

Vojna kot suspenz moralnosti: Lévinas in literatura holokavsta

Kristina Bojanović

Univerza Donja Gorica, Humanistični študij, Donja Gorica B.B. 81000, Podgorica, Črna gora
<https://orcid.org/0000-0002-3288-6171>
kristina.bojanovic@gmail.com

Članek obravnava Lévinasovo idejo vojne kot suspenza moralnosti in idejo miru kot vladajoče moči, ki konstituira etični pomen sveta, in sicer tako, da analizira koncept etike in drugosti, ki sta stržen Lévinasove filozofije. Prispevek s poudarjanjem etičnih zapovedi, ki se kažejo v odgovornosti in dolžnosti do drugega, nemožnosti umora drugega, bližini njegovega obraza – v nasprotju do sprijenosti vojne in njenega zunajmoralnega značaja – ponuja možne odgovore na izziv pozabe in izničenja drugega v stanju vojne. V tekstu so zato obravnavani primeri strahot iz koncentracijskih taborišč, kot jih poznamo iz bogate literature holokavsta, v središču pozornosti je predvsem delo Noč Elija Wiesela. Poleg tega članek skuša tematizirati možne sledi človekoljubja in etike neskončnosti, in sicer tako, da preiskuje podobe odnosov do drugih, ki pa so pogosto tudi v nasprotju z Lévinasovim razumevanjem etičnega; pri tem so poleg Wiesla uporabljeni tudi zgledi iz Remarquina in sodobnega srbskega pisca Davida Albaharija.

Ključne besede: literatura in etika / Lévinas, Emmanuel / vojna / holokavst / Drugi / Wiesel, Elie: *Noč*

Emmanuel Lévinas, mislec judovskega rodu, je podobno kot številni intelektualci v 20. stoletju neposredno izkusil vojno. Kot otrok je bil priča prve svetovne vojne, boljševiške revolucije in ruske meščanske vojne. Leta 1940 je bil ujet v Rennesu, skupaj z deseto francosko armado, ki se je umikala pred nemškimi silami. Drugo svetovno vojno je preživel v delovnem taborišču za judovske jetnike v bližini Hannovra. Celotno Lévinasovo družino, starše in dva mlajša brata, so umorili nacisti. Po drugi svetovni vojni je napočila francoska vojna v Indokini, potem vojna za neodvisnost Alžirije ter dolga hladna vojna med Sovjetsko zvezo in Zahodom. Leta 1948 je izbruhnila vojna za samostojnost Izraela, pozneje pa tudi izraelski spopadi z arabskimi sosedi. Lévinas je bil priča vseh teh dogajanj.

Vojna je osrednja tema uvoda njegovega poglavitnega dela *Totaliteta in neskončno*. Prvič je omenjena že v drugem stavku te knjige, nepo-

sredno po sloviti začetni misli, ki se glasi: »Zlahka bomo soglasni s tem, da je najpomembnejše, da nas morala ne vara.« (Lévinas, *Totalité* 5) *Totaliteta in neskončno* je obsežna razprava, ki ni posvečena le dejstvu, da nas morala ne vara, temveč podaja različne dokaze o tem, da je prav morala, ne epistemologija ali ontologija, edina priložnost, ki človeštvo varuje pred prevaro. Za Lévinasa je vojna najboljši »indic«, da je morala ukanila človeštvo, da je iskrenost zgolj epifenomen, vloga ali maska v globljem, še nizkotnejšem početju. Ideja o vojni kot pojavu, ki je absolutno nasproten morali, sploh ne preseneča, če se ozremo na Lévinasovo izkustvo vojne. Toda nevarnost, ki jo vojna predstavlja, nima nič skupnega z njegovimi specifičnimi življenjskimi izkušnjami. Vojna je, nasprotno, nedoločen, trajen izziv. Eden izmed načinov razumevanja naslova *Totaliteta in neskončno* je referenca na razliko med »vojno in mirom«, branje te knjige pa je svojevrstno potovanje od vojne k miru.

V *Totaliteti in neskončnem* se tematika vojne prvič pojavlja z vprašanjem. Vprašanje sodi k filozofiji, k temeljnemu spraševanju, prevpraševanju temelja: »Mar se jasnovidnost – odprtost duha za resnično – ne kaže v naziranju permanentne možnosti vojne?« (Lévinas, *Totalité* 5) Vprašanje je na prvi pogled precej čudno. Ko govorimo o sili vojne, uničevanju in smrti, ki jih s seboj prinaša, vojna nedvomno grozi morali. Ali je vojna potem filozofsko vprašanje, ki temelji na *odprtosti duha do resničnega*? Lévinas takoj nudi rešitev te uganke: »Stanje vojne razveljavlja moralo in pušča institucije brez večne obveznosti njihove večnosti in s tem uničuje brezpogojne imperitive. Stanje vojne že vnaprej meče senco na človeška dela. To moralo izpostavlja zasmehu. Politika se takrat, tako kot umetnost predvidevanja in zmage v vojni, vsiljuje kot samo izvajanje uma. Zoperstavlja se morali tako, kakor se filozofija zoperstavlja naivnosti.« (5) Tu ni ničesar nejasnega. Najbolj brezpogojna med brezpogojnimi zapovedi, »največnejša«, če smemo tako reči, med večnimi obveznostmi je zapoved: »Ne ubijaj.« Življenje je nujen pogoj vseh človeških prizadevanj in dolžnosti, bodisi da gre za moralo, umetnost, religijo ali znanost.

Onstran totalitete

Zakaj duh v svoji vidovitosti, v svoji odprtosti za resnico, naposled vedno zasluti možnost vojne? Lévinasov odgovor se glasi: »Tega, da se bit filozofskemu mišljenju razkriva kot vojna in da ga ne prizadeva samo kot najočitnejše dejstvo, ampak kot sama očitnost ali resnica resničnega, ni treba dokazovati s pomočjo mračnih Heraklitovih frag-

mentov.« (Lévinas, *Totalité* 5) Povezovalna nit med vidovitostjo duha, resnico in vojno v Lévinasovi misli je pojem totalitete: »Obraz biti, ki se kaže v vojni, se zgoščuje v pojem totalitete, ki vlada zahodni filozofiji.« (6) Resnica resničnega se vselej zgošča v pojmu totalitete. Zakaj? Kaj to sploh pomeni? Ta prispevek je poskus iskanja odgovorov, ki sledi Lévinasovim izvornim idejam o etiki, dobrem, vojni in miru. Interpreti ne smemo odmisлити lastne pacifistične predispozicije, saj bi dvomiti o tem, da smo *varuhi svojega brata* – z Lévinasovega gledišča – pomenilo postaviti pod vprašaj osebno odgovornost, izneveriti se bližnjemu in podleči zlu. Filozofijo kot ontologijo »pretresajo« takšne pozicije, ta vztraja pri svojih pravicah in goji mnenje, da ni nič merodajno, če ni potrjeno pred sodiščem razuma. Vendar uganka ostaja: ali razum res lahko zre *Dobro* samo? Ali je razum korelativen dobroti? Ali je morala racionalna? Ali bi o morali morali soditi po merilih resnice? Ali razum lahko, skladno z lastnimi standardi, o sebi samem sodi kot o dobrem? Če je duhovna vizija resnice ultimativna in če je vojna fundamentalna, potem so odnosi med ljudmi navsezadnje stvar politike, diplomacije, retorike, strategije in taktike. Nikakor ne morale.

Ljudje se med vojno množično, pogosto celo zverinsko ubijajo. Zato je vojna več kot nasprotje moralnosti: je njen skrajni suspenz. Medtem ko morala sloni na absolutni drugosti drugega, se pravi na neskončnosti dobrote, je vojna zelo blizu absolutnemu *zlu*. S svojo totalizacijo in eliminacijo drugega preseže sleherni opozicijo. Lévinasovo etiko alteritete in kritiko vojne lahko povzamemo z naslednjo shemo: 1. absolutno Dobro prihaja od *zgoraj* in se razkriva prek transcendence moralne vzvišenosti drugega, ki je venomer *nad mano*; 2. absolutno zlo prihaja od *spodaj* in se v izraziti obliki kaže v umorih in pobojih, v suspenzu moralnosti; 3. življenje je nenehni *boj* dobrega proti zlu, boj sočutja proti ravnodušnosti na osebni ravni, boj za pravico proti krivičnosti v družbi, ekonomiji in politiki.

Lévinasovo mnenje, da vojna in nasilje predstavljata »prekinitev kontinuitete osebnosti« (Lévinas, *Totalité* 6) in prisiljevanje človeka k izneverjanju ne le svoji dolžnosti, temveč tudi lastnemu bistvu, nasprotuje zahodni filozofiji vojne, totalitete in evidence. Filozofija je pred Lévinasom poznala drugega samo v odisejadi, prek *spoznanja*, prek nasilja asimilacije, se pravi nedopuščanja drugemu biti in ostati drugi. Lévinasovo delo, nasprotno, prinaša veliko slovo od takšnih koncepcij istovetnosti in Istega, od ontologije totalitete. Drugi je za spekulativno filozofijo v celoti, od Parmenida do Heideggerja, bodisi identičen z jazom bodisi najhujša nevarnost zanj. Če je razmerje med jazom in drugim razmerje identitete, je drugi zgolj odtенок ali del jaza. Če pa

je drugi definiran kot izvor nevarnosti, potem je nekako »legitimiran« strah pred alteriteto. Upravičevanje ubijanja temelji na takšni – reflektirani ali nereflektirani – drži. Pri Lévinasu je ta veriga nasilja odločilno pretrgana: odgovorni jaz, s temeljnim etičnim odnosom do drugega, spodkopava prvenstvo ontologije. Poudarek je na *miroljubni orientaciji*, ki (po)govor predpostavlja vojni (Lévinas, *Humanisme* 39). Lévinas se tako končno poslovil od filozofske tradicije, njegov prelom z »imperijem« ontološke misli pa terja radikalni nauk o razmerju jaz – drugi. Za razliko od Schopenhauerja, ki v drugem vidi le subjektivno projekcijo jaza, in eksistencialista Sartra, za katerega je drugi utelešenje samega pekla, Lévinas v svojem etičnem nauku zanika vsak skupni imenovallec subjekta in drugosti drugega. Drugi je vzvišen, transcendenten, neprimerljiv, asimetričen, neenak, odvezan od biti. Ni odkritje, iznajdba jaza, ampak obratno: podaja zavest s svojim razkritjem. Njegovo *obličje* se izmika vsakemu zajemu, pogledu in dotiku. Drugi je namreč absolutna razločenost in ne spoznavnoteoretska panoramska distanca.

Lévinas namesto Heideggerjevega pojmovnega para biti in bivajočega postavlja dobro in drugega ter namesto ontološkega etično vprašanje. Temeljna teza njegove misli se glasi: *Dobro je drugače in boljše kot bit*. Zgodovina filozofije je po Lévinasu pravzaprav zgodovina obremenjenosti bivajočega od biti, ki v sebi skriva »nagon po samoohranitvi« in obstoju za vsako ceno. Filozofi so tako rekoč le »beležili« bit, ki je zmeraj *premagovala* bivajoče; zato Lévinas ontologijo, če je izpeljana dosledno in do konca, vidi kot teorijo *vojne* – boj med bitjo in ničem – in jo potemtakem tudi zapušča zaradi izstopa iz zank ontologije. Vojna namreč »kot po naravi izhaja iz bližine raznoterih raziskovanj biti« (Lévinas, *Humanisme* 39). Lévinas to zaostreno izrazi tudi z naslednjo besedno igro: »Vojna je potezal/junaško delo (*geste*) ali drama zainteresiranosti za bit.« (Lévinas, *Autrement qu'être* 5)

Radikalno etično slovo od Heideggerjeve filozofije je svojevrstno sprevračanje ontološke diference: bit tu ni več horizont smisla bivajočega, temveč je bivajoče instanca, ki prinaša smisel biti. Postavljanje etike pred ontologijo Lévinas doseže z *razločevanjem* bivajočega od biti. Ta razločitev ni golo razlikovanje, pač pa absolutni pretrg – gre za bit brez bivajočega in bivajoče brez biti. Da bi se končno poslovili od ontološkega obzorja, potrebujemo etični dogodek, etiko. Neposredni, etični odnos je odnos *iz obličja v obličje* z drugim, pri čemer Lévinas vedno znova poudarja, da drugi ni objekt čutne zaznave in ga ne moremo speljati na spoznavno danost ali predstavo. Obraz je način, »kako drugi sebe prezentira, presegajoč *idejo drugega v meni*« (Lévinas, *Totalité* 43). Srečanje *iz obličja v obličje* je nespeljiva relacija, ki nima nič

skupnega s totalizirajočo idejo biti. Obličje, ki me gleda, me obenem afirmira, ne ukinja moje svobode, ampak me kliče k odgovornosti in mojo svobodo šele utemeljuje. Obličje je nenasilje in mir. V obličje je vpisana zapoved »ne ubijaj«. Drugega se ne da identificirati, njega ne morem obvladati. Lahko imam le *izkušnjo drugega* oziroma izkušnjo z drugim, in sicer prek epifanije obličja.

Etika temelji na skrbi za drugega, na ganjenosti (ali vsaj neravnodušnosti) zaradi smrti drugega in s tem tudi možnosti umiranja zanj. V spisu z značilnim naslovom *Med nami* Lévinas zagovarja obrat »tistega 'na sebi' in 'za sebe', tistega 'vsak zase' v neki etični jaz« (Lévinas, *Entre nous* 238). Etični dogodek v osebni relaciji med jazom in drugim vodi onstran biti ali čeznjo. Lévinasova filozofska vizija drugosti kljub slovesu od ontologije istovetnosti ne ukinja nauka o biti, temveč le zanika (predvsem heideggerjevsko) predpostavko, da je razumevanje biti zadnja instanca vsakršnega smisla. V novi etični konstelaciji je, kot že večkrat rečeno, začetek in konec mišljenja in dejanja skrb in odgovornost za drugega. Na to namiguje že naslov spisa *Totaliteta in neskončno*. Pojem totalitete v Lévinasovem besednjaku zapopade vse oblike mišljenja, ki izključujejo in omalovažujejo glas drugega ali ga nasilno prevajajo v glas ontologije Istega. Lévinasova etika alteritete je *alternativa* zmagi in dominaciji istovetnosti. Delo *Totaliteta in neskončno* naj bi tako pokazalo, da odnos do drugega ne zahteva samo osvoboditve drugega od oblasti istovetnosti. Skozi etično relacijo se tudi samo Isto osvobaja *od sebe* in svoje nasilnosti. Takšna relacija zdravi identiteto, ki je *alergična* na drugost.

Področje morale in pravice, kjer je »človečnost človeka« zasidrana in ustanovljena, se konstituira kot razmerje do absolutno Dobrega, ki se »manifestira« skozi absolutno drugost obličja, čisto moralno transcendenco. Etično sestvo, ki je obremenjeno s to transcendenco, je oblikovano kot nenehna težnja, nepotešljiva želja po *Dobrem onstran biti*. Konkretno etično življenje, boj za opravljanje moralnih dejanj in vzpostavljanjem pravice, se dogaja na polju *zgodovine*, relativnosti dobrega in zla. Relativnost obeh na tem polju lahko ocenjujemo glede na bližino ali oddaljenost od čistega Dobrega, ki jim daje *absolutno* orientacijo.

Lévinasova etika v luči literature holokavsta

Vojna je porog celotnemu takemu etičnemu shematizmu, norčevanje in norost, ki postavi pod vprašaj ne le dobro, temveč tudi zlo, in jih naredi ontološko nepomembne, sociološko in psihološko celo naivne.

Medtem ko absolutno Dobro omogoča konkretno etično območje, ga vojna po svoje sprevača v zunajmoralno sfero. Preobraža ga v amoralno igro sil, interakcij, katerih pomen nima nič skupnega z dobrim in zlom. Podobno kot absolutno Dobro »od zgoraj« je vojna takorekoč neprimerljiva in bi jo lahko razumeli kot svojevrstno alternativo tako dobremu kot zlu, saj predstavlja uničenje morale in pravice kot takih. Zrcalna podoba etičnega je z vojnega gledišča nekaj zunaj-etičnega, čisto polje moči. Kar je v miru uboj, nepravice odvzem življenja človeškemu bitju, v vojni postane multiplicirano in napol legalizirano ubijanje, pokol in uničevanje *sovražnika*. Negativnost vojne ni ne zlo ne goli nič, ampak ravnodušnost do morale, *ne-sramnost*. Vojna z Lévinasovega vidika ni samo kršitev morale ali prestop osnovnih norm. Med vojno kraljuje totalno nasilje, absolutizirano nasilje, sila proti sili. Umori in poboji so zato »najbanalnejši« dejstvo v zgodovini človeštva. O tej »najbanalnejši«, hkrati pa tudi najbolj tragični »okoliščini«, pričajo številna literarna dela, ki tematizirajo in zvesto prikazujejo mučenje in smrt v nacističnih taboriščih. In ne samo to, literarni teksti, ki so posvečeni holokavstu, ne opisujejo le grozljive industrije smrti in zverinstva, spričo katerih nam ledeni kri, temveč tudi popačenja medčloveških razmerij znotraj samih koncentracijskih taborišč. »Pogoji« in pravila, ki so vladala v teh prostorih uničujoče muke, so lahko otopili čut za drugega in naredili, da ta povsem izgine ali se spremeni v ravnodušnost. Drugi je v takšnih razmerah pogosto postajal sovražnik in breme. Glavno pravilo jetnikov je bila skrb zase, postavljanje sebe na prvo mesto. Ela Lingnes-Rainer, ki je živa zapustila Auschwitz, to natančno opisuje: »Kako mi je uspelo preživeti v Auschwitzu? Moje načelo je bilo: jaz sem na prvem, drugem in tretjem mestu. Po tem ni ničesar, nato spet jaz, in šele pozneje vsi drugi.« Gre za mračno resnico mračnih krajev in časov, v katerih se človeški zahtevi za solidarnostjo, vpisani v sami prisotnosti bližnjega, ki trpi isto muko, zelo redko res ugodni. Narašča občutje sovraštva do drugega, ki seje bedo in zlo, hkrati pa sotrpini ni več naš najbližji *človek*, ampak gola konkurenca v boju za vodo in hrano.

O brutalnosti taborišč, v katerih so izvajali brezprimerne eksperimente uničevanja človeškosti, trupla pa so postala »tovarniški« izdelki v rasistični industriji, je pisal tudi Elie Wiesel. Ta avtor je imel podobne izkušnje kot Lingnes-Rainer, saj je tudi sam preživel strahote koncentracijskih taborišč Auschwitz in Buchenwald. V znani knjigi *Noč* je zabeležil svoje spomine iz ognja nacističnega pekla. Ogenj tu seveda ni nobena metafora, temveč *usoda* ljudi, ki so bili brez osebne krivice in mimo vsake pravice množično sežgani. *Noč* prinaša celo vrsto opisov straho-

tnih misli, ki obsedajo glavnega junaka romana, in podobe okrutne brezskrbnosti za bližnjega. To seveda ne pomeni, da izključuje poznejši sram, a vseeno odseva razdiralno moč taborišča in vojne, ki uničujejo človeka v človeku, njegovo pacifistično globino, ali enega človeka pred drugim. Morda najizrazitejša romaneskna podoba, ki to sodbo potrjuje, je opis trenutka, ko se v zavesti samega Wiesela (junaka – priče) porodi prepričanje, da bo preživel samo, če izgine drugi: njegov lastni oče. Enkrat je opazil, da očeta ni zraven in je celo pomislil: »Oh, če ga ne bi niti našel! Ko bi se le osvobodil tega bremena in odgovornosti, bi vse svoje sile lahko napel na lastni obstoj, skrbel bi le zase.« (Wiesel 165) Ker je oče postajal vse bolj nemočen in nebogljen, je Elie sklepal, da je konec blizu in da se bo po očetovem slovesu osvobodil hudega bremena ter povečal upanje na lastno preživetje. To podobo suspenza človeštva še dodatno radikalizira nasvet, ki ga drugi jetnik daje Wieselu: »Na tem mestu ne obstajajo oče, brat, prijatelj. Vsak izmed nas živi in umira sam ... nehaj dajati svoje porcije kruha in juhe svojemu ostarelemu očetu ..., s tem samo škoduješ sebi. Dejansko pa bi lahko dobil njegove porcije hrane.« (192–193) Neskončni sram, ki se, kljub takšnim mislim, pojavi v duši pisatelja in akterja te okrutne drame, je izid redukcije človeka na golo življenje, redukcije človeka zgolj na telo, na lačen trebuh in lastno senco: »Ne bom si nikoli oprostil. Nikoli ne bom oprostil svetu, ker me je nagnal v kot, ker je iz mene naredil drugega človeka, prebujal hudiča v meni, najpodlejšega duha, najnižji instinkt.« (17) Takšen sram, večni sram, je podoben motivu sramu iz Lévinasovega dela: gre za sram, ki izhaja iz tega, *kakšen* je nekdo, in ne iz njegovega ravnanja ali početja. Prevladati sram ni lahka naloga, saj je to občutje nerazdružljivo povezano z vodilno naravnostjo eksistence: biti in delati na škodo drugega.

Ko na resničnost gledamo z Lévinasovimi očmi, si slehernega dejanja in misli, ki naj bi povzročila škodo drugemu, v *resnici* niti ne moremo zamisliti. Nezamisljivo je prelivanje krvi in vse krvave »iznajdbe«, kot so koncentracijska taborišča. Nezamisljiv je obraz, ki je podoben posmrtni maski, nezamisljiva je odpoved drugemu, bodisi mučitelju ali žrtvi. Toda kako človek v situaciji trpinčenja v vojni in »lagerjih« sploh lahko ima in ohrani to svetlo idejo in prvotni odnos? Kako sploh lahko *živi* etiko sredi velikega trpljenja, zaradi katerega um otopi in pade v indiferentnost ter osredinjenost na golo fizično *preživetje*? Zakaj si v takšnih mejnih situacijah in izkušnjah najprej želi ohraniti in odrešiti smrtno telo in ne svoje nesmrtno duše? Kako je sploh mogoče razumeti drugega, ki počne neprikrito zlo? Kako prenesti dementni in mrzli svet, v katerem nehumanost postaja humana, uniformirane osebe pa disci-

plinirano in neusmiljeno morijo civiliste, medtem ko nemočne starce in zbegane otroke dohiteva roka (ali peč) morilca? Kako si sploh lahko predstavljamo, da se lahko v eni sami noči pretrgajo vse medčloveške vezi, razbijejo in izginijo cele družine, da se uničuje skupnost, ljudstvo, navsezadnje pa tudi *človek*? Ali tisti, ki so sledili plemeniti dolžnosti varovati šibke, in tisti, ki so vztrajali pri mučenju in ubijanju nemočnih ter neoboroženih, res lahko pripadajo istem etičnem redu? Kaj bi na to rekli otroci, ki v taboriščih niso dočakali zore svobode in so za vekomaj obsojeni na plamen surove vojne – *noči človeškosti*?

Številna literarna dela, pa tudi filmi o holokavstu pričajo o tem, da so ožigosani in omalovaževani drugi v taborišče stopali s strahom, konfuzijo, osuplostjo in šokom, hkrati pa z zmeraj paradoksnim upanjem, vero, z meglenim občutkom, da monstroznega množičnega umora preprosto ne more biti, da se nič podobnega ne bo zgodilo, ker si ga človek pri zdravi pameti niti ne more predstavljati. Soočanje z zaprtim ozračjem taborišča in usodo, katero mnogi niso slutili niti v najhujših sanjah, terja veliko notranjih duhovnih moči. Vera v Boga je pri jetnikih včasih popolnoma izginila, pri redki manjšini pa je postajala še globlja, močnejša. Zaupanje sočloveku je obenem padalo v nezaupanje, ki je postopoma privedlo k *smrti drugega v meni*. Spet se bom ozrla na Wieselovo delo, na dve podobi iz romana *Noč*:

V začetku je bila vera, otročja, in zaupanje, ki je zaman, in iluzija, ki je nevarna. Verovali smo v Boga, zaupali človeku in živeli v iluziji, da je v slehernega izmed nas položena sveta iskra Božjega plamena, da vsakdo izmed nas nosi, v lastnih očeh in v lastni Duši, odsev Božje podobe. To je bil izvor, če ne tudi vzrok vseh naših nadlog. (15)

Nikoli ne bom pozabil tega plamena, ki je za vedno požel mojo vero. Nikoli ne bom pozabil te nočne tišine, ki mi je na veke vekov vzela željo po življenju. Nikoli ne bom pozabil trenutkov, ki so ubili mojega Boga in mojo dušo ter moje sanje, ki so dobile obraz puščave. Tega nikoli ne bom pozabil, celo če bi bil obsojen živeti tako dolgo, kolikor živi sam Bog. Nikoli. (79)

Preživeli, ki je spoznal, da se pozaba ne sme zgoditi, mora pričati tako za mrtve kot za žive, posebno pa za naslednje generacije. Preživeli žrtvam ne želi odvzeti preteklosti, ki pripada skupnemu spominu, saj pozaba ne bi bila le žalitev, temveč tudi nevarnost. Pozabiti mrtve je novi zločin. Kdor jih pozabi, jih dejansko znova umori. Odgovornost je zato v mračnem času prekletstva ključna beseda. Ko se človek odloči za pričevanje, to naredi zaradi otrok, ki se šele bodo rodili. Priča namreč noče, da njegova preteklost postane njihova prihodnost. Tudi molk je neke

vrste pričevanje. Govor brez besed. Po Wieselovem mnenju so sveti (p)ostali le tisti, ki so umrli, preden se je pogrom končal. Vsi preživeli so bili prisiljeni narediti grozljive stvari. Niso preživeli najboljši, ampak najhujši, tisti namreč, ki so se odpovedali etičnemu ravnanju, ki so bili pripravljene (pre)živeti na škodo drugega. In prav to je morda glavni element njegove dokumentaristične proze: soočanje s samim sabo in priznanje, da je etično dejanje nad vsem, se pravi da stanje vojne in izkušnja taborišča suspendirata občutje osnovne moralnosti. Morda zato, ker se Wiesel močno zaveda svojih *vernih* sonarodnjakov, ki so, *živeč lastno smrt* v taborišču, nenehno govorili: »Bog nas preizkuša. Želi videti, ali smo zmožni premagati slabe instinkte, ubiti satana v sebi. Nimamo pravice do obupanja. Če pa nas Bog neusmiljeno graja, to samo pomeni, da nas še bolj ljubi ...« (95)

Suspens moralnosti, ki se dogaja med vojno, je le po imenu podoben »suspensu etičnega«, o katerem piše Søren Kierkegaard v delu *Strah in trepet*. Danski mislec namreč tematizira biblični motiv Abrahamovega žrtvovanja sina Izaka. Bog je, po pripovedi iz Prve Mojzesove knjige, preizkušal Abrahama tako, da mu je naložil nekaj, kar je za običajno, človeški logiki podrejeno moralno zavest očitni *absurd*. Ni ničesar strahotnejšega in bolj oddaljenega od morale, kot je izročitev lastnega sina za žgalno žrtev. Zato je pripravljenost za žrtvovanje najljubšega bitja dejanje, ki po Kierkegaardovem prepričanju pomeni prestop meja etičnega življenja in vstop v odnos, ki je višji kot vsa človeška etika, sfera *občega*. Suspens, za katerega tu gre, je *teleološki*, saj ima smoter, ki preseže sleherni zakon skupnosti in nravnosti. Etični stadij v Kierkegaardovi misli »prevaja notranje življenje v pravni red, ki je uveljavljen v družbi, v lojalnost institucijam in principom ter v občevanje z ljudmi« (Lévinas, *Noms* 78). Abrahamova odločitev in odziv na Božjo voljo, ki se temeljno razlikuje od zakonov nravnosti, sloni na *moči absurda*. Oče je absurdno pripravljen odpovedati se življenju lastnega sina in – skladno z imanentno, svetu prilagojeno pametjo – *ubiti* edinca, najbližjega izmed vseh bližnjih. Abraham je, kakor piše Kierkegaard, seveda lahko pomislil, »To se vendar ne bo zgodilo ...« (Kierkegaard 115), in takšna ideja bi nedvomno bila izraz živega *upanja*. Tu je poudarek na glagolu »pomisliti«, saj oče in očak, junak te zgodbe, svojih pričakovanj ni mogel podeliti z nikomer. Njegovo početje je absurdno, hkrati pa je vanj vpisano upanje v spremembo *višje* volje, ki ji Abraham neomajno sledi. Ta sprememba se je dejansko zgodila: v trenutku, ko je Abraham »iztegnil svojo roko in vzel nož, da bi zaklal svojega sina« (1 Mz 22,10), ga je Bog z opominjajočo besedo angela *razorožil* in mu razkril žrtvenega ovna. Od takrat se ta gora v kraju Morija imenuje »Gospod bo preskrbel« (1 Mz 22,14).

Toda kaj se dogaja med *vojno* kot suspensom moralnosti? Odgovor na to so omenjeni prizori taborišč. Ko so jetniki pomišljali in morda zase šepetali, »to se vendar ne bo zgodilo«, pogosto niso izražali vere v Boga, ki bo poskrbel, temveč jih je obvladalo začudenje in dvom. Ta abrahamovska misel ima zdaj povsem nov prizvok. Absurdna sila vojnega nasilja se v temelju razlikuje od moči absurda, ki krepi povezavo z Absolutnim. Za mnoge judovske trpine je bilo nepredstavljivo, da bi jih nekdo ubil samo zato, ker so, kar so. Strah in trepet pred Nadnaravnim so bili prisiljeni zamenjati s trepetom pred surovo, preveč naravno silo. Marsikateri Abraham in Izak je v taborišču postajal žrtev brez pravice do slovesnosti žrtvovanja. Teleologija, zaradi katere je izpeljan program pogroma, ni imela nič skupnega z omenjenim suspensom etike. Za razliko od biblične zgodbe v vojni zgodovini suspens izvaja *zločinca*: krvnik suspendira tako religijo kot moralnost, a tega ne ne stori spričo višje, supranaturalne volje, temveč spričo domnevne višje rase in najnižjega biologizma. Takšen teleološki suspens človeštva je poslednja resnica uboja nedolžnega drugega. Abraham je, na koncu starozavezne pripovedi, »povzdignil oči in pogledal« (1 Mz 22,13). Tudi pogled Emanuela Lévinasa zahteva recipientov pogled navzgor, da bi se lahko videlo kaj več. Da bi se vid povzdignil, a ne zavoljo preseganja etičnega, pač pa v imenu njegove nove utemeljitve. Etika za Lévinasa ni območje občega in se ne more oddeliti od religije. Vojna je suspens moralnosti zato, ker človeka v zadnji instanci pogosto reducira na *golo življenje*, ker uničuje in ukinja prvotno golost obličja, naposled pa tudi samo obličje drugega.

Lévinas je prepričan, da zapoved »ne ubijaj« ni samo prepoved ubijanja, temveč temeljna opredelitev ali opis človeškega dogajanja biti, stalne pozornosti glede nasilne in ubijalske usmerjenosti proti drugemu. Prepoved ubijanja je pogojena z relacijo do neskončnega ali z idejo neskončnega v nas samih. Drugi nam ne zoperstavlja presežne *moči*, ampak neskončnost lastne transcendence. Ta neskončnost je močnejša kot uboj in se nam upira že z obličjem, s katerega lahko vselej razberemo nemo sporočilo, »ne smeš ubijati«. Neskončno ohromi sleherno moč z neskončnim uporom proti ubijanju, z uporom, ki sije na obličju drugega, v popolni goloti njegovih brezbrambnih oči. Tu obstaja neko razmerje z uporom brez upora – z *etičnim uporom*. Epifanija obličja omogoča »merjenje« neskončnosti skušnjave ubijanja, a ne samo kot popolnega uničenja, temveč kot *etične* nemožnosti (radikalne nesprejemljivosti) te skušnjave in zločinskega poskusa. Biblične zapovedi so za Lévinasa primer etične relacije do drugega. Imperativi »ne ubijaj«, »ljubi tujca«, »ljubi bližnjega kakor samega sebe« terjajo izstop jaza

iz sebe in usmeritev pozornosti k drugemu. Razmerje z drugim je v najglobljem smislu mirotvorno. Radikalna drugost drugega absolutno, se pravi etično nalaga: »ne ubijaj« se sliši v ozadju vsake besede ali geste. »Jaz sem varuh svojega brata« in kot tak stojim pred drugim, preden postavim kakršno koli vprašanje. Z drugimi besedami: *jaz sem/leksistiram toliko, kolikor sem varuh svojega brata, se pravi zato, ker sem varuh svojega brata*. Jaz etično obstaja(m) samo kot bratov varuh. Jaz je samo na sebi etično podrejen drugemu. Samo s to bližino se lahko v miru približamo drugemu. Samo v tej bližini je vzpostavljen etični smisel sveta. Varuški jaz tako dobi prednost nad *grabežljivim* subjektom. Taborišče kot prostor suspenza moralnosti razkriva zablodo metafizičnega egotizma. O tem Lévinas piše v delu *Humanizem drugega človeka*: »Nepokopani mrtvi v vojnah in taboriščih za iztrebljanje opolnomočijo idejo o smrti brez prihodnosti in tako skrb zase naredijo tragikomično, v iluzijo pa pretvorijo pretenzije *animal rationale* na to, da ima privilegirano mesto v kozmosu in da je zmožna vladati ter totaliteto biti zedinjati v samozavesti.« (Lévinas, *Humanisme* 73)

Ko je človek priča smrti, talec vsakdanjega ubijanja, ko se ne more izogniti taboriščnim prizorom – saj ga tlačitelj zmeraj sili, da bi gledal trupla drugih –, a v sebi še prepoznava in čuti sled vzvišenega, lahko v njegovi duši vznikne veličastno občutje: odsotnost potrebe po maščevanju. Celo v povsem brezupnem, brezizhodnem položaju, ko sebe in svoje sonarodnjake dojame le kot prekleto duše, obsojene na tavanje po ničevem svetu, je *nemaščevalni talec* dokaz obstoja iskre neskončnega. Ta iskra ima silo odrešitve za vse in za vsakogar. Njene sile ne uniči niti potreba po telesnih užitkih, ki jim ljudje instinktivno podlegajo, brž ko popusti pritisk jetniškega življenja. Elie Wiesel v nekem odlomku svojega romana to povzema z besedami:

Prvo, kar smo naredili kot svobodni ljudje: navalili smo na hrano. Mislili smo samo na to. Ne na maščevanje, ne na starše. Samo na kruh. In ko nismo bili več lačni, še vedno ni bilo nikogar, ki bi pomišljal na maščevanje. Naslednjega dne so nekateri mladeniči pohiteli v Weimar, da bi pobrali krompir in oblačila ter da bi spali s puncami. Ampak od maščevanja nič – niti sledu. (199)

Iskrenje neskončnega ne odseva le vere v človeštvo drugega, ne glede na vso njeno krhkost, temveč tudi dokazuje, da niti jaz ni povsem zamrl, da se lahko okrepi. Tu se nam vsiljuje scena iz Remarquejevega romana *Iskre življenja*. Ob koncu druge svetovne vojne mora kolona nemških beguncev (žensk, otrok in starcev), pripadnikov poraženega naroda, zapustiti rojstna mesta, ki so zasuta z bombami. Remarque mojstrsko opisuje njihovo srečanje s kolono vojnih nasprotnikov:

Niso čutili maščevalnosti. Tudi sovraštva ne. Ženske in otroci so bili povsod enaki in navadno je usoda zadela nedolžne pogosteje kot krive. V tej utrjeni množici jih je gotovo bilo mnogo, ki niso zavestno hoteli ali storili nič takega, da bi si to zaslužili. Tudi jetniki so to čutili. Šlo je za nekaj popolnoma drugega. S posameznikom ni imelo ničesar opraviti; tudi z mestom pravzaprav ne; niti z deželo ali z narodom; to je bil prej občutek neznanske, neosebne pravičnosti, ki je vzniknil v trenutku, ko sta se koloni srečali. Poskusili so zakriviti velikanski zločin in skoro se jim je posrečil; postave človečnosti so zavrgli in skoro poteptali; zakon življenja so opljuvali, razbičali in strli; rop je postal zakonit, rop zasluženo dejanje, nasilje zakon – zdaj, v tem trenutku brez diha, pa je teh štiristo žrtev samovolje nenadoma začutilo, da je dovolj – da je spregovoril Nekdo in da je nihalo zanihalo nazaj. Začutili so, da ne bodo rešene samo dežele in ljudstva, marveč postave življenja same. Bilo je tisto, kar ima mnogo imen – in najstarejše in najpreprostejše med njimi je bilo: Bog. In pomenilo je: Človek. (Remarque 143)

Nasilje, ki besni kakor kuga in s svojimi klicami vedno znova prebujata sovraštvo, razkriva dve vrsti obličij: spreminjajoče se človeško obličje, ki skuša iz prestrašenosti prerasti v blaženstvo, in nespremenljivi obraz tiranskega reda. Mir je plod vseh žrtev vojne, ne glede na to, kateremu taboru pripadajo. Mir so si izborile le žrtve. Vojne je konec, ko nastopi mir in etična osmislitev žrtve.

V svojem eseju *O miru* Ernst Jünger piše, da za resnični mir ni dovolj ne hoteti vojne, temveč je potrebna tudi drugačna, višja hrabrost:

Mir je izid duhovnega prizadevanja, duhovne sile. Do miru pridemo, ko se naučimo pogasiti rdeči ogenj v sebi in svoja srca osvobodimo sovraštva in njegove uničujoče moči. Tako vsak izmed nas, kot luč, ki raste, premaga mrak okoli nas. Žarek svetlobe je nekaj več in ima več moči kot gosta tema. Naš pristni boj je boj med uničevalno in življenjsko silo. (76–77)

Lévinas pravi, da mir ne moti totalizacije vojne z lastno zmago, ampak s preseganjem samih vojnih dosežkov. Nič ni šibkejša in hkrati nič močnejša, kot je moralna moč. Moralna sila seveda ni močnejša kot realna, ampak je *boljša*. Lévinasu gre za to, da filozofija, ki se ukvarja z resnico in resničnostjo, prizna radikalno transcenco etike, kajti stroge etične naloge so globlje in pomembnejše kot filozofske. Sram, trpljenje, obveznost, odgovornost in pravičnost so za nas nekako dani, še preden jih lahko spoznamo. Preden spoznamo dobro, ga lahko eksistencialno uresničujemo. Uvajanje nekognitivne moralne dimenzije v filozofski diskurz je značilni efekt Lévinasovih spisov. Ta mislec zahteva odgovornost sebstva pred načelom »jaz mislim«, ki je temelj vsake vednosti. Morala transformira sebstvo in družbo, a ne z

glasom, ki obdaja totaliteto, marveč z odnosom do *presežka*, ki je venomer zunaj totalitete: ta presežek ni nič drugega kot zapovedovalno *obličje drugega*, ki obvezuje in kliče k odgovornosti. Ob tematizaciji tega presežka, ki nas vzpostavlja pred kakršnokoli ontološko opredelitvijo, si Lévinas v delu *Etika in neskončno* postavlja retorično vprašanje: »Ali družba s svojimi institucijami, univerzalnimi formami in zakoni izhaja iz omejevanja posledic vojne med ljudmi ali omejevanja neskončnega, ki se razkriva v etičnem razmerju človeka do človeka?« (Lévinas, *Ethique* 85)

Etičnega razmerja ne moremo zreducirati na epistemično raven vzrokov in posledic. V ozadju takšnega gledišča je po Lévinasu zmeraj neko nasilje in poskus vladanja totalitete resničnosti. Tiranija kazalnosti je prisotna tudi v zgodovinopisnih in stratejskih znanjih o vojni. Razumevanje neskončnega potrebuje drugačen vidik in način gledanja:

Neskončno se odpira samo etičnemu pogledu: ne *spoznavamo* ga, temveč je v *občevanju* z nami. Občevanje z bitji, ki se začne z besedami 'ne ubijaj', zato ne sledi shemi naših običajnih relacij do sveta, kjer subjekt spoznava ali požira objekt kot hrano, kjer gre za zadovoljitev potrebe. Občevanje se ne vrača na izhodiščno točko, ne spreminja se v zadovoljstvo, v samouživanje, v samospoznanje; z njim se začne duhovna pot človeka. (Lévinas, *Difficile* 26)

V mišljenju, ki temelji na izvorni etičnosti, je relacija z drugim zmeraj pomembnejša kot »idealizem zavesti o boju«. Grožnja boja se lahko kaže na obrazu, a osredinjenost na boj in bojni izraz je v osnovi pozaba prvobitne epifanije obličja. Obličje žrtve, s tem da je izpostavljeno pogledu, že nenasilno prepoveduje uboj. V etičnem razmerju je uboj pravzaprav nekaj nemogočega. Lévinas to radikalno trditev pojasnjuje takole: »Nemožnost uboja nima realnega, ampak le moralni značaj. Dejstvo, da uzrtje obličja ni *izkustvo*, temveč izstop iz svojega jaza – ne zgolj samoobčutenje, pač pa soočanje z drugim bivajočim –, je zagotovljeno s 'čisto etičnim' značajem takšne nemožnosti.« (26) Lévinas jasno razdeli sfero moralnih in zunajmoralnih faktov. Šele zaradi suspenza moralnosti, se pravi nemožnosti suspenza (primarnega) etičnega odnosa, uboj postane nekaj faktično možnega: »Ta postane mogoč, ko ne gledamo v obličje drugega.« (26) Takšna zaostrena formulacija seveda ne pomeni, da ubijalec med hladnokrvnim ali krvoželjnim ubijanjem ne more *opazovati* žrtve. Lévinas pravzaprav poudarja, da zločinec nikoli v resnici *ne gleda* drugega, temveč ga le zaslepljeno motri in uničuje. A niti prisotnost žrtve v obzorju zločinca ni nujen pogoj »uspeha« njegovega nepravilnega početja.

Takšne Lévinasove ideje najdejo ilustracijo in podporo v še enem izmed kanonskih del iz korpusa literature o holokavstu. Roman Davida

Albaharija *Götz in Meyer* prikazuje monstroozen način ubijanja jetnikov v judovskem taborišču Zemun. Naslovni protagonisti, nemški podčastniki v okupiranem Beogradu, so prevažali judovske civiliste v specialnem kamionu do taborišča na Sajmištu. Žrtve niso niti slutile, da so pravzaprav zaprte v plinski celici na kolesih in da bodo ob koncu vožnje postale gola trupla. Obrazi žrtev niso bili dostopni ne fizičnemu ne duhovnemu vidu svojih morilcev. Tako so, v čistem suspenzu moralnosti, vojaki še lahko verjeli, da »samo opravljajo svoje delo«. Lahko so bili prepričani, da jih hladna legalnost rešuje padca v najglobljo izdajo vsega etičnega. Po logiki vojne, ki jo opisuje tudi Lévinas, so lahko pričakovali celo odlikovanja (Lévinas, *Totalité* 246).

Albaharijev pripovedovalec je profesor literature, ki skuša ustvariti družinsko drevo in poveže izgubljene niti preteklosti. Opis njegove more je za našo temo precej zanimiv:

Sanjal sem, na primer, kako blodim po labirintu družinskega drevesa; blodim dolgo, podplati me skelijo; naposled opazim izhod in veselo pritečem k njemu ter se najdem na vhodu v paviljon na Sajmištu, zadušeni z močnim vonjem strahu in obupa; čutim prodor slabosti in se želim skriti; stisnjen v kotu, kljub vsem poskusom, ne morem izbruhati ničesar; potem v daljavi opazim Götzja in Meyerja v belih bolniških uniformah; z iztegnjenimi rokami, brez obrazov, gresta proti meni. Takšne sanje mi krčijo obraz. (Albahari 124)

Bele bolniške uniforme tu najbrž simbolizirajo čistost in pripravljenost na *pomoč bližnjemu*, h kateremu so podane *čiste roke*. Toda suspendirana moralnost upravičeno pomeni *odsotnost obličja*. Če sta morilca bila »zaščiteni« pred prizori lastnih žrtev, ki nevidne izginjajo v budnosti, v preveč budnem stanju izginjanja etičnega razmerja, potem estetski zakon prikaza pripovedovalčevih sanj zahteva, da tudi »sublimna« zločinca ostaneta brez obrazov. Teh obrazov pripovedovalec sicer ne želi obsojati ali uničiti. Vsa pripoved dokazuje, da mu gre predvsem za *razumevanje* (monstruozne) drugosti. Zato je odsotnost obraza predstavljena v sanjski podobi, kateri jaz načeloma *ne more vladati*. Tako je izvrstno upodobljena brez-obraznost morilca, in ne pisateljevo pretanjena volja po maščevanju. Obraz sanjalca je skrčen ravno zaradi odsotnosti epifanije neskončnega. To je resnični izvor njegovega strahu. Epifanija neskončnega po Lévinasu pomeni primat miru nad vojno, saj vojna ni »prvi in primarni dogodek srečanja« (Lévinas, *Totalité* 218).

V delu *Drugače kot bit ali onstran bistva* Lévinas kontrastira »vojno vseh proti vsem« in »nespeljivo odgovornost enega za vse« (Lévinas, *Autrement qu'être* 203), sovraštvu pa zoperstavi mir prijateljstva in obličja. Mir, ki ni zgolj priložnost za ekonomsko izmenjavo. Čeprav je trgo-

vina nedvomno boljša kot vojna, je alternativa »vojna ali trg« daleč od etične relacije in kaže na »zadihanost duha« (5). Lévinas pripominja, da sploh »ni gotovo, da je bila vojna 'v začetku' pred oltarji« (151), se pravi preden so nastali prostori miru, s katerih človek zre *navzgor*. Na zaključnih straneh *Totalitete in neskončnega* beremo:

Miru ne moremo izenačiti s koncem bojev, ki se končujejo zaradi manka borcev ali s porazom enih in zmago drugih, tj. s pokopališči ali prihodnjimi univerzalnimi cesarstvi. Mir mora biti moj mir, mir v okviru neke relacije, ki izhaja iz jaza in pelje k drugemu, mir v želji in dobroti, v katerih jaz vzdržuje in hkrati eksistira brez egoizma (Lévinas, *Totalité* 342).

Sleherno sebstvo je enotni nosilec obveznosti in odgovornosti, moralni zemljevid, ki v svoji etični nepopolnosti nosi svet v celoti. Lévinas rad citira besede Markela iz *Bratov Karamazovih*: »Vsi smo krivi za vse in pred vsem, in jaz več kot drugi.« To je misel, na katero me obvezuje prisotnost obličja drugega v goloti svojega opominjevalnega, »Tukaj sem«. (Lévinas, *Autrement qu'être* 186). Zahtevi po moralnosti in pravičnosti sta različni od nalog kognitivne naravnosti, obenem pa sta pomembnejši kot vsa teorija, saj misliti moral(n)o ne pomeni predati se čistemu razmišljanju, temveč prevzeti odgovornost, biti odgovoren za bližnjega in za vse. Takšna je teža moralnega sebstva, ki je nikakor ne moremo premeriti s človeškimi merili. Singularnost je nenadomestljiva odgovornost, moralno »breme«, s katerim je tesno povezana vsa usoda sveta.

LITERATURA

- Albahari, David. *Gec i Majer*. Beograd: Stubovi kulture, 1998.
- Jünger, Ernst. *The Peace*. Hinsdale, IL: Henry Regnery Company, 1948.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling / Repetition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Pariz: Bernard Grasset, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Haag: Martinus Nijhoff, 1971.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Pariz: Albin Michel, 1976.
- Lévinas, Emmanuel. *Ethique et Infini*. Pariz: Fayard; Radio-France, 1982.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Pariz: Fata Morgana, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *Noms Propres*. Pariz: Fata Morgana, 1987.
- Remarque, Erich Maria. *Iskre življenja*. Prev. Stanko Jarc. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966.
- Wiesel, Elie. *La Nuit*. Paris: Minuit, 2007.

War as a Suspension of Morality: Levinas and the Literature of the Holocaust

Keywords: literature and ethics / Lévinas, Emmanuel / war / holocaust / the Other / Wiesel, Elie: *Night*

Drawing on the concepts of ethics and otherness that are central to the philosophy of Emanuel Levinas, this article examines Levinas's notions of war as the suspension of morality and of peace as the dominant force that gives ethical meaning to the world. By emphasizing the ethical imperatives reflected in responsibility and duty to the Other, the impossibility of killing, the proximity of the Other and his face, in contrast to the impudence of war and its immorality, the text offers possible answers to the problems of forgetting and erasing the Other in the state of war. In this context, the author draws on examples of horror in concentration camps, referring mainly to the book *Night* by Elie Wiesel. In addition, an attempt is made to address possible traces of philanthropy and the ethics of infinity by examining images of attitudes toward the Other that are often at odds with Lévinas's understanding of the ethical, using examples not only from Wiesel but also from Remarque and the contemporary Serbian writer David Albahari.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 82.0-312.6:17

DOI: <https://doi.org/10.3986/pkn.v45.i2.02>