

RICHARD KEARNEY*

Tujci in drugi: Med Girardom in Derridajem**

V tem članku pojem 'drugi' razumem tako, kot ga pogosto razume sodobna kontinentalna teorija, namreč, da se nanaša na drugost, ki je vredna občudovanja, spoštovanja in gostoljubja. V nasprotju s tem pa pojem 'tujec' razumem tako, da se nanaša na tisto izkušnjo drugosti, ki je povezana z a) *selekcijo* (kot pri politiki priseljevanja in podobnih dejanjih, pri katerih se razlikuje med domorodci in tujci); b) *nezaupanjem* (kot pri NLP-jih in drugih nezaželenih vsiljivcih) in c) *iskanjem grešnega kozla*. Pokazal bom, da potrebujemo, če se želimo soočiti s sodobno obsednostjo s tujci, kritično hermenevtiko, ki lahko nagovori dialektiko drugih in tujcev: hermenevtiko, ki je zmožna sprejemati etične odločitve, ne da bi podlegla črno-beli logiki prenatrženega izključevanja ene izmed obeh opcij. Da pa bi to dosegel, bom pojasnil, kako nam lahko Girardova kritika iskanja grešnega kozla pomaga kritično razločevati med neškodljivimi in škodljivimi drugimi – tj. med drugim kot 'mimetičnim' in kot 'transcendentnim'. Nato pa bom pojasnil, kako nam lahko koristi tudi dekonstruktivno branje, ki ruši vsakršno ostro in trdno sodbo ter izpostavlja drugega kot tujca in tujca kot drugega. Na kratko, utemeljil bom, da Girard potrebuje Derridaja in Derrida Girarda (Kearney, 1995 in 1998).

GIRARD O GREŠNIH KOZLIH

Girard je prepričan, da so človeške družbe utemeljene na mitih o žrtvovanju. Ti miti pa funkcionirajo v skladu z mehanizmom iskanja grešnega kozla, katerega funkcija je, da nekatere izbrane 'druge' spremeni v 'tujce'. Ker naj bi bili ti tujci krivi za tegobe in delitve v družbi, jih iskalci grešnega kozla osamijo ali izločijo. In ta žrtvovanska strategija v mnogih skupnostih vzpostavlja občutek kolektivne identitete – to je, daje jim temeljni občutek,

kdo je v skupnost vključen (mi) in kdo izključen (tujci). Toda cena za to je običajno, da demonizirajo nedolžnega outsiderja: da žrtvujejo 'drugega' na oltarju 'tujca'.

Tako trdi René Girard v seriji kontroverznih spisov od knjige *Nasilje in sveto* (1977) pa do *Stvari, skrite od ustanovitve sveta* (1987) in *Grešnega kozla* (2011). Najpomembnejši cilj teh del je kritično ovrednotiti žrtvovanski mehanizem iskanja grešnega kozla, ki deluje na tako različnih področjih, kot so pravo, književnost, politika, religija in antropologija

mita. Nato pa Girard pokuša doseči, da bi bile operacije naših predstav o družbi [social imaginary, op. prev.] – tj. naše ideološko nezavedno – odgovorne etiki. Odloči se torej, da bo ideologije iskanja grešnega kozla podredil kritični hermenevtiki sumničavosti in izpostavil zakrite pomene, ki se skrivajo očitnim.

Girardova hipoteza gre nekako takole. Večina družb temelji na obrednem žrtvovanju drugega, ki ga razglasimo za žrtveno jagnje. Temeljno soglasje, ki ga potrebujemo za družbeno sobivanje med ljudmi, ki so si med seboj konkurenčni, namreč dobimo s kolektivno projekcijo, s katero nekega tujca, ki ga izberemo za žrtev, 'obdolžimo', da je nosilec vse agresije, krivde in nasilja, ki obrača bližnjega proti bližnjemu. S tem, ko iz grešnega kozla – neznanca napravimo žrtev, ustvarimo občutek solidarnosti *znotraj* plemena, ki je ponovno združeno v dejanju preganjanja. In na ta način se ponovno vzpostavi harmonija v skupnosti, ki zdaj povsem pozabi na začetno sovraštvo do odtujenega grešnega kozla in ga morda začne celo častiti (retrospektivno); konec koncev je bilo prav obredno žrtvovanje tujca tisto, ki je rešilo skupnost predvsem pred samo seboj. Ta žrtvovani grešni kozel je torej tisti, ki je – *kako čudovito* – omogočil notranje razdeljeni družbi, da se je odvrnila od pogubne notranje tekmovalnosti in svoje sovraštvo usmerila na nekoga *zunaj* plemena.

Na ta način pa tujec, razglašen za grešnega kozla, postane ustanovitelj skupnosti. Tako je Prometej, na primer, v zgodnjih grških mitih večkrat imenovan *pharmakos* (grešni kozel). Podobno retrospektivno apoteozo pa najdemo tudi pri drugih grešnih kozlih, ki imajo ustanoviteljski značaj v različnih kulturah – pri Ozirisu, Romulu, Kristusu, Orfeju, Sokratu in Cuchulainu. Čeprav so te žrtvovanjske figure njihovi sodobniki brez izjeme preganjali in zatirali, so jih čez čas začeli častiti, na koncu pa so postale rešilni bogovi, ki so svoje skupnosti spravili iz kaosa v red. Iz zamegljene preteklosti namreč prihajajo kot čudežni 'drugi', ki so uspeli pretvoriti spor v zakon. Ta

čudežna pretvorba žrtvovanih 'tujcev' v svete 'druge' pa je utemeljena na načrtni pozabi njihove izvirne stigmatizacije – tj. na pozabi dejstva, da so bili *najprej* žrtve skupinskega prelivanja krvi.

Žrtvovanjski miti o odtujitvi pa niso omejeni samo na starodavne čase. Še naprej se pojavljajo tudi danes, pravi Girard, pa čeprav so mehanizmi za stigmatizacijo drugega postali bolj zapleteni in prikriti. Girard gre celo tako daleč, da trdi, da nobena sodobna družba ni povsem brez težnje po iskanju grešnega kozla – pravi namreč, da v vsaki družbi obstaja mimetična tekmovalnost za skromne vire, ki jo redno rešujemo tako, da jo proglasimo za skupen vzrok v boju proti dogovorjenemu zunanjemu 'sovražniku'. Na ta način bi lahko pojasnili vedno znova aktualen pojav lova na čarovnice in izgonov, ki se pogosto dogajajo pod pretvezo rasizma, antisemitizma ali tako imenovane 'obrambe nacionalne varnosti'. Te strategije preganjanja delujejo na temelju izmišljenega zlega notranjega ali zunanjega sovražnika, zaradi katerega je zastrupljena voda, pokvarjena državna politika, izprijena nič hudega sluteča mladina, uničeno gospodarstvo, razrušen mir in pokvarjeno moralno tkivo družbe. Osrednjo vlogo pri demonizaciji 'tujca', ki ga vsi skupaj prepoznamo (posameznika ali manjšine), pa pogosto igrajo popularni mediji in tisk.

Toda to je tudi ena izmed težav mitov o iskanju grešnega kozla. Družba se namreč lahko samo *pretvarja*, da verjame v laž, saj taista družba laže tudi sama sebi! Zato ideološko preganjanje tudi ni produktivno, saj je dejstvo, da potrebujemo neprestano obnavljanje in ponavljanje žrtvovanjskega dejanja. Odvisnost od tujca-grešnega kozla tako nikoli ne mine. Vsaj toliko časa ne, dokler si ne priznamo, da vedno hrepenimo po tistem, kar ima drugi, in na ta način presežemo mimetični spor, ki je v bistvu sprožil iskanje grešnega kozla. Pristno miroljubna skupnost bi bila tista, ki, kot pravi Girard, kaže na strategije žrtvovanjskega odtujevanja v svojem lastnem delovanju in vstopa v luč 'resničnega bratstva'

– to bi bila družba, ki bi živela brez potrebe po grešnem kozlu. Takšna skupnost bi se osvobodila mimetične tekmovalnosti, ki temelji na konfliktih želje in obsojanju 'tujcev', ter se namesto tega zavežala načelom 'transcendence' onkraj časa in zgodovine. Na kratko, za mir ne potrebujemo ničesar drugega kot oddvojitev tujca od drugega in priznanje, da je pristno 'drugi' tisti, ki je radikalno Drugi – gre za asimetrično, navpično drugost, ki je ni mogoče speljati na zavistne zvijače mimetične želje. Girard pa tako kot Levinas to etično drugost imenuje – pa čeprav nas nagovarja preko obličja človeškega drugega – Bog (Levinas 1978; 1979; 1998).

Čeprav se strinjam z Girardovo splošno analizo mitov o iskanju grešnega kozla, pa se sprašujem, ali ne gre včasih v svojem ožigosanju *mita per se* predaleč. Girarda bi namreč vprašal, ali so vsi miti (tisti o nastanku ljudstev in sodobni) nujno 'žrtvovanjski' v njegovem pomenu besede. Mar ne obstajajo vsaj nekateri miti, ki ne temeljijo na potrebi po projekciji krivih obtožb v grešne kozle, ampak so plod pristno ustvarjalnega vzgiba, da bi predstavili druge možnosti eksistence in kljubovali statusu quo? Ali če se izrazim s pomočjo Ricoeurjeve kritične hermenevtike: ali je možno, da nekateri miti ne služijo *utopični* funkciji prenovne na simbolni ravni, ampak *ideološki* funkciji pretvarjanja in nadvlade (Ricoeur 2009; Kearney 1996)? In če je tako, mar ne bi mogli Girardovega vsesplošnega enačenja vseh mitov z iskanjem grešnega kozla obdolžiti, da je tudi to iskanje grešnega kozla – tj., da gre za prizadevanje, da bi v poetiko mita vsadil skrite žrtvovanjske motive?

V poglavju knjige *Grešni kozel* (2011) z naslovom 'Kaj je mit?' Girard našteva štiri temeljne karakteristike pripovedi o kolektivnem preganjanju: a) družbena ali kulturna kriza ('splošna izguba razlik'); b) zločin, ki ga imamo za vzrok te krize; c) krivec, ki ni obtožen zato, ker bi bil neposredno vpleten v zločin, ampak zato, ker je nekako povezan z njim ('grešni kozel-tujec'); in končno d) nasilje, ki mu pogosto pripišemo svet značaj.

Temeljni cilj besedil o preganjanju pa je, da odgovornost za družbeno krizo pripišejo krivcu in nato z izgonom domnevnega krivca-tujca iz politične skupnosti obnovi družbeni red (vzpostavi razlike). Girard kot mit obravnava *katerokoli* pripoved, ki vsebuje te žrtvovanjske karakteristike. Vsako besedilo, ki govori o žrtvovanjskem nasilju proti žrtvi in obenem prikriva svoj lasten mehanizem pregona, se tako šteje za mit. Girard gre še dlje in izjavi, da žrtvovanjski miti niso samo nezavedne želje po pregonu, ampak tudi *resnični* dogodki. Torej nimamo opravka samo s simbolnimi ali domišljijskimi dejanji nasilja, ampak s pripovedmi, ki so zakoreninjene v zatrtih zgodovinskih dejstvih: "Vsi miti izhajajo iz resničnih nasilnih dejanj (1987, 38)." Girard se namreč močno upira vsakršni hipotezi, da je žrtvovanjske mite mogoče zvesti na neko 'intertekstualno' igro lingvističnih odnosov, kot bi morda trdili kakšni post-strukturalisti ali dekonstrukcionisti. Niti jih ni mogoče povezati zgolj s 'strukturami' uma, kot trdijo strukturalistični antropologi, kot sta Lévi-Strauss in Dumézil. Ne, povezani so z zgodovinskimi dogodki, ko so nekatere napravili za žrtve, pravi Girard (1987, 114–139). Bolj so torej stvar mesa in krvi, kot pa stvar domišljije.

Girard svojo analizo začne s tem, da se osredotoči na "vzorčni mit" o Ojdipu, za katerega je prepričan, da "vsebuje vse stereotipe preganjanja" (2011, 48). Nato pa od tega nedvoumnega mita o preganjanju preide k manj očitnim in hoče pokazati, da so vsi miti od prve do zadnje analize zakoreninjeni v dejanskih pregonih dejanskih grešnih kozlov. Girard predlaga naslednje paradigmatično branje Sofoklovega *Kralja Ojdipa*:

V Tebah razsaja kuga: to je prvi stereotip preganjanja. Ojdip je odgovoren, ker je ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo: to je drugi stereotip. Preročišče razglasi, da je treba gnusnega zločinca pregnati, da bi se epidemija končala. Eksplicitno je omenjeno, da je cilj pregon. Očetomor in incest sta očitna posrednika

med individualnim in kolektivnim; oba zločina tako jasno odpravljata razlike, da se njun vpliv kot nalezljiva bolezen razširi na celotno družbo. V Sofoklesovem besedilu vidimo, da je med tistim, ki ne priznava razlik (tj. tistim, ki je neurejen, op. p.) in kužnim bolnikom enačaja.

Tretji stereotip so žrtvena znamenja. Prvo je telesna okvara: Ojdip šepa. Ta junak od drugod je prispel v Tebe kot popoln neznanec, dejansko kot tujec, razen pravno. Kajti navsezadnje je sin kralja in tudi sam kralj, zakoniti dedič Laja. Ojdip podobno kot toliko drugih mitskih likov združuje obrobno outsiderja z obrobno insiderja. Podobno kot Odisej na koncu Odiseje je včasih tujec in berač, včasih pa vsemogočni vladar. /.../ Ojdipova telesna okvara, njegova preteklost izpostavljenega otroka, njegov položaj tujca, povzpelnika, kralja, zaradi vsega tega je prava zbirka žrtvenih znamenj. (Girard 2011, 48–49).

Girard nato primerja mit o Ojdipu s srednjeveškimi dokumenti Guillaumea de Machaut o preganjanjih judov in opaza, da sta obe besedili "poročilo o preganjanju, povedano z zornega kota naivnih preganjalcev (Girard 2011, 49)." Tako v mitu o Ojdipu, kot pri Guillaumeu de Machautu ali v čarovniških procesih v dobi inkvizicije Girard odkriva, da so "obtožbe pravzaprav mitološke: očetomor, incest, moralno ali fizično zastrupljanje skupnosti (2011, 49)." Obenem pa v zgodovinskih pripovedih o preganjanjih odkriva, da do uničenja 'krivega' pride v okoliščinah silovite družbene krize, izvede pa ga paranoična drhal.

Na kratko, Girard zavrača stališče, da so miti nevtralne stvaritve, ki jih je potrebno občudovati kot starodavne, eksotične znanilce neke *divje misli*. Vsaka družba, pravi, temelji na izvedenem dejanju žrtvovanja. In edina razlika med 'starodavnimi' in 'naprednimi' kulturami je v tem, da je funkcija žrtvovanske mitologije pri prvih bolj očitna. V primitivnih mitih, opaza Girard, so namreč "stereotipi

bolj brezhibni in popolni kot v Guillaumovem besedilu. Kako bi lahko verjeli, da so povezani zgolj po naključju ali zaradi domišljije, ki je popolnoma arbitrarna, pesniška, fantastična in tako tuja tako miselnosti kot resničnosti preganjanja? Pa vendar prav to hočejo naši profesorji, da verjamemo, in mene imajo za čudaka, ker trdim nasprotno (2011, 50)."

Girard se ne opravičuje in ne dela izjem. S tem izziva romantično nostalgijo sodobnih etnologov, ki mite obravnavajo kot domišljajske zgodbe, ki se ne nanašajo na nič, kar bi bilo izven njihovih lingvističnih struktur. 'Mitskosti' mita "ne sestavlja megličasta literarna dišava, ampak pogled preganjalcev na njihovo lastno preganjanje (Girard 2011, 50)." Miti so namreč v nekem smislu fikcija le v svoji formalni sposobnosti, da lahko zakrijejo izvor žrtvovanskih znamenj v zgodovinskih dejanjih preganjanja.

Girardova hermenevtika tujca je torej etična prav zaradi tega, ker je *realistična*. V nasprotju z romantičnim zanikanjem vzročne povezave med mitom in resničnostjo Girard namreč trdi (kot smo videli), da simbolni vidiki mita niso nič drugega kot krinke, ki predstavljajo *dejanske* žrtvovanske dogodke. Ena izmed obsedenosti romantične poetike je razlaga, da so mitološke pošasti čiste izmišljotine, s čimer pa zatremo to, kar resnično so: skupek prvin, izposojen iz *resničnih* bitij. Minotaver, na primer, je mešanica človeka in bika. Girard ima pošastno za izraz splošne izgube razlik in kaosa, s čimer pokaže, kako pošasti nosijo znamenja preganjalskih stereotipov – tu gre še posebej za tiste s telesno in moralno okvaro (kar je v mitu enako) in za 'neznance', ki so odgovorni za krizo skupnosti. S tem, ko Minotavra slikajo kot zločinskega tujca, ki je nepopisno grozljiv, preganjalci nalagajo moralno krivdo za določeno krizo outsiderju, katerega telesna hiba namiguje na sorodnost s *pošastjo* (Girard 2011, 61).

Domišljajski značaj mita povzroča, da ima tako imenovani 'krivi' isto bistvo kot zločin. Pošastni značaj 'zločinca' in neposredna vzročna povezava med njegovo pošastnostjo

in samo kolektivno krizo se zdi na domišljjski ravni tako neposredna, da komajda opazimo obtožni proces, ki je v ozadju. "Prepričani smo, da ne gojimo mitoloških iluzij, ker smo se zakleli, da nas ne bodo zaslepili. /.../ Najboljši in najbolj dokončen alibi je spet to abstraktno prepričanje, ki nasilju, ki ga nakazuje mit, zanika vsako resničnost (Girard 2011, 63)." Prav zato pa Girard tako ognjevitavo zavrača tiste, ki vztrajajo pri razlagi mitoloških pošasti kot pravičnih poetičnih stvaritev. Da pa bi izpostavil žrtveno motivacijo, ki je v ozadju mita, Girard predlaga svojo lastno hermenevtiko sumničavosti – teorijo grešnega kozla.

Toda kot smo že videli, Girardova kritika iskanja grešnega kozla kot praksa družbenega očiščenja in pregona ni brez težav. Te težave pa postanejo še posebej očitne pri njegovi obravnavi pošastnega. Zdi se namreč, da s tem, ko svojo teorijo grešnega kozla opisuje kot 'Ariadnino nit', ki nas bo vodila skozi blodnjak mita, kaže, da so miti sami pošasti, da so grozeči Minotavri uma, ki jih je potrebno izgnati. Pogost zdrs iz samostalniške oblike (*mitska pošast*) v pridevniško (pošastni mit) izdaja Girardovo težnjo, da bi za grešnega kozla razglasil kar mit *per se*. S takim branjem Girard obravnava mit kot besedilno pošast, ki jo je treba prečistiti z njegovo lastno demitologizirajočo kritiko. Mit tako začne funkcionirati kot nov grešni kozel, ki je sam po sebi odtujen zaradi dejanja domišljije, ki si prizadeva za zanikanje *resničnosti*. Če torej Girard graja etnologijo, ker naj bi prikrivala funkcijo iskanja grešnega kozla v mitu, se lahko vprašamo, ali lahko njega obtožimo, da za grešnega kozla razglša mitsko funkcijo kot tako?

Če je tako, je to pri Girardu brez dvoma nezavedno motivirano. Toda to ne sme biti alibi tudi po njegovih merilih. Jasno namreč pravi, da če iščemo izhod v nezavednem, to pomeni, da se pogrezamo v nekaj, "kar je celo bolj mitsko od mita". Girard je, kot smo videli, precej spreten pri zaznavanju takšnih nezavednih motivov pri Sofoklesu, Guillaumeu

de Machautu in drugih piscih pripovedi o preganjanjih. Na neki točki pa tudi pravi, da tisti, ki so najbolj izurjeni v spretnosti obsojanja motivov drugih, sami pogosto izvajajo podobno strategijo. Takole spregovori v trenutku izpovedne pronicljivosti: "Prejle sem govoril o naivnih preganjalcih, lahko bi govoril o njihovem pomanjkanju zavedanja. /.../ Zaradi ujetosti v ta sistem lahko govorimo o nezavednem preganjalcu in dokaz, da res obstaja, je, da celo tisti, ki so danes najbolj spretni pri odkrivanju grešnih kozlov drugih – in Bog ve, da to že dolgo obvladamo –, nikoli niso sposobni prepoznati svojih lastnih (Girard 2011, 67)." Se mar to ne nanaša tudi na samega Girarda? Mar ni inkvizitor, izurjen za iskanje grešnega kozla, tudi dovzeten za svoje obsedenosti? Mar ne bi mogel biti vsaj delno očaran nad novim in še bolj zapletenim blodnjakom obsodb? Če povzamem, mar ni Girardova kritika ideologij odtujevanja in preganjanja sama po sebi predmet te iste kritike? Mislim, da ima naslednji odlomek iz *Grešnega kozla* (2011) primesi izvrstne ironije: "Če želimo razumeti to veliko skrivnost," piše Girard, "moramo zaslišati sami sebe. Naj se vsak vpraša, kakšen je njegov odnos do grešnega kozla. Sam se ne zavedam svojega lastnega in prepričan sem, dragi bralci, da enako velja tudi za vas. Eni in drugi imamo samo tiste, ki jih upravičeno sovražimo. Pa vendar je svet prepoln grešnih kozlov. Utvara preganjanja razsaja bolj kot kdaj prej, seveda manj tragično kot v času Gullama de Machauta, toda bolj potuhnjeno (Girard 2011, 67)."

Najbrž bi prav na tej točki nenavadno dvopolni etiki lahko koristila kakšna dekonstruktivna poteza. Prav na tem mestu namreč lahko etično kritiko opomnimo na njeno lastno nezanesljivost, ki se pokaže, če jo pritismo do moralnih skrajnosti; na ta način pa bomo pokazali tudi, kako vsako končno sodbo *de facto* oblikuje neizogiben konflikt interpretacij. Prepričan sem, da se inkvizitor Girard odrešuje toliko, kolikor samemu sebi nastavlja ogledalo. Zdi se namreč, da v bistvu priznava, da celo njegova lastna etična

kritika presega bremena določene nerešljivosti – to pa je breme, na katerega se v imenu pravičnosti sklicuje Derrida (Derrida 1992; Beardsworth 1994).

DERRIDA O NEZNANCIH

Toda kljub temu, da bi dekonstrukcija lahko dopolnila Girardovo kritiko mitov o iskanju grešnega kozla, ima ta tudi svoje meje in težave. Čeprav se izogiba nevarnostim dvopolnih ali izključevalnih sodb, včasih obstaja nevarnost, da bo odpravila vsakršno veljavno osnovo za etično sodbo. Natančneje bi svoja vprašanja Derridaju opredelil takole: kako naj povežemo razumevanje odtujitve kot zlega z uganko drugosti kot 'pošastnosti'? In če ta povezava povzroča zmedo v naših prizadevanjih, da bi razumeli razliko med dobrim in zlim, kako lahko sploh etično razločujemo?

Ena izmed najstarejših zagonek človeškega mišljenja je *unde malum*: od kot izhaja zlo. Kaj je izvor zla – človek, narava, nadnaravno? Kakšen je značaj zla – greha, trpljenja, katastrofe, smrti (Copjec 1996; Ricoeur 1969)? Dekonstrukcija nas svari pred prehitro sodbo. In čeprav niti za trenutek ne zanikajo, da obstaja zlo odtujitve, Derrida in še nekateri drugi postmoderni misleci priporočajo čuječnost.

Medijski cirkus, ki mu je histerija tako blizu, je nagnjen k temu, da bi vse, kar je neznano, razglasil za 'zlo'. Na ta način 'drugi' postane 'tujec', neznanec grešni kozel, tisti, s katerim se razlikujemo v stališčih pa hudič. Prav to nagibanje k demonizaciji drugosti, ki naj bi bila grožnja naši kolektivni istovetnosti, pa je tisto, ki s tako lahkoto povzroča paranoične fantazije o sovražnih napadalcih. Vsaka grožnja 'državni varnosti' zato takoj sproži obrambno-napadalne mehanizme. S tem mislim na McCarthyjeve črne sezname in Reaganove Vojne zvezd, na Sovjetske montirane procese in gulage, na Maovo kulturno revolucijo in Trg nebeškega miru, na prepo-ved trgovanja s Kubo in mine v pristaniščih Nikaragve, na bombardiranje Kambodže in

potopitev Mavričnega bojnika, na Krvavo nedeljo in internacije brez sodbe na Severnem Irskem, na *Kristalnacht* in Auschwitz, na Sabro in Šatilo, na Sarajevo in Kosovo. Seznam je neskončen.

Tako kot Girard tudi Derrida priznava, da je večina nacionalnih držav tako zavzeta v ščitenju lastnega naroda pred tujimi virusi, da si prizadevajo za to, da bi svoje nasprotnike razglasili za patološke, in se jih znebili. Ko se torej soočamo z grozečim outsiderjem, je najboljši način obrambe napad. Spet in spet nacionalni *mi* opredeljujemo v nasprotju s tujim *oni*. In to je eden izmed razlogov, zakaj obstajajo državne meje in zakaj so državljani 'znotraj', tujci pa 'zunaj'. Seveda lahko z veljavnim potnim listom mejo prestopiš in postaneš tuj prebivalec. Toda da bi zares postal *del naroda*, potrebuješ nekaj več – nekaj, kar ti ni povsem brez težav na razpolago, če slučajno prihajaš iz one strani Ria Grande ali iz Gaze. Zaradi nacionalne varnosti namreč vzpostavljamo zaščitni *pas* okrog nacionalne države in jo ščitimo pred tujimi prebežniki. Tako kot to počne črta, zarisana v pesek pri Alamu. Ali pa Mason-Dixonova linija. Ali druge linije, ki ločujejo sever in jug – v Vietnamu, Koreji, Libanonu in na Irskem.

In prav v kontekstu takih delitev in polarizacij je Derrida v zadnjih letih iskal odgovore na vprašanja pravičnosti in gostoljubja. Vsaka nacionalna država je namreč logocentrična do te mere, da izključuje tiste, ki ne ustrezajo (ne-a) njeni logiki identitete (a je a). Da je to do neke točke potrebno, je ugotovil celo svetovljanski Kant, ko je sprejel, da je treba postaviti pogoje, pod katerimi lahko begunci pridejo v državo: na primer, da je njihovo bivanje začasno, da bodo upoštevali zakone, da ne bodo delili ljudi (Kant 1937). Seveda, svet pripada vsem, toda znotraj meja nacionalnih držav nekaterim pripada *bolj* kot drugim. Zato so v neki obliki nujno potrebni zakoni o priseljevanju in izseljevanju. Tako je to in Derrida to sprejema; toda obenem trdi, da obstaja nekaj, kar presega zakon. Namreč pravičnost. In pravičnost zahteva več, nemara

nekaj, kar je v polnosti nemogoče doseči: zahteva brezpogojno gostoljubje do tujca (Derrida 1992 in 1997a; Dillon 1999).

Gostoljubje je namreč zares pravično le, pravi ta argument, ko se upre skušnjavi, da bi razločevalo med dobrimi in zlimi drugimi, to je med sovražnimi napadalci (*hostis*) in neškodljivimi gosti (*hostis*). In zato je gost bodisi tisti, ki pozdravlja, bodisi tisti, ki napada. Ta zanimiv paradoks je prikazan v strašljivem položaju, v katerem se znajde poročnica Ripleyjeva (Sigourney Weaver) v filmu *Osmi potnik*, ko je hkrati mati tujca-otroka, ki ga nosi v maternici, in gostiteljica tujca-pošasti, ki jo je napadla.

Derrida ima veliko povedati o znanosti o tujcih v svoji najnovejši knjigi *De L'hospitalité* (Derrida 1997b). Kot v glavnem razumemo njeno sporočilo, je subjekt gostoljubja prijazen gostitelj, ki kot gospodar svojega doma odloča, koga bo povabil v hišo. Toda prav zaradi te samostojnosti pri odločanju se lahko gostitelj začne bati določenih drugih, ki mu grozijo, da bodo napadli njegovo hišo in ga iz gostitelja spremenili v talca. Zakoni gostoljubja zato vsakemu gostitelju pridržejo pravico, da lahko oceni, izbira in določa tiste, ki jih želi vključiti ali izključiti – to je, da razločuje. Tako razločevanje, ki je nepogrešljiv del 'zakona o gostoljubju' (*hospitalité en droit*), pa zahteva, da se vsak predstavi in pove svoje ime, preden vstopi v dom nekoga drugega. In ta proces prepoznavanja vključuje vsaj določeno stopnjo nasilja. Derrida ta paradoks komentira na premeten način: "Nobene suverenosti v klasičnem pomenu besede ne more biti brez suverenosti posameznika v njegovem domu, toda ker ni neomejenega gostoljubja, lahko suverenost deluje samo na podlagi filtriranja, izbiranja, s tem pa izključevanja in nasilja. Določena nepravičnost /.../ je navzoča že na začetku, prav pri korenini pravice do gostoljubja. To skrito sodelovanje med nasiljem moči in silo zakona (*Gewalt*) na eni strani in gostoljubjem na drugi se zdi, da je radikalno vsajeno v zapis gostoljubja kot pravice ... (Derrida 1997b, 53)."

Derrida pa gre še dalje in poveže ta vključujoč/izključujoč zakon gostoljubja z etiko v bolj splošnem pomenu. Paradoks neznanca (*xenos/hostis*), ki je bodisi napadalen tujec bodisi dobrodošel tujec izhaja, kot pravi:

... iz zamejenega polja *ethosa* ali *etike*, *domovanja* ali *obiskovanja* kot *ethosa*, *morale* (*Sittlichkeit*), *objektivne moralnosti* kot jo specifično prepoznavamo v *Heglovi tridelni opredelitvi pravice in filozofije pravice*: družina, družba (*na državni ali mestni ravni*) in država (*ali nacionalna država*) (Derrida 1997b, 44).

Derrida takole povzema aporijo med tujcem in drugim: "Otsiderja (*hostis*) sprejemamo bodisi kot gosta ali pa kot sovražnika. Gostoljubje, sovražnost, *sovragestoljubje* (Derrida 1997b, 45)." Derrida se popolnoma zaveda, kako ta nedoločljiva dialektika bega naše etične norme in potrjuje, da na prvo mesto sodi gostoljubje pravičnosti – to je odprtost do absolutno drugega kot drugega brez imena. S tem pa izpodrivamo gostoljubje zakona. Za absolutno drugega je namreč značilno to, da je brez posebnosti, tj. brez imena ali lastnega imena. In absolutno ali brezpogojno gostoljubje, ki si ga zasluži, pomeni prelom z vsakodnevnimi normami o gostoljubju, ki jih določajo pravice, pogodbe, dolžnosti in zavezništva. Absolutno gostoljubje, pravi Derrida, "zahteva, da odprem svoj dom in da dam ne samo neznanču (ki ima priimek in družbeni položaj neznanca, itd.) ampak tudi absolutno drugemu, ki je neznan in brez imena; in da mu dam prostor (*donne lieu*), da mu dovolim vstopiti, priti, da mu dovolim, da se namesti v prostoru, ki mu ga ponujam, ne da bi zahteval, da mi pove svoje ime ali da vstopi z mano v neko vzajemno zavezništvo (Derrida 1997b, 29)."

Toda če absolutno gostoljubje zahteva od nas, da prelomimo z uradno priznanim gostoljubjem pravice, pa to ne pomeni, da slednjega spustimo iz rok; morda pomeni celo, da ga ohranimo v stanju neprestanega napredka in prilagajanja. Gotova pa to pomeni, da se absolutno gostoljubje tako razlikuje od pogojnega

gostoljubje kot pravičnost od zakona pravice, ki se mu mora prilagajati (Derrida 1997b, 29).

Vendar pa Derrida tej slepeči dekonstrukciji 'pravice do gostoljubja' doda pomemben epilog. Drugi ni samo tuj neznanec, ki je popolnoma zunanji v odnosu do doma, družine, naroda ali države. S tem bi namreč drugega odrinili v absolutno zunanost – v barbarskost, divjost, predkulturnost in predpravnost. Ne, da bi bilo gostoljubje praktično pravično, moramo razviti nek način, kako lahko absolutno drugi vstopi v naš dom, družino, narod, državo. In prav zato pravičnost ne more nikoli odpraviti zakona pravice: "Odnos do tujca/neznanca (*l'étranger*) zakon pravice (*le droit*) uravnava na ta način, da pravičnost postaja pravica (Derrida 1997b, 69)."

Težava te analize gostoljubja pa ni samo v težavi dekonstrukcijske logike; težava je tudi v tem, da se zdi, da preprečuje zadostiti potrebi po razločevanju med dobrimi in zlimi tujci, med neškodljivimi in škodljivimi neznanci, med svetniki in psihopati (pa čeprav gotovo večina izmed nas spada nekam vmes). Če mora gostoljubje ostati povsem pravično, se zdi, da vseh drugih, ki prihajajo, ne smemo povprašati po imenu in se o njih odločati. Zdi se, da Derrida to sprejema, ko pravi, da "se mora za to, da bi prišlo do čistega gostoljubja ali čistega daru, zgoditi absolutno presenečenje, /.../ odprtost brez obzorja pričakovanj /.../ v zvezi s prišlekom, ne glede na to, kdo to je. Prišlek je lahko dober ali zloben, toda če izključite možnost, da prišlek prihaja za to, da bo uničil vašo hišo, če hočete to nadzorovati in vnaprej izključiti to grozno možnost, potem ne gre za gostoljubje." Nato pa dodaja: "Drugi mora, tako kot Mesija, priti od koder želi (Kearney in Dooley 1995)." Kot pravi Derrida, tujci prihajajo samo v temi, kakor tatovi ponoči; in ko pridejo, smo vedno v temi. Nikoli ne vemo, kdo ali kaj so; še celo glede tega ne moremo biti prepričani, ali imamo privide ali ne. Absolutno drugi je namreč brez imena in brez obraza, je "nemogoč, nepredstavljen, nepredvidljiv, neverjeten, je absolutno

presenečenje (Caputo 1997; Dooley 1999)." Največ, kar lahko storimo, pa je, da beremo med vrsticami in napravimo preskok vere, nemogoč preskok vere, kakor Abraham in kakor Kierkegaard. In zakaj ne bi dodali – in v tem je moja težava z Derridajevim načelom nedoločljivosti – kakor Jim Jones ali David Koresh ali druge figure mistične norosti, ki verjamejo, da prejemajo mesijanska sporočila nekega Drugega, ki ga imenujejo Bog?

Če je vse branje branje v temi, kako lahko razločimo med svetimi in nesvetimi duhovi, kako naj razlikujemo med pravičnimi božanstvi miru in pravičnosti ter demonskimi božanstvi groze in uničenja? Joseph Campbell, na primer, ima veliko povedati o mesijanskih pošastih v delu *Moč mita* (1988), s katerim opozarja (vsaj meni se tako zdi), da potrebujemo takšne ali drugačne etične odločitve: "S pošastjo mislim na neko strašljivo navzočnost ali prikazen, ki razblinja vse vaše standarde o skladnosti, redu in etičnem vedenju /.../ To je Bog v vlogi uničevalca. Takšne izkušnje presegajo etične sodbe. Etika je zradirana. /.../ Bog je strašen (Campbell 1988, 222)."

Biti absolutno gostoljuben namreč pomeni opustiti vse kriterije etičnega in pravnega razločevanja. In v taki nerazločujoči odprtosti do drugosti postanemo nezmožni ločevati med dobrim in zlim. To je sicer odlična lekcija v toleranci, ne pa nujno tudi v moralni razsodnosti. Če je razlika med Jezusom in Jimom Jonesom, med svetim Frančiškom in Stalinom, med Maleno in Mengelejem, med Sidarto in Marquisom de Sadejem – in mislim, da si večina izmed nas želi reči, da je – potem morajo neke nadaljnje moralne odločitve dopolniti dekonstruktivno dejanje gostoljubja. Na kratko, dekonstruktivna ne-rasodnost mora biti dopolnjena z etično hermenevtiko, ki je sposobna razločevati med dobrim in zlim. Če torej potrebujemo logiko nedoločljivosti, potem potrebujemo tudi etiko razsodnosti. To pa pomeni, potrebujemo oba: Derridaja in Girarda.

Prevedel: Leon Jagodic

LITERATURA

- Beardsworth, Richard. 1994. Nietzsche and the Machine. Intervju z Jacquesom Derridajem. V: *Journal of Nietzsche Studies* 7 (1994): 7–66.
- Campbell, Joseph. 1988. *The Power of Myth*. New York: Doubleday.
- Caputo, John. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Copjec, Joan, ur. 1996. *Radical Evil*. London: Verso.
- Derrida, Jacques. 1992. Force of Law. V: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld in David Gray Carlson, ur. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1997a. *Politics of Friendship*. London: Verso.
- Derrida, Jacques. 1997b. *De L'Hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.
- Derrida, Jacques. 1998. Hospitality, Justice and Responsibility. V: Richard Kearney in Mark Dooley, ur. *Questioning Ethics*. London: Routledge.
- Dillon, Michael. 1999: Another Justice. V: *Political Theory* 27 (2/1999): 155–157.
- Dooley, Mark. 1999. The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard and Levinas on 'Hospitality'. V: Robert L. Perkins, ur. *International Kierkegaard Commentary: Works of Love*. Macon: Mercer University Press.
- Girard, René. 1982. *Le Bouc Émissaire*. Paris: Grasset.
- Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, René. 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. London: Athlone.
- Girard, René. 2011. *Grešni kozel*. Prev. Slavica Jesenovec Petrović in Borut Petrović Jesenovec. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kant, Immanuel. 1957. K večnemu miru. V: *Dve razpravi*. Prev. Izidor Cankar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kearney, Richard. 1995. *Poetics of Modernity*. Atlantic Heights, NJ: Humanities Press.
- Kearney, Richard, ur. 1996. *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. London: Sage.
- Kearney, Richard in Mark Dooley, ur. 1998. *Questioning Ethics*. London: Routledge.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Otherwise than Being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, Emmanuel. 1979. *Totality and Infinity*. Haag: Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1998. *Of God Who Comes to Mind*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Ricoeur, Paul. 1969. *The Symbolism of Evil*. Boston, MA: Beacon Press.
- Ricoeur, Paul. 2009. *Živa metafora*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

* Richard Kearney je profesor filozofije na University College v Dublinu in gostujoči profesor na Boston Collegeu. Je avtor številnih knjig o kontinentalni filozofiji, veliko pa je pisal tudi o postnacionalistični politiki na Irskem.

** Richard Kearney: "Aliens and Others: Between Girard and Derrida." V: *Cultural Values* 3 (3/1999): 251–262.