

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,555—563

UDK: 111.8:165.75

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Luka Trebežnik

Derridajevska misel med zunaj in znotraj

Povzetek: Pričujoči članek predlaga pristopanje h kompleksnemu pojavu povratka religijskega v filozofiji s pomočjo misli Jacquesa Derridaja, še zlasti njegovega izvirnega tolmačenja binarne opozicije zunaj/znotraj. V prvem delu je ovrednotenih nekaj primerov iz Derridajeve prakse, ki kažejo na raznolikost pristopanja k tej opoziciji. Iz sklepov tega dela članka se zdi, da je Derridajeva dekonstrukcija metafizičnih izročil nezdružljiva z religijami, ki so strukturirane kot pripovedi z avtoriteto, izhajajočo iz tradicije, avtor pa v sklepnem delu pokaže tudi na možnost preseganja hromeče aporetične situacije in s tem nakaže v prihodnost usmerjeno afirmativno smer postmoderne filozofije religije.

Gljučne besede: Jacques Derrida, dekonstrukcija, transcendenca, aporija, zunaj/znotraj

Abstract: A Derridean Thought Between Outside and Inside

This article argues for an approach to the complex phenomenon of the return of the religious through the philosophy of Jacques Derrida, especially through his original interpretation of the binary opposition outside/inside. In the first part, several examples from Derrida's practice are evaluated, demonstrating various approaches to this opposition. From this, we could easily conclude that Derrida's deconstruction of metaphysical traditions is not compatible with religions that are structured as narratives with authority deriving from tradition. But the author points out the possibilities of overcoming the difficult aporetic situation and thus presents the affirmatively futural direction for the postmodern philosophy of religion.

Key words: Jacques Derrida, deconstruction, transcendence, aporia, outside/inside

1. Uvod

V ospredju našega razmišljanja je aktualno vprašanje povratka zanimanja za religijsko v filozofiji. Sprememba odnosa med filozofijo in religijo oziroma, bolje rečeno, sprememba odnosa filozofije do religije v veliki meri sovпада z novo filozofsko rahločutnostjo za razliko in drugost. Ta drža pa spremeni tudi odnos do navidezno neproblematične distinkcije – razmejitev med zunaj in znotraj služi kot Arhimedova točka vseh diskurzov, ki temeljijo na izključevanju in vključevanju.

Najočitneje zadeva pravo in politiko, a prav tako pomembno je, da je tudi religija pravzaprav v bistvenem vprašanju meja, vprašanje brezmejnega, odnosa med zunaj in znotraj.

Jacques Derrida, ena najsijajnejših figur tega povratka, je v prvi vrsti mislec razlike v istosti in nemogočega v drugosti. Vedno več sodobnih interpretov njegovega dela¹ se strinja, da obstaja globoka sorodnost med dekonstrukcijo in religijo. Še več, dekonstrukcija naj bi bila že od samega začetka² misel, ki je vzporedna religijskim hrepenenjem in občutjem. Ta teza je vsaj deloma provokativna, saj se je Derridaja že zelo zgodaj prijel ugled, da je nasproten starim sklopom verovanj ter da celo predstavlja grobarja zahodnih metafizičnih izročil (najočitneje religij).

Splošno je razumljeno, da transcendenca za Derridaja ne nastopa kot nekaj želenega oziroma željivega. To je najočitneje vidno v njegovih zgodnjih tekstih, v katerih razmišlja v okvirih lingvistične problematike. Transcendenca v tej luči pomeni nekaj, kar je onkraj verige označevalcev in zaustavi igro sledi, kot taka pa za Derridaja sovпада s koncem igre, z metafizičnim zaprtjem (fr. *clôture*) in celo s smrtjo. V skladu s transcenco (kot resnico, logosom, večnostjo), ki predstavlja zanikanje svobodne igre, se ne zgodi nič. Transcendentalni označenec zato v Derridajevi shemi nikoli ni dosežen, igra označevalcev se nikoli ne ustavi, potreba po interpretaciji pa se nikoli ne konča. Za Derridaja pisava ni le eden izmed primerov tega – nenavaden odnos med pisavo in govorom je razodetveni simptom, ki kaže, kako predsodki o biti kot prisotnosti vladajo celotni zgodovini zahodne misli, ontoteologiji, metafiziki.

V skladu s tem predlagamo, da k vprašanju t. i. povratka religioznega v postmoderni misli in transcendece kot nemogoče znotraj domene imanence pristopamo preko opozicije med znotraj in zunaj. To pomeni derridajevski slog razmišljanja, ki temelji na premeščanju binarnih opozicij, ki vladajo celotni metafizični tradiciji. Gre za sistem, ki se je uveljavil s platonizmom in učinkuje tako, da po pravilu zatira en pol ter povzdiguje drugega.

Najprej bomo na kratko orisali nekaj odmevnih Derridajevih variacij na izpostavljeno vprašanje, nato pa izmed vseh njegovih tem podrobneje osvetlili primer gostoljubja kot možnosti v prihodnost usmerjenega mišljenja in primer dekonstrukcijske odprtosti k drugosti prihodnosti kot možnosti dogodka, ki nam ubeži, če ostajamo v ustaljenih (negostoljubnih) okvirih mišljenja. To bo pokazalo, da Derrida na svojski način dopušča mišljenje transcendece kot odprtja in nadaljevanja igre. Transcendenca znotraj imanence v dekonstrukciji nastopa kot prihajajoča figura povsem drugega (fr. *tout autre*). Derridajeva misel ponazarja, da je odnos z drugim nemogoč in da razodetje ni realna možnost. Toda s to neprehodnostjo (gr. *aporia*) se zanj pot nikakor ne konča, temveč obratno. Nemogoče ali aporija

¹ Najminentnejši je zagotovo John D. Caputo, omenimo lahko le njegovo pionirsko delo *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion* (1997), ki je na široko odprlo prostor za teološke recepcije Derridajevih spisov.

² To je obratno od splošneje sprejetega stališča, ki pravi, da se je v Derridajevi misli konec osemdesetih let prejšnjega stoletja zgodil etično-politični preobrat. Pozni Derrida naj bi bil potemtakem blizu religijskemu, kar za zgodnjega ne drži.

je nekaj, kar budi strast in željo, edina želja je želja po nemogočem. Nemogoče je torej začetek, ali kakor na uvodnih straneh svoje knjige *Donner le temps* zapiše Derrida: »Pričnimo z nemogočim.« (1991, 6)

2. Ne obstaja vase zaprta notranjost, le neskončna tekstualnost

Naslov enega izmed podpoglavij Derridajeve slavne knjige *O gramatologiji* – Zunaj in znotraj – dobro poudari interakcijo med poloma naše opozicije. V tem naslovu sta združena oba koraka filozofske strategije branja in interveniranja, ki jo Derrida poimenuje dekonstrukcija. Prvi korak predstavlja strateško preobrnitev ustaljenega razmerja, drugi pa to razmerje premesti. Intervencija v obliki prečrtanja kopule v naslovu izraža nestabilnost identitete in relacij. Osrednje zanimanje zgodnjega Derridaja, vprašanje prvenstva govora pred pisavo, je povsem prežeto z dihotomijo med znotraj in zunaj. Derrida v svojih zgodnjih delih razkriva predsodke logocentrizma, ki so značilni za filozofijo kot metafiziko prisotnosti. To najnazornejše stori v predstavitvi zgodovinske enotnosti glede degradacije pisave. Poudarja, da se ji očita, da predstavlja zgolj slab posnetek, derivat v odnosu do govora ter celo nevarnost, če nastopa, kakor da služi reprezentaciji resnice.

Gramatologija kot znanost o pisavi odpira vprašanje, kako to, da je bilo »za izključitev pisave kot ›zunanjega sistema‹ nepogrešljivo, da ta teza zadane ›podobo‹, ›reprezentacijo‹ ali ›upodobitev‹, zunanji odsev realnosti jezika« (1998, 60). Skratka, zakaj je zunanost nenehno degradirana, a hkrati nepogrešljiva. Govor nastopa kot pomembnejši, saj naj bi izviral iz notranjosti, medtem ko pisava ostaja dojeta kot povsem zunanja. Posledično je odnos med zunaj in znotraj ključna opozicija, zaradi katere je na kocki vse, vsa izključevanja in vse zahteve po čistosti. Dekonstrukcija je torej najprej dekonstrukcija te opozicije in kot taka ostaja na obrobju, ne zunaj in ne znotraj. Njeno stališče je nazorno označeno z naslovom zbirke Derridajevih esejev *Marges de la philosophie (Robovi filozofije)* (1972b).

Dejstvo, da je »je« prečrtan (fr. *sous rature*),³ pa nikakor ne pomeni, da lahko izraza zunaj in znotraj enakovredno ali poljubno medsebojno zamenjujemo, pač pa označuje povsem drugačen modus soobstajanja, hkratnosti. V Platonovem dialogu Fajdros in drugje so očitki pisavi v celoti povezani s tem, da je zunanja – to je konstanten razlog za njeno zavračanje. Tudi kasnejši kritiki pisave, navedimo le Rousseauja in de Saussurja (oba sta namreč podrobno obravnavana v *O gramatologiji*), so si enotni, da mora pisava ostati zunanja, hkrati pa je povsem zmožna kvariti notranjost. Notranjost je vzpostavljena na račun zunanosti, škodljivega dodatka, nepomembnosti.

Derridajeva shema rigoroznosti razmejitve zunaj/znotraj zoperstavlja neskonč-

³ To je pogosta Derridajeva gesta, ki izvira iz Heideggerjevega križnega prečrtanja (nem. *kreuzweise Durchsreichung*) besede »bit«. Z njo je ohranjena berljivost, prečrtani besedi pa je hkrati odvzeta suverenost, neproblematičnost. Pisec se s takšno gesto umakne in bralcu sporoča: »Branje na lastno odgovornost.«

no drsenje pomena. To je precej drugače od jezikoslovne tradicije, ki sledi de Saussuru, za katerega se veriga nanašanja vedno konča s transcendentnim označenjem. Jasno je, da to Derridajevo stališče resnično predstavlja tudi korenito kritiko religije, še zlasti t. i. religij knjige, katerih sveti spisi nastopajo kot sklenjen sistem razlik. Zdi se, da je totaliteta logosa vanje vključena absolutno. V tem kontekstu je Derrida pogosto moral pojasnjevati, da eden izmed njegovih osrednjih konceptov – razlika (fr. *différance*) – ne more biti ujet v sistem ter da je še manj skrivno ime za transcendenco ali kakšno božanstvo. V tem smislu zapiše sledeče:

»Ne samo, da je razlika ireduktibilna na sleherno ontološko ali teološko – onto-teološko – ponovno prilastitev, temveč s tem, ko odpira tudi prostor, v katerem onto-teologija – filozofija – proizvaja svoj sistem in svojo zgodovino, le-to zajema, se vanjo vpisuje in jo nepovratno presega.« (1994a, 6)

Derridaju je treba pritrditi: transcendenca je nedosegljiva in kot taka mora vedno ostati presežna. Prav to je morda ena boljših interpretacij slavnega stavka »Ne obstaja zunaj-teksta« (fr. *Il n'y a pas de hors-texte*), ki govori o zunanosti. V tem konkretnem primeru pa bi zunanost zlahka nadomestila notranjost – prav tako »ne obstaja znotraj-teksta«. Derridajevo nenehno preigravanje dileme zunaj/znotraj je posledica zavesti o nenehnem premeščanju in razmejevanju, ki označujeta naš jezik in z njim našo realnost. To je zavest, da ni nikakršnih samozadostnih enot pomena, ki bi bile izvzete iz neskončne igre sledi.

Poudarimo še enkrat: v Derridajevi shemi zunanost kot absolutna ločenost od notranjosti ne obstaja.

»Če ni nič izven teksta, to, prek transformacije koncepta teksta na splošno, implicira, da tekst ni več zatesnjena notranjost ali identiteta na sebi /... /, pač pa drugačna postavitev učinkov odpiranja in zapiranja.« (1972a, 42)

Tako ne obstaja notranjost teksta, ki ne bi vedno že bila zunanja. To Derridajevo stališče je precej drugačno od strukturalistične binarne metode – pomislimo zgolj na Levi-Straussove postopke, pri katerih odsotnost enega izmed polov po pravilu pomeni prisotnost drugega. Nasledek strukturalizma na mesto strukture postavi dogodek in svoj proces prične s poudarjanjem jalovosti (a hkrati nenadomestljivosti) tradicionalnih opozicij.

Na kratko še o drugem velikem konceptu našega srečanja: samo-transcendenca (ang. *self-transcendence*). Prav verjetno je, da bi Derrida tudi glede nje izrazil zadržanost. Dekonstrukcija je namreč sumničavost do vsakega *autos* (gr. αὐτός). Je celo nasprotna vsakemu predstavljevemu *autosu*, rečemo lahko, da je v prvi vrsti ravno dekonstrukcija *autos*, to pomeni neprodušne notranjosti, popolnoma zaprte pred zunanostjo. Geoffrey Bennington piše ravno o tem in pravi, da »sled pokaže, da *autos* ni mogoč brez vpisa drugosti, ni notranjosti brez odnosa z zunanostjo, ki ne more biti preprosta zunanost, pač pa je vpisana znotraj« (1999, 254). To seveda drži tudi za avtotranscendenco.

3. Dekonstrukcija opozicije

Vse Derridajevo pisanje bi pravzaprav lahko označili za množico različic študije o učinkovanju opozicije med znotraj in zunaj. V nadaljevanju bomo navedli nekatere izmed njih. Zelo pomembna je *chóra* (χώρα), ki jo Derrida povzame po Platonovi pripovedi o stvarjenju svetnih objektov, podani v Timaju. To je paradoksalni neprostor. *Chóra* je tridimenzionalno polje, v katerem ustvarjeno veselje lahko obstaja v času. To polje Timaj poimenuje »sprejemališče vsega postajanja« (2009, 1279), saj gre za površino, na katero Demiurg vtiskuje (pra)podobe (*typos*), modele idej. Ta izraz je že v stari grščini označeval tudi konkretni politično-pravni lokus, pomenil je ambivalentni kraj znotraj polisa, a izven mesta. V sodobni grščini ima še precej širši pomen in pomeni prostor, deželo ali regijo. Derridaju pa koncept, s svojo nedoločljivostjo in izmuzljivostjo ter prostorsko ambivalentnostjo, v raznolikih kontekstih služi kot orodje za spodbijanje poenostavljenega dojetja razmerja med znotraj in zunaj.

Naslednji izmed omembe vrednih primerov Derridajevega nenehnega osredotočanja na robove in meje je njegov traktat o slikarstvu (*La Vérité en peinture*), objavljen leta 1978. V njem govori o robovih, mejah, okvirih pri umetniških delih. Nenaklonjenost filozofije do zunanosti je še posebej dobro izražena pri njenem odnosu do nedoločenega značaja *parergona* (iz gr. *para* + *ergon*, dobesedno »zraven dela«). *Parergon* v Kantovi teoriji lepega služi kot nekaj zunanega (npr. obleka na kipu, okvir slike ali steber zgradbe), deluje kot dopolnilo, nekaj, kar ni integralni del umetnine. Ni del umetniškega dela (gr. *ergon*, *ěpyov*), nahaja se na robu, kot takšen pa *parergon* ni preprosto zunaj ali znotraj. To situacijo lahko v Derridajevem žargonu označimo za neodločljivo, ne preprosto zunaj, nikakor pa ne znotraj – s tem *parergon* nastopa kot nekaj, kar resnično moti filozofijo. Filozofski diskurz se pravzaprav konstituira ravno kot zanikanje *parergona*. Ta namreč učinkuje kot nekaj, kar prekriva manko v *ergonu* samem. Zato je nedobrodošel, saj oznanja neprijetno resnico o manku v identiteti sami, kaže, da znotraj ne zmore učinkovati brez zunaj, ki se vedno že vpisuje v notranjost. *Parergon* ni nenevaren, lahko uniči *ergon*, ta pa brez njega vseeno ne more funkcionirati.

Prav tako zanimiv primer soočanja s problemom zunanosti in notranosti Derrida obravnava v Platonovi farmaciji.⁴ Kakor rečeno, ta opozicija vlada zahodni metafiziki že od njenih platonskih začetkov. Platonov pogled na medicino in svet je na splošno – tu seveda ni izvzeto razmerje med govorom in pisavo, saj binarni koncepti v metafizičnih sistemih učinkujejo kot veriga – apriorno izključujoč do vsega zunanega.⁵ Kar pride od zunaj, je moralno (in drugače) slabše od tistega, kar se nahaja znotraj. Telo je tako povsem zmožno samozdravljenja, zdravila pa

⁴ To besedilo je bilo prvič objavljeno v reviji *Tel Quel* leta 1968, kasneje pa ponatisnjeno v sloviti knjigi *La Dissémination* leta 1972. Celoten koncept knjige *La Dissémination (Razpršitev)*, kakor tudi mnogih drugih Derridajevih del, je v prevpraševanju razmejitve med zunaj in znotraj. Njegova knjižna dela, paradokсно, zelo pogosto izpodbijajo idejo celovitosti in enotnosti knjige kot take.

⁵ To seveda vključuje vsa zdravila, saj se jih vnaša v telo (in ne prihajajo iz telesa samega). Zato je jasno in razumljivo, da medicinska šola z otoka Kos (na čelu s Hipokratom), ki skoraj povsem zavrača takšno favoriziranje notranjega, v zgodovini stroke predstavlja znatno večjo avtoriteto.

ne zmorejo povzročiti resničnega izboljšanja zdravja. Osrednjo vlogo v Derridajevi dekonstrukciji platonističnih konceptov ima »substancia«, ki je po grško imenovana *phármakon* (φάρμακον).

Ta substancia

»se predstavlja kot strup, a se prav lahko izkaže za zdravilo in retrospektivno razkrije resnico svojih zdravilnih moči. »Bistvo« *phármakona* je v tem, da nima trdnega bistva, nima »lastnega« značaja, v nobenem smislu (metafizičnem, fizičnem, kemičnem, alkimičnem) besede ni substancia. *Phármakon* nima nikakršne idealne identitete.« (1972a, 144)

Od tod nas ne more preveč presenetiti, da Platon o pisavi – ki je seveda zunanja govoru in celo nevarna, a hkrati v zvezi s to notranjostjo nepogrešljiva – govori kot o *phármakonu*, lažnem zdravilu.⁶

Platon torej v Fajdru, dialogu, ki pogubi pisavo na osnovi njene eksteriornosti, uporablja verigo konceptov z istim besednim korenem: skozi celotno besedilo so posejani *pharmakeia*, *phármakon* in *pharmakeús*, ki spadajo v isto semantično verigo. Vse tri besede se pojavljajo večkrat, Derrida pa opozori na odsotnost četrtega člena verige, besede, ki je bila v tedanji grški kulturi še kako navzoča – *pharmakós* (φαρμακός). Toda ali gre za dejansko odsotnost? Beseda, ki ni eksplicitno uporabljena, ohranja svojo komunikacijo z verigo ter tako ostaja znotraj teksta (kakor ga razume Derrida). *Pharmakós* je sinonim za besedo *pharmakeús* – osebo, ki meša strupe in magične zvarke, pripravlja uroke –, nosi pa še dodaten pomen, ki je povezan z zlom in smrtjo. Grki so ta izraz uporabljali za obredno figuro, ki je služila žrtvenemu kultu. Vse kaže na to, da se prav tu nahaja razlog za Platonovo nerabo besede.

Derrida o tem zapiše: »Na kratko, ne verjamemo, da v vsej strogosti obstaja platonski tekst, zaprt vase, zapolnjen s svojim zunaj in znotraj.« (149) Odsotnost besede se skozi njegovo mikroskopsko branje pokaže kot znanilo njene prisotnosti. V tem smislu nas Derrida obvesti, da je Sokrat dejansko umrl kot *pharmakós*, dokaz za to pa je ravno ta glasna (povedna) odsotnost. Očitno je bila beseda za Platona še preveč boleča, da bi jo uporabil. Njena pojavitev »znotraj« teksta pa ni bila potrebna, da bi bila vpisana ter da bi učinkovala na notranjost. Derridajeva poanta je torej, da s tem, ko Platon ne uporabi besede *pharmakós*, ki je vseprisotna, v tekstu nastanejo jasne nekonsistentnosti. *Pharmakós*, ki je zunaj teksta, govori glasneje in z več prisotnosti kakor mnoge od besed, ki so znotraj teksta. Ta izmuzljiva prisotnost, kompleksna pojavitev, ki je nedobrodošla v tradicionalnih filozofskih sistemih, leži v osrčju tega, kar zanima dekonstrukcijo. Želja metafizike prisotnosti, da bi zadušila ambivalentnosti *phármakona* in pisave, neizogibno spodleti. Svet je urejen kot tekst, kjer ni jasnih meja med zunaj in znotraj.

⁶ »Ni dovolj, da rečemo, da je pisava zasnovana na tej ali oni seriji opozicij. Platon razmišlja o pisavi, jo poskuša doumeti ter jo obvladati na osnovi *opozicije* kot takšne. Da bi te kontrarne vrednosti (dobro/zlo, resnica/laž, bistvo/videz, znotraj/zunaj itd.) lahko bile v opoziciji, mora vsak od teh terminov biti preprosto *zunanji* drugemu, kar pomeni, da je ena od teh opozicij (znotraj/zunaj) vnaprej določena kot matrica vseh možnih opozicij.« (1972a, 117)

Tu pravzaprav lahko prenehamo z nizanjem Derridajevih variacij na temo zunaj/znotraj. Tvegamo namreč, da se preveč oddaljimo od načrtanega fokusa naše konference, ki kot primarno tematiko obravnava vprašanja transcendence in samo-transcendence. Derrida je pogosto za vsakršno »ustaljeno« transcendenco – denimo razodeto boštvo, ki ga izpričuje katera izmed tradicij – dejal, da pravzaprav ni dovolj transcendentna, da nikakor ne sme biti enačena z »njegovo« *chóro* ali razliko, saj za razliko od teh dveh vselej nastopa preveč določeno oziroma določno (poznano in obvladano) ter s tem premalo presežno. V tem, da je sveto postavljaj onkraj vsake možnosti posredovanja, je marsikdo prepoznal vplive njegovega judovskega porekla. Točno to je tudi Vattimov očitek t. i. povratku religijskega v filozofiji. Dejaj je, da je ta povratek popolnoma osiromašen krščanskih konceptov osebnega Boga in utelešenja ter s tem brez vsakršnih možnosti prečkanja prepada med zunaj in znotraj, med transcendenco in imanenco, ki v judovstvu ostaja neprehoden. (2004, 94–95) Po eni strani vse to drži, Derrida nas navaja na misel, da transcendenca (transcendentni označenec) vselej ostaja in mora ostati nedostopna ter nedosegljiva itd., po drugi strani pa se tu zgodba ne konča, prav nasprotno, Derrida nas vedno znova poziva k izkazovanju gostoljubja točno temu, kar ne more biti gostljivo – nemogočemu.

4. Gostoljubje do zunanjega je pogoj za življenje samo

Orisana oscilacija med znotraj in zunaj lahko nastopa kot strogo teoretska dilema, a Derrida sam tem vprašanjem daje povsem eksistencialno razsežnost. Vprašanje v zvezi s transcendenco mora namreč vsebovati vprašanje, kako živeti, odgovor nanj pa mora biti strasten angažma. S tem v mislih lahko morda bolje razumemo premnoge figure nemogočega v Derridajevem korpusu. Tu bomo izpostavili gostoljubje, ki ni zgolj primer, temveč je mnogo več. Derrida je pogosto dejaj, da dekonstrukcija je gostoljubnost, saj je v prvi vrsti »odprtost do drugega« (Kearney 1984, 124).

Gostoljubje je seveda eminentno vprašanje zunanosti in notranosti, je vprašanje dopuščanja vstopa zunanjemu, ki izvorno ne »spada« v notranjost. Gre za vprašanje meja in odprtosti k drugosti. Po dekonstrukcijskem nazoru pa ta odprtost pravzaprav predstavlja pogoj, da se karkoli pripeti, najsi bo to nevarni Mesija, čigar prihod je neskončno odlagan,⁷ ali pa nova misel, ki popolnoma predružači ustaljene percepcije sveta.

Bistveno vprašanje glede gostoljubja se vrti okoli tega, kar Francozi imenujejo *propriété*, to je vprašanje o *propres* (lastnem/ustreznem). Vprašanje, kaj si subjekt lasti in kaj prilašča, implicira dilemo, kdo lahko gosti in kje (v čigavi lastnini). To je paradoks gostoljubja: nujno je biti suveren, imeti lastno lastnino, jo nadzorovati,

⁷ V mislih imamo lik, ki ga s staro judovsko zgodbo v *L'Écriture du désastre* oriše Maurice Blanchot. Predstavljen je zanimiv vidik mesijanizma, ki na paradoksn način združuje »dogodek in njegovo nedogoditev«. Tudi potem ko Mesija že prispe pred vrata Rima, ga zbrani še naprej sprašujejo, kdaj bo prišel. Njegov prihod namreč v ničemer ne zadosti želji po prisotnosti. (1980, 214–215)

biti gospodar lastne hiše, kakor rečemo, hkrati pa se mora gostitelj razlastniniti in obnašati, kakor da ta lastnina zanj kot last ne obstaja. Če je ta lastnina dana ali zaupana kot nekaj, kar povzroča dolg ali zavest hvaležnosti, potem gre zgolj za dar, ki s seboj prinaša protidar (to pa ni nič novega).

Iz tega izvira vprašanje, kako sprejeti prihajajoče, a jih ne ponižati na raven subjektov ekonomije, kako ponuditi gostoljubje, a ga ne sprevreči v hotelirski posel. Treba je ponuditi roko kot gesto dobrodošlice, ki je brez razloga in brez namena, brez zahtev in brez povabila. Derrida večkrat poudarja, da je pravo gostoljubje (*visitation sans invitation*) brezpogojno. Gre za nepričakovano in nepričakljivo pojavitev, ki je brez vabila, saj to definira pogojnost gostoljubja. Obiskovalec ni nujno povabljenec, pride lahko v vsakem trenutku. O njem ne vemo nič, lahko pride mesijanski lik dobrote ali pa najslabše (Derrida uporablja izraz *le pire*). Če je povabljenec nekdo, ki je podvržen pogojem vabitelja in torej nadzorovan, pa je nepovabljen in nepričakovan prišlek (pristni prihod dogodka) nekaj, kar presega vsa pričakovanja in anticipacijo. Tak prihod ne more biti nadzorovan ali polastninjen.

To težavno Derridajevo stališče, polno rigoroznih zahtev, nas vodi do ugotovitve, da je gostoljubje – in z njim dogodek – nekaj, kar je nemogoče. Tako filozofija kot tudi teologija s tem ostajata pred nalogo misliti drugost in transcendenco. Današnji čas, kakor seveda tudi vsak drugi, kliče po afirmaciji gostoljubja kot pogoj za drugost prihodnosti (*l'avenir*).⁸ Gostoljubje, ki ima priti (*l'hospitalité à venir*), mora najprej postati učinkujoče na ravni misli. Misel gostoljubja je gostoljubna misel, odprtost k drugemu, četudi to morda predstavlja negacijo tega, kar se zdi lastno. Da bi se kakršenkoli pristen dogodek lahko zgodil, da bi prihod bil mogoč in bi s tem odprl prostor onkraj delitve na zunanje in notranje, bi »morali pokazati gostoljubje samemu nemogočemu – temu, kar *zdrava pamet celotne filozofije* lahko zgolj izključi kot noro ali nesmiselno« (Derrida 1994b, 87).

Dodajmo še, da Derridajevo enačenje dekonstrukcije z gostoljubjem ne pomeni, da je obratna negostoljubnosti, kar bi bila preprosta negacija. Dekonstrukcija je gostoljubje, če je to nemogoče. To pa ne pomeni, da ne obstaja ali da ni možno. Dekonstrukcija kaže, kako pogoji omogočanja in onemogočenja sovpadajo, isti pogoji, ki nekaj omogočajo, to hkrati onemogočajo. To je ključna točka dekonstrukcije, po kateri se vse prične z nemogočim. Tako se po Derridaju tudi gostoljubje, podobno kakor odpuščanje (Trebežnik 2013), »prične tam, kjer se zdi, da se konča, kjer se zdi nemogoče« (Derrida 2001, 30), zaradi česar nastopa kot iracionalnost, norost. Dekonstrukcija se prične z nemogočim, z aporijo, z mejo, ki ni prehodna in označuje, da zunaj še zdaleč ni znotraj. Še več, vse, kar se zgodi, se zgodi kot nemogoče. Derrida zato v *Psyché* (1987) o dekonstrukciji pravi, da je »invencija nemogočega«.

Gostiti drugega oziroma drugost kot tujo idejo se zdi nesprejemljivo; biti odprt k metanoji (spreobrnjenju) je nekaj, kar upravičeno imenujemo nemogoče. Toda

⁸ Derrida torej razlikuje med dvema modusoma prihodnosti, prvi, *futur*, je prihodnost urnikov in drugih prognoz, torej napovedljiva, »neprava« prihodnost, ki je pravzaprav navzoča že v sedanosti, tu pa govorimo o *avenir*, ki je čista nenapovedljivost, nepričakovanost, prihodnost, ki je neznana.

kot smo večkrat slišali reči Derridaja samega, nemogoče ni konec, temveč pričetek. Brezpogojno gostoljubje je seveda nemogoče, saj je zanj potrebna izguba omejitve z zunaj in znotraj. Toda »trenutek odločitve je norost« (to so Kierkegaardove besede, ki jih pogosto navaja Derrida), v njem opozicije izgubijo svojo ost in deloma sovpadajo. Prav zato, ker je odločitev »norost nemogočega«, brezpogojno gostoljubje ustvarja nerazmejeno polje, kjer transcendenca sreča imanenco in zunaj postane znotraj. To je religiozni moment sodobne filozofije, ki v Derridajevem primeru zelo pogosto privzame kierkegaardovski besednjak. Gostoljubje se vrši kot *Augenblick*, tren očesa, nova kategorija časa, ki se odpre v odnosu do brezmejne večnosti.

Reference

- Bennington, Geoffrey.** 1999. Derridabase. V: Geoffrey Bennington in Jacques Derrida. *Jacques Derrida*, 3–316. Chicago: University of Chicago Press.
- Blanchot, Maurice.** 1980. *L'Écriture du désastre*. Pariz: Gallimard.
- Caputo, John D.** 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 2001. On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida. V: *Questioning God*, 52–72. Ur. John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1998. *O gramatologiji*. Prev. Uroš Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 1994a. *Izbrani spisi*. Ur. Mladen Dolar, Uroš Grilc in Zdravko Kobe. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- . 1994b. *Politiques de l'amitié: Suivi de L'oreille de Heidegger*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1991. *Donner le temps: La fausse monnaie*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1987. *Psyché: Inventions de l'autre*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1978. *La Vérité en peinture*. Pariz: Édition Flammarion.
- . 1972a. *La Dissémination*. Pariz: Éditions du Seuil.
- . 1972b. *Marges – de la philosophie*. Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Kearney, Richard.** 1984. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.
- Platon.** 2009. *Zbrana dela*. Zv. 4. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Trebežnik, Luka.** 2013. Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:527–538.
- Vattimo, Gianni.** 2004. *Mislím, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerкви?* Prev. Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos.