

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,253—263  
 UDK: 177.7  
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 06/2015

*Vojko Strahovnik*

## **Resnica, zgodovina, integriteta in sprava**

*Povzetek:* Prispevek obravnava odnos med resnico, integriteto in spravo. Pri resnici izpostavi dva fenomena, ki krnita naš odnos do nje in ki imata lahko pogubne posledice za integriteto skupnosti in za spravne procese. Sledi razprava o pripovedni odvisnosti zgodovinske resnice. Raziskan je pomen resnice in resnicoljubnosti za integriteto skupnosti. Ob koncu sta izpostavljeni vlogi resnice in integritete skupnosti v procesu sprave na skupnostni ravni.

*Ključne besede:* resnica, zgodovinska resnica, pripoved, integriteta, sprava

*Abstract:* **Truth, History, Integrity and Reconciliation**

The article deals with the relationship between truth, integrity and reconciliation. It highlights two phenomena that adversely affect our attitude toward the truth and can have disastrous consequences for the integrity of communities and conciliatory process. A discussion of dependence of historical truth on narrative follows. The importance of truth and truthfulness for the integrity of the community is investigated. In conclusion, the roles of truth and community integrity in the process of reconciliation at the community level are elaborated.

*Key words:* truth, historical truth, narrative, integrity, reconciliation

### **1. Uvod**

V prispevku obravnavamo odnos med resnico, integriteto in spravo. Pri resnici najprej izpostavimo dva fenomena, ki krnita naš odnos do nje in ki imata lahko pogubne posledice za integriteto in za spravo. Ta dva fenomena sta izguba vere v objektivno resnico in nakladanje kot poseben (ne)odnos do resnice. Sledi nekoliko obširnejša razprava o naravi zgodovinske resnice in o njeni odvisnosti od dejstva, da se zgodovinska znanost pri predstavitvi spoznanj bistveno opira na pripoved oziroma pripovedno formo. Nadaljujemo z umestitvijo pomena resnice in resnicoljubnosti za integriteto skupnosti. Celoten prispevek je namreč uokvirjen v razpravo o spravi na skupnostni ravni. Z vidika pomena krivde in sramu za spravo na skupnostni ravni smo se že ukvarjali (Strahovnik 2011; 2012), v tem prispevku pa bomo te poglede nadgradili z analizo vloge resnice in integritete skupnosti v procesih sprave.

George Orwell, znameniti pisatelj in novinar ter avtor daljnovidnih antiutopičnih mojstrov, kakor sta *1984* in *Živalska farma*, je o svoji izkušnji španske državljanske

vojne zapisal takole: »Že zelo zgodaj v svojem življenju sem opazil, da je malokateri dogodek v časopisu opisan povsem natančno, toda tu v Španiji sem prvokrat srečal časopisne zapise, ki sploh niso bili povezani z nobenimi dejstvi, niti temi, s katerimi bi jih povezovali v običajnem življenju. Videl sem poročila o velikih bitkah tam, kje sploh ni bilo bojev, in pa molk tam, kjer je bilo ubitih na stotine ljudi. Videl sem čete, ki so se borile zelo hrabro, a so bile označene kot izdajalci in strahopetci; drugi niso izstrelili niti strela, pa so bili slavljani kot heroji namišljenih bitk. Časopisi v Londonu so povzemali te laži, intelektualci pa so na njih temelju gradili svoje čustvene super-strukture ... To je vsaj zame zelo strašljivo, ker mi pogosto daje občutek, da se iz sveta izgublja sam pojem objektivne resnice. Vem, da se običajno reče, da je zapisana zgodovina tako ali tako kup laži. Pripravljen sem priznati, da je zgodovina v veliki meri nenatančna in pristranska, toda kar je posebnost naše dobe, je to, da mislimo, da sploh ne more biti objektivne zgodovine. /.../ V tem mišljenju je predpostavljen nekakšen grozljivi svet, v katerem Vodja ali pa neka vladajoča klika nadzoruje ne zgolj naše prihodnosti, temveč tudi preteklost. Če vodja reče, da se nek dogodek ni zgodil, se pač ni zgodil, in če reče, da je dva in dva pet, je pač tako. Ti obeti me mnogo bolj strašijo kakor pa bombe.« (Orwell 1943, v: Gaita 2002) Izguba vere v samo jedro objektivne resnice seveda krni naš odnos do nje in našo zavezanost resnici, po drugi strani pa lahko vidimo, da pripira vrata za manipulacije z resnico.

Resnica ima v politiki in v javnem življenju seveda svojo instrumentalno vrednost (Gaita 2002, 188). Pomembno je doseganje političnih učinkov. Toda poleg tega ima resnica (kakorkoli jo že metafizično utemeljimo) tudi svojo neinstrumentalno oziroma notranjo vrednost. Pogosto je takšno razumevanje resnice prav pred očmi pričevalcev zgodovinskih dogodkov, na primer tistih, ki nam pričajo o dogodkih v koncentracijskih taboriščih. Iz pisanj Prima Levija (1984) lahko tako razberemo, da se je v času največje stiske, trpljenja in dvomov zaradi grozot fašizma in nacizma zatekal h kemiji kot znanosti, ki je zanj ohranila smisel za objektivno resnico, preverljivost in jasnost. Resnica je po eni strani neinstrumentalno vredna toliko, kolikor lahko obogati življenje ljudi, ki jim je mar zanjo. Ni pomembna zgolj vrednost resnice kot resnice, drugače bi se pri tem zadovoljili s poljubnim naborom resničnih prepričanj. Po drugi strani govorimo o resnici kot idealu in o resnicoljubnosti kot drži do tega ideala. Intelektualci so še posebej odgovorni in zavezani resnici; so nosilci te družbene vloge. Ljubezen do resnice je in mora biti tudi del njihovega poklica (v smislu poklicanosti) (Gaita 2002, 187–213; Juhant 2014, 187).

Orwell je zgoraj opozarjal na izgubljanje pojma objektivne resnice v sodobnem svetu in na vzpenjajoči nadzor nad to resnico. Z zatonom pojma resnice pa je povezan še neki drug fenomen, na katerega je že pred skoraj tremi desetletji opozoril ameriški filozof Harry G. Frankfurt v eseju z naslovom *O nakladanju* (1988). V njem postavlja tezo, da je sodobna zahodna družba vedno bolj prežeta z nakladanjem. Pri nakladanju sta pomembni izrekanje in zatrjevanje stvari, ki jih nekako niti sami ne verjamemo. Ne govorimo o lažeh oziroma zavestnem izrekanju neresnice, saj nakladanje ostane nakladanje, če je resnično ali pa neresnično. Nakladanje se na resnico ne ozira. Govorimo o prav posebnem odnosu do resnice, pri katerem je pomembno le to, da si zvest, iskren do svoje želje po izjavljanju oziro-

ma izrekanju, medtem ko ti je resničnost tega nepomembna.<sup>1</sup> Frankfurt zatrjuje, da je (kar zadeva naša prepričanja) nakladanje večji sovražnik avtoriteti resnice kakor pa laž, ki resnico kljub vsemu postavlja na svoj nasprotni pol. Skratka, gre za ravno prav odmerjeno mešanico nespoštovanja iskrenosti, nesmisla, nezainteresiranosti, zavajanja in samoprevere. Ta dva fenomena, torej nadzor nad (zgodovinsko) resnico in izgubljanje vere v resnico, imata lahko tudi pogubne posledice za spravne procese, kakor bomo videli v nadaljevanju, zlasti zato, ker krnita integriteto skupnosti. Poseben problem v tem kontekstu pomeni vprašanje zgodovinske resnice, ki je pogosto prepreka ali sporna točka spravni procesov. Najprej se tako поблиže posvetimo obravnavi pojma zgodovinske resnice.

## 2. O zgodovinski resnici

Problem zgodovinske resnice je tesno povezan z zgodovino oziroma zgodovinopisjem kot znanostjo. To vprašanje je nadalje povezano z razpravo o pripovedi v vlogi oblike zgodovinskega vedenja, instrumenta razlage in razumevanja v zgodovini in načina rekonstrukcije preteklosti (Roberts 2001, 1). V tej razpravi lahko izpostavimo dva problema, ki sta medsebojno v kar najtesnejši zvezi. Prvi je problem okrog vprašanja, ali zgodovinar pri svojem konstruiranju pripovedi o preteklosti lahko v njej sami že najde kake elemente pripovednosti oziroma pripovedne oblikovanosti in zasnovanosti. Ali je preteklost, kakor se je zgodila, že neka zgodba ali pa postane zgodba šele z zgodovinarjevo konstrukcijo in z njegovo predstavitvijo dogajanja v preteklosti? Drugi problem je: če preteklost, ko/kakor se je zgodila, ni imela forme pripovedi, kako lahko potem vemo, da je zgodovinarjeva pripoved resnična oziroma da ustreza dejanski preteklosti. O nekem brezobličnem množtvu preteklih dogodkov ( $d_1-d_n$ ) je namreč mogoče oblikovati več zgodb, ki (morda) ne morejo biti vse hkrati resnične in nimamo kriterija, po katerem bi presojali njihovo resničnost. Ne zgodi se namreč redko, da se dva avtorja povsem strinjata o dejstvih, o katerih nam spregovorijo viri in ki so bila z zgodovinsko analizo preverjena in potrjena, pa vendar o tem obdobju ali temi preteklosti oblikujeta različni zgodbi.

Zgodovinar in teoretik zgodovinopisja, Hayden White (2001a, 222), v zvezi s tem trdi, da so zgodbe iznajdene (ali izumljene) in ne najdene v že »dogodeni« preteklosti. Zgodovinarjeva zgodba je narativna interpretacija, katere resničnost je treba presojati drugače, kakor je to pri preprostem ujemanju dejstev s stvarnostjo.<sup>2</sup> V ozadju zgodovinarjeve zgodbe je torej na delu nekakšna narativna teorija

<sup>1</sup> Na v nekem določenem oziru podoben fenomen za področje moralne misli je opozoril MacIntyre (1984), ko je izpostavil, da je emotivizem pravzaprav ustrezna razlaga naše dejanske rabe moralnih izjav, ne pa teorija njihovega pomena.

<sup>2</sup> »White razlike med fikcijo in zgodovinsko pisanjem ne briše v celoti. Zgodovinsko pisanje se nanaša na pretekle dogodke in ta sklicevanja so podprta na temelju dokazil. V skladu s to dokazilno zahtevo se lahko zgodovinsko pisanje presoja v smislu dobesednega merila za resnico na način, kot temu ni pri fikcijskem delu. Vendar poleg tega standarda resnice zgodovinska pripoved, tj. izbor, sestavljanje in razporeditev dogodkov, ki jih potrjujejo dokazila, je potrebno oceniti še z drugim merilom, ki ga le-te deli s fiktivnimi pripovedmi, in sicer z metaforično prikladnost.« (Carroll 2001, 247)

resnice, pri kateri zgolj sklicevanje na korespondenco ni možno, kriterije pa označujejo kategorije, kakor so na primer ustreznost, koherentnost, primernost, metaforična prikladnost.

Zgodovinarjeva interpretacija je tako torej vedno neka konstrukcija, katere osnovni gradniki so resda zgodovinski dogodki oziroma dejstva, pa vendar njen pomen občutno presega golo vsoto atomarnega pomena teh dejstev in njihove resničnosti. V »dogodeni« preteklosti pa zgodb ni. White pogosto to svojo misel strne takole: »Življenja so živeta, zgodbe pa pripovedovane.« (Carroll 2001, 248) Zgodovinar je torej pri svojem delu soočen z neko osnovno množico dogodkov, ki resda imajo svoje opise in jih lahko časovno-prostorsko umestimo, pa vendar še ne nosijo s sabo tistega dela pomena, ki jim ga prida zgodovinar s tem, ko jih umesti na neko določeno mesto v svoji zgodbi. Različne zgodbe lahko istim dogodkom pripišejo oziroma konstruirajo različen pomen. Zgodbe zahtevajo začetke in konce in neko stopnjo svoje lastne notranje koherence, ki sledi logiki pripovedi. Ključni del zgodovinarjeve naloge tako ni v golem opisu dogodkov, temveč v interpretaciji, v izločanju, v določanju pomembnosti in vloge, v posploševanju in v primerjanju. S tega vidika je zgodovinarjeva zgodba konstrukt, ki nima ustreznice v stvarnosti.

White pa s tem ne pristaja na popolno brisanje razlike med stvarnostjo in fikcijo.<sup>3</sup> »Ker ni noben sklop resničnih dogodkov že sam po sebi ›komičen‹, ›farsičen‹ itd., temveč postane tak šele s strukturiranjem ustreznega tipa zgodbe, mu prav izbira tipa zgodbe in njegov vpliv določata pomen. Rezultat tovrstne ›zgodbovnosti‹ (angl. *emplotment*) lahko razumemo tudi kot ›razlago‹, pri čemer moramo upoštevati, da so generalizacije, ki v različnih inačicah nomološko-deduktivnih argumentacij nastopajo kot obče zakonitosti, prej zaris (*topoi*) literarne zasnove (angl. *plots*) kot kavzalne zakonitosti znanosti.« (White 1990, 120)

Vse to nas privede v bližino drugega dela, to je: do problema resničnosti zgodovinarjeve zgodbe. Tudi odgovori na ta problem so razpeti med dvema ekstremoma. Če na eni strani hoče zgodovinar svojo zgodbo označiti kot resnično in torej kot del vedenja o preteklosti, mora biti to natančen posnetek oziroma odlitek preteklosti, kakor se je dogodila. Na drugem ekstremu je stališče, ki vidi v zgodovinarjevi zgodbi zgolj fikcijsko konstrukcijo in ki so zanj »vse zgodbe dovoljene, le dolgočasne ne« (Grdina 1989, 456). Prav tako je seveda treba zavrniti vse nekoherentne in nesmiselne zgodbe. Toda vse druge, ki lahko zadostijo kriterijem koherentnosti, ustreznosti, razumljivosti itd., so enako dobre. Dejstvena plat vsake zgodovinarjeve zgodbe tukaj seveda ni problematizirana oziroma vprašljiva – prostora za invencijo tukaj ni. Dogodkov samih zgodovinar ne sme prikrojiti. Težave pa se seveda kažejo tudi na tej ravni, pa naj bo vzrok za to v pomanjkanju ustreznih virov ali pa se preprosto tako zgodi, ker nam goli opis posameznih dogodkov ne pove veliko.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Podobno stališče zavzame tudi Grdina (2003, 23): »Historiografija potemtakem ni (več) niti manj imaginativna niti manj filozofska od pesništva. Samo znanstveno preverljiva je v svojih izjavah.«

<sup>4</sup> Treba je torej iskati neko srednjo pot, ki omejuje tako faktične kakor interpretacijske elemente zgodbe in na drugi strani priznava njihovo vlogo pri resničnosti zgodbe. »To kaže, da je tisto, kar zgodovinar prinese k svojim ugotovitvam glede zgodovinskega loka dogodkov, pojem vrst konfiguracij dogodkov, ki jih lahko občinstvo prepozna kot zgodbe, ki jih piše. Res je, da lahko ustrelji tudi mimo. Domnevam, da

Ta razprava ni pomembna zgolj za zgodovinopisje, ampak tudi za temo sprave, kakor bomo videli v naslednjem razdelku. Da pa bi to lahko razvili, se mi zdi koristno uporabiti stališča poljskega zgodovinarja in teoretika zgodovinopisja Jerzyja Topolskega glede kriterijev ali načel za pripis resničnosti zaporedjem stavkov, delom zgodb ali zgodbam kot celotam. Ne glede na to namreč, ali zgodovinar konstruira in izumlja zgodbe o preteklosti ali pa jih zgolj rekonstruira, teži k znanstveni rekonstrukciji preteklosti in k ustvarjanju vednosti o njej. Za to pa je razmislek o načelih pripisovanja resničnosti izredno pomemben. Pri Topolskem je ena od najpomembnejših in najbolj izvirnih ter uporabnih njegovih misel o vertikalni strukturiranosti zgodovinske pripovedi. Glede na vertikalno os lahko v pripovedi ločimo tri osnovne podstrukture: informacijska podstruktura (dejstvena raven A oziroma logično-gramatična raven), retorična podstruktura (prepričevalna raven oziroma faktična raven B), teoretično-ideološka podstruktura (nadzorujoča raven). (Topolski 1999, 202)

Topolski znotraj razprave o resničnosti in neresničnosti zgodovinske pripovedi najprej ločuje med dvema osnovnima vprašanjema. Prvo zadeva teorijo resnice. V zgodovinopisju je bilo največ razprav o tem, ali lahko klasična korespondenčna teorija resnice obvelja tudi za zgodovinsko pripoved. Drugo pa je vprašanje o pogojih in pravilih resničnosti stavkov, delov pripovedi ali pripovedi v celoti. Topolski dodaja, da je drugo vprašanje za razpravo o pripovedi mnogo pomembnejše kakor prvo (1981, 47–48).

Topolski zgodovinsko zgodbo definira kot zaporedje nefiktivnih trditev, povezuje pa jih skupna vsebina, ki zadeva preteklost. Gledano v celoti, zgodba lahko pomeni del zgodovinskega teksta, članek, poglavje v knjigi ali pa kar celotno knjigo. Kaka manjša, a sklenjena zgodba je lahko del večje zgodbe oziroma je lahko vsebovana v večji zgodbi. Pripoved je sestavljena iz zaporedja več manjših oziroma krajših zgodb (kot pomenskih oz. vsebinskih celot), lahko tudi skupaj s nekaterimi posameznimi trditvami. Posledica vsega tega je, da je pomen celotne pripovedi odvisen od celote zgodb in trditev, ki jo sestavljajo. Vsak posamezen del pa, gledan ločeno od drugih, s tem izgubi del svojega pomena ali pa je njegov pomen deformiran, njegova resničnost (kot dela) pa ni odločilna za resničnost celote.<sup>5</sup>

Zgodovinska pripoved je v največji meri sestavljena iz zgodovinskih trditev,<sup>6</sup> preostale trditve pa so razlagalne in teoretične. Pri zgodbi ne govorimo o preprosti konjunkciji trditev. Če bi obveljalo to, bi lahko hitro sklenili, da je neka posamezna

---

ne bi sprejeli uzgodbitve življenja predsednika Kennedyja kot komedije, a to, ali naj bo ta uzgodbljena romantično, tragično ali satirično pa je odprto vprašanje. Pomembno je, da se večina nizov zgodovinskih dogodkov lahko uzgodbi na številne različne načine, tako da to pripelje do različnih interpretacij ter jim s tem pripiše različne pomene.« (White 2001a, 224)

<sup>5</sup> »Tako torej nimamo opravka s preprostim linearnim zaporedjem, ampak z nečim, kar je podobno procesu nastanka plaz. Zaporedne trditve v zgodbi skupaj z naslednjo zgodbo oziroma zgodbami pridobijo status bolj celovite zgodbe, kot je na primer poglavje v knjigi. Določena pripoved (članek, knjiga) je torej najbolj celovita zgodba. /.../ Iz povednega sledi, da so izjave in zgodbe med seboj povezane supra-individualno. Sledi torej, da če je katera izmed njih obravnavana ločeno, tako izgubi velik del svojega pomena oz. je njen pomen deformiran.« (Topolski 1981, 49)

<sup>6</sup> To so faktične trditve z jasno izraženimi določili časa in prostora.

zgodba resnična, če in samo če so resnične vse trditve, ki jo sestavljajo. In nasprotno, zgodba bi bila neresnična v vseh primerih, ko bila katera od trditev v njej neresnična. Toda ko imamo zgodovinske zgodbe, moramo pritrditi naslednjemu sklopu ugotovitev: »1) Resničnost vseh posamičnih trditev kot delov zgodovinske zgodbe ne zagotavlja resničnosti zgodbe kot celote; 2) zgodovinska zgodba je lahko resnična, tudi če nekatere trditve, ki jo sestavljajo, niso; 3) proporcionalno večji delež resničnih trditev v zgodovinski zgodbi v primerjavi z proporcionalno manjšim deležem ne zagotavlja večje ravni resničnosti prve pred drugo.« (Topolski 1981, 51) Ena od posledic tega je, da resničnosti zgodb ne smemo gledati zgolj v luči stroge resničnosti in veljavnosti (v znanstvenem smislu) trditev, ki sestavljajo zgodbo.

Več zgodb o istem dogodku ali procesu iz preteklosti je lahko veljavnih,<sup>7</sup> pa vendar moremo neodvisno od tega soditi, da so nekatere bližje resnici kakor druge. Za Topolskega že sama vertikalna struktura zgodovinskih pripovedi predpostavlja neko določeno interpretacijo zgodovinskega dogajanja. »Vertikalna struktura zgodovinskih pripovedi, katere izdvajanje je – po mojem mnenju – potrebno za presojo resničnosti pripovedi, predvideva dokončno interpretacijo procesa zgodovine, čeprav ne vsiljuje nobene določene vizije o njej. Ta interpretacija sestoji iz predpostavke, da človeška zgodovina ni prost ali kaotičen tok posameznih pogojenih dejstev, ampak da lahko govorimo o določnih vrstah pogojevanja, to je o regularnostih v procesu zgodovine.« (Topolski 1981, 56) Regularnosti so v zgodovinopisju najpogosteje izražene v obliki mehkih oziroma *ceteris paribus* zakonov in so največkrat del tretje ravni v vertikalni strukturi. Ta raven je torej v končni fazi tista odločilna raven, ki dejstveno raven prekrije z neko določeno interpretacijo. Teoretično-ideološka raven pripovedi je torej odločilna za resničnost pripovedi. Ne smemo pa pozabiti, da močno vpliva tudi na prvi dve in da so vse tri prepletene. S Topolskim moramo tako skleniti, da zgolj v prvi (in v drugi) ravni vertikalne strukture zgodovinske pripovedi torej ne gre iskati kriterijev ali pogojev resničnosti. Resničnost oziroma neki njen približek lahko pripišemo samo pripovedi v celoti.

Zgodba kot celota namreč sestoji iz več delov: iz njenih elementov, strukture, pravil njene zgradbe in iz koherence. V bistvu jim lahko pripišemo tudi prepričevalno in pojasnjevalno funkcijo, ki pomenita retorično raven zgodovinske pripovedi. Glede na ta izhodišča Topolski zgodovinsko pripoved označi kot prepričevalno strukturo. Kot takšna je medij, ki prenaša zgodovinarjevo razumevanje preteklosti, vsebino njegovih misli in njegove namene k bralcu; bralec poskuša to pravilno dojeti oziroma sprejeti. Osnovni elementi, ki znotraj zgodbe delujejo povezovalno, so estetski, seveda pa lahko znotraj sebe in zaradi svoje vloge uporabljajo tudi logične in teoretske elemente. Imaginacija – in ne logika – je tista, ki znotraj našega razumevanja ustvarja bolj ali manj konkretne miselne podobe o preteklosti in s tem ozadje, kakor pravi Topolski, na katero lahko potem zgodovinar dodaja bolj konkretno informacijsko vsebino. Podoben proces poteka predtem tudi v zgodovinarjevi glavi.

<sup>7</sup> Veljavnost bi lahko v smislu, kakor je uporabljena tukaj, opredelili kot takšno, ki zahteva resničnost vseh faktičnih trditev iz prve ravni vertikalne strukturiranosti zgodovinske pripovedi in veljavnost vseh logičnih razmerij med njimi.

V mnogočem je torej teoretsko-ideološka raven odločilna in pomembna za celoto zgodovinske pripovedi, s teoretičnega vidika pa tudi zelo težavna in izmuzljiva za obravnavo. Eno od značilnosti te ravni smo že omenili – to so splošni pojmi –, druge pa so še: razlagalni elementi zgodbe, splošni zakoni zgodovinskega dogajanja in vrednostne sodbe o preteklosti. Če se usmerimo na razlago, s katero ta tretja raven obvladuje zgodovinsko pripoved, Topolski pravi, da moramo ločevati med dvema vrstama: motivacijski (interni) tip razlage in vzročni (eksterni) tip razlage (Topolski 1991). Prvi tip obvladuje intencionalistična ontologija, ki jo v grobem sestavljajo človekova dejanja, rekonstrukcija ciljev in namenov teh dejanj, vedenje, ki je bilo na voljo akterjem, in njihov sistem vrednot. To je razlaga, ki se opira predvsem na zdravorazumske intuicije in na psihologijo. Drugi tip je zgrajen okoli vzročnosti, je pa to razlaga, ki je deterministična – uporablja lahko, na primer, ekonomske zakone kot zakonitosti zgodovinskega dogajanja. Obe pa sta tesno vezani na tretjo raven vertikalne strukture zgodovinske pripovedi.

Ta kompleksnost strukture zgodovinske pripovedi nam tudi razkrije, da je resda pogost govor o potvarjanju in reviziji zgodovine (posebej značilen za slovenski prostor), ki ostaja zgolj na splošni ravni, zmoten. Očitki bi bili upravičeni in smiselni zgolj na dejstveni ravni, če bi razkrivali neresnične zgodovinske trditve. Na ravni pripovedi kot celote pa moramo preiti na drugačna merila in množstvo pogledov (tako z vidika »zmagovalcev« kakor z vidika »poražencev«) je tu povsem običajen fenomen. Nikoli ne more biti povsem neideološke zgodovinske resnice, kajti kakor smo videli, je pripoved nujno speta z interpretacijo in z vrednotenjem. Posebej ostra prepreka v procesih sprave pa je zanikanje vidika žrtev ali minimiziranje tega vidika. Takšen spregled ali vrzel namreč krni integriteto skupnosti.

### 3. Resnica, integriteta in identiteta

Integriteta (iz lat. *integer*) izvorno pomeni nedotaknjenost in neomadeževanost, nezlomljenost in celostnost, povezanost in enotnost. V povezavi s tem govorimo o integriteti kot povezanosti in neokrnjenosti, enotnosti in neomadeževanosti posameznikovega značaja, o skladnosti njegovih življenjskih nazorov in pogledov z njegovimi posameznimi dejanji in naravnostmi. Hkrati jo povezujemo z zdravim moralnim značajem, poštenostjo, odkritostjo in z resnicoljubnostjo. Drugotno oziroma izvedeno lahko govorimo tudi o integriteti institucije ali družbe kot celote, o integriteti okolja, prava, sistema, stavbe, izdelka itd.

Integriteta ima poleg moralnih tudi pomembne spoznavne vidike. Aristotel v tej luči med drugim izpostavlja pomen skladnosti moralnih prepričanj in hotenj, besed in dejanj in v navezavi na to tudi povezanosti vseh naših (spoznavnih in etičnih) vrlin v harmonično celoto. »Nravstvena vrlina je zadržanje, ki je usmerjeno k neki odločitvi, odločitev pa je premišljeno hotenje. Iz tega sledi: če naj bo odločitev dobra, mora biti misel resnična in hotenje pravilno ter hotenje mora biti usmerjeno k temu, kar misel zatrjuje.« (Aristotel 2002, 187) V luči odsotnosti dobrega odgovora na vprašanje o neposrednem predmetu integritete kot vrline zato

pogosto srečamo stališče, da integriteta ni zgolj ena od relativno trajnih in moralno relevantnih značajskih lastnosti oziroma vrlin (kakor npr. pogum, darežljivost, poštenost), ki bi imela neko točno določeno nalogo ali odsevala neko določeno pravo funkcijo, temveč je to kompleksna celota izkustva in delovanja, ki vključuje moralno presojo, ustvarjalnost, intuitivne sposobnosti in tudi razumsko-analitične sposobnosti.

Integriteta ni nujno vezana zgolj na posamezne akterje, ampak lahko govorimo tudi o integriteti institucij in družbe kot celote. Družbo z integriteto lahko razumemo kot družbo, v kateri so svobodni posamezniki priznani kot enakopravni in s polnim človeškim statusom in dostojanstvom ter povezani z občutki medsebojne odvisnosti, skrbi za druge in pripadnosti (Avbelj 2011). Integriteta skupnosti je tesno povezana z razsežnostma odgovornosti in identitete. Najprej omogoča oblikovanje ustreznih odločitev, ki temeljijo na odgovornosti. Na ravni skupnosti je tako na primer državljanska odgovornost temelj zdrave družbe. V grobem lahko izpostavimo tri pogoje za odgovornost, in to priznano normativno pomembnost izbir, ki so pred nami, razumevanje položaja in dokazila glede teh izbir in nadzor nad delovanjem. Resnicoljuben odnos do svoje lastne zgodovine je tako prvi pogoj vzpostavitve odgovornosti. Nadalje pa oblikuje tudi identiteto skupnosti. »Ker smo vsi vpeti v zgodovinske procese, v katerih igrajo identitete pomembno vlogo, so makro- oziroma objektivni (sistemski) dejavniki kot zgodovina oziroma preostale kulturne usedline posameznih skupin, narodov ali globalne družbe pomembni ustvarjalci identitet in vplivajo na državitvornost, na geopolitični položaj in na razvoj političnih ustanov, kot posledica tega pa tudi na blaginjo državljanov.« (Juhant in Strahovnik 2011, 503)

#### **4. Laži, integriteta in sprava**

Uničenje ali potvorjenje zgodovine kake skupine ljudi je neke vrste zločin nad njimi, vsake takšne laži pa spodjedajo integriteto izbranega naroda oziroma skupnosti. Z drugimi besedami: gornje pomeni, da vrednosti resnice ne moremo nikoli omejiti zgolj na njeno uporabno vrednost za nas, zato jo pogosto označujemo kot »hrana za dušo« in jo potrebujemo tudi v sferi političnega. »Laži lahko uničijo integriteto narodovega življenja, in sicer prav zato, ker vrednotimo resnico na način, ki ni zvedljiv na praktične koristi, ki jih ta lahko prinese. Ljudem se zdi grozno to, da kot narod živijo v laži, enako kot jim je to grozno v njihovih osebnih življenjih. V nobenem od teh primerov ni resnicoljubnost zgolj sredstvo za nekaj, česar vrednost bi lahko razumeli brez tega, da bi cenili resnico – kot to pogosto rečemo – zaradi nje same.« (Gaita 2002, 188–189)

Pomemben ozir integritete skupnosti oziroma naroda je tudi to, da nas polno priznanje zgodovinske resnice (vključno z dopuščanjem množstva utemeljenih pogledov) usmerja k žrtvam, k tistim, ki jim je bila povzročena škoda oziroma krivica, in zahteva popravilo storjenega, hkrati pa zgodovinska resnica pomaga razumeti naš odnos do tega, kar je bilo storjeno. To lahko razumemo znotraj okvira, v kate-



rem etiko razumemo kot način videnja (Žalec 2014, 212) in v katerem je pomemben del tega videnja pozornost do žrtev.

To je področje sramu, ki nam ta odnos lahko razkrije in vzpostavi oziroma ponovno zgradi našo osebnost oziroma našo moralno identiteto, tako na ravni posameznika kakor na ravni skupnosti (Strahovnik 2011). Sram kot odziv predpostavlja spoznavne (zavezanost resnici) in moralne razsežnosti (razumevanje in priznanje odgovornosti), hkrati pa nas »lahko motivira, da se poskušamo zopet povezati, da si prizadevamo za odpuščanje in spravo« (Haggerty 2009, 304), in to tako na individualni kakor na kolektivni ravni.

Nadalje, sram omogoča moralni odziv na pretekla dejanja ali pretekli položaj tudi takrat, ko v sedanjosti krivcev ni več med nami in bi bilo torej občutje krivde s tega vidika neprimerno (Žalec 2013). Nekateri avtorji (Drumbl 2005) tako celo opozarjajo, da sta občutje sramu in moralno očiščenje, ki ga prek tega lahko dosežemo, celo bolj učinkoviti, kakor bi bilo posamično preganjanje krivcev prek sodišč (npr. Ruanda). Za spravo naj bi bilo tako ustrežnejše obnovitveno (restavrativno) gojenje sramu kakor pa povračilno (retributivno) uvajanje oziroma vsiljevanje krivde. Znotraj obzorja razprave o spravi je pomembno tudi to, da je ta razprava pogosto oblikovana s (pre)šibkim oziroma (pre)tankim pojmom odgovornosti, ki v preveliki meri poudarja dimenzije krivde in v premajhni dimenzije sramu (Haggerty 2009, 304–305).

Na podobno vrzel pri osredotočanju zgolj na krivdo izpostavi tudi Williams, ki pozove k ponovnemu premisleku o pomenu sramu. Krivda »nas lahko usmeri k tistim, ki so bili prizadeti ali oškodovani in terjajo povračilo preprosto v imenu tega, kar se jim je zgodilo. Toda sama po sebi nam ne pomaga razumeti našega odnosa do teh dogodkov niti nam ne pomaga ponovno zgraditi nas same kot te, ki smo to storili, in svet, v katerem moramo živeti. Samo sram lahko to omogoči, saj vključuje pojmovanja nas samih in našo povezanost z drugimi.« (Williams 1993, 94) Gaita omenjene premisleke ponazori na podlagi avstralske preteklosti ter zločinov in odrekanja pravic, ki so doleteli tamkajšnje avtohtono aborignsko prebivalstvo (najprej jim je bila odvzeta zemlja – tako dejansko kakor tudi v pravnem smislu, z razglasitvijo statusa *terra nullius* –, še dolgo pozneje pa s številnimi diskriminacijskimi politikami in ukrepi, ki so posebno boleče zarezali v družinsko življenje (odvzem otrok). Sprava in nov začetek sta zahtevala poseben odnos do takšne preteklosti. »Potreba po tem, da se ta napačna dejanja pripoznajo, ter potreba po materialni popravi krivic morata biti podani v resničnem duhu tega pripoznanja, ki je temeljno za nas kot moralna bitja in tudi kot politična bitja. Pripoznati moramo zločine, ki so jih naši sodržavljanji doživeli s strani krivcev, in te zločine moramo razumeti kot različne od enakih škod (na primer smrti, poškodb ali izgube lastnine), ki bi jih lahko doletele v običajnem toku narave. Iz enakega razloga moramo tudi zločine nad aborigini razumeti in pripoznati na enak način. Sistematična narava teh zločinov ter njihova povezanost z državnimi in vladnimi ustanovami sramoti narod in tudi to mora biti pripoznano na način, ki pritiče tem vladnim ustanovam. In to ne glede na to, da se mnogi tej ideji z vso gorečnostjo upirajo.« (Gaita 2000, 11) Vse to pa predpostavlja priznanje, da je to naša zgodovina, zgodovi-

na neke določene skupnosti, ki ne more napredovati v spravni procesih, dokler do tega priznanje na pride.

Sprava takšno priznanje resnice predpostavlja, predpostavlja pa jo tudi prevzem vsaj dela odgovornosti (ki drugače presega običajni obseg odgovornosti). »Ko je naš sram jasen odziv naše kolektivne narodne odgovornosti za vsa napačna dejanja, ki so jih izvršili naši predniki, smo vzpostavili resnicoljuben odziv na zlo v naši zgodovini – prav tako glede dejstva, da gre za našo zgodovino. In prav zaradi tega, ker gre pri tem za priznanje dejstva, da moramo vzpostaviti ta resnicoljuben moralni odziv na pomen tega, znotraj česar smo se znašli – pogosto tudi brez naše krivde –, lahko tak odziv upravičeno imenujemo sprejem odgovornosti.« (102)

Resnicoljubnost je tako prvi pogoj vzpostavitve moralnega sramu, s tem pa tudi prvi pogoj pravičnosti. Žalec tako izpostavi naslednje pomembne povezave med spravo in pravičnostjo: »Spravni pristop sestoji iz sprejemanja restavrativnih, kompenzacijskih in (drugih) zahtev pravičnosti, vključno s prihodnjo pravičnostjo. Potemtakem je pravičnost bistveni del procesa sprave. Po drugi strani pa je sprava pozitiven dejavnik, podlaga ali celo pogoj (prihodnje) pravičnosti.« (Žalec 2013, 167)

Šele resnicoljubnost omogoča ustrezne odzive na pretekle dogodke in s tem tudi sočutje. Vse to pomaga, da se kot skupnost v prihodnosti izogibamo praksam političnih, pravnih ali drugih državnih ustanov, ki bi spodbujale ali dajale zgled članom skupnosti, da gojijo takšno brezbržnost do, na primer, trpljenja tistih, ki so izključeni ali potisnjeni na rob družbe. Nasprotno, spodbujati moramo priznanje polne človeškosti drugih in našo odzivnost nanje kot nam enakovredne. In brez enake pozornosti do žrtev ne more biti resnične pravičnosti. V tem smislu lahko rečemo, da je le tako razumljena pravičnost podlaga za vzpostavitev sprave oziroma pomiritve med posameznimi skupinami, ker so komaj tako vzpostavljene na isti ravni. Poprava krivic je pristna šele na tej ravni.

## Reference

- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Avbelj, Matej.** 2011. Kaj je integriteta? Ius info – kolumna, 21. 1. <http://www.iusinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?id=62841> (pridobljeno 10. aprila 2015).
- Carroll, Noël.** 2001. Interpretation, History and Narrative. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 246–265. New York: Routledge.
- Drumb, A. Mark.** 2005. Punishment, Postgenocide: From Guilt to Shame to »Civis« in Rwanda. *New York Law Review* 75:1221–1326.
- Frankfurt, Harry.** 1988. *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press.
- Gaita, Raimond.** 2002. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London & New York: Routledge.
- Grdina, Igor.** 1989. *Vreme katedrale*, Georges Duby [ocena istoimenske knjige]. *Zgodovinski časopis* 43:455–456.
- — —. 2003. *Poti v zgodovino: tri razprave (z dodatkom)*. Šentjur: I. Grdina.
- Haggerty, Daniel.** 2009. White Shame: Responsibility and Moral Emotions. *Philosophy Today*, 53:304–316.
- Juhant, Janez.** 2014. Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:175–189.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga?. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:495–509.
- Levi, Primo.** 1984. *The Periodic Table*. New York: Schocken Books.

- MacIntyre, Alasdair.** 1984. *After Virtue*. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press.
- Orwell, George.** 1943. *Looking back on the Spanish War*. [Http://orwell.ru/library/essays/Spanish\\_War/english/esw\\_1](http://orwell.ru/library/essays/Spanish_War/english/esw_1) (pridobljeno 10. aprila 2015).
- Roberts, Geoffrey, ur.** 2001. *The History and Narrative Reader*. New York: Routledge.
- Strahovnik, Vojko.** 2011. Občutje krivde in sramu v kontekstu sprave. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog: spravni procesi in Slovenci*, 111–126. Ljubljana: Teološka fakulteta in Družina.
- . 2012. Guilt, shame and reconciliation within the context of humanity. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the way of healing and growth*, 129–137. Münster: Lit Verlag.
- Topolski, Jerzy.** 1991. Towards an Integrated Model of Historical Explanation. *History and Theory* 30, št. 3:324–338.
- . 1999. The Role of Logic and Aesthetics in Constructing Narrative Wholes in Historiography. *History and Theory* 38, št. 2:198–210.
- White, Hayden.** 1990. Problem pripovedi v sodobni teoriji zgodovinopisja. V: Oto Luthar, ur. *Vsi Tukididovi možje*, 95–136. Ljubljana: Krt.
- . 2001a. The Historical Text as Literary Artifact. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 221–236. New York: Routledge.
- . 2001b. Historical Emplotment and the Problem of Truth. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 375–389. New York: Routledge.
- Williams, Bernard.** 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Žalec, Bojan.** 2013. Sprava kot način trajnega reševanja konfliktov in njena povezanost s pravičnostjo, z odpuščanjem ter z dialogom. *Dignitas* 59/60:203–217.
- . 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–213.