

Mario Ruggenini

KOMUNIKACIJA. KAJ SE REČE IN KAJ SE NE PUSTI REČI

1. Oblast komunikacije, praznina besede

121

Komunikacija je igra, ki se odvija v času. Med mogočim in nemogočim. Resna in neizprosna je kot vsaka igra, ki igralce tako prevzame in poveže, da se že zdi, da jih ne bo več izpustila iz svojega objema: igra ne mara prekinitev in zahteva izpolnitev. Katera pa je, če sploh obstaja, izpolnitev komunikacije? Komunikacija je nepredvidljiva kot vse, kar, ko se nam zgodi, doživljamo kot dogodek. Protagonisti so v komunikacijo ujeti, še preden si lahko delajo utvare, da vodijo igro, ki jih vključuje v skrivnost skupne usode in ob tem še vedno ostaja, celo ko je videti uspešna, pravzaprav dvomljiva, nepričakovana, vznemirljiva, ker lahko naenkrat uide našemu predvidevanju. Prav tako kot nemogoče, ki naenkrat postane mogoče. A obenem tudi kot mogoče, ki je vselej izpostavljeno tveganju, da postane nemogoče.

Sprva ni razumeti, na katero komunikacijo bi se takšen opis nanašal. Videti je tuj času, v katerem je civilizacija komunikacije vzpostavila neskončno kroženje sporočil, ki se neprekinjeno pretakajo po planetu in zmanjšujejo njegove razsežnosti, tako da je že vsakdo deležen posebne oblike vseprisotnosti. Obenem je planet razbremenjen vseh sil težnosti in vsake skrivnosti, saj so temine, s katerimi je življenje v drugih dobah in civilizacijah menda varovalo svojo

skrivnost, zdaj pregnane; neskončno kroženje sporočil ustvarja videz, da so vse kulture medsebojno prevedljive, pri čemer sta odpravljena upornost in obzir, pa tudi potreba po zaščiti tistega, kar je vredno spoštovati zaradi njegove različnosti. Ko je mogoče govoriti o vsem – ko je vsako sporočilo že prestopilo prag vseh domov ter izenačuje življenjske oblike, izročila in različne zgodovine –, se zdi, da je lahko vsakdo prisoten pri vsem. Vsi komunicirajo z vsemi, informirani so o vsem: eden stoji zraven drugega, vsi so drugim prozorni prav toliko kot so drugi prozorni njim. *Ko vsi govorimo o istih stvareh in dogodkih, ki so se medtem že preoblikovali v novice, ni ničesar več, kar bi bilo komu lastno.* Vsi torej na isti način. Vse nam je znano, vse je pri roki ali se ponuja očem in ušesom, razprtih v neskončnost. V tako neskončnost, ki pripada vsem in vendar ostaja vsakemu nična; to je breme ničnosti, ki pomeni izpraznitev identitet in s svojo nevzdržno težo pritiska na vse, kar lahko včasih štrli iz enodimenzionalne poplitvenosti zdaj že nemogoče komunikacije. Ko vlada brezmejna, neomejena komunikacija, ko vlada redukcija vsakega razgovora na neopredeljivost povprečnega razumevanja – referenčno paradigmo, ki je usmerjena zgolj navzdol – *umanjka* beseda: ta je zdaj prisiljena delovati le kot »sredstvo komunikacije«. Od besede, od njene bistvene usode, od njenega pomena za možnosti človekovega bivanja živi le še ime, in sicer v svoji najbolj zunanji valenci prenašalke sporočil, ki sama na sebi nimajo več kaj reči, kar bi sogovornika izzvalo: preprosto zato, ker jih širi oddajnik, ne pa govorec. V najboljšem primeru zagotavljajo informacije, vzpostavljajo povezave, nudijo navodila in usposablajo za marsikaj. Vendar ne postavljajo vprašanj, ki bi (s)prejemnika pozvala kot bitje, poklicano k odgovarjanju, ne pa zgolj kot napravo za dekodiranje, ki je sicer navidez sposobna »odgovoriti na« znake, ki jih sprejema, ni pa sposobna »odgovarjati za« znake, ki jih oddaja in še toliko manj za tiste, ki jih prinaša sporočilo. Nesposobna je, ker je indiferentna, ravnodušna do slehernega vprašanja resnice sporočila: sporočilo le prebere in prenaša na drugega sprejemnika. Sporočila lahko prihajajo od kogar koli in so namenjena komur koli, zato pa jih z vidika resnice in odgovornosti ni mogoče pripisati nikomur. So sporočila vseh za nikogar in sporočila nikogar za vse.

Beseda umanjka, ko zmanjkajo različne besede, ki spodbujajo in interpretirajo razlike: razlike med sogovorniki zaradi argumentov v razgovoru. V nerazlikovanem kroženju sporočil v resnici umanjkuje argumenti. Model reklame prežema vsako komunikacijo: sporočanje ne poteka na podlagi argumentiranja, vse je usmerjeno v obvladovanje obnašanj in ravnanj. Današnja italijanska politika je lep primer za to. Vrtoglavo kroženje sporočil, ki ga poznamo iz

sveta medijev, pravzaprav ne meri na zapeljevanje, ki je, kljub temu da se lahko sprevrže, še vedno oblika prefinjene komunikacije. Sporočila medijev se ne obračajo na potencialne sogovornike, marveč na nedoločnost vseh in nikogar: nimajo kaj povedati, marveč hočejo ustvariti ali bolje izsiliti obnašanje, skladno z izbranim ciljem. Sporočilo se ne obrača na druge zaradi njihove drugosti, marveč si to drugost prizadeva odstraniti z izenačevanjem vsega, pri čemer je merodajna povprečnost in njej primerna ravnanja.

2. Beseda komunikacije

Vendar komunikacija obstaja. Obstaja, ko obstaja odnos enega do drugega ali drugih, tisti odnos, v katerem je *eden za drugega*, in sicer le toliko, kolikor vsak ostaja drugo, sogovornik, ne pa zgolj samoprojekcija vsiljevalca ali vsiljevalcev pasivne asimilacije. Odnos med bivanji dejansko ne začinja pri enem ali več polih, ki jih povezuje, niti pri jazu-meni, kakor od Descartesa naprej enostransko razmišlja novoveškost na podlagi gotovosti *cogita*, ki jo doseže filozofirajoči jaz. Ta gotovost pomeni začetek poti v idealistično metafiziko absolutnega jaza, ki se ne more meriti z nobeno samostojno stvarnostjo, ne da bi si jo prej podredil (Fichte), in ki je navsezadnje zgolj jaz absolutne samozavesti ali solipsistične samopostavitve (ki v sebi razreši vsako drugost, Hegel). Potem ko je ta gotovost že utrpela posledice nemoči, da bi si jaz s samogotovostjo pridobil tudi gotovost biti drugega, se celo poda v jalov poskus razširitve suverenosti utemeljevalne samogotovosti bitja v svetu na suverenost transcendentalne intersubjektivnosti kot intermonadične subjektivitete. Mar lahko jaz, ki bitje zavesti drugega – njegov *Bewußt-sein* – določi na podlagi gotovosti lastnega bivanja, prepozna gotovost, ki jo mora, kakor se domneva, drugi imeti o sebi, da se lahko vzpostavi kot jaz? Kartezijanski jaz torej bodisi pridobi bitje drugega kot jaz-predmet, konstituiran na podlagi nedvoumne gotovosti vedenja, da je jaz (in sicer za ceno prezrtja, da je tudi vse drugo pravzaprav »jaz«), bodisi se vda nezmanjšljivi transcendenci zavesti drugega, vendar tudi v tem primeru umanjka odnos zavesti: jaz občuje z drugim kot obliko zgolj mišljenega jaza, ne da bi mu taka misel vdihnila življenje, niti kot vednost o sebi niti kot življenje subjektivitete telesa in zavesti; pravzaprav je slednje še manj verjetno kot prvo. Tudi Husserlova fenomenologija je zaznamovana z emfatičnim solipsizmom transcendentalne subjektivitete, absolutnosti, ki se praviloma prej navezuje na mogočno idealistično izročilo kot pa na dejanski odnos med subjekti. Ta je bolj poudarjen v nekaterih komplementarnih zamislih francoske fenomenologije, ki sta jih predstavila najprej Sartre in nato Lévinas.

Vendar niti po prvi niti po drugi poti ne presežemo sfere bistveno konfliktnosti intersubjektivnosti, ki se izraža v svojih značilnih oblikah – vsak subjekt je lahko jaz, le če popredmeti jaz drugega (Sartre), ali pod pogojem, da prizna svojo popolno odvisnost od drugega. V tem smislu je resda subjekt, vendar v najstarejšem pomenu besede, namreč kot podložnik drugega, skorajda talec v njegovih rokah, kot bi rekel Lévinas. Razmerje torej ne more zaživeti kot uravnotežena vzajemnost. Niti pri Sartru niti pri Lévinasu ne popusti napetost, ki ustvarja skrajno intersubjektivno zvezo, zato pa se protagonisti ne morejo odpreti drugosti sveta in razumeti težavnosti svojega neprozornega in tesnobe razmerja do sveta, v katerem jim je dano se srečati.

124

Merleau-Ponty si bo za razliko od tega prizadeval za izvirno reprizo Heidegrovu biti-v-svetu, vendar na podlagi izkustva, ki nam ga nudita telo in njegovo meso. Svet namreč »zaznavamo s svojim telesom«. Na podlagi tega izhodišča se filozof trudi za sestop od dimenzije zavesti, njenih idealizacij in objektivacij, k dimenziji »tistega, kar se v nas upira fenomenologiji«, naravnega bitja, »na primer Zemlje, (...) ,tal' ali ,debla' naših misli in našega življenja«, v katerih pogreza svoje korenine »naša pred-zgodovina bitij iz mesa, soprisotnih v enem svetu.«¹ Ko poudarja dimenzijo izvornega so-bitja subjektov glede na skupni svet, je Merleau-Ponty predan predstavi nekakšne »arheologije«, ki bi omogočala vzvratno pot vse do odkritja čistih virov smisla, tam pri »neotesanem« in divjem »duhu«, ki je predhoden vsaki kulturi in lahko po potrebi ustvari novo kulturo. Kakor je videti, se prej navezuje na Schellingovo barbarsko ,počelož in vračanju subjektivitete najbolj skrivnim izvorom kot na poskus izkoreninjenja osnovne potrebe po smislu, ki se konstituira kot novoveška subjektiviteta. Pri tem se oddalji od Husserla in skorajda približa Nietzscheju. Prizadeva si zlasti najti bolj izvirno jamstvo, da *gre povsod za smisel*, tudi v najglobljih plasteh naše biti, do katerih ne seže jasna svetloba zavesti, a ki jih paradokсно, kakor sam trdi, razkriva ravno Husserlov konsciencializem. Zato se zdi, da v njegovi misli ni izrazitega poudarka na drugosti sveta, ki se – potem ko je že speljala revizijo navedenih posthusserlovskih premislekov – izmika zahtevam po smislu, ki izhajajo iz fenomenološke subjektivitete.

Vsem tem poskusom je skupno zavestno prizadevanje za detranscendentalizacijo subjektivitete, ki se želi prebiti do izvornosti odnosa z drugim in nje-

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, str. 281; *Segni*, Milano 1967, str. 232, 234.

govega priznanja konkretne relacijske individualnosti jaza-subjekta. To pa ni dovolj, da bi se postavila pod vprašaj temeljna subjektivistična postavka, ki obravnava stvarnost skozi smisel, ki ga lahko ravno subjektiviteta zagotavlja stvarnosti, ki se ji prilagaja. Rojstvo metafizične subjektivitete na začetku novoveškosti izhaja iz zahteve po smislu in se uveljavlja skozi voljo po preoblikovanju in prevajanju biti v smisel, ki ga je sposobna zagotavljati. Opustitev zahteve, da stvarnost postane predmet, v katerem se lahko subjekt prepozna (Merleau-Ponty zapečati »*vinculum* med jazom in stvarmi«, saj telo razume kot »čutečo stvar, subjekt-objekt«, torej že spet kot izvorno točko gotovosti),² pa dozori v trenutku, ko je mogoče misliti, da se odnos bivanj ali, po želji, subjektov ne začinja drugje kot zunaj njih, saj je ravno začetek tisto, kar nastane zaradi dogodka besede. Vsak človek namreč obstaja kot subjekt, kolikor je prišel na svet kot bitje, ki mu je usojena beseda. Rodi se kot subjekt sveta besed, vselej govorjenega sveta, v katerega je resda vržen (Heidegger), a v katerem ga vendarle sprejme *poziv besede k besedi*. Beseda vselej prihaja k njemu od drugod, torej preko drugih, vendar ni takega med njimi, za katerega bi lahko šteli, da mu je bila zaupana moč nad njo. Govorec pri tem ni zgolj sredstvo prenašanja, marveč je pravzaprav nezaobidljivi posrednik dogodka, ki ga ni sprožil človek, čeprav že od vsega začetka ni brez človeka. V začetku je *lógos*, ki razpira svet, v katerem se ljudje srečujejo med sabo, prav tako kot srečujejo svoje bogove in naravo v vseh njenih oblikah. Takšen nazor, ki ga je najbrž mogoče razumeti tudi kot zelo svobodno parafrazo Janezovega evangelija, se v resnici še pred tem spominja nekega Heraklitovega reka. Ta je do nas prišel kot fragment in kljub skrajni časovni razdalji prej odzvanja iz Janezovega Predgovora, v katerem je *lógos* prikazan kot počelo, kot pa iz celotnega kasnejšega eksegetičnega in hermenevtičnega izročila, preobremenjenega z metafizičnimi motivi. Z odstopanjem od tradicionalnega razumevanja Janezovega spisa, v katero posega metafizični pojem teološke transcendence, je mogoče predlagati tudi drugo branje besedila, in sicer da, če je *Lógos* Bog, je bit takega Boga v tem, da postane beseda v besedah ljudi: besedah, ki jim dajejo govoriti in bivati kot ljudje.³ To so namreč edine besede, ki oznanjajo skrivnost sveta in bogov ali Boga, ki se v svetu približa(-jo) ljudem, vendar v paradoksalni obliki takojšnjega, neizprosnega umika pred človekovo roko. Ni boga, ki bi lahko ostal bog, če bi dovolil, da je zgolj človekov strežnik. Dejstva, da je svet besed človeški svet, ne gre razumeti v reduktivnem smislu posthe-

² Prav tam, str. 219.

³ Glede tega vprašanja prim. moj spis *Un Dio uomo?*, v: »Filosofia e Teologia«, 1999, str. 7–20.

glovskega humanizma, po katerem je na svetu samo človek, in sicer kot začetek in konec vsega, o čemer je mogoče razpravljati. *Beseda je drugo*, je počelo človeka, brez katerega bi človek ne bil; človek pa – noben človek in tudi ne noben bog – ni v svetu pred besedo ali zunaj nje. Za *Pólemos*, boj, spor, Heraklit ugotavlja, da je »oče vsega, vsemu gospodar: ene je naredil bogove, druge ljudi, ene sužnje, druge svobodne«. Efeškemu modrecu je *pólemos* drugo ime za *lógos*, razgovor: Heraklit ju razume kot *tó xynón*, skupno, vendar kot tisto, kar razlikuje, in sicer ravno zato, ker hkrati združuje in iz vsega, kar je, naredi eno.⁴ Ljudje in bogovi so torej v svetu in od sveta, ker jim svet daje biti in jih zajema. To vseobjemajoče, kot ga motrijo Grki vsaj od Anaksimandra naprej, je božje. Vendar se tu po božjem sprašujemo in ga razumemo, kakor smo tudi dolžni, iz neke razdalje do raznih teoloških tradicij: kot drugo od biti bogov in ljudi, kot drugo, ki je končno na drug način. Drugost, torej, in ne neskončnost; no, vsaj ne neskončnost metafizične *omnitudo realitatis*, ki doseže samopri-sotnost v svojem najvišjem počelu, mogoče pa resda neskončnost v pomenu neskončnosti končnega, ki se vzdrži poseganja ali ukinitve njegove končnosti, saj je ni mogoče dojeti drugače kot drugo *glede na* končno, torej kot *drugost končnega*.

126

3. Beseda časa, čas besede

Taka beseda se v luči izročila pesniške vednosti, ki navdihuje versko in filozofsko izkustvo, pokaže predvsem kot *beseda resnice*. Filozofija mora ponovno seči po njej in jo obvarovati pred zlorabo vsakdana, pred nepremišljenim pretokom besed, ki zaznamuje človeške odnose in ne zna prisluhniti niti tistim med njimi, ki se v različnih oblikah nenehnega razgovora sveta pokažejo za vredne. Filozofija mora s svojo občutljivostjo, zaradi katere je v globokem sozvočju s pesništvom, prav tako zaščititi besedo pred redukcijo, ki jo nanjo izvajajo različne znanosti, zlasti pa znanosti o jeziku, saj so te zaradi svoje bližine besedi toliko nevarnejše. Utemeljeno jo obravnavajo kot predmet svojih raziskav, vendar pri tem pozabljajo, da je beseda – preden postane semantem, zvok, znak, kod in sporočilo od oddajnika k sprejemniku ali termin v leksikonih ali psihofizična reakcija na fiziološke vzgibe ali še kaj drugega – predvsem razgovor, ki mu prisluhnemo, ko ga razumemo kot poziv in odgovor, od bitja do bitja. V tem odnosu med bivanji svet razgrinja in skriva svoj nezajemljiv obraz kot neprekoračljivo obzorje vsakega razgovora, kot tisto, kar pusti o sebi

⁴ Heraklit, fragmenti 53, 2, 80.

reči in kar o sebi pušča nerečeno. Vsak razgovor je torej vedno razgovor sveta, tudi ko se uresniči kot intimna komunikacija med bitji, saj vsako bitje obstaja v svojem odnosu s sabo in z drugimi, celo s skrivnostno drugostjo Boga, z dejstvom, da je na svetu zaradi sveta. Beseda se odreši zlorabe, zaradi katere postane kot obrabljen kovanec nerazpoznavne vrednosti (Nietzschejeva prišpodoba) – kovanec, ki je postal neveljaven, ker je bil preveč časa v obtoku, ker je preveč krožil od roke do roke –, *če jo povrnemo njeni usodi resnice*, ki ni drugje kot v tem, da ima kaj reči, torej da bivanju pokaže tisto, kar mu svet daje ali jemlje. S tem lahko svetu sporoča odgovor bivanja, potrditev *prevzema odgovornosti*, ki tvori z obvezo resnice nerazdružljivo celoto. *Vsako je namreč pozvan h govoru, da lahko reče resnico, se pravi, da v svojem rekanju razgrne kaj o svetu: o stvareh, o drugih, o sebi, o smrtnikih in nesmrtnikih; vendar vse do meje vsega izrekljivega*, tako da ponese v razgovor sam svet kot tisto, kar se ne pusti reči na način bitij in različnih pripetljajev, ki se zgodijo in vrstijo v njem. Kar je na dnu našega bitja, na njegovem začetku in koncu – dogodek sveta – ne more biti zamolčano; vendar rekanje, ki se obrača na svet, je rekanje »*auf der Grenze*« iz Kantovega opisa filozofskega razgovora o bogu (ali o božjem), kot ga človek srečuje na meji svojega izkustva: v besedah in osebah, hkrati pa, upal bi si reči, onkraj njih. Vendar bi v primerjavi s Kantom dodal, da to ni srečevanje v drugem, višjem, nadsvetnem kraljestvu, ni srečevanje v zavetjih ali nadsvetovih metafizične transcendence, nad katerimi Nietzsche izliva svoj žolč. Da doživimo to izkustvo meje, zadostuje zveza s svetom in nemožnostjo njegovega popredmetenja, zveza z rekanjem, ki je obenem izkustvo neizrekljivega, saj je povezano z nedoločljivim, ki se vsiljuje našemu izkustvu in pomeni njegovo stalno obzorje: dovoljuje nam, da o njem govorimo, vendar odklanja vsako ime, ki hoče biti dokončno, definitivno kot pojem ali definicija. To je morda tista *meja svetosti*, ki jo je pesnik zaznal kot neizprosno tudi v prijetnem trenutku vrnitve domov, ko ga sprejmejo svojci, zbrani okoli mize – »*wenn Liebende wieder sich finden*.⁵ Takrat odkrijemo, da ne moremo imenovati Najvišjega, da srca bijejo, a vendar moramo molčati. Sveta imena našemu izkustvu nujno umanjajo. Ne pomaga nam, če se zatečemo k poimenovanjem iz najstarejših izročil, ki nas s svojo prastaro vednostjo in čarom opozarjajo, da ne smemo pozabiti, če hočemo spet misliti: edino vpraševanje lahko ponovno odstre izkustva in razgovore, ki so navidezno zaključeni, a so vendar v svoji skrivnosti nedostopni našemu razumu in mogoče tudi že neizrekljivi v našem duhu (kolikor nam ga še ostaja). Zato nas sveta imena, ravno

⁵ F. Hölderlin, *Heimkunft. An die Verwandten*, Erste Fassung, VI. Strophe.

ko se odzovemo na njihov klic, večkrat zapustijo: tedaj nas v bliskanju resnic, ki jih nosijo v sebi in nam vendarle stalno uhajajo, napotijo k tistim resnicam, ki nam jih je usojeno misliti zaradi lastne bodočnosti, zaradi možnost bivanja, ki nam je zaupana in ji moramo odgovoriti. Pri tem ni izključeno, da ravno potreba po odgovarjanju resnici in za resnico, ki nas venomer prehitveva in spodbuja k napredku, dopušča boljše razumevanje tiste resnice, ki jo navidez puščamo za sabo. Vendar se v tej napetosti med preteklostjo in pri-hodnostjo, med besedami svetega, iz katerih želimo priklicati preteklo, zdaj le še medlo svetlobo, in besedami svetega, ki ga danes še pogrešamo – mogoče preprosto zato, ker ga ne znamo prepoznati, kljub temu da nam morda skrivaj daje biti ter nesluteno oživlja in ščiti naša bivanja –, razodeva časovna usoda resnice. Ne glede na to, koliko se ji upiramo, nas ta pritegne k sebi, a se nam vendar ne prepusti, pa naj si tega še kako želimo. *Toda čas resnice je čas naših razgovorov, razgovorov, ki prihajajo od daleč in odzvanjajo v naših razmišljanjih, a tudi v naših vsakodnevnih pogovorih, bodisi tako, da nas spominjajo na tisto, kar smo mi, ljudje časa – torej ljudje vseh časov in nobenega časa –, bili, bodisi tako, da nam postavljajo vprašanja iz tiste bodočnosti, ki nam prihaja naproti in s tem, kakor je videti, vse bolj oddaljuje od preteklosti, ki jo vendarle nosimo s sabo. Bit človeka je torej čas, saj človek obstaja ne samo zaradi besede, marveč zaradi besede resnice – možnosti, ki jih ta razgrne, in možnosti, ki jih vsakič izključi. Beseda je beseda časa, ker se kot beseda resnice oznanja samo v času. Čas pa je čas besede, ki skuša izreči resnico in jo išče med resnicami, ki so to resnico izdale, izgubile ter se slednjič porazgubijo kot besede v praznini klepeta in čvekanja. Beseda hrani sled časov, ki jih je doživela na svoji poti, in napreduje k usodi, ki je nihče ne more preračunati; vse dokler ji bo kdo prisluhnil. Če torej resnice ni drugje kot v razgovorih, kot bo rekel Platonov Sokrat v *Fajdonu*,⁶ ali vsaj, če ga tako razumemo, za bitja, ki so sposobna razgovora, je resnica samo v času kot času besede. Čas besede. Platon ga ne more misliti, z njim pa niti ne dolgo izročilo, ki je ostalo platonistično, čeprav je na Platona pozabilo. Čas besede je čas resnice v vseh oblikah, v katerih se javlja, in seveda ne le zgolj v besednih; v teh oblikah prihaja kot *resnica časa* naproti bitjem, ki jih poziva k besedi.*

⁶ Platon, *Fajdon*, 99e.

4. Resnica, končno, neskončno

Beseda resnice živi od izkustva meje izrekljivosti, torej lastne časovnosti: zato je beseda končnosti, torej komunikacije bivanj.

Potrebno je opozoriti, prvič, da moramo pri razpravljanju o razgovorih ljudi znati razlikovati: niso vsi razgovori enaki. Tudi ko govorimo o časovnosti razgovora in menimo, da je časovnost bivanja časovnost njegovih razgovorov, interpretacij, njegovega nastajanja v času besed, moramo razlikovati med posameznimi časi. Najprej lahko na podlagi tega določimo, da je *komunikacija med bivanji komunikacija resnice*, tudi takrat, ko se dogaja kot spor o resnici, ki navidezno povzroča razhajanje, a v resnici ustvarja globljo zvezo bivanj, kolikor in dokler jih ohranja v najtesnejšem odnosu: v različnosti, ki prenese napetost spora iz ljubezni do resnice. Ta razlika rešuje identiteto, do katere se vsakdo čuti umsko in etično – rekel bi versko, če izraz ne bi vznemirjal nekaterih vernikov in seveda tudi nevernike – zavezanega; prav tako odgovornost do resnice, nemir, ki ga zbuja, in spoštovanje končnosti, ki nas postavlja v položaj raziskovalcev, ki jim ni dano priti do dokončnega in zato izključnega rezultata, onemogoča, da bi se sogovorniki oklepali izključno svojih stališč. Če velja, da soočenje predpostavlja nekakšno doslednost v stališčih posameznih sogovornikov, velja tudi, da vsakdo ve, čeprav le do neke mere, kaj so njegova izhodišča, a vendar ne more vnaprej vedeti, ali bo njegova pot preprosto vračanje, mogoče preko kakega zavoja, na kraj, ki ga je že obiskal. Soočenje je res tako, le če dovoli vsem prisotnim, da doživijo pustolovščino in tveganje, možnost, da se premislijo in spremenijo življenje, tako kot v verski spreobrnitvi (Husserl, »eine religiöse Umkehrung«)⁷, kar po svojem pomeni tudi bolj resnično razumeti lastno prejšnjo resnico in identiteto skozi rešeto možne resnice drugega. Komunikacija, ko se dogaja med dvema ali več bivanji, navadno prinaša spremembe, saj potrditev resnice, ki je bila prepoznana, že sama prinaša element bistvene novosti, vsaj glede na vpliv kontekstov, ki so jo zahtevali. Ko se ponovi v drugih okoliščinah, se beseda pojavi v svoji istosti, a se hkrati nujno spremeni. *V tem smislu čas prej ustvarja kot pa uničuje* (tako se pritožuje antična misel oziroma Aristotel v zelo znanem odlomku iz Fizike) *resnico in možnosti bivanja*.⁸

⁷ E.Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 35.

⁸ Aristotel, *Fizika*, IV, 12, 221 a 30–221 b 2; 222 b 16–25.

Drugič, vse to še toliko bolj velja, če razumemo, da si pri vsakem razgovoru resnice ne moremo zamisliti začetka ali konca: besede, ki ga odpira, ali besede, ki ga zaključí. Nobena beseda namreč ne govori sama, vendar beseda pravzaprav implicitno pomeni razgovor, saj vsaka beseda govori, kolikor se nanaša na druge besede, in vsaka beseda postane taka iz zvoka, ker je vključena v semantični kontekst, ki je *od vedno* prekonstituiran glede na dogodek vsakega novega razgovora. Ta kontekst je besedi predhoden, ker jo nekako pričaka, zahteva ali vsaj omogoči. Na začetku je beseda kot *lógos*, torej kot razgovor, ne zato, ker bi sama izrekala ta ali oni bistveni pomen (na primer »bit«, kakor si jo prizadeva misliti Heidegger, ki je v tridesetih še vedno zvest učenec srednjeveške sholastike), marveč zato, ker se vsak sogovornik, ko spregovori, zave, da v resnici odgovarja tako, da se vključuje v razgovor, ki je bil že začet in ki *od vedno* govori o svetu. Brez preverljivega začetka, torej, ali vsaj brez začetka, ki bi ga lahko drugače kot z mitično predstavo pripisali pragovorcu. A tudi brez konca, v smislu, da čeprav smo sicer sposobni opredeliti začetek in konec danega pojava in številnih zvez med pojavi, kakor jih izkusimo v sebi in zunaj sebe, vendar ne moremo reducirati jezik na navaden pojav, saj je pravzaprav pogoj oblik in določil, ki jih srečujemo. Vselej smo govorniki, tudi ko smo v gozdu sredi tišine in skrbimo le za to, da ne bi zašli na slepo stezo. Vendar po gozdu ne bi mogli hoditi, razmišlja Heidegger, če ne bi poznali te besede. Mogoče ga lahko razumemo takole: če bi ta beseda ne pripadala kontekstu razgovora, ki ga oblikujejo najrazličnejši načini orientacije v svetu našega izkustva, občutki, misli, želje, iz katerih je ta beseda vzniknila in zaradi katerih še danes živi. Tu so torej besede, ki smo jih slišali, in besede, ki smo jih sami izgovorili. Holistična predstava vendar ne sme sugerirati (in zahtevati), da ima vsaka beseda absolutno določilo, znano vsaj tistemu, ki bi lahko nadzoroval celotno semantično polje, ali mogoče nekomu, ki bi se kar najbolj približal temu idealu »*omnimoda determinatio*« (Kant). Takšna semantična predpostavka se namreč ne meni za končnost vsakega človeškega razgovora, s tem pa pozablja na resnico razgovarjanja, se pravi na to, da *naša potreba po govorjenju in možnost komunikacije*, ki temelji na njej, izkorišča ravno mejo, ki jo v raznih oblikah srečuje naša možnost sporočanja. Ne omejuje se na nujno komunikacijo zaradi golega biološkega preživetja, marveč se dvigne k oblikam svobode, s katerimi se človek odpre skrivnosti lastne tubiti in pripadnosti svetu ter si prevzame odgovornost za to, da *drži besedo*, ker obstaja zaradi *besede*. Tako kot živo bitje, zaradi katerega se narava razume in izpove kot taka: ne na človekovo pobudo, marveč zato, ker narava, ki ničesar ne dela zaman, je samo

človeku podarila besedo (Aristotel).⁹ Zaradi tega izjemnega daru se razgrnitev, ki izpričuje bitje narave s sproščanjem neomejenega ustvarjanja oblik, dopolnjuje s svetlobo, ki razsvetljuje temino skrivnosti, v kateri se beseda rada zadržuje: »*phýsis dè krýptesthai phileî*, naravi je ljuba skritost.«¹⁰

Človek prejme besedo od drugega in s tem tudi nalogo, ki mu jo je beseda namenila; drugost presega meje odnosa z drugimi, dokler se ne izgubi v neskončnosti brez začetka in konca, ne pa v vsemogočnosti, v kateri je vse zaobjeto. Slednja je mitično-teološka konstrukcija, ki je vladala zahodni misli skozi krščansko teologijo, prva pa pomeni *neskončnost končnega*, *neskončnost nemožnega konca* – kar je končno, ni gospodar svoje končnosti, marveč jo dolguje skrivnostni drugosti, ki jo nujno sreča na meji lastne biti. Kakor koli že poimenujemo to drugost – ali naj ji rečemo narava ali, v skladu z antičnim izkustvom, božje ali jo označimo kot Akvinčevo bit, ki je na sebi, ali opredelimo na podlagi Spinozove formule »*Deus sive Natura*«, ki še vedno ohranja antični pridih, pa čeprav so njeni temelji drugače metafizični –, še vedno velja, da človek dojame lastno končnost, samo če v drugem prepozna mejo lastnega bivanja: od drugega in preko drugega. Njegova namenjenost besedi hrani najbližjo, zato pa tudi najmanj dostopno in najmanj znano razodetje nepresegljive skrivnostni lastne končnosti. Kakor je bilo že rečeno, je beseda že pred njim, naredi ga odgovornega, nujno ga povezuje z drugimi. Beseda ga sprejme v svet, postavlja ga pred skrivnost smrti, pred umanjkanjem neposredne udeležbe pri pogovoru bivanj, ki je obenem razgovor sveta in pomeni uresničitev ali udejanjanje končnosti vseh ljudi. Vsakdo živi kot človek, dokler ima svoj delež odgovornosti v razgovoru sveta, h kateremu je ob zori novega življenja namenjen zaradi besed drugih, ki ga kličejo v igro. *Človek živi, dokler govori, in govori, ker je končen*. Kdor bi lahko nadzoroval celotno semantično polje in torej vsa določila stvari, temu ne bi bilo potrebno govoriti. Pojem »*omnimoda determinatio*« je zaznamovan z nepremičnostjo in smrtjo; če je to res racionalna vsebina ideje Boga, kakor hoče Kant, bi takšen ideal razuma pomenil ukinitvev človekove končnosti oziroma njegove potrebe po govoru, torej tudi njegove možnosti bivanja. Kjer obstaja beseda ali sleherna oblika odnosa z njo, obstaja končnost. *In če človek govori, ker je končen, je treba še pred tem razumeti, da je končen, ker govori. Zaradi tega pa mora umreti.*

⁹ Aristotel, *Politika*, I, 2.

¹⁰ Heraklit, fragment 123 DK.

Po zatonu Boga novoveškega razuma, a tudi Boga tradicionalne metafizike, ki ga je zaznamovala Kantova kritika ontoteologije, po zatonu Boga polne in zaključne, zato pa tudi zatirajoče besede, človek najbrž išče Boga besede, ki bi mu dala bivati lastno končnost s prevzemanjem odgovornosti, ki mu je bila zaupana. Je mar Bog, ki si hoče pridržati neomejeno oblast nad besedo, res Bog, ki človeku razodeva skrivnost biti? Mar ni ravno kot razodevajoči izpostavljen stalnemu zanikanju, zmotnemu razumevanju, zlorabi lastnega razgovora? Ali ni to zgodba našega krščanskega zahodnega sveta, ki smo jo vsi sposobni rekonstruirati, a je nihče noče premisliti? *Bog besede se v resnici pokaže kot Bog končnosti in potrebe prej kot kakor Bog vsemogočnosti v svoji slavi*. Vendar je od vedno ravno zveza med božjim in končnostjo veliki skandalon vsake metafizične teologije. Morda pa je ravno to škandal krščanstva ali bolje *krščanstva*, ki je *drugo* od tistega, ki je prešlo v zgodovino.

132

Na tej točki smemo sklepati, da resnico razumemo kot izvor svojih razgovorov, le če je ne mislimo kot zapečatenost stvarnost, ki je nekje skrita in čaka, da jo zagrabimo. Na eni strani je resnica kot stvar, na sebi določena entiteta, na drugi strani pa je njena izpostavljenost ropu razuma, *Raub*. Da bi jo spoznal, jo mora razum skorajda iztrgati temi, če uporabimo sugestivno, a dvoumno podobo iz mesta v *Biti in času*, kjer Heidegger uvaja vprašanje resnice kot *alétheia*.¹¹ Iz te podobe lahko razberemo neodločenost med realizmom in subjektivizmom, ki je še prisotna v velikem delu iz leta 1927. Vendar nam ta podoba tudi predlaga drugačen premislek resnice, ki ga Heidegger ni izpeljal: namreč *da bistvena resnica ni prisotnost, ki jo je potrebno uskladiti, marveč skrivnost, ki jo je potrebno izprašati*. Resnica interpretacije, ki nastaja v besedah ljudi, a se pri tem ne omejuje na to, kar so ljudje rekli ali lahko rečejo, ter ravno zato žene resnične razgovore v preseganje lastnih meja v smeri novih interpretacij: drugo ostaja vedno odprto vpraševanju in vsaka beseda lahko prinese nova razodetja. To je resnica, ki je odzeta prosti presoji interpretata: ta namreč ne priznava nujnosti, ki naj bi zavezovala vsako interpretacijo, in jo celo prilagaja lastnim željam. S tem dela silo običajno tihi, a neizprosni moči, s katerim ga besede izprašujejo. Zlasti pa ga zavezuje nujnost resnice, po kateri sprašuje vsak razgovor, celo v primeru, da se med sogovorniki znajde lažnivec. Mogoče le zato, ker nihče ne govori sam, niti puščavnik v puščavi, marveč se govor vsakega vselej sooča z govorom drugih in razkrita laž izstopa zaradi resnice, ki jo razkriva – tiste resnice, ki jo je hotel lažnivec skriti. Vsaj dokler bo ljudem dano, da govorijo med sabo v smislu odločilne komunikacije resnice.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA. 2), 294.

5. Anonimna beseda časa in komunikacija

Komunikacija resnice se dogaja, kakor je bilo rečeno, med končnimi bivanji, ne *kljub* temu, marveč ravno *zato*, ker so končna. Domnevno neskončno bitje srečuje stvarnost v absolutni prozornosti; sicer ne bi bilo neskončno. Nasprotno je *končno bitje bitje komunikacije, ker je bitje besede resnice*. Resnice, ki nastaja v rekanju, kolikor rekanje razkriva in skriva. Resnica kot *alétheia*. Seveda lahko komunikacijo predstavimo kot stik, vzpostavljen med živimi bitji in celo med kamni, recimo pri prenašanju toplote, ki jo prejmejo od sonca. To nedvomno zanima fizike; vendar se vprašanje komunikacije, kakor ga tu obravnavamo, izhodiščno zastavlja na ravni rekanja in razgovarjanja z besedami: to je raven resnice, kolikor zadeva bivanjske možnosti ljudi v svetu.¹² Govoreče bivanje se razume kot tako, samo kolikor njegovo bit zaznamuje *potreba po komunikaciji*, ki pa ne velja za transcendentni absolut drugače kot v obliki komunikacije *ad intra*, kakor jo opredeljuje dogma krščanskega trinitarizma. Gre za izjemno zanimivo spekulativno temo: tudi o (tro)edinem Bogu lahko rečemo, da je njegova bit, če jo premislimo mimo metafizičnih in dogmatičnih togosti, komunikacija. Vendar je taka skozi metafiziko absolutne besede (Sin v dogmatični definiciji), ki je ni mogoče misliti. K temu lahko tudi dodamo, da nujnost končnega bivajočega ne pripada zgolj naravi, saj ni drugo kot odprtost vseh možnosti razgovora, ki jo konstituirajo in ki torej opredeljujejo njeno (nujno relacijsko) bit bivajoče končnosti v smislu odgovornosti komunikacije. Razčlenitev te biti namreč odseva različne načine in čase, v katerih končnost razodeva svojo temeljno dvojnost – odprtost drugim in svetu, ki je vedno nasprotovana, včasih neupoštevana, če ne že zavestno izdana.

133

Čas se tu pokaže kot nujna prvina izkustva komunikacije ali kot dirigent bivanja. Skandira ga z njenimi različnimi možnostmi, zlasti glede odnosa z resnico in komunikacijo. Modulacija možnosti in odgovornosti, ki jih bivanje sprejema, je podvržena variacijam zaradi priložnosti, ki jih čas ponuja. Vsako bivanje ima lasten čas, ne zato, ker bi se časa polastilo in postalo njegov lastnik, marveč v smislu, da je njegov čas predvsem tisti čas, ki mu je bil dodeljen. Ta čas postane *njegov* čas, kolikor bivanje odgovarja zanj. Čas, ki mu je bil dan, lahko bivanje tudi doživlja kot nekaj, kar mu je tuje. To tujstvo je značilno za

¹² Mario Ruggenini, *Linguaggio e comunicazione*, v: *Estetica 1997*, Il mulino, Bologna 1998; *La verità del discorso*, v: *La persona e i nomi dell'essere*. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre, I, V & P, Milano 2002, str. 183-204.

vsako človekovo izkustvo časa. Razgrne ga kot drugo dimenzijo, v katero je bivanje vrženo, tako kot v jezik in svet; ta dimenzija je od bivanja nerazdružljiva in ne obstaja na sebi, kakor daje misliti naturalistična metafora časovnega toka. Vendar te dimenzije ni mogoče speljati zgolj na notranjo časovnost bivanja (na »notranjo zavest časa«, ki jo omenja Husserl). Čas ni v notranjosti bivajoče subjektivitete, marveč ostaja zunaj nje v smislu drugosti, ki se razodene kot čas sveta v številnih in različnih časih bivanj. Čas bivanjem daje biti; niso bivanja na izvoru časa. Čas je v svojem izvoru združen v nepomnljivim dogodkom odprtosti sveta, ki se zgodi, odkar obstaja svet, v pogovoru bivanj. V razgovoru, ki jih združuje v različnih načinih in časih oznanjanja besede, vse do globine, ki jo razgovor doseže, ko komunikacija zajame besede resnice. Treba je premisliti, da je *v nekem smislu vsaka beseda beseda resnice*, to pa zato ker lahko tudi najbolj običajna beseda, ko je bila izrečena, povzroči razodevanje, razkritje možnosti bivanja, ki nalagajo odgovornost tistemu, ki jo to besedo zaslišal; mogoče le slučajno in celo ne da bi to izvedel tisti, ki jo je izrekel. Vendar trenutek, ko se zgodi ta skok od običajnega na odločilno, je trenutek začetka drugega časa, *kairós*: ta čas vplete tistega, ki je slišal, v dogodek komunikacije, tako da mu spremeni življenje ali vsaj duha – gledanje na svari v svetu, način interpretiranja dogodkov sveta.

134

Od kod prihaja ta komunikacija, ki se kot taka dogodi samo za tistega, ki jo sprejme, tudi v odsotnosti prepoznavnega sogovornika? Če nekoliko premislimo, bomo ugotovili, da se komunikacija dogaja predvsem v anonimni obliki. Tisti, ki ga je pretresla beseda, izrečena po naključju, poročana ali posredovana z besedilom, se ne ozira na posrednika sporočila, kolikor je že določljiv, marveč predvsem na samo sporočilo. Sporočilo razume kot namenjeno sebi, ker ga izprašuje z nezaobidljivostjo resnice, za katero je treba odgovarjati. Anonimno naključnost sporočila in nepredvidljivost duha, ki ga lahko pritegne katera koli od besed, je mogoče ponazoriti z znano zgodbo iz *Izpovedi*. Avguštin, ki ga muči tesnoba dvoma, zasliši dečkovo petje. Refren »*tolle, lege*« ga nagovori, da v roke vzame knjigo in v njej poišče smisel nerešljivih muk, ki tarejo njegovo dušo. Knjiga, po kateri seže, je delo apostola Pavla: v njej prebere nagovor, ki se mu zdi tako umesten, da mu ni treba brati naprej. Njegovo dušo razsvetli svetloba nove gotovosti. Temine dvoma so v trenutku pregnane.¹³ Dvojno na-

¹³ Avguštin, *Izpovedi*, VIII, XII, 28-29. Tisto, kar Avguštin prebere v Pavlovem spisu, razume kot sporočilo, namenjeno prav njemu, in to ravno v pravem trenutku: »Živimo pošteno, kakor se podleži spodobi: ne v požrešnosti in v popivanju, ne v posteljah in v razuzdanosti, ne v prepirljivosti in v nevoščljivosti. Pač pa si oblecite Gospoda Jezusa Kristusa in ne skrbite za meso, da bi stregli njegovim poželenjem.« (*Rim*, 13, 13–14.)

ključje – dečkovo petje, čigar besede imajo za sprejemnika povsem nedoločen smisel, in knjiga, za katero se je njegov duh zanimal v tistem trenutku (drugo naključje je torej še toliko manj določeno kot prvo in povsem odprto različnim učinkom) – povzroči tisto, čemur Avguštin pravi »spreobrnjenje«. Ta osvoboditev od tesnobe in onemoglosti je v rekonstrukciji iz *Izpovedi* prikazana z najbolj živimi občutki in razmišljanji. Branja Pavlovih spisov seveda ne moremo šteti kot čisto naključno, če le upoštevamo naravnost, ki se je ravno v tistem času uveljavljala v Avguštinovem duhovnem življenju. Vendar Pavel zagotovo ni pisal ravno za njega ali vsaj ne samo za njega, marveč so bili njegovi spisi namenjeni kristjanom v Rimu. Dejstvo, da je mislec segel po spisih po golem naključju, nam pove, da je odnos do knjige skorajda anonimen tudi za bralca, pa čeprav je Avguštin pisca zelo dobro poznal.

To potrjuje, kar trdimo. Prvič, resnica besede ni odvisna od eksplicitno pogovorne situacije, ki nastane zaradi prisotnosti dveh ali več sogovornikov; pogovor je prisoten tudi takrat, ko človek meditira v samoti ali ga prizadenejo, kot v zgornjem primeru, besede, ki jih je poslušal ali bral ali so mu bile sporočene, ne da bi neposredno poznal govorca. »Pogovor« je torej v bivanju, saj je bivanje konstitutivno v pogovoru, ki je možen ali, bolje, že vedno poteka, čeprav se dejansko še ni zgodil. Vsakdo je torej vedno s sabo, toda pod pogojem, da je z drugimi, kakor koli že se z njimi srečuje. Tu bi se morali sicer tudi vprašati, kaj pravzaprav pomeni govoriti o prisotnosti sogovornikov, tako kot smo sami storili zgoraj. Drugič, navedena zgodba daje razumeti, da resnica ni nikoli prekonstituirana, ni v besedi na sebi niti v besedilu, ki je zaprto v svoji telesnosti ali čaščeno samo nazunaj, ne da bi ga kdo interpretiral, niti v izročilu, zaradi katerega se besedilo šteje za sveto. Resnica je v srečanju med razgovorom, ki lahko ima celo tako malo smisla kot otroška igra, in bivanjem, ki ga razume, kakor mu ga je dano (ne pa ukazano) razumeti. Razume ga namreč, kakor more, znotraj slučajnosti, ki je značilna za vsak razgovor in za vsako razumevanje, pa čeprav je to razumevanje še kako urejeno, ozaveščeno in se na vso moč trudi, da bi čim bolj razumelo poziv, ki je segel do njega. Gre namreč za končno razumevanje besede drugega; ta drugi ni zgolj tisti, ki se predstavi kot sogovornik; niti ni sogovornik, ki bi bil vzpostavljen z besedilom in njegovim izročilom (Pavel, Platon, Dante ali ...) ali ki bi s svojo avtoriteto zahteval izključujočo pravico do interpretacije. Končno, torej nepredvidljivo razumevanje je značilno za vse končno, če seveda razumemo, da je meja končnega drugo, nepreračunljivo, tisto, kar smo zgoraj poimenovali neskončno končnosti – razumevanje besede drugega, ki se pogreza v svojo skrivnost, dokler se ne izgubi.

Ta premislek lahko sklenemo z ugotovitvijo, da anonimnost drugega ne spremeni besedo v razgovor s kakim indiferentnim gospodom »nihče«, marveč v razodetje skrivnosti, ki smo ji dolžni možnosti prebivanja; razumeti pa jo moramo, kakor smo dolžni, s previdnostjo in obzirnostjo, kot razodetje tistega, kar ostaja skrito, nezajemljivo. S tem postane dejstvenost anonimne komunikacije jasno znamenje odnosa z drugostjo, ki pomeni neodstranljivo oporo končnemu bivanju, celo njegov bistveni izvor in namen. To pomeni, da ni človek tisti, ki pride v odnos z drugim na podlagi trdne gotovosti svojega bitja (po logiki dokazovanja božjega bivanja: začeti s končnim in najti, po možnosti, neskončno, vendar v vsakem primeru, kakor bi pripomnil, vedno in izključno neskončnost končnega), marveč se bivanje že z vsega začetka pokaže kot zaznamovano s sledjo drugega, ki je *lógos* – ne abstrakten pomen, marveč konkretnost bitja in misli iz Heraklitovega reka in Janezovega Predgovora. Človeka – prav vsakega človeka – se, odkar odpre oči na svet, dotakne beseda, ki prihaja od sveta preko drugih govorcev; ti jo sprejmejo kot posredniki drugosti, ki je pred bivanjem vsakega človeka in ji ni treba, da bi jo potrjevale hipoteze in sklepanja. *Sled drugega* je jasna, a jo kljub temu naši čuti in razum prepoznajo in razumejo z večjimi težavami kot zunanje znake, saj leži na dnu notrine bivanja vsakega človeka (*»Deus intimior intimo meo«*, je trdil Avguštin, pri čemer lahko že spet opozorimo, da je religiozno izkustvo dragocena pot k premišljevanju skrivnosti bivanja, pod pogojem, da ga razumemo v najširšem smislu in ga ne omejimo na to ali ono razodetje ali izpoved).¹⁴ Skrita je zaradi svoje samoumevnosti, bi skoraj rekli. Mogoče ravno njeno makroskopsko izstopanje zmede razum in mu ne dovoli, da bi jo razčlenil in znal ovrednotiti njeno kompleksnost in pomen za razumevanje človekove biti.

136

6. Možnost in nemožnost komunikacije

Možnost komunikacije – pravzaprav nujna možnost komunikacije – se začinja z drugostjo besede in časa, z drugostjo resnice in dejstvom, da to drugost srečujemo kot tisto, kar je v našem bivanju tako intimno, da nas dela tujce do samih sebe in pred sabo. Možna je ravno zaradi možnosti, ki nam daje mero, ker moramo odgovarjati zanjo. Komunikaciji se ne moremo izogniti, saj nas končnost, ki nas konstituira, ne zapira vase, marveč smo zaradi nje od vedno odprti za odnos z drugimi, ki nam daje bivati. Trdimo celo, da nam ravno ta vsiljivost drugosti in besede omogoča, da se še prej znajdemo pred drugimi kot

¹⁴Avguštin, *Izpovedi*, III, VI, 11.

pred sabo; da je svet, ki nam že takoj prihaja naproti preko drugih in njihovih besed ter dejanj, pravzaprav prej njihov svet kot pa naš svet. To je namreč svet, ki v lepih trenutkih izžareva vso svojo gostoljubnost, a vendar nikdar ne izgubi svojega bistvenega tujstva, ravno zato, ker vsakdo pride do njega šele potem, ko so ga drugi že prehiteli. Srečanje z drugimi v komunikaciji resnice uresničuje, bolj kot neko izstopanje iz sebe, tisto še vedno enigmatično in relativno odkritje sebstva, h kateremu lahko botrujejo samo drugi. Odkritje drugega – drugi smo si tudi do sebe, saj smo konstitutivno že pri drugih – pomeni, da je v vsakomer drugost, ki nam daje biti skupaj. Najti se v drugem skozi druge pomeni, prej kot možnost samovzpostavitve v samoosredičeno bivanje, nujnost, da v odnosu z drugim in svetom vedno odgovarjamo zase. Nujno je, da spoštujemo razgovor, ki je vselej *razgovor drugih*, saj je vedno tak tudi za tistega, ki si je v pogovoru, v katerega je vključen, morda priboril središčno vlogo; tudi ta namreč ostaja dolžnik do besed, ki jih je slišal, in njegove besede bodo le odgovor nanje, pa naj še pomenijo nov zagon diskusije ali poglobitev zadevnih argumentov. Gorje besedam tistega domnevnega ključnega akterja, ki ne bodo naletele na odgovor in presegle minljivost kratkotrajnega uspeha. Kako med drugim meriti skladnost razgovorov – kdo odgovarja komu –, če so sledi teh odgovarjanj po obliki zelo raznolike in če se tista odgovarjanja, ki jih je najtežje rekonstruirati, ker so navidez najbolj daleč od odmevnega odgovora, na koncu izkažejo za najbolj resnična? Za najbolj resnična ne v smislu skladnosti, marveč v smislu razumevanja globoke resnice razgovora, ki mu v resnici odgovarjamo, ne glede na zavestne namere tistega, ki je spregovoril. Igra našega vzajemnega govorjenja je namreč vedno *igra drugega*, igra resnice sveta, ki nastaja preko nas, velikih in manjših sogovornikov, pri čemer si nihče ne more umišljati, da jo lahko vodi. Uravnava jo čas, ki skandira bivanjske trenutke ljudi v skladu s priložnostmi za komunikacijo besed resnice, h kateri so pozvana bivanja. Ta lahko odgovorijo ali ne. Vsi smo se v svojem življenju že kdaj kesali zaradi spodletelega srečanja, zaradi besed, ki niso bile izrečene, mogoče ker ni bil pravi trenutek za to, pa tudi besed, ki jim nismo prisluhnili iz raztresenosti, nepremišljenosti, pomanjkanja poguma ali preprosto zato, ker se nam ni dalo. Če se v pogovoru pojavi trenutek resnice, ki ga preoblikuje v priložnost za pravi razgovor med bivanji, to ni nikoli povsem odvisno od dobre volje sogovornikov. Ta se namreč izraža samo v odgovarjanju. *Komunikacija izvira iz časa, ki si ga daje resnica; ni namreč komunikacija govorečih izvor resnice.* Komunikacija je, če je resnica; vendar želja po komunikaciji ne zagotavlja, da bo resnica lahko prišla na dan. Resnica nas poziva, da spregovorimo skupaj in nas zadržuje v pogovoru zaradi naših razlik, pa čeprav nas te razlike

včasih še kako ovirajo. Vendar resnica sovraži izenačevanje – to smrtno bolezen komunikacije, vsakega pogovora, vsakega odnosa, ki ga spodbuja beseda, in torej samega človeškega duha kot takega.

Paradoks, ki daje biti komunikaciji, je nemožnost uskladitve: komuniciranje ni asimilacija enega drugemu, redukcija na enotnost identičnega, ne pomeni postati eno z izbrisom razlik med identitetami, na katerih temelji odnos, marveč predpostavlja vzajemno odgovornost, ne le redukcijo na razpolaganje z drugim kot s talcem (Lévinas). To velja, bodisi če gre za odnos dveh ljudi, bodisi če gre za odnos vsakega z množtvom drugih, ki se lahko razpreda v neskončnost, kot del skupnosti, cerkve, stranke, nacije ali naroda. *Komunicirati pomeni najti svojo nezmanjšljivo razliko*, ne tisto, za katero domnevamo, da vsakič obstaja pred lastnimi mislimi in izbirami, marveč tisto, ki jo vsakdo išče in včasih najde ravno na podlagi svojih misli in izbir. *Edina možna komunikacija je tista, ki onemogoča izničenje razlik*, ki ne izenačuje, marveč razlikuje, ki pri deljenju misli in načrtov poziva vse k odgovornosti do skupnih zamisli in pobud; *možna komunikacija spodbuja vzajemno drugost sogovornikov*. To pomeni: skrb za drugost drugega preko skrbi za besedo, ker beseda, izrečena in poslušana, hrani skrivnost enega in drugega; v nasprotju s tem skrunstvo besede, ravnodušnost ali potlačenje tistega, kar ima besed reči, pripelje za sabo nasilnost enega do drugega, nemožnost komunikacije.

138

Vedno dvomljiva usoda komunikacije je torej zaščitena z dejstvom, da nobena beseda ni izrečena enkrat za vselej, ni zaznamovana s skoraj fizično identiteto, ni denar, ki ima vedno isto nominalno vrednost, kar ga dela uporabnega pri menjavi. Vsaka beseda v razgovoru ohranja avro slučajnosti neizrečenega, skozi katero preseva nerekljivo v vsaki besedi, presevajo imena, ki umanjajo in odpirajo tisto dimenzijo tišine, ki edina vrača besedam njihovo težo, se pravi možnost, da sporočajo brez predhodno določenih omejitev. *Vsaka beseda govori o resnici zaradi tistega »več«, ki ga pove onkraj rečenega, ravno zato, ker ne more reči več*. Ko se to zgodi, se rekanje ne odvija le v dejanski tišini, ki jo sicer tudi potrebujemo zaradi zbranosti, marveč je sled bistvene tišine, ki nas preseneti tudi v največjem hrušču, ko naše uho naenkrat sliši in dojame *sled nerečenega, ki se ne pusti reči*. To pomeni odpreti se premišljevanju *nerekljivega, ki se umika*, da lahko najde besede, ki dajejo glas njegovemu odporu – uporu nerekljivega pred tem, da bi ga privedli v razgovor, ki ne bi skrnil njegove skrivnosti. *Skrivnost razlike*, tisto, kar je treba še vedno premisliti, je nemožnost popredmetenja drugosti, umikanje pred spekulacijo, ki zahteva nje-

govo transparentnost, se pravi, njegovo razgraditev zaradi vzpostavitve končne identitete, v kateri se vse »razume« in sklada z vsem. Neizrekljiva (nepredmetljiva) razlika zato potrebuje komunikacijo, neskončno interpretacijo, po katerem sprašuje sogovornike, ker bivajo v drugem, drugi za druge. To, kar se ne pusti reči in se torej vsakokrat umika pred rečenim, je zaščitna senca, ki se vleča za rečenim – senca tistega, kar bo še treba reči; brez te sence bi rečeno ne zadevalo resnice. Ko beseda govori kot beseda, ko se komunikacija zgodi, je *omogočena z nemožnostjo*, da se *reče vse*, in sicer v pozitivni obliki spoštovanja tistega, kar se ne pusti reči in nas zato sprašuje po novih besedah, ki znajo interpretirati njegovo skrivnost, ne da bi jo s tem izčrpale. Na ta način ostaja skrivnost našega govorjenja med bivanji in kot bivanja skrita in ohranjena v *dejstvu*, da govorimo skupaj: čeprav ga vselej razumemo, to dejstvo tudi vedno zgrešimo, saj je vedno pred nami ravno zato, ker je za našim hrbtom. V svoji neopravičljivosti, v svoji neponovljivi edinstvenosti, ki jo ni mogoče reducirati na raven običajnih izkustvenih danosti, je *to dejstvo* skrivnost, ki nam zapoveduje, da *smo nujno v razgovoru, eni z drugimi*.

Prevedel Jan Bednarik

139

LITERATURA:

- Avguštin, A.: *Izpovedi*, Celje 1978.
Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Brln 1952.
Heidegger, M.: *Sein und Zeit* (GA.2), Frankfurt/M. 1978.
Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua I, Den Haag 1950.
Merleau-Ponty, M.: *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.
Merleau-Ponty, M.: *Segni*, Milano 1967, str. 232, 234.
Ruggenini, M.: *Un Dio uomo?*, v: »Filosofia e Teologia«, 1999, str. 7-20.
Ruggenini, M.: »*Linguaggio e comunicazione*«, v: *Estetica*, Il mulino, Bologna 1998.
Ruggenini, M.: »La verità del discorso«, v: *La persona e i nomi dell'essere*. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre, I, V & P, Milano 2002, str. 183-204.
-