

Izvorni znanstveni rad  
UDK 1 Heidegger, M.  
1 Agamben, G.  
128  
111.1  
17.01



## ETIKA SVJEDOČENJA: PREŽIVJELI KAO DRUGI TUBITKA

Zrinka Božić Blanuša

(Odsjek za kroatistiku, Filozofski fakultet – Zagreb)

U svojoj poznatoj analizi bitka ka smrti (*Sein zum Tode*) Martin Heidegger smrt definira kao obvezu pojedinca. Iako priznaje da je subitak (*Mitsein*) esencijalna struktura oblikovanja jastva, smrt pripada isključivo samotnom tubitku (*Dasein*). Drugim riječima, sudbina tubitka je kolektivna, ali on svejedno ni na koji način ne sudjeluje u odnosu drugoga prema vlastitoj smrti. Budući da ne možemo iskusiti vlastitu smrt, jedino što nam preostaje je da budemo prisutni uz umirućeg drugog. Međutim, drugi može svjedočiti našem umiranju i našoj odsutnosti iz svijeta. Heideggerova koncepcija samotne smrti bila je predmetom rasprave Jean-Paula Sartrea, oštro ju je kritizirao Emmanuel Levinas, branio i preosmislio Jacques Derrida, opetovano tematizirao Maurice Blanchot. U toj dugogodišnjoj plodnoj raspravi pitanje drugosti otvarano je više puta, no pitanje egzistencijalne pozicije preživjelog, kao onoga koji ostaje nakon nečije smrti, otvorio je Giorgio Agamben. Premda su pitanjem svjedočenja bavili autori koje je zanimao problem historijske traume (LaCapra, Caruth, Leys, Felman), Agambenova analiza nastala je kao izravan odgovor Heideggerovoj filozofiji bitka. Cilj ovoga rada je preispitati Heideggerovu vrlo utjecajnu koncepciju bitka ka smrti iz perspektive Agambenove problematizacije svjedočenja.

Ključne riječi: Agamben, Heidegger, etika, svjedočenje, svjedok, smrt, tubitak, Muselmann

“Jedan od razloga koji u logoru mogu siliti deportirca na preživljavanje jest postajanje svjedokom” (Agamben, 2008: 11). Tim riječima talijanski filozof Giorgio Agamben započinje svoju knjigu *Ono što ostaje od Auschwitza* (*Quel che resta di Auschwitz*, 1998). Doista, iz te perspektive postajanje svjedokom pokazuje nam se kao izrazito moćna ideja. No problem je u tome što, po Agambenovim riječima, svi bivši deportirci vlastito preživljavanje ne objašnjavaju na isti način. Na mjestu na kojemu je *fabrikacija leševa* pravilo, gdje se degradacija smrti ponavlja svakodnevno – preživljavanje je izuzetak. Upravo zbog toga činjenicu da ste preživjeli nije lako objasniti sebi i drugima. Dok je jedan dio preživjelih logoraša skloniji šutnji, drugima je jedini razlog života – ne pustiti svjedoke da umru<sup>1</sup>. Talijanski književnik Primo Levi možda je i najpoznatiji primjer svjedoka koji neumorno prepričava svoje logorsko iskustvo. Uostalom, kako sam priznaje, svjedočenjem započinje njegova spisateljska karijera<sup>2</sup>.

## NAŠE DOBA – DOBA SVJEDOČENJA

Svjedočanstvo je, kao što je početkom devedesetih godina 20. stoljeća upozorila Shoshana Felman, postalo ključni način našega ophođenja s traumama suvremene povijesti<sup>3</sup>. Brojna djela suvremene umjetnosti pokazuju da je to

---

<sup>1</sup> Vidi Agamben, 2008: 11.

<sup>2</sup> “No, ne smatra se piscem, piscem postaje samo zato da bi svjedočio. U određenom smislu, piscem nikada nije postao. Godine 1963, kad je već objavio dva romana i više pripovjedaka, na pitanje smatra li se kemičarem ili piscem, odgovorio je bez sjene dvojbe ‘Ah, kemičar, neka bude posve jasno i bez nesporazuma’ (...) Činjenica da je u međuvremenu i gotovo protiv svoje volje postao piscem, pišući knjige koje nisu imale ništa s njegovim svjedočenjem, dovodila ga je u duboku nelagodu: ‘Potom sam pisao... pisanje mi je prešlo u naviku’” (Agamben, 2008: 12).

<sup>3</sup> Vidi Felman, 1992: 5.

U Uvodu knjizi *Pravno i nesvjesno: Suđenja i traume u dvadesetom stoljeću* Felman piše: “Dvadeseto stoljeće – doba povijesnih suđenja – doista je bilo stoljeće trauma i (istovremeno) stoljeće teorija traume. Nakon što je Freud uoči Prvog svjetskog rata prvi put objavio svoja ‘Aktualna razmatranja o ratu i smrti’ (1915.); nakon što su se rat i smrt razorno i katastrofalno vratili i ponovili svoje traumatično pustošenje u holokaustu dvaju svjetskih ratova; nakon totalitarnih revolucija prve polovine 20. stoljeća i njihovih novih oblika organiziranog porobljavanja, masakra, masivne obmane te brutalnosti i grozota golemih dimenzija; nakon što su feministice pred kraj tisućljeća prvi put shvatile da su učestale manifestacije obiteljskog nasilja i prijetvorne intimne brutalnosti i osobnog užasa ustvari kolektivne traume; nakon pojave novih oblika političkih, rasnih i seksualnih progona i njihovog povijesnog prevođenja

tako<sup>4</sup>. Tko je svjedok? Što znači svjedočiti? Odgovor je za Felman posve jasan – svjedočenje je diskurzivna praksa, performativ: “Svjedočiti znači – *zavjetovati se, reći, obećati i proizvoditi* vlastiti govor kao materijalni dokaz istine – to znači izvršiti *govorni čin*, a ne samo oblikovati iskaz” (Felman, 1992: 5). Pritom ne smijemo zaboraviti da se svjedočenje (kao odnos prema događajima) sastoji od fragmenata sjećanja koje je nemoguće uklopiti u zakruženu spoznajnu cjelinu. Sami događaji probijaju okvire svjedočenja<sup>5</sup>. Svjedočenje se, prema tome, ne može definirati kao sveobuhvatan totalizirajući prikaz prošlih događaja. Zato su povjesničari, koji su svjedočanstvima pristupali kao izvoru informacija o prošlosti, s pravom izražavali zabrinutost zbog njihove pouzdanosti. Međutim, ona nam govore nešto drugo, njihova vrijednost počiva negdje drugdje. Dominick LaCapra tvrdi da svjedočanstva pružaju puno više od pukog dokumentarnog znanja. Ona igraju važnu ulogu u pokušaju hvatanja ukoštac s prošlošću, tj. u procesu razumijevanja određenog iskustva i njegovih posljedica<sup>6</sup>. Kao što LaCapra napominje, svjedok obično tijekom svjedočenja biva zaposjednut prošlošću te iznova proživljava traumatične događaje, kompulzivno ih odjelotvoruje i u određenoj mjeri, možda, prorađuje<sup>7</sup>. Zanimljivo je kako LaCapra, u knjizi *Pisanje povijesti, pisanje traume* (*Writing history, writing trauma*, 2001), zaposjednutost subjekta svjedočenja opisuje hajdegerijanskim pojmovima pa govori o traumatičnom (traumatiziranom) tubitku kao onome koji iskustveno opet “prebiva tamo” izravno i mučno proživljavajući ono uznemirujuće za što je nemoguće biti spreman i za što je nemoguće osjetiti *Angstbereitschaft*

---

u sudske tužbe, trauma danas prilično očito prožima zakon u svim njegovim oblicima. U doba u kojem su suđenja – prenošena na televiziji i radiju – prestala biti stvar isključivog pravničkog interesa te su prožela i u znatnoj mjeri opsjela kulturu, književnost, umjetnost, politiku i formalni javni život društva u cjelini, skrivena veza između traume i prava postupno je postala vidljivijom i dramatično očitom.” (Felman, 2007: 12).

<sup>4</sup> Felman upućuje u prvom redu na filmove: *Šoa* (*Shoah*) Claudea Lanzmanna, *Hirošima moja ljubavi* (*Hiroshima mon amour*) Marguerite Duras i Alaina Resnaisa, *Tuga i žalost* (*The Sorrow and the Pity*) Marcela Ophulusa.

<sup>5</sup> Vidi Felman, 1992: 6.

<sup>6</sup> Vidi LaCapra, 2001: 86.

<sup>7</sup> Dok pojam odjelotvorenja (*Agieren, acting out*) podrazumijeva ponavljanje, uprisutnjivanje nekog prošlog iskustva u sadašnjosti, pojam proradbe (*Durcharbeitung, working through*) podrazumijeva kritički odmak koji osoba uspostavlja prema vlastitom problemu što joj omogućuje da jasno razlikuje prošlost od sadašnjosti i budućnosti. Riječ je o psihoanalitičkim pojmovima koje LaCapra rabi u svojoj problematizaciji historiografskog diskurza kao prikaza prošlih (moguće traumatičnih) događaja.

(frojdovskim rječnikom: spremnost na tjeskobu)<sup>8</sup>. Traumatični *tubitak* progoni i zaposjeda jastvo, odjelotvoruje se i kompulzivno ponavlja i kao takav – opire se simbolizaciji. Ne može se zahvatiti jezikom ni na kakav kritički, kontrolirani, autorefleksivni način: riječi se izriču, ali čini se da ponavljaju ono što je rečeno tada, “funkcioniraju kao govorni činovi u kojima je jezik opsjednut ili zaposjednut prošlošću te djeluju kao ponovna izvedba ili odjelotvorenje” (LaCapra, 2001: 89).

Svjedočenje više od svega razotkriva onoga tko ga izriče. Zbog toga je nemoguće izbjeći brojna pitanja o subjektu svjedočenja. Što nam govori nečije svjedočanstvo? Koga razotkriva? Što se to u procesu svjedočenja iznova proživljava? Tko je svjedok? Tko je preživjeli? I na kraju, što znači preživjeti? Slijedeći Levijev opis razlike između preživjelih i njihovih mrtvih drugova, između potopljenih i spašenih, Agamben piše:

“Pravi” svjedoci, “integralni” svjedoci, jesu svjedoci koji nisu svjedočili niti bi to mogli učiniti. Svjedoci su koji “su dodirnuli dno”, muslimani, potopljeni. Preživjeli kao nepravni svjedoci govore umjesto njih, po ovlaštenju: svjedoče o manjkavom svjedočenju. (Agamben, 2008: 24)

Ovaj integralni svjedok, onaj koji ne može svjedočiti, potopljeni, u logorskom je žargonu poznat kao *der Muselmann* (Musliman). Riječ je o znakovitom imenu za zatvorenika koji je odustao i od kojega su drugi odustali, živi mrtvac, snop fizičkih funkcija u svom posljednjem trzaju<sup>9</sup>. *Muselmann* je u pravom smislu riječi bio ekstremna granica između života i smrti, između ljudskog i neljudskog, on je: “na svoj način označavao pokretan prag preko kojeg je čovjek prelazio u nečovjeka i klinička dijagnoza u antropološku analizu” (Agamben, 2008: 33). Brojna svjedočenja opisuju ih kao prisutnosti bez lica, kao one koji su se odrekli svih čuvstava i unutarnjih rezervi glede vlastitog djelovanja, postali su nevidljivi, figure koje nitko ne želi vidjeti, čak ni njihovi drugovi koji su preživjeli. Budući da je njihova sudbina bila neizbježna, oni su jedini koji bi mogli svjedočiti potpuno, iznutra. U svom komentaru dokumentarca Claudea Lanzmanna *Šoa*, Shoshana Felman primjećuje kako se holokaust pojavljuje kao neshvatljivi povijesni događaj bez presedana, događaj bez svjedoka, u povijesnom smislu utemeljen upravo

<sup>8</sup> Vidi LaCapra, 2001: 89.

<sup>9</sup> Vidi Agamben, 2008: 29. – O dvojbenoj etimologiji izraza *der Muselmann* vidi Agamben, 2008: 31.

na doslovnom brisanju svih svjedoka. U filozofskom smislu, Felman dodaje, riječ je o rascjepu svjedočenja (*eyewitnessing*) i to ne zato što u empirijskom, kognitivnom ili perceptivnom smislu nema svjedoka, nego zato što “sprečava viđenje i sprečava mogućnost *zajednice viđenja*<sup>10</sup>” (Felman, 1992: 211).

Prema svjedočenju Prima Levija, *Muselman* je bližnji preživjeloga, onaj koji umire i paradoksalno: jedini potpuni svjedok, ali onaj koji je nijem i koji ne može svjedočiti o vlastitoj sudbini. Stoga preživjeli treba preuzeti odgovornost uloge svjedoka, njegovi ga mrtvi drugovi obvezuju na taj čin. Svjedočanstva, kako Levijevo, tako i mnoga druga, često spominju preživjeloga koji osjeća krivnju jer je netko drugi, netko nepoznat, bezimeni bližnji, umro umjesto njega<sup>11</sup>. U svom predgovoru Lyotardovoj knjizi *Heidegger i Židovi*, David Carroll pokušava objasniti frazu “nemojmo o tome govoriti” koja se pojavljuje u gotovo svim svjedočenjima preživjelih bivših logoraša<sup>12</sup>. On ih tumači kao priznanje preživjeloga da nije dostojan svjedočiti. Uzmemo li obzir snagu i veličinu užasa koji se dogodio, nitko nije mjerodavan (i dostojan) svjedočiti. No, spomenute bi riječi mogle značiti da preživjeli nije dostojan svjedočiti, i to ne zato što je kao takav iskusio manji dio nezamislive mašinerije uništenja, nego zato što nije podijelio sudbinu milijuna drugih, a trebao je<sup>13</sup>. LaCapra se ne bi složio s takvim zaključkom jer, kao i Agamben, sposobnost svjedočenja smatra važnom komponentom preživljavanja<sup>14</sup>. To znači da preživjeli nije samo svjedok koji traumu iznova proživljava, nego je društveni i politički agens koji je svjedočeći, i obračunajući se drugima, prorađuje. Ne mora se nužno raditi o tradicionalnom pripovjednom iskazu, svjedočenje se može pojaviti kao esej, pjesma, vic, ples ili kao neki manje uobičajen nekonvencionalni pripovjedni oblik.

---

<sup>10</sup> *Šoa* nam omogućuje da vidimo – i daje nam uvid u – pojavu Holokausta kao apsolutnog povijesnog događaja čiji ga, doslovno, *porazni dokazi* čine paradoksalno *krajnje* nedokazivim događajem: doba svjedočenja je doba nedokazivosti, to je doba događaja čija snaga referenci istodobno ispod i onkraj dokaza (Felman, 1992: 211).

<sup>11</sup> Agamben citira svjedočenje Bruna Bettelheima: “Istinski problem... jest nerazmršivo protuslovlje egzistencijalnog stanja preživjeloga koji, kao racionalno biće, dobro zna da nije kriv (ja sam na primjer, što se mene tiče, u to uvjeren), no njegova mu čovječnost nameće da, na emotivnoj razini, osjeti krivnju. Nije moguće preživjeti iskustvo koncentracijskog logora i pritom ne osjećati krivnju zbog nevjerojatne sreće što smo preživjeli dok su milijuni drugih poput nas stradali, a mnogi od njih pred našim očima...” (Agamben, 2008: 89)

<sup>12</sup> Vidi Carroll, viii.

<sup>13</sup> Vidi *ibid.*, viii.

<sup>14</sup> Vidi LaCapra, 2009: 76.

## HEIDEGGER

Mnogi su suvremeni mislioci u Heideggerovim tekstovima pronalazili nadahnuće za svoje projekte: Sartre, Derrida, Blanchot, Lacoue-Labarthe, Nancy, Agamben, Vattimo... I onda kada su ga kritizirali, pokazalo se da je nezaobilazan. Levinas, Adorno, Habermas i Lyotard, samo su neki od autora koji su se pokušali obračunati s fundamentalnom ontologijom i mišljenjem jer su u njemu prepoznali opasnost: usmjerivši se na pitanje bitka, filozofija bitka zanemarila je bića! Habermas je tvrdio da je Heideggerova filozofija uvelike kompromitirana njegovim nacističkim angažmanom. Adorno ga je prozivao zbog zagovaranja tzv. žargona autentičnosti. Onima koji su u Heideggerovoj filozofiji prepoznali veliku vrijednost, prigovaralo se da su zanemarili problematičan odnos između njegovog političkog angažmana i najvažnijih filozofskih tekstova<sup>15</sup>. Međutim, tijekom 80-ih godina 20. st. problem više nije bilo moguće izbjeći. Objavljena je i kontroverzna knjiga čileanskog autora Victora Fariasa *Heidegger i nacizam* (*Heidegger y el Nazismo*, 1987.) i rasprava se zaoštrila, naročito u Francuskoj. To i ne čudi s obzirom na status koji je Heidegger uživao među francuskim filozofima još od objavljivanja *Bitka i vremena* 1927. godine. Njegova filozofija duboko je prožela francusku intelektualnu scenu, njegov utjecaj s godinama je rastao, toliko da ga ni sporni politički angažman nije uspio znatnije umanjiti. Fariasova studija izrazito je problematična “biografska, žurnalistička, anegdotalna i bez ikakvog pokušaja konfrontacije s Heideggerovim mišljenjem” (Caputo, 265). No, po riječima Johna Caputa, knjiga ipak postavlja dobro pitanje: zašto je Heidegger odbio otvoreno kritizirati nacističke zločine? Iako se ne slaže s Fariasovim mišljenjem da je Heidegger ostao do kraja odan unutarnjoj istini pokreta, Caputo priznaje: “Heideggerova tišina doista je skandalozna!” (Ibid., 265). Prema njegovim riječima, biti u zabludi 1933. godine glede namjera Partije donekle je razumljivo, ali nakon 1945. godine nitko više nije dvojio oko toga tko su bili nacisti i što su učinili. Richard Wolin se slaže s Caputovom kritikom Fariasove knjige. Iz filozofske perspektive, potvrđuje Wolin, knjiga je neuvjerljiva, no to ne bi bio problem da se njezin autor držao biografskih tema. Umjesto toga, na temelju podataka iz ranije provedenih studija<sup>16</sup>, okomio se na Heideggera kao osobu, i sukladno tome, na Heideggera kao mislioca<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Vidi LaCapra, 2009: 140.

<sup>16</sup> Wolin upućuje na proučavanja njemačkog povjesničara Huga Otta objedinjena u knjizi iz 1988. godine *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt: Campus.

<sup>17</sup> Vidi Wolin, 279.

Cilj ovog rada je pokazati da se kritika može uputiti i na drugačiji način. Agambenovo razmatranje *Bitka i vremena*, bez potrebe da su unaprijed negativno izjasni o Heideggerovu mišljenju ili da se distancira od njega, po mom sudu, uvjerljivo artikulira problem i na vidjelo iznosi krajnje i vrlo konkretne političke konzekvence koncepcije bitka ka smrti. Premda se u *Bitku i vremenu* u prvom redu bavi ulogom smrti u procesu vlastitog samorazumijevanja, Heidegger se analizirajući bitak ka smrti otvara i pitanje smrti drugoga. Ono što, po njegovom mišljenju, čini bitak tubitka jest upravo razumijevanje bitka. To što tubitak dovodi sam bitak u pitanje, čini ga jedinstvenim među svim živim bićima. Bit tubitka počiva u njegovoj egzistenciji, a njegovo temeljno ustrojstvo upravo je bitak-u-svijetu (*das In-der-Welt-sein*). Riječ je o jedinstvenom fenomenu, esencijalnoj strukturi, načinu bitka tubitka u kojemu se on kreće u modusu svakidašnjosti. Po Heideggeru, svijet tubitka je *su-svijet* (*die Mitwelt*) što znači da je bitak-u-svijetu zapravo bitak s drugima. Ti “drugi” nisu oni nasuprot kojima tubitak stoji, nego oni među kojima tubitak prebiva. Smrt u Heideggerovoj analizi igra posebnu ulogu. Otvarajući se kao neizbježna mogućnost bitka, smrt izvlači tubitak iz neautentičnog svakidašnjeg modusa egzistencije. Heideggerovim riječima:

U biti temeljnog ustrojstva tubitka leži, prema tome, neka *stalna nezaključenost*. Ta necjelovitost znači neku nenamirenost Moći-biti.

Čim pak tubitak “egzistira” tako da kod njega uopće više ništa nije nenamireno, on je u isti mah s tim postao i Ne-više-tu-bitak. Uklanjanje nenamirenosti bitka reći će uništenje njegova bitka. Dokle god tubitak *jest* kao biće, on nikada ne postiže svoju “čitavost”. Ali ako je stekne, tada dobitak postaje gubitkom bitka-u-svijetu uopće. *Kao biće*, on se tada više ne da iskusiti.<sup>18</sup> (Heidegger, 1985: 268)

Spomenuti citat pokazuje da tubitak, istodobno kada smrću postigne vlastitu cjelovitost, gubi svoj tu-bitak ili bitak svoga “tu”. Smrt lišava tubitak mogućnosti da iskusi taj prelazak prema onome što bismo mogli definirati kao *ne-više-tubitak* i na taj ga način s(za)hvatiti kao iskustvo. Radi se o

---

<sup>18</sup> Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine *ständige Unabgeschlossenheit*. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Sein-können. Sobald jedoch das Dasein so “existiert”, daß an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins. Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine “Gänze” nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. *Als Seiendes* wird es dann nie mehr erfahrbar. (Heidegger, 1967: 239)

nečemu što je uskraćeno svakom tubitku u odnosu prema samome sebi i prema vlastitom umiranju, a zbog čega smrt drugoga postaje još dojmljivija. Budući da je tubitak ujedno i bitak s drugima, moguće je da tubitak donekle iskusi smrt – u prvom redu smrt drugih. Međutim, takvo što nije moguće u potpunosti učiniti, u najboljem slučaju smo tek “tu”, prisutni uz umirućeg<sup>19</sup>. Dakle, kada Heidegger tvrdi da je smrt nerelacijska, on tvrdi da nitko ne može na sebe preuzeti smrt drugoga. Nitko je nikome ne može uzeti. Moguće je žrtvovati se za drugoga, ali nije moguće preuzeti na sebe njegovu smrt. Smrt je uvijek vlastita i neotuđiva: ona je uvijek samo moja! Time što od “mene” čini konačno biće, u načinu kako se odnosim prema njoj, smrt mi pridaje cjelovitost<sup>20</sup>. Drugim riječima, jedino kroz anticipaciju i gledanje smrti u oči postaje egzistencija tubitka autentičnom i cjelovitom.

### MOĆI UMRIJETI?

Unatoč tome što prihvaća Heideggerovo tumačenje smrti kao nerelacijske i neotuđive mogućnosti bitka, Agamben ne može izbjeći preispitivanje koncepcije bitka ka smrti u prostoru logora. Držim da se upravo u tom premještanju sastoji snaga njegove kritičke geste. Levi, Bettelheim, Wiesel i mnogi drugi svjedoče o krivnji i stidu preživjelih. Agamben objašnjava: “To je jedini smisao koji u logorima može zadobiti izraz ‘umrijeti umjesto nekog drugog’: da svi žive i umiru umjesto nekog drugog, bez razloga i smisla, jer logor je mjesto u kojemu nitko ne može doista umrijeti ili nadživjeti sebe sama” (Agamben, 2008: 73). Život ili smrt, to je pitanje sreće ili čista slučajnost. Netko biva odabran, a netko ne, svatko umire umjesto nekoga drugog. U knjizi *Homo Sacer* Agamben opisuje logor kao prostor nemogućnosti razlikovanja izvanjskog od unutarnjeg, izuzetka od pravila, zakonski dopuštenog od onog nedopuštenog u kojemu pojmovi subjektivnog prava i pravne zaštite izgubili svaki smisao<sup>21</sup>. Heidegger, podsjetimo se, smrt definira kao mogućnost koju tubitak u svakom slučaju mora preuzeti na sebe. Osnovni problem u toj mogućnosti je bitak u svijetu tubitka odnosno mogućnost ne-

<sup>19</sup> Vidi *ibid.*, 282.

“Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur ‘dabei’.” (Heidegger, 1967: 239)

<sup>20</sup> Vidi Strauss, 97.

<sup>21</sup> Vidi Agamben, 2006: 150.



bitka u svijetu ili smrt kao mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka, naj-vlastitija i nerelacijska. Međutim, takva ideja postaje neodrživa u prostoru u kojemu svaki pojedinac biva lišen svoje najvlastitije mogućnosti ne-bitka u svijetu. Nitko ne umire svojom vlastitom smrću. *Autentična* egzistencija nije bila mogućnost za one koji su bili ubijeni u logorima smrti. Njihova smrt bila je stvar rutine, svakidašnjice (*Alltäglichkeit*) u prostoru u kojemu bitak u svijetu nije mogućnost. Agamben slijedi hajdegerijansko stajalište:

U svakom slučaju izraz “fabrikacija leševa” implicira da nije više moguće govoriti o smrti u pravom značenju riječi, da smrt u logorima nije bila smrt, nego nešto beskonačno uvredljivije od smrti. U Auschwitzu se nije umiralo, tamo su fabricirali leševe. Leševi bez smrti, ne-ljudi, čije je premiranje bilo poniženo u serijsku produkciju. I upravo bi ta degradacija smrti trebala prema jednoj od mogućih i proširenih interpretacija biti ona posebna uvreda što ju je Auschwitz nanosio, vlastito ime njegovu užasa. (Agamben, 2008: 50)

Žrtve logora nisu bile lišene samo vlastitog prava na autentičnu egzistenciju i vlastitu smrt, nego ni njihova smrt nije bila prava smrt. Umjesto toga – istrebljenje, eliminacija, osuđenost na nestanak. U svom poznatom predavanju o tehnologiji *Die Gefahr (Opasnost)*, održanom u Bremenu 1949. godine, Heidegger ističe da u slučaju žrtava logora smrti nije moguće govoriti o smrti, upravo suprotno:

Umiru li oni? Oni stradavaju. Oni bivaju uklonjeni. Postaju serijskim komadima u zalihama fabriciranih leševa. Umiru li oni? Njih neopazice likvidiraju u logorima uništenja. (...) Ali umrijeti znači izdržati smrt u njezinoj biti. Moći umrijeti znači biti sposoban za to izdržavanje. (...) Posvuda silna bijeda bezbrojnih, groznih smrti koje nisu umrle (*ungestorbener Tode*) – a ipak je bit smrti skrivena čovjeku. Čovjek još nije smrtnik.<sup>22</sup>

Žrtve logora, objašnjava Agamben “nisu umrle doista, nego su bile samo komadi, izrađeni radom na tekućoj traci” (Agamben, 2008: 51). Što reći na to? Agamben priznaje da su u pravu bili oni koji su Heideggerovo

<sup>22</sup> Prijevod preuzet iz Biti, Vladimir (2005). *Doba svjedočenja. Tvorba identiteta u suvremenoj hrvatskoj prozi*, Zagreb: Matica hrvatska, str 145.

“Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. (...) Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. (...) Massenhafte Nöte zahlloser, grausig ungestorbener Tode überall – und gleichwohl ist das Wesen des Todes dem Menschen verstellt.” (Heidegger, 1994: 56)

usputno spominjanje logora istrebljenja nakon godina šutnje ocijenili kao neprimjereno. No Agambenu je puno problematičniji bio sadržaj Heideggerove primjedbe: “(...) što bi mogla biti u logoru mrtva *smrt*, smrt koju bismo podnijeli u vlastitoj biti? Ima li doista ikakava smisla u Auschwitzu odvajati svojstvenu smrt od nesvojstvene?” (Ibid., 52). On pokazuje da nas Heideggerovo bremensko predavanje zapravo prisiljava da iznova razmotrimo njegovu ideju bitka ka smrti. U tako zacrtanom okviru, Agamben ističe, logor nam se pokazuje kao mjesto na kojemu je nemoguće iskusiti smrt kao najvlastitiju, neotuđivu i nenadmašivu mogućnost, a u kojemu je nepobitna dominacija neautentičnog u potpunosti nedokidiva. Zbog toga je u logoru, kao epohi potpunog trijumfa tehnologije bit smrti prikrivena i ljudi ne umiru, nego bivaju serijski proizvedeni kao leševi<sup>23</sup>.

Istu temu Heidegger perpetuira u još jednom bremenskom predavanju *Das Ge-Stell*, ali s nešto drugačijim naglaskom:

Poljoprivreda je sada motorizirana prehrambena industrija – u svojoj biti isto što i fabrikacija leševa u plinskim komorama i logorima uništenja, isto što i blokada i izgladnjivanje zemalja, isto što i proizvodnja (fabrikacija) hidrogenskih bombi.<sup>24</sup>

Osvrćući se na ovu primjedbu, Caputo se s pravom pita o značenju ove usporedbe. Što je Heidegger mislio kada je modernu poljoprivrednu tehnologiju doveo u vezu s holokaustom? Može li se ona protumačiti kao rezultat mišljenja ili je tek riječ o, kako on kaže, opscenoj usporedbi?<sup>25</sup> Philippe Lacoue-Labarthe smatra da je Heidegger u pravu kada holokaust smješta u kontekst moderne tehnologije. Spomenuta rečenica je skandalozna jer propušta spomenuti da je u svojoj njemačkoj verziji masovno istrebljenje bilo istrebljenje Židova i da je u potpunosti različito od ekonomsko-vojnih praksi poput blokade, proizvodnje nuklearnog oružja ili poljoprivrede. Ono što je za Lacoue-Labarthe neoprostivo je činjenica da Heidegger tu razliku zanemaruje. Naime, “konačno riješenje”, koliko god bilo organizirano, nije slijedilo nikakvu političku, ekonomsku, društvenu ili vojnu logiku, nego isključivo onu duhovnu (koliko god bila degradirana)<sup>26</sup>. Pokušavajući shvatiti

<sup>23</sup> Vidi Agamben, 2008: 53.

<sup>24</sup> “Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.” (Heidegger, 1994: 27)

<sup>25</sup> Vidi Caputo, 265.

<sup>26</sup> Vidi Lacoue-Labarthe, 36.

što stoji iza spomenute usporedbe, Caputo se opravdano pita: je li moguće da se određeno mišljenje do te mjere uzdigne do onog sublimnog, da je u stanju neutralizirati razliku između života i smrti, između prehranjivanja i ubijanja ljudi<sup>27</sup>? Prema njegovom mišljenju, Heideggerovu je izjavu moguće razumjeti, ali je nemoguće otkloniti njezinu skandaloznost. To je zato što je njome ravnala strogo *mišljenja*, no time i ono postaje duboko problematično<sup>28</sup>. Upravo je to ono što je Agambena najviše i zanimalo: *mišljenje* i njegove konzekvence, mišljenje smrti i mišljenje bitka i njegove krajnje konzekvence.

### GDJE RASTE ONO SPASONOSNO

Agamben je s pravom upozorio na jedno važno proturječje u Heideggerovu mišljenju. Na što je pritom mislio? Naime, Heidegger u svojim tekstovima nerijetko evocira tzv. Hölderlinovo načelo. U predavanju *Pitanje o tehnici* (*Die frage nach der Technik*) koje je 1953. godine održao u Münchenu<sup>29</sup>, Heidegger kritizira prevladavajući odnos prema tehnici:

Mi smo posvuda ropski vezani za tehniku, bilo da je strasno afirmiramo ili nijećemo. Najgore smo, međutim, izloženi tehnici, ako na nju gledamo kao na nešto neutralno; jer ta nas predodžba, kojoj se danas osobito rado priklanjaju, čini potpunoma slijepima za bit tehnike. (Heidegger, 1996: 221)<sup>30</sup>

Riječ tehnika potječe od grčke riječi *téchnê* koja znači umijeće, djelatnost, u najširem smislu skup određenih postupaka i primjena sredstava za postizanje nekih korisnih ciljeva<sup>31</sup>. Heidegger se suprotstavlja takvom instrumentalnom antropološkom određenju i tehniku definira kao znanje (*das Wissen*). Tehnologija, prema tome, nije umijeće ili način stvaranja,

<sup>27</sup> Vidi Caputo, 269.

<sup>28</sup> Vidi *ibid.*, 276.

<sup>29</sup> Predavanje je održano 18. studenoga 1953. godine u Visokoj tehničkoj školi u Münchenu u sklopu ciklusa predavanja „Umjetnosti u tehničkom razdoblju“, u organizaciji Bavarske akademije lijepih umjetnosti.

<sup>30</sup> “Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen. Am ärgsten sind wir jedoch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik” (Heidegger, 2000: 7).

<sup>31</sup> Vidi Inwood, 209.

nego je način otkrivanja stvari koji prethodi samom stvaranju. Bit tehnike nije ništa tehničko, bit tehnike je, po Heideggeru, po-stava (*das Ge-stell*). Naime, čovjek tehničkog razdoblja, izazvan je na otkrivanje, a to se otkrivanje u prvom redu odnosi na prirodu kao glavno skladište energetskih resursa, ili ostava (*der Bestand*)<sup>32</sup>. Zato što bit tehnike počiva u po-stavi, moderna tehnika je prisiljena primjenjivati egzaktnu prirodnu znanost. Tako nastaje privid da je moderna tehnika primijenjena prirodna znanost: “Taj se privid može održavati dokle god se dostatno ne propita bitno podrijetlo novovjeke znanosti i bit moderne tehnike” (Heidegger, 1996: 236). Heidegger zagovara postavljanje pitanja tehnici zato da bismo mogli rasvijetliti naš odnos prema njezinoj biti, da bismo mogli obustaviti vlastito sljepilo i prekinuti našu ropsku vezanost uz nju. Zašto? Što je to tako opasno i prijeteće u samoj tehnici?

Heidegger tvrdi: ono opasno nije tehnika. Ne postoji nikakva demonija tehnike, postoji samo tajna njezine biti, a bit tehnike je opasnost (*die Gefahr*)<sup>33</sup>. No, to ne znači da čovjeka ugrožavaju prijeteći strojevi i aparatura tehnike, ugrožava ga vladavina po-stave. Ona “prijeti mogućnošću, da bi čovjeku moglo biti uskraćeno da svrati u neko izvornije otkrivanje, te tako iskusi pririjek prvotnije istine” (Ibid., 240). Drugim riječima, gdje vlada *Ge-stell*, najveća je opasnost.

Međutim, nastupa *obrat*. Heidegger priziva Hölderlina<sup>34</sup>:

Ali gdje postoji opasnost, raste  
također ono spasonosno.

Na što misli kada govori o spasonosnom? Što u kontekstu moderne tehnologije znači spasiti se? Za Heideggera znači: zaći u bit, da bi se ta bit tako tek dovela do svog pravoga sjaja.<sup>35</sup> Citirani stihovi navješćuju mogućnost: ako je bit tehnike *Ge-stell*, kao krajnja i najveća opasnost, onda upravo u njegovoj vladavini raste ono spasonosno pa se ni ona ne svodi samo na prikrivanje svakog otkrivanja i sjaja istine. Bit tehnike, prema tome, u sebi krije rast te mogućnosti.

<sup>32</sup> Vidi Heidegger, 1996: 234.

<sup>33</sup> Vidi ibid., 240.

<sup>34</sup> Riječ je o stihovima Hölderlinove poeme *Patmos*: “Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch”. (Heidegger, 2000: 29)

<sup>35</sup> Vidi Heidegger, 1996: 240.

Nekoliko godina ranije, u jednom od četiri bremenska predavanja, naslovljenom *Okret (Die Kehre)* Heidegger je objasnio kako je opasnost ono spasonosno jedino ukoliko iz svoje skrivene biti donosi to spasonosno<sup>36</sup>. To znači, opasnost je opasnost ako u njoj prebiva mogućnost spasa, opasnost je spasonosno ako iz nje raste mogućnost spasa. No kako je takvo što moguće? Otkuda raste klica takve mogućnosti? Što je za Heideggera sjeme nade? Jednom riječju – okret (*die Kehre*).

U biti opasnosti bitstvuje i stanuje neko nagnuće, naime nagnuće okreta zaborava bitka u istinu bitka. U biti opasnosti, gdje ona kao opasnost jest, postoji okret ka čuvanju istine, postoji to istinovanje samo, postoji ono spasonosno bitka. (Ibid., 256 )<sup>37</sup>.

Drugim riječima, u okretu opasnosti rasvjetljuje se bit bitka. Okret donosi rasvjetljenje, bljesak, a bljesak donosi uvid, uvid u ono što jest, uvid u bitak. Tek kada se čovjek stjecanjem tog uvida, kao onaj u uvidu uviđen, odrekne vlastite (ljudske) samovolje i sebe sama, tada u svojoj biti odgovara nagovoru tog uvida<sup>38</sup>. Tek mu se tada razotkriva bit tehnike kao postava, postava kao opasnost, a opasnost kao ono u čijem okrilju raste ono spasonosno.

Heidegger nije pisao o logorima uništenja. Samo ih je usputno spomenuo govoreći o modernoj tehnici, pokušavajući postaviti pitanje njezina bitka i, prema tome, našeg odnosa prema njemu. Razmišljajući o tehnici, u opasnosti njezine biti razotkriva se mogućnost spasa. No, u ekstremnoj situaciji bitka u logoru, tamo gdje prebiva opasnost, o takvoj mogućnosti nema ni spomena. Agamben vjeruje da bi upravo u krajnjim situacijama logora prisvajanje i oslobođenje moralo biti moguće<sup>39</sup>. Holokaust, koliko god ovaj naziv za Agambena bio neprimjeren, predstavlja priliku za propitivanje učinka Heideggerova (etičkog) projekta bitka ka smrti. Premda se, naizgled, čini da je Agambenov ton u odnosu prema Heideggeru pomirljiv, snaga njegove kritičke geste dolazi do izražaja upravo u nastojanju da promisli

<sup>36</sup> Vidi ibid., 255.

<sup>37</sup> “Im Wesen der Gefahr west un wohnt eine Gunst, nämlich die Gunst der Kehre der Vergessenheit des Seyns in die Wahrheit des Seyns. Im Wesen der Gefahr, wo sie als die Gefahr ist, ist die Kehre zur Whrmis, ist diese Wahrmis selbst, ist das Rettende des Seyns.” (Heidegger, 1994: 73)

<sup>38</sup> Vidi Heidegger, 1996: 258.

<sup>39</sup> Vidi Agamben, 2008: 53.

očitovanje jedne filozofske koncepcije upravo tamo gdje je to najteže učiniti, u prostoru (i vremenu) gdje je gotovo neprimjereno govoriti riječnikom fundamentalne ontologije ili mišljenja bitka. Agambenim riječima:

Logor je mjesto gdje je ukinuta svaka razlika između svojstvenog i nesvojstvenog, mogućeg i nemogućeg. Jer tu se načelo, prema kojemu je jedini sadržaj svojstvenog nesvojstveno, pokazuje upravo iz svoje oprečnosti koja tvrdi da je jedini sadržaj nesvojstvenog svojstveno. I kao što čovjek svojstveno prisvaja sebe sama u bitku k smrti, tako deportirani u logoru *svakodnevno i anonimno* egzistiraju za smrt. (Agamben, 2008: 53)

Svakodnevno i anonimno umiru, numerirani, bez imena i prezimena: *man stirbt*. Logor je, prema tome, mjesto na kojemu je nemoguće razlikovati smrt od pukog skončavanja<sup>40</sup>. Agamben svoje razmišljanje zaključuje hajdegerijanski, citirajući Levijev opis logora kao mjesta na kojemu je smrt tri-vijalna, birokratska i svagdanja<sup>41</sup>.

Ostaje nam važno pitanje: što je s tzv. Hölderlinovim načelom? Je li uopće moguće razmišljati o onom spasonosnom u prostoru kakav je nacistički logor? Kakav se to okret mora dogoditi da bi se u mjestu na kojemu opasnost prebiva, mogla pronaći klica onog spasonosnog? Ima li takva potraga smisla? Što se još može očekivati na mjestu gdje sve mogućnosti prestaju, gdje je jedina izvjesna mogućnost upravo prestanak svake mogućnosti? Kako u nepreglednom i nerazlučivom brujanju svakodnevice u prostoru gdje je izlišno očekivati pravu smrt, gdje se anonimno skončava serijskom (nemrtvom) smrću, kako je uopće moguće očekivati spas? I što to uopće znači?

## NAKON SVEGA – MUSELMANN

Prema Leviju, *Muselmann* je jedini pravi i potpuni svjedok, onaj koji je vidio sve, ali koji, paradoksalno, ne može svjedočiti. Ostaje pitanje, tko je zapravo subjekt svjedočenja? Govoriti, svjedočiti, za Agambena znači “postati dijelom vrtložna kretanja u kojem će nešto potonuti, u cijelosti se de-subjektivirati i zanimemiti, a nešto se subjektivirati i progovoriti, a da pritom – vlastitog – nema ništa za reći” (Agamben, 2008: 85). Drugim riječima, ne

<sup>40</sup> Vidi *ibid.*, 53.

<sup>41</sup> Vidi *ibid.*, 53.

postoji isključivi nositelj svjedočanstva jer onaj nijemi (*Muselmann*) prisiljava govorećeg (preživjelog) da govori. Istodobno, govornik prolazi kroz iskustvo nemogućnosti prisvajanja govora. Ono što govori ne pripada njemu, ta nemogućnost razlikovanja onog nijemog od govorećeg, ljudskog od neljudskog sprečava svaki pokušaj uspostave pozicije subjekta. Subjekt svjedočanstva je onaj tko svjedoči o vlastitoj desubjektifikaciji. Zato Agamben svjedočanstvo opisuje kao proces ili polje sila preko kojeg neprestano prelaze tijekovi subjektifikacije i desubjektifikacije<sup>42</sup>.

Zašto je figura *Muselmann*-a toliko važna Agambenu? Upravo je on onaj koji doslovno prolazi proces desubjektifikacije i dehumanizacije, on je ljudsko biće koje postaje neljudsko:

Musliman i svjedok, ljudsko i neljudsko prekrivaju se značenjem, ali ne podudaraju se, odvojeni su i istodobno neodvojivi. I ta neodvojiva razlučenost, taj nerascjepljen a ipak nerazdvojiv život pokazuje se u dvostrukom nadživljavanju: ne-čovjek je onaj tko može nadživjeti čovjeka, a čovjek pak onaj tko može nadživjeti ne-čovjeka. (Agamben, 2008: 107)

Musliman kao svjedok granična je figura ili možda bolje – on je sama granica. Jer tanka je linija između života i smrti, između čovjeka i ne-čovjeka, između muslimana i svjedoka, između nijemosti i govora. Kako opisati bitak muslimana? Kako opisati bitak bića kojemu su poniženje, užas i strah odrezali svaku svijest i osobnost, sve do najapsolutnije apatije<sup>43</sup>? Kako se pitati o bitku takvoga bića?

Kao što je poznato, *Bitku i vremenu* Heidegger rabi pojam tubitak (*das Dasein*) kao oznaku za: bitak ljudi i biće (ili osobu) koja posjeduje taj bitak<sup>44</sup>. Pojam doslovno znači *tu* – biti. Njegov je bitak u onome *tu*. No tubitak je uvijek već među drugima i zato je Heidegger tvrdio da je su-bitak egzistencijalna karakteristika tubitka čak i kada nikoga doslovno nema u blizini ili na vidiku<sup>45</sup>. To je zato što je tubitak u svojoj biti su-bitak (*Mitsein*). No kako je u logoru? Tko je tubitak i tko su njegovi bližnji s kojima supostoji. Prema onome što svjedoče preživjeli i što pokazuje Agamben svojom analizom, *Muselmann* je bližnji i drugi tubitku. I upravo taj drug preživjelog, proživljava ponižavajući život i neautentičnu smrt, njegova egzistencija se

<sup>42</sup> Vidi Agamben, 2008: 85.

<sup>43</sup> Vidi Agamben, 2006: 163.

<sup>44</sup> Inwood, 42.

<sup>45</sup> Heidegger, 2006: 156.

odvija tamo gdje govor posustaje. On je nijem, a istodobno po Leviju, jedini potpuni svjedok. Kako razmišljati o njemu? Kojim riječima ga opisati? Kako zahvatiti njegov bitak?

Kao žrtva serijskog i sustavnog istrebljenja, on skončava. Kao što živi bez imena, bez glasa, bez lica, ni njegova smrt nije prava, nije autentična, prema tome – on nije smrtnik. On umire nemrtvom smrću, skončava, biva istrebljen, poput nametnika, kaže Lacoue-Labarthe<sup>46</sup>. Agamben ga zbog toga opisuje kao “neodređeno biće u kojem bez trajna rješenja prelaze jedna u drugu ne samo ljudskost i neljudskost, nego i vegetativni i relacioni život, fiziologija i etika, medicina i politika, život i smrt” (Agamben, 2008: 34). *Muselman* je nijem, nevidljiv, ne umire, biva uklonjen, u pravom smislu riječi izbrisan. Njegova ga nemogućnost svjedočenja i način na koji biva eliminiran isključuju iz sfere ljudskog. U svom poznatom predavanju “Put k jeziku” (*Der Weg zur Sprache*, 1959) Heidegger smrtnike opisuje kao one koji smrt mogu iskusiti doista kao smrt. S druge strane, životinje takvo što ne mogu. No životinje, po Heideggeru, ni ne govore<sup>47</sup>. Kao što je Jacques Derrida dobro primijetio, Heideggerova distinkcija između umiranja i skončavanja nije stvar terminologije. Ona označava puno više od toga: nepremostivu razliku između govorećeg bića kakvo je tubitak i svih ostalih živih bića<sup>48</sup>. Uostalom, Heidegger doista ne izjednačava tubitak i ljudski subjekt. Tubitak je za njega pozicija iz koje valja iznova razmotriti ljudskost čovjeka<sup>49</sup>. Drugim riječima, čovjek je samo primjer tubitka, prema Heideggeru i jedini takav.

Raspravljajući o Heideggerovoj kontroverznoj usporedbi moderne poljoprivrede i plinskih komora, John Caputo se zapitao o implikacijama njegova privilegiranja bitka (*physis*) nad životom (*bios*) i njegova odbacivanja ideje da je čovjek *zoos*, živa stvar, stvorenje obdareno *logos*-om<sup>50</sup>. Ne postoji li nešto duboko uznemirujuće u mišljenju koje je indiferentno prema vapaju žrtava? Tim pitanjem Caputo započinje svoje razmatranje Heideggerova mišljenja koje je uvijek bilo usmjereno na iskustvo bitka kao samopokazivanja fenomena. Bitak je u egzistenciji i esenciji, u realnosti, posto-

<sup>46</sup> Vidi Lacoue-Labarthe, 36.

<sup>47</sup> Vidi Heidegger, 1971: 107.

<sup>48</sup> Derrida, 1993: 35.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>50</sup> Caputo, 275.



janju, važenju, tubitku, u “ima” (*es gibt*)<sup>51</sup>. Za ranog Heideggera iz *Bitka i vremena*, pitanje bitka je prvo i najvažnije pitanje, pitanje svih pitanja. Zbog zaborava metafizičke tradicije zapadne filozofije, fundamentalna ontologija kao osnovni zadatak ima reaktualizirati pitanje o bitku. Kasniji Heidegger *Vremena i bitka (Zeit und Sein)*, unatoč okretima (ili pomacima) u vlastitom mišljenju i dalje ustraje na prvotnosti pitanja bitka. Zato u *Vremenu i bitku* kaže: “Bitak misliti bez bića znači: bitak misliti bez obzira na metafiziku” (Heidegger, 1996: 443). Drugim riječima, privilegiranje bitka i zaborav bića dovoljni su razlozi da se Caputo zapita o poziciji žrtve u povijesti bitka. Na početku mišljenja, objašnjava Caputo, u slavnoj ranogrčkoj epohi prije metafizike, nema žrtava: nema robova, žena, barbara<sup>52</sup>. Njihov glas se ne čuje, oni su odsutni sa scene mišljenja, njihovo postojanje nije predmetom razmatranja. Žrtva je nevidljiva, ona nema glasa u zovu bitka, ona nam se ne obraća, ne tiče nas se. Kao takva, lišena vlastitog glasa, žrtva se ne može pobuniti zbog vlastitog stradanja<sup>53</sup>.

Na tragu spomenute kritike, posve je jasno: *i Muselmann je žrtva isključena iz povijesti bitka, nijema granica između čovjeka i ne-čovjeka*. I kada se pitamo zašto je *Muselmann* toliko važan Agambenu, odgovor leži jasno pred nama. Zato što je on modus tubitka, koji je ujedno i drugi tubitka, čiji bitak na granici problematizira Heideggerovo mišljenje. Kao “sirovina” fabrikacije leševa *Muselmann* dovodi Heideggera u nepriliku i skreće pozornost na ono doista skandalozno u njegovim komentarima o plinskim komorama. Zov bitka nadglasao je glasove bića, mišljenje biti tehnologije zaglušilo je vapaje njezinih žrtava.

## ŠTO OSTAJE?

Modalne kategorije – kao operatori bitka – zato nikada nisu pred subjektom kao nešto što bi on mogao izabrati ili odbaciti, ili kao zadaća za koju bi se subjekt mogao odlučiti – ili ne odlučiti – da će je preuzeti u privilegiranom trenutku. Subjekt je prije polje sila koje svagda već prelaze usijani [*incandescenti*] i povijesno određeni tijekovi moći i nemoći, moći ne biti i ne moći biti. U tom je svjetlu Auschwitz točka povijesnog sloma tih procesa, uništavajuće iskustvo u

<sup>51</sup> Vidi Heidegger, 1985: 6.

<sup>52</sup> Vidi Caputo, 278.

<sup>53</sup> Vidi *ibid.*, 278.

kojem je ono nemoguće bilo nasilno potisnuto u realno. Auschwitz je egzistencija nemogućnosti, najradikalnije nijekanje kontingencije – dakle, ponajviše apsolutna nužnost. Musliman kojeg je Auschwitz stvorio, posljedično je katastrofa subjekta, njegovo brisanje kao mjesta kontingencije i njegovo uzdržavanje kao egzistencije nemogućeg. Goebbelsova definicija politike – “umjetnost činjenja mogućim onoga naizgled nemogućeg” – ovdje je pridobila svu svoju težinu (Agamben, 2008: 104).

Musliman je nemogući modus bitka koji je učinjen mogućim, piše Agamben. Njegov bitak se, prema tome, može opisati kao nemogućnost koja je postala mogućnost. Logor je, kao što primjećuje u knjizi *Homo Sacer*, mjesto na kojemu se ostvarila najapsolutnija *conditio inhumana* koja je ikad opstojala na Zemlji<sup>54</sup>. Agamben se slaže s Levijevim stajalištem da je čovjek upravo onaj čija je ljudskost u cjelini bila uništena. To bi značilo da identitet između čovjeka i ne-čovjeka nikada nije potpun pa, sukladno tome, ni ljudskost nije moguće u cijelosti uništiti, nešto svagda ostaje<sup>55</sup>. Što? Ili možda bolje: tko? Ostaje subjekt svjedočenja kao ostatak procesa subjektivacije i desubjektivacije, humanizacije i dehumanizacije. Svjedok je ostatak, a ne cilj, što znači da svatko može stupiti na mjesto ostatka i preuzeti ulogu svjedoka.

Ostatak je, priznaje Agamben, teološko mesijanski pojam: “konzistencija koju Izrael preuzima u trenutku kad je postavljen u neposrednu svezu s eshatonom, mesijanskim događajem ili izabranošću” (Ibid., 115). Naime, u proročkim knjigama Starog zavjeta ne spašava se čitav narod Izraela, nego njegov ostatak, a ostatak na kraju nastupa kao soteriološko sredstvo koje omogućuje spasenje one cjeline od koje se odijelio i čiji gubitak predstavlja<sup>56</sup>. I tako upravo u logoru, kao mjestu gdje je opasnost, Agamben, za razliku od Heideggera, u ostatku pronalazi ono spasonosno. Ostatak je *Muselman*, najekstremniji oblik egzistencije, opasnost u blizini tubitka, a za Agambena – klica spasa ili etički subjekt par excellence:

Samo zato jer je u čovjeku bilo moguće izolirati muslimana, samo zato jer je ljudski život bitno uništiv i djeljiv, svjedok ga može nadživjeti. Svjedokovo nadživljavanje neljudskog jest funkcija muslimanova nadživljavanja ljudskog. Ono što mora biti beskonačno uništeno jest ono što se može beskonačno nadživjeti. (Agamben, 2008: 107)

<sup>54</sup> Vidi Agamben, 2006: 146.

<sup>55</sup> Vidi Agamben, 2004: 94.

<sup>56</sup> Vidi Agamben, 2008: 115.

Kako bi potkrijepio ovaj zaključak, Agamben prepušta posljednju riječ njima, bivšim muslimanima. LaCapra upozorava na različita moguća tumačenja ovakve paradoksalne zaključne geste kojom riječi svjedoka bivaju sakralizirane te ih tada, kao dio sublimnog diskurza, više nije moguće dostojno komentirati<sup>57</sup>. Također, pita se i kako je uopće moguće o sebi govoriti kao o bivšem *Muselmann*-u s obzirom na problematičnu poziciju iz koje se taj govor rađa?<sup>58</sup> Agamben, premda ekstenzivno razmatra ulogu muslimana kao sublimnog svjedoka, po LaCaprinu mišljenju uopće ne istražuje mukotrni proces u kojemu svjedočenje igra ključnu ulogu pri pomaku od uloge žrtve do uloge preživjelog svjedoka i agenta<sup>59</sup>. Osim Agambena, LaCapra apostrofira autore poput Lyotarda, Žižeka, Syberberga i Whitea kojima fascinacija tzv. negativnim sublimnim onemogućuje kritički pristup problemu<sup>60</sup>. LaCapra ima mnogo prigovora Agambenovom čitanju Levija, ne sviđa mu se način na koji se Agamben služi etimologijom kao nadomjestkom za povijesnu analizu i argumentaciju u čemu, navodno, slijedi svog učitelja Heideggera<sup>61</sup>. Najviše od svega, LaCapra prigovara Agambenovoj univerzalizaciji Auschwitza i pretvaranju *Muselmann*-a u opći model čovjeka i sublimnu (mesijansku) post-apokaliptičnu figuru<sup>62</sup>. Tako shvaćen, Auschwitz iz Agambenove perspektive, postaje apokaliptičnom razdjelnicom između prošlosti i sadašnjosti koja delegitimira svako sadašnje pozivanje na prošle etičke pretpostavke ili diskurse<sup>63</sup>. On označava kraj određene etike i uspostavu novog (etičkog) poretka života koji počinje tamo gdje dostojanstvo prestaje, na granici.

Unatoč nizu prigovora, LaCapra priznaje da se Agamben uhvatio ukoštac s ozbiljnim problemima koje ne treba zanemarivati unatoč rezervama

---

<sup>57</sup> Vidi LaCapra, 2004: 177

<sup>58</sup> Vidi *ibid.*, 176

<sup>59</sup> Vidi *Ibid.*, 176

<sup>60</sup> Vidi LaCapra, 2009: 67.

<sup>61</sup> Vidi LaCapra, 2001: 168.

<sup>62</sup> "In this intellectual context, the ultimate in traumatized abjection, the *Muselmann* becomes both the model of everyman and a figure of sublimity, and Auschwitz emerges as a trans-historical exemplum or *leçon de philosophie*. The formula here – whether paradox or one of the oldest Christian doxa – seems to be that only by descending to the depths can one ascend to the paradisiac heights of revelatory language. But a basic question – I am raising is: can one enter this heaven on the back of the *Muselmann* employed as the vehicle for postapocalyptic sublime?" (LaCapra, 2001: 193)

<sup>63</sup> Vidi LaCapra, 2004: 181.

prema načinu na koji im pristupa<sup>64</sup>. Ovim radom pokušali smo istaknuti bitak ka smrti kao središnji problem Agambenove rasprave o Auschwitzu i onome što on predstavlja. Mada se čini da njegova analiza ostaje unutar okvira hajdegerijanskog mišljenja, nastojanje da bitak ka smrti razmotri u prostoru logora uništenja možemo smatrati pokušajem proradbe jedne od najvećih trauma suvremene filozofije – Heideggerova političkog angažmana. Na kraju, ne mogu se složiti s Dominicom LaCaprom, ne radi se kod Agambena o ulasku u raj na leđima *Muselman*-a, kao čimbenika postapokaliptičnog sublimnog<sup>65</sup>, nego o pogledu u ono najdublje u Heideggerovoj misli i izvlačenje na vidjelo onoga najproblematičnijeg, najbolnijeg i *najopasnijeg* iz njegove argumentacije. Prigovarajući Agambenu (kao i Heideggeru) nedostatak historijske kontekstualizacije, način argumentiranja, stil pisanja, neutemeljene generalizacije, zagovarane sublimnog i dr., LaCapra nije uspio vidjeti ono što je i sam opetovano zagovarao – proces proradbe traume. Pišući o reprezentacijama post-apokalipse, James Berger je u njima prepoznao simptom historijske traume i pokušaj njezine proradbe<sup>66</sup>. Agambenovo nam se mišljenje i (fragmentaran) način pisanja (kojemu LaCapra toliko prigovara) razotkriva upravo kao takav simptom i pokušaj proradbe. Pišući o Auschwitzu, Agamben ne prorađuje samo historijsku traumu događaja bez presedana, on prorađuje i veliku traumu suvremene filozofije: Heideggerov nacizam. Umjesto da historijski kontekstualizira Heideggerovu filozofiju (kao što to LaCapra zahtijeva), on svoju pozornost usmjerava na njegovo mišljenje, na njegov (etički) projekt bitka ka smrti i na razmatranja opasnosti moderne tehnike.

Političke implikacije Heideggerovih izvoda postaju jasnije kada ih Agamben analizira u prostoru nacističkog logora. I doista, Auschwitz je bio prijeloman događaj koji je presudno utjecao na sudbinu čovjeka kao tubitka, učinio je realnom mogućnost nemogućnosti. *Muselman*, taj krajnji način bitka u logoru, za Agambena predstavlja utjelovljenje nemogućeg načina tu-bitka. Kao što Berger objašnjava, apokalipsa je svršetak (ili bi trebala tako izgledati) koji to nije doista. Svaki apokaliptički tekst obilježen je istim paradoksom da svršetak nije svršetak<sup>67</sup>. Nakon svršetka uvijek nešto

---

<sup>64</sup> LaCapra, 2004: 182.

<sup>65</sup> Vidi LaCapra, 2004: 194.

<sup>66</sup> Vidi Berger, 19.

<sup>67</sup> Vidi *ibid.*, 5.

ostaje. To bi mogao biti i jedan od odgovora na pitanje zašto je musliman toliko važan Agambenu. Osim što je i jedini potpuni i pravi svjedok holokausta *Muselmann* je neizbježna mogućnost bitka: u prostoru kakav je logor svatko može postati taj *homo sacer*, ta monstruoza figura koja prebiva u svakom čovjeku. Kao što Agamben piše: “deportirac je najustrajnije skrbio da prikrije svoju bolest i iscrpljenost, neprestano skrivao muslimana kojeg je u sebi osjećao sa svih strana kako prilazi na vidjelo” (2008: 36). Zbog toga je dužnost preživjelog da govori još jača. On govori u ime onih koji ne mogu svjedočiti, koji su umrli umjesto njega i koji počivaju duboko skriveni u svakom čovjeku. On govori u ime one mogućnosti koja se danas, nakon Auschwitzta, razotkriva kao neminovnost svakome tko bi se našao gurnut u ograđeni prostor u kojemu izvanredno stanje postaje trajnim pravilom, izvan normalnog poretka<sup>68</sup>.

Što nam (pre)ostaje nakon Auschwitzta? Odgovor na to pitanje Agamben je dao u završnim odlomcima *Homo sacera*: ostaje nam logor kao “paradigma političkog prostora u času kada politika postaje biopolitikom, a *homo sacer* se virtualno stapa s državljaninom” (2006: 150). U trenutku kada politički sistem moderne države/nacije (koja se temeljila na povezanosti između određenog teritorija i poretka) zapada u krizu i država odluči skrbiti o biološkom životu nacije, pojavljuje se logor<sup>69</sup>.

[...] ako je bit logora u materijalizaciji izvanrednog stanja i posljedičnom stvaranju prostora u kojem goli život i norma stupaju na prag nerazlučivosti, tada moramo priznati da se nalazimo pred virtualnim logorom kadgod se stvori takva struktura, neovisno o opsegu zločina koji su se u njoj dogodili i kakav god ona naziv i specifičnu topografiju imala. (Agamben, 2006: 153)

Strukturu logora Agamben prepoznaje u izbjegličkim kampovima, sabirnim centrima i prihvatilištima za azilante na međunarodnim zračnim lukama, svugdje gdje se u ograđenim prostorima suspendira normalan poredak i gdje iznimka postaje pravilo. U takvom prostoru sve postaje moguće, pa i nemogući vid bitka kakav je svojedobno utjelovio *Muselmann*. Nakon Auschwitzta, logor je skrivena matrica politike u čijem okruženju živimo, a koju moramo naučiti raspoznavati u svim njezinim metamorfozama<sup>70</sup>. Zato još uvijek nismo u potpunosti *nakon Heideggera* ili smo baš u tome *nakon*

<sup>68</sup> Vidi Agamben, 2006: 148.

<sup>69</sup> Vidi *ibid.*, 154.

<sup>70</sup> Vidi *ibid.*, 155.

koje je još uvijek *tu*, prisutno, i uvijek nas iznova nagovara da se pitamo: *gdje prebiva opasnost u mišljenju bitka?* Zato je Agambenova reakcija na spomenuti nagovor dragocjen primjer suočavanja s onim što nas okružuje i nagovara da mislimo o teško podnošljivim modusima bitka onkraj onog mogućeg i zamislivog.

## LITERATURA

- Agamben, Giorgio 2006. *Homo Sacer, Suverena moć i goli život*, prev. Kopic, Mario, Arkzin d.o.o., Zagreb.
- Agamben, Giorgio 2008. *Ono što ostaje od Auschwitza, Arhiv i svjedok*, prev. Kopic, Mario, Biblioteka Antibarbarus, Zagreb.
- Berger, James 1999. *After the End: Representations of Post-apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis/ London.
- Cubillee, Anne 2003. *Introduction: The Future of Testimony u Discourse*, 25.1 & 2, Winter and Spring, pp. 4-18.
- Caputo, John D. 1992. *Heidegger's Scandal: Thinking and the Essence of the Victim u Rockmore, Tom/ Margolis, Joseph ur., The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, Temple University Press, Philadelphia.
- Carroll, David 1990. *Foreword: The Memory of the Devastation and the Responsibilities of Thought: \_And let's not talk about that\_ u Lyotard, Jean-François, Heidegger and „the jews“*, University of Minnesota Press, Minneapolis/ London.
- Derrida, Jacques 1993. *Aporias*, prev. Dutoit, Thomas, Stanford University Press, Stanford.
- Felman, Shoshana/ Laub, Dori 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Routledge, New York/London.
- Felman, Shoshana 2007. *Pravno nesvjesno: Suđenja i traume u dvadesetom stoljeću*, prev. Miladinov, Marina, Deltakont, Zagreb.
- Heidegger, Martin 1994. *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe, Band 79*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin, 1985. *Bitak i vrijeme*, prev. Šarinić, Hrvoje, Naprijed, Zagreb.
- Heidegger, Martin 1971. *On the Way to Language*, prev. Hertz, Peter D., Harper & Row, Publishers, New York.
- Heidegger, Martin 1996. *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed/ Brkić i sin, Zagreb.
- Heidegger, Martin 2000. *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Inwood, Michael 1999. *The Blackwell Philosophers Dictionaries: A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishing, Maiden USA/ Oxford, UK
- LaCapra, Dominick 2001. *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London.

- LaCapra, Dominick 2004. *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca/London.
- LaCapra, Dominick 2009. *History and its Limits: Human, Animal, Violence*, Cornell University Press, Ithaca/London.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1990. *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, prev. Turner, Chris, Basil Blackwell, Cambridge USA/ Oxford UK.
- Levi, Primo 1989. *The Drowned and the Saved*, trans. Rosenthal, Raymond, Random House, New York.
- Suglia, Joseph 2001. *The Communication of the Impossible u Diacritics*, Vol.31, No 2, str. 49-69.
- Strauss, Jonathan 2000. *After Death u Diacritics*, Vol. 30, No 3, str. 90-104.
- Wolin, Richard 1998. *French Heidegger Wars u Wolin, Richard, ur., The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, The MIT Press, Cambridge/ London.

## SUMMARY

### THE ETHICS OF TESTIMONY: SURVIVOR AS THE OTHER OF *DASEIN*

Zrinka Božić Blanuša

In his famous analysis of *Sein zum Tode*, Martin Heidegger defines death as an individual's engagement. Even though he admits that *Mitsein* is an essential structure to the constitution of selfhood, death belongs exclusively to the solitary *Dasein*. In other words, the fate of *Dasein* is communal, but it still takes no part in the Other's relation to the anticipation of its own death. Since we cannot experience our own death, according to Heidegger, the only thing we can do is to be there alongside the dying Other. However, the Other can witness our dying and perceive our absence from the world. Heidegger's concept of solitary death has been discussed by Jean-Paul Sartre, intensely criticized by Emmanuel Levinas, redefined and defended by Jacques Derrida and repeatedly thematized by Maurice Blanchot. In this fruitful and longstanding discussion, the question of otherness has been raised several times. But, the question of the existential position of the survivor, as the one who remains after one's death, has been problematized by Giorgio Agamben. Although the problem of testimony has been dealt with by authors concerned with the problem of historical trauma (LaCapra, Caruth, Leys, Felman), his analysis has been developed as a direct response to Heidegger's philosophy of Being. Therefore, the purpose of this paper is to question Heidegger's influential concept of *Sein zum Tode* in the light of Agamben's problematization of testimony.

Key words: Agamben, Heidegger, ethics, testimony, witness, death, *Dasein*, Muselmann

Primljeno: 11. listopada 2010.