitarnim *deležem* v zgodovinski situaciji 20. stoletja in kdo vse je bil prisilno *udeležen* na njem? Zanima nas ta *silnost*, ki nadvlada človeka, kar kaže na ontološko-ontični vpliv *tistega*, kar je »na« *totalitarnosti* – vladavina. Totalitarizem kot izvrševalec vladavine je človeku izpričal nečloveškost v najradikalnejših oblikah (npr. koncentracijska taborišča) tako, da je bil udeležen pri samem zlu. Na eni strani je postavil človeka kot izvrševalca zla, na drugi kot žrtev. Ta žrtev ima možnost izpričevanja zla, medtem ko je izvrševalec nima. Kot primer lahko navedemo *jeruzalemski proces*, na katerem so Eichmanna postavili v položaj, ki je od njega zahteval, da bi izpričal to izvršitev. Problem je v tem, da Eichmann nikoli ni bil v zmožnosti biti-priča, čeprav je bil *navzoč*. Zastavlja se nam vprašanje: *o katerem izvoru govorimo, ko govorimo o izvoru totalitarizma*?

102 *Dokončna rešitev judovskega vprašanja* po Hannah Arendt ni izšla iz sekularne ideologije – antisemitizma 19. stoletja, temveč je bil antisemitizem le *podložen* izvajanju holokavsta.

Totalitarna oblastna vladavina si človeka ne podreja le kot taboriščnika v lagerju, marveč tudi kot pričevalca v njegovem potaboriščnem življenju izven lagerja; podrejanje ne preneha niti ob smrti, saj, recimo, prepove spomin nanj. Njen princip je *volja do moči*, ki obvladuje voljo posameznega človeka kot nemočnega spričo nje. Biti priča pa vendar pomeni vztrajati spričo totalitarne oblastne vladavine in na tak način obvladovati *to*, s čimer ta vladavina vlada in obvladuje človeka – *voljo*. A medtem ko se volja do moči kot tista, ki razpolaga z voljo posameznika, opolnomočuje kot volja do volje, se zdi, da njej podrejeni posameznik izpričuje lahko zgolj še voljo do življenja.

Dva ključna pričevalca iz nacističnih koncentracijskih taborišč, Primo Levi,[103] ki ga je aktualiziral tudi Giorgio Agamben v svojem delu *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča (Homo sacer III)*, in Boris Pahor, znan predvsem po svojem pričevanjskem romanu *Nekropola*, se volji do moči, ki jo brezpogojno zastopa vladavina v svoji oblasti-željnosti, zoperstavljata z »življenjsko voljo«, ki je ne gre poistovetiti z oblastno voljo do moči. Pri tem pa trčita na notranji paradoks: oblastna volja do moči in sama moč vladavine izkažeta za zgolj nihilistična volja do volje, ki zaničuje in uničuje življenje, čemur lahko podleže tudi volja do življenja.

Volja do moči je nihilistična in zanika življenje, volja do življenja pa ga potrjuje. Nadalje tu velja poudariti, da zoperstavljanje vladavini pri Pahorju in Leviju ni omejeno samo na čas bivanja v koncentracijskem taborišču, saj ju moč vladavine obvladuje tudi izven njega. *Zoperstavljanje vladavini* skoz in skoz zadeva (mene) zdaj – »tu«. Ta »tu« je kot eksistencial časovnosti tubiti tu zdaj, ni pa samo »zdaj«, pač pa tudi »tam in tedaj«. S tem se odpirajo vprašanja, kako je z odnosi *volje do moči*, *volje do volje* in *volje do življenja*, kolikor vse tri zadevajo neko »bit«, ki se izpričuje na način bivajočega (npr. zla), in je ne moremo zapopasti neposredno.

---

103 Primo Levi (1919-1987) je bil italijanski kemik in pisatelj židovskega rodu. Leta 1943 je bil interniran v Auschwitz. Svojo taboriščno izkušnjo pa je opisal v delu *Se questo è un uomo?* iz leta 1947; v sl prev. *Ali je to človek; Premirje*, 2004.

Kakor koli bije Pahor bitko z voljo do volje, torej ne zgolj z voljo do moči, pač pa tudi z njenim nihilizmom, je v življenju poražen. Oblastna vladavina zmaguje, kolikor kot moč in oblast razpolaga s človekovo svobodo do smrti. Vladavina vlada. Vlada neprenehoma. Nerazkrita, ne zato, ker ji sicer grozi, da bi morala sestopiti z oblasti, ampak ker je to položeno v bistvo in temelj njenega vladanja kot »prevlade nad«. Zoperstavimo se ji lahko le tako, da jo izpričujemo kot to, čemur smo priča. Ali je *volja* to, kar vzdržuje človekovo voljo *biti-priča*? *Volja-biti-priča* bi se potem ne mogla izpričevati na ontološko-ontični ravni. Heidegger v *Biti in času* določi to voljo kot hoteti-imeti-vest; to pa pomeni, hoteti se bitno izpričevati, kar ne izpolnjuje samo življenjske volje, marveč tudi »dolg« biti, ki jo ta pušča kot samolastno sled vesti. Na tej sledi biti govorimo o življenjskem smislu.

Pahor najde bivanjski smisel v izpričevanju tega, čemur je bil priča in kar ga je naredilo za pričevalca, medtem ko se za Levija izpričevanje izpolnjuje v pričevanjih kot načinu (potaboriščnega) sprejemanja življenja, kjer sam smisel priče ostaja temeljno nerazumljen, kar pa ne pomeni, da se mu *odreka*, marveč se mu še bolj *prireka*. Izpričevanje se vrši na tem, čemur smo priča na način tubiti. Vztrajati v izpričevanju ne pomeni nenehnega pripovedovanja o tem, kaj smo doživeli, ali pa obmolknjenje, ki je (pri)zadelo mnoge taboriščnike. Pričevalec svojo ontično zmožnost pričevanja vedno že jemlje iz ontološke možnosti izpričati-sebe-kot-pričo. Pričevalec *je,* ker se oziroma če se izpričuje kot priča. S tem izpolnjuje svoj dolg do smisla pričevanjskosti.

Ta *dolg*, ki ni kakršna koli dolžnost, marveč *eksistencialna zadolženost*, pri čemer je človek-kot-priča zajet v odnos do vladavine, ki smo ga opisali zgoraj, navkljub nihilistični brezodnosnosti vztraja v pričevanjskosti kot smislu življenja. Pahor je to raz-merje umeril v sam smisel življenja kot pričevanja. V Levijevem primeru pa o tej strukturi pričevanja ne moremo govoriti na enak način. Levi si je odvzel možnost, da vztraja v pričevanjskosti in da še nadalje priča, kar sam odnos do tistega, kar zadolžuje na način eksistencialne vesti biti-priča, *izpriča kot ne-mogoč, unhemlich*.

Levijeva ključna literarna dela je mogoče obravnavati z dveh vidikov: literarno pričevanje kot način izpričevanja (npr. *Ali je to človek; Premirje*) in pisateljevanje kot pripovedovanje (npr. *La chiave a stella*).[104] Prvi način – literarno pričevanje – ima pričevanjsko funkcijo: izpričati *biti-priča*; drugi način – pisateljevanje – pa ima estetsko funkcijo. Agamben navaja Levijevo spoznanje, da je v svoji zadnji knjigi *prenehal biti nekdanji deportiranec, priča*, s tem ko je pisal zgolj zaradi pisanja in ne izpričevanja. Ali se, glede na to navedbo, Levi odpove eksistencialnemu nareku, da bi bil priča, ali pa se odreče temu, da bi zavoljo tega nareka še nadalje pričeval? Nadaljnje vprašanje pa je, ali se ob tem sámo izpričevanje morda ne zvede na pripovedovanje in pisanje in tako ne more nazaj-do-sebe-kot-priče.

Prestop, ki ga Levi stori, ko piše zaradi pisanja, ne pa zaradi izpričevanja, razločuje *avtoriteto od avtorja*.[105] Pričevalec kot pisec, ki izpričuje, se s prestopom iz izpričevanja v pisateljevanje (pričevanjsko literaturo) *odpove* avtoriteti avtorja. Odpove se torej tistemu zasnutju, ki ga vzpostavlja kot avtorja – pričevalca *izpričevanja smisla biti-priča.*

Pri avtoriteti gre vedno za avtoriteto biti, v tem primeru za avtoriteto biti-priča, ki opredeljuje literarnega avtorja. Upoštevati pa moramo, da je pojmovanje avtoritete širše od literarnega, saj poznamo tudi zgodovinske, politične, znanstvene, duhovne in druge avtoritete. V naši obravnavi izstopa konfliktno razmerje med avtoriteto pričevalca na osnovi strukture biti-priča in politično avtoritarno pozicijo, ki jo *totalizira* volja do moči. Hkrati pa se v zgodovinski situaciji 20. stoletja srečujemo s svojevrstno krizo avtoritete, ki to situacijo sámo razkriva kot nihilistično.

104 Levi, 1998, 2003, 2004.
105 Agamben, 2007.

BITI NEBITI PRIČA

Študije primerov:
PAHOR, LEVI, ROGIĆ; EICHMANN, KAPIČIĆ, KOCBEK

Priča, ki ostane priča: BORIS PAHOR

Pahor je bil pri požigu Narodnega doma kot pričevalec priča *totalitarizmu*, ki je zaznamoval 20. stoletje. Kot priča totalitarizma je bil pričujoč *vladavini*, ki se izpričuje kot *totalitaristični režim.* Dogodek požiga Narodnega doma zanj ni bil le doživljaj, ki bi zaznamoval njegovo občutje, marveč je pri-zadel njegovo zadevno eksistenco biti-v-svetu tako, da jo »od tedaj« in »od tam« odlikuje prizadevanje pričevanja. Biti-priča vključuje dotaknjenost od nečesa, kar naj se dotično izpriča. Je pa seveda vprašanje, ali to, kar pri-zadeva pričevalca kot pričo dogodka, sploh lahko obravnavamo kot »doživljanje subjekta« in ali mar pri tem samega pričevanjskega sklopa ne poneverimo z njegovim kontekstualiziranjem.

Ko Boris Pahor opisuje svojo izkušnjo iz nacističnih koncentracijskih taborišč in vojne ter povojne situacije, večkrat poudarja prav pomen požiga Narodnega doma v Trstu (to je tudi ključna točka za razumevanje njegovega izpričevanja), saj želi iz zgodovinske situacije *izpostaviti* to, kar jo je pravzaprav *vzpostavljalo*. Običajno se žrtve koncentracijskih taborišč sprašuje glede njihovega faktičnega izkustva. Njihovo pričevanje se tako zvede na opisovanje dejstev, izostane pa vprašanje o tem, čemu so bili pravzaprav priča.[106] Kolikor izpričevanje zvedemo na takšno opisovanje, zapremo možnost razumevanja pričevanjskosti. Če sprašujemo, kakšne občutke je nekdo imel ob pogledu na goreči Narodni dom na Trgu Oberdan 13. 7. 1920, s tem »zapremo« možnost, da bi razumeli, čemu je pričujoči bil priča. To, čemur je bil Pahor pričujoč, je zaznamovalo celotno 20. stoletje. V delu *Grmada v pristanu*, kjer Pahor prvič opiše ta požig, poudari žareče, rdeče nebo in vonj

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

po dimu v zraku. Isti dogodek opiše tudi v svojem najbolj znanem literarnem delu *Nekropola,* s tem da nakaže izvor tega, čemur je bil kasneje priča v koncentracijskih taboriščih.

Boris Pahor ni »le« eden izmed tistih, ki so preživeli obe svetovni vojni, ampak je *eden* redkih, ki je doživel, občutil, zaznal in premislil 20. stoletje kot priča, pričevalec in izpričevalec. In premislil ga je na *način pričevanja*. Izpričevanje eksistencialne in družbene situacije 20. stoletja, ki odlikuje literarni opus Borisa Pahorja, se vseskozi sooča s problemom posredovanja lastnega izkustva in njegovega osmišljanja drugim, saj izkušenjske in smiselne odprtosti pri drugih ni moč vnaprej predpostavljali; sama pripadnost istemu okolju ne zadošča, saj kot taka ne pove niti, kako si pripadam samemu sebi kot človek, niti kako zapadam v zgodovinsko posredovano družbeno situacijo. Vprašanje bi lahko zastavili tudi v smislu: *kje sem doma*?

Pahorjev literarni opus ne le da opozarja na totalitarne razmere preteklega stoletja in bivanjske situacije znotraj njega,[107] marveč bralca predvsem sooča z vprašanji *afekcije*, *(ne)razumevanja* in *domovinskosti*.

Kot primer lahko navedemo dva dogodka iz Pahorjevega okolja: bivanje v primarnem okolju (okolje, v katerem je bival kot otrok – Trst) in bivanje v totalitaristično konstruiranem prostoru (okolje, v katero je bil deportiran – koncentracijsko taborišče Natzweiler-Struthof).[108] Dogodka medsebojno nista nepovezana; drug na drugega se ne navezujeta neposredno, temveč posredno. Prvi posredni razlog je tako imenovano *totalno družbeno dejstvo*. Drugi posredni razlog pa je sama priča dogodka. Prej smo omenili posredno navezovanje, da neki dogodek v zgodovini z nerazumevanjem v specifičnem času sproži vnovični afekt, na katerega pa eksistencialno ni več vezan, kar kaže na dejstvo, da je nerazumevanje *tisto*, ki je pričo aficiralo.

Drugače povedano, aficiranost ni vezana na čustveno doživljanje ali dogodek kot resnični zgodovinski fakt, temveč *primarno in temeljno*

107 Glej Ascoli, 2014; Barash, 2016.
108 Glej Erzetič, 2011, 2017a.

zaznamovanje izvaja in vzbuja nerazumevanje. V Pahorjevih literarnih delih neko situacijo, ki jo razumemo kot *človekovo pozicijo*, spremlja neka nerazumljivost. Ta nerazumljivost se navezuje na iskanje smisla dogajajoče se situacije zaradi osmišljenja lastne oziroma posameznikove bivajočnosti v svetu. Nerazumevanje se *naseljuje* v trku iskanja in nezmožnosti najdenja razumevanja, saj je posameznik bivajoč v času, medtem ko sama časovnost to ni (tj. časovnost ni nekaj bivajočega).

Na podlagi navedenega se izkazuje, da Pahor (npr. v delu *Grmada v pristanu* in nadalje v *Nekropoli* oziroma na vseh navezujočih se mestih svojih izpričevanj, povezanih s požigom Narodnega doma) pravzaprav ne opisuje »osebnega nerazumevanja«, temveč primarno sam »trenutek«, ki je določil razumevanje domovinskosti skozi celo 20. stoletje.

Rano domovine, kakor jo razpoznavamo iz del Borisa Pahorja, ni moč enostavno kar »pustiti« odprte, kakor tudi ni preprosto živeti kot (preživela) priča taborišča. To, kar aficira človeka v položaju (tudi nekdanjega) taboriščnika, je zagotovo eden od najmočnejših življenjskih afektov, pri čemer so nam iz širših zgodovinskih pričevanj in drugih virov poznani številni primeri, ko bivši taboriščniki tovrstne afekcije niso zmogli uskladiti z nadaljnjim življenjem. Prestajanje življenja v koncentracijskem taborišču je imelo zanje raznovrstne posledice: eni so storili samomor že v taborišču, drugi po osvoboditvi iz njega, tretji so v potaboriščnem življenju izpovedovali vse grozote in nasilja, ki so jih doživeli in/ali videli, nekateri so se zavili v vseživljenjski molk, mnogi pa omenjenih oblik preživljanja preprosto niso prestali, saj so bili usmrčeni v samem lagerju. Biti priča koncentracijskemu taborišču, ki je zagotovo eden od svetovno poznanih motivov v zgodovini literature, tudi zaradi Pahorjevega pričevanja o grozotah (izkustva) taborišča, se tako izkazuje za kompleksno *družbenopolitično, nacionalnokulturno in narodnoidentitetno temo*.

Slovenci smo bili kot narod soočeni s situacijo, ki jo je preučevala tudi Hannah Arendt. V *Izvorih totalitarizma* je podala tezo, da je bila, tudi za Slovence, nepravična državno-politična razmejitev ozemelj v Evropi po koncu prve svetovne vojne eden ključnih dejavnikov in spodbujevalcev totalitarizma.

»Pogodbe so nakopičile mnogo narodov v eno samo državo, nekatere od njih imenovale 'državotvorni narod' in jim zaupale vlado, pri čemer so na tihem domnevale, da drugi (recimo Slovaki na Češkoslovaškem ali Hrvati in Slovenci v Jugoslaviji) v vladi enakopravno sodelujejo, kar seveda ni bilo res. Z enako arbitrarnostjo so iz ostanka ustvarile tretjo skupino narodov, imenovano 'manjšine', pri čemer so k mnogim bremenom novih držav dodale še problem upoštevanja posebnih predpisov za del prebivalcev. Posledica tega je bila, da so ljudstva, ki niso dobila držav, ne glede na to, ali so bila uradne manjšine ali le narodnosti, takšne pogodbe obravnavala kot arbitrarno igro, ki je nekaterim podelila oblast, drugim pa suženjstvo« (Arendt, 2003: 348–349).

Priča, ki se priči odpove: PRIMO LEVI

Primo Levi je že za časa internacije v koncentracijskem taborišču Auschwitz sklenil, da bo izpričevanje postalo temeljni način njegovega potaboriščnega življenja.[109] Levi se v taborišču zoperstavi samolastnemu *pokončanju priče, kakršna bi utegnil postati,* z voljo do izpričevanja tega, čemur je priča. Biti priča postane zanj smisel preživetja. Levi želi preživeti zato, da bi izpričal svoje pričevanje in sam pričevanjski smisel.[110]

Podajanje pričevanjskega smisla kot izpolnjevanje življenjskega smisla je značilen tudi za nekega drugega taboriščnika, Borisa Pahorja. Pa vendar je med Levijem in Pahorjem bistvena razlika. Izpričevanje je za Levija postalo način (potaboriščnega) življenja, ne pa tudi smisel življenja. Levijev (verjetni) samomor štirideset let po preživetju deportacije v Auschwitz daje misliti, ali *nihilizem* »doseže« človeka v katerem koli in kakršnem koli načinu eksistiranja, pa naj si bo to prisilna zaprtost

109 »Kar se mene tiče, sem trdno sklenil, da si ne bom vzel življenja, ne glede na to, kaj se mi zgodi. Hotel sem vse videti, vse doživeti, vse izkusiti, vse ohraniti v sebi. Le čemu, ko pa ne bom nikoli imel možnosti, da bi svetu izkričal vse, kar vem? Kratko malo zato, ker se nisem hotel spraviti stran, nisem hotel pokončati priče, kakršna bi utegnil postati (Langbein 1, str. 16)« (Agamben, 2005: 13).
110 Barbour, 2017.

»v« taborišču ali življenje na svobodi »izven« njega. Se nihilizmu ne izmuzne niti oni »nihče, ki priča za priče« (Celan, 1983: 72)?

Tako Pahor kot Levi sta kot deportiranca v nacistična koncentracijska taborišča imela podobno izkušnjo.[111] Izkušnja radikalnega zla ju je določila kot priči oblastne zgodovinske *vladavine*, ki se izkazuje na način *totalitarizma*. To *določenost* sta oba tudi *izpričala.* A navežimo se na preprosto Agambenovo sintagmo *nezmožnost pričevanja*. Kaj karakterizira *nezmožnost pričevanja*? Musliman je po Agambenu tista »priča, ki bi lahko povedala vse«, a je prav pri njej za zmeraj odpravljena vsaka zmožnost ločevanja med človeškostjo in nečloveškostjo. Musliman je mejna točka človeka, ki še ne prestopi oziroma »še ni videl« Gorgone, a pri njem ni mogoče najti nič več človeškega. Musliman (nem. *der Muselmann*) je kot nema priča znotraj taborišča postal *merilo za človeškost*. Taboriščniki so na podlagi neme priče sebe potrjevali »v« življenju. Musliman jim je predstavljal nekaj neživljenjskega, a še ne mrtvega. Nič več človeškega, nič več *osebnega*, a še vedno v fizični podobi človeka.[112] Ni še dosegel smrti, a živi, kot da jo je. Je priča, ki je obnemela. Némi. Ta obnemelost se je prenesla tudi na preživelega taboriščnika.

Priča, ki postane nepriča: MARIJAN ROGIĆ

Pričevanja seveda niso »rezervirana« samo za taboriščnike, ki so preživeli koncentracijska taborišča med drugo svetovno vojno. *Nema priča* je sicer po Agambenovi teoriji prikazana kot nekaj utemeljujočega v situaciji taboriščnikov, ki so preživeli holokavst, vendar to niso bili

111 Pahor je bil deportiran v Natzweiler-Struthof, Markirch, Dachau, Harzungen, Mittelbau-Doro, Bergen-Belsen; Levi v Auschwitz.

112 »Musliman, zdaj nozografski primer in etična kategorija, zdaj politična meja in antropološki pojem, je nedoločno bitje, v katerem brez trajne rešitve prehajata druga v drugo ne samo človeškost in nečloveškost, marveč tudi vegetativno in racionalno življenje, fiziologija in etika, medicina in politika, življenje in smrt. Zato je njegovo tretje kraljestvo dovršena oznaka taborišča, nemesta, kjer padejo vse meje med panogami, se prestopijo vse ovire« (Agamben, 2005: 35).

edini preživeli taboriščniki, kot tudi ne edine neme priče. Priče, ki so živele in preživele (v) *nemosti zaznamujejo tudi okoliščine* povojnega jugoslovanskega taborišča Goli otok. Nekdanje avstro-ogrsko taborišče za ruske zapornike z vzhodne fronte je bilo leta 1946 preurejeno v povojno koncentracijsko taborišče za politične nasprotnike tedanje jugoslovanske oblasti. Po znanem sporu Tito – Stalin leta 1948, poznanem tudi kot afera *Informbiro*, je Goli otok postal predvsem zapor za vse tiste Jugoslovane, ki se niso izrekli proti Stalinu oziroma so kakor koli podvomili o pravilnosti sklepa jugoslovanske vlade o izstopu iz organizacije vseh komunističnih strank v Evropi. Od leta 1949 dalje je bilo na Goli otok odpeljanih vse več tistih, ki so bili zgolj osumljeni, ne pa tudi že krivi. Na njem je bilo zaprtih več deset tisoč ljudi, ki so jih razglasili za »informbirojevce«. Žrtve Golega otoka in Sv. Grgurja ter drugih »kazenskih domov« še vedno niso preštete, saj ni točnih podatkov o številu odvedenih, zaprtih, pobitih, umrlih, izpuščenih ter fizično, psihično in socialno poškodovanih. Na portalu RTV SLO MMC z dne 9. 7. 2009, naletimo na podatek, da je »od vseh aretiranih bilo 21.818 udeležencev NOB, 9.234 profesorjev, učiteljev, zdravnikov, intelektualcev, 5.081 delavcev in kmetov, 4.008 študentov in dijakov,«[113] kar potrjuje tudi študija Božidarja Jezernika *Goli otok – Titov gulag* (2013) in članek Renata Podbersiča »Goli otok v zgodovinski zavesti«[114] iz zbornika *Goli otok po sedemdesetih letih* (2021).

113 Vir navaja še, da je »po sporu s Stalinom Tito ukazal politične nasprotnike zapreti v posebno taborišče, slovenski politik Edvard Kardelj pa je predlagal Goli otok. Po Titovem ukazu so od leta 1948 do 1963 aretirali 55.633 ljudi in po podatkih Udbe za osrednjo Jugoslavijo so jih več kot 14.000 poslali na Goli otok. Od tega jih je bilo 7.235 Srbov, 3.341 Črnogorcev, 2.586 Hrvatov, 882 Makedoncev in 555 Slovencev. Med zaporniki so bile tudi ženske« (RTV SLO MMC: Svet, 9. 7. 2009).

114 »Simpatiziranja z Informbirojem so oblasti v Sloveniji, po zapisu dr. Vodopivca, osumile okoli 2200 ljudi, okoli 800 pa naj bi jih bilo policijsko in sodno preganjanih, kar je bilo bistveno manj kot v drugih delih Jugoslavije. Avtor poleg tega navaja, da je bilo med zaprtimi in v taborišča poslanimi Slovenci le malo resničnih privržencev sovjetske politike. Prevladovali so zlasti pripadniki starejše komunistične generacije in tisti komunisti, ki so se ob različnih priložnostih kritično izražali o povojni slo-

Zdi se, da Goli otok kot povojno taborišče ni bil nikoli postavljen na isto krivdno raven kot nacistična taborišča med drugo svetovno vojno.[115] Pogosto se ga označuje kot »politični zapor« ali »politično taborišče« in le redko kot koncentracijsko taborišče, primerljivo z nacističnimi koncentracijskimi taborišči. »Politični zapor« daje prizven, da gre izključno za zapiranje političnih nasprotnikov, ki ogrožajo politično oblast.[116] Med deportiranci so bili tudi ti, ne pa zgolj ti.

Banalizacija zla izhodiščno razodeva to, da je bilo golootočanom in golootočankam[117] (na Sv. Grgurju, ženskem koncentracijskem taborišču)[118] prepovedano vsakršno pričevanje o Golem otoku; ob kršitvi te prepovedi so taboriščnike ponovno deportirali nanj. Upravnik taborišča Goli otok Jovo Kapičić je pričevanja nekaterih taboriščnikov po padcu jugoslovanskega političnega režima interpretiral kot laži in kot napačno razumevanje namena Golega otoka. V oddaji *Intervju sa Jugoslavom* se je Kapičić razglasil *za edino žrtev Golega otoka.*[119] V intervjuju pravi: »Jugoslavija je imela v primerjavi s Sovjetsko zvezo, ne bom rekel, da ravno demokratičen, a bolj umirjen sistem. Tu se je lahko pogovarjalo in govorilo.« To je v nasprotju ne le s pričevanji

---

venski in jugoslovanski stvarnosti. Med jugoslovanskimi komunisti je prihajalo do ostrih političnih diferenciacij in mnogi, ki so dotlej živeli z idealizirano predstavo o SZ, so doživljali psihične krize. Od jeseni 1948 so iz KPJ izključili okrog 60.000 članov, več kot 16.000 pa so jih zaprli in poslali v posebna taborišča, zlasti na Goli otok (Dedijer, 1984, 449; Vodopivec, 2008, 438). Drugi navajajo nekoliko višjo številko, okrog 20.000 informbirojevcev, ki so pristali na Golem otoku (Ćupić, 1988, 54), oz. tudi nekoliko nižjo – okrog 13.000 (Previšić, 2014, 134). Med njimi najdemo okrog 600 Slovencev. Šlo je za administrativne kazni (družbeno koristno delo), navadno so bile izrečene dveletne kazni oz. zapor na podlagi sodb civilnih in vojaških sodišč. Toda tudi po preteku dveh let interniranci niso vedeli, ali lahko zares pričakujejo odhod na svobodo (Previšić, 2014, 125; Aplenc, 2009)« (Podbersič, 2021: 104–105).

115 Prim. Geyer/Fitzpatrick, 2009.

116 Weine, 2006.

117 Napotujem tudi na delo *Ženska taborišča. Ženska kazenska taborišča za prisilno delo v Sloveniji 1949-1950* (ur. P. Jambrek, 2014).

118 Dežman/Jambrek/Puhar/Šturm, 2014; Tagore, 2019; Tidd, 2004.

119 »Narodni heroj, general Jovo Kapičić u emisiji 'Intervju sa Jugoslavom', 22. marta 2010« [avdio-video posnetek].

nekaterih žrtev Golega otoka, ki so spregovorile v zadnjem desetletju 20. stoletja[120] – nekatere o tem molčijo še danes –, marveč tudi s tem, da je, recimo, taborišče Goli otok uradno »delovalo« še leta 1986.[121] Eden od taboriščnikov na Golem otoku je bil tudi Marijan Rogić.[122]

Rogić je bil na Goli otok deportiran leta 1958; leta 2016, skoraj petdeset let po deportaciji se je prvič vrnil nanj, da bi na konferenci *Totalitarizam XX. st. na primjeru Golog otoka* izpričal svoje taboriščno izkušnjo.[123] Njegovo delo *Goli otok* (2004) ni napisano kot izpričevanje prvoosebnega pričevalca, temveč kot romaneskna pripoved. Struktura izpričevanja resda spominja na Pahorjevo *Nekropolo*, vendar se deli bistveno razlikujeta. Medtem ko Pahor napiše *Nekropolo* kot prvoosebni pričevalec, Rogić poseže po tretjeosebnem pripovedovalcu (*Krešo Mirčetić*), da bi izpričal lastno izkušnjo golootoškega taboriščnika.[124]

Medtem ko se Pahorjeva *Nekropola* uvršča med pričevanjsko literaturo, lahko Rogićevo (avtobiografsko) pripoved štejemo za novelo ali roman. Če Pahor izrazito vztraja pri tem, da ostaja pričevalec temu, čemur je bil priča v taborišču in po njem, se avtor novele/romana *Goli otok* na neki način odpove temu, da bi bil priča kot pričevalec. Po Agambenovi teoriji je tovrstno pričanje vprašljivo tudi z vidika, ali spada v a*rhiv*, saj se avtor, s tem ko se odpove izpovedi kot prvoosebni pričevalec, samocenzurira tudi dokumentarno.[125] Samocenzura avtorja tu ni mišljena v skladu s Foucaultovimi ali Barthesovimi pogledi na

120 Kot primer lahko navedemo oddajo *Pričevalci* (RTV SLO, avtor oddaje J. Možina). *Pričevalci* skušajo razgrniti dolgo časa zamolčane življenjske zgodbe ljudi, ki jih je tako ali drugače ustrahovala oblastna komunistična ideologija.
121 Vujić, 2013.
122 Najprepoznavnejše delo Marijana Rogića (1933–2020) je izšlo leta 2004 pod naslovom *Goli otok*. Napotujem tudi na njegov zadnji članek »Osvrt na Goli otok – Osobna ispovijest«, ki je izšel posthumno v zborniku *Goli otok po sedemdesetih letih* (ur. M. Erzetič), 2021.
123 Glej tudi zbornik *Goli otok – ožiljci prošlosti* (ur. N. Pavić et. al), 2021 in članek S. Štivića »Memorizacija Golog otoka u Hrvatskoj« v zborniku *Goli otok po sedemdesetih letih* (ur. M. Erzetič), 2021.
124 Rogić, 2004.
125 Matthäus, 2009.

avtorja[126], marveč kot odrekanje vlogi pričevalca. Rogić komunicira zgolj še kot *avtor* teksta, v tekstu pa se odpove temu, da bi bil kot pričevalec priča, in se preobrazi v fiktivno osebo, Mirčetića.

Primer pričevalca, ki je zmožen komunicirati (pisati, govoriti), ne pa tudi izpričevati (prvoosebno pripovedovanje kot izpričevanje taboriščne izkušnje), kaže na *pričevanjsko afazijo*. Vsak pričevalec glede na zmožnost govora *lahko* komunicira. Zaradi afazije pa ni vsak pričevalec v *zmožnosti* izpričevanja kot komuniciranja.

Rogićevo delo *Goli otok* je tipičen primer osebne nuje in želje po govorjenju in komuniciranju o tem, čemur je bil priča, četudi se pri tem kot pričevalec odpove *pričevati*. S tem ko se odpove pričevanju, ne more priti do smisla izpričevanja človeškosti, lahko pa seveda o človeškosti govori in komunicira. Prej smo omenili, da je totalitarni sistem od taboriščnikov Golega otoka zahteval samolasten izbris možnosti, da bi pričevali o čemer koli, kar se je tam godilo. Rogićeva pričevanjska afazija sledi iz tega, da se kot avtor odreče avtoriteti biti-priča, s tem da eksistencialna zadolženost biti-priča vseeno pritiska na pričevalca, da bi se izpričala. Derrida v spisu *Signatura dogodek kontekst* pravi, da »ljudje pišejo […] zato: 1. ker morajo komunicirati; 2. ker so tisto, kar morajo sporočiti, njihova 'misel', njihove 'ideje', njihove predstave; predstavljajoče mišljenje predhodi in vodi komunikacijo, ki prenaša 'idejo', pomensko vsebino; 3. ker so ljudje tedaj, ko na kontinuiran način izumijo sredstvo komunikacije, kakršno je pisava, že sposobni komunicirati in si izmenjevati svoje misli« (Derrida, 1995: 122). Rogić v delu *Goli otok* sebe kot pričevalca reprezentira s pomočjo re-prezentacije tretje osebe. S tem si želi povrniti zmožnost biti-priča, a prek »tretje možnosti«.

Primeri goolotoških taboriščnikov zadevajo pričevalce, ki zaradi travme ali strahu *niso mogli*, nasploh pa *niso smeli* pričevati o tem, čemur so bili v komunističnem taborišču priča. Za taboriščnika je bila, nič manj kot deportacija v taborišče in bivanje v njem, travmatična

126 Barthes, 1995; Foucault, 1995, 2001.

izkušnja tudi izpustitev, saj mu je bila odvzeta možnost ne sicer vsake, pač pa smiselne komunikacije,[127] ki bi se dotikala situacije biti-priča v taborišču. Na Slovenskem so o tem na primer dostopna pričevanja Andreja Aplenca, Mihaela Cenca, Virgila Gomizela, Radovana Hrasta, Tineta in Ceneta Logarja[128], Iga Sajovica idr. Izpuščeni taboriščnik je bil v zmožnosti komuniciranja, ne pa tudi *za* komunikacijo, ki bi imela smisel zanj kot pričo. S prepovedjo pričevanja o lastni pričujočnosti taboriščni situaciji je bil eksistencialno zadet in prizadet taboriščnikov govor. Golega otoka za jugoslovanski narod »ni bilo«; Goli otok ni obstajal.[129] Pričevalec je ob vstopu na Goli otok padel v nekakšen »brisani prostor«, po izstopu iz njega pa v »prostor za-brisanih«. S sintagmama *prostora zabrisanih* in *brisanega prostora* menimo situacijo, ki je ukazovala odsotnost priče, pri čemer ta priča lahko postane odsotna zgolj tako, da se za-briše. Pričevalec mora za-brisati zmožnost za komunikacijo, ki bi lahko izpričevala pričo in to, čemur je ta bila pričujoča.

Nepriča, za katero hočejo, da je priča: ADOLF EICHMANN

Obravnava zločinov nad človeštvom ima tri postavke: *obsodbo*, *spravitev* in *osmislitev*. S prvo se ukvarja *pravo*, druga zadeva *etiko*, tretja *filozofijo*. Primer, v katerem so bile predpostavljene vse tri komponente: (ob)sodba, spravitev, osmislitev, je proces proti Eichmannu, imenovan tudi *jeruzalemski proces*, ki ga je kot novinarka-poročevalka leta 1961 spremljala tudi Hannah Arendt. Na podlagi tega procesa, ki se je pravno končal z obsodbo Eichmanna na smrtno kazen (1. 6. 1962), je napisala delo z naslovom *Eichmann v Jeruzalemu.*

V njem je eksemplarično predstavljen ključni problem izrekanja o krivdi, ki izraža vso kompleksnost povezave med kaznijo, spravo in razumevanjem.

127 Fabris, 2016.
128 Glej Logar, 1991.
129 Glej Jezernik, 2013; Markovski, 1984; Mihailović, 2016; Rebernik, 2009.

»Pri vsaki točki se je Eichmann zagovarjal: 'Nisem kriv v pomenu obtožnice.' V kakšen pomenu je potemtakem mislil, da je kriv? Med dolgim navzkrižnim zasliševanjem, po njegovih besedah 'najdaljšim znanih', ni niti obrambi, niti tožilstvu, niti navsezadnje kateremu koli od treh sodnikov prišlo na pamet, da bi mu postavili to očitno vprašanje. Njegov odvetnik […] je na vprašanje odgovoril v intervjuju za tisk: 'Eichmann se je čutil krivega pred bogom, ne pred zakonom', vendar pa tega odgovora sam obtoženec ni nikoli potrdil« (Arendt, 2007: 33).

Od Eichmanna se je na sodišču zahtevalo, da se izreče o krivdi, ki mu jo nalaga obtožnica. Odgovor »*Nisem kriv v pomenu obtožnice.*« kaže, da se Eichmann glede obtožnice ni izrekel ne za nedolžnega ne za krivega; proces je nadalje potekal tako, da so Eichmanna soočali s pričami, pri čemer se je od njega pričakovalo, da se bo na podlagi pričevanj prič izrekel o krivdi, ki mu jo nalaga obtožnica. Pri tem prihaja do izrazite kontradiktornosti. Eichmann se o krivdi iz obtožnice ne more izreči na podlagi pričevanj, saj obtožnica zahteva izrekanje o krivdi, ne pa tudi osmišljevanja, do katerega pride šele po nekem razumetju. Pričevanja dajejo nekaj razumeti šele tedaj, ko je prisoten tudi nagovor. Nagovor pa ne prihaja od zunaj, marveč od vesti. Razumevanje vedno išče neki smisel, Eichmann pa svojih dejanj »ni razumel«, marveč jih je le izvrševal. Slednje je pomembno za prevzemanje od-govornosti.[130] Ker Eichmann ni razumel dejanj, ki jih je izvršil, posledično ne more prevzeti odgovornosti za to, o čemer vprašuje sodišče. Zanj ne moremo reči, da je bil priča v pomenu biti-priča. Biti priča namreč ne pomeni (le) biti zraven (*prisoten*), marveč biti nagovorjen po vesti. Vest daje nekaj na znanje, kar nam kaže tudi sintagma *zavedati se*; vedeti nekaj po vesti. Eichmannu pa tega vedenja ne moremo pripisati. Bil je *izvrševalec*, – po Arendtovi oznaki: *birokrat* –, ni pa bil v možnosti *biti-priča* lastnim dejanjem.

»Ko govorim o banalnosti zla, to počnem na strogo faktografski ravni in poudarjam fenomen, ki je na procesu bodel v oči. Eichmann ni bil ne Jago

130 Tozadevno napotujem na Galimberti, 1996.

ne Macbeth in niti na kraj pameti mu ni padlo, da bi se tako kot Richard III. odločil, 'da bo podel'. Razen izredne marljivosti, ki jo je vložil v osebno napredovanje, ni imel nobenih motivov. In ta marljivost sama po sebi nikakor ni bila zločinska; zagotovo ne bi nikoli umoril svojega nadrejenega, da bi podedoval njegov položaj. Po domače povedano, *preprosto nikoli ni spoznal, kaj dela*« (Arendt, 2007: 330).

Paradoks se kaže v tem, da se Eichmanna ne vprašuje po vsem tistem, o čemer pričajo priče: *Kako* pa je potem *kriv*, če *ni kriv v pomenu obtožnice*?

»Pravica zahteva, da se obtoženca preganja, brani in obsodi in da vsa druga vprašanja, ki se zdijo pomembnejša – 'Kako je lahko prišlo do tega?' in 'Zakaj je prišlo do tega?', 'Zakaj Judje?' in 'Zakaj Nemci?', 'Kakšno vlogo so imeli preostali narodi?' in 'V kolikšni meri je soodgovorna zavezniška stran?', 'Kako so lahko Judje s pomočjo lastnih voditeljev sodelovali pri lastnem uničenju?' in 'Zakaj so šli v smrt kot jagnjeta k mesarju?' – ostanejo nerešena. Pravica vztraja pri pomembnosti Adolfa Eichmanna […]. Na zatožni klopi so njegova dejanja, ne trpljenje Judov, ne nemški narod ali človeštvo, niti antisemitizem in rasizem« (Arendt, 2007: 15–16).

Eichmann ni mogel sprejeti odgovornosti za zločine proti človeškosti, saj ni bil v zmožnosti prevzemanja odgovornosti, kolikor ni prepoznal lastne krivde za storjeno. Po Agambenu (2005) prevzemanje krivde izvirno ni etično, marveč pravno dejanje, katerega posledice mora odgovorni sprejeti in jih trpeti. Arendtova v delu *Eichmann v Jeruzalemu* prvo poglavje z naslovom »*Sodišča*« zaključi s tezo, da je: »[k]ljub namenom Ben-Guriona in vsem prizadevanjem tožilstva na zatožni klopi sedel posameznik, človek iz mesa in krvi; in če Ben-Gurionu 'ni bilo mar, kakšno sodbo bodo izrekli Eichmannu', je bila edina naloga jeruzalemskega sodišča nedvomno ta, da jo izreče« (Arendt, 2007: 32).

Po eni strani sodišče od Eichmanna zahteva *sramovanje* (pred celim svetom), po drugi *krivdo* za dejanje. Po eni strani imamo sodbo, ki tendira k etični obsodbi, po drugi strogo pravni akt.

»Dlje ko si ga poslušal, bolj očitno je postajalo, da je njegova nezmožnost govorjenja tesno povezana z nezmožnostjo *mišljenja*, namreč mišljenja s stališča nekoga drugega. Z njim ni bilo mogoče komunicirati, ne zato, ker bi lagal, temveč ker je bil obdan z najbolj zanesljivimi varovali pred besedami in prisotnostjo drugih, s tem pa pred resničnostjo kot tako« (Arendt, 2007: 65).

Iz primera Eichmann sledi, da je bil tudi on sam, kolikor odmislimo pravne in etične sodbe ter se gibljemo zgolj znotraj prevpraševanja, kaj pomeni biti priča, žrtev *totalitarizma* in nihilizma. Problem odgovornosti se kaže v tem, da je kot take z vidika etike ne moremo pripisati *pravu*, z vidika prava pa ne *etiki*, marveč je v zmožnosti, da zajame tako pravne kot etične vidike in pojasni korake do od-govornosti, le filozofija. Kljub temu, da Agamben meni, da je etika »območje, ki ne pozna ne krivde ne odgovornosti […]. Prevzeti krivdo in odgovornost […] [pomeni] izstopiti iz okrožja etike in vstopiti v okrožje prava« (Agamben, 2005: 20), odgovornosti v čisti obliki ne moremo *de facto* pripisati ne etiki ne pravu.

Nepriča, ki hoče biti priča: JOVO KAPIČIĆ

Upravitelj Golega otoka je bil Jovo Kapičić, ki se je v oddaji *Intervju sa Jugoslavom* (22. 3. 2010) oklical za »izvršni organ« *ad hoc*. Ta izjava nakazuje držo *aristokrata*, brez katere se, kot je sam poudaril, ideje funkcionarjev ne bi mogle udejanjati. Njegova drža spominja na Eichmannovo, ki jo Arendotva okarakterizira kot *birokratsko*, a med njima je bistvena razlika v zavedanju lastnih dejanj in posledično odgovornosti. Medtem ko Eichmann *preprosto nikoli ni spoznal, kaj dela*, marveč je *kot birokrat* izvrševal to, kar je bilo naročeno in sklenjeno s strani državnega vodstva, je Kapičić s svojim izvrševanjem za-govarjal namero Golega otoka in od-govarjal temu, kar je sam kot »izvršni organ« tistih, ki so sprejemali odločitve, zahteval, da se izvrši.[131]

131 Kapičićeva izjava v televizijskem intervjuju: »Pa saj sem sam bil del tega kolektiva. Ne po rangu: oni so bili vladarji. Vendar sem bil jaz izvršni organ! Vse to, kar

»Med najpomembnejšimi vprašanji, o katerih so razpravljali na Eichmannovem procesu, je bilo vprašanje predpostavke, aktualne v vseh modernih pravnih sistemih, da je za izvedbo zločina nujen obstoj namere. Pravu civiliziranih družb je nemara v ponos prav to upoštevanje subjektivnega dejavnika. Kadar namera ne obstaja, kadar je zmanjšana iz katerih koli razlogov, pa čeprav zaradi moralne neprištevnosti, zmožnost razlikovanja dobrega od zlega zmanjšana, domnevamo, da zločina ni bilo« (Arendt, 2007: 319).

Adolf Eichman je bil zadolžen za logistiko deportiranja Judov v geta in koncentracijska taborišča. V *jeruzalemskem procesu* je postalo razvidno, da Eichmann ni sposoben ali pa noče delovati po vesti. Kapičić ne predstavlja docela Eichmannovega nasprotja, saj mu ne moremo pripisovati »vesti«, lahko pa iz njegovih intervjujev sklepamo, da je razumel, kakšen pomen je imela deportacija, oziroma to, da je ta omogočala nadzor in teror. Kapičić *igra* to igro *terorja* (tj. igro, ki jo igra država), ki pripelje tako daleč, da *teror* sam postane *igra*. Tistega, za katerega je obstajal sum[132], da bi potencialno postal »razredni sovražnik«, je bilo treba nemudoma odstraniti iz družbenega okolja.

Kapičić razume svojo vlogo zgolj na osnovi pojmovanja: *Izvršni organ izvršuje!* Deloval je v skladu s pravili, razmišljal v skladu z idejo komunistične partije Jugoslavije.

»Neprava« priča: EDVARD KOCBEK

Po drugi svetovni vojni smo se v nekaterih evropskih državah soočali[133] s številnimi primeri prepovedi *pričevanja* o »polpretekli« zgodovinski

---

so si oni zamišljali, brez mene ne mogli narediti!« (»Narodni heroj, general Jovo Kapičić u emisiji Intervju sa Jugoslovanom«, 22. 3. 2012; [avdio-video posnetek]).
132 Kapičić v že prej omenjenem intervjuju pravi: »To so bile bakterije, ki so dražile zdrav organizem. Razumete … ko nekdo pride na podeželje ali v mesto, začne govoriti o veliki Rusiji, velikem Stalinu – in zahteva, naj gremo pod njegovo okrilje. To je huda propaganda, to ni otroška igra. Ja, to bi nas pokončalo!«
133 Lowe, 2013.

situaciji.[134] Lahko bi rekli, da je bilo prepovedano celo *spominjanje*. Še vedno pa ostajajo mnoga nerešena vprašanja povojnih pobojev, ki jih je komunistična oblast izvrševala takoj po koncu druge svetovne vojne.[135] Izpričevanje povojnih pobojev je izrazito problematično, če upoštevamo, da se kot priče pomorjenih, ki lahko izpričujejo kot pričevalci, večinoma javljajo sorodniki, znanci, naključni posamezniki ali redki pobegli. Ob povojnih pobojih se vedno znova sproža problem »dokumentacije«; ključni »vir«, ki lahko dokumentira te zločine nad človeškostjo, so pričevalci, ki so bili zraven kot izvrševalci, »prave priče«, kot jih označi Agamben, so bile pomorjene. Kdo lahko torej sploh še priča - grobišča? »Neprave« priče so lahko tisti, ki so vedeli za povojne poboje, ali bližnji ubitih. Eden od poskusov jasnejše osvetlitve tega povojnega dogajanja je bila tudi ustanovitev *Preiskovalne komisije o raziskovanju povojnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih tovrstnih nepravilnosti* leta 1993, ki jo je vodil Jože Pučnik, vendar ji nikoli ni uspelo sprejeti/izoblikovati dokončnega poročila o svojem delu.[136]

Ena izmed »nepravih«, ne pa tudi neavtoriziranih prič, je bil Edvard Kocbek.

Kocbek je pričal o povojnih pobojih v intervjuju[137] z Borisom Pahorjem. Ta primer pričevanja ne spada med dokumentarna dela, marveč v pričevanjsko literaturo. Kocbeku kot *pričevalcu našega časa*, kakor ga poimenuje Pahor, bi veljalo posvetiti celostno obravnavo, ki bi zahtevala posebno analizo njegove pričevanjske literature v zgodovinski situaciji 20. stoletja in daljšo znanstveno analizo njegovega pesniškega

134 Glej tudi Moran/Salzani, 2015.
135 Možina, 2019 [i.e] 2020.
136 Glej *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*, 2010 (ur. M. Jančar/J. Letnar-Černič).
137 Glej *Edvard Kocbek: pričevalec našega časa*, 1975 (ur. B. Pahor/A. Rebula).

opusa[138], česar pa se na tem mestu ne bomo lotevali, saj je naš namen zgolj opozoriti, da so tovrstna pričevanja o zgodovinski situaciji 20. stoletja ena najpomembnejših za razumevanje fenomena *biti priča*.

V zadnjem desetletju sta izšli dve obsežnejši monografski deli, ki dokumentarno preučujeta primer političnega disidenta Edvarda Kocbeka. Igor Omerza[139] (2009) se je v dokumentarnem delu z naslovom *Edvard Kocbek, osebni dosje št. 584* lotil obravnave arhivov nekdanje UDBE, ki je Kocbeka obravnavala kot »političnega sovražnika«. Poleg Omerzovega dokumentarnega dela je izšla tudi knjiga *Andreja Inkreta* (2011) z naslovom *In stoletje bo zardelo*, ki na dokumentarno-analitični način obravnava Kocbekovo življenje in kulturno ustvarjanje. Kocbek je bil od leta 1942 vključen v izvršni odbor Osvobodilne fronte, bil je podpisnik Dolomitske izjave, član AVNOJ-a in nosilec drugih pomembnih političnih funkcij. Že med vojno in po njej je spregovoril kot pričevalec. Za tedanjo povojno politično oblast je bilo njegovo izpričevanje sporno in družbeno-politično ogrožajoče, saj je razkrivalo zločine, ki so se godili kot »procesi« v medvojnem in povojnem času. Partizanstvo kot gibanje za osvoboditev in boj proti okupatorju je z medvojnimi in povojnimi zločini izgubilo ugled boja za svobodo in pravičnost. Ni vsak boj za svobodo pravičen, četudi naj bi svoboda bila temeljna pravica vsakega človeka, in ni vsak pravičen boj osvobodilen v vsesplošnem pomenu. Četudi Kocbek sam ni zagrešil povojnih zločinov zoper človečnost, se je čutil krivega in sokrivega kot sodelavec politične organizacije.

Tu ne ugotavljamo Kocbekove krivde ali nekrivde glede védenja in molka o povojnih pobojih, niti ne preiskujemo njegove relativne odgovornosti,[140] marveč nas zanima relevantnost dokumentarnega pričevanja, ki ima svoj zgodovinski kontekst. Spada v okrožje, ki koncipira pričo kot pričevalca zgodovinske situacije.[141] Zgodo-

138 Hribar, 1990a, 1990b, 2002. Glej tudi Hribar, S./Hribar, T., 2021. Glede obravnave odnosa med pričevanjem in poezijo glej Miłosz, 2006; Rowland, 2014.
139 UDBA je poleg Kocbekovega vodila tudi Pahorjev dosje. Glej Omerza, 2017.
140 Kennedy, 2004.
141 Kocbek, 2015, 2017.

vinsko relevantnost pričevanja poudari tudi sam Kocbek v *Dnevniku 1945*.

»To ni dnevnik v običajnem smislu, se pravi zbirka bolj ali manj kronoloških zapisov, ki naj podajo verno podobo zunanjega dogajanja v partizanskem življenju, ampak je dnevnik v smislu zapiskov, katerih težišče je v doživljanju nenavadnega izkustva in spoznanja. Čeprav dnevnik vsebuje tudi dokumentarno gradivo, je njegova moč v osebnem pričevanju, se pravi intenziteti, ki je avtorja dnevno silila, da je dogodek ne samo zabeležil, ampak ga razložil ali ga vsaj skušal razložiti. V tem pogledu je dnevnik že miselna in duhovna formulacija partizanstva, njegovih sil in silne dramatike, ki so jo te sprožile v slovenskem prostoru in v slovenskem človeku« (Kocbek, 1991: 131–132).

Navedeni citat kaže na relevantnost izpričevanja v primerjavi z dokumentarnim dnevniškim zapisom. Če ima dnevnik funkcijo arhiva kot zbira kronoloških spominov, vezanih na dogodke in povezanih z njimi, ima izpričevanje moč v osebnem pričevanju in je izrazito vezano na neko dogodje zgodovinskosti. Izpričevanje ne stremi k osebnemu (po)doživljanju in zabeleženju doživetij v arhivsko enoto, ki bi soustvarjala historiografijo, temveč za-sleduje sled tistega, čemur je človek priča v zgodovinskih situacijah. Pričevanje ima izrazito razumevanjski karakter, medtem ko so dnevniški in dokumentarni zapisi (*arhivi*) opisovalni in imajo pripovedovalni karakter.[142] Pričevanje posega v zgodovinsko situacijo na način razumevanja zgodovinskosti,[143] pri čemer se zasnavlja za prihodnost na ta način, da je pričevalec tej situaciji pričujoč in jo nato izpričuje. Pričevalca zato zaznamuje pričujočnost *biti priča* situaciji in ne prisotnost ali navzočnost v njej.

Kocbek in Pahor nosita oziroma nase prevzemata pričevanjsko vlogo tistih prič zločina nad človeštvom, ki so bile umorjene v povojnih pobojih. Kocbekov občutek krivde zaradi vednosti in molka o povojnih

142 Landau/Scherbakowa, 2014.
143 Glej tudi Verginella, 2012.

pobojih je skozi leta vse bolj krepil željo do pričanja o tem, kar je vedel o zločinih zoper človečnost.[144]

»Prave priče« povojnih pobojev so bile torej javnosti izpričane preko pričevalca Edvarda Kocbeka dne 18. 3. 1975. Izpričevanjsko dokumentirano delo[145] je izšlo v uredništvu *Borisa Pahorja* in *Alojza Rebule* v Trstu leta 1975, v reviji *Zaliv*. Če se navežemo na Agambenovo razumevanje avtorja in priče kot avtorja na lat. *auctor*[146] ter na Foucaultovo obravnavo avtorja,[147] potem je Edvard Kocbek prevzel nase pričevanjsko legitimacijo, avtorizacijo in reprezentacijo prič–pričujočih zlu, ki ga je *totalitarizem* iz-vršil in do-vršil do skrajnosti in zgodovinsko situacijo 20. stoletja preobrazil v *cono zla*.[148] S tem je pokazal in hkrati že tudi skril svoj nihilistični obraz. Do bistvenih vprašanj glede izvora te cone zla se lahko dokopljemo le po poti pričevanja, ki v svoji partikularnosti zajame celotni smisel zgodovinske situacije.

144 Glej tudi Nussbaum, 2016.
145 Pahor/Rebula, 1975 (III. pogl.).
146 Avtor - *ja* m. 'ustvarjalec umetniškega ali znanstvenega dela' (16. stol.), *avtorica, avtorstvo, avtorski, avtorizirati*. Prevzeto prek nem. *auctor, autorisieren*, frc. *auteur* 'avtor', *autoriser* 'pooblastiti' iz lat. *auctor*, pisano tudi *autor* 'poročevalec, pisec, učitelj'. Lat. beseda je prvotno pomenila 'utemeljitelj, pobudnik' in je izpeljana iz *augēre* 'pospeševati rast' (Kl, 51, WH I, 80). Glej tudi *avtoriteta* iz. lat. *auctōritās* 'verodostojnost, ugled, vpliv', kar je izpeljanka iz lat. auctor 'učitelj, pisec'. Beseda je torej prvotno pomenila 'lastnost učitelja, pisca' (Snoj, 2003). S sodno-pravnega vidika pričanja obravnava problem avtoritete McMyler, 2011.
147 Foucault, 1995.
148 Trezise, 2013. Glej tudi Senković, 2013.

AUSCHWITZ PO AUSCHWITZU

Kaj ostaja od *Auschwitza po Auschwitzu*? Agambenovo vprašanje iz naslova njegove knjige *Kar ostaja po Auschwitzu. Arhiv in priča*, ki fenomen priče postavlja v polje arhiva, smo nekoliko modificirali, ker sumimo, da po Auschwitzu *ostaja* Auschwitz, pa naj mu rečemo Goli otok ali pa kateri koli drug »goli«.[149] Pred to »goloto smisla« si ne smemo zatiskati oči iz lagodja, da nam ne bi bilo treba biti-priča. Je pa v vprašanju *Auschwitza po Auschwitzu* hkrati skrit še neki etični narek, celo imperativ: ali po Auschwitzu ostaja samo še Auschwitz, ali od človeškosti ni ostalo ničesar več, razen nekakšne radikalne samosti in osamitve? Je po Golem otoku ostala zgolj gola brezsmiselnost, kot jo je pesnik Niko Grafenauer izpel v elegiji *Otok* (2010: 250–254) in jo povzdignil v občečloveškost? Je smisel človeškosti naposled v tem brezsmislu? A na čem se zasnavlja? *Niko Grafenauer: Otok*

Za vsak nov blizu
tesneje zavozlano tujstvo.
koliko gibkega življenja
v mrtvaški srajci.

okrog prehodnosti, ki od utripa do utripa
drsi iz rok, sklenjen objem.
kolikor spremenljivosti, ki jo drži,
si odpočiva v njem?

v poldan pozidana samota bije z urami
odpisanega časa, nikdaj preteklega,
v prihodnjem. Z ostankom svetlega neba
pokriti danes. Odtekajoče stekanje minulega
polni praznino.

149 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.

kar se godi, je hip, ki preskakuje
med večnim zmeraj, ničelnim nikoli.
s čolničkom bivanja v resničnost vtkani
begotni šiv.

sedanjost se odeva s hódnično tkanimi grobostmi,
upanje z vročico.
z obličjem, polnim posebnosti
na dnevno nočnem nebu
sije božja odsotnost.
tema ječi na saturnalnih trgih.
z razdaljo, kamor pade kamen,
izmerjena bližina. a tam, kjer se konča beseda,
prstni odtis.

k jugu privezani psi lajajo
v severno luno.
in vse magnetnice se skladajo:
metežno vreme je za žetev.
na borzi časa črni ponedeljek.
                a med črtovje
od dne do dne višje razlitega pričakovanja
                v prsih

notografiran svinec.
živčno naježen zrak in na stranice jutra s kriki
izpraskani grafiti.

svet se je umaknil med kosti,
v prisluškovanje, bele in zemlji vdane. Tako naključne
v mišičnih vezeh usode. A nič, z lobotomijami
vsajen v lobanje, se ziblje, duh
med živimi,
»wie fluch-
beladen.«

molk pomrmrava za obzorjem,
bog sklanja glavo.
nevihtni zemljevid visi, nasičen z grožnjami
nad temnim morjem, ki se prevrača v spanju.

kje je, ki ga glas obletava s Prokninim jezikom,
izrezanim iz črnih ust obtoževanja?
uganka iz gosto nasnutih izohips.
otok, zakalciniran v nič.

roža vetrov, do golega
potrgana s pincetnimi dotiki bleskov
v brezbrižnem zraku.
osmerobežne smeri neba, s kraki iztegnjene
nad razvalinami praznine.
koliko marmorja, osenčenega z listjem, ki odganja v mislih,
in odrtinami, potrepetava nad obličji, nepokopanimi
v belini
in v solzah.

z zlatim navojem sončnega vijaka
v zenit privito morsko ogledalo.
a suhi stenj, težko napit neugasljive žeje po vodnjaku,
v izžganih ustih, in duša,
tako heraldična, pod strašnim poldnevom v poletju.
črna vdova.

prizori človekolikega trpljenja se odigravajo,
izklesani v dan in noč.
siamsko zraščene postave mrtvih
z živimi v istem lediščnem hipu.

spomin prehaja s črnimi mostninami
od zdaj k nekoč.
omotična daljava leži nad Leto.

a pričevanje brez besed sledi
z dolžinami življenja svojim pričam.

čas je, ko se presipa molekularna teža časa
v zimo, med prej in zdaj, razmaknjenima
z leti, mrzlo zalizanimi obrazi.

na šipah rentgenizirane belo cvetoče
formule rož. vdih in izdih: lahek
in brez spomina na prebivanje, ki se nabira v gube,
zajema v prsih svojo mero končnosti nesmrtni zrak.

s številčnostjo težeč navzdol
leto za letom bolj razgaljeno življenje.
koliko večnosti, suho zvrtinčene
v preteklost ! iz zdaj v kasneje
obrasli več.

tako se dovršujeta brez kraja:
Sein und Zeit.

a kdo vzdrži sam, brez pričakovanja,
eno in drugo v istem miselnem krogu?

sibila z vidnim poljem nevidnega v očesu,
ločena od besed, in s senco v drugem,
gleda (kakšen naklonski kot resničnosti
v nepredstavljivem!) daleč:
mir brez robov, in svet
s koncem v začetku.

Pričevanjskost v zgodovinski situaciji 20. stoletja terja predhodno opredelitev položaja sodobne človeškosti, kolikor je ta bila izpostavljana radikalnemu razčlovečenju.[150] Vprašanje, čemu smo v tem pogledu priče v 21. stoletju, presega okvir doslej podanega razmisleka.[151]

Zgodovinska pričevanja se ohranjajo predvsem z dokumentarnimi in literarnimi deli, vendar formativno presegajo okvire memorizacije, literali-

150 Podrobneje o tem v Erzetič, 2019, 2020a.
151 Tozadevno napotujem: Paić, *Totalitarizam?*, 2016; Komel, *Totalitarium*, 2019.

zacije in arhivacije.[152] Njihovo poslanstvo je predvsem v tem, da dejstvom povrnejo polno *razumevanje njihovega javljanja v dejanski situaciji, ki se je zgodovinsko izvršila.* To je možno le, kolikor je avtorizirana *avtoriteta* posredovanja,[153] saj se v tem kaže osrednji problem zgodovinskega pričevanja, ki zadeva *priznavanje avtoritete avtorjev – pričevalcev*, na kar pa lahko vpliva vrsta dejavnikov, od političnih do osebnostnih.[154]

Razumevanje, spo*znanje* in *sprejetje* zgodovinske situacije 20. stoletja razkrije fenomen totalitarističnega nasilja, ki je bil deležen številnih obravnav, vseeno pa je posredovanje izpričevanja pri neposrednih udeležencih – očividcih[155] ostalo »odprt« problem. Najprej se zastavlja vprašanje človekove *soočenosti* z neko travmatično situacijo, ki jo običajno preči *nerazumevanje*. Nerazumevanje se pri tem ne nanaša zgolj na faktično situacijo, v kateri se je človek znašel, marveč mu nerazumljivost zgodovinske situacije v celoti narekuje eksistencialno vprašanje: čemu sem (sploh) priča? To vprašanje ima osrednjo vlogo tudi pri interpretaciji pričevanjskih virov, saj *izvora pričevanja* ni mogoče obravnavati znotraj izolirane pričevanjske situacije, ki pričevalca zvede na subjekt, marveč je določen v okviru strukture *biti-priča* v celotnem *sklopu pričevanjskosti.*

Sklop pričevanjskosti vključuje naslednja vprašanja: *kaj tvori smisel nareka »biti-priča«, kako je tega smisla deležen pričevalec* in *kaj v*

---

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

153 »Difamiranje vseh avtoritet, dejansko ni edini predsodek, ki ga je utrdilo samo razsvetljenstvo. Pripeljalo je tudi do deformiranja pojma avtoriteta. Na podlagi razsvetljenskega pojma uma in svobode se je lahko s pojmom avtoritete povezalo absolutno nasprotje uma in svobode, slepa poslušnost. To je pomen, ki ga poznamo iz govorne rabe kritike diktatur« (Gadamer, 2001: 233).

154 Tozadevno napotujem na Trawny, 2009.

155 Naj spet opozorimo na to, da se namesto oznake »pričevalec« pogosto uporablja oznako »očividec«, ob čemer naj spomnimo tudi na angleško besedo *eye-witness* in hrvaško *svjedok*. V pojmovnoanalitičnem pogledu je sicer treba razlikovati med »pričevanjem« in »očividnostjo«. »Pričati« izraža tako »očitnost« kot tudi »očividnost«, in sicer na način »dotikanja« in »dotaknjenosti od«, kar nakazuje tudi etimološka povezava s »tikati« (et. koren **(s)teu̯-*, »tolči«, »udariti«).

tem kontekstu pomeni izpričevanje smisla. Strukturni smisel biti-priča ne zadeva vprašanja, kako faktično razumemo človeka kot subjekt, marveč opredeljuje tisto, kar se *faktično-eksistencialno izpričuje kot človeški smisel.* Dogodek, ki se je pripetil nekemu pričevalcu, ni zgolj doživljajsko zaznan, temveč je pri-zadel zadevno eksistenco njegove biti-v-svetu, da jo »od tedaj« in »od tam« zaznamuje *prizadevanje njenega izpričevanja*. Prizadetost tako ni (zgolj) faktična, marveč preko faktičnosti nosi eksistencialno obeležje.

»Biti-priča« vključuje dotaknjenost od nečesa, kar naj nekdo kot priča *dotično* izpriča. Način, kako se je faktična situacija dotikala priče, sicer ponuja pomenski okvir, da pa bi ga razumeli, je potrebna *osmislitev* tega, čemur je priča bila priča, ter to, kako ji je biti-priča. Kolikor ta osmislitev izostane, zgodovinske situacije ne moremo *razumeti, spoznati* in *sprejeti*, saj je pričevalec, ki je bil tej zgodovinski situaciji priča, ne more prepričljivo izpričati kot *resnične*. Še več: *priča zapade* v *nemost* in *zabris*. Ta pričevanjska okoliščina, nezmožnost-biti-priča, še posebej izstopa med preživelimi iz koncentracijskih taborišč (med drugo svetovno vojno Bergen-Belsen, Buchenwald, Dachau, Mitellbau-Dora, Ravensbrück; Mauthausen; Auschwitz, Majdanek; Natzweiler-Struthof; Rab; Gonars, Visco; Jasenovac, Bileća; po drugi svetovni vojni Goli otok, Rab, Sv. Grgur; po letu 1991 Srebrenica, Omarska, Sremska Mitrovica; pa tudi Guantanamo na Kubi, taborišča v Severni Koreji idr.).[156]

Giorgio Agamben je na podlagi pričevanj Prima Levija v svoji razpravi *Kar ostaja od Auschwitzu. Arhiv in priča* (*Homo sacer III*) tako razvil pojmovanje »neme priče«.[157]

»Za Levija je musliman prej mesto eksperimenta, ki zbuja dvom o sami morali, sami človeškosti. Je mejni lik posebne vrste, in v njem smisla ne izgublja-

156 Ob tem napotujem na študijo L. Kendall, *From Gulag to Guantanamo: Political, Social, and Economic Evolution of Mass Incarceration*, 2015.

157 Podoben opis pa najdemo tudi v Pahorjevi *Nekropoli*, čeprav avtor ne uporablja oznake *musliman* (Pahor, 2009: 16–17), tako kot nanjo vseskozi referira Agamben: »Nezmožnost pričevanja ima ime. V taboriščnem žargonu se imenuje *der Muselmann*, musliman« (Agamben, 2005: 31). »Nemo, plašno pričo« v kontekstu eksis-

jo samo kategorije, kot sta dostojanstvo in spoštovanje, temveč celo sam pojem etične meje. Očitno je namreč, da če zarišemo mejo, onkraj katere človek neha biti človek, in jo prekoračijo vsi ljudje ali večina od njih, to ne dokazuje nečloveškosti ljudi, temveč prej pomanjkljivost ali abstraktnost predložene meje. Na drugi strani si predstavljajmo, da bi bili esesovci pustili vstopiti v taborišče pridigarja in bi ta na vse načine poskušal prepričati muslimane, da je tudi v Auschwitzu nujno ohraniti dostojanstvo in spoštovanje do sebe. Početje tega moža bi bilo odvratno, njegovo pridiganje bi bilo za tistega, ki ga ne samo ni bilo več mogoče kakor koli prepričevati, marveč mu tudi kakor koli človeško pomagati […] strahotno spakovanje. Zaradi tega so deportiranci pač zmeraj nehali govoriti z muslimanom, kakor da bi bila molk, neopažanje začasno edino ustrezno vedenje do tistega, ki prebiva onstran pomoči« (Agamben, 2005: 46).

Sindrom »neme priče« pa tvori še en problemski vidik, ki ga Agamben v svoji temeljni študiji o (nemi) priči ni predpostavil: ali obstaja sindrom *Auschwitza po Auschwitzu*. Vso situacijo Golega otoka bi lahko razumeli kot omenjeni sindrom, saj imamo pri *golootočanih* opraviti s prav posebno »vrsto« nemosti priče in nemožnostjo pričevanja, drugačno od tiste, ki jo interpretira Agamben. Primo Levi in brezštevilni drugi, ki so preživeli grozote nacističnih koncentracijskih taborišč, so tudi potem, ko je bilo faktično vsega konec, doživljali globoke bivanjske travme, skupaj z nezmožnostjo pričevanja o tem, čemur so bili priča, vseeno pa jim možnost pričevanja kot taka po koncu vojne ni bila prepovedana.

Drugače pa je bilo v primeru *Golega otoka*, ko se je moral taboriščnik pogodbeno zavezati k *molčečnosti*. Zastraševalna metodologija je kot »represija od zunaj«, pod grožnjo ponovne kazni in povratka na Goli otok, delovala tako učinkovito, da si skoraj nihče ni drznil kršiti zaukazane molčečnosti in spregovoriti o tem, kaj je pravzaprav preživel. Delovala je tudi »od znotraj«, saj so »logoraši« po odpustu

---

tencialne krivde ubesedi tudi Boris A. Novak v pesmi *Pričevanje: chant royal – kraljevski spev*, 1991.

iz taborišča trpeli lastno razčlovečenost do te mere, da so zapadli v svojevrstno afazijo, ki ni zadevala le nemožnosti govorne komunikacije, temveč celo *eksistencialno določenost biti-priča*. Cilj ustrahovanja torej ni bil zgolj implementacija strahu pred ponovno kaznijo, marveč *brisanje pričevalca kot priče*. Vendar intenca brisanja pričevalca kot priče ne more *zbrisati eksistencialnega nareka biti-priča*. Uvodoma smo že pojasnili, da pričevanjska situacija ne zaobsega le faktičnega stanja, v katero je bil pričevalec pahnjen, marveč sama po sebi že nosi eksistencialno obeležje. Kratenje temeljne človeške pravice do *govora* je »logorašem« diktiralo *indiferenco do sveta*, ki ni bila omejena le na prostor taborišča, marveč je prevzemala bivanje sploh.

Tako diktirana indiferenca je posameznika soočila z ne-več-možnostjo razumevanja lastne položenosti v svet. Golootočan je bil *izpuščen* iz taborišča, ne pa tudi *osvobojen od njega*. Goli otok je zato specifičen primer delovanja koncentracijskega taborišča, ki je vzpostavljalo *tihi teror* tudi zunaj sebe in s tem teroriziralo celoten državni teritorij.[158] »Logoraš« je z »vstopom« na Goli otok padel v *brisano cono*, po »izstopu« pa v *cono zabrisa*.

Že prej smo omenili, da se fenomen totalitarističnega nasilja razkriva v *razumevanju*, *spoznanju* in *sprejetju* zgodovinske situacije 20. stoletja. Vidik *sprejetja zgodovinske situacije* ne zadeva le nekdanjih internirancev na Golem otoku, marveč »golotočani« prav skozi *cono zabrisa* dejanskost Golega otoka priznavajo ali pa je ne priznavajo. S tem se odpira vprašanje, ali je to dejanskost na podlagi pričevanj taboriščnikov možno obravnavati v sklopu sindroma *Auschwitza po Auschwitzu* ali pa naj se ohrani doslejšnja *stigmatizacija* Golega otoka kot zgolj »navadnega« *političnega zapora*. Na podlagi pričevanj in zgodovinskih raziskav je očitno, da se je tedanja partijska oblast, bodisi zaradi dejanske bodisi namišljene ogroženosti s strani Sovjetske zveze in njenih satelitov, trudila ustvariti tako zunanje kot notranje politične nasprotnike, da bi na ta način krepila partijsko pripadnost in se utrjevala na oblasti, v čemer je seveda moč prepoznati njen totalitaristični

158 Glej članek D. Komela, *Zakaj nas ni več strah Golega otoka?*, 2021b.

značaj. Tudi po razpadu Jugoslavije je v državah naslednicah umanjkala pravno-formalna obsodba delovanja in dejanj totalitarističnega režima.

V redosledu tovrstnih nerazjasnjenosti so nasledniki politike 20. stoletja v 21. stoletju leta 2012 glavnega upravnika Golega otoka Jova Kapičića razglasili za narodnega heroja. Kapičić je po padcu prejšnjega političnega sistema pričevanja nekaterih taboriščnikov razlagal kot laži in kot napačno razumevanje namena Golega otoka; za edino žrtev pa je razglasil samega sebe.

V predhodnem poglavju (*Nepriča, ki hoče biti priča: Jovo Kapičić*) je že bila omenjena njegova zloglasna trditev: »Jugoslavija je imela v primerjavi s Sovjetsko zvezo, ne bom rekel, da ravno demokratičen, a bolj umirjen sistem. Tu se je lahko pogovarjalo in govorilo.« To je seveda v očitnemu nasprotju ne le z večino pričevanj žrtev Golega otoka, marveč je ne-vzdržna tudi z vidika služb, ki jih je vzpostavil bivši sistem, zato da so skrbele za cenzuro, politično »čistost«, pripadnost ipd. Kapičić, ki se je v intervjuju razglasil za edino žrtev nekdanjega političnega sistema, ravno iz te pozicije *ni* v možnosti pričevanja. Ustrahovalca je pričevanja strah na drugačen način, kot je strah pričevanja ustrahovanega. Agamben (2005) omenja podobno situacijo, ki naj ne bi vključevala tega strahu, pač pa "pogum".[159]

Pričevalci izpričujejo to, kar je zanje resnično, kolikor jim-je-biti-priča. Fenomen resnice sicer zmeraj preči to, da je resnic lahko več, kakor so lahko različna tudi njihova razumevanja. Vendar obstaja velika razlika med resnico, ki se izreka ali pripoveduje, in resnico, ki se izpriča, saj je slednja nujno narekovana od tega, da je nekomu biti-priča. Izraz »osebno pričevanje« je pri tem lahko zavajajoč, saj pričevalca relativizira (zgolj) na subjekt izjavljanja, poročanja. Resnica pa se *izpričuje* ravno s tem, da *smo* na način *biti priča*. Z resnico ne moremo prepričevati, ker ni, kot pravi Arendtova, *predmet prepričevanja*. Resnica se

159 »Ni torej naključje, da so se esesovci tako rekoč brez izjeme izkazali za nesposobne pričati. Medtem ko so žrtve pričale o svoji biti, ki je postala nečloveška, ker so prenesle vse, kar so *zmogle* prenesti, so krvniki, medtem ko so mučili in ubijali, ostali 'vrli možje', niso prenesli tega, kar bi vendarle zmogli prenesti« (Agamben, 2005: 57).

izmika prepričevanju, vendar pa je z množico mogoče ravnati le na način prepričevanja in posledično obvladovanja.[160] Za prepričevanje je potrebno verjetje, in ne resnica.[161] Le priči se resnica ne izmika. Priča je tista, ki lahko spravi resnico na površje, na jasnino, in sicer tako, da izpričuje *sebe* na način, ki ga v ontološko-ontičnem kontekstu pripisujemo *tubiti*. Zato je resnica predpogoj, da se avtoriteta pričevalca ohranja, ne da bi kaka oblast pri tem razsojala o resničnosti ali neresničnosti njegovega pričevanja. Odpoved biti-priča pomeni, da se odrečemo resnici kot taki. Drugače povedano: če se odpravi avtoriteta resnice,[162] se odpravi tudi priča. Avtoriteta biti-priča kaže na pričevalca kot avtorja, ga legitimira tako, da mu zagotovi verodostojnost in potrditev izpričanega. Vendar je v tem vsebovan tudi kontrapunkt avtoritete biti-priča, kolikor je lahko podvržena nasilni avtoritarnosti, ki jo izvajajo »avtoritete« in »avtorji« oblasti.[163] V tem primeru nastopi situacija, ko mora pričevalec brez avtoritete in brez avtorstva sprejeti to, da mu je biti-priča. Sprejeti mora lastno nerazumevanje, čemu je priča, ne glede na to, koliko ga v tem drugi razumejo, in koliko se lahko z njimi sporazume o resnici izpričanega.[164] Zdi se, da se tozadevno lahko spet obrnemo k Borisu Pahorju, kateremu pripisujemo avtoriteto zgodovinskega pričevalca 20. stoletja.

---

160 Purcell, 2013.

161 Rasmussen, 2005. Glej tudi Trites, 1977.

162 Agamben na videz nasprotno poudari, da je pričevanje resnično »do te mere, v kateri izkusi nezmožnost izraziti resnico v izjavi. Resnica ni izjava: resnica je samo tisto, o čemer pričevanje priča« (Agamben, 2020: 53). Agamben resnice pričevanja noče zvesti na resničnost izjave, da hkrati potrjuje resnico, ki se javlja v pričevanju oziroma z njim in, ki ga kot takega najavlja. Javljanje resnice bi morali sicer tu še dosledneje dojeti v heideggrovskem smislu »razklenjenosti tubiti«; o tem glej poglavje »Pričevanjski sklop in izpričevanje človeškosti«.

163 Podrobneje o tem Trawny, 2009; Arendt, 2006a.

164 »Priča, ko govori, ne izreka, marveč kliče, vztrajno kliče naprej, in prav vztrajnost tega brezpomenskega nagovora je njena edina, neodvrnljiva avtoriteta« (Agamben, 2020: 83).

IV.

KAR OSTANE.

Zgodovinski opisi svetovnih dogodkov 20. stoletja za prihodnje generacije postanejo ali vsaj ostanejo nerazumljivi, če podajajo zgolj navadna dejstva. Gola dejstva namreč potrebujejo analizo kritičnega znanstvenega aparata in ideološko neodvisnega ali kulturno odvisnega premisleka, če želimo razumeti, kaj se je dogajalo z bivanjskim svetom, pojmovanim kot *domovina*. Igor Grdina v delu *Poti v zgodovino* pravi: »Da bi mogel natančno izraziti svoje doživljanje časa, bi moral najprej odkriti – najbrž celo ustvariti – čisto samo-svojo govorico. Besedni slovar bi moral biti povsem adekvaten miselnemu, tekstna gramatika bi morala do popolnosti korespondirati z duhovno. Toda: bi me potem kdo drug sploh lahko razumel? Saj za to navsezadnje tudi gre« (Grdina, 2003: 15). Zgodovinska pričevanja, ki se ohranjajo tudi v književnih delih, ne služijo t. i. proformi literarne vede ali zgodovinopisju, temveč je njihovo poslanstvo to, da golim dejstvom povrnejo razumevanje njihove pojavitve ali domene za njihovo uveljavitev. Neko dejstvo lahko doumemo preko dejanj samo, če ta postanejo (pri)znana in če so situacije sprejete; naposled celo spravne. Tovrstna književna dela oziroma pričevanja iz zgodovinske situacije 20. stoletja bralcem omogočajo razumevanje, (spo)znanje in sprejetje te zgodovine. Dvajsetega stoletja ni preprosto ne spremljati ne sprejemati, saj je bilo to obdobje totalitarizmov, radikalne propagande totalitarnih režimov, uničevalnih koncentracijskih taborišč. Totalitarizem 20. stoletja iz primeža svojega ideološkega režima »ni izpustil« vse do njegovega zadnjega desetletja, ko so se nakazale možnosti za oblikovanje suverenih držav z demokratičnim sistemom vladanja, v kakršno se je želela preoblikovati tudi Slovenija. Grdina (2003) pravi, da »[v] naši zavesti živi 20. stoletje kot *stoletje svetovnih vojn.* Toda: je bila sedemletna vojna kaj manj *svetovna* kot spopad za gospostvo nad Evropo in njenimi kolonijami, ki je sledil sarajevskemu atentatu? Nikakor ne! (Ob tem je treba vedeti, da sedemletna vojna še zdaleč ni bila edini 'kontinentalni' spopad 18. stoletja)« (Grdina, 2003: 18). Kaj je torej tisto, kar gradi in gospoduje »nad …«? Je »gospodovati nad (nekom/drugim)« vendarle samo nekaj, kar ta *nad* zajema na drugačni ravni in pravzaprav pomeni *od znotraj, pod*?

Eden od temeljnih gradnikov suverenosti politične, gospodarske in kulturne ureditve nove Slovenije je bila vsekakor slovenska

književnost. Pahor[165] je nedvomno eden od nosilnih ustvarjalcev[166] v slovenski književnosti 20. stoletja, ki ga odlikujeta poseben način literarne izpovedi in edinstvene oblike dokumentarnega zapisa. Njegove literarne stvaritve neposredno vabijo bralca, da, neobremenjen z interpretativnimi konteksti, vstopi v okrožje pričevanja. To pomeni, da se mora povabljeni ob vstopanju sam pri sebi soočiti z nerazumevanjem in brezsmiselnostjo, ki sta tistega, ki mu je biti priča, navedla k razumevanju zgodovinske situacije in privedla do tega, da izpričuje človekov smisel.

Pričevanje ni odgovor na iskano vprašanje, temveč prisotnost *tubiti* [Da-sein] na način *pre*bivanja kot odprtosti do biti. Na način prisostvovanja kot pričevanja biva tudi priča. V priči se združujeta vprašano in povprašano, ki odgovarja. *Tubiti* [Da-sein] ni subjekt, marveč v »tu« drži odprto človeškost človeka.[167] S tem je povezana faktična ontološka okoliščina, da *človeškosti človeka* ne moremo apriorno razumeti kot vrstni pojem ali kategorizacijo, marveč se posamezniku

165 Rojc, 2013.

166 Zagotovo lahko med prve ustvarjalce 20. stoletja prištevamo štiri predstavnike t. i. slovenske moderne iz literarnega krožka *Zadruga*, zunaj tega krožka pa tudi Alojza Gradnika, medtem ko je Srečko Kosovel verjetno tisti pesnik in zapisovalec družbenokritičnih esejev, ki blišč in bedo, vso notranjo stisko človeka, predvsem zaradi pritiskov tedanjih družbenopolitičnih okoliščin, ter uvide, ki se izkažejo za brezčasne, na pesniško-filozofski način postavi neposredno pred človeka. V nadaljevanju pa so (z)gradili slovensko kulturno okolje še 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 idr.), nekateri pisci pa še dandanes plodno prispevajo tako k nacionalnemu okolju in njegovemu posamezniku kot tudi k mednarodnemu kulturnemu sožitju (npr. Drago Jančar, Boris A. Novak, Marko Kravos, Niko Grafenauer, Brane Senegačnik, Barbara Korun, Miroslav Košuta idr.).

167 »V razpravi *Bit in čas* stoji tale stavek: '*Bistvo* tubiti je v njeni eksistenci.' Tu pa ne gre za zoperstavljanje *existentiae* in *essentiae*, ker sploh še ne vprašujemo po teh dveh metafizičnih opredelitvah biti, kaj šele po njunem odnosu. Še manj gre v tem stavku za kako splošno izjavo o bivanju [Dasein], kolikor bi izrazila v 18. stoletju za besedo 'predmet' nastalo oznako metafizičnega pojma dejanskosti dejanskega. Pač stavek pove: človek biva tako, da je ta 'tu' [das 'Da'], se pravi razsvetljava biti« (Heidegger, 1967: 193).

zastavlja kot vprašanje: *kdo sem*? Kot ta odprtost vprašanja samega sebe je bit po svojem bitnem smislu *priča*; natančneje, priča *nekoga* in *nečesa* oziroma, po definiciji Martina Heideggra, *priča biti*. Priča ni le kategorialni naziv v ontičnem pomenu, temveč je vselej že zastavljena kot razkrivanje biti bivajočega. Ob tem se pojavlja tako eksistencialno kot tudi esencialno vprašanje, komu pripadam kot človek in komu pripadam kot priča. Kot posameznik pripadam sebi, se predajam ali podarjam nekomu ali nečemu, in kot človek pripadam svetu. Kot pričevalec, ki priča, pa sem položen v svet in vanj *za*padam. Pahor je, recimo, pričevalec, ki se izpričuje kot priča *nečesa* iz zgodovinske situacije 20. stoletja.

Parafrazirani naslov dela Giorgia Agambena,[168] v katerem se ta skuša približati razumevanju tega, *kar ostaja po Auschwitzu: arhiv in priča*, pred nas postavlja novo vprašanje: *Kaj ostaja od človeka kot priče*? Mar mu ne ostaja zgolj to, da je (ne)priča lastne brezdomovinskosti? Vendar pa biti-priča hkrati pomeni izpričevati smisel domovinskosti. Če zastavimo vprašanje, *komu pripada* domovinskost, glede na umeščenost v okolje ali prostor vsaj s filozofskega gledišča nimamo enoznačnega odgovora. Če domovinskost objektiviziramo kot razumevanje kulturne entitete nekega naroda, tako da ta entiteta pridobi subjektivni značaj, lahko sicer trdimo, da izpričuje samo sebe. Vendar »za« njo tiči neko *avtorstvo*, ki se kot izpričevanje umešča v določeno zgodovinsko situacijo (tj. neko časovno-prostorsko ko-eksistenco). Smerokaz k temu, kako avtor izpričuje zgodovinske situacije zagotovo ponuja Pahorjev literarni opus, ki opozarja na totalitarne razmere preteklega stoletja in krute bivanjske situacije, ki so jih te razmere povzročile, predvsem pa slehernega bralca sooča z eksistencialnimi vprašanji glede *afekcije, (ne) razumevanja in (brez)domovinskosti.*

168 Agamben, 2004, 2005.

SEBSTVO IN ZGODOVINA

Kolikor pričevanje ni zgolj neka danost, marveč se izvršuje, je treba podati bitno strukturo takega vršenja. Tako Ricoeur kot Lévinas se strinjata, da to vršenje ni kako »odvijanje« jaza na način doživljajskega toka in da se pričevanjsko sebstvo formira šele v odnosu do drugega. Vendar pa razumevanja »sebe kot drugega« ne moremo zastaviti le v luči etične skrbi za drugega, saj izvorno narekuje eksistencialno *skrb kot tako.* Táko skrb lahko poimenujemo *eksistencialna* ali *ko-eksistencialna transcendenca*. Heidegger jo v *Biti in času* zajame kot *bit tubiti,* katere smisel je končna časovnost. Kot formalno strukturo eksistencialne transcendence navaja *biti-si-pred-seboj-kot-biti-v-svetu-na-način-biti-pri-nečem.* V tej formalni strukturi eksistencialne transcendence prepoznamo ključno sorodnost s pričevanjskim sklopom priča-pričevalec-izpričevanje, kar primerno potrjuje § 54 *Biti in časa* z naslovom *Problem izpričevanja samolastne eksistencielne možnosti*.

Na to mesto se sklicuje tudi Ricoeur, saj mu neposredno ponuja možnost razgrnitve konstitucije sebstva v fenomenu pričevanja. Vendar je njegov poskus približanja Heideggru zamejen s tem, da fenomena pričevanja ne uzre v okviru pričevanjske strukture priča-pričevalec--izpričevanje. Za Ricoeurja ontološko določilo pričevalca, to, da mu je biti-priča, ni osrednje, posledica tega pa je tudi nejasno pojmovanje smisla izpričevanja oziroma tega, da se v izpričevanju izpričuje smisel tega, da je pričevalcu biti priča. Zato se zdi primerno obravnavati bitni način *biti-priča* z upoštevanjem Heideggrovega ontološkega določila bivajočega, ki smo mi sami in ki ima lastno bitno možnost razumevanja biti. Kot taka pa je tubit vedno že izpostavljena *lastnemu nerazumevanju*, *iz katerega jo iztrga šele glas vesti, ki ji narekuje* izročanje lastnega sebstva. Vest ne prihaja iz kakega samoopazovanja, refleksije, motrenja, spekulacije, marveč priča kot glas; celo kot glas brez glasu, ki pa vselej kliče. To je izredno pomembno za odstiranje fenomena pričevanja, ki sicer vključuje »očividnost« (prim. ang. *eye-witness*), ni pa omejen nanjo, saj bi sicer ne mogli opredeliti pričujočnosti biti-priča, ki rabi biti-čuječa. Tako izpričuje samo sebe, svojo človeškost, h kateri je po

vesti poklicana. Ta klic vesti ni poziv, na katerega se je tubit dolžna zgolj odzvati, marveč ga je dolžna izpričati na način biti-priča.

Prav v zvezi s klicem vesti se javlja nadaljnji in v več pogledih tudi osnovni problem fenomenologije pričevanja, in sicer *travmatični spomin pričevalca*, ki temu ne dopušča biti-priča in mu tako tudi ne dopušča izpričevanja lastne človeškosti in življenjskega smisla sploh.

V svojem delu *Spomin, zgodovina, pozabljenje* (2000) Ricoeur poda opredelitev, da »pričevanje konstituira tranzicijsko strukturo med spominom in zgodovino« (Ricoeur, 2004: 21). Problem je seveda, kaj razumemo s »tranzitivnostjo pričevanja«. Na podlagi dosedanjih ugotovitev je ta tranzitivnost povezana s strukturo biti-priča oziroma s prevzemanjem te strukture s strani pričevalca. Izpričevanje »v tranziciji« smisla pomeni, da postanemo to, kar v lastni situaciji že smo: zgodovinski. Kako zgodovinskost pričevanja postane izrecna? Mar s tem, da jo spominsko arhiviramo?

Pričevanje sicer najpogosteje razumemo kot nekaj, česar se spominjamo in kar želimo govorno izraziti, vendar nas to običajno pojmovanje ne pripelje do razumevanja smisla pričevanja. Spominjanje smiselnega karakterja pričevanja ne izpolnjuje neposredno, pač pa zgolj posredno.[169] Spominjanje nečesa, čemur je bil tisti, ki izpričuje pričevanje (tj. pričevalec), priča, že predpostavlja bitni način *priče, ki je neposredno (bila) tu*.

Po Agambenu je za ustvarjanje pričevanjskega arhiva nujna izključitev subjekta, ki se ga zvaja na golo funkcijo ali prazno mesto, vendar pa na ta način lahko izbrišemo tudi izpričevanje človeškega smisla kot takega. Tematizacija tega izbrisa tvori jedro filozofskega prizadevanja Hannah Arendt, da bi »odprla« nacistični totalitarni arhiv.[170] K temu jedru pa ne spadajo samo obravnave primerov iz nacističnih koncentracijskih taborišč, pač pa tudi primeri pričevalcev iz jugoslovanskega koncentracijskega taborišča Goli otok, skupaj z ženskim oddelkom na Sv. Grgurju, ki je bilo vzpostavljeno po drugi svetovni vojni in ki kot tako sproža vprašanje »Auschwitza po Auschwitzu«.

169 Glej tudi Shieber, 2015.
170 Glej tudi Trawny, 2005.

(NE)RAZUMEVANJE IN AFEKCIJA

Način, *da* doživljamo, občutimo, zaznavamo, mislimo, je položen na podlagi biti-v-svetu. Doživljanje nekega dogodka v zgodovinski situaciji in pretresenost spričo njega je torej možno le, *kolikor mu je nekdo priča* (to pomeni: pričevalec kot bivajoči, ki prevzema vlogo priče, kolikor mu je ta naložena v lastni eksistenci).

Afekcijo posameznika ob prisostvovanju nekemu dogodku kaže na primer Pahorjeva aficiranost spričo požiga Narodnega doma v Trstu. Povedano drugače, neki doživljaj, ki ga sproži *prisostvovanje dogodku*, povzroči ob *odsotnosti razumevanja* odvzem smisla, po katerem *posameznik dojema svet*. Človek kot pričevalec tako sebe v svetu kot tudi sveta kot takega ne dojema niti v doživljaju[171] dogodka niti v samem dogodku, temveč s prisotnostjo (to pomeni, kot biti-priča-v-svetu bivajočega pričevalca). Dojemljivost, in s tem tudi razumevanje, pripada priči,[172] in ne pričevalcu. Iz tega lahko sklepamo, kaj tvori srž nerazumevanja oziroma kaj daje povod za nerazumevanje, ki je *pri* tubitno-bivajočem.

Eklatantni primer *(ne)razumevanja* smo opisali v poglavju »Biti nebiti priča« *(Priča, ki ostane priča: Boris Pahor)*, kjer smo opozorili na dva dogodka iz Pahorjevega okolja, ki sta ga kot pričevalca zaznamovala z nerazumevanjem in aficiranostjo: bivanje v primarnem okolju in bivanje v totalitaristično konstruiranem prostoru. Rekli smo, da pričevalčeva afekcija ni vezana na čustveno doživljanje ali *neposredno* prisostvovanje dogodku kot resničnemu zgodovinskemu faktu, marveč se zaznamovanje izvaja in vzbuja z nerazumevanjem. Če sledimo hermenevtičnemu pristopu (Gadamer, 1997), se vsako nerazumevanje nagiba k razumevanju, k samemu osmišljenju. Ta nerazumljivost se navezuje na iskanje smisla dogajajoče se situacije zaradi posameznikove nuje osmišljenja lastne bivajočnosti v svetu, ki pa se mu venomer izmika, saj ni vezana na *neposrednost(i)*, marveč izpričuje »trenutek«.

171 Gautier/Scalmati, 2010.
172 Priča: tubit, do katere »mi« kot bivajočemu vselej je.

Nerazumevanje se *naseljuje* v trku iskanja razumevanja in nezmožnosti razumevanja, saj je posameznik nekaj bivajočega v času, medtem ko časovnost sama po sebi to ni (tj. časovnost ni nekaj bivajočega).

Pahorjev primer *priče, ki ostane priča*, kaže na to, da človeško nerazumevanje določa aficiranost iz predontološkega temeljnega počutja tubiti, ki v svoji fakticiteti razume bit (tj. neko pri-čujočnost) in se hoče ontološko izpričati. To ontološko izpričevanje, ki je ontično predzasnovano skozi življenjsko izkušnjo, lahko zaznamo kot stanje aficiranosti ali pa ga, po drugi strani, spremljata indiferenca in nezaznavnost. Pri Pahorju je stanje aficiranosti občuteno kot brezdomovinskost, ki kot taka sproži vprašanje občutja domovinskosti. Strukturno ga lahko podamo preko *(so)bivanjske, jezikovne* in *zgodovinske* zmožnosti *biti-doma-v-svetu.*

DOMOVINSKOST

Izpričevanje pričevalcev o času italijanske okupacije slovenskega ozemlja bralcu omogoča prepoznati obči sistem *jezikovne in družbeno-kulturne represije*. Domovinska pripadnost in njeno priznanje sta za bivanje nekega posameznika v svetu pomembna zaradi horizonta, v katerem pridobiva odnos do sveta. Človek ne more pridobiti odnosa do sveta brez priznane pripadnosti domovini, saj bi bil prostor umestitve njegove lastne eksistence znotraj sveta s tem izpodkopan. Nemška filozofinja in pedagoginja Karen Joisten v delu *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*[173] podaja analizo človeške strukture antropo-ontološkega temelja *domovine* [»Heimat«], ki je življenjska možnost in proces hkrati. Kot pravi Joistenova, »lahko, na primer, začnemo pri pojmu in interpretiramo zgodovino tolmačenj domovine kot pojmovno zgodovino, pri kateri – kakor pri biserni ogrlici – različne pojme domovine različnih filozofov razvrščamo drugega za drugim. […] Lahko pa se vprašanje po domovini steče v vprašanje po *problemu* domovine, pri katerem v ospredje potisnemo mnogoznačnost pomenov in večplastnost konotacij domovine. […] Na njej [tj. konkretni filozofski perspektivi; op. a.] se vprašanje po domovini zastavlja kot vprašanje po človeku v njegovem strukturalnem temeljnem ustroju« (Joisten, 2012: 109).

Vprašanje po domovini je vprašanje o človeku v odnosnosti do prebivajočega sočloveka in prostora ter časa prebivanja, oziroma, »povedano drugače: gre za to, da pripovedujemo o tolmačenju človeka kot domovinskega bitja, ki odgovarja na vprašanje, *kako človek je*« (Joisten, 2012: 110). Ne gre za esencialno določilo, marveč za »antropo-ontološko strukturo človeka, ki utemeljuje vsako mišljenje, čutenje, hotenje, vsak način človeškega agiranja« (Joisten, 2012: 109).

Človeku, ki mu je odvzeta »materna« oziroma narodna identifikacija, je odvzeta vsakršna zanesljivost, orientacija, varnost, mir in zaupanje, in to kljub prizadevanju domačega (npr. starševskega) okolja, da bi

173 Joisten, 2003, 2012.

mu občutek raznarodovanja, razosebljenosti in dezidentifikacije razpustili. Joistenova navaja vse navedene afekte kot temeljne koordinate, da pride človek *do sebe* in prepozna oziroma zazna *sebe v svetu*.[174] »Poobčutenje« se veže na lastno identifikacijo z nečim, kar nas aficira. Ta občutek izpričuje ali v svojih izpričevanjih opisuje tudi Pahor: ko mora kot otrok slovenskih staršev tako v šoli kot tudi v drugih institucijah govoriti zgolj italijansko; ko mu je kot otroku odvzeta vsaka literatura v slovenskem jeziku; ko je priča sankcijam, ki se dogodijo, če spregovori slovensko (npr. pljuvanje jetičnega italijanskega učitelja v usta deklici, ki je spregovorila v slovenščini), in ko je priča drugim načinom psihofizičnega obračunavanja: recimo, požigu hrama slovenske kulture in narodnega predstavništva (požig Narodnega doma v Trstu); ponižanju bližnjih (npr. ko družinski člani ali drugi znanci zaradi narodne pripadnosti izgubijo službo ali pa so prestavljeni na slabše delovno mesto); zmerjanju z italijansko žaljivko zaradi svoje narodne pripadnosti (»Sciavi!«) in drugim nerazumljivim

174 »Človek je kot *prebivajoči* vedno že vezan. Ko prebiva, se giblje v vezeh, ki mu jamčijo zanesljivost in orientacijo, pa tudi varnost [*Geborgenheit*], mir in zaupanje. S tem mislim, da se človek, ki realizira svoje prebivanje, na ta način zadržuje do sebe, da se zmore spomniti nase, da se s pomočjo svojih čutov poskuša usmeriti na svoj smisel. Ne pusti, da ga uravnavajo tuji cilji, hoče biti pri sebi in zasledovati lastne cilje. Je na sledi tendenci, ki prebiva v njem, potemtakem je na poti za sledmi, ki so mu že vnaprej zarisane v njegov biti-navezan na prostor, čas, soljudi. Drugače povedano: prostor, čas, soljudje človeku ne stojijo zunanje naproti, v njem že prebivajo, kar vidimo ob temeljnih fenomenih varnosti, miru in zaupanja. Ko človek izsledi to svojo imanentno tendenco sebe-vezanja v različne načine vezave, se do prostora ne poskuša obnašati kar 'povprek', ampak želi biti k njemu na poti, odgovarjajoč sledi, ki vodi k varnosti, ki v njem prebiva. To pomeni: če razvije svoje razvojne možnosti v odnosu do prostora, potem se v prostoru zmore počutiti varnega, zmore občutiti varnost, kar je po pomenu enako temu, da svojo principielno prebivanjsko zmožnost udejanja v prostoru. In če, poleg tega, v svojem biti na sledi [*Gespür*] času, ki prebiva v njem, razvije tudi odnos do svojega časa, potem je na poti po sledi časa, potem v času lahko počiva, občuti mir, kar se izenači s tem, da v času udejanji svojo principielno zmožnost prebivanja. In končno, če v svojem iščočem izsledenju možnosti razvije navezave v odnosu do sočloveka, potem zmore zaupati in se z zaupanjem gibati z njim in k njemu, kar je identično s tem, da svojo principielno zmožnost prebivanja realizira pri sočloveku« (Joisten, 2012: 113).

ukrepom zoper ljudi, ki sestavljajo njegov lastni svet, pri čemer se ob takih dogodkih v človeka kot način *vstopanja* v svet implementarno vgradi občutek nesprejetosti v svetu.

Človeku je odvzeta možnost kakršne koli varnosti, zanesljivosti, orientacije oziroma kakršnega koli miru in zaupanja, kar posledično privede do nezmožnosti realizacije in obvladovanja prebivanja v svetu. Človeku v takšni poziciji ni dana možnost svobodnega bivanja, kar pomeni, če povzamemo Joistenovo, da ni na poti za sledmi, ki so mu že vnaprej zarisane v njegov horizont razumevanja *biti-navezan na prostor, čas, ljudi*. Navezava na prostor, čas in ljudi ne velja kot nekaj samoumevnega in vnaprej danega, čemur botrujejo razpoloženja, ki so nasprotna od prej navedenih (torej nevarnost, nemir in nezaupanje). Ta »sprememba okoliščin« ni posledica kakega občutja vznemirjenosti ali nemira ter podobnih stanj, temveč temelji v nezmožnosti razumevanja specifičnega zgodovinskega položaja.

Iskanje domovine je iskanje, za katero je konstitutivno neutrudno nihanje med prebivanjem in odhajanjem, človekovo prestajanje enega in drugega. Joistenova skuša pokazati notranjo soodvisnost med temeljno človeško ustrojenostjo in domovino v treh segmentih: (1) »*na poti po sledeh domovine ali: človek kot pot-domov*«; (2) »*od iskanja k odvisnosti ali: človek v hiši ali na cesti*«; in (3) »*rana domovine ali: na poti k velikemu ozdravljenju*«. Osredotočili se bomo samo na prvi segment in skušali pokazati vzporednice v Pahorjevih izpričevanjih.[175]

Joistenova navaja, da je človeku »lastna odprta struktura, ki mu omogoča, da se distancira od svojih gonov in svobodno izbira to ali ono. To pomeni, da človek ni hlapec svojih gonov, ker se s silo svojega duha lahko principielno distancira od njih in odločno reče 'ne'. Tako ugledamo človekovo odgovornost, ki predpostavlja prav prosto voljo in z njo izbiro med ravnanji, torej pripis specifičnega dejanja« (Joisten, 2012: 111). Človek postane hlapec svojih gonov, ker je v dani situaciji njegov način reagiranja avtomatiziran na predpostavljeno organizacijo

175 Podrobnejša analiza je podana v delu *Taborišče kot zona zla: hermenevtika pričevalca in literarnega izpričevanja* (Erzetič, 2014).

in zakone, ki jih ta organizacija dosledno izvršuje. Taboriščnik lahko negativno odreagira oziroma odreagira v neskladju s sistemskimi pričakovanji (to pomeni, da lahko reče »ne« zakonom in organizaciji), vendar je s tem izpostavljen sankcijam, ki v skrajni obliki pomenijo smrtno kazen. Zato za ta primer tudi ne drži povsem teorija Joistenove, ki povzema Maxa Schelerja, ko pravi, da ta »vidi človeka kot 'tega, ki zmore reči ne', 'asketa življenja', 'večnega protestanta zoper vso golo dejanskost', ki mu zaradi duha principielno pripada možnost, da se odpne od svoje zavezanosti gonom in se dvigne v svobodo« (Joisten, 2012: 112). Pri taboriščniku je ta pozicija ravno obrnjena; človek sicer še naprej *ostaja* tisti, ki zmore reči 'ne' gonom, a v tem primeru gonom, ki mu pravijo, naj reče 'ne' lastnim gonom, saj je, prvič, taboriščnik potisnjen v bivanjske skrajnosti, ki lahko reducirajo na *golo življenje*,[176] tj. do stanja, v katerem za človeka ni več človeškosti, in drugič, glede odgovornosti za konkretno ravnanje taboriščnika v lagerju ni moč ugotavljati kakršnega koli etičnega stališča in ravnanja.

Joistenova ob primeru možnosti odločitve človeka,[177] da si prizna lastno človeškost, pokaže na njegovo razliko z nečloveškim. Tipični primer je taboriščnik. Če je taboriščnik postal nema priča (*Muselmann*), mu ni bila odvzeta le svoboda odločanja, marveč tudi zmožnost govora. Govorna komunikacija pa je ključni pričevanjski element, v katerem lahko človek izpriča lastno človeškost. Taboriščnika so razčlovečili, ni pa postal nečlovek, če se je zavzel za svojo človeško odločitev ravnanja v okviru danih zmožnosti.

»Po sledeh domovine ali na poti-domov«

Človek je *dan* v svet takó, da je vedno v neki bodisi prihajajoči bodisi odhajajoči navezavi z njim in kot živeči v tem območju nima izbire.

176 Agamben, 2004.

177 Človek je zato, kot navaja Joistenova po Schelerju, »X, ki se lahko v nedoločni meri obnaša 'odprto do sveta'. Učlovečenje je vzdig v svetno odprtost z močjo duha« (Joisten, 2012: 112).

Občutek človeka v stanju *prihajanja domov*, pri čemer ne mislimo na vpliv fizičnega objekta (npr. hiše kot take), je vezan »na objektivno nevtralno prostorsko formo teh ali onih mer, [te] postanejo razpoloženjski prostor, ki izraža lastno doživljanje prebivajočega« (Joisten, 2012: 119). »Hiša privede do bistvene vezanosti na prostor, čas in sočloveka, [ker] smo ji pred tem podelili naše zmožnosti, pomen in smisel« (Joisten, 2012: 116) in smo jo nagovorili po sebi samih (to pomeni: *hišnost hiše*). Občutek *nošenja samih sebe* razvijemo zaradi svojih možnosti, ki jih udejanjamo v svojem *pre*bivanju. Torej je to, *kako smo*, način *nošenja* ali prenašanja samih sebe; način, ki je aficiran od okolja oziroma prostora, v katerem prebivamo. Človek v tovrstnem prenašanju ni dovršen, saj je v neprestani odprtosti do sveta, in to prav na način ali zaradi načina, da bi »dobil« sebe. Človek je torej bivajoč na način vmesnosti in ob vsakem novem aficiranju z dogodki v nekem novem prostoru prihaja k sebi, ker je sposoben oblikovati in preoblikovati prenesene načine bivanja v svetu.

»Iskanje domovine zato ni iskanje zunanjega prostorsko-časovnega objekta, namesto tega mislim permanentno človekovo stremljenje, da se udejanji kot bitje, za kar pa sta konstitutivni domačna *in* potna plat. […] [T]reba [je] biti na sledi lastni tendenci, ob tveganju novega vzeti nase 'vezano prostost za' in pot k domovini razumeti kot vseživljenjsko nalogo« (Joisten, 2012: 117).

Joistenova v tretjem delu z naslovom *Rana domovine ali: na poti k velikemu zdravju* pojasnjuje radikalni vidik bivanja v svetu in pravi, da domovina ni zgolj kraj otroštva ali samo kraj, v katerem živijo ljudje, s katerimi se čutiš še posebej povezanega, ampak nekaj, kar v človeku že vnaprej prebiva. »Udejanja se, če človek vzame nase proces udomljenja, če se celo življenje trudi vedno znova izboriti si sredino med obema bistvenima platema, ki je on sam« (Joisten, 2012: 126).

Domovina je za človeka že vnaprej *tu* in hkrati *tam*, a je dejansko pričujoča le, če v človeku poteka proces »udomljenja«. »Udomiti« ne pomeni »udomačiti«. Udomljenje je zaznamovano z *zarezo* med domačnostjo in nedomačnostjo, ki kot taka razodeva rano bivanja, tj.

ranljivost človekove nastanjenosti v svetu in sveta sploh. V zvezi s tem Joisten poudari:

»Rana domovine se od tod ne kaže kot zlo, ki ga je treba kar se da hitro odstraniti, ampak oživi biti-na-sledi za lastno tendenco, da se lahko veže in usmerja. Človeku sploh šele omogoča, da lahko poišče v njem prebivajočo sled in si vedno znova želi izboriti varnost v prostoru, mir časa, zaupanje do soljudi. Če se ta rana zapre, človek nenazadnje zboli. Po svoji možnosti se ne zajema več kot 'vezana prostost za', ampak se utrdi in se fiksira, in se v tem zreducira na ozki tir ali na drugo plat sebe samega« (Joisten, 2012: 126).

DOVRŠENI NIHILIZEM

»Čemu človek?«

Na podlagi hermenevtične prisvojitve Nietzschejevih in Heideggrovih uvidov je Gianni Vattimo izkustvo posameznika v situaciji 20. stoletja določil kot stanje *dovršenega nihilizma.*[178] V 21. stoletju pa se je v človekovo izkazovanje človeškosti prikradla izkustveno še nedoločna in prikrita *brez*-človeškost, ki sama zakriva to, kar jo povzroča: *učinek* virtualne *tehnosfere.*[179] Digitalna orodja *ravno* s tem, da neznansko pospešujejo vsakovrstno informacijo in komunikacijo, krepijo medčloveško diskomunikacijo. Virtualno posredovanje človeškosti se nikoli ne izraža pričevanjsko. Informacija ne izpričuje človeškosti, temveč jo kibernetizira, spričo česar tudi človek sam razpolaga s svojo človeškostjo zgolj kot s »posthumano« informacijo. Dandanašnji »človek« je zmožen razumeti človeškost zgolj na način e-participacije. »Diskomunikacija« tako ne zadeva le občevanja človeka s človekom, temveč bistveni način, kako se človek nosi sam s sabo. Sodobni človek morda ni postal bolj nečloveški, je pa vsekakor postal e-človeški. Zdi se, da *dovršeni nihilizem,* kakor ga razume Vattimo, ne služi pozitivnim rezultatom v obliki spoznanja, vedenja, dojemanja glede bivanjskih vprašanj, temveč je človeka potisnil v sfero, v kateri se pretežno in večinoma odvija njegovo elektronsko življenje. *Ne le da človek uvaja kibernetizacijo vsega bivajočega, marveč se predvsem izvaja kiberneti-*

178 »Menim, da lahko naš položaj glede nihilizma (se pravi, našo umestitev v proces nihilizma) definiramo z uporabo besedne zveze, ki se pogosto pojavlja v Nietzschejevih besedilih: 'dovršeni nihilizem'. Dovršeni nihilist je tisti, ki je spoznal, da je nihilizem njegova (edina) *chance.* Kar se nam danes dogaja glede nihilizma, je to, da postajamo oziroma da zmoremo postati dovršeni nihilisti« (Vattimo, 1997: 23).
179 »Namesto tehnike svet konstruira tehnosfera iz bistva posthumanizma in transhumanizma. Tehnika je še nekaj nečloveškega, medtem ko tehnosfera ukinja ontološko razliko človeka in stroja s pomočjo razvitja umetne inteligence. Politika v dobi tehnike in politika v dobi tehnosfere nista zgolj dve različni politiki. Razlika med obema izhaja iz neke globlje ontološko-ontične razlike v bistvu političnega« (Paić, 2016: 92).

zacija človeka v njegovi človeškosti. To *učinkovnost* kibernetizacije in tehnizacije je v več svojih delih razgrnil hrvaški filozof Žarko Paić, ob upoštevanju mnogih relevantnih premišljevalcev »bistva tehnike«, začenši seveda s Heideggrom (Paić, 2013, 2016). Posebna odlika njegovih prispevkov je, da jih poveže s pojmovanjem politike, ki je prešla v svojo nemožnost in se uveljavlja zgolj še kot tehnologija oblasti (Paić, 2011). Človek se v hotenju po vedno večjih izpolnitvah, dopolnitvah, nadgraditvah »e-delovanja« odtujuje svoji človeškosti in svojemu bistvu, pri čemer se vzpostavlja stanje *tehničnega dovrševanja*, ki pa *v bistvu ne pelje* nikamor.[180] Koliko *dovršeni nihilizem* sploh še dopušča kaj človeškega? Čemu je »e-človek« sploh lahko *priča*, kolikor »e-biti« ali »e-tubiti« ni mogoče opredeliti, razjasniti, razumeti in izpričevati kot *smisla*? Kot je že daleč nazaj ugotovil Max Scheler, po eni strani še nikoli ni bilo nakopičenega toliko znanja in »tehnološkega napredka«, po drugi strani pa človek še nikoli ni tako malo vedel o samem sebi.[181] *Najmanj vemo o tem, čemur smo priča.*

Ob tem se, tako rekoč izza vogala sveta, vsiljuje zdaj že poznano vprašanje: Kaj ostaja od *Auschwitza po Auschwitzu*? Morda se velja tozadevno obrniti na filozofinjo, ki se jo je vprašanje *Auschwitza po Auschwitzu* globoko in neposredno dotaknilo, na *Hannah Arendt.* V naslovu pogovora[182] Günterja Gausa s Hannah Arendt ob njeni vrnitvi v Nemčijo, 16. 3. 1964, in kateri je bil leta 1994 objavljen v prvem poglavju dela *Essays in Understanding: 1930–1954* (v sl. prev. *Kaj ostane? Ostane materni jezik* pa leta 1996 v Časopisu za kritiko znanosti), je nakazan odgovor na vprašanje, kaj še preostaja od *Auschwitza po Auschwitzu*:

»Kaj ostane? – Ostane materni jezik«

ARENDT: »Predhitlerjevska Evropa? Nimam nobene nostalgije, tega ne morem reči. Kaj je ostalo? Ostal je jezik.«

180 Tozadevno glej tudi Paić, 2021.
181 Frosh/Pinchevski, 2009; Haraway, 2018; Musolff/Viola, 2019.
182 Arendt, 1994 (sl. prev. 1996).

GAUS: »Vam to veliko pomeni?«
ARENDT: »Zelo veliko. Vedno sem zavestno zavračala, da bi izgubila materni jezik. Zmeraj sem ohranila določeno distanco tako do francoščine, ki sem jo tedaj govorila zelo dobro, kot tudi do angleščine, v kateri pišem danes.«
GAUS: »To sem vas hotel vprašati: danes pišete v angleščini?«
ARENDT: »Pišem v angleščini, nisem pa nikoli izgubila distance. Obstaja gromozanska razlika med maternim in kakim drugim jezikom. Zase lahko zelo enostavno rečem: v nemščini znam na pamet precejšen del nemških pesmi. Te se nekako vedno gibljejo v ozadju glave – *in the back of my mind*; tega v kakem drugem jeziku ni nikoli več mogoče doseči. V nemščini si dovolim stvari, ki si jih v angleščini ne bi nikoli mogla dovoliti. Torej, včasih si jih dovolim tudi že v angleščini, ker sem pač postala predrzna, na splošno pa sem ohranila omenjeno distanco. Nemški jezik je vsekakor najbolj bistvena stvar, ki je ostala in ki sem jo tudi zmerom zavestno ohranjala.«
GAUS: »Tudi v najbolj hudih časih?«
ARENDT: »Vedno. Mislila sem si, kaj pa se da storiti? Pa saj ni nemški jezik tisti, ki je ponorel. In slednjič: ni nadomestka za materni jezik. Materinščina se lahko pozabi. To je res. Temu sem bila priča. Ti ljudje govorijo tuji jezik bolje kot jaz. Jaz še vedno govorim z zelo močnim naglasom in pogosto ne govorim idiomatično. To znajo vsi. Ampak nastane neki jezik, po katerem se podijo klišeji drugega jezika. Odrezana je namreč produktivnost lastnega jezika, ko ga pozabiš.«
GAUS: »Primeri tistih, ki so pozabili materinščino: so bili to, po vašem mnenju, posledice potlačitve?«
ARENDT: »Da, zelo pogosto. Da, to sem doživela pri ljudeh, šokantno. Veste, ni odločilno leto 1933; vsaj zame ne. Odločilen je bil dan, ko smo izvedeli za Auschwitz.«

Arendtova prizna, da je jezik, v katerem misli, nemščina, jezik, v katerem piše, pa angleščina. Odnosa do nemščine kot maternega jezika ni spremenilo niti dejstvo, da je morala po letu 1933 zapustiti Nemčijo.

Pozaba *materinščine* ni vezana na kako odločitev, v katerem jeziku bo človek govoril, marveč jo prizadeva to, v katerem jeziku *misli.* Zade-

va spomin kot z-mislenje. Primeri pozabe materinščine so povezani s travmo, ki je človeka pri-zadela v tisti točki, ki zadeva ob njegovo eksistenco. Ta eksistenca ne zadeva faktično človeka, marveč tisto, po čemer je človek človeški. Za izpričevanje človeškosti človek potrebuje govorico, v kateri je naseljen. Naselitev v tem primeru ne pomeni kraja bivanja, marveč kraj *bistva* človeka. Kolikor je to bistvo prizadeto, človek umolkne. V primerih, ko pričevalec (npr. taboriščnik) ne more izpričati možnosti biti-priča, so arhivi in dokumentarna dela neke druge priče tisti, ki to pričo izpričujejo in jo legitimirajo kot pričo. Izpričuje lahko tudi govorica mrtveca v spominu še živečega (spominjanje izpričevanja ali molčanja preminulega), priča je govoreči živeči (pričevalec kot priča), priča je tudi molčeči živeči (tisti, ki ve, ne pa tudi izpričuje tega, kar ve).

Običajno velja, da umolknemo, ko smo v neki prizadetosti, umiku, krizi, ali ko premišljujemo. Ko pravimo, da smo naseljeni v jeziku, s tem sporočamo, da v njem mislimo. Z naseljenostjo v jeziku ne mislimo komunikacije, marveč to, da – kakor naznači Heidegger – »zmožnost govorjenja izrisuje človeka v človeka« (Heidegger, 1995a: 255).

NASELJENOST V JEZIKU

Spominjanje ni le *proces*, ki se vrši kot človekova *sposobnost*, da lahko *ohrani* in *obnovi predstave, misli, podatke v zavesti*, ki se nanašajo na neki dogodek iz preteklosti.[183] Spominjanje kot kognitivni proces se navezuje na samo dogajanje, pri čemer ne poseže k razumevanju pomnjenega. Spominjanje obnavlja, prikliče dogodke, počutja, ki spadajo k nekemu življenju, ne da bi pomnilo pri-čujočnost eksistence same. Je brez razumevanja, čemu je bil ta, ki se spominja, priča. Pričevanje sicer jemlje iz spomina, ki pa ni zgolj obnavljanje dogodkov iz pretekle zgodovinske situacije. Pričevanje ne izpričuje spomina kot kognicije, temveč tako, da se »zmisli na …« sam smisel človeškosti. Smisel pričevanja je izpričevanje človeškosti iz z-mislenja na to, čemur je bil, je in bo priča *človek*.

Tako zmislenje stopi na plan v pogovoru Alija Žerdina z Borisom A. Novakom ob prejemu Prešernove nagrade za življenjsko delo (2018). V pogovoru odpirata vrata spomina preteklosti, ki vstopa v zdajšnjost, ko Novak pripoveduje izjemno zgodbo svoje družine.

»Spomin je zame temeljna kategorija. Samega sebe sem zaradi specifičnih življenjskih okoliščin, tudi zaradi selitve iz Beograda v Ljubljano pri občutljivi starosti 14 let, vedno doživljal kot nekdanje, bivše bitje. Moje bistvo je v preteklosti. To preteklost pa sem obsesivno raziskoval, nazadnje med dolgoletnim procesom pisanja epa *Vrata nepovrata*. Med tem pisanjem sem se ovedel, da večino upesnjenih zgodb dolgujem otroškemu poslušanju pripovedi staršev, sorodnikov.«[184]

Zgodbe, ki so »nastanjene« v trilogiji eposa *Vrata nepovrata*, odpirajo bralcu svet v pretekle dogodke 20. stoletja, pesniška oblika, v kateri Novak pesni, pa jih ponese še nazaj, lahko bi rekli, da »vse od antič-

183 Prim. Kuljić, 2012.

184 »Epska partizanska bitka biljardnih krogel in župnikova lirična zahvala s prižnice«, 2. 2. 2018, Delo : Sobotna priloga (Novak, Boris A. – intervjuvanec / Žerdin, Ali – oseba, ki intervjuva).

nih mitov naprej«. Pesniška oblika epa namreč obrne življenje nazaj, tako da ga povrne naprej. S tem tudi rodbinska zgodba avtorja epa ne zadeva zgolj njegove družine, marveč odpira bralcu zgodovinsko situacijo 20. stoletja. Jezik ga ni zaznamoval ob rojstvu, marveč prepoznava govorico jezika iz sredine, v kateri prebiva. »Jezik zmeraj soustvarja našo podobo sveta. To pomeni, da ljudje, ki se izražajo na primer v angleščini kot svojem maternem jeziku, ne doživljajo sveta na povsem enak način kot Kitajci ali pa Slovenci.«[185] Sprejemanje sveta in govorice je so-delujoče in so-pripadno, pri čemer govorica *raz*pira dimenzije časa, prostora in zgodovine. Dimenzije časa preteklosti-sedanjosti-prihodnosti se tako kot partikularni deli umaknejo celoti, ki spominu dopušča, da se giblje zgodovinsko. Iz z-godbe te zgodovinskosti izide *priča*. Priča se naseli v govorici pričevanja tako, da pričevalcu omogoča iz-pričevanje samolastne pričujočnosti tega, čemur je priča v neki zgodovinski situaciji.

V intervjuju z Gausom Hannah Arendt pove, da se ni nikoli počutila Nemka, čeprav je nemščina njen materni jezik, v katerem misli in bere pesmi:

> »Jaz se na primer nisem nikoli počutila Nemka – v smislu pripadnosti ljudstvu, ne pa državljanstvu, če smem to razlikovati. Spominjam se na primer tega, da sem okoli leta 1930 o tem imela razprave z Jaspersom. Rekel je: 'Seveda ste Nemka!' Rekla sem: 'Saj se vidi, da nisem!' Ni pa to zame imelo nikakršnega pomena. Tega pač nisem dojemala kot manjvrednost. Prav za to ni šlo. In če se smem spet vrniti k posebnosti mojega doma: poglejte, antisemitizem se zgodi vsem judovskim otrokom. Zastrupil je duše mnogih otrok« (Arendt, 1996: 15).

Jezik je ni določal po neki državnosti, ker je bila kot Judinja pač rojena v Nemčiji in je bil njen prvi jezik nemščina, temveč je bila nemščina jezik, v katerem je lahko spontano razmišljala, brala pesmi in se spominjala.

185 »Pisanje epa je bil največji psihofizični napor mojega življenja«, 8. 2. 2018, MMC RTV SLO [Elektronski vir] : kultura (Novak, Boris A. – intervjuvanec / Švabič, Lejla – oseba, ki intervjuva).

Ko Arendtova pravi, da se nemške pesmi nekako vedno gibljejo »*in the back of my mind*«, s tem nakaže, da gre za »jezik po vesti« – za *govorico kot povest vesti*. Tisto, kar je naseljeno »*in the back of my mind*«, se odvija spontano, na način govora vesti.

Podobno kot pri Arendtovi, tudi Novak v intervjuju[186] *Pisanje epa je bil največji psihofizični napor mojega življenja* (intervjuja Lejla Švabič) pove, da njegove pesmi nastajajo v slovenščini, medtem ko je v mladosti prozo pisal v srbščini.

»V predstavi v Mali drami, ki je nastala na podlagi Jesihovega besedila Grenki sadeži pravice, med drugim pravijo, da ne glede na to, v katerem jeziku govoriš, si še vedno isti človek. Se strinjate s tem?

Ne. Jaz sem po odraščanju dvojezičen; starši so bili Slovenci, odraščal sem v Beogradu, kjer sem hodil v srbsko šolo. Doma smo imeli veliko slovenskih knjig – mimogrede, stare knjižne police, izrezljane iz češnjevega lesa, mi še zmeraj dobro služijo. Začetki mojega pisanja so bili pravzaprav vezani na srbščino in na zgodbe. Je pa zelo pomenljivo, da je v trenutku, ko sem se odločil za poezijo, to samodejno pomenilo, da bom pisal v slovenščini. Proze, z izjemo pravljic, pozneje nisem več pisal, kar si razlagam s tem, da je bila zame proza zmeraj tesno povezana s srbskim jezikom. Srbščina je izjemno bogat jezik in nadvse primeren za pisanje v prozi, tudi zaradi bogastva časov in širokega slovarja za čutno opisovanje sveta. Prevajal sem iz več drugih jezikov, prevajal sem tudi svoje pesmi v angleščino, tako da imam intenzivno izkušnjo z razlikami med jeziki.«

Jezik, v katerem pesnik pesni in misli, mu izpričuje samolastno človeškost. Kot materinščino vsak človek oklicuje tisti jezik, v katerem odrašča. To pomeni, da materinščina nima kake univerzalnosti; je partikularna in pluralna. Kljub zaznavanju te pluralnosti pa za materinščino vedno uporabljamo singularno obliko (ne pravimo 'materinščine *so*',

186 »Boris A. Novak: Pisanje epa je bil največji psihofizični napor mojega življenja«, 8. 2. 2018, MMC RTV SLO : kultura (Novak, Boris A. – intervjuvanec / Švabič, Lejla – oseba, ki intervjuva).

marveč 'materinščina *je*'). Vsi govorimo o eni »materinščini«, ki je kljub pluralnosti ista: človeškost.

Materinščina je človeku človeškost kot taka. K materinščini ne spadajo 'slovenščina', 'angleščina', 'nemščina', 'srbščina' ipd., marveč nas govorica jezika, v katerem spregovarjamo slovensko, angleško, nemško, srbsko ipd., izpričuje na način človeka kot biti-v-svetu.

»Besede so zame živa bitja in tudi slovenščino čutim kot zelo poseben jezik. Vsak jezik kaže vesolje na svoj in samosvoj način, ima svojo resnico, svojo gostoto. Tistega, kar se da na krasen način povedati v enem jeziku, se ne da povedati v drugih jezikih, kar še posebej velja za poezijo. Slovenščina je za poezijo izjemno pripravna, ne samo zaradi bogatega slovarja čustvenih izrazov, ampak tudi zaradi izjemnih možnosti ritmičnega bogastva in zvočnosti.«[187]

187 »Boris A. Novak: Dvojezičnost je bogastvo in bolečina«, 24. 2. 2018, MMC RTV SLO [Elektronski vir] : kultura (Novak, Boris A. – intervjuvanec / Saša Banjanac Lubej – oseba, ki intervjuva).

EPOS: ZGODOVINSKO IZPRIČEVANJE PREBIVANJA

Pričevanjskost, kolikor je ne vnaprej omejimo na eno od literarnih funkcij, odpira tisti prostor, kamor priča vstopa z izpričevanjem kot načinom odpiranja zgodovinskega sveta na način razumevanja tega, da sem priča lastni pričujočnosti. Pričevanja niso še-eno-pripovedovanje-o-nečem-v-zgodovini, temveč omogočajo ontološko razumevanje, kako mi je biti v svetu.[188] Zgodovinskost človekovega bivanja se nam lahko kot fenomen primarno odstira zgolj po izpričevanju, ne po dokumentiranju, arhiviranju, pripovedovanju, opisovanju, izpovedovanju itd.

Čeprav je izpričevanje tipološko uporabno prav za intervju,[189] se lahko pokaže tudi skozi druge, manj očitne in posredne literarne oblike. Vsekakor pa ne more biti vsaka literarna oblika pričevanjska. Kolikor pričevanje razumemo na podlagi različnih literarnih vrst, se vedno pojavljajo zabrisana mesta in nejasne signature tega, ali je neko dejanje v delu tudi izpričevalno. Zato je mesto izpričevanja vedno v neki vmesnosti med filozofskim in literarnim snovanjem smisla.

Pričevanje iz take smiselne vmesnosti zahteva zgodovinsko vpletenost priče, s katero bralec razumeva zgodovinsko situacijo in se sooči z lastno preteklostjo. Ko priča izpričuje neko zgodovinsko situacijo, hkrati odpira smisel pričevanjskosti. Ep odpira bralcu *vrata nepovrata*. Vrata, skozi katera vstopi v svet, ki mu je domač, a hkrati nedomač, ker mu daje občutek nedomačnosti [*Unheimlich*], saj iz njega ne more izstopiti. Zdi se, da je pozabil, skozi katera vrata zgodovinskosti je vstopil kot človek, in ostaja ujet, utesnjen, prežet z občutki groze, brez izhoda, nepovrnjen. Kar mu odpira povratek, je človeškost – materinščina. Ep je – danes morda bolj kot kadar koli poprej, zaradi ujetosti v tehnološko sfero – možnost povrnitve k sebi na način razumevanja zgodovinskosti; a to je Sizifovo delo.

188 Glej tudi Kaufmann, 2009.
189 Prim. Boris Pahor: *Edvard Kocbek: pričevalec našega časa* (intervju s Kocbekom).

Današnji način življenja (v dobi raznih *e-portalov* in *e-bookov*) je marsikomu vsilil prepričanje, da se "bistveno" razkriva v hitri, kratki informaciji, po možnosti v e-informaciji. Kolikor smo privzeli to e-podobo, apriorno verjamemo temu, kar nam sporočajo kratke, hitre, večkrat lažne novice (*fake news*), ki nas tako hočejo umeriti po svoji (potrošniški) podobi oziroma (tržni) potrebi. Manipulativnost medijske tehnologije je postala orodje, s katerim se bojujemo ne le drug proti drugemu, temveč predvsem sami proti sebi. Družba v pomenu družabnosti je izginila z obzorja, saj je za posameznika edini družbeni kotiček (računalniški ali morebiti še kakšen bolj napredni) (p)ostal ekran. Ta e-doba je *podoba* skritega nihilizma. E-podobo smo *ad hoc* vzeli kot del sodobnosti in kot del, po katerem ne le moramo biti, temveč že smo. Z vstopom (tj. s prevzetjem takšnega načina bivanja) v svet virtualnosti smo izstopili (tj. preminili na način lástnosti, o-sebnosti) iz realnosti. Ne zavedajoč se, da postajamo podobni Levijevim *muslimanom*, se upiramo vsakemu povratku skozi vrata. Kajti vstopanje in izstopanje se dogajata na istem mestu. Vrata nepovrata so pravzaprav ena in ista vrata; vrata tistega, kar nam je bilo od prej za vnaprej dano. Zato zgodovinskost ni nekaj arhaičnega ali nekaj, kar bi bilo treba arhivirati, temveč je živa toliko, kolikor smo mi sami.

Epska trilogija s krovnim naslovom *Vrata nepovrata* avtorja Borisa A. Novaka je izšla med leti 2015 in 2017. Z literarnoteoretskega vidika je *epos* opredeljen kot pripovedna pesniška oblika, ki podaja neko junaško dejanje in/ali mitološko zgodbo, in ne posameznikove intimne zgodbe. Prav zato, ker ne živimo v starogrškem svetu mitologizacije, ugotavljata Bahtin in Lukács, sta tako homerski ep kot tudi tragedija mrtva, pri čemer to umaknjeno, "prazno" mesto zapolnjuje roman, v katerem vodilna nit pripovedovanja lahko postane posameznikova zgodba. Toda, kakor poudari Janez Vrečko v spremni študiji k eposu *Vrata nepovrata*: »Za Novaka je namreč ep nadvse živ. In ne le to: verjame, da lahko v naših časih zveni sveže in avtentično prav zato, ker je več stoletij počival. *Vrata nepovrata* naj bi torej po nekaj stoletjih dolgem počitku dokazovala vstajenje epa od mrtvih […]; Novak verjame, da je najbolj živa tista zvrst, ki je razglašena za mrtvo, zato je prepričan, da je ep možen tudi v času smodnika in ognjenega orož-

ja, globalizacije in digitalizacije« (Vrečko, v Novak, 2017: 1070). Tu ni mesto da bi se podrobneje spuščali v literarnozgodovinsko obravnavo epske pripovedi, ki jo je sicer široko razvil Janez Vrečko (1994), opirajoč se na Bahtina, Lukácsa in Steinerja in druge teoretike, radi bi le naznačili pomen eposa v okrožju pričevanja.

Avtor vstopa v zgodovinskost z izpričevanjem (slovenskih) herojev in herojskih/neherojskih dejanj, vojnih in povojnih situacij, ki doletijo bližnjega oziroma posameznika kot intimnega pričevalca 20. stoletja, s katerim izstopi sama zgodovinskost. Za razumevanje omenjenega eposa je ključno vprašanje z začetka: *kdo je ta, ki piše ta epos? Je to priča?* Je izpričevalec tega eposa priča zgodovinskega pričevanja tistih, ki jih ni več, a so vendar pričujoči? Pooblaščen je od zgodovinskosti, ne da bi se podrejal kaki oblasti. Tako ima avtoriteto, da tiste, ki so ga zadolžili s sporočilnostjo izročila, izpričuje drugim. Avtor se vrača k družinskemu izročilu, ki omogoča prenos nagovora od ust (npr. očeta) do ust (npr. sina). Pri tem se kot pričevalec sam zave, da je njegova izročenost izročilu neke družinske zgodbe, tako kot tudi zgodovinske situacije, v katero je bila ta umeščena, nujna, kolikor želi izpolniti to, s čimer izročilo nagovarja.

Drugače povedano, epos snuje prihodnost toliko, kolikor sledi nagovoru iz izročila, ki ga izpričuje.

»Podobno je z Novakom: njegovo pisanje hoče biti poročilo o tistem, kar se je zares zgodilo, in pri tem govori o javnem in za javno nadvse pomembnem vojskovanju in o junakih tega vojskovanja, hkrati pa v svoje pisanje vpleta kopico intimnih zgodb in si pri tem tudi kaj izmisli. Zato se njegov ep skozi intimno branje sproti preobraža v poezijo, v tisto, kar bi se lahko zgodilo, v možno in verjetno. Novak ta prehod sam posrečeno imenuje prehod od zgodovinarja k zgodbovinarja, po njegovem je zgodba nad zgodovino. Obenem priznava, da gre v njegovem epu kljub poznavanju zgodb le za interpretacijo. 'In ker so te interpretacije pesniške, upam, da – ob vsej morebitni ali celo verjetni zgodovinski zgrešenosti – izžarevajo globljo, pesniško resnico' (Novak 2015: 78–98). Bralcu ali poslušalcu ostanejo le pesem, zgodba, ep, pripoved o tem, kar se je v resnici zgodilo, pa čeprav je skozi

celoten triptih govor o tem, kar bi se lahko zgodilo« (Vrečko, v Novak, 2017: 1088–1089).

Epos *Vrata nepovrata* s historiografskega vidika zavoljo "literarizacije" ne popisuje povsem resničnih dogodkov, vendar na svojevrsten in od-likovan pesniški način izpričuje resnico, celo resnico o resničnosti. Epos ni metafikcija z resničnimi vložki, marveč pričevanje v odlikovanem smislu. Epos ne more biti metafikcija, kolikor gre za izročilo, ki je nagovorilo čuječnost pri-čujočega, da izpriča *nekaj – tisto*, čemur mu je biti priča. Ne gre za potrditev ali ovržbo, ali naj epos okarakteriziramo kot pričevanjsko delo, marveč je odločilno to, da epska forma omogoča: priči – pričujočnost, izpričevalcu – izpričevanje. Epos tako pričo potegne iz neke situacije, s tem pa izpričevalec dobi možnost, da iz sedanjosti sestopi v preteklost kot pričevalec te pričujočnosti (»Čas Dantejev, čas Antejev«).

Dovolj zgovorna in presunljiva so pričevanja, ki posegajo po eni strani v domovinskost[190] in intimnost,[191] po drugi pa v zgodovinsko situacijo 20. stoletja; na kar pokažeta tudi izbrana odlomka[192] – konec 4. zvezka in 6. zvezek – iz druge knjige eposa *Vrata nepovrata: Čas očetov.*

Prvi spev, »Čas Dantejev, čas Antejev«:

190 Glej dvajseti spev: »Čas dedov in dediščine«; in predvsem peti zvezek: »Čas častnih častnikov« itd.; glej izpričanje priče Golega otoka, petindvajseti spev: »Čas vdov in kovčkov« (294–304).
191 Eden od najintimnejših spevov (intimnega umiranja) je deveti spev: »Čas žalosti« (115–129); (eden najpresunljivejših delov je na str. 122); podrobno glej tudi osemintrideseti (469–491) in devetintrideseti spev (492–527; 522).
192 Novak, 2015b: 21, 24–25.

[…]

in teh besed: *Kaj nosiš s sabo*, me vpraša najstrožji sodnik …
… In odprem star, strgan vojaški nahrbtnik,
ki ga – edino dediščino – nosim s sabo svoje žive dni …

– očetov partizanski nahrbtnik …[193]

[…]

… Pogosto sanjam mrtvega očeta.
Zmeraj se ga blazno razveselim,
saj je v sanjah nasmejan in živ. Z njim

živim naprej
v meni zgodba,
neizpeta …

Zmeraj v zlati luči poznega poletja
(Zebli so ga spomini partizanskih zim,
zameti po napadu na Lož, temni Krim …)

Avgust je vrt
junakov v času
onstran štetja.

Ureja star nahrbtnik, zleknjen na odeji
sredi vrta, morja trave, ki se razprostira
do temne hoste, zimskega večera …

Spokal sem ti nahrbtnik
se mi nasmehne, *za na pot,*
odslej ga boš pokal sam, čuk na palici!

In mirno reče: *To je moj zadnji obisk.*
In zapre oči. In odprem oči. Na meji
med dnevom in nočjo me kot temni blisk,

193 Novak, 2015b: 21.

temni,
temni
obelisk,

prebada zavest: nikoli več … Kako me muči
očetov zadnji stavek! Kje so ključi
poslednjega obiska? V pozabi? Ne. Mi hoče

oče,
moj dobri
oče,

povedati, da sem ga izdal? Ne. Naj grem po svoje?
Morda … Zdaj sem
dokončno sam.
Zadnjič zbogom, oče …
Zebe me to poletje,
pozno, temno
le moje …[194]

Epska pričevanjskost poudarjeno nastopa tudi v petem spevu »Čas očetov, moj glas«[195], ko pričevalec – v 1. in 2. zvezku – pravi:

1

Nisem si izbral
te Zgodbe. Ta zgodba si
je našla mene.

2

Moja usoda
je govoriti *Toda*.
Sledim ji, toda …[196]

194 Novak, 2015b: 24–25.
195 Novak, 2015b: 70–79.
196 Novak, 2015b: 70.

In nadalje v tretjem zvezku:

[…]

Ta Zgodba, ki mi je tako neznansko draga,

sploh ne pripada meni, se bojim. Ta pogum,
ki bom o njem poročal, pravzaprav ni moj.
Očetov je. Imam pravico nanj? Žre me sum,

da ne. Po drugi strani pa je On svoj boj
naložil meni, dediščino, zastrupljeno
z znamenjem, da svoj živi čas živim skoz roj

odteklih zvezd. V zibelko mi je položeno
poslanstvo pripovedovati. To njegovo zgodbo,
kamor sem se naselil kot v svojo, eno[197] […]

In prav tako štirinajstem spevu: »Čas igre in čas konca« (3. zvezek)

in ko so februarja 1987 po izidu 57. številke Nove revije
oblasti odstavile Dimitrija Rupla kot odgovornega
in Nika Grafenauerja kot glavnega urednika, mi je oče

– čeprav nad Novo revijo ni bil navdušen – rekel:
Zdaj morate skupaj držati in tudi ti moraš podstaviti hrbet,
in sem šel na izredni sestanek redakcije in sem rekel

Zdaj moramo skupaj držati, in ker sem bili *edini* pripravljen
podstaviti hrbet, so me takoj predlagali za *vršilca dolžnosti*
glavnega in odgovornega urednika, in *dolžnosti* sem res *izvršil,*

kolegov nisem pustil na cedilu, čeprav se nisem strinjal z njimi,
in sem v času najhujših pritiskov hodil k očetu po instrukcije,
bil je izkušen mož, kar triindvajsetkrat zaprt, dobro je poznal

policijske metode, ob vsakem obisku je zatemnil okna in prižgal
radio, pogovarjala sva se o otrocih, on pa mi je pisal navodila
na tenke lističe, ki jih je sproti sežigal na sveči,

197 Novak, 2015b: 71–72.

dim
se
je
sukal
v
temò

nikoli si nisva bila
tako blizu
kot v tisti strašni zimi,

ko je *prakomunist*
reševal *postmodernista*
in Novo revijo,

ko sva oče
in sin
postala soborca,

ko sva pozimi
skupaj
češnje rabutala,

da mi je od te bližine
še zmeraj tako neizrečno
toplo,

še na današnji dan,
natančno triindvajset let po njegovi smrti …[198]

198 Novak, 2015b: 184–186.

Petdeseti spev, »Čas slovesa« (14. zvezek)

Enako so prepevali, ko je umiral oče. Svet je

še tu. – Očetovo zgodbo sem upesnil in zgrešil. Zakleta
ostaja moja zgodba, ki jo pojem, večni sin, poražen. –
A še je čas. Očeta ni več. Ni več lepega dekleta,

ki je bila moja mati …[199]

199 Novak, 2015b: 714–715.

RAZ-GOVOR S PRIČEVALCEM:
Pogovor z Borisom Pahorjem[200]

V vaši knjigi ste pisali o človeškem zlu … tukaj se ljudje iz vseh evropskih dežel zbirajo na visokogorskih terasah, kjer je človeško zlo zmagovalo nad človeško bolečino in skoraj vtisnilo poginu pečat večnosti. Razmišljala sem o tem fenomenu, človeškem zlu, zato me zanima, kako vidite nosilca, prenašalca in prinašalca zla. Kako ste razumeli vi, ki ste bili priča človeškemu zlu v neposredni bližini, ta fenomen?

BP: To je bilo v taborišču Natzweiler-Struthof na Vogezih. V mladih letih smo to razumeli kakor »hudičevo maslo«, hudičevo delo. Vsaj v šoli so nas tako učili. Da je to princip zla, ko je na delu peklenšček. Potem, ko sem malo dorasel in začel misliti po svoje [sem ugotovil], da je to odvisno od vzgoje, ki jo ima človek. To je odvisno oziroma je v načinu, kako je prišel do sestave neke države in kakšno etiko je ta država imela; če je bila, kakor v našem primeru 20. stoletja … Če vzamemo v primeru srednjega veka, je to bila Cerkev; koliko zla je počenjala samo Cerkev, kaj vse je uničevala. Poglejte samo heretike v Franciji; vsa južna Francija je bila heretična. Sama [Cerkev] je ukazovala direktno sicer bolj malo, razen tisto o čarovnicah oziroma tisto, kar poznamo, drugače pa je ukazovala francoskim kraljem, ker je bila posredno na njihovi strani. Mislim na katoliško cerkev, krščansko vero. (*Mislite cerkev kot inštitucijo?*) Ja, Cerkev kot inštitucijo. In konkretno je fašizem in potem nacizem vzel od tega religioznega imperija ali, če hočemo, od religioznega totalitarizma. Ker to je! Cerkev je organizirana kot totalno. Cerkev je organizirana s svojim šefom, bi rekel, z Vsemogočnim, ki je celo nezmotljiv v katoliški veri, v katoliški organizaciji … Papež je nezmotljiv. To se pravi, kar on naredi, je, kakor da bi Bog naredil. Tako to je. To je zakon. Če se ne motim, je

200 Pogovor z Borisom Pahorjem, ki se je odvil 28. 7. 2014 v Radencih, se je razvil v raz-govor s pričevalcem. Boris Pahor je dovolil objavo razgovora ob pričakovanju, da bodo izjave navedene dobesedno, zato v luči te želje objavljam razgovor, kakor je bil natipkan neposredno po diktafonskem posnetku. V transkripciji tako ohranjam dialektološke posebnosti in razgovorni način.

to tudi stvar vere. Človek je odvisen oziroma bi moral biti odvisen od tega, kar Cerkev zapoveduje.

Se pravi, če vas prav razumem, govorite o veri v človeku, če formuliramo to, kot da bi moral biti odvisen. Vsaj vi ste verjetno to vero imeli, če vas prav razumem; ne mislim institucionalne, mislim osebno vero.

BP: V mladih letih … nekateri, ki so verovali, so imeli jasno tudi svoje dvome, kako da Bog to dopušča[201]. Judje še zdaj niso razrešili svojega vprašanja; kot da so oni izbrano ljudstvo in je Bog hotel uničit vse te ljudi. Ne bo šest milijonov, kot pravijo oni[202], a recimo polovico … da je bila polovica od tega. Dopustil je[203], da je izbrano ljudstvo šlo pod plin in potem v smrt. Oziroma, v smrt s plinom in potem [so bili] pokopani; pravzaprav [so bili] raztreseni kot pepel na razna gnojišča oziroma nasipe, da so izboljšali zemljo.

S človeškim pepelom?

BP: Da, tega so raztresali po travnikih. Tega je bilo veliko.

Tudi v taborišču, kjer ste bili vi?

BP: Ne. Pri nas v Natzweiler-Struthofu so ta pepel metali v neko luknjo v najnižjem paštnu. To je bilo približno zgrajeno tako kakor trte na pobočju hriba. [V] tisti kanal, ki so ga zgradili, ko so naredili tiste terase oziroma paštne, so dali celo cev ali pa so pustili kar kanal v zemlji do tiste luknje, kamor se je zlivalo iz vseh stranišč. To je bilo osem krat osem, šestnajst plohov, kjer so bila stranišča tako narejena, da je človek sedel … bila so dostojno narejena. Smrt je bila dostojna. Pod tisti kanal, pod zemljo notri, je potem bil odtečen tisti pepel. Eden od naših internirancev, po navadi tisti, ki ni imel drugega dela, se je mogel spustiti dol z vrčem in potem zajeti to in nesti to po stopnicah navzgor, do vrta komandanta, kjer je pognojil njegovi vrt. To je bilo pri nas v Natzweiler-Struthofu. Kaj so delali drugod … drugod so

201 Mišljeni so dogodki, ki so povezani s totalitarnim režimom.
202 Splošno velja, da naj bi v koncentracijskih taboriščih med drugo svetovno vojno umrlo približno šest milijonov Judov.
203 Mišljen je Bog.

imeli verjetno tudi te kanale oziroma te luknje. Dežela italijanska … pardon, dežela tržaška je to, najdeno po vojni, stresala v morje. Ja, to so nosili do obronka ob morju; tam, kjer je bila Rižarna … Veste, zdaj sem napisal en tekst o nemških taboriščih in sem dodal tudi italijanska. To pa zato, ker ta naša taborišča so bila tako imenovana taborišča dela oziroma delovna taborišča. To pomeni, da smo imeli rdeče trikotnike s številko na območju prsi. Rdeči trikotnik je pomenil deportiranca, ki je bil zaprt zaradi politike, oziroma tako imenovani politični deportiranec. To smo bili mi. In jaz to »pridigam« že štiri leta ali več … od leta 2008. Ko sem bil na italijanski televiziji več kot 350-krat in jim govoril »la storia dei Triangoli rossi«, o rdečih trikotnikih … da, to so bili vedno politično deportirani. Veliko jih je bilo političnih tudi v smislu, da so jih samo »obkrožili«. To so bili večinoma kmetje, ki so delali na poljskih poljih. Poljake so »obkrožili«, kot da so partizani … samo partizane bi postrelili. Te ljudi so pač isto tako obkrožili in jih poslali delat v Nemčijo.

Je imel ta trikotnik kakšno simboliko ali je bil preprosto naključno izbran znak?

BP: Za vse ljudi v taboriščih so imeli trikotnike. Po barvi trikotnika pa so »sortirali« ljudi, za-kaj so v taborišču. Rdeči trikotnik je bil specifično zaradi politike, podobno kakor rdeča zastava. Obstajalo je približno 16 vrst barv trikotnikov. Oni so pač imeli trikotnik; lahko bi dali tudi kvadrat. Na prsih[204] je bilo prišito takšno blago, kamor je bila vtisnjena številka namesto imena. In jaz sem napisal to »knjižko« ravno zato. Oziroma mi je to rekla italijanska založba, ker, češ, da ravno o vas, o rdečih trikotnikih, ne pišejo in da pišejo samo o Judih. Samo Auschwitz in tako naprej, ne. No, so rekli, dajte napisat tako »knjižko«, da bomo mi tiskali žepno izdajo, da bodo ljudje vedeli. (*Kako ste dali naslov tej »knjižki«*?) »Triangoli rossi« … To pretipkuje naša Nadja prav zdaj v Trstu na »kompjuter«. (*Torej ta knjižica še ni izdana*?) Ne. Založba je rekla, dajte to vi napisat, potem bo to šlo pri nas takoj v uporabo v žepni izdaji … kar bo tudi malo stalo … kakšnih deset ali

204 Mišljeno je: na oblačilu.

dvanajst evrov. In to je ravno razlika; na eni strani taborišče, kjer si bil zaprt, ne le ker si bil proti … če so našli človeka, ki je bil organizirano proti nacizmu, tistega so likvidirali; ga niso poslali v taborišče. Tisti pa, ki je bil organiziran in je skušal delati reklamno propagando proti, tistega so poslali v taborišče.

V zadnji knjigi dr. Tatjane Rojc z naslovom Tako sem živel – stoletje Borisa Pahorja ste opisali zgodbo, kako in zakaj so vas poslali iz zapora v taborišče. Tam opisujete tudi prizor, kako vam je sestra prinesla cigarete …

BP: Ja, ja … to je tam, kjer govorim o cigaretah.

O tem govorite tudi v Nekropoli in Spopadu s pomladjo …

BP: Ja, glavno je s tem povezan [opisan] tisti prizor s kosom kruha, takoj kot pridem v Dachau, zaradi tistega mehkega puloverja … V *Nekropoli* se s tem obtožujem, da sem dal cigarete za kos kruha. To je na koncu *Nekropole*, ja. Ampak, stvar je taka, da želim opisati tiste cigarete mimo glavne teme. Glavna tema je, da so oni hoteli te ljudi … pravzaprav so hoteli »nas« kaznovati zato, ker smo bili proti in smo zato morali delat, dokler je še kdo stal pokonci. Kadar ni več stal pokonci in je padel na tla, so prišli in ga nesli, da je ležal, dokler ni umrl, po navadi zaradi driske, zaradi razmer … To je bila kazen zato, ker smo bili proti. Medtem ko Jud je šel v taborišče, ker ni naredil nič, ampak samo zato, ker je bil Jud. To se pravi, če naredimo primero, kot sem jo naredil jaz: njim se je hudo zgodilo zato, ker kot Jud je prišel v transport, so mu naredili, kot da ga okopajo, a so ga s plinom uničili in je šel v zemljo oziroma je šel v pepel in kot tak v zemljo … saj razumeš, kot pepel. Medtem ko nas deportirane političarje so okopali, dali par cunj in potem si moral poleti ali pozimi, v mrazu, v dežju, v snegu stati na apelu po eno ali dve uri, skoraj napol nag, in ko je končal apel, si moral iti delat. Lačen. Se pravi, da je človek umiral vsaki dan nekaj … da je potem šel v grob. Nemci so imeli ta sistem, da si moral plačat s svojim delom, s svojim trpljenjem za kazen, ker si se jim uprl. (*Ta napis, Arbeit macht frei, »Delo osvobaja« (človeka), ki je bil v taboriščih, npr. v Auschwitzu, vi ste …*) Ta napis je bil tudi drugod, ne samo

v Auschwitzu. (*Ja, tudi v taborišču Dora, Bergen-Belsen, Dachau … vi ste…*) Ma, to tudi tisk vedno pravi – Auschwitz, Auschwitz. Tisk pravi, kot da je samo Auschwitz. Jaz poznam najmanj dvanajst taborišč, ki so imela svoje depandanse … po 70 depandans! Tudi Dachau je imel svoje depandanse. V tem smislu, in to je malokdo omenil … jaz sem parkrat omenil, a ljudje ne pazijo, kaj rečeš. *Arbeit macht frei* je pomenil v začetku nekaj drugega kot potem. [Taborišče] se je rodilo 33. leta, kadar je prišel nacizem na oblast. Ko se je rodilo taborišče, se ni rodilo takšno, kakršno je potem nastalo. Človek je delal notri, ampak je delal za *Arbeit-macht-frei.* To je pomenilo, če boš ti dobro delal, če ti bo to, da so te noter zaprli, koristilo, zato da bi bil nekako podložen »naši komandi«, našemu nacističnemu vodstvu, potem bomo »mi« videli, kako boš s svojim delom zaslužil, da se boš tudi osvobodil. Od začetka. Od začetka so imeli Nemci tudi piskerje iz opeke, zato da, če eden umre, slučajno, v taborišču, da potem zberejo pepel notri v vazo, da lahko nesejo [oz. pošljejo] domov. Tudi v Natzweiler-Struthofu se vidijo še danes lončki opeke. Kadar pa so Nemci začeli okupirat druge dežele in so imeli taboriščnikov, kolikor so hoteli, je tisti *macht frei* tam ostal bolj tako … Bolj v ironijo, pravzaprav. Ampak v začetku ni bila ironija. In nemški pisatelj, ki je bil v taborišču in so ga potem osvobodili – zdaj se ne spomnim imena –, ker se je lepo obnašal. To se malo omenja, a prvo taborišče, Dachau, potem je sledil Buchenwald in potem vse depandanse, oni so rekli komando; to je bil kot en majhen Dachau, kako bi rekel … (*podružnice*). Na primer, komando Dachaua je bil Natzweiler-Struthof. Dachau je bil tu pri nas, v deželi Bavarski, na tej strani Evrope. Medtem ko Natzweiler-Struthof je taborišče v Vogezih, na drugi strani Nemčije, na meji s Francijo. Vsa ta daljava od Bavarske do Vogezov je bil teritorij, ki je bil na razpolago Dachauu za njegove podružnice. Prav tako Buchenwald. Eno tako majhno taborišče je bilo tudi Dora, ki se je potem razširilo in postalo pomembno. Tam je umrlo 20 tisoč ljudi, v tistih galerijah. Bilo je pod Buchenwaldom. Ta taborišča, Buchenwald, Dora, Natzweiler-Struthof, Mauthausen, poudarjam, ker so imela druga taborišča pod sabo podrejena, kjer se je človek večkrat slabše počutil kot v glavnem [taborišču]. Tam so komandantje delali še bolj kruto [z interniranci]

kakor v ta glavnem taborišču. Normalno taborišče ni bilo taborišče krutosti. Je bilo taborišče dela in lakote. Edino, če je kdo hotel zbežati in so ga ujeli, [potem] so ga obesili. Ali pa, če se je kdo hotel upirati tam, ni hotel delat, potem so ga »namlatili«, so ga dali dva ali tri dni notri v zapor; to je bila takšna zidna omara, kakor so dali tudi mene v Trstu. Tam so mu dali jesti enkrat na tri dni, dokler se ni pokoril, potem so ga zvlekli na polje delat. Marsikdo je šel tudi na oni svet na ta način … kadar ni znal prenesti zapora v taborišču. (*Torej, mislite zapora v zaporu.*) Ma, kot mučenje sámo v taborišču ni bilo na dnevnem redu. Mučenje je bila policija, dokler nisi nekaj svojega povedal, potem v taborišču si se moral držati reda. Vstati ob tisti in tisti uri, delat do tiste in tiste ure, pol ure si imel za pojest tisto »brozgo«, kar je bilo za kosilo, potem zvečer en kos kruha in do drugega dneva nič. To se pravi, da potem je bil [interniranec] prost. Je bil lahko samo lačen in je čakal do naslednjega dne.

V družini sem imela primer taboriščnika, ki ni želel po povratku iz Mauthausna govoriti o tem dogodku, če se lahko tako izrazim. To je bil pranono Andrej Močnik. Vemo zelo malo, le toliko, kolikor je povedal v zapisniku pri vlogi t. i. borčevske penzije. Povedal je, da se je ves čas taborišča opominjal le to, da ko je bil najbolj shiran, utrujen, izmučen … in po prihodu domov je imel 38 kg … je rekel: sem samo vedel, da ne smem pasti na tla; samo to sem se opominjal ves čas prenašanja težkih železnih kosov. In tudi nikoli ni jedel ostankov hrane iz smeti, ker se je bal okužbe in videl, kako so se ljudje dejansko tudi okužili in posledično umrli. Moja nona Matilda se spominja, kako se ga je po prihodu leta 1943 – kako to, da je prišel takrat domov moram vprašati Olgo, sestro od none, – kako mu je kot otrok šla naproti po klancu v Desklah navzdol in se ga, ko ga je zagledala v shiranem stanju, [pri čemer] *ga je podpirala žena, moja pranona Matilda, – ker sam z 38 kg ni mogel prehoditi strmejšega klanca –, ustrašila in zbežala v obratno smer, zaradi šoka. Kasneje so ga držali v sobi, stran od kuhinje ... mu tudi niso smeli dati jesti toliko, kolikor bi normalen človek lahko pojedel, ... se je zelo razburjal in pravzaprav izživel vso jezo nad stanjem v taborišču posttravmatično, ko je že bil doma. Čeprav so bili preskrbljena družina, jim Andrej po vrnitvi iz taborišča ni pustil lupljenja krompirja, češ da*

zametujejo hrano po nepotrebnem, tako da je morala moja pranona na skrivaj pripravljati hrano za otroke in žlahto, kar je kazalo na neke znake posttravmatičnega strahu pred stradanjem, ki ga je prevzel v Mauthausnu.

BP: V Mauthausnu, če so padli skupaj, so jih dali ležat v revier oziroma v tisti blok, ki je bil za bolnike. In tam je ležal … Redko kdaj je, če so bili naši bolničarji – jaz sem bil tudi bolničar –, če smo ga poznali in smo ga hoteli nekako rešiti, smo mu dali ležati tam pri nas, vsaj, da je bil zaprt notri, tako da ne bi ležal v kakšni baraki, kjer so dali [bolnike] kar na vrh ali pa spodaj, da jih zmečkajo [drugi bolniki], če ni močen; in ukradejo kruh. Tako je bilo potrebno, da dobimo eno posteljo; no, ni bila postelja, bolj en prostor zanj, kot za »en štrmac «, ki je bil za Nemca – ti so se branili do konca, da niso prišli –, v tem primeru so takega imeli za, kot pravi on[205], »da se je pazil«, »da ni padel skupaj«. To pa zato, ker mogoče je bil v kakšni depandansi, kjer je bil Nemec, ki je vse to dirigiral, in so pošiljali take, ki so padli skupaj, recimo po dvajset ali trideset [izmučenih internirancev], v Bergen-Belsen, kakor češ, 'pojdi umret tja', da so se te rešili. Jaz sem bil v šestih oziroma petih taboriščih, ker sem bil v Dachauu dvakrat, a ko smo prišli iz Dachaua v Alzacijo, to se pravi na drugi konec [Nemčije], kamor so nas poslali delat v zapuščeno tovarno, ki je bila skoraj pri tleh, kamor se je šlo kar s ceste notri; tam so šele začeli nekako pripravljati [taborišče], da bo pravilno funkcioniralo. Potem smo hodili delat peš hoje v predor, v coklah in v snegu. Tam je bilo taborišče še zelo neurejeno in v začetku so imeli posredi [hale] plohe – tam smo videli še stroje, ki so ostali notri, ker niso še zvozili vsega proč –, ki smo jih vzdignili [tj. plohe] in tam je tekla voda in smo se umivali in hodili na stran v tej baraki. To je bilo primitivno. Kaj so naredili potem, ne vem, ker sem tam zbolel in so me peljali v taborišče 50 km bolj visoko od Strasbourga; tako da sem tam dve taborišči obiskal. Ampak povsod, kjer sem bil v taboriščih, ko so omagali, so jih pustili ležat, dokler je bil kdo živ. Tistim, ki so omagali, po navadi niso dali niti hrane več; niso bili zmožni niti,

205 Mišljen je Andrej.

da bi jedli hrano, edino, kakor je bil vaš primer, da so mu dajali po žlicah, da so ga pitali, da mu je spet začel funkcionirat organizem. To je zapisano v eni francoski knjigi, ko je neka pisateljica opisovala, kako je rešila svojega bivšega moža. Ne vem, če je bilo to prevedeno[206] v slovenščino. *Antelme* [se je pisal pisatelj]. V italijanščino je prevedena, ker je to ena glavnih francoskih knjig in mene primerjajo z njim. To bi bilo nekako v prevodu »Človeško pleme«. Ta pisateljica ga je ukradla v Dachauu po osvoboditvi. En mesec potem, ko so osvobodili Dachau, sploh ni smel nobeden ven in so morali vsi ostati notri, dokler je tifus bil neškodljiv, da se ne bi okužili še drugi. To, kar opiše v knjigi, to traja precej strani notri, kako so se rešili. Potem, ko je bila ta knjiga napisana, je umrl. Moj prijatelj zdravnik [iz taborišča], eden je živel šest let, drugi je živel sedem ali osem let [po osvoboditvi iz taborišča]. (*Mislite Andréa, ki ga opisujete v knjigah in je umrl 1957?*) Ja, eden je bil Jean; tisti, ki me je naredil za tolmača. Potem je André. André Ragot. On je napisal knjigo kot zdravnik, in ko sem jaz izvedel, da je umrl, je bila to že peta izdaja [oziroma ponatis]. In kot zdravnika – oba – ta dva moja prijatelja. No, in njega so poslali tudi v Dachau. On je pisal celo o Prešernu, pisal o slovenski literaturi. Mi smo imeli neko priložnost v taborišču, da smo se pogovarjali malo zvečer. Ob peti uri je bil po navadi kruh, potem pa je bil ukaz za iti spat, ob osmi uri; če je bilo urejeno taborišče, tako kot je bil Dachau. Ampak, to, kar vi govorite o vašem, to je verjetno bilo na slovenskem delu Mauthausna … ker je bil tako slovenski kot avstrijski del, ampak slovenski del je bil na Ljubelju. Ljubelj je bil na slovenski strani in povezan z Mauthausnom na avstrijski strani. Takrat so delali na obeh straneh predora. Ta vaš sorodnik je verjetno bil v neki depandansi Mauthausna, kjer so mogoče delali v rudniku; če je bil pa prav v Mauthausnu, je bil v tunelu. Francozi imajo o tem taborišču en roman, pripoved o življenju dela v tem tunelu; ta francoski tekst ima naslov prav *Tunel*. Ogromno Francozov je bilo notri, ki so se proti koncu [vojne] povezali s partizani in imeli dobro povezavo. Nekateri Francozi so bili celo partizani, če se ne

206 Pahor napotuje na avtobiografsko izpoved Roberta Antelmea, *L'Espèce humaine*, 1947; v povezavi s tematiko pričevanja glej tudi Antelme, 2003.

motim. Ko so Nemci videli, da je vse že končano [tj. pri koncu vojne], so nekateri začeli bežat in so se reševali z begom, ker niso želeli priti partizanom v roke, Francozom ali pa zaveznikom. No, ampak precej je bilo v taborišču organizacij, ki so skrbele za bolnike. Deloma sicer, ker ni bilo lahko skrbet. Bolj moralno podporo so imeli.

Začela sva sicer s to nosilnostjo zla, potem prešla na taboriščne okoliščine, ampak, kaj pa menite, kaj je bila banalnost v tem totalitarnem režimu. Kako bi vi to banalnost zla opisali preko vašega pojmovanja? Mislim predvsem v tem, kako vidite to zlo, ki je pričujočno v svetu, ki naj bi bilo po svoji naravi naravnano od življenja k smrti, tako rekoč v naravno danem prostoru, medtem ko je v taborišču, kot umetno zgrajenem prostoru, vsiljeno v naravnem toku, prostor, kjer poteka življenje za smrt.

BP: Hja, to bi rekel, je Heidegger. Človek, ki naj bi bil rojen za smrt. V tem pomenu bi rekel, da je diskvalifikacija nasploh, če vzamemo vrednoto življenja. S tega vidika ne morem drugače razlagat, kot da je na tem mestu [prisoten] človeški absurd, ki prihaja do tega, da prisili človeka, da je vsak dan pripravljen na smrt, s svojim delom, s svojo lakoto in strahom. Ker strah smrti živi vsaki dan, ne le takrat, ko začne [taboriščnik] pešati. Že sama lakota je to. Po mojem je to težko razlagati oziroma dati temu neko razlago. Je bolj dejstvo ali konstatacija. Oziroma doživljanje. Doživljanje tega, kar je postavljeno na glavo, kar [oziroma na mesto česar] bi morala biti od človeka neka ustvarjalnost. [Kjer] bi moralo biti neko veselje življenja. Za nekatere tudi je življenje veselje. V tem primeru pa ima življenje vsako minuto posvečeno smrti. Tudi ne v smislu Heideggra in filozofije – gre pri človeku rojstvo za smrt. Tukaj je dejansko tako, da se je vsak dan umiralo. To je umiranje, ki traja.

Vi mi boste na podlagi tega znali verjetno neposredno povedati, če razmišljamo, da se nek mlad človek ali pa nek odrasel človek zbudi zjutraj v prostoru, ki ni koncentracijsko taborišče, verjetno zavestno ne premišlja o tem, da bi lahko danes umrl; vsaj običajno ne. Gre bolj za nek potek smrti, ki gre čez to mišljenje; kot da gre smrt preko. Ampak taborišče ni več ta prostor, da bi na ta način lahko razmišljali, ali pač?

BP: Da, to prvo je normalno življenje. Ampak v taborišču ne moremo več tako funkcionirati normalno.

No, to me zanima, ker pri Agambenu, kjer navaja Levija, pravi, da so igrali Sonderkommandi, pa tudi ostali taboriščniki, z esesovci nogomet. Torej, nekaj tako običajnega, kot je igra nogometa, se običajno ne zdi, da sodi v prostor taborišč. Kako je ta, da tako rečem, normalni dogodek bil doživet v prostoru, kot je taborišče? Ker Agamben pravi, po Leviju, da se jim je zdel ta dogodek taka običajnost, da so se privadili že na misel, da je taborišče lahko normalen prostor, ne pa prostor, kjer se dogaja ta morija. In da so morali vsake toliko koga ustreliti ali »zagnati« krematorijske peči [tj. komandantje], *da so se* [taboriščniki] ovedeli, *da to je vendarle prostor, ki ni »naravno običajen«. Ali je sploh mogoč občutek »privajenosti« oziroma tako imenovane normalitete v prostoru, kjer je nasilje prisotno?*

BP: Človek se privadi … v tem smislu, ja. Recimo moj primer, ko sem enkrat postal prevajalec, oziroma, ko sem hodil z norveškim zdravnikom, ki ni znal jezikov razen nemščine, in sem malo pomagal. On je narekoval, jaz pa sem pisal, kar je narekoval o boleznih. Eden je imel lahko vse bolezni tega sveta in en mesec potem, ko je on to narekoval, tistega človeka že ni bilo več. Glavna je bila izčrpanost, pomanjkanje vseh elementov, kost in koža in tako naprej. Ko je bil organizem še kolikor toliko normalno razvit, je rekel samo npr. vnetje pljuč, pomanjkanje prav[ega] izločanja urina. V tem smislu, da sem živel notri v baraki, s tem zdravnikom in poročal tako, kakor zdravnik piše oziroma narekuje, tako kot v navadni bolnici, ko zdravnik zjutraj opravi preglede in reče, dajte mu to in dajte mu ono … tam ni bilo kaj dati, ker nismo imeli zdravila, razen aspirina in karbona oziroma oglja; v glavnem je bilo le za obvezovanje ran in alkohol ter mazila. Ampak jaz sem živel na tak način veliko bolj normalno življenje, kot so ga živeli tisti, ki so hodili delat v kamnolome, prišli vsi izmučeni nazaj in komaj čakali, da se bodo usedli, pojedli [tj. tisti kos kruha]. Tisto opoldansko so dobili tam, tisti v taborišču pa so dobili tukaj. V tem smislu je bilo podobno normali, če nisi bil izmučen in si živel v zaprtem prostoru in delal nekaj, kar ni bilo težavno. Si se vdal v neko normalno, čeprav

si bil ob dimniku, ki je gorel noč in dan, ali je dišalo po sežganem ali je bila luč ponoči zgoraj nad dimnikom. A človek se navadi tudi na smrt. To drži. Niso igrali samo kapoti [nogomet], so ga igrali tudi taboriščniki. V Dachauu, se spomnim, so igrali nogomet. Kakor je bila javna hiša. V javne hiše so hodili kapoti in tisti, ki so normalno jedli in ki jim je organizem kolikor toliko normalno funkcioniral. Če je hrana bila; glavno je bil krompir, ma, če si ti dobil opoldne tiste tri četrt litra, ali kolikor je bilo namenjeno, in je bil tudi krompir [notri], potem je mogel želodec nekaj časa prebavljat tisto, medtem ko drugi, ki je krompir videl od daleč ali pa ga sploh nisi videl, ker krompir je bil navadno proti dnu in v tisti posodi, ko je zajemal od zgoraj, ni pomešal od spodaj, da bi prišel na vrh [krompir]. Tisto spodaj je pustil, da je bilo za kapote.

Razmišljala sem o tem, kako je ta normaliteta bolnišnice – vi omenjate v Nekropoli, da ste imeli nekakšen kvazi-tečaj anatomije – sploh idejno postavljena v takšnem prostoru, ki nima ravno funkcije zdravljenja, ampak dela in uničevanja. Gre za nekakšen paradoks …

BP: Tisti tečaj, ki smo ga mi imeli – za tiste, ki so nas potem poslali v Doro –, ni bil taboriščni tečaj. Tisto je naredil dr. Arko, ki je bil kirurg v ljubljanski bolnici, on nas je zbral skupaj in rekel, dajmo pogledat, kakšno je naše telo, da boste vedeli vsaj nekaj o teh organih. On je potem šel tja, kjer je bil dr. Blaha, Čeh, tam je interniranca pogledal, kaj je imel, poleg te lakote in izmučenega telesa, a to je bilo narejeno vse bolj tako površno. Mi, ki smo prišli iz Natzweilerja v Dachau – sej to ste brali, o tem tudi pišem; tudi kako so nam dali neke cunje nove –, je že ležalo [trupel] ob braki, cela vrsta tistih z odprtimi in sešitimi telesi. Točno ne vem, recimo enih osem, devet mrtvih, a so bili že pregledani in zašiti, to se pravi, da je malo študiral, kakšne bolezni je res kdo imel. In bolničar zraven je to doživljal kot v navadni bolnici.

No, saj ta moment me zanima. Kako je mogoče, da v nekem taborišču, kjer je funkcija, da se človeka izmuči in je vse naravnano tako, da bo nazadnje tudi umrl, vstopi ta moment »reševanja«; to dopuščanje bolničarstva, oskrbovanja, poleg krematorijske peči?

BP: Jaz pravim takole, tisti človek, ki dela znotraj, ki ne dela težko, da se ne muči, kakor recimo Levi – on je delal, kar je delal, po svojem poklicu, ma je nekje sedel –, on se je počutil v praksi pri delu … se je potem počutil krivega, da dela za nacizem, ampak to mu je reševalo življenje. To, da je delal in da je delal v zaprtem prostoru, da tisto, kar je pojedel, ni izrabil, da je bil zunaj na mrazu in je šlo po pol ure ven, kakor da ne bi jedel nič. Če si imel srečo, si lahko kosil v miru, notri v baraki, kakor sem imel mir tam v hribih. Potem, ko sem šel v Dachau, nisem imel več nič. So me dali v barako karantene, zato ker so se bali, da bo tifus. In praktično so me morali moji Slovenci, verjetno ti od Kocbeka, se pravi od krščanskih socialistov, ki so imeli dobre službe, ker so znali nemško, ma vsi, ki so bili malo kulturni; eden je bil tam pri sprejemanju novih, drugi je bil tam pri pošiljkah, kam so šli ti in kam bodo šli oni, tisti so delali kakor v navadnem uradu. Enkrat, ko sem enega od teh srečal, in sem rekel, da je bila tam smrt, je rekel, *kakšna smrt*? Me je vprašal, kakšna smrt, ker njemu je bila tista smrt kakor v navadni bolnišnici. Če si ti v bolnišnici danes, zaradi kolena ali zaradi pregleda, ti ne veš, kaj je spodaj v kleti, koliko je tam že mrtvih, razrezanih oziroma odprtih itn. Ti živiš svojo bolezen. Po operaciji bo trajalo petnajst dni, potem te bodo poslali v sosednjo sobo. Mene so operirali na želodcu in sem bil en mesec notri, potem greš domov. Kaj sem jaz kontroliral, koliko jih je bilo spodaj v kleti [mrtvih].

No, saj ta moment me »matra«; ko človek ve, da je v koncentracijskem taborišču, verjetno so vedli – zdaj, ali so tudi videli, to je druga zadeva; kakor vas je, recimo, vaš kolega to vprašal, kakšna smrt –, eni so očitno to dojemali bolj posredno, so to samo slišali, drugi so to neposredno vedeli.

BP: Vedeli so gotovo, samo človek misli … Tudi če tega ne misli, ampak živi, češ, saj se bom tega rešil. Tudi mi tukaj danes nekje mislimo, da se bomo smrti nekako rešili, na en ali na drug način. Ali s starostjo ali z nekim dobrim zdravjem, da se bo to zgodilo čim kasneje. Ne more človek vsaki dan, recimo pri nakupu enih čevljev – danes sem, recimo, hotel kupit en par hlač, ma jih nisem kupil, ker bi jih moral odrezati spodaj, ker so bile predolge, tukaj bi moral dati ožiti, ker sem

suh, in sem si rekel, ma, komu bom to dal zdaj tu delat, kateri šivilji. Bom, ko bom šel okoli trinajstega domov, to je čez približno štirinajst dni, si bom kupil v Trstu, vem točno, kateri šivilji bom dal, mi bo zmerila itn. Ampak v taborišču je ista štorija. Je ista pesem. Se pravi, človek se navadi na vse. Se navadi, da mora vstat ob tej uri, da se dobi ob tisti uri namesto zajtrka malo črne kave brez sladkorja, kruh, ki so ga dali zvečer oziroma popoldan, kakšenkrat se je dalo spravit kakšen košček kruha, ampak poredkoma, da se je tisto spravilo. Se je moralo čakat do kosila, da se je dobilo tisto, recimo temu, enolončnico, na podlagi krompirja ali pa redkev. Edino kar je bilo toplo … a v hribih je bilo zmeraj hladno – ne samo na jesen in pozimi, tudi pomlad je bila hladna do maja meseca –, potem je segrelo sonce, potem je bilo že življenje. Ampak to vprašanje, češ, kako in kaj je, tako pravijo skoraj vsi, ki so se rešili, da ima človek občutek krivde. Imajo občutek krivde, ker njihova rešitev pomeni, da se mu ni tako usodilo ali da se mu je tako reševalo, da je dobil eno mesto, kjer je lahko kolikor toliko se privadil na to, da je bil bolj lačen kot sit, da je neko delo delal, ki navsezadnje ni bilo tako težko, da ga ni uničevalo, da se mu ni naredila neka rana, od katere se mu je potem to zagnojilo. In rane so bile odvisne od tega, kaj je človek jedel. Oziroma od tega, da od tistega, kar je pojedel, kar je bilo res malo, se je izkoristilo, ker je bil na miru; ali pa tisti, ki je jedel tiste pol ure, ki je bil prost in je potem moral lopato vzeti v roke ali k stroju ali nosit kamne v kamnolomu, je bilo tako kot prej [pred obrokom]. Torej, se pravi, precej je bilo odvisno od tega, kaj je konkretno človek počel. Jaz bom rekel, da dosti je bilo odvisno, če je človek delal v zaprtem prostoru. Že to je bila neka obljuba, da mogoče ne bom šel oziroma da ne bom postal skelet. Da je možno, da se bo njegov organizem nekako reševal.

Ko ste omenili sedaj ta zaprti prostor; ta distinkcija zaprtosti ali ujetosti … Ali se je človek v koncentracijskem taborišču, ko se je navadil, privadil na določeni ritem, se je lahko počutil zaprtega, ne pa tudi ujetega?

BP: To je zelo dosti odvisno od tega, kakšno je bilo njegovo telesno počutje. To, da je bil zaprt, da ni mogel nikamor, da ni bilo rešitve z nekim begom, je bila konstatacija – vsakodnevna. To se je navadil že

prvi teden, [to se] ni bilo kaj učiti. Da se je počutil ujetega … Po mojem je to [odvisno], kaj je v taborišču počenjal. Jaz sem imel vtis, da sem nečemu koristen. Dobro, sem v taborišču, tu ne bom ravno veliko pomagal, ampak vsaj možnost imam, da nekaj pomagam, da nekaj koristim. Pri tolmačenju, da vsaj tisti človek, ki ne zna nemško, pove, kaj čuti. Da nekako ima poslušalca, ne da govori v steno. V tem smislu je gotovo tolmač koristen.

Kaj je pogoj za neko zaznamovanost, glede na izkušnjo, ki ste jo imeli in kar ste tudi pravkar omenili, da je vsak posameznik bil odvisen od svojih okoliščin? Oziroma, kaj je tu človekov »prenos«, da bi razumel drugega, na primer taboriščnika; ali je sploh to mogoče? Ker vi toliko pišete o tem, pa se vseeno zdi, skozi to stoletje, ali, če vzamemo čas od druge svetovne vojne naprej, da se stvari v fundamentu ne spreminjajo.

BP: Ja, tukaj nimate kaj. Nimate kaj razumeti drugega, ker ta ideja o drugem, je že v evangeliju, bi rekel nekako takole, vse zapopadeno. Ta drugi je tvoj »bližnjik«. To govori Jezus, »bližnjik«, da ne spada [le] v tisto vas, kjer živiš ti, da ne spada v tisto družbo, kateri pripadaš ti, »bližnjik« je vsak, ki ima neko potrebo. Se pravi, kaj je treba nekega »bližnjika« spoznavat v taborišču. Po mojem je le, da če mu lahko pomagaš, mu pomagaš; to je tvoj »bližnjik«. Da mu ne otežkočaš življenja, s kakšno svojo … ne vem, kaj bi lahko počel. Mu sitnaril lahko.

Mogoče sem bolj mislila na občutje. To je vezano na neko izkušnjo, ki jo je težko posredovati drugemu.

BP: Ja, ma to je povojno življenje. Lahko posredujem ali ne posredujem in tako naprej. Ma, v taborišču, kaj hoče on … edino pomaga lahko drugemu, ma, razumeti nekoga drugega, kaj hoče on razumeti … Da, če veš, kaj je to hudo, in če on tega ne more trpet, da ne more sprejet, da mu damo solidarno razumevanje, drugo ti ne ostane. Da ga podpreš, kadar ne more hodit od izmučenosti, to so počeli nekateri, tako kakor oni, ki niso hoteli pasti … Čeprav pasti na tla ni vedno pomenilo … [konca]. Če je bil transport od enega taborišča k drugemu in da je bilo treba hodit in da je obležal, tistemu so ponavadi dali en strel, da tam ni zmrzoval, trpel, in potem so šli naprej po svoji poti.

Niso ga niti zakopali, če niso imeli časa. Če so imeli čas, so ga zakopali. Ampak drugače v taborišču je obležal in ležal tam, dokler je bilo še kaj mokrega v njem, je bilo telo živo.

Vprašanje, ki se na to navezuje, je ravno pomoč drugemu, vendar v neki nemoči. Sicer se to navezuje na širši vidik, ni samo koncentracijski vidik, glede na politično delovanje, ki se je vzpostavilo po tem izkustvu, morda, bolje rečeno, vedenju, kaj je prinesla druga svetovna vojna, kaj je bilo koncentracijsko taborišče in vse te morije … Te razmere, ki se kažejo v 21. stoletju, ki postaja nekakšna ekspanzija političnega brez političnega, celo brez občutka, da so taborišča, kot da se vojna ne dojema več kot vojna – če samo pogledamo, kaj se zdaj dogaja v Gazi, na vseh bližnjevzhodnih območjih –, kako vi, ki ste videli 20. stoletje v nekakšnem zaobjetju, dojemate sporočilnost političnega? Če drugače rečem, kaj je vsiljeno skozi to politično danes?

BP: Hja, o tem pišejo zdaj knjige; vas zanima moj vidik?

Ja, mene zanima vaš vidik, ker ste videli 20. stoletje skoraj v celoti.

BP: Jaz vidim to tako, da človek ni imel od tega spoznanja 20. stoletja nobenega pravega razumevanja o tem, kaj se je dogajalo, in da živi na način, češ, kar je bilo, je bilo, ampak [to] se tiče tistih ljudi, ki so takrat živeli. Zdaj se je življenje spremenilo, imamo drugačno življenje … Bi morali vsaj presojat, dajmo uredit življenje, da bomo življenje izboljšali, medtem ko v bistvu samo čakajo, da bodo našli nekega rešitelja nekje; na žalost, ki ga ni nikjer … Po navadi taki rešitelji nastajajo tako, da imajo potem diktaturo, samooblast. Po navadi se pojavljajo v tem smislu, dajmo narediti red. Imajo zelo radi red. Zelo radi se izgovarjajo na domovino in tako naprej. Kar imajo tudi prav, da govorijo o domovini, a ne tako, da boš zaradi svoje domovine druge domovine zafrkaval oziroma se imel za boljšega, bolj inteligentnega. Človeško uničevanje v 20. stoletju bi moralo biti vir nekega pouka, pa ni, ne. Če imajo ljudje tu pa tam tak vtis, da recimo zdaj slavijo prvo svetovno vojno … slavijo, kakor da bi to bilo vredno nekega posebnega spoštovanja … Spoštovanja, ja! Spoštovanje za vse, ki so umrli, za vse milijone ljudi, ki so to plačali s svojim življenjem. Ampak, da se to zdaj

slavi in da se ocenjuje in slavi tiste ljudi, ki so takrat umrli, tako kot da se tebe, ki to slaviš, to ne tiče, razen tega, da si se zdaj ti tega rešil … to bi se moglo dotikat tebe, te družbe, zato da ta družba bi to razmerje do unih, ki so trpeli, imela neko spoštovanje, aktivno spoštovanje v stvari do neke družbe, ki ne bi bila indiferentna do tega, kar se je dogajalo. Medtem ko je indiferentna. Nasprotno, kajne? Saj tudi danes, če je le mogoče, nekako predvsem vlada koristolovstvo. Vlada denar oziroma vlada interes kapitala. V tem pogledu so imeli komunisti prav; to, da je vse odvisno od kapitala in vse odvisno od tega. Gotovo, da so imeli prav, ampak njihovo reševanje … kaj je naredilo iz tega. Naredili so eno državo, Sovjetsko zvezo, v kateri so ljudje umirali na milijone, bili v taboriščih, ne samo v zaporih, zato, da bo ta družba ustvarjala naprej. Edino to, da je zmagala v drugi svetovni vojni, da so imeli na razpolago toliko ljudstva, da so lahko pošiljali cele milijone v smrt. *Ravno včeraj sem prebirala v Izvorih totalitarizma o tem, kako je bila vodena ruska politika specifično v sklopu totalitarizma in kakšen je bil čas vladanja Hruščova po smrti Stalina, ki naj bi prekinil s t. i. stalinizmom, kot nekakšen neostalinizem ali nekakšno poststalinistično gibanje.* Ja, to je res posebno vprašanje. Imate prav … kaj se bo iz tega šele razvilo.

Imam še eno vprašanje, ki se navezuje na nekakšno kulturno »noto«, ki je bila v 20. stoletju vzporedno pripeta na polje političnega, če že ne s političnim speta. Precejšnjo veljavo, »noto«, je dala v začetku 20. stoletja kulturna in narodna zavest Slovencev za izboritev priznanja slovenskemu jeziku, kulturi, literaturi; pisanju in govorjenju v maternem jeziku, kar pomeni, da so slovenski kulturniki oziroma, konkretno, vi ste to tudi naredili, izborili narodno, v pomenu konstitucije slovenskega jezika, življenje vsem nadaljnjim generacijam, ki se jim danes zdi samoumevno, da jim to pripada poleg državljanstva. Imam občutek, da je ta »duh« zamrl oziroma da imamo kulturo brez kulturnega – zakaj je po vašem mnenju do tega prišlo?

BP: Mislite na to, da je zamrl čut, hja …

Če povem, kaj me je lansko leto najbolj presenetilo: konkretno vaš primer iz centra PEN. Da so sprejeli vaš izstop. Gre za namero, torej to, da so ga »sprejeli« …

BP: Ja, saj se niso nič obrnili … Kakor da se ni zgodilo nič. *No, to je ta moment, ki je v tem vprašanju, ali kultura 21. stoletja nima več kulturništva ali pa ga ima postavljenega na drugačnih osnovah, če se pokaže tak preobrat, kaj je vrednota v kulturi, kot to kaže dotično »sprejetje«.* Jaz sem čakal, da izstopi Drago Jančar, in tudi je izstopil, ker on je bil takrat za to, da pride Janša v PEN klub kot kulturnik, ker takrat se je bojeval za svobodo, za Slovenijo … in tako naprej, in to zaslugo je imel. To so mu priznali in mu priznavajo tudi danes. Danes ga iz PEN kluba mečejo ven. Ker naj bi to spadalo v tisti sklop antijanševske politike. In zato mečejo ven, ker da naj ne sme na noben način pozitivno reševat [nekdanjega] predsednika vlade. In to je bila ta ideja. Da on ne sme biti zmagovalec kot predsednik vlade, ampak vse narediti, da se ga vrže. To je bila [takrat] tudi demonstracija na cesti, čeprav so rekli ta mladi, ne, mi ne gremo v tem smislu, mi gremo zaradi družbe, da se družbo spremeni. To je bil lari fari. Nekateri so bili mogoče, ja. Ampak v bistvu takrat 'partija' ni imela druge solucije, kot da se pokliče tisto komisijo, da se pregleda, če je kje kakšen denar njegov, ki se ne more razložit, zakaj ne. To se pravi, komisija na eni strani. Vsi tisti, ki so jih sklicali pred komisijo, so vsi po vrsti takoj odstopili, da je nekako bil sam. To je bilo vse organizirano, kakor je organizirano to njegovo kadrovanje. Jaz sem ravno danes pisal, da najbolj preprosto bi bilo, da če oni ne znajo rešit vprašanj, naj ga pustijo pri miru, dokler ne bodo reševali tako, da najdejo eno krivdo, jasno, in ga takrat obsodijo. Zdaj, če ti tiste krivde jasne ti ne znaš povedat – ta in ta krivda je bila –, ga ne moreš zaradi dvoma o dokazu držat v zaporu in kaznovat za vse, kar mora plačat. To se pravi, da to ni sodstvo. *Ja, tu je res ta problem.* Ja, pa je problem to. Da se sodniki ne morejo odločit; odločit, ker nimajo jasnega pojma, ali je dobil denar ali ni dobil denar oziroma, ali je bil zraven ali ni … *Tukaj smo sicer zdaj že v širši …* Lahko tudi, da je bil. Jaz ne rečem, da ni bil. Ampak, če mu ti ne dokažeš … lahko da je bil od začetka in rekel, dobro, mi boste dali nekaj, lahko da je to rekel, ampak če mu niso dali, če mu ne dokažeš, ga ne moreš obsodit, zato ker je rekel, ja, mi boste dali tudi meni.

No, mene je morda frapiralo to, da so, če gremo v čas pred to sodbo, se pravi, po nekakšnih stopničkah, ki so se gradile do te eskalacije letošnje

sodbe, da so v PEN-u »sprejeli« vaš izstop. Torej, vas, ki so vas priznavali za javno in priznano osebo v kulturnem prostoru, kot pomembnega slovenskega pisatelja, vas spoštovali, hvalili itd., na koncu pa sprejmejo vaš izstop brez »vsega« … tukaj zaznavam en poseben kulturni preobrat. Malo me to spominja na Kocbekov primer.

BP: Jaz sem rekel, če sem jaz v PEN klubu, jaz ne sprejmem, da boste vi kot *penklubovci* nekoga metali ven; torej, zaradi Janše kot predsednika vlade, ki ga hočejo izrezat ven iz slovenske družbe. Tega ne morem sprejeti. Če je tako. Pa je bil pred mano Jančar. Jaz sem počakal, da je izstopil Jančar, ker sem vedel, da bo argumentirano. In je res, on je argumentiral. In tudi posvaril, ne počenjajte tega kot PEN klub. Mi smo ga dali v PEN klub in sem ga tudi jaz predlagal, je rekel Jančar, zaradi njegovih zaslug, kakor so tudi drugod v PEN klubu ne le pisateljsko pomembni, ampak kulturno pomembni, zato da branimo svobodo pričevanja, svobodo odločanja. Zdaj, če ga zaradi tega mečete ven, jasno je, da izstopim iz PEN kluba. In on je tisti dan izstopil. In potem so rekli, je izstopil Pahor in za njim Jančar. Ni res, Jančar je izstopil prej. Jaz sem to dobil … je bila ravno pri meni ta gospa, ki mi kuha, in rekla, vam bom jaz dokazala, da je to že objavljeno, da je on zjutraj odstopil, pred vami. In je res. Ona je prišla k meni zjutraj ob osmih in so kazali že neke prejšnje novice in pravi, na podlagi tega nasveta, ki je dal Drago Jančar PEN klubu, naj se ne odločijo za to, in so se odločili vseeno, on izstopa iz PEN kluba. In to sem čakal, da on na podlagi dokazov – svojega – izstopi – bom jaz izstopil za njim. Medtem ko so potem rekli, da je Jančar izstopil potem, ko je Pahor izstopil. Če boste gledala poročila, boste videla, da ni res. Potem so izstopili tudi drugi. Jaz bi rad to vedel, kdo vse je izstopil. *Mislim, da je bilo celo nekje objavljeno na internetu, bi morala to pogledati.* Meni bi bilo všeč, da bi imel to dokumentirano v svojih dnevnikih. Jaz sem zdaj zbral svoje zapiske za leto 2013, samo nimam tam zapisanega, da sem izstopil iz PEN kluba, tega dne nimam zapisanega. Bi moral zapisati, kot pomemben datum, danes se mi je zgodilo to in to … ampak, to, kar sem do danes korigiral, nimam tega podatka notri; morda bom to še našel, ker imam še nekaj strani za prebrat.

No, samo še o priči vas bom vprašala, potem pa bova tale razgovor zaključila, ker sem vas že dovolj namučila z vprašanji … Zanima me, kako ste razumeli svojo pričo v prostoru taborišča, predvsem pa, kako razumete svojo pričujočnost v svetu, ki je sprovedel takšen prostor?

BP: Kako razumem svoj položaj … [nasmeje se; op. a.] So ljudje, posebno v italijanskem svetu, deloma tudi na Slovenskem, ampak posebno v italijanskem, ki upoštevajo to pričevanje, naše. Predvsem upoštevajo, da človek ne neha pričevati. To lahko štejem, da je to pozitivno. Ampak, če to pričevanje ne pomaga do neke spremembe … Štefan Sedej, na žalost nam je umrl za rakom, ki je bil recimo tako jaz v Dori, v taborišču, sva se našla, sva imela iste misli, on je rekel, da to današnje življenje ni vredno spoštovanja, po 20. stoletju, ki je šlo za nami takšno, kakršno je šlo. Torej, da mi po tistih preživetjih, po tistem taborišču tako živimo, kakor živimo. To ni sprejemljivo, namreč. Družba bi se morala upreti. Družba bi morala zahtevati neko drugačno etiko in tako naprej. To sem jaz napisal že v *Nekropoli* leta 1967. Tam sem rekel, ljudje bodo poslušali televizijo, bodo poslušali radio, bodo poslušali tiste, ki jim bodo pripovedovali tisto, kar bodo hoteli oni pripovedovat, in bodo skrbeli za svoje sinove, da bodo dobili pravo šolo, za hčerko, da se bo pravilno razvila, bi rekel, za svoj poklic, tisti drugi, ki bodo vodili nekega vodstva svet, ga bodo vodili po svoje, bodo prikazovali preko televizije, radia to, kar bodo pač hoteli prikazovat … in, na nesrečo, ravno tako se je zgodilo. To je bilo približno dvajset let po vojni. Taborišče, ki sem ga jaz obiskoval, sem ga obiskal dvakrat, enkrat deset let po vojski, enkrat dvajset let po vojski. In po dvajsetem letu sem se odločil, da bom napisal *Nekropolo*, ki je sestavljena iz stvari, ki so izšle prej. Nekropolo sem sestavil na podlagi dokumentov, oziroma doživetij, oziroma prizorov, ki so bili že prvič leta 1948 objavljeni vsaj v štirih. *Moj Tržaški naslov* že leta 1948. V bolj ubogi slovenščini, ampak takrat so rekli, ta mladi slovenski pisatelj je nova slovenska literatura.

Radenci, 28. 7. 2014

V.

RANLJIVOST
IN
PRIČEVANJE EKSISTENCE

Na prvi pogled se zdi, da je povezanost ranljivosti človeške eksistence z izrazno možnostjo pričevanja očitna in je ni treba posebej utemeljevati. Najneposredneje nam jo podaja sodobna pričevanjska literatura, ki se v veliki meri navezuje na travmatična spominska izkustva.[207] Spominska travma je pri tem lahko individualna ali skupnostna, lahko zadeva tako različne razvojne faze človeške osebnosti kakor tudi različna obdobja zgodovine in geografska območja. Travmatska izkušnja je lahko tako globoka, da prizadetemu oteži ali celo onemogoči izpričevanje spomina nanjo, lahko bi tudi rekli, da *prekine tvorno vez med spominom in njegovim pričevanjem*.[208] Ta vidik nemožnosti izpričevanja življenjske travme je poseben predmet psiholoških, psihoanalitičnih in socialnih obravnav,[209] hkrati pa nastopa tudi kot tema zgodovinopisnih, pravnih, filozofskih, literarnih in medijskih posredovanj pričevanja.[210]

Poleg nezmožnosti izpričevanja travmatske življenjske izkušnje je nadalje treba navesti še *njeno nasilno onemogočanje*, ki faktični akt nasilja nad človeško eksistenco še okrepi s tem, da lastne travme ne smem izpovedati nekomu drugemu, posledica tega pa je hkrati to, da *kot posameznik ne morem izpričevati smisla humanosti nasploh.* Slednja okoliščina je tesno speta z moralnimi, pravnimi in socialnimi

207 Gautier/Scalmati, 2010.

208 Welz, 2016. Glej tudi Ricoeur, 2004: »Zgodovina lahko razširi, dopolni, popravi, celo ovrže pričevanje spomina o preteklosti; ne more ga odpraviti. Zakaj? Ker spomin ostaja, tako se nam je pokazalo, varuh ultimativne dialektike, ki konstituira preteklost preteklosti, namreč razmerje med 'ne več', ki zaznamuje njegov značaj minulega, odpravljenega, nadomeščenega, ter 'je bilo', kar označuje njen izvorni in v tem smislu neuničljiv značaj. Da se je nekaj res zgodilo, to je pred-predikativno – in celo pred-narativno – prepričanje, na katerem sloni prepoznavanje podob preteklosti in ustno pričevanje. V tem pogledu dogodki, kot holokavst in veliki zločini dvajsetega stoletja, ki se uvrščajo na meje reprezentacije, vznikajo v imenu vseh dogodkov, ki so v srcih in telesih pustili svoj travmatični pečat: 'protestirajo', tj. javno pričajo, da so bili, in kot da terjajo, da se jih izpove, pripoveduje, razume. Ta 'protest', ki hrani izpričevanje [*attestation*], je del prepričanja: lahko se ga izpodbija, ne pa tudi ovrže« (Ricoeur, 2004: 498).

209 Prim. Welz, 2016; Amir, 2019.

210 Tal, 2004; Weine, 2006; Denham/McCulloh, 2006; Frosh/Pinnchevski, 2009.

aspekti *priznavanja človeškega dostojanstva* in z institucijo *človekovih pravic*.

S sistematičnim onemogočanjem pričevanja o nasilju nad človeško eksistenco imamo opraviti v avtoritarnih in totalitarnih političnih sistemih, seveda pa to nikakor ni izjema tudi v demokratičnih družbenih okoljih.[211] Sama sem osebnostne, socialne in politične vidike onemogočanja travmatičnega spominskega pričevanja v preteklih letih raziskovala v povezavi z jugoslovanskim koncentracijskim taboriščem na Golem otoku, tudi na podlagi pogovorov z nekdanjimi kaznjenci, ki večinoma niso niti vedeli, na osnovi česa so bili obsojeni. Zaradi tega so bili kot kaznjenci trojno travmatizirani, najprej spričo odrejene kazni, potem spričo nasilja, ki so ga morali trpeti v taborišču, nekateri tudi mnogo let, in naposled, ko so se morali ob izpustitvi iz pekla zavezati k molku o tem, kar so prestajali.[212] Pri preživelih žrtvah holokavsta sta nemost in molk pričevanja sledila iz *krivde preživetja*, v zvezi s čimer lahko govorimo o *travmatiziranosti ne le individualne, pač pa tudi zgodovinske eksistence*.[213]

V povsem drugem oziru velja omeniti onemogočanje možnosti izpričevanja travmatičnih življenjskih izkušenj s strani nezainteresirane javnosti, ki s svojo hoteno ali nehoteno indiferenco možnost pričevanja blokira na ta način, *da resnica, ki se jo želi izpričati, postane irelevantna*. S takim blokiranjem izrekanja resnice in z njenim manipuliranjem, za katero pravzaprav ni zmeraj mogoče okriviti konkretnih družbenih dejavnikov, seveda zgubi smisel tudi sama zgodovinska koeksistenca in se razblini zaupanje v njen humanizem, s čimer zdrsnemo v *razpoloženje nihilizma*.

Nihilistična izguba smisla sama po sebi neposredno vpliva na dojemanje in sprejemanje ranljivosti človeške eksistence, saj ta ni občutena in

211 Nayar, 2017. Posebej problematična se v tem oziru zdi situacija glede migrantske, begunske in azilantske krize, zadnje leto tudi neposredno v povezavi z vojno v Ukrajini.
212 Erzetič, 2021a, 2021b.
213 Levi, 2003; Matthäus, 2009; Trezise, 2013.

ovrednotena zgolj na način kakega afektivnega stanja, marveč se tako rekoč mimo njega javlja v nekakšni nezaznavnosti, neobčutenosti, nedovzetnosti in ničnosti, ki jih poznamo pod imenom *nihilizem*. Kako človeška eksistenca, individualna in zgodovinska, lahko je oziroma postane *dovzetna in ranljiva za nihilistični nesmisel, da si ne more vrniti smisla*? Katera »sredstva«, s pomočjo katerih bi to stanje padanja v nihilizem premagali, sploh še preostanejo, če je vrednostno vzpostavljanje človeka samo po sebi postalo problem? Razpoloženje nihilizma je *mejno* v tem pogledu, da ga bodisi v psihološkem bodisi v družbenem oziru ne moremo razlagati kot kakega učinka negativne »subjektivne izkušnje«, saj kot tako izraža *krizo prevladujočega samodojemanja človeškosti kot subjektivitete*.[214] Naznanja se predvsem s tem, da navkljub »priklopljenosti« na vsa mogoča informacijska sredstva, ki so vsepovsod in vsakomur na voljo, dejansko ne vemo, *čemu smo v svetu priča* in kaj se izpričuje kot naš lastni humani smisel. V tem pogledu lahko danes govorimo o posebni *ranljivosti pričevanja*[215], kolikor to ne izhaja le iz travmatičnih izkušenj pričevalcev, ki so bili žrtve različnih nasilnih dejanj, marveč zadeva samo eksistencialno in koeksistencialno možnost *biti-priča*, ki prevzema tako govorni kot zgodovinski karakter razkrivanja.

---

214 Med mnogimi razpravami na to temo naj v kontekstu pričujoče obravnave napotimo na analize razmerja med nihilizmom in (post)moderno krizo subjekta pri Gianniju Vattimu v delu *Beyond the Subject: Nietzsche, Heidegger, and Hermeneutics*, 2019. Glej tudi Vattimovo obravnavo odnosa med krizo pojmovanja subjekta in fenomenom pričevanja v spisu »Zaton subjekta in problem pričevanja« (Vattimo, 1993: 40–60).

215 S posebnega vidika hermenevtične konceptualizacije pričevanjskosti ob vodilu razumevanja »gole eksistence« ranljivost pričevanja obravnava Gert–Jan van der Heiden v delu *The Voice of Misery: A Continental Philosophy of Testimony*: »Kaj če – kar je zastavek te študije – postopek pričevanja začnemo razumevati iz naloge izpričevanja gole eksistence v središču človeškega življenja? Kaj če bi to razsežnost eksistence razločili od naše običajne človeške izkušnje in našega skupnega človeškega diskurza ali *logosa*, ker je slednjemu nekako onemogočen dostop do področja gole eksistence? Mar s tem pričevanju ne bi pripisali posebnega, izjemnega smisla na pragu *logosa* in gole eksistence? Morda pa je pričevanje v vsej zgodovini svoje filozofske in teološke rabe *vedno že bilo zaznamovano* s takšnim izjemnim smislom in morda je sodobna 'normalizacija' pričevanja v epistemoloških pristopih k tej temi znamenje pozabe prav te izjemne provenience pričevanja« (Heiden, 2020: 14).

Padec in zdrs iz humanizma v nihilizem[216] v pogledu razumevanja človeških vrednot temeljno zaznamuje zgodovinsko situacijo v 20. stoletju, pa tudi še naprej v 21. stoletje, ko se znotraj humanističnih in družboslovnih ved uveljavlja posthumanistična in transhumanistična orientacija, hkrati pa smo po vsem svetu soočeni z različnimi oblikami dehumanizacije. Sicer pa, kakor poudari Nietzsche v uvodnih fragmentih *Volje do moči*, nihilizem ni samo družbeni pojav znotraj nekega zgodovinskega poteka in njegov nasledek, marveč je sam tisti izvir, ki je določilen za ves nadaljnji tok zgodovine, skupaj z individualnimi in družbenimi prizadevanji, da bi ta svet naredili bolj človeški.

»Kar pripovedujem, je zgodovina dveh stoletij. Opisujem, kar prihaja, kar drugače sploh ne more več biti: *vzpon nihilizma*. To zgodbo je mogoče pripovedovati že zdaj; nujnost sama jo narekuje. Ta prihodnost govori že s sto znamenji, usoda se vsepovsod napoveduje; za to muziko prihodnosti so napeta vsa ušesa. Vsa naša evropska kultura se z mučno krčevitostjo, ki narašča iz desetletja v desetletje, že dolgo pomika proti katastrofi: nemirno, nasilno, strmoglavo: kakor reka, ki hoče h koncu, ki nič več ne premišljuje, ki jo je strah premišljevati« (Nietzsche, 1991: 5).

Odveč bi bilo preudarjati, ali in v kolikšni meri je Nietzschejeva diagnoza nihilizma po skoraj sto petdesetih letih ustrezna ali ne. Mogoče je navesti argumente za in proti, s katerimi je dosedanja recepcija Nietzscheja tudi že dodobra postregla. Nietzsche sam neposredno zanika možnost, da bi razloge za padec v nihilizem iskali v tistem, kar pogojuje prav nihilizem sam:

216 Ta zdrs humanizma v nihilizem izrecno obravnava Gianni Vattimo v delu *Konec moderne* (I. odsek: »Nihilizem kot usoda«: 1. »Apologija nihilizma«, 2. »Kriza humanizma«, str. 21–46): »Niti Nietzschejeva niti Heideggrova definicija človeka ne obravnavata samo na psihološki ali sociološki ravni. Prav nasprotno: to, da se človek kotali stran od središča proti X, je mogoče samo zato, ker 'z bitjo kot tako ni več nič'. Nihilizem zadeva predvsem bit samo; s to trditvijo pa ne smemo pretiravati v tem smislu, da bi pomenila, da nihilizem obsega precej več, nekaj drugega kot 'samo' človeka« (Vatimo, 1997: 23).

»Nihilizem je pred vrati: od kod nam prihaja ta najgrozljivejši od gostov? – Izhodišče: *zmotno* je kazati na 'socialne stiske', ali 'fiziološke sprevrženosti', ali celo na korupcijo kot *vzrok* nihilizma. To je najpoštenejši, najsočutnejši čas. Stiska, duševna, telesna, intelektualna stiska sam po sebi sploh ne more roditi nihilizma (se pravi radikalnega zavračanje vrednote, smisla, zaželenosti). Stiske še zmeraj dovoljujejo popolnoma različne razlage. Ampak nihilizem tiči v prav posebni razlagi, v krščansko-moralni« (Nietzsche, 1991: 9).

Nietzschejev »recept« za izhod iz nihilizma je, kot je znano, *prevrednotenje vseh vrednot*, predvsem tistih vrednot, ki jih je izoblikovalo krščanstvo. Kot je razvidno iz podanega navedka, nas pred nihilizmom po Nietzscheju *ne imunizira preprosto že samo priznanje ranljivosti človeškega bitja*, iz česar bi lahko sledila nekakšna *etika ranljivosti* ali *etika sočutja*, ki bi lahko prispevala k izboljšanju sveta.[217] Sočutje do šibkih šteje Nietzsche za enega od izvorov nihilizma, v tem pogledu se obrne proti krščanstvu. Vendar je treba hkrati ugotoviti, da Nietzsche ni indiferenten niti do *ranljivosti človeka* niti do *ranljivosti boga*, pa tudi ne do *metafizične bolečine*, ki se v povezavi z obojim javlja. Po Nietzschejevem razumevanju namreč dionizično boštvo potrjuje *bolečino bivanja,* v nasprotju s krščanstvom, ki naj bi jo negiralo in s tem pospeševalo nihilizem. Gotovo je diskutabilno, ali Nietzsche pri tem meni krščanstvo samo po sebi ali zgodovinsko izpostavo krščanstva kot »platonizma za ljudstvo«. To razlikovanje je sicer v ospredju pri še enem velikem »diagnostiku nihilizma«, namreč

217 Naj v zvezi s tem navedem obravnavo ranljivosti in etike ranljivosti v referenčni knjigi Judith Butler, *Precarious life. The powers of mourning and violence*: »Ranljivost je treba zaznati in priznati, da lahko prihaja v poštev v etičnem soočanju, ni pa nobenega zagotovila, da se bo to zgodilo. Ne samo da vedno obstaja možnost, da ranljivost ne bo priznana in da bo konstituirana kot 'nekaj, česar ni moč pripoznati', tudi ko je ranljivost priznana, ima to pripoznanje moč, da spremeni pomen in strukturo same ranljivosti. Če je ranljivost v tem smislu eden od predpogojev za humanizacijo in če se humanizacija odvija različno na podlagi spremenljivih norm priznavanja, potemtakem sledi, da je ranljivost bistveno odvisna od obstoječih norm priznavanja, če naj jo pripišemo slehernemu človeškemu subjektu« (Butler, 2004: 43).

pri Dostojevskem, zlasti v *Bratih Karamazovih*, enako pa tudi pri Kierkegaardu.[218]

Tozadevni premislek bi nedvomno terjal obširnejšo diskusijo, ki pa se je v sodobni filozofiji že odvila in je tu ne moremo posebej obnavljati. Naj zadostuje na prvi pogled drobna opazka, ki jo je v okviru te diskusije podal Martin Heidegger v svojem odgovoru na spis Ernsta Jüngerja o prekoračenju črte nihilizma, ki mu ga je ta leta 1950 posvetil ob njegovi šestdesetletnici.[219] Heidegger v odgovoru nanj, naslovljenem kot *O vprašanju biti*, poudari, opirajoč se tudi na Jüngerjev spis *O bolečini*[220] iz leta 1934, da nihilizma ni moč *premagati*, kolikor ne *prebolimo metafizike*, pri čemer se posluži besedne bližine med nemškima glagoloma *überwinden* (prevladati) in *verwinden* (preboleti, prestati).[221] Ta »drobna razlika« je podana na bitnozgodovinski ravni, iz izkustva metafizične pozabe ontološke diference, in sledi Heideggrovemu razpravljanju o mestu Nietzschejeve filozofije v epohi, ki je grozno ranljiva v tem, da »z bitjo ni nič«. Heidegger se v tekstu posebej zadrži ob Nietzschejevi opredelitvi nihilizma kot »dieser unheimlichste aller Gäste«, »tega najgrozljivejšega vseh gostov«, ter doda:

> »Imenuje se 'najbolj grozljiv', ker hoče kot brezpogojna volja do volje brezdomovinskost kot tako. Zato nič ne pomaga, če mu pokažemo vrata, kajti že dolgo se povsod in nevidno potika po hiši. Gre za to, da tega gosta zagledamo in spregledamo« (Heidegger, 1989a: 8).

---

218 Kierkegaarda gotovo lahko štejemo kot enega referenčnih avtorjev v zvezi z obravnavo ranljivosti človeške eksistence in njenega izpričevanja. V zvezi s tem napotujem na delo D. S. J. Rasmussena, *Between irony and witness. Kierkegaard's poetics of faith, hope, and love*, 2005.

219 Jünger, 2006.

220 Jünger, 1934.

221 »V čem naj bi tedaj temeljilo prevladanje metafizike? V preboletju metafizike« (Heidegger, 1989a: 33). Kot je znano, je Heideggrovo pojmovanje »*Verwindung der Metaphysik*« neposredno vplivalo na oblikovanje italijanskega filozofskega gibanja »*Il pensiero debole*«, »šibka misel«. Tozadevno napotujem na zbornik *Il pensiero debole* (ur. G. Vattimo/P. A. Rovatti), 1983.

Heiddegrovo ne zgolj etimološko, pač pa tudi zadevno navezovanje »das Unheimliche«, grozljivega, nedomačnega, na »heimisch« »Heim«, »Heimat« najdemo že v *Biti in času,* in sicer v povezavi s fundamentalnim razpoloženjem tesnobe.[222] V predavanjih iz leta 1935 *Uvod v metafiziko*[223] in v interpretaciji Hölderlinove pesnitve *Der Ister* 1942[224] Heidegger »das Unheimliche« naveže na *deinon* iz začetnih verzov prve zborske pesmi Sofoklejeve *Antigone*: *polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei*. Heidegggrova prepesnitev iz *Uvoda v metafiziko*, ki jo je istega leta posredoval Jaspersu, se glasi: *Vielfaltig Unheimliches waltet und nichts unheimlicher als der Mensch.*[225] »Mnogo nedomačnega vlada, a nič bolj nedomačnega od človeka.«

Unheimlichkeit kot brezdomovinskost je po Heideggru nasledek tega, da jo brezpogojna subjektiviteta volje do moči kot tako hoče.[226]

---

222 »V tesnobi nam je '*nedomačno*'. V tem se najprej izraža svojevrstna nedoločnost tega, pri čemer se tubit počuti tesnobno, nič in nikjer. Nedomačnost pa pri tem hkrati pomeni ne-udomovljenost. Pri prvi fenomenalni naznaki temeljnega ustroja tubiti in izčiščenju eksistencialnega smisla biti-v v razliki od kategorialnega pomena 'notranjosti' smo bit-v določili kot stanovati-pri …, domačnost z … Ta karakter biti-v je potem postal konkretneje viden s vsakdanjo javnostjo >se<-ja, ki v povprečno vsakdanjost tubiti prinaša pomirjeno samozanesljivost, samoumevno 'udomovljenost'. Tesnoba nasprotno prinaša tubit nazaj iz njenega zapadajočega prepuščanja 'svetu'. Vsakdanja domačnost se zruši vase. Tubit je oposameznjena, vendar *kot* bit-v-svetu. Bit-v pride v eksistencialni 'modus' *ne-udomovljenosti*. Nič drugega ne meni govor o 'nedomačnosti'« (Heidegger, 1997: 261).

223 Heidegger, 1995b: 148–162.

224 Glej Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, 1984. V povezavi z arhitekturo obravnava »das Unheimliche« Mateja Kurir v delu *Arhitektura moderne in das Unheimliche: Heidegger, Freud in Le Corbusier*, 2018, pri čemer se opira tudi na Freudovo razpravo *Das Unheimliche*, 1994.

225 Pismo Martina Heideggra Karlu Jaspersu (Freiburg, Breisgau, 1. julij 1935). Glej Heidegger/Jaspers, 1997a: 274–279.

226 Heideggrovo določilo nihilizma kot »Heimatlosigket« nam prikliče Nietzschejev večkrat podani samonagovor »Wir Heimatlosen«, tako recimo v aforizmu 377 *Vesele znanosti*: »*Mi, brezdomovinci*. – Med današnjimi Evropejci se ne manjka takih, ki imajo pravico, da se izrecno in častno imenujejo brezdomovinci, in ravno njim naj bo nalašč položena na srce moja aktivna modrost in *gaya scienza*! Njihova

Po drugi plati pa »das Unheimliche«, glede na Heideggrove navezave na razpoloženje tesnobe v *Biti in času* in interpretacijo *deinon* iz zborovske pesmi, spada k samemu bistvu človeka, in ne šele k njegovi nihilistični izgubi smisla vsled *razmaha moderne subjektivitete*. Čeprav zborovska pesem iz Antigone pravi, da človek v svojem početju naposled prispe le do niča,[227] bi interpretacija, ki bi v tem ugotavljala nihilizem, težko vzdržala. Človeška eksistenca je v načinu, kako sebe individualno ali zgodovinsko »ima«, kot taka *izpostavljena* (grški glagol *ek-sistere*), in zato *unheimlich*, drugič pa *das Unheimliche* izhaja iz tega, čemur je človeškost izpostavljena in kar mora prestajati zaradi neke nasilne volje, ki razpolaga z njo. V obeh primerih gre za neko *prestajanje*, ki poudarjeno izpričuje ranljivost človeka, le da enkrat z vidika *eksistence*, drugič pa z vidika *subsistence*.

Kot smo že pojasnili v začetnem poglavju knjige »Etimologija priče«, in na kar je še posebej opozoril Agamben v delu *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča (Homo sacer III)*, poznamo dva latinska izraza za pričevalca, *superstes* in *testis*, pri čemer »[…] *superstes* označuje tistega, ki je nekaj preživel, ki je bil vse do konca zraven pri nekem dogodku, in zato o njem lahko priča. Očitno je, da Levi ni tretji [*testis*], marveč preživeli [*supertes*]« (Agamben, 2005: 14).[228]

V primeru Prima Levija nastopi še dodatna obremenilna okoliščina, da preživeli, ki je prestal nečloveške razmere v koncentracijskem taborišču, nosi s seboj in prenaša še krivdo preživetja. Lahko bi rekli, da to neposredno naznanja nihilizem časa in zgodovine, ki sledi grozi Auschwitza. Levi kot pričevalec, ki mora pričati še za druge priče in

usoda je namreč trda, njihovo upanje negotovo, prava umetnost jim je najti tolažbo – a kaj pomaga! Mi, otroci prihodnosti, kako bi *mogli* biti v tem danes domá!« (Nietzsche, 2005: 270). Ali naj ga, sledeč Heideggru, razumemo kot izraz opolnomočenja subjektivitete, naj tu ostane odprto; glej k temu tudi Barbarić, 2007: 53–66.

227 Heideggrova prepesnitev, 1935: »Überallhin unterwegs und doch ohne Ausweg, kommt er zu nichts« (Heidegger/Jaspers, 1997a). »Zmeraj na poti, a vendar brez izhoda, pride do niča.«

228 Ta moment »prestajanja« na sicer drugačen način nakazuje tudi grška beseda za pričo, *martyr*, ki je bila prevzeta še v druge jezike.

predvsem tiste, ki ne morejo (več) biti priče, svoj bistveni pogled na svetovno-zgodovinsko situacijo, ki ostaja grozljiva in grozi tudi po Auschwitzu, strne v vprašanje: *Ali je to človek*?[229] Vprašanje izpričuje posebno *ranljivost pričevanja* v času, v katerem ni mogoče več tajiti znamenj nihilističnega zdrsa človeškosti v nečloveškost. Kot tako *kliče k razumevanju* zatečene *svetovno-zgodovinske situacije*, kakor ga je, recimo, kot lastno eksistencialno skrb prepričljivo zastavila Hannah Arendt, ki je nihilizem totalitarizma opredelila kot *nemišljenje*[230] in kot *banalnost zla*.[231] Hkrati ji je lastna življenjska izkušnja izpričevala *Heimatlosigkeit*, ki je verjetno vključevala drugačno in za Heideggra morda celo nerazumljivo razumevanje.[232]

Razumeti faktično-eksistencialno ne pomeni nič drugega kot *biti-doma pri sebi* ali *pri drugem*. Razumevanje izpričuje odnos do lastne biti, biti drugega in biti sploh. Kot tako hkrati nujno vključuje nerazumljivost in nerazumevanje na način biti-proč-od-sebe ali drugih, biti-od–doma, brez doma, kar vzbudi željo povratka domov. Poseben problem je vsiljeno nerazumevanje na način biti-pregnan-z-doma po neki tuji volji, biti žrtev nasilja individualnega ali družbenega porekla, ali pa celo brez slehernega porekla.[233]

---

229 Levi, 2004.

230 Glej Jalušič, 2009.

231 Arendt, 2007.

232 V že omenjenem pogovoru z Güntherjem Gausom, ki se je odvil na nemški televiziji 16. septembra 1964, Hannah Arendt odločno poudari: »Veste, zame je pomembno: moram razumeti. K temu razumevanju sodi pri meni tudi pisanje. Pisanje je – mar ne – del procesa razumevanja«. Obenem razumevanje poveže z izkušnjo biti–doma in z domovinskostjo: »Da bi jaz sama učinkovala? Ne, jaz hočem razumeti. Če razumejo drugi ljudje – v istem smislu, kot sem razumela jaz –, potem me to zadovolji kot občutek domovine« (Arendt, 1996: 5); nadalje Arendt, 2006b. Ta v mnogočem nemogoča izkušnja Hannah Arendt verjetno prejeme svoje določilno obeležje v povezavi s pesništvom Paula Celana, kakor ga obravnava A. Božič v *Pisavi življenja. Ob pesništvu Paula Celana*, 2022.

233 Michael Staudigl v uredniškem uvodu k zborniku *Phenomenologies of Violence* v zvezi obravnavo fenomena nasilja izpostavi: »Nasilja samega po sebi ni. Namesto tega obstaja nasilje le do te mere, kolikor obstajajo zgodovinsko in kulturno konstituirani – in s tem ireduktibilno kontingentni – redi, znotraj katerih je danemu

Imeti razumevanje za nekaj ali nekoga nadalje pomeni *ne-biti-indiferenten*, povabiti koga k sebi domov ali iti k njemu domov. Lahko pa tudi preprosto nismo nikjer doma in indiferentni do vsega, apatični in brez razumevanja do česar koli v svetu, najprej do samih sebe. Heidegger prepoznava nihilizem kot brezdomovinskost, v katero vodi subjektiviteta volje do moči kot *indiferenca v biti sami*, ki hoče, da svoje-voljno, kot volja do volje, usmerja ne samo zgodovinsko dogajanje, pač pa tudi naravne procese. Nihilizem kot zgodovinska indiferenca in metafizična uniformnost ne pomeni, da se od nastopa nihilizma v zgodovini nič več ne zgodi ali da je zgodovine konec, prav nasprotno, v tej indiferentni zgodovini se lahko dogodki vrstijo brez konca in kraja, ne da bi pri tem v bistvu niti najmanj razumeli, kaj je tu na delu oziroma čemu smo pravzaprav priča.

Poziv, da se »groza Auschwitza ne sme ponoviti«, izzveni v prazno, kolikor ne pripoznamo, da se pred vsem drugim kar naprej, in ne da bi ga uspeli dojeti, brez konca ponavlja nihilizem sam. Nihilizem kot *das Unheimliche*, *brezdomovinskost, ničevost in indiferenca* je v svoji brezmejni ponovljivosti za današnjo človeškost grozno silen in nasilen, hkrati pa nezaznaven in nepripoznan, ob čemer se to nepripoznavanje javlja hkrati z nepri(po)znavanjem ranljivosti človeka v njegovi človeškosti. Vendar pa nihilizem ne predstavlja zgolj nasilja nad eksistenco in koeksistenco na način izničevanja in uničevanja; ponavljajoča izguba smisla obenem sproža tudi *zgroženost*, ki umanjkanje smisla razkriva kot eksistencialni položaj, ki sili v to, da se ga razume in izpriča, se pravi, razkrije sebi in drugim. Razkrivajoča je tudi blokada takega izpričevanja, ki še bolj neposredno sproža zgroženost. Zgrozi pa nas predvsem tisto, čemur smo zgodovinsko priča, kolikor nam je v lastni biti naloženo biti v svetu.

---

družbenemu dogodku pripisan 'pomen nasilja'. S tem ni implicirano, da je treba nasilje misliti kot nekaj neodvisnega od svojih agensov, prejemnikov in opazovalcev. Prav tako ne implicira tega, da ne moremo izluščiti nekaterih bistvenih lastnosti nasilja in njegovega splošnega pomena za družbeno-politični in kulturni red. Preprosto implicira to, da je treba nasilje obravnavati kot družbeni pojav znotraj obzorja njegove vpetosti v red, znotraj katerega se pogajamo, opredeljujemo in razpravljamo o tem, kaj šteje in kaj je prepoznano kot nasilje in kaj ne« (Staudigl, 2014: 1).

Levi navrže vprašanje, ali po grozi Auschwitza še obstaja Bog, kar neposredno sledi vprašanju *Ali je to človek?* Ob tem zanika možnost, da bi v veri v Boga še iskali odgovor na človeška vprašanja in na vprašanje človeškosti same. To Levijevo vprašanje je razkrivajoče v smislu, ki presega verski, teološki, družbeni in humanistični filozofski kontekst. Tudi ni vprašanje, ki bi si ga zgodovinsko zastavljali mi sami, marveč smo pred njega eksistencialno in koeksistencialno postavljeni. Zastavlja ga zgodovina sama kot možnost neke eksistence in koeksistence, iz katere človek sebe razume ali pa se temu razumevanju odreče in prepusti nihilizmu.

V tem pogledu je treba ugotoviti, da je poleg individualne človeške ranljivosti možna tudi *zgodovinska ranljivost* človeške (ko)eksistence, da *ta* sama po sebi bistveno pogojuje možnost ali nemožnost izpričevanja človeškosti v njenem prizadevanju, da bi bila človeška. Če bi bila ranljiva samo človekova posamičnost, ne pa tudi človeškost v svoji celotni svetovno-zgodovinski situaciji, niti ne bi bilo mogoče izpričevanje človeškega smisla, tako kot ga je zagovarjal, recimo, Viktor E. Frankl,[234] in ne bi bilo možno niti izpričevanje nečloveškosti in nesmisla.

Hkrati je treba poudariti, da se obravnave ranljivosti človeške eksistence in koeksistence v povezavi z možnostjo njenega izpričevanja najpogosteje sklicujejo na poljubne psihološke ali biološke dispozicije človeškega subjekta, kolikor je ta podvržen temu, kar ga lahko prizadene *iz sveta, ki si ga deli z drugimi*.[235] S tem se faktično preskoči predsubjektivno svetno predisponiranost človeškega bitja. Človeška eksistenca je faktično ranljiva »*že*« iz *lastne vrženosti v svet*, na podlagi

234 Frankl, *Človek pred vprašanjem o smislu*, 2005.

235 Krzysztof Ziarek ob pojasnitvi angleškega izraza za ranljivost, »vulnerability«, poudari: »Pojem *vulnerability* izhaja iz poznolatinskega *vulnerabilis*, izpeljanega iz *vulnerare*, 'raniti', kar izhaja iz *vulnervulnus*, 'rana'. Kot nakazuje slovar Merriam–Webster, je verjetno podoben latinskemu *vellere*, 'oskubiti', in grškemu *oulē*, 'rana'. Latinski samostalnik *vulnus* se nanaša predvsem na telesne rane in moralne ali čustvene poškodbe, označuje tudi udarec, ureznino ali ugriz, pa tudi puščico ali izstrelek. Standardne definicije 'ranljivega' navajajo dva glavna pomena:

česar ji je dano vnaprej razumeti, da *ji je biti v svetu*.[236] Človek v lastni človeškosti priča temu, da ga svet, v katerem mu je biti, presega v isti meri, v kateri sam ta svet dosega. Njegova zmožnost biti-priča nečemu v svetu in svetu samemu je že vnaprej opredeljena z nerazumljivostjo lastne eksistencialne situacije, ki ga sili v to, da skuša razumeti to, s čimer se srečuje v svetu in kar jo doleteva kot svet. To nerazumljivost glede lastne eksistencialne situacije, ki jo določa fakticiteta vrženosti, v katero se »zasnuti« mečemo, lahko opredelimo za *brezizvorni izvor* ranljivosti človeškega bitja, pri čemer pa je treba nujno dodati: *potemtakem ni ranljiv zgolj in samo človek, pač pa je vselej ranljiv tudi svet, v katerem mu je biti*.

Seveda pa se nam ob tem takoj poraja vprašanje: kako je svet lahko ranljiv? Ranljiv je seveda za človeka, v neposredni povezavi s tem, da je človek bitje, ki za razliko od drugih bitij »ima svet«. Martin Heidegger je to »imetje sveta« opredelil na podlagi eksistencialne strukture *biti-v-svetu,* ki določa bivajoče, ki smo mi sami in ki je v svoji biti sposobno razumeti ne le lastne biti, marveč tudi bit sploh. V eksistencialni analitiki *Biti in časa* tako uvede pojem *Da-sein* kot ontološko oznako za bivajoče, ki v lastni biti razume bit nasploh. *Da-sein* zajema tako vselej-mojo eksistencialno situacijo kot tudi zgodovinski horizont sveta, za katerega sem v odprtosti tu-biti *odprt* in v *tej odprtosti ranljiv*. Svet lahko »imam« prav in le toliko, kolikor »ima« svet mene; lahko se izgubim v njem ali ga izgubim, s čimer je naznačena *končnost biti-v-svetu* oziroma celotnega bitnega ustroja tubiti kot *biti-si-vnaprej-v-nekem-svetu-kot biti-pri*, ki jo Heidegger zajame s pojmom *skrbi*, katere smisel tvori *končna časovnost*.

1: biti dovzeten za fizično ali čustveno ranjenost; 2: biti izpostavljen napadu ali škodi: biti dovzeten za napad (*ranljiv* za kritiko). Že ta bežni pogled na etimologijo tega izraza pojasni, da se razmišljanje o ranljivosti osredotoča na razumevanje tega, kako je tisto, kar je ranljivo, konstituirano: v svojem obstoju, identiteti ali jazu in s tem tudi v svojih pravih mejah. Preden lahko govorimo o ranljivosti, mora obstajati 'nekaj' ali 'to' – bitje ali entiteta –, ki je ali lahko postane ranljivo, pri čemer so njegove meje ogrožene, kršene ali celo uničene« (Ziarek, 2013: 169).

236 V poglavju »Naznaka hermenevtike pričevanja« smo že navedli Gadamerjev spis *Hermenevtika in ontološka diferenca*, v katerem izrazi ta svetni položaj človeške eksistence, ki je že vnaprej razpoložena po tem, kako ji je biti v svetu.

Glede na prej uvedena pojmovanja »človeškosti človeka«, »človeškega smisla«, »človeškega položaja«, »človekovega dostojanstva« in naposled »človeške ranljivosti« ter izpričevanja smisla človeškosti nedvomno nastopi določena zadrega, saj se Heidegger v *Biti in času* sistematično izogiba uporabi oznake »človek« s pojasnilom, da bi to napeljevalo na subjektivistično pojmovanje človeka, kakor se je utrlo z novim vekom. Kot pa smo že omenili v poglavju »Humanistično pismo«, je Heidegger pozneje, morda najneposredneje v *Pismu o humanizmu*, povsem rehabilitiral oznako »človek«, vendar vsekakor ne v pomenskem kontekstu »subjekta« in po njem vzpostavljenega humanizma, marveč kot ek-sistenco, tj. iz-postavljenost v jasnino biti, oziroma v svet, pričo biti. V zvezi s tu obravnavano tematiko se kot odlikovano kaže mesto v Heideggrovem rimskem predavanju leta 1936 »Hölderlin in bistvo pesništva«, ki je bilo objavljeno v knjigi *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*:

»Kdo je človek? Tisti, ki mora pričevati, kar sam je. Pričevanje pomeni pač izpovedovanje, a hkrati meri na tole: zastavljati se za izpovedano v izpovedi. Človek je *ta*, ki *je*, prav v spričevanju lastnega bivanja [*des eigenen Daseins*]. To ne meri na naknaden in obstranski izraz človekobiti [*des Menschseins*], ampak sonareja človekovo bivanje. A kaj naj človek spričuje? Svojo pripadnost zemlji. Ta obstaja v tem, da je dedič in nekdo, ki se uči v vseh rečeh. Te pa so si navzkriž. Kar jih v navzkrižju drži vsaksebi in jih s tem hkrati združuje, Hölderlin imenuje 'notrišnjost'. Spričevanje pripadanja tej notrišnjosti se godi z ustvarjenjem sveta in njegovim vznikom prav tako kakor z uničenjem sveta in njegovim zatonom. Spričevanje človekobiti/človeškosti in s tem njegova lastnostna izvršitev se godi iz prostosti odločitve. Ta zajame to, kar je nujno, in se postavi v zavezo najvišje zahteve. Pričevanjskost pripadnosti bivajočemu v celoti se godi kot zgodovina. Da pa bi bila zgodovina mogoča, je človeku dana govorica. Ta je človekova dobrina« (Heidegger, 2001: 35–36).

Posebno z Emanuelom Levinasom, filozofom, pri katerem ima obravnava ranljivosti osrednjo veljavo, se je utrdilo prepričanje, da pri Heideggru zaradi njegove izrazite ontološke orientiranosti umanjka etika. Tu gotovo ni mesto, da bi se podrobneje spuščali v obravnavo razmerja

med etiko in ontologijo, ob predpostavki, da ga Heidegger v osnovni liniji svoje misli presega. Ključna je pri tem ravno razgrnitev eksistencialnega ustroja *Dasein*, ki ima tudi ključne nasledke za pojmovanje ranljivosti človeške eksistence in možnosti njenega izpričevanja, še posebej, če vzamemo v zakup, da imamo tudi pri avtorjih, ki načeloma zastopajo antisubjektivistično stališče, kakor so Sartre, Levinas, Ricoeur, pa tudi Derrida in Agamben, še vedno opraviti s subjektivističnimi zastavitvami.[237] Lahko si postavimo ključno vprašanje, ali bi bila človeškost kot taka lahko ranljiva, če po svoji bitni zmožnosti ne bi zmogla *biti priča*. To-zadevno Da-sein izpolnjuje človekov eksistencialni smisel *biti-priča* v svoji zgovornosti in uzgodovinjenju.

V okviru eksistencialne analitike tubiti je v tem pogledu ključna členitev eksistencialnega ustroja tu-ja tubiti kot vrženega zasnutka (*geworfene Etwurf*) na *počutje, razumevanje, govor in zapadanje*. Predvsem z izpostavitvijo počutnosti tubiti skupaj z zapadanjem v svet je podana zanesljiva osnova za razumevanje eksistencialne ranljivosti, skupaj z možnostjo njenega izpričevanja, ki je posebna tema obravnave v drugem poglavju drugega odseka *Biti in časa* z naslovom »Tubitnostno izpričevanje samolastne eksistencialne možnosti« (Heidegger, 1997: 365–411).

Na to, da je vpeljava eksistencialnega *izpričevanja* v povezavi s fenomeni oglašanja vesti, krivde, tesnobe, molka in avtentične odločenosti[238] v *Biti in času* bila znotraj recepcije tega ključnega dela v filozofiji 20. stoletja izrazito zapostavljena, je med drugim opozoril tudi Jacques Derrida,[239] njeno kritično analizo pa je ponudil Paul Ri-

237 Sautereau, 2013.

238 »Čeprav klic ničesar ne daje na znanje, pa vendar ni le kritičen, temveč *pozitiven*; klic odpira najizvornejšo zmožnost biti tubiti kot dolgovanje. Potemtakem se vest razodeva kot k biti tubiti pripadajoče *izpričevanje*, v katerem vest tubit samo kliče pred njeno najlastnejšo zmožnosti biti. Ali se tako izpričana samolastna zmožnost biti da eksistencialno bolj konkretno določiti?« (Heidegger, 1997: 293–294).

239 »[T]o, kar se, začenši z eksistencialno analitiko, mišljenjem biti in resnice biti stalno reafirmira, lahko imenujemo (žal v latinščini in na način, ki bi bil za Heideggra preveč romanski) neka določena *pričevanjska svetost* ali, če naj gremo

coeur znotraj svoje osrednje obravnave *attestation* v delu *Sebe kot drugega*.[240] Nedavno je na njeno relevanco, tudi z ozirom na Ricoeurjevo kritiko, relevantno opozoril Gert-Jan van der Heiden v svojem široko zasnovanem poskusu hermenevtične konceptualizacije pričevanja.[241] Tisto, kar v interpretativnih prisvojitvah Heideggrove vpeljave *izpričevanja* znotraj odstrtja hermenevtične situacije *Da-sein* v *Biti in času* vendar izrazito izostaja[242], je uvid, da je prav na podlagi »izpričevanja

---

celo tako daleč, da [temu] rečemo: zaprisežena beseda [*foi jurée*]. Ta reafirmacija vztraja skozi celotno Heideggrovo delo. Navzoča je v odločilnem in v veliki meri podcenjenem motivu izpričevanja (*Bezeugung*) v *Biti in času*, pa tudi v vseh drugih motivih, ki so od njega neločljivi ter z njim pogojeni, torej v vseh eksistencialih in še posebej v motivu vesti (*Gewissen*), izvorne odgovornosti ali *krivde* (*Schuldigsein*) in *Entschlossenheit* (odločne odločnosti)« (Derrida, 2001: 93).

240 Ricoeur, 2011. Tozadevno glej predvsem zadnjo študijo »H kakšni ontologiji?« v delu *Sebe kot drugega* (412–484). Ricoeurjeva kritika gre sicer v »standardni smeri« ugotavljanja umanjkanja etike pri Heideggru zaradi pretiranega *ontološkega* poudarka pri pojmovanju *attestation* (glej poglavje »Etimologija priče«; *attestation* služi tudi kot Ricoeurjev prevod za Heidegggrovo *Bezeugung*, izpričevanje) sebstva, hkrati pa kritiko naslovi tudi na Levinasovo izrazito podreditev razumevanja drugega etičnemu oziroma religioznemu vidiku: »Če po eni strani zapoved (*injuction*) s strani drugega ni solidarna s potrditvijo sebe, izgubi svojo naravo zapovedi, in to zavoljo obstoja instance biti-pozvan, ki ji kot odgovarjajoča stoji nasproti. Če odstranimo to razsežnost samo-prizadetosti, v skrajni posledici naredimo meta-kategorijo vesti za odvečno; meta-kategorija drugega povsem zadošča. Heideggru smo ugovarjali, češ da je potrditev izvorno zapoved, saj sicer izgubi sleherni etični ali moralni pomen. Lévinasu pa bi oporekal, da je zapoved izvorno potrditev, sicer je ne bi sprejeli in sebstva ne bi prizadela na način biti-pozvan. Globoka en(otn)ost potrditve samega sebe in zapovedi, ki prihaja od drugega, je zadosten povod in opravičilo, da modaliteto *drugosti* prepoznamo v vsej njeni nezvedljivi specifičnosti, ki na ravni 'vélikih rodov' odgovarja trpnosti vesti na fenomenološkem nivoju« (Ricoeur, 2011: 483). Glej tudi Savage, 2012; Cimino, 2013.

241 Heiden, 2020. Tozadevno glej posebej poglavje »An Exceptional Attestation« v delu *The Voice of Misery. A Continental Philosophy of Testimony* (151–176). Glede hermenevtične konceptualizacije pričevanjskosti glej tudi avtorjev prispevek »Testimony and Engagement. On the Four Elements of Witnessing« v reviji *Studia Phaenomenologica*, 2021 (21–39).

242 Ricoeurjevo dojetje zgodovinskosti pri Heideggru (Ricoeur, 2000) podrobneje obravnava Dastur v spisu »La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans Être et temps de Heidegger«, 2011.

klica vesti« zagotovljen prehod k obravnavi zgodovinskosti človeške eksistence in koeksistence[243], ki odločilno prispeva k temu, da svetno-zgodovinsko relevantnost pričevanja obravnavamo zunaj prevladujoče subjektivistične zastavitve. Na ravni tega prehoda, ki bo nadalje odločilen tudi za Gadamerjevo pojmovanje *Wirkungsgeschichte* v *Resnici in metodi* (2001: 249–255), lahko šele prejmeta pravo veljavo tako priznavanje ranljivosti človeške eksistence kakor tudi odgovornost za človeško koeksistenco. Eno in drugo je odvisno predvsem od tega, ali človek *priča* in kako je *priča*, kar hkrati pomeni, kako človek *molče ali na glas govori* samemu sebi, drugemu in z drugimi.

243 Podrobneje glej 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«. V: *Profanations*. London: Zone Books. Str. 61–73.

--- (2020). »Testimonianza e verità«. V: *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*, let. 12, št. 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.

ANGEHRN, E. (2017). *Sein Leben schreiben. Wege der Erinnernug*. Frankfurt am Main: Klostermann.

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.

ARENDT, 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*, let. 24, št. 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*, let. 25, št. 289/290, str. 30–34.

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

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

ARON, R. (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.

AVGUŠTIN, A. (1978). *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

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

BARBARIĆ, D. (1999). »Izgubljena pričujočnost«. *Phainomena*, let. 9, št. 27/28, str. 5–19.

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

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

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

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

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

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

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

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. Büchner), št. 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*, let. 44, št. 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«. *Achives de Philosophie*, let. 4, št. 74, str. 565–580.

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

DEBENJAK, D., DEBENJAK, B., DEBENJAK, P. (2011). *Veliki nemško-slovenski slovar* [Elektronski vir]. 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«. V: *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: FSŠ; Nova Gorica: Evro-pf.

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

--- (1998). »Nastanek hermenevtike (1900)«. *Phainomena*, let. 7, št. 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 Nihilismus – 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«. V: *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«. V: *O slovenski književnosti v Italiji in Avstriji* (ur. K. Kleindienst). Ljubljana: Slovenska matica. Str. 81–97.

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

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

--- (2020). »Okružja svjedočenja«. *Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost i znanost*, št. 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«. V: *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?« V: *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. (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*, let. 6, št. 21/22, str. 19–33.

--- (1998). »Kaj je resnica?«. *Phainomena*, let. V, št. 23/24, str. 47–60.

--- (1999). *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

--- (2000). »Resnica v humanističnih znanostih«. *Iluzija*, let. 4, št. 3, str. 95–101.

--- (2001). *Resnica in metoda*. Ljubljana: LUD Literatura.

GALIMBERTI, U. (1996). »Perché siamo tuti gli figli di Eichmann?«. *La Repubblica*, 22. 5. 1996. [Dostopno na: https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/05/22/perche-siamo-tutti-figli-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. (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.

GRAD, A. (2004). *Francosko slovenski slovar. Slovensko francoski slovar.* [Elektronski vir]. Ljubljana: DZS.

GRAD, A., ŠKERLJ, R., VITOROVIČ, N. (2009). *Veliki angleško slovenski slovar* [Elektronski vir]. Ljubljana: DZS.

GRAFENAUER, N. (2010). »Otok«. V: *Diham, da ne zaide zrak: zbrane in nove pesmi*. Ljubljana: Študentska založba. Str. 250–253.

GREISCH, J. (1996). »Attestation and Testimony«. V: *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.

GÜNDOĞDU, A. (2015). *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford: Oxford University Press.

HARAWAY, J. D. (2018). *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: Feminism and Technoscience*. New York/London: Routledge.

HEIDEGGER, M. (1967). »Pismo o humanizmu«. V: *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.

--- (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«. V: *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu.* Ljubljana: Nova revija. Str. 33–47.

HEIDEGGER, M., JASPERS, K. (1997a). »Pisma iz korespondence Jasper–Heidegger«. *Phainomena*, let. VI, št. 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«. V: *From Witnessing to Testimony, Studia Phaenomenologica* (ur. P. Marinesku/C. Ciocan), let. 21, str. 21–39.

HOBSBAWM, E. (2009). *Čas skrajnosti: svetovna zgodovina 1914–1991*. Ljubljana: Jože Moškrič/ZPS.

HRIBAR, S. (1990). *Krivda in greh.* Maribor: ZAT.

--- (1990). *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 boljševizma*. Mengeš: Ciceron.

HUSSERL, E. (1991). »Logične raziskave: drugi zvezek: raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja«. *Anthropos*, let. 23, št. 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: arendtovske 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. (2015). »The Pasts, Presents, and Futures of Testimony«. *Studies in History and Philosophy of Science*, št. 52, str. 95–100.

JEZERNIK, B. (2013). *Goli otok – Titov gulag.* Ljubljana: Modrijan.

--- (2021). »Golootoška šola delavskega samoupravljanja«. V: *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 odhajanjem«. *Phainomena*, let. 13, št. 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«. V: *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 opravil D. Šunković. [avdio-video posnetek]. *Narodni heroj Jovo Kapičić u emisiji Živa istina*. [Dostopno na: https://www.youtube.com/watch?v=mpivZLT_U9k].

--- (2010, 22. marec). Intervju opravil J. Čosić. [avdio-video posnetek]. *Narodni heroj, general Jovo Kapičić u emisiji Intervju sa Jugoslavom.* [Dostopno na https://www.youtube.com/watch?v=OUjszbIlhZg&t=1s].

KEARNEY, R. (2016). *O zgodbah.* Ljubljana: LUD Literatura.

KENDALL, W. (2015). *From Gulag to Guantanamo: 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 (ur. M. Glavan). Ljubljana: DZS.

--- (2017). *Zbrano delo*. 10. knjiga, 2. del. Programsko-politični spisi 1940–1951 (ur. M. Glavan). Ljubljana: Mladinska knjiga.

KOCIJANČIČ, G. (ur., 2012). *Fragmenti predsokratikov*. Ljubljana: Študentska založba.

KOMEL, D. (1996). *Razprtost prebivanja. K razmejitvi filozofske antropologije in hermenevtične 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 govorice«. *Slavistična revija*, let. 62, št. 3, str. 423–434.

--- (2014b). »Crno na bijelom i chiaroscuro u Heideggrovim Crnim bilježnicama«. *Europski glasnik*, let. 19, št. 19, str. 231–237.

--- (2015a). »Crisis as the discrimen of philosophy«. *Phainomena*, let. 24, št. 92/93, str. 19–27.

--- (2015b). »Understanding as relation«. *Teoria: rivista di filosofia*, let. 35, št. 2, str. 133–140.

--- (2016). *Obeležja smisla*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

--- (2018). »Uvod u studij Urbančičeve filozofije«. *Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost i znanost*, let. 1/2, str. 156–166.

--- (2019). *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

--- (2021a). *Horizonti kontemporalnosti*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

--- (2021b). »Zakaj nas ni več strah Golega otoka?«. V: *Goli otok po sedemdesetih letih* (ur. M. Erzetič). Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 159–172.

KOSELLECK, R. (1999). *Pretekla prihodnost: prispevki k semantiki zgodovinskih časov.* Ljubljana: Studia humanitatis.

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.

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.

LÉVINAS, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff.

LOGAR, C. (1991). »Goli otok«. Nova revija, let. 10, št. 109/110, str. 863–876.

LOFTUS, E. E. (1979). *Eyewitness Testimony.* Cambridge: Harvard University Press.

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*, let. 3, str. 1–15.

--- (2012). »Paul Ricoeur: Thinker of Historical Testimony«. *Revista de Filosofia,* let. 37, št. 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.

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. [Dostopno: https://archive.org/details/redterrorinrussi0000unse/page/n5/mode/1up?ref=ol&view=theater].

MENDE, D. (2003). »Brief über den 'Humanismus'. Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie«. V: *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*, št. 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). [Dostopno 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*. [Dostopno na: https://www.rtvslo.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*. [Dostopno na: https://www.rtvslo.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.

OGNJENOVIĆ, G., JOZELIĆ, 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*, let. 10, št. 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*, let. 6, št. 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 izginotju družbe v dobi globalitarnosti«. *Phainomena*, let. 20, št. 76/77/78, str. 5–30.

--- (2013). *Sloboda bez moći. Politika u mreži entropije*. Zagreb: Bijeli Val.

--- (2016). *Totalitarizam?* Zagreb: Meandarmedia.

--- (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*, let. 8, št. 91/92, str. 1–19.

--- (1987). »Dnevnik in spominjanja«. *Nova Revija*, letn. 5, št. 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. Erzetič). Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 103–119.

PURCELL, S. (2013). »Hermeneutics and Truth: from *Alētheia* to Attestation«. *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, let. 4, št. 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* (diplomsko delo). 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*, let. 5, št. 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.

RIDLING, Z. (2001). *The Witness of Being: The Unity of Heidegger's Later Thought.* Missouri: Access Foundation.

ROCHA DE LA TORRE, A. (2019). »Stimmung und Verstehen. Implikationen einer wesentlichen Beziehung«. *Phainomena*, let. 28, št. 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«. V: *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«. V: *Izbrani filozofski spisi.* Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 181–216.

SAUTEREAU, C. (2013). »Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas«. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, let. 4, št. 2, str. 8–24.

SAVAGE, W. H. R. (2012). »Aesthetic Experience, Mimesis and Testimony«. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, let. 3, št. 1, str. 171–193.

SCHLEIERMACHER, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (ur. A. Bowie). Cambridge: Cambridge University Press.

SENKOVIĆ, Ž. (2013). »Kako misliti zlo? Nekoliko teza uz teoriju totalitarizma H. Arendt«. V: *Zapisi o totalitarizmu* (ur. M. Krivak/Ž. Senković). Osijek: Filozofski fakultet Osijek.

SEVER, A. (2012). *Goli otok in Sveti Grgur: koncentracijski taborišči za »informbirojevce«* (diplomsko delo). 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*, let. 22, št. 256/257/258, str. 1–21.

SNOJ, M. (2003). *Slovenski etimološki slovar* [Elektronski vir]. Ljubljana: Modrijan.

STAUDIGL, M. (ur., 2014). *Phenomenologies of Violence*. Leiden/Boston: Brill.

STENGER, G. (2009). »Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief«. *Prolegomena*, let. 8, št. 1, str. 55–78.

ŠTIVIĆ, S. (2021). »Memorizacija Golog otoka u Hrvatskoj«. V: *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*, let. 24, št. 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*, št. 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*, let. 57, št. 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*, let. 11, št. 121/122, str. 120–139.

--- (1974). »Pahorjeve zgrešene diagnoze.« *Prostor in čas: revija za kulturna in družbena vprašanja*, let. 6, št. 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). *ll pensiero debole* (ur. P. A. Rovatti/G. Vattimo). Milano: Feltrinelli.

--- (1993). »The Decline of the Subject and the Problem of Testimony«. V: *The adventure of difference: philosophy after Nietzsche and Heidegger.* Baltimore: The John's 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*, let. 20, št. 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]. [Dostopno na: http://www.noviplamen.net/dosije-o--golom-otoku/].

ZIAREK, K. (2013). »A Vulnerable World. Heidegger on Humans and Finitude«. *SubStance*, let. 42, št. 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,* let. 24, št. 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*, let. 27, str. 104–133.

Ostali viri – spletne povezave:

https://www.bibletools.org/index.cfm/fuseaction/Library.sr/CT/ARTB/k/310/You-Are-My-Witnesses.htm

https://www.rtvslo.si/svet/prve-odskodnine-za-neupravicene-obsodbe-na-goli-otok/284824

http://www.delo.si/novice/svet/v-srbiji-prve-odskodnine-za-goli-otok.html

https://www.zurnal24.si/svet/za-dan-trpljenja-na-golem-otoku--7--odskodnine-163272

http://nova24tv.si/svet/goli-otok-pekel-sredi-jadrana-bodo-spremenili-v-spominski-park/

https://www.rtvslo.si/svet/goli-otok-pekel-sredi-jadrana/207168

https://www.rtvslo.si/pricevalci/

https://www.rtvslo.si/oddaja/spomini/173250691

https://www.etymonline.com/(Online Etymology 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://books.google.si/books?id=sBW5CwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (Šolski grško-slovenski slovar – Anton Dokler).

IMENSKO KAZALO

A

Agamben, Giorgio: 11, 15, 24, 44, 55, 81, 83, 95, 97, 102, 103, 106, 110, 111, 113, 116, 117, 122, 123, 125, 126, 131, 134, 140, 170, 190, 196, 199, 210, 227, 230
Ahlskog, Jonas: 82, 199
Amir, Dana: 82, 183, 199
Amiridis, Kostas: 66, 199
Antelme, Robert: 168, 199
Apel, Karl-Otto: 53, 199
Arendt, Hannah: 11, 76, 92–94, 101, 102, 108–112, 125, 126, 134, 144, 145, 148, 149, 191, 199, 205, 206, 215, 216, 230
Aristotel: 15, 17, 18, 29, 30, 200
Aron, Raymond: 99, 200
Ascoli, Marta: 100, 200
Avguštin, Avrelij: 19, 200

B

Barash, Jeffery Andrew: 100, 200
Barbarić, Damir: 86, 190, 200
Barthes, Roland: 106, 107, 200
Božič, Andrej: 37, 191, 200
Barbour, Charles: 102, 200
Blanchot, Maurice: 99, 201
Brnčič, Vera: 59, 201
Butler, Judith: 187, 201

C

Celan, Paul: 103, 191, 200, 201
Cimino, Antonio: 41, 197, 201

Coady, Cecil Anthony John: 45, 201
Cox, Emma: 99, 201

D

Dastur, Françoise: 197, 201
Debenjak, Božidar: 19, 201
Denham, Scott: 55, 183, 201
Denker, Arnold: 66, 201
Derrida, Jacques: 11, 99, 107, 121, 196, 197, 200–203, 227
Dežman, Jože: 105, 202
Dilthey, Wilhelm: 80, 202
Dod, Elmar: 59, 202
Dokler, Anton: 23, 28, 58, 202, 218
Durrant, Sam: 197

E

Eichmann, Adolf: 94, 99, 108–112, 200, 204, 230
Erzetič, Manca: 73, 100, 106, 120, 139, 184, 202, 206, 208, 213–215, 227, 229

F

Fabris, Adriano: 108, 203
Farrier, David: 201
Felman, Shoshana: 83, 121, 203
Fitzpatrick, Sheila: 105, 204
Foucault, Michel: 11, 106, 107, 116, 203
Frankl, Victor Emil: 193, 203
Frasca-Spada, Marina: 117, 206
Freud, Sigmund: 189, 203, 209
Fritsch, Matthias: 121, 203
Frosh, Paul: 144, 183, 203

Furlan, Boris: 65, 203
Furlan Seaton, Staša: 65, 203

G

Gadamer, Hans-Georg: 31, 48, 53, 59, 121, 135, 194, 198, 203, 227
Galimberti, Umberto: 109, 204
Gautier, Andrès: 135, 183, 204
Geyer, Michael: 105, 204
Giti, Chandra: 121, 204
Grafenauer, Niko: 117, 130, 157, 204
Greisch, Jean: 25, 42, 204
Grdina, Igor: 129, 204, 228
Grondin, Jean: 45, 204

H

Haraway, Donna: 144, 205
Heidegger, Martin: 15, 18–21, 27, 29–32, 34, 35, 39–41, 45, 49, 53, 59, 61–63, 65–67, 69, 70, 74, 86, 91, 96, 130, 131, 133, 146, 169, 185, 188–192, 194–199, 201, 205, 209, 210, 213–215, 217, 227, 229, 230
Heiden, Gert-Jan van der: 55, 185, 197, 205
Hobsbawm, Eric: 53, 205
Hribar, Spomenka: 114, 206
Hribar, Tine: 114, 206
Husserl, Edmund: 17, 19, 30, 206

I

Inkret, Andrej: 114, 206

J

Jalušič, Vlasta: 191, 206
Jambrek, Peter: 105, 202

Jančar, Mateja: 113, 206
Jardine, Nick: 117, 206
Jaspers, Karl: 148, 189, 190, 205
Jezernik, Božidar: 104, 108, 206
Joisten, Karen: 69, 137–142, 206
Jong de, Steffi: 22, 91, 121, 207
Jozelić, Jasna: 117, 212
Jünger, Ernst: 188, 207, 216

K

Kant, Immanuel: 39, 44, 80, 207
Kaufmann, Sebastian: 42, 151, 207
Kapičić, Jovo: 99, 105, 111, 112, 125, 207
Kearney, Richard: 117, 204, 207
Kendall, Wesley: 53, 122, 207
Kennedy, Rick: 114, 207
Kocbek, Edvard: 2, 99, 112–116, 130, 151, 172, 178, 206–208, 212
Komel, Dean: 53, 54, 59, 60, 64, 66, 73, 120, 124, 208, 230
Kosovel, Srečko: 57–59, 69, 130, 209
Kuljić, Todor: 147, 209
Kurir, Mateja: 189, 209, 230

L

Landau, Julia: 115, 209
Lanzmann, Claude: 81–83, 209
Laub, Dori: 83, 84, 121, 203
Letnar Černič, Jernej: 113, 206
Levi, Primo: 11, 83, 95–97, 99, 102, 103, 123, 172, 184, 190, 191, 193, 209, 230
Lévinas, Emmanuel: 42, 45, 133, 195–197, 209, 214
Loftus, Elizabeth: 82, 209
Logar, Cene: 108, 209

Lowe, Keith: 112, 209
Lythgoe, Esteban: 42, 209

M

Marino, Sara: 117, 210
Markovski, Venko: 108, 210
McCulloh, Mark: 55, 183, 201

Matthäus, Jürgen: 106, 184, 210
McMyler, Benjamin: 116, 210
Mende, Dirk: 69, 210
Michelstaedter, Carlo: 22, 210
Mihailović, Dragoslav: 108, 210
Mikulan, Krunoslav: 117, 211
Miłosz, Czesław: 114, 210
Moran, Brendan: 113, 210
Morey Crowe, Tracy: 214
Možina, Jože: 106, 113, 210
Musolff, Andreas: 144, 211

N

Nayar, Pramod K.: 184, 211
Nietzsche, Friedrich: 43, 57, 185–200, 211, 217, 230
Nigel, Thomas: 117, 211
Novak, Boris A.: 122, 130, 147–120, 123, 152–159, 211–213
Nussbaum Craven, Martha: 116, 212

O

Ognjenović, Goran: 117, 212
Oliver, Kelly: 24, 212
Omerza, Igor: 114, 212

P

Palmberger, Monika: 117, 212
Pahor, Boris: 73–75, 86, 87, 95, 96, 99–103, 106, 113–116, 122, 124, 126, 130, 131, 135, 136, 138, 139, 151, 161, 164, 168, 178, 202, 212, 214, 217, 227, 230
Paić, Žarko: 120, 143, 144, 212
Pavić, Nikolina: 106, 213
Perez, Josue: 25, 42, 213
Pinchard, Bruno: 66, 213
Pinchevski, Amit: 144, 203
Pirjevec, Dušan: 76, 77, 213
Platon: 15, 213
Podbersič, Renato: 105, 213
Purcell, Sebastian: 126, 213
Puhar, Alenka: 105, 202, 203

R

Rasmussen, S. D. Joel: 126, 213
Rebernik, Ana: 108, 213
Rebula, Alojz: 113, 116, 130, 212
Ricoeur, Paul: 11, 25, 42–44, 45, 47, 57, 79–81, 133, 134, 183, 196, 197, 201, 204, 207, 209, 213–215, 227, 229, 230
Rocha de la Torre, Alfredo: 36, 214
Rockmore, Tom: 66, 214
Rojc, Tatjana: 130, 164, 214
Rogić, Marjan: 99, 103, 106, 107, 214, 230
Rowland, Antony: 114, 214
Rüsen, Jörn: 55, 214

S

Salzani, Carlo: 113, 210

Sartre, Jean-Paul: 65, 196, 214
Santos, Cristina: 82, 214
Sautereau, Cyndie: 196, 214
Savage, Roger: 197, 209, 215
Scalmati Sabatini, Anna: 135, 183, 204
Scherbakowa, Irina: 115, 209
Schleiermacher, Friedrich: 80, 81, 215
Senković, Željko: 116, 215
Sever, Anka: 117, 215
Shieber, Joseph: 134, 215
Sloterdijk, Peter: 65, 215
Snoj, Marko: 16, 17, 21, 40, 116, 215
Spahr, Adriana: 214
Staudigl, Michael: 191, 192, 215
Stenger, Georg: 66, 215
Stonebridge, Lyndsey: 201

Š

Štivić, Stjepan: 106, 213, 215
Šturm, Lovro: 105, 202

T

Tadić, Katarina: 203, 213
Tagore, Proma: 105, 215
Tal, Kali: 121, 216
Tanović Miller, Naza: 117, 216
Tatum, Dale: 117, 216
Tello, Verónica: 121, 216
Tengely, László: 80, 216
Thurnher, Rainer: 80, 216
Tidd, Ursula: 105, 216

Tormey, Jane: 121, 216
Trawny, Peter: 121, 126, 134, 216
Trezise, Tammy: 116, 184, 216
Triandafyllidou, Anna: 121, 216
Trites, Allison: 126, 216

U

Urbančič, Ivan: 66, 73–76, 208, 216, 230

V

Valenčič, Rafko: 24, 217
Vattimo, Gianni: 12, 143, 185, 186, 188, 217
Verbinc, France: 24, 217
Verginella, Marta: 115, 217
Viola, Lorella: 144, 211
Vrečko, Janez: 152–154, 217
Vujić, Jelena: 106, 217

Z

Zaborowski, Holger: 66, 201
Ziarek, Krzysztof: 193, 194, 217

W

Waldenfels, Bernhard: 37, 217
Weine, Stevan: 105, 183, 218
Welz, Claudia: 81–85, 183, 218
Whiteley, Gillian: 121, 216
Wolley, Agnes: 201

O knjigi

Manca Erzetič se v svoji razpravi o *hermenevtični zasnovi pričevanja* najprej posveča izdelavi filozofske koncepcije pričevanja ter se pri tem opira na ustrezne referenčne tekste Heideggra, Gadamerja, Ricoeurja, Derridaja in Agambena. Kot pa pokaže že v sami izhodiščni zastavitvi, se pričevanje po svojem učinkovanju hkrati širi na področja zgodovinopisja, literarne pripovedi, kulture in medijske komunikacije, da posebnih vidikov pravne, ali po drugi strani še bolj poudarjene religiozne prisvojitve izkustva pričanja in pričevanja, niti ne omenjamo. Glede na začrtano problemsko zastavitev, ki jo obeležujejo vprašanja: *kaj sploh pomeni pričevanje, kdo priča* in *kaj je v pričevanju izpričano*, se Manca Erzetič skuša izogniti temu, da bi širina pričevanjske izkušnje sama po sebi preprečila poglobitev v smeri njene pojmovne opredelitve. Ob tem kot osrednji hermenevtični moment nastopi okoliščina, da pričevanje, priča in izpričevanje niso zgolj pojmovne opredelitve, pač jih bistveno zaznamuje neposredno eksistencialno izkustvo.

V skladu s tem se v drugem delu razpravljanja posveti vprašanju povezave pričevanja z osebno pričevanjsko izkušnjo v dani in zadani zgodovinski situaciji. Tu še posebej izstopa konkretno soočenje tako z družbenimi totalitarizmi 20. stoletja, ki so bili sicer obsežno interpretirani, kot tudi sama obravnava situacije tistih, ki so bili neposredno izpostavljeni totalitarističnemu nasilju. Slednja tematika sicer tvori ključno podlago obravnav »travme pričevanja«, ob čemer še zlasti izstopa izkušnja holokavsta. Nedvomno je pomembno, da se Manca Erzetič na tej podlagi interpretativno osredotoči na situacijo »Auschwitza po Auschwitzu«, ki je v jedru opredelila individualno in skupnostno razumevanje slovenstva v 20. stoletju, z vsemi ideološkimi, kulturnimi in družbenimi nasledki, katerim smo še danes neposredno priče. Na podlagi refleksije pričevanj, kakor jih je, recimo, prispeval Boris Pahor, in segajo še v obdobje po prvi svetovni vojni, se s tem sproži ključno vprašanje položaja današnje humanosti nasploh, kakor tudi možnosti njenega izpričevanja. Vsled vsega tega, fenomena pričevanja ne moremo dojemati kot kake posredne forme izpovedovanja,

marveč kot neposredni način izpričevanja smisla humanosti same, ki ima najširšo zgodovinsko, kulturno, družbeno in humanistično veljavo. Kako smo danes pripravljeni sprejemati to veljavo, je vprašanje, ki sledi in kot tako obvezuje poskus osmislitve naše situacije v svetu.

Ljubljana, 3. 5. 2022

Red. prof. ddr. Igor Grdina

Manca Erzetič v predloženem delu *Hermenevtika pričevanja* analizira problematiko fenomena pričevanja, ki pri svoji argumentaciji in analizi ter referencah izhaja iz filozofije, natančneje hermenevtike. Delo je ob tem multidisciplinarno naravnano, saj iz polja filozofije sega tudi na področji zgodovinopisja in literarne zgodovine, posega pa tudi v pravna in teološka vprašanja.

V uvodnih poglavjih se avtorica posveča analizi pojma hermenevtike ter njenih specifik kot ene prepoznavnejših filozofskih metod, tudi hermenevtičnega kroga, nato se podrobneje posveti analizi pričevanj in z njim povezanimi pojmi.

V prvem delu monografije avtorica podaja predvsem filozofsko in literarno obravnavo pojma pričevanja. Pričevanje obsežnejše tematizira znotraj filozofije nemškega filozofa Martina Heideggra, enega od utemeljiteljev sodobne hermenevtike, ter ob tem o pričevanju razgrinja pomene, ki jih Heidegger prinaša znotraj obzorja svojega temeljnega dela *Biti in* časa (1927). Specifičnost strukture in načina nosilne instance *tubiti*, ki ga vpelje Heidegger v tem prelomnem delu, je v predloženi analizi podrobneje predstavljena v odnosu do pojma biti in bivajočega ter ontološke diference, pri čemer Erzetičevo zanima predvsem s tubitjo povezan pojem izpričevanja in nadalje, kako je mogoče iz tega izhodišča reflektirati koncept biti-priča. V delu tudi pokaže, da pričevanje izhaja iz eksistencialne okoliščine, da je pričevalec postavljen pred vprašanje kako-biti-priča ter kako izpričati smisel eksistencialnega nareka biti-priča.

Ta teoretski poseg v obravnavi fenomena pričevanja pokaže svojo relevantnost po eni strani v soočenju s hermenevtično obravnavo pričevanja pri francoskem filozofu Paulu Ricoeurju, ki je bilo nemara znotraj filozofije tudi najbolj celovito ter je bilo predstavljeno v predavanju *Hermenevtika pričevanja* (1972). Ricoeur v tem predavanju, kot nam pokaže Erzetičeva, med drugim zagovarja tezo, da pričevanje »potrebuje spričevalo, ki potrjuje izpričano«, ob tem pa vpelje tudi pomembno razliko med pričanjem in pričevanjem.

Avtorica se po naznaki hermenevtike pričevanja pri Heideggerju in Ricoeurju spoprijema tudi z razgrnitvijo smisla pričevanja v zgodovinski situaciji 20. stoletja, natančneje jo predvsem zanima totalitarizem. Pri tem se naslanja tudi na referenčna dela Hannah Arendt in Giorgia Agambena. V svoj premislek totalitarizma, ki ga vpne na pomensko os med humanizmom in nihilizmom, avtorica razgrinja refleksijo pričevanja s pomočjo raznovrstnih avtorjev različnih provenienc, od Friedricha Nietzscheja, Srečka Kosovela, Ivana Urbančiča, do Deana Komela. Ob tem reflektira tudi koncept arhetipov človeštva, kjer poudari pomen materinščine za pojem pričevanja.

Drugi, osrednji del monografije, tvorijo ob širokem pregledu literature tudi natančnejši prikazi študije primerov, ki jih avtorica med drugim strne v poglavju *Biti nebiti priča. Študije primerov: Pahor, Levi, Rogić; Eichmann, Kapičić, Kocbek*. Ob podrobnejši analizi teh primerov, kjer avtorica izhaja iz podane analize v prvem delu monografije, bralcu predstavi različne oblike pričevanj in poudarja tudi pomen konteksta, v okviru katerega so bila ta pričevanja izpričana. Ta vsebinski sklop zaključuje tudi transkripcija pogovora avtorice z Borisom Pahorjem, ki je potekal leta 2014.

Ob zaključku monografije je podan ekstenzivni seznam uporabljene literature, ki jo je avtorica prikazala v predloženem delu, ter naznaka relevantnih avtorjev.

Monografija *Hermenevtika pričevanja* je izvirno znanstveno delo na področju filozofije, ki tvorno vključuje tudi polja hermenevtične filozofije, filozofije literature ter filozofije zgodovine.

V Ljubljani, 6. 5. 2022

Znan. sod. dr. Mateja Kurir Borovčić

HERMENEVTIKA PRIČEVANJA

Avtor: Manca Erzetič
Znanstvena monografija
Humanistična zbirka INR
Urednika: dr. Dean Komel, Tomaž Zalaznik
Jezikovni pregled: Samo Krušič
Recenzenta: dr. Mateja Kurir, ddr. Igor Grdina
Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana
Oblikovanje in prelom: Žiga Stopar
Tisk: DEMAT d.o.o.
Naklada: 300 izvodov
Leto izida: 2023
Cena: 18 €

Delo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Hermenevtični problem človeške eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631) in dejavnosti *Infrastrukturnega programa Centra za promocijo humanistike* (I00036).

Publikacija je izdana s pomočjo sredstev Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

9 789617 014365