

POGOVOR Z BERNHARDOM WALDENFELDOM

200 Bernhard Waldenfels (roj. leta 1936) spada med vodilne filozofe fenomenološke usmeritve v Nemčiji, od prejšnjega leta tudi predseduje Nemškemu društvu za fenomenološko raziskovanje. Od leta 1976 je profesor za filozofijo na univerzi v Bochumu, kjer je pred tremi leti skupaj s Klausom Heldom (univerza v Wuppertalu) osnoval "Graduiertenkolleg – Phänomenologie und Hermeneutik". Glavna področja njegovega raziskovanja so: fenomenologija življenjskega sveta, socialna in kulturna filozofija, francoska fenomenologija, teorija komunikacijskih form: *Das sokratische Fragen* (1961), *Zwischenreich des Dialogs* (1971) *Der Spielraum des Verhaltens* (1980), *Phänomenologie in Frankreich* (1983), *In den Netzen der Lebenswelt* (1985), *Ordnung im Zwielficht* (1987), *Der Stachel des Fremden* (1990), *Einführung in die Phänomenologie* (1992), *Antwortregister* (1994). Je sourednik revije *Philosophische Rundschau* in zbirke *Übergänge* ter soizdajatelj zbornikov: *Phänomenologie und Marxismus (4 Bd.)*, *Sozialität und Intersubjektivität* (1983), *Lebhafte Vernunft – Spuren von Merleau-Ponty Denken* (1986), *Spiele der Wahrheit – Michel Foucaults Denken* (1991). Z Bernhardom Waldenfelsom se je pogovarjal Dean Komel.

Dia-log je v središču vašega filozofskega zanimanja. Ali je dialoško mišljenje poskus transformacije uma, ki ga vpeljuje Husserlova fenomenologija?

Moje intenzivno ukvarjanje z dialoškim mišljenjem ni naključje. Prvi filozof, pri katerem sem se resno zadržal, je bil Platon. Tu se filozofija začneja kot dialog, z vprašanji in odgovori. Na to izročilo se navezuje Husserlova in Heideggrova filozofija intersubjektivnosti in sobiti, Bubrova teorija odnosa jaz – ti, pa tudi to, kar ima pred očmi Gadamer z odgovarjanjem na zahteve tradicije in Habermas s preizkusom veljavnih norm. Treba pa je reči, da se je ta dia- dialoga, torej razmik med udeleženci dialoga povečal, ko je logos – um kot fundus in prostor skupnosti – izgubil svojo samoumevnost. Členi kot so inter- intersubjektivnosti, so- sobiti ali dis- diskurza formulirajo problem, a niso formule rešitve.

Fenomenološko odpiranje "medprostora dialoga" vas je privedlo do novih vprašanj o mejnih situacijah medčloveškega izkustva. Ali je to razlog vašega ukvarjanja s francoskimi filozofi, posebno Merleau-Pontyjem in Foucaultom?

201

Moja raziskava "Medprostor dialoga", na katero namigujete, se ne navezuje le na Husserlovo intersubjektivnost in Bubrovo vmesje, ampak tudi na Merleau-Pontyjevo medsvetje (intermonde). Zdaj moram priznati, da sem tedaj ta "medprostor" koncipiral preveč logocentrično, ga oprl na tisti logos, ki zagotavlja soglasje, homologijo, konsenz, in dopušča enakomerno, simetrično porazdelitev priložnosti za govor. Medtem sem se pri Merleau-Pontyju podučil, da vodi zasidranost skupnosti v anonimni sferi medtelesnosti (intercorporeite) do hiazma lastnega in tujega, ki predhodi sleherni izmenjavi mnenj in namer. Foucault pa me je prepričal, da se veliki dialog razprši v diskurze, ki govorjenju in intenciji govorjenja postavljajo določene meje. Ni dialoga, v katerem bi lahko vedno vsak vse povedal. Levinas je končno pokazal, da se tuja zahteva, ki nam z obraza drugega strmi nasproti, odteguje vsaki poravnavi in ustvarja med mano in drugim neodpravljivo asimetrijo. Če zanemarimo določeno frankofilstvo, ki ga nočem zatajiti, je razlog mojega obračanja k francoskim filozofom v tem, da so ja-

sneje premislili utelešenje uma, to pomeni tudi: meje dialoškega uma. Naslov zbornika, posvečenega Merleau-Pontyju, ki sem ga izdal skupaj z Alexandrom Mctrauxom, je treba razumeti povsem programatično; glasi se "Živi um".

Kateri so glavni motivi vaše polemike s Habermasom?

202 Polemika s Habermasom je prišla bolj sama od sebe, kot da bi jo posebej iskal. O tem bi se dalo marsikaj povedati. Sam sem se pri Habermasu omejil na njegovo "Teorijo komunikativne prakse"; to je široko zastavljena teorija jezika, dialoga, prakse, družbe, ki ji nisem hotel odreči pozornosti, a je zame kot fenomenologa imela tudi svoje jasne pomanjkljivosti. Zaradi enostranskega osredotočanja na veljavne norme, ki se vzpostavljajo v komunikativni praksi in preverjajo v metakomunikativnem diskurzu, namreč preskoči važno etapo. Veljavne norme, tako resnične kot lažne, predpostavljajo, da nekaj pride do besede, drugo ne. Selekcija in izključevanje, ki je tu nehote na delu, se odteguje univerzalnim kriterijem veljavnosti in zoperstavlja univerzalnemu konsenzu. Tvorjenje smisla, ki se godi na predpredikativni in prednormativni ravni, se giblje tostran resničnega in lažnega, pravega in krivega ali dobrega in zlega. Teoriji, ki se giblje na ravni že etablirane skupnosti, se odteguje to, kar običajno označujemo kot "genealogija logike" ali kot "genealogija morale". Odteguje se ji sleherno "ustanavljanje", o katerem je govora v Husserlovi "Krizi", sleherno dogajanje, ki odpira in zapira smisel in pripada zgodovini uma, ki je ni mogoče reducirati na empirična dejstva, pa tudi ne uravnjavati po univerzalnih smernicah. Adorno, predstavnik stare kritične teorije, je fenomenologiji na določen način bližji kot ta teorija komunikativnega uma, ker izpostavlja presežnost stvari nasproti pojmom in poudarja tisto nekomunikativno v sleherni komunikaciji, ki je dostopno le "indirektnemu sporočanju" v Kierkegaardovem smislu.

Problem, ki ste ga podrobno tematizirali, je prisvojitve tujega. Ali tuje lahko razumemo kot notranjo mejo fenomena?

Če govorimo o "tujem", potem se moramo vprašati, kaj s tem razumemo. Dokler izhajamo od vseobsegajočega uma ali svetovne zgodovine, imamo le *relativno* tuje, ki je nastalo z odtujitvijo lastnega in *še ni* prisvojeno. Prisvojitve primarno lahko izhaja od individualne ali kolektivne sfere lastnega, od lastno in tuje presegajoče sfere skupnega ali od obojega skupaj; v vsakem primeru je tuje pod- ali prirejeno in torej kot tuje odstranjeno. K temu sodi tako imperialistično ravnanje s tujimi kulturami kot zatiranje tujega v lastni hiši. Relativiranju tujega, ki tuje ožigosa kot deficit, zoperstavljam *radikalno* formo tujega in ga označujem s Husserlovo formulacijo kot "dostopnost originalno nedostopnega". Paradoksn karakter te formulacije, ki se na drug način ponovi pri Levinasu, pove, da obstaja dejanska izkušnja tujega in da spada tujost k fenomenu kot takemu. Nekaj ali nekdo se kaže tako, da se nam on ali ona odteguje. Pritegovanje in odtegovanje spadata skupaj. Fenomenologija zadobi s tem poteze ksenologije. Izkušstvo tujega ni zgolj izkušstvo *nečesa* tujega, temveč se tujost izraža s tem, da *postane tuje samo izkušstvo*. Končno je tujost kontrastna določitev. Lastnost in tujost sta enakoizvorni, izvirata istočasno, tako kot obenem nastaneta materni in tuj jezik. Tuje ni v variiranju lastnega, kot je konec koncev mislil Husserl, temveč izhaja oboje iz "pralocitve", kakor se glasi neka druga Husserlova določba. Proces ločevanja, ki ni nikoli končan, predpostavlja, da se tuje nahaja v lastnem in lastno v tujem. Gre za medsebojno prepletanje (*entrelacs*), hiazem, kakor to imenuje pozni Merleau-Ponty. V Freudovem jeziku to pomeni: "Mi nismo gospodarji v lastni hiši." Radikalno tuje se nam javlja kot grozeče in ogrožajoče: ogroža našo gotovost in vzbuja globoko zakoreninjeni *horror alieni*, ki pripada naši individualni in kolektivni zgodovini. Tuje pa nas istočasno srečuje tudi kot vabljenost, kot spodbuda in izziv. To ambivalenco, ki tiči v fenomenu tujega, sem imel pred očmi, ko sem izbiral naslov za knjigo "Želo tujega".

V vaših razmišljanjih "Red v so-mraku" ste razvili koncept "respondentne racionalnosti". Ali lahko predstavite osnovne poteze te koncepcije?

Ko sem poskušal razviti odprt koncept reda, v katerem proces *ordo ordinans* ne bo prevzet po že obstoječem *ordo ordinatus*, sem razlikoval med klasičnimi formami *povezovanja* — pri katerih (kot v primeru sinteze a

priori pri Kantu) neka tretja instanca skrbi za to, da se v množtvu vzpostavi enotnost – in odprto formo *navezovanja*. Slednja je v tem, da pristanemo na zahtevo drugega, kot se to dogaja med pogovorom ali delom, ki se ne izčrpa z uporabo razpoložljivih pravil. Opravka imamo z “meddogajanjem” interlokucije in interakcije. Kot v primeru vprašanja in odgovora, se med dogajanjem godi nekaj novega, kar ni že vnaprej sprejeto z neko tretjo instanco cilja ali pravila. Racionalnost, ki izvira iz ustvarjalnega, iznajdljivega odgovarjanja, označujem kot “respondentno racionalnost”; zoperstavljam jo komunikativni racionalnosti, ki se opira na vse lastno in tuje presegajoče cilje ali pravila.

V kakšnem odnosu sta redno in izredno? Kakšno vlogo igra pri tem umetnost?

204

Zakaj iz-redno? Dokler obstaja vseobsegajoči svetovni in zgodovinski red, je izredno nekaj občasnega. Enako je nepojasnjnemu dogodku, ki čaka na svojo pojasnitev in svojo obravnavo. V tem smislu konča Zevsova strela v Franklinovem strelvodu. Če pa izhajamo iz predpostavke, da je treba vsak red vrednotiti kot kontingenten v tem smislu, da je lahko tudi drugačen, potem spremlja vsak red – kot izbiro določenih izkustvenih, praktičnih, miselnih možnosti in izključitev drugih – senca iz-rednega. Red tako ne stoji več v svetli sončni luči uma, pomakne se v so-mrak. Iz-redno ne obsega le možnosti, ki so izključene, ampak zadeva tudi temeljno dogajanje reda samega. Skupaj s Heideggrom, Merleau-Pontyjem ali Foucaultom lahko ugotovimo: “daje se resnica”, “daje se smisel” ali “daje se red”. Tako kot politični akt sprejemanja ustave ne pride v ustavo, tudi dogajanje reda ni del reda, ki se je v tem dogajanju vzpostavil. Vsak red ima v tem smislu neki “iz”.

Pri poskusu igranja z mejami med rednim in izrednim, brez ambicije njihovega preseganja, pripada umetnosti posebna naloga. “Izpreganje smisla”, o katerem govori Rimbaud, ali “koherentna deformacija”, ki jo najdemo pri ruskih formalistih in pri Merleau-Pontyju, končno mehčanje norm – vse to so gibanja, ki ne vodijo v *drug svet*, v svet lepega videza ali v “avtonomno kraljestvo fikcije”, temveč dosežejo, da svet *drugiče* vidimo, sli-

šimo, mislimo, da sredi rednega in normalnega trčimo na iz-redno in anormalno. Meje med rednim in iz-rednim se premikajo, ne pustijo pa se v celoti ukiniti. V navezavi na moderno slikarstvo sem v tem smislu govoril o "igri z referentom", ki sprošča presežne možnosti ali celo nemožnosti kot v Escherjevih in Vasarelyjevih igrah z oblikami, ali o "obdelovanju referenta", v katerem se znani predmeti in scenarije odtujijo, premaknejo ali razširijo. V moderni glasbi naletimo na podobne poskuse, da bi se meje med tonskim sistemom in akustičnim šumom pustile odprte. Zvočna kulisna velemesta se lahko spremeni v zvonečo sliko. Pri tem se govori o "estetiziranju življenjskega sveta". Sam bi, nasprotno, trdil, da že v vsakdanjem življenjskem svetu nastopajo estetski momenti. "Že zaznavanje stilizira", kot piše Merleau-Ponty v "Prozi sveta". Umetnost, ki se giblje na mejah normalnosti, naredi nevidno vidno, neslišno slišno, ne da bi ukinila nevidnost in neslišnost.

Kako se problematika tujega, drugega, izrednega in vmesnega povezuje s fenomenom jezika?

205

Poljski aforist Lec pravi: "Uči se jezikov. Tudi neobstoječih." Mar nimamo več kot dovolj opravka že z množico obstoječih jezikov? Res, kako je z redom jezika? Izdelana je filozofija jezika, ki se imenuje "Ordinary Language Philosophy". Trudi se z analizo znanih pravil jezika. Teh se dejansko ne da preskočiti. Brez določene urejenosti, normalnosti, pravilnosti bi mi jezik ne dopuščal povedati nekaj, kar bi drugi razumeli. Če pa bi jeziku po drugi strani manjkala dimenzija iz-rednega, bi ne bilo več kaj *povedati*, kar ni bilo *že povedano*. Izredni karakter jezika se nanaša na neizrečeno in neizrekljivo v rekanju in rečenem; sorodno je Heideggrovemu "nemišljenemu", s tem da igra svojo igro kot skrivnostni nemir v polju povedanega. Vsak akt kreativnega in iznajditeljskega rekanja izvršuje to, kar je Merleau-Ponty v navezavi na Prousta imenoval "čudež" ali "paradoks izraza". Spravlja do besede nekaj, kar predhodi govorjenju in pisanju, a se kot tako pojavi le tako, da se izgovori ali označi. Iz tega nikakor ne sledi, da je vse jezik, kakorkoli se že imenuje, pač pa pomeni, da nekaj *pride do besede*. Kar prihaja do besede, se ne nahaja v jeziku. Znameniti *linguistic turn* nikakor ni domenjena stvar. Rubikona med izkustvom in jezikom nikoli

dokončno ne prestopimo, in sicer zato ne, ker spraviti-do-besede pomeni hkrati pripraviti-do-molka. Tu kaže jezik moment nasilja, ki govorjenju jemlje nedolžnost. Izkustvu smo že dolžni več, kot lahko izrazimo. Fenomenologi Husserlove šole so podobno kot lingvisti iz šole Romana Jacobsona vztrajali pri tem, da jezika ne gre misliti le iz njegovih vsakdanjih, pač pa hkrati tudi iz njegovih najvišjih možnosti. Možnosti poetične moči ne pripadajo le pesništvu, nahajajo se tudi v otroških besednih igrah, v šalah ali v učinkovitih geslih politične prakse. Nahaja se končno tudi v mišljenju jezika, ki jemlje resno pogosto citirano Husserlovo maksimo: "pripraviti še tako rekoč nemo izkustvo do izrekanja svojega lastnega smisla". Tu se naznačuje način govorjenja in pisanja, ki se ne začne pri samem sebi, ampak pri drugem in tujem.

V vaši najnovejši knjigi "Register odgovora" sprašujete po možnosti odgovarjanja. Kaj pomeni "postaviti-pred-vprašanje" in "dati-odgovor"?

206

Gotovo, v novi knjigi, ki jo omenjate, je moje vprašanje usmerjeno na odgovarjanje. Toda v tem samoumevnem izhodišču je že težava. Ali ni spraševanje samo že oblika odgovarjanja? Spraševanje pomeni tradicionalno *poizvedovanje*, ki je usmerjeno k cilju, *iskanje informacije*, ki sledi pravilu ali *odpiranje možnosti*, ki vzpostavlja polje možnosti. Če se držimo primata vprašanja, izhajamo iz predhodnega reda, najsi bo to smotrni, zapovedani ali zgolj funkcionirajoči red, ki ni sposoben sam sebe motivirati, regulirati ali omogočati. Vsak red kaže tu slepo pego, ki se odteguje vsakokratnim ureditvam. To slepo pego skušam izkoristiti tako, da izhajam iz spremenjenega načina gledanja. Ne začenjam z vprašanjem, marveč z odgovorom. Pri tem je treba razlikovati med odgovorom (answer), ki ga dam, in dogodkom odgovarjanja (to respond) kot *pristajanjem na tuje ponudbe in tuje zahteve*. Znano je, da lahko odgovorimo tudi z vprašanjem in da je celo nikakršen odgovor neki odgovor. Odgovarjanje v tem širokem smislu se začne s tem, da je odgovarjajoči prek neke tuje instance postavljen pred vprašanje. Tu zadenemo na situacijo, ki ne dopušča izogibanja in v kateri ne moremo ne odgovoriti, kajti tuja zahteva prehití našo iniciativo. Tudi kdor molči, kdor pogleda stran ali presliši, odgovarja tuje-mu apelu. Pri tem se prepletata nujnost in kontingentnost. Tega, *na kar*

odgovarjamo, si ne izmislimo, izmislimo pa si bolj ali manj to, *kar* odgovarjamo. Nepriznavanje te diference med "na kar" in "kar" odgovarjanja vodi v izravnavanje tujosti drugega in k zapiranju vsakokratnega reda samega vase. Tu se kažejo etični in politični aspekti, ki se držijo dogajanja reda kot takega.

V zadnjem času ste veliko pozornosti posvečali etičnemu in političnemu. Ali je ta pozornost pogojena tudi z zgodovinsko situacijo v današnji Evropi?

Prav imate, ko govorite v previdni obliki o etičnem in političnem in ne naravnost o moralnih sistemih in političnih institucijah; prav imate tudi, ko oboje imenujete v istem dahu, tako kakor gre in je to pri Aristotelu. Sicer pa ukvarjanje z vprašanji praktične filozofije zame ni tako novo. Ko sem v 70-ih letih skupaj z vzhodnimi kolegi v dubrovniškem Meduniverzitetnem centru – ki so ga medtem uničile srbske granate – organiziral kurz "Fenomenologija in marksizem", me je zaposlovalo vprašanje, kako lahko izgleda kritika določenih form življenja in življenjskega sveta, ki se ne opira na iluzorno in prisilno celoto. V tej zvezi sem – navezujoč se na avtorje kot so Merleau-Ponty, Foucault in Derrida – govoril o "marginalni kritiki", ki deluje na robovih reda. Ta misel se mi je medtem izostrila. Mislim na etos, ki prihaja od drugod in izrašča iz zahtev tujega. Te zahteve niso ne poljubno zamenljive ne posplošljive, so pa neizogibne. Posluš za tujo zahtevo, kantovsko rečeno tudi poslušnost glasu zakona, predhodi vsaki argumentaciji, ali pa ne pomeni ničesar. Kant nakaže to elementarno stanje stvari, ko ugotovi, da ne obstaja druga vest, ki nam ukazuje, naj imamo vest. Iz tuje zahteve raste "etični odpor", kakor pravi temu Levinas; ta odpor izpolnjuje eminentno politično funkcijo, ker zadržuje moment apolitičnega znotraj politične arene. Politika, ki živi le iz same sebe in se sama utemeljuje, postane nujno totalitarna.

Priporočljivo je, da se političnega lotimo kontekstualno. Časi, ko je bilo mogoče na sinhronem svetovnem kronometru odčitati, katera zgodovinska ura je udarila, so mimo. Ne uveljavlja se le diahronija različnih časov, ampak tudi diatropija različnih krajev. Tukaj se bom omejil na izpostavi-

tev določenega vidika politike, ki je blizu fenomenologiji in hermenevtiki ter prek tega Foucaultovi analizi diskurza. Vprašanje, kako zaznavamo, dojemamo, razlagamo in priredimo javne dogodke, drugače rečeno: vprašanje, kot kaj naj nekaj velja, ni zgolj vprašanje uporabe zakonov in zakonske utemeljitve, tudi ne zgolj vprašanje pragmatične uveljavljivosti, da niti ne omenjamo "železnega toka zgodovine", ki je prišel prej vedno prav, ko se je bilo treba o nečem odločiti. To bi rad ilustriral s primerom, ki nam je blizu, preblizu, mislim namreč na že štiri leta trajajočo vojno dogajanje v t.im. nekdanji Jugoslaviji. V – kakor se mi zdi – temelju zgrešena politika Zahoda (iz katere smo se Nemci kot nacija v glavnem sami izključili tako, da smo iz svoje zgodovinske hipoteke skovali dobiček) sloni na preprostem dojetju in razlagi stvari, katerih preprostost je seveda ustvarjena. Ta vprašljiva ocena stvari se zvede na to, da imamo opravka z "etničnim konfliktom", s sporom med "etničnimi skupinami", kakor vedno znova lahko slišimo; pri tem se sugerira, da "sprte strani" le nadaljujejo dolgo zgodovino "balkanskih etničnih spopadov". Ta shema razlaganja, ki je redko predmet razprave, zato pa toliko bolj samoumevno prisotna v poročilih, komentarjih, uradnih izjavah in politično-vojaških ukrepih kot oblika samozadane pravila gledanja in govorjenja, – ta shema preprečuje, da bi se govorilo o vojaškem napadu, masovnih pregonih in pobojih ali tudi samo o pravici do samoobrambe. V "konfliktu" obstaja le krivec, ne pa žrtev. Kdor si drzne nasprotovati tej hermenevtično-pragmatični logiki, je odrijen na raven morale ali tako imenovanih človekovih pravic, kot da bi drugačno dojetje in razlaganje dogajanj ne bilo prav tako politično kot vladajoča razlaga. Zoperstavljanje politike in morale služi imuniziranju političnih odločitev. Skrivanje vesti, ki bi zahtevale nasprotne politične odločitve (kot npr. skrivanje priprav za napad na Srebrenico), stori ostalo. Potem ko so velike ideološke plašnice, podprte s tajnimi službami, padle, skrbijo večplastni filtri za to, da spregledamo in preslišimo to, kar bi zlahka videli in slišali, če bi filtre odstranili. "Ideje nam visijo na nosu kot očala", je dejal Wittgenstein. Skrivanje ni več nujno; zadošča, da nekaj priplava na površino na takem kraju ali ob takem času, ko ne vzbudi nobene pozornosti. Vse krajši spomin, zaradi katerega npr. vojno v Sloveniji zdaj že izgubljam oči, kot da bi se nikoli ne zgodila, podpira filter kratkotrajnosti. Ne slepi namreč le fanatizem, pač pa tudi ravnodušnost.

“Gestalt”-teoretiki so nas naučili, da se vsako zaznavanje začne s tem, ko nekaj prebije monotonijo, odskoči od drugega, ustvari “relief” in dobi “relevanco”. Če se to ne zgodi, ni mogoče ničesar videti, slišati in čutiti. V luči mehanizmov, ki ovirajo in preprečujejo izkustvo, beremo pogosto citirano Husserlovo zahtevo – da je treba “tako rekoč še nemo izkustvo privedi do izrekanja njegovega lastnega smisla” – z novimi očmi. Stavek dobi skriti smisel politične esteziologije in hermenevtike, “politike od spodaj”, ki je zakoreninjena v redu vidnega in slišnega.

Od leta 1994 ste predsednik nemškega Fenomenološkega društva. Kakšni so vaši načrti?

To je abrupten prehod v znanstveni vsakdan. Zakaj pa ne? Rad bi omenil tri stvari, ki se mi zdijo še posebej pomembne. Prvič naj bi “ukvarjanje s fenomeni” ne bilo zgolj zatapljanje v tekste. Dovolj je aktualnih izzivov v znanosti, tehniki, umetnosti, politiki in vsakdanu, na katere bi fenomenologi lahko na svoj način odgovarjali. Drugič je potrebno krepiti sodelovanje mlajših raziskovalcev, če naj društvo ne potone v tradicionalno združenje. Tretjič naj bi fenomenologi izkoristili in širili možnost internacionalnih in interkulturalnih povezav, kar ne izključuje tega, da se znotraj fenomenologije, npr. v Bochumu in Ljubljani, Parizu in Trstu, New Yorku in Kyotu, govorijo različni “idiomi”.

Bochum, julij-avgust 1995