

# AVTOIMUNOST IN GOSTOLJUBJE

## DEKONSTRUKCIJA TELESNIH IN PROTITELESNIH METAFOR

Luka TREBEŽNIK

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Inštitut za filozofijo in družbeno etiko, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, Slovenija

*luka.trebeznik@teof.uni-lj.si*

---

*Povzetek*

Gostoljubje je pojav, ki je zaznamovan z ambivalentnostjo in kompleksnostjo. Gre za dogodek, ki bistveno zaznamuje našo telesno stvarnost. Kot paradigmatška odprtost do drugega je pogoj za življenje samo; vse, kar je, je namreč avtoimuno, v sebi nosi klico samouničenja. Jacques Derrida nas zato vabi k razlikovanju med pogojnimi in brezpogojnim gostoljubjem. Slednje je hiperbolično in ni vpeto v rigidne strukture, kar velja za z zakoni pogojevana gostoljubja. V naših (metafizičnih) sistemih tuja telesa še vedno predpostavljajo grožnjo, najočitneje v medicini. Toda nevarnost ne prihaja izključno od zunaj. Tujek je vedno že tu in kot tak predstavlja strukturni pogoj za identiteto in preživetje.

*Ključne besede:* avtoimunost, gostoljubje, dekonstrukcija, brezpogojno, tujek.

## **Autoimmunity and Hospitality. A Deconstruction of Body and Antibody Metaphors**

### *Abstract*

Hospitality is a phenomenon, which is marked by ambiguity and complexity. It is an event that essentially characterizes our corporeal reality. It is a condition for life itself as a paradigmatic openness towards otherness; everything that exists is autoimmune, in itself it carries the germ of self-destruction. Therefore, Jacques Derrida invites us to distinguish between conditional hospitalities and unconditional hospitality. The latter is hyperbolic and not embedded in a rigid structure, which is not the case with the laws of the former. Foreign bodies still appear as the threat to our (metaphysical) systems, most evidently in medicine. But the danger does not come only from the outside. A foreign body has always already been here, as such it presents a structural condition for identity and survival.

**86**

*Keywords:* autoimmunity, hospitality, deconstruction, unconditionality, foreign body.

---

*Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique.*

Jacques Derrida

## Avtoimunost

Sodobni interpreti Derridaja so z velikim odobravanjem sprejeli izvorno teorijo Martina Hägglunda,<sup>1</sup> ki kot dober pristop k Derridajevemu korpusu predlaga koncept *avtoimunosti*.<sup>2</sup> Treba je pritrditi tezi, da lahko s tem vsaj deloma pojasnimo enigma dekonstrukcije, hkrati pa pokazati, da iz avtoimunosti ne sledi celostna negacija njene gostoljubne razsežnosti, kot sklepa Hägglund sam.

Derridajev »koncept avtoimunosti jasno določa, da je vse ogroženo od sebe, saj možnosti življenja ni mogoče ločiti od nevarnosti umrtja,« ugotavlja Hägglund (2008, 9). Ta koncept, ki izhaja iz področja imunologije, predstavlja situacijo, ko organizem kot tak ne zmore več ločevati med lastnim in tujim. Avtoimunost je pretirana samozaščita organizma, ki začne samega sebe zaznavati kot tujek. Pri avtoimunih boleznih, kot je npr. multipla skleroza, lahko vidimo, da gre za izredno resno situacijo, ki pa, kot pravita Derrida in Hägglund, ne pripada izključno polju biološkega. Koncept avtoimunosti lahko s svojo paradigmatsko postavitvijo kompleksnega odnosa med zunaj in znotraj

87

1 Martin Hägglund je švedski mislec mlajše generacije (roj. 1976), ki je zaslovel s tu obravnavanim prelomnim delom *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (2008), zaposlen je na Univerzi Yale.

2 Že na samem začetku je treba povedati, da Derrida koncepta avtoimunosti ni postavil v središče. Pravzaprav v svojem korpusu nobenega izmed konceptov nikoli ni postavil v središče. Privilegiran osrednji koncept znotraj miselnega projekta dekonstrukcije ni mogoč, kot tudi ni mogoč nikakršen *autos* (αὐτός). Še več, dekonstrukcija je vsake-mu *autosu* nasprotna in je dekonstrukcija *autosa*. Geoffrey Bennington o tem zapiše: »Kar smo rekli o pisavi in sledi, kaže, da noben *autos* ni mogoč brez vpisa drugosti, ni znotraj brez relacije z zunaj, ki pa ni preprosto zunaj, ampak označuje sebe (tam, kjer smo menili, da je) znotraj« (Bennington 1993, 253–254). Seveda pa je avtoimunost, kot bomo pokazali v nadaljevanju, paradoksn *autos*, saj ne zagotavlja samozadostnosti identitete, temveč jo onemogoča. Kljub temu pa moramo Hägglundovo postavitev avtoimunosti za osrednji pojem Derridajevga projekta vzeti za skrajno provizorično oz. za strateško potezo, ki se zaveda lastne nezadostnosti.

ter s sliko nestanovitnosti identitete kot take služi kot resen filozofski koncept.<sup>3</sup>

Derrida ta izraz najkonkretnje uporabi v *Foi et savoir*, kjer razglablja o avtoimunosti religije, ki je zaradi nasprotujočih si silnic, ki jo vzpostavljajo, nestanovitna sama po sebi. Zanj obstajata dva vira religije: na eni strani religijski ideal neranjenosti, nedotakljivosti in neokrnjenosti (fr. *l'indemne*),<sup>4</sup> na drugi pa vera. Avtoimunost je na propad obsojeno sobivanje nezdružljivih nasprotij, hkratnost gibanja in protigibanja. Pri religiji se kaže kot avtomatizem, »ki istočasno razlašča in ponovno prilašča, istočasno izruje in ponovno ukoreninja, *izprisvaja* [*ex-approprie*] v skladu z logiko, ki jo bomo kasneje formirali kot avtoimunost avtoneokrnjenosti,« zapiše Derrida (2000a, 64). Njegova teza je v grobem podobna projektu dekonstrukcije krščanstva Jeana-Luca Nancyja, ki trdi, da gre za avtoimuno religijo oz. z njegovimi besedami: »Krščanstvo je religija izhoda iz religije,« vse, kar torej ostane od nje, je gola struktura, ki danes ne predstavlja nič drugega kot »zahtevo po odprtosti v svetu do brezpogojne drugosti ali alienacije« (2005, 20). Takšna religija je pravzaprav kar filozofija sama, ki v tradicionalni religiji prepozna zgolj sorodno strukturo. V tej luči je treba pritrđiti Häggglundu in reči, da Derrida v *Foi et savoir* razkrije radikalno ateistično plat in pokaže, da je sleherno dobro v sebi nestabilno in zato nezaželjivo. V tem stilu pravi, da »religija danes bije strašne boje in ogroža prav to, kar štiti, v skladu s to dvojno in kontradiktorno strukturo: imunitete in avtoimunitete« (Derrida 2000a, 71). To pa nikakor ni edini obraz izmed množice Derridajev, ki podpisujejo navidezno telo besedil. V nadaljevanju

88

3 V ta namen mora biti vzet poenostavljeno shematsko. Na tem mestu pridajmo še, da se pričujoči sestavek, kljub očitni politični razsežnosti vprašanja gostoljubja, ne poseva oblasti in biopolitiki (foucaultovskemu polju in sodobnim teoretikom, kot sta Agamben in Esposito), temveč vprašanju telesne drugosti in prihajajočemu dogodku, ki je lahko sprejet le z gostoljubjem. Navedenim teoretikom pa se kljub distanci pridružuje v t. i. posthumanistični paradigmi. Takšen zastavek gostoljubja se ne legitimira z opisi prihajajočega – razlog za gostoljubje ne tiči v kakovosti prihajajočih in njihovih lepih značajih, telesih, namenih, dušah, potencialih, obrazih, kožah, organih, kulturah, verovanjih, idejah – in v skrajni izpeljavi z gostoljubjem sprejme tudi potencialno nečloveško.

4 Derrida nepoškodovanost oz. neokrnjenost, izraženo z *l'indemne*, razume kot »čisto, neonesnaženo, nedotaknjeno, sakralno in sveto pred vsako profanacijo«. V nadaljevanju ta izraz povezuje »z besedami <imuno>, <imunost>, <imunizacija> in nad vsemi <avtoimunost>« (Derrida 2000a, 38).

bomo pokazali, da nas koncept avtoimunosti napotuje k prihodnostni filozofiji, katere modus bo gostoljubje. Za razliko od Hägglunda torej ugotavljamo, da avtoimunost ne odpravlja gostoljubja, temveč mu odpira prostor (kot kirurški izrez odpre možnost presaditve organa, ki se prav morda »vključi« v nov imunski sistem).

Hägglund svojo analizo prične s spacio-temporalno razsežnostjo avtoimunosti, ki ničemur ne dopušča, da bi bilo samo v sebi, saj je *vedno že* izpostavljeno prostoru in času. Tako je v želji po nesmrtnosti prisotna navezanost na to življenje, temu pa nesmrtnost predstavlja negacijo, »nesmrtnost bi izničila sleherni obliko preživetja, saj bi izničila čas smrtnega življenja [mortal life]« (Hägglund 2008, 2). Nesmrtnost je življenje, v katerem se nič ne more dogoditi, kajti vse, kar je, je po svojem bistvu smrtno. V tem smislu lahko iz dela *O gramatologiji* navedemo: »[Ž]ivljenje brez razlike: drugo ime za smrt.« (1998, 91) Tudi religijska ideja zveličanja kot absolutne imunitete je nevzdržna sama po sebi, saj je vsak smrtnik avtoimun. »Vse, kar si lahko želimo, je smrtno po svojem bistvu,« ponavlja Hägglund (2008, 111). Tudi bog je zgolj ideja obstoja nečesa imunega na uničenje, kar po Hägglundu ni skladno z Derridajevo filozofijo. Ta je, kot izraža že naslov Hägglundovega dela, »radikalni ateizem«, v katerem bog ni nekaj, kar bi bilo zaželjivo, boga si ne moremo niti želeti.<sup>5</sup>

Avtoimunost torej ničemur ne dopušča, da bi bilo samo po sebi ali samo v sebi, v istost je že vselej vsajena klica drugosti, ki istost kali in jo uničuje. Gre za shemo materialnosti<sup>6</sup> in razlikovanja. Vse, kar je, je avtoimuno. Takšno je tudi gostoljubje, ki v sebi *vedno že* vsebuje parazitska telesa. Derrida tako v enem izmed predavanj o gostoljubju pravi, da je sam koncept že vnaprej obsojen na »implozijo ali, če vam je ljubše, samodekonstrukcijo [...] Gostoljubje je sebi

5 Seveda v opoziciji do nekaterih modernih kritikov metafizike (kot sta npr. Heidegger in Nietzsche), ki so razglašali smrt (starega) boga ter v isti gesti napovedovali in upali na prihod novega, mlajšega in lepšega boga.

6 Hägglund v pomoč pri teh dilemah ponudi dopolnilni koncept »paramaterialnosti« kot lastnosti trenutka, ki nikoli ne more biti, ne da bi bil na materialni podlagi. Vsak časovni trenutek se samonegira, paramaterialnost tako nastopa kot koncept nujne dopolnilnosti. »Celo najelementarnejša avtoafekcija časa predpostavlja heteroafekcijo prostora in ustrezno oporo v materialni sledi, ki se v principu ohranja ali ponavlja brez nas samih in brez vsake žive intence.« (2011, 115)

nasproten koncept, ki se lahko edino samouniči [...], se zaščiti pred samim seboj ter na nek način avtoimunizira, kar pomeni, da se dekonstruira« (2000b, 5). Gostoljubje se dekonstruira ali avtoimunizira s tem, da se zgodi. V trenutku, ko nastopi, nastopi tudi njegov konec, samouničenje.

V delu *Platonova farmacija*<sup>7</sup> in drugje že zelo zgodaj postane razvidno, da je to, kar Derrida misli z izrazom dekonstrukcija, tekstualna intervencija, ki pod vprašaj postavlja binarne opozicije, ki vladajo zahodni filozofiji kot metafiziki. Pred vsemi je opozicija med zunaj in znotraj, ki ureja celotno verigo: »Da bi te kontrarne vrednosti (dobro/zlo, resnica/laž, bistvo/izgled, 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.« (Derrida 1972, 117) Od tod tudi naslov podpoglavja Derridajevega ključnega dela *O gramatologiji*, ki poudarja sovpadanje med zunaj in znotraj. Toda ne povsem enostavno, kopula je namreč prekrížana (*sous rature*), s tem pa je izražena nestalnost odnosa. Če je prvi korak dekonstrukcije strateški preobrat opozicije, se s tem nikakor ne zaustavi: njen drugi korak je intervencija v to opozicijo, to ilustrira njeno trhlost in nestanovitnost.

90

Pravzaprav se vprašanje razmerja med znotraj in zunaj pojavlja v vseh Derridajevih spisih, morda najusodnejše, ko govori o mejah, tujčevstvu in brezpogojnem gostoljubju. Gostoljubje je, rečeno s prej navedenimi modeli, v prvi vrsti vprašanje, kako je mogoče sprejeti tujek, da ga gostiteljev imunski sistem ne uniči ali da imunski sistem ne uniči samega sebe. Skupnost se želi ograditi, imunizirati, kar pa nikoli ni možno. »Avtoimunost preganja skupnost

7 Platonova vizija medicine je apriorno proti vsemu zunanjemu, tudi zdravilom. Vse, kar prihaja od zunaj, je moralno inferiorno notranjemu. Telo se je tako sposobno pozdraviti samo, medtem ko leki ne zmorejo povzročiti nikakršne izboljšave zdravja. Da lahko takšna shema obstaja, je Platonu nujno potreben *phármakon* (ki pomeni strup in zdravilo hkrati). »'Bistvo' *phármakona* je v tem, da nima trdnega bistva, nima 'lastnega' značaja, v nobenem smislu (metafizičnem, fizičnem, kemičnem, alkimističnem) besede ni *substanta*. *Phármakon* nima nikakršne idealne identitete; je aneidetski, predvsem ker ni monoeidetski (na tak način, kot *Fajdros* govori o *eidosu* kot o nečem preprostem, nesestavljenem: *monoeides*).« (Derrida 1972, 144) Derridajeva intervencija afirmira vso ambivalentnost grškega izraza *phármakon*, s tem pa pod vprašaj postavi celo verigo sanitarnih in medicinskih metafor, ki vladajo zahodni misli.

in njeno zmožnost imunskega preživetja kot hiperbola svoje lastne možnosti. Nič ni *skupnega*, nič imunega, živega in zdravega, *heilig in svetega*, nič neokrnjenega v najbolj avtonomni živi sedanosti brez tveganja avtoimunosti.« (Derrida 2000a, 71) Po Hägglundu »Derridajeva analiza ‹čistega› gostoljubja dokazuje, da mora še tako idealno gostoljubje biti odprto za kontaminacijo drugih, ki ga lahko pokvarijo« (2008, 36). Ker čisto ne obstaja, ne obstaja niti čisto gostoljubje, ki bi nastopalo kot derivat čistega Dobrega.

Vprašanje gostoljubja je povsem prepleteno z vprašanjem suverenosti (še eno izmed Derridajevih velikih poznih tem). V prvi vrsti gre za vprašanje, kako lahko ideal suverenosti (klasični teološki termin) nastopa kot navzoč, to pa je hkrati vprašanje o možnostih identitete (ko avtoimunost ničemur ne dopušča biti v sebi ali po sebi). Gostoljubje, če obstaja, je prava zmešnjava, neodločljivost in prepletenost identitet, »vselej v spajanju drugega in istega, vselej v tej identitetni zmešnjavi, silnejši od identičnosti, kajti treba je biti vsaj malce zraven sebe, da bi bili za sebe, vselej zraven, nikoli tukaj, ne drugi ne isti,« zapiše Nancy (2011, 261). Da podelim gostoljubje, moram biti suveren, najprej nad svojo odločitvijo in še konkretnije nad svojo hišo, imeti moram ključ od vrat, hkrati pa se moram tej posesti v istem trenutku odpovedati, da lahko gostoljubju pravimo brezpogojno. Pri gostoljubju gre torej za vprašanje *oikosa* in *oikonomije* (zakona ognjišča), vprašanja gospodarjenja, lastnine in suverenosti, v zvezi s tem je v prvi vrsti občutek doma in domačnosti.

### Vprašanje doma in domačnosti kot imunskega sistema

Prihajajoči torej (prav lahko) prihaja kot pošastno z vsemi katastrofičnimi konotacijami. To je gostoljubje. In zato Derrida v *Marxovih duhovih* (1993b, 273 isl.) gostitev neznanca poveže s freudovskimi vprašanji, ki zadevajo samo identiteto strašljivega kot bližnje-daljnjega oz. kot domačno-nedomačnega (*das Heimliche-Unheimliche*). To nas pelje nazaj k *O gramatologiji*, kjer Derrida o sami prisotnosti zapiše, da je »hkrati želena in strašljiva« (192). Ta strašljiva razsežnost pa ne veje iz tujosti, pač pa iz pretirane bližnjosti. Vprašanje o avtoimunosti kot (kvazi)pogoj za gostoljubje nas torej napeljuje k Freudu

in njegovemu znamenitemu razmisleku iz leta 1919 o (ne)domačnem.<sup>8</sup> *Das Unheimliche* predstavlja nekaj, kar je grozljivo, toda ne zato, ker bi bilo tuje, pač pa, ker je domače (ki je bilo potlačeno). Freud zapiše: »[G]rozljivo je tista vrsta strah zbujujočega, ki se vrača k nečemu, kar nam je od nekdanj znano in že zdavnaj domače.« (2000, 292) Kar nam vzbuja občutke nelagodja, torej ne vznikne od zunaj, temveč od znotraj. Še posebej zanimivo je, da tej Freudovi teoriji pritrjuje tudi etimološka analiza besede same. Znano je, da *heimlich* pomeni domač, poznan. V tem primeru bi negiranje z *un-* pomenilo nedomače, nekaj novega in nepoznanega, kar povzroča strah. *Unheimlich* je skrivno, ki naj bi ostalo skrito, a je prišlo na dan in je kot tako nevarno. Toda sama beseda *heimlich* ni enopomenska in v enem izmed pomenov sovpada s tem, kar naj bi jo negiralo. »*Heimlich* je potemtakem beseda, ki razvija svoj pomen v smeri ambivalence, dokler se nazadnje ne ujame s svojim nasprotjem, *unheimlich*. *Unheimlich* je nekakšna podvrsta *heimlich*.« (Freud 2000, 299)

**92** Domačnost torej še zdaleč ni transparenten koncept, ki bi lahko brez težav usmerjal diskurz gostoljubja in vprašanje tujčevstva.

*Unheimliches* je zaznamovano z nedoločljivostjo, v prvi vrsti nedoločljivostjo razmejitve med domačnim in nedomačnim. Bistveni zglede je smrt, ki je (podobno kot bit po Heideggerju) tisto, kar nam je najbližje in kot tako najbolj tuje. Anksioznost kot strah pred nedoločljivim, pa tudi pred nasiljem ter smrtjo kot končno dovršitvijo tega nasilja nas pripelje k zapiranju, grajenju obzidij. Freudov nauk je torej ravno obraten, ko menimo, da nas je strah smrti, se v resnici bojimo nečesa drugega, npr. kastracije. Pravzaprav nihče ne verjame v svojo smrt, saj smo za nezavedno nesmrtni. Strah pred tujim in tujci je pogosto lahko le projekcija strahu pred domačim in domačimi. Oziroma še osnovnejše, strah pred tujostjo samega sebe. Avtoimunost tako kvari sleherno shemo, ki ponuja trdnost identitete. Najbližje je najdlje, najbolj lastno je najbolj tuje in najbolj imuno se deimunizira, »samo telo je, se naredi za svoj lastni iztrebek« (Nancy 2011, 110). Gostoljubje je pogoj za življenje, saj je prihajajoči tudi življenje samo. Ta

---

8 Derrida razpravo o gostoljubju in avtoimunosti pritegne v freudovske vode tudi prek drugih poti. Glede avtoimunosti tako pogosto pravi, da je njeno nadomestno ime »gon smrti«.



tujec pa je povsem nepoznan, v sedanosti ni nikakršnega indica za njegovo označbo, kot takšen, prinašajoč potencialno katastrofične razsežnosti, pa je izredno strašljiv.

Strašljivo je tisto, kar je (ne)domačno, npr. dvojnik (*Doppelgänger*), ki nastopa kot strašljiva predstava nas samih. V teh primerih psihiatrija govori o hevtaskopiji, patološkem pojavu, pri katerem bolnik svoje telo halucinatorno vidi v daljavi kot ločeno od sebe, kar v njegovo dušo vnaša tesnoben razcep. Za nastanek grozljivega občutja je po Freudu bistvena ravno neodločena sodba, toda vprašamo se lahko, mar niso vse sodbe takšne. Za psihoanalizo ne. Gostoljubje je njena etična gesta, ki sestoji iz poskusa sprejetja sebe in svoje tujosti. Tu gre morda za skupno točko z dekonstrukcijo, ki jo Derrida v intervjuju enači z gostoljubjem in zanjo pravi, da je njena enostavna oznaka »odprtost k drugemu« (Derrida v Kearney 1984, 124). Med diskurzoma pa obstaja ključna razlika, ki je v tem, da dekonstrukcija diskurz nedoločljivosti in neodločljivosti ostaja vseskozi.

### **Dopolnilo k shemi avtoimunosti**

Tudi Luce Irigaray govori o perečih filozofskih vprašanjih s pomočjo biomedicinskega besednjaka s polja imunologije. Vzemimo primer iz njenega sestavka o spolni razliki, natančneje iz objavljenega pogovora s predavateljico biologije Héléne Rousch, ki se je zgodil junija 1987. Govor je o placenti, o njeni funkciji in izredni pomembnosti. Gre za vprašanje tujosti in imunskega sistema, ki to tujost zavrača. Rouscheva (v Irigaray 1995, 39) pravi:

Ta relativna neodvisnost placentne s svojimi uravnalnimi funkcijami, ki zagotavljajo rast enega v telesu drugega, se ne more omejiti na mehanske spojitve (neizrekljivo zmes teles in krvi matere in ploda) niti, nasprotno, na stanje agresije (plod kot tujek, ki požira v notranosti kot vampir materino telo).

To je nenavaden položaj, placenta predstavlja vlogo tretjega, ki omogoča sobivanje prvega in drugega. Tujek, ki vzpostavlja domačnost. S tem vzpostavlja tudi shemo domačnosti, ki je vedno izpostavljena zunanosti,

ki jo nosi v sebi. Gre za vprašanja gostoljubja, nasilja in tretjega v binarni shemi. Rouscheva še podrobneje opisuje to situacijo:

Plod je napol tujek materinemu organizmu. Polovica njegovih anti-genov ima svoj izvor v očetu. Zaradi tega bi mati morala sprožiti organizem obrambe proti tistemu, ki je drugačen, kot je ona sama. Placenta, ki je ta drugi, pa to prepreči. Z zelo kompleksnim manevrom blokira ali vsaj zelo zmanjša odklonilno reakcijo matere, vendar samo lokalno na področju maternice, tako da mati mimo tega obdrži vse svoje obrambne zmožnosti, da se brani pred infekcijami. (40)

Placenta zarodku v maternici priskrbi imunoglobulin in z njim nujno potrebna protitelesa, ki ga ščitijo pred zavrnitvijo.

94

Irigarayeva z analizo prenatalne scene seveda kritizira falocentrični značaj zahodne metafizike. Tako lahko že v zgodnjem delu *Speculum. De l'autre femme* (1974) upravičeno sklepa, da gre za dosledno izključevalno naravo prevladujočih diskurzov, ki se kaže tudi v zapostavljanju fenomena rojstva. Namesto rojstvu se filozofija in psihoanaliza raje posvečata smrti. Življenje in rojstvo sta za falo(go)centrične diskurze preveč (torej neločljivo) povezana z žensko. Vprašanje gostoljubja pa je bistveno povezano z rojstvom, natančneje z nekrajem<sup>9</sup> rojstva. Politika gostoljubja je vprašanje osebnih dokumentov dislociranih oseb: tujec je tisti, ki je rojen drugje. Irigarayeva bi dodala, da smo vsi rojeni drugje, saj placenta predstavlja samo neidentiteto oz. konstitutivno tretje v dvojcu tujec – domačin.

Tudi Nancy ponudi refleksijo o imunskem sistemu in lastnem v nenehnem soočanju s tujostjo – v njegovem »singularno pluralnem« življenju je vzorčno predstavljena z gesto presaditve srca. Sestavek *Vsiljivec*

---

9 Nujen je sklic na *chóro*, Platonov koncept iz *Timaja*, ki nastopa kot površina, v katero Demiurg vtiskuje podobe. V Derridajevem delu predstavlja neke vrste kraj brez kraja, atopični topos. Gre za veliko sprejemnico, ki nima lastnega in nima mej, vse, kar je, je njena vloga sprejemanja. V sodobni grščini ta izraz pomeni državo ali pokrajino, Derrida pa vzame precej gostoljubnejšo starogrško različico, ki z radikalno odprtostjo predstavlja nedoumljivost in skrivnost, zato v njej vidi celo potencial za preseganje z gostoljubjem povezanih aporij. »Ko pridemo do *chóre* kot *pandhekês* [posode] onkraj sleherne antropomorfnosti, bomo morda bežno videli *onkraj dolga*,« zapiše Derrida (1993a, 62–3).

(*L'Intrus*), ki je bil prvič objavljen leta 1999, se postavlja na paradokсно točko med življenjem in smrtjo, med lastnim in tujim, med organizmom ter vsiljivcem itd. Kot Derrida, za katerega enotni, nedeljeni izvor, ki ne bi bil že od nekdaj razpršen, ne obstaja, tudi Nancy ob vdoru bacilov zapiše, da »nikoli ni bilo samo enega vdora. Kakor hitro se zgodi en, se pomnoži, prepoznava se v svojih prenovljenih notranjih razlikah« (2009, 25). Podobno Derrida govori o idealu toksinov čistega telesa, ki seveda obstaja le kot ideal. V intervjuju, naslovljenem *Retorika droge*, prepričuje, da gre za konstrukt, ki ga je vzpostavila »naturalistična metafizika, ki skuša restavrirati [...] ‚predhodno‘ telo – rekli bi lahko malodane predhodno padcu« (1991, 191–2). Vprašanje idealnih teles ima torej metafizične predpostavke, sanje o pristnosti ter izvornem in čistemu telesu pa so vedno le to – sanje. Gre za »fantazmo ponovne prilastitve« (189). Derrida tako zapiše, da »naravnega ali izvirnega telesa ni,« prav tako kot ni tehnike kot zunanosti, telesu se ne »pridružuje kot tuje telo od zunaj ali naknadno. Rečemo lahko vsaj to, da je tuj ali nevaren dodatek <izvorno> že umeščen in deluje v domnevni idealni notranjosti <telesa in duše>« (192). Derridaju pa je treba slediti še korak naprej, onkraj omenjenega teksta, kot Hägglund, ki sklepa, da »dekonstrukcija dokazuje, da ne more biti dokončnega zdravila za onesnaženje in da so vsi ideali čistosti nevzdržni, njihovo <zavračanje> kontaminacije pa ne sovпада z ničimer drugim kot s smrtjo« (2008, 36). Ne samo čisto telo, temveč še splošneje, čistost ne obstaja. Iskanju izvora in čistosti je treba zoperstaviti zavest o tem, da je izvorna kontaminacija vedno že nastopila.

Gre za zelo konkretno situacijo, v telesu je tujek, vsiljivec. V želji, da se shema identitete vedno znova vzpostavlja, je potrebna vedno nova presaditev in ob tem konkretnije imunosupresivno sredstvo ciklosporin, ključna substanca pri presaditvah, brez katere (če bi se npr. to zgodilo dvajset let prej) presaditev Nancyjevega srca ne bi bila mogoča. To je gibanje, ki ga Derrida v *O gramatologiji* poimenuje logika suplementarnosti. Vzor za to je Rousseaujev izraz »nevarno dopolnilo«, ki predstavlja nekaj, kar sistemu omogoča videz celovitosti, mu omogoča (navidezno) identiteto, hkrati pa kot tujek vanj vnaša razpoko in nehomogenost. Dopolnilo je vedno zunanje, kot tako pa se pridaja k tistemu, kar naj nikakor ne bi bilo

oz. kar ne bi smelo biti pomanjkljivo. Ciklosporin je sredstvo, ki varuje pred zavrnitvijo presajenega tkiva, kar stori s tem, da ošibi imunski sistem. Logika dopolnilnosti pa nima konca, temveč nastopa kot veriga dopolnil, »nujnost neskončnega uveriženja, ki neizogibno pomnožuje dopolnilna posredovanja, ki proizvedejo smisel prav tistega, kar razlikujejo/odlagajo: utvaro reči same« (Derrida 1998, 194). Tako gre pri Nancyju za vedno nova zdravila, za vedno nove bolezni, vedno nove posege in za *vedno že odmikajoče se* zdravo, brezhibno telo. Po presaditvi je prišlo ravno do nezaželenega stranskega učinka »nevarnega dopolnila«, tj. ciklosporina – zbolel je za rakom. Vedno nova bolezen je nenehni telesni znak življenja.

96

Vsiljivec (ali tujec) torej ni izključno nekaj, kar prihaja od zunaj. Nancyju in premnogim, ki potrebujejo presaditev, je vsiljivec postalo lastno srce. O tem zapiše: »Torej na vse te nakopičene in nasprotno si načine jaz-sam postanem svoj vsiljivec.« (2009, 27) Seveda pa to občutje ni nekaj, kar je nujno povezano z odpovedjo organa. Kaj nismo sami sebi tujec že od vselej, kaj ni ravno to pogoj za življenje? Nancy nadaljuje: »Nikoli se me ni tujost moje lastne istovetnosti, ki je bila zame vendar tako živa, dotikala s takšno ostrino.« (27) Gre torej za razodetje, rez v telo, nagovor biti v vsem tujčevstvu, razcepljenosti in razdrobljenosti. Jaz je neistoveten s samim seboj, ugotovi Nancy, vedno je drugi nasproti samemu sebi. Ta osnovna situacija pa nas usmerja h gostoljubju. Če že ne do drugih, pa do lastne tujosti. Nancyjev kratek sestavek sklepajo besede, ki povzemajo celoten diskurz – tujec, ki se ga bojimo, smo mi sami, bojimo se same tujosti in ne tujca, s tem pa se pravzaprav bojimo življenja, preživetja, novosti in dogodka:

Vsiljivec ni nihče drug kakor jaz sam in sam človek. Nihče drug kakor isti, ki se ne preneha spreminjati, hkrati izbrušen in izčrpan, razgaljen in pretirano opremljen, vsiljivec v svetu prav kakor v samem sebi, vznemirjajoč izbruh tujosti, *conatus* izraščajoče neskončnosti. (35)

Za preseganje tovrstne situacije je nujno gostoljubje, ki je tako politično

---

kot biološko, zato tudi medicina uporablja besednjak s tega polja, govori o telesih gostiteljih in organih gostih itd.<sup>10</sup>

Nancy se je po lastnih besedah (2009, 17) pogosto spraševal o upravičenosti in pravičnosti tega, da so mu presadili srce, ali je upravičen do tega, da nadaljuje življenje, do preživetja. Odgovor je enoznačni »Ne!« – vedno gre za neupravičenost.<sup>11</sup> Nihče ni upravičen do preživetja, zato smo upravičeni vsi (enako). Prav tako ni nihče bolj kot kdo drug upravičen do gostoljubja. V tem smislu lahko beremo njegovo egalitaristično izjavo: »Enakost je pogoj teles.« (Nancy 2011, 58) Gostoljubje, kot pogoj za življenje, ne funkcionira na ravni dolžnosti in pravic (kot prepričuje Kant), z neupravičenostjo pa pravzaprav pridobi na dostojanstvu. Tu sledimo Derridajevemu razlikovanju med pogojnimi in brezpogojnim gostoljubjem. Prva so prav lahko posledica pravne ali kakšne druge ureditve, slednje pa je brez razloga.

### Pogojna gostoljubja in brezpogojno gostoljubje

97

Poudarek na brezpogojnosti je bistven. Derrida pravi, da gre za pravo odpuščanje le, kadar odpuščamo neodpustljivo. V skladu s tem gre za

10 Ko ravno govorimo o metaforiki medicinskega besednjaka, ki se napaja na polju političnega (vojaškega) in obratno, se navežimo še na Susan Sontag in njeno študijo *Illness as Metaphor*, kjer razčlenjuje lastnosti določenih bolezni, ki so bile dobrodošle za tvorjenje metafor. Rak je bil, za razliko od tuberkuloze in kolere (drugih dveh razvpitih bolezni, ki kot vsiljivca prihajata od zunaj), vedno dojet kot »notranji barbar« (2001, 61), ki »napreduje po znanstvenofantastičnem scenariju: invazija ‚tujca‘ [alien] ali ‚mutiranih‘ celic, močnejših od običajnih celic« (68). Telo pacienta je bilo dojeto kot napadeno, obolenje kot invazija in zdravljenje kot protinapad. Podobno je tudi z aidsom, ugotavlja v kasnejši študiji *AIDS and its metaphors*. Tudi tu gre za metaforizacijo, ki gradi mit bolezni, in ta pacientom ne pomaga nič, celo obratno: mit jih onespobablja, da bi k bolezni pristopali kot k temu, kar je, ne pa kot h kazni, zlu, pokori itd. Z dognanjem, da bolezen povzročajo mikroorganizmi, je medicina resnično postala učinkovita, razmahnila pa se je tudi določena metaforična govorica, danes »vojaške metafore vedno bolj in bolj prežemajo vse vidike medicinske deskripcije« (97). Bolezen je dojeta kot drugi, sovražnik v vojni – zdravljenje je vojna napoved drugemu. Čemu vsa ta potujčevanja bolezni? »Morda to leži v konceptu napačnega, ki arhaično sovpada z nenami [non-us], s tujcem.« (136)

11 Derrida to situacijo še zaostri in pravi, da je vprašljiva že lastnina prvega izmed src: »Nihče ne bi smel nikoli biti zmožen reči ‚moje srce‘, moje lastno srce, razen če on ali ona govori nekomu drugemu in jo oz. ga tako kliče – in to je ljubezen.« (2005, 273)

pravo gostoljubje, ko v svoje domove sprejmemo nesprejemljivo in v njih gostimo »negostljivo« (npr. tuje srce). Če bi namreč odpuščali le odpustljivo in sprejemali le sprejemljivo, bi izginila sama ideja odpuščanja, prepričuje Derrida v *Le siècle et le pardon* (2000a). Telesno gostoljubje, ki se razkrije tudi z razparanjem in presaditvijo, predstavlja tematiko, ki je po eni strani izjemno duhovna razsežnost bivanja, po drugi pa gre za najbolj osnovno stanje življenja.

Gostoljubje kot takšno pa nikakor ne more biti v službi smotrnosti, najsi bo ta še tako plemenita ali spiritualna. Vsakršna vednost v zvezi z gostoljubjem bi pravzaprav pomenila vnaprej anticipiran pomen, smoter. Derrida zato nenehoma prevprašuje, koga gostiti, komu nuditi gostoljubje, koga pričakovati, kako ga/jo bomo prepoznali. V odmevnih delih *Marxovi duhovi* ter *Politika prijateljstva*, izdanih na začetku devetdesetih let, podrobneje ponazori prihodnostno naravnost dekonstrukcije, ki je neke vrste »mesijanska teleiopoetika« (1994, 315), zaznamovana je s strukturo, v okviru katere se zgodi klic prijateljem prihodnosti. Dober poznavalec Derridajevega pisanja John D. Caputo o tem zapiše: »[B]iti pripravljen na ta dogodek drugega je to, čemur lahko rečemo dekonstrukcija. Dekonstrukcija pomeni reči ‹Pridi!› (*viens*).« (1997, 73) Dekonstrukcija je nemogoč odnos z drugostjo, ki je vedno prihodnja. Za Derridaja gostoljubje do prihajajočih prijateljev »nikoli ni sedanja danost, pripada izkušnji pričakovanja, obljube ali zaveze. Njegov diskurz je prošnja, inavgurira, toda ne ugotavlja ničesar, ne zadovolji se s tem, kar je, giblje se k mestu, kjer odgovornost odpre prihodnost.« (Derrida 1994, 263)

98

Vedno znova ugotavljamo, da gre pri gostoljubju za precej dvoumen fenomen, in Derrida to (povsem značilno) izrazi že z naslovi del, ki se navezujejo na to temo. Tako kot Maurice Blanchot in še marsikdo se pogosto nanaša na ambivalentnost francoske besedice *pas*: naslov teksta *Pas d'hospitalité* lahko tako prevajamo kot »korak gostoljubja« in hkrati kot »ne gostoljubju«. To, kar po eni strani gostoljubje pogojuje, ga po drugi onemogoča. Korak, ki vodi h gostoljubju, istočasno vodi tudi stran od njega. Klasična derridajevska situacija: pogoji možnosti sovpadajo s pogoji nemožnosti. Gostoljubje je aporija, brezpotje. Toda aporija je za Derridaja konstitutivni pogoj za sleherni dogodek.

Še bolj je poveden naslov drugega Derridajevega seminarja o gostoljubju – sklop predavanj, podanih leta 1997 v Turčiji, je naslovil *Hostipitalité*.

---

---

Gre za besedno igro, ki igra na dvoumnost francoskega izraza *l'hôte* (ki lahko označuje tako gosta kot gostitelja); par besed *hostilité* in *hospitalité* izvira iz istega indoevropskega korena. Derrida ob izrazu gostoljubje (*hospitalité*) zapiše, da imamo opraviti z »besedo težavnega izvora, ki ima v sebi inkorporirano lastno protislovje, latinsko besedo, ki dovoli, da jo parazitira lastno nasprotje, „nasilje“ [*hostilité*], nezaželeni gost« (Derrida 2000b, 3).<sup>12</sup> Gostoljubje v sebi nosi bakterije, mikrobe, toksine in parazite. To je noro sovpadanje gostoljubja in nasilja. Problem je v tem, da če od gosta zahtevamo, da se razoroži, potem ne gre več za gosta, pač pa za pogodbenega partnerja, ki spoštuje svoj del dogovora. S tem ne moremo več govoriti o (brezpogojnem) gostoljubju, pač pa o (pogojni) gostotrpnosti. Pola brezpogojnega in pogojnega sta popolnoma heterogena in morata ostati nezvedljiva eden na drugega. Sta pa kljub temu nerazdružljiva (še zlasti v konkretnih primerih gostoljubja, pri učinkovitih, političnih in zgodovinskih gostoljubjih). Še ena izmed zagat je v zahtevi po hkratnosti pogojev vednosti (vedeti moram, kaj pomeni, da gostim) in nevednosti (nič me ne sme zanimati, le odpreti moram vrata, saj v nasprotnem primeru že izvajam svoje interese). Gre za temeljno vprašanje skrivnostnosti drugega, hkrati pa tudi gostoljubje še naprej nastopa kot skrivnost. Toda za gostoljubje trdimo, da ni drugo, temveč prvo (ne nujno v Levinasovem smislu, kot etika, ki ima primat pred ontologijo, pač pa v predetičnem

---

12 Pri prevajanju navedka smo namenoma uporabili tujki (inkorporirati in parazitirati), da je še nazorneje, da je pri Derridaju gostoljubje že na ravni besednjaka v prvi vrsti stvar teles, zajedavcev in protiteles.

smislu, kjer je gostoljubje predpogoj za etiko, gostoljubje do etike).<sup>13</sup>

Pri brezpogojnem gostoljubju ne pridejo v poštev nikakršna posredništva. To pa nas vodi k semiotično-lingvističnemu problemu. Vprašanje jezika kot skupnega je namreč precej širše in presega tudi govorni idiom. Najsi gre za usmiljenja proseč obraz, razcapane obleke ali celo pohabljenno telo, govornica gostoljubju podeljuje pomen in smisel, s tem pa ga seveda onemogoča. Drugi s kakršnokoli identifikacijo vstopi v naš jezik, pod naše pogoje. Z brezpogojnim gostoljubjem se zatorej nahajamo na področju predjezikovne jezikovnosti.<sup>14</sup> Gostoljubje, kot odpuščanje, ne sme imeti nikakršnega pomena, nikakršne smotrnosti, niti umnosti. Zato je paradoks ali bolje rečeno aporija.

Naslednja ključna točka je odnos med gostoljubjem in vprašanjem števila ter števnosti, tj. ali lahko skupina, npr. država, če je suverena, drugi skupini ali posamezniku ponudi gostoljubje oz. kdo ga lahko ponudi in kolikim. Suvereni jaz je za dekonstrukcijo obscenost. Zato se Derrida zateka k sanjam o dejanju, ki bi bilo »brezpogojno, a brez suverenosti«. O tem zapiše:

100

13 Na splošno Levinasova etika talstva predstavlja zanimivo dopolnilo k Derridajevim tezam in on sam pravi, da je *Totalité et infini* »veliki traktat o gostoljubju« (1997, 49). Levinas, eminentni mislec gostoljubja, v tem delu resda tega izraza skoraj ne uporablja, se pa kar naprej zateka k besedi, ki nastopa kot sinonim. Govorimo o performativu »dobrodošli« (*bienvenue*), ki je po nekaterih Derridajevih interpretacijah zunanja meja gostoljubja, točka, ki gostoljubje onemogoča. V tem smislu je Levinas morda v marsičem preveč, pa četudi *per negationem*, vpet v tradicijo. Večkrat kritizirani imaginarij talstva je seveda sporen, saj z absolutno podreditvijo izključuje drugost drugega, ga univerzalizira kot absolutno gostljivost. Derrida pa k njemu pristopa z drugega vidika in v svojih analizah gostoljubja kot dopolnilo k tej shemi dodaja nujnost smeha. Če me gost razveseli, ni gostoljubje, če me ne razveseli, ni gostoljubje, moramo se smejati. Gre za določen potujitveni element, tujec, ki mora ostati tujec, in talec, ki se smeji kot nor.

14 Glede vprašanja o gostoljubju jezika Derrida najbolj strnjeno razglablja v avtobiografskem sestavku *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996). Tam ob povedi »Imam samo en jezik, ta ni moj« razvija koncept tujčevstva v lastnem jeziku, biti zunaj najintimnejšega. Seveda gre po eni strani za specifično Derridajevo situacijo, večnega tujca, ki je kot alžirski Jud doživljal premnoga izključevanja, po drugi strani pa gre za značilno (judovsko) situacijo na splošno. Derrida še tako partikularnim izkušnjam dopušča univerzalizacijo – eno od sporočil te knjige je, da je vsakdo *vedno že* tujec v svojem jeziku. Kot negacijo teze o negostoljubnosti jezika in dopolnilo k naši temi navedimo še lepo Levinasovo poved, ki jo pogosto navaja tudi sam Derrida – v *Totalité et infini* lahko beremo: »[B]istvo jezika je prijateljstvo in gostoljubje.« (282)



Najtežja naloga, hkrati nujna in očitno nemogoča, bi bila ločiti brez-pogojnost in suverenost. Bo to nekega dne storjeno? To vsekakor ni za vogalom, kot se reče. Toda ker se hipoteza te nepredstavljlive naloge raz-  
glaša sama, naj bo kot sanje za misel, ta norost morda ni tako zelo nora  
... (Derrida 2001, 59–60)

Gostoljubje je vsekakor določena iracionalnost, kar nakazuje tudi Derridajev navedek, uporabljen za uvodni epigraf. Zato večkrat pove, da se zgodi v trenutku, izrecneje v kierkegaardovskem trenutku (*øieblikket*, kar izhaja iz »tren očesa«) odločitve, ki je norost (kot pravi Kierkegaardova domislica, ki jo Derrida kar naprej navaja). Pri gostoljubju gre pravzaprav za verski skok, zato nastopa kot nemogoče. Zdi se, da Hägglund to prezre, ko zapiše: »Nič ne more določiti *a priori*, da je bolje biti bolj kot manj gostoljuben (ali obratno). Več odprtosti k drugemu lahko vsebuje več odprtosti k ‚slabim‘ dogodkom.« (2008, 105) To stališče Hägglund ponavlja skozi celoten argument – npr. »nikakršnega zagotovila ni, da je bolje biti bolj kot manj odprt k prihodnosti« (232). In do neke mere mu moramo seveda pritrditi, gostoljubje nikakor ni dobro samo po sebi, nič ni dobro samo po sebi, še manj pa to drži za objekte prihodnosti. In v navedku pravzaprav ugotavlja zgolj, da nič oz. nihče ne more določiti prihodnosti. In ravno ta nedoločljivost, ki vodi v neodločljivost (kot pogoj za sleherno odločitev), je Derridajeva poanta: gostoljubje je ravno to, da ne vemo, in zato poziva, naj gostimo tej nevednosti navkljub. Če bi vedeli, da je odprtost k drugemu nekaj, kar prinaša le »dobre« dogodke, potem ne bi šlo za nikakršne dogodke, za nikakršno odločitev in za nikakršno drugost. Derrida zato pravi: »Pridi!«<sup>15</sup> Hägglund pa ta vidik njegove misli povsem zanemari in pravi, da biti odprt k drugosti ali ne ni stvar izbire (126).

15 »Ko sem pisal *Pas*, nisem mislil na to, v trenutku pisanja obeh drugih tekstov pa sem se že ovedel. In zapisal ‚Pridi!, *erhou, veni.*« (Derrida 2006, 53) To je tipična derridajevska kvazimolitev, molitev brez molitve, apokaliptika brez apokalipse. »Dogodek tega ‚Pridi‘ je pred dogodkom in kliče dogodek,« pravi Derrida (55). Gre za afirmacijo prihodnosti, v službi katere se filozofija posluži modusa molitve, gre namreč za vprašanje duhovne inteligence, zmožnosti spreobrniti se, pokazati gostoljubje ob obisku ideje. Ta »Pridi« ni vabilo, pač pa je poziv k prihodnosti in dogodku: »Pridi brez vabila.« Opravka imamo z neprisotno drugostjo koncepta, prihodnostjo pomena. Vsekakor pa gre za izbiro, čeprav za izbiro brez vzroka, za nemogočo izbiro, ki prečka »trenutek odločitve, ki je norost«.

Ključno vprašanje je, kaj avtoimunost, izvorna dislokacija kot univerzalna logika, ki zaznamuje vse, kar je, pomeni za gostoljubje kot singularni dogodek, ki ne more biti speljan na nikakršno intelegibilnost, saj je vedno še pred nami. »Ne vemo, kaj gostoljubje je. Ne še,« v zvezi s tem ugotavlja Derrida (2000b, 6). Ko Hägglund napiše, da je gostoljubje nemogoče, dosledno sledi Derridaju. Zdi pa se, da za razliko od svojega predhodnika tega ne sprejema kot dobro novico. To, da je za gostoljubje in odpuščanje treba gostiti ali odpuščati najslabše (*le pire*), ni vrednostna sodba, pač pa karakterizacija popolne odprtosti prihodnosti. *Le pire*, na katerega Hägglund daje ves poudarek, je le ena izmed možnosti, in sicer najslabša. Derrida namreč kljub poudarjanju avtoimunega značaja gostoljubja (in morda res vsega, kar je), kljub nenehnemu nizanju razlogov, ki povedo, zakaj je gostoljubje nemogoče (in ne slepimo se, gostoljubje *je* nemogoče) in zakaj so pogoji za njegovo pojavitev hkratni s pogoji za nepojavitev, nad gostoljubjem ne obupa. Obratno, kljub vsemu Derrida vedno znova poziva »Pridi!« in pravi, da aporija ni negativna danost, temveč edini način, da se dogodi kaj novega.<sup>16</sup> Zato zapiše: »Pravim, da je navidezno paralizirajoča aporija [...] tisto, kar mora biti preseženo. (Presežena mora biti nemožnost, kjer je mogoče, da postane nemogoče. Nujno je storiti nemogoče. Da bo gostoljubje, mora biti storjeno nemogoče.) [...] onkraj gostoljubja se lahko pripeti gostoljubje.« (2000b, 14) Pomnimo, gostoljubje morda res ni mogoče, toda to pri Derridaju ne pomeni, da ne obstaja. *Obstaja kot nemogoče*. Takšna je prihodnostna naravnost filozofije in odprtost za prihod absolutno novega.

102

### **Prihod teles in protiteles**

Vedno se vprašamo: kako sprejeti presajen organ, kako sprejeti prišleke, kako dati in ne ponižati obdarovanca, kako ne znova in znova pasti nazaj v krog ekonomije, kako nuditi gostoljubje in ga ne sprevreči v pogojev polno hotelirstvo? Nancy v svojem sestavku *Rojstvo prsi*, kjer *na videz* ne govori o gostoljubju, pač pa o paru telesnih izboklin, pride do sledečega predloga:

---

16 Caputo to opiše kot izrazito pozitivno dejstvo in s tem gostoljubje postavi kot antipod (antigen) avtoimunosti. »Pri Derridaju pomeni 'izkustvo' doživetje aporije, *nemogočega*, katerega gostoljubje je v tem, da gremo, kamor ni mogoče iti.« (2007, 81)

Tukaj pa je posredi nekaj drugega. Ne ponudba ne povpraševanje – in posledično, slednjič, tudi darovanje ne. Tudi ta izraz je preveč religiozen, preveč žrtven in preveč napihnjjen. Kajti gre za nekaj, kar je brez namena: v raztezanju je. Gre za nekaj, kar je iztegnjeno brez namena, podarjeno brez zahteve, ponujeno brez povabila. (2011, 238)

Gre torej za iztegnjeno roko v gesto dobrodošlice in za rojstvo prsi. Še posebej poveden je zadnji del navedka, ki z »brez namena«, »brez zahteve« in »brez povabila« povzame derridajevsko misel gostoljubja. Ta namreč govori o stanju *visitation sans invitation* kot znamenju brezpogojnega gostoljubja. Za Derridaja povabilo (*invitation*) predstavlja pogojno gostoljubje, po drugi strani pa je nenapovedano prikazanje (*visitation*). Obiskovalec ni vedno povabljen, pride lahko vsak trenutek, kot Mesija ali pa kot najslabše. Povabljenec je nekdo, ki se podredi pogojem vabitelja in je s tem nadzorovan. Nenapovedani prišlek presega vsakršno pričakovanje in se ogiba sleherni anticipaciji. V samem uvodu knjige, posvečene Nancyjevi misli, Derrida (2005, 1) znova prikličje ta modus, tokrat govori o gostoljubnosti do vprašanja (»ki obišče brez povabila«). Gostoljubje, če obstaja, nastopa kot prihajajoča misel in afirmacija vprašanj, ki jih ta prinaša s seboj.

Avtoimunost torej ne odpravlja gostoljubja, temveč mu odpira prostor. In zdi se, da medicina bolj ali manj uspešno počne, kar počno telesa sama, filozofija in teologija pa ostajata pred to nalogo – afirmacijo gostoljubja kot pogoja biti, avtoimunosti navkljub. Gostoljubje je očitno vsaj deloma možno na ravni telesa (medicina, politika) in takšno mora postati tudi na ravni misli (ki po Nancyju ni nič drugega kot telo). Misel gostoljubja je gostoljubna misel, odprtost k drugemu, četudi kot zanikanju lastnega. Gostoljubje je možno kot nemogoče, prav tako kot placenta in presaditev srca.

In kje je zdaj prvotni organ, je zavržen ali shranjen kot relikvija? Vse se vrti okoli tega ostanka, »organ brez telesa, neorganiziran organ, blazno osamljen [isolé] in pretresen, oddvojen, podarjen in odvzet, dvakrat, vselej dvakrat.« (Nancy 2011, 262) Zavrženo srce, ta »organ brez telesa«, priča o tem, da vedno obstaja drugi našega gostoljubja, nekdo, ki ostaja pred zaprtimi vrati, ki nima sreče in je ujet zunaj telesa. Toda brez skrbi, gostoljubje je stvar ostankov in izločkov.

## Bibliografija | Bibliography

Bennington, Geoffrey. 1993. »Derridabase.« V *Jacques Derrida*, Geoffrey Bennington in Jacques Derrida, 1–316. Chicago: University of Chicago Press.

Caputo, John D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

----. 2007. *Radikalnejša hermenevtika: o tem, da ne vemo, kdo smo*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Derrida, Jacques. 1972. *La dissémination*. Pariz: Éditions du Seuil.

----. 1991. »Retorika droge.« *Časopis za kritiko znanosti* 19 (140–141): 183–197.

----. 1993a. *Khóra*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1993b. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1994. *Politiques de l'amitié*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1996. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1998. *O gramatologiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

----. 2000a. *Foi et savoir: suivi de Le siècle et le pardon*. Pariz: Seuil.

----. 2000b. »Hostipitality.« *Angelaki, The Journal of the Theoretical Humanities* 5 (3): 3–18.

----. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. New York: Routledge.

----. 2005. *On touching – Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.

----. 2006. *O znova ubranem apokaliptičnem tonu v filozofiji*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Freud, Sigmund. 2000. *Spisi o umetnosti*. Ljubljana: Založba \*cf.

Häggglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.

----. 2011. »Sled časa in smrt življenja: Bergson, Heidegger, Derrida.« *Filozofski vestnik* 32 (3): 103–116.

---

Irigaray, Luce. 1974. *Speculum. De l'autre femme*. Pariz: Éditions de Minuit.  
----. 1995. *Jaz, ti, me, mi: za kulturo različnosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Kearney, Richard. 1984. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.

Levinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff.

Nancy, Jean-Luc. 2005. *La Déclosion: Déconstruction du christianisme, I*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 2009. *Vsiljivec*. Koper: Hyperion.

----. 2011. *Corpus; Noli me tangere; Rojstvo prsi*. Ljubljana: Študentska založba.

Sontag, Susan. 2001. *Illness as metaphor; AIDS and its metaphors*. New York: Picador.