

Derridajeva religija brez religije

Derrida kot tipičen postmodernistični mislec razglša smrt smisla, resnice, avtorja, boga, ... in kot nadomestilo razglša večno tekstualno igro novih in novih nanašanj v verigi označevalcev, ki nikoli ne bodo dosegli označenca (kaj šele absolutnega označenca). Prvi strah, ki ga moramo ob tem imeti, je zdrs v relativizem, brez temelja je namreč vse enako dobro in legitimno. Tudi nihilizem je tako samo-ponujajoč se odgovor. Ni smisla, vse stare resnice so se izkazale za skorumpirane, konstituirane kot resnice zgolj iz motivov zatirati tiste, ki resnice nimajo v lasti, in jim vladati. Postmoderna filozofija, sledeča Nietzscheju, je hitro prišla do izsledkov, da so vse družbene strukture namenjene nadzoru in zatiranju drugih. Vse, na prvi pogled še tako človekoljubne ustanove so vzvodi za nadzor in vsiljevanja hierarhičnosti družbe. Kot s svojim delom uči Foucault: resnica ne obstaja več, obstajajo resnice vladajočih. Te resnice pa so v popolnem neujemanju s stvarmi samimi, so v službi razslojevanja.

Tudi Derridajevo zgodnje kritike metafizike se uperijo v to smer, kjer pa je še radikalnejši: s svojo kritiko vseh binarnih opozicij pokaže, da je prav vse, v kar smo bili do sedaj prepričani, prenatlačeno in napačno. Ves sistem zahodne metafizike je posledica napačnih branj, prenatlačenih zanemarjanj dvopomenskosti (izbira zgolj enega pomena in spregled drugega) in nereflektirane izbire temeljev. Že res, da je našim možganom lažje dostopno eno kot mnogo, celotno kot razbito, čisto kot umazano ..., vendar to še ne pomeni, da je svet tak, pa naj si še tako želimo. Svet je mnogoterost, razpršenost, neuhvatljivost, večna nedoumljivost. Podobno je

s smislom. Smisla ni, če je, je nedosegljiv in za nas nerelevanten. Človeško bivanje je torej s postmoderno filozofijo ostalo brez utemeljitve, brez smisla. Svet je naključje, nered, nesmisel. Nam ne more biti dostopen kot drugačen. Če obstaja absolutni označenec, velika resnica, nam je nedostopna. Z Derridajem in dekonstrukcijo pa se hkrati na smrt obsojenim ponudi rešilna bilka. Subjekt, smisel, resnica, dogodek dobijo možnost preživetja, možnost preživetja, ki vsebuje strast negotovosti in nevedenja. Največja Derridajeva zasluga je v tem, da nam je pokazal, kako se naj obnašamo pred skrivnostjo. Vprašanje aporetične strukture, ki jo zavzame skrivnost, se je tako prebilo v ospredje zanimanj poznejše dekonstrukcije. Dekonstrukcija je namreč podobno kot negativna teologija nemogoč poizkus govora o skrivnosti. Absolutna skrivnost pa človekovo dojemanje sveta razcepi na dva dela. Prvi del, del logike, nas spravi v obup, dezorientirano vrtiličkarstvo, redukcijo življenja na nesmisel. Drugi del, ta, za katerega nas navdušuje Derrida, pa je verski skok, skok preko ovire aporetičnega. Je afirmacija skrivnosti, ki vzbuja strast. Derrida bere tekste in izročila tako temeljito, da nujno pride do roba, do kontradiktornega, do paradoksov in aporij. Aporija v grščini pomeni neprehodno, konec poti. Ta pomen nase vzame tudi Derrida. Vendar pa je dekonstrukcija v prvi vrsti pristopanje in odprt odnos do "tout autre" (povsem drugega), zato se Derrida ne zaustavi ob znaku "ni prehoda", "konec poti". Derrida se, nasprotno, ob znaku "aporija" usmeri naprej. "Ni prehoda" pomeni "pojdi", "konec poti" pomeni "začetek resnične poti". Je

pot sploh pot, če zgolj stopamo po že shojeni trasi, smo še na poti k cilju, če ne zapustimo poti? Derridajev enoznačni odgovor je "nismo", seveda, če predpostavljamo, da naša pot vodi k potovanju, ki je nečesa vredno. Kaj pa je vredno potovanja? Z eno besedo: dogodek. Nekaj, kar je povsem drugačno in povsem novo, npr. Bog. Dogodek ne more biti oddaljen ideal, pač pa je povsem neznano, tisto, kar nikoli ne more biti znano. Dogodek je tisto, kar ne more biti predmet pričakovanja (*futur*), pač pa je v sferi popolnoma presežne prihodnosti (*avenir*). Dogodek je prelom z razumom, zakoni logike. Dogodek se lahko zgodi zgolj v trenutku, ki prebije čas, v trenutku, ki je norost. Dekonstrukcija je torej religija brez religije, je mesijanska brez mesijanskosti, je nedogmatični dvojček religij. V svoji odprtosti do povsem drugega, do prihoda drugega, ki ima in bo vedno imel še *za priti*, je dekonstrukcija religiozna. Bolje rečeno, dekonstrukcija ima v sebi nekaj religioznega. Pravzaprav je dekonstrukcija tista drža, ki omogoča nastanek religij. Brez dekonstrukcijske drže čakanja na nemogoče se razodetje ne bi dogodilo. Dekonstrukciji se, za razliko od razodetih religij, še ni. Dekonstrukcija ostaja brez srednika med nemogočim in mogočim, ostaja na neskorumpiranem stališču nevednosti in neavtoritarnosti. Religije lahko s tega vidika v dekonstrukciji najdejo navdih (kljub temu, da je v Derridajevi izvedbi "ateistična") za to, kako ohranjati spoštljivost do presežnosti presežnega. Dekonstrukcija nudi vzor, kako ohranjati absolutno odprtost do vseh (česar religije zgodovinsko niso počele), prav to pa je omogočilo religije, ki se morajo za reanimacijo svojega bistva k tej ponižnosti vrniti. Derrida tako ponuja svoj prispevek k teološkim refleksijam. V zgodnji fazi je navduševal z izredno preciznim izražanjem o svetem, s prikazom, kako previdni moramo biti pri kovanju povedi o najbolj vsakdanjih stva-

reh. Razumljivo mora biti govor o nevsakdanjih predmetih, teh, o katerih govorijo religije, še toliko bolj izbirčen. Izraz o svetem mora biti govor, ki je nekje na polovici med govorom in molkom.

Teologija prihodnosti bi morala svoj diskurz oblikovati tudi ob Derridajevi kritiki metafizike kot logocentrizma, želje po prisotnosti. Kaj sploh pomeni čista prisotnost? Je to Bog v monoteizmi? Derridajeva kritika zahodne metafizike se nujno mora dotakniti tudi judeo-krščanskega razumevanja ustroja sveta. Vera v Boga mora namreč vedno hkrati biti nevera. Gotovost mora vedno biti v dialogu z dvomom. Pristno verovanje je tisto, ki nikoli ne ukine samospraševanja. Verovanje na podlagi doktrine je fundamentalistično. V verskem sistemu, kjer je bog čista prisotnost, ni prostora za vero, pač pa je ta stvar razuma in z njim povezanega dokazovanja, zakonov, vzrokov in logike. Bog mora biti tisto, kar se izogiba vsakršnemu popredmetenju. Takšno dekonstrukcijsko gledanje na boga pa je blizu nekaterim krščanskim idejam. Zgodovina krščanskega razumevanja Boga in samorazumevanja sebe kot božjega ljudstva se je vedno vrtela okoli paradoksa. Že najbolj izvirno izkustvo, ki razgiba religiozna občutja, je občutje nesmiselnosti sveta, krivičnega toka dogodkov. Vernik vedno znova v svojem verskem procesu trka ob vprašanje o pravičnosti sveta. V osrčju krščanskega verovanja je torej zavest o neskladju predstav o Bogu z njim samim. Že sama analiza presežnikov, ki se mu pripisujejo in pridevajo, pokaže, da je takšna bitnost nemogoča. Božja vsemočnost kljubuje njegovi neskončni dobroti, vsevednost izključuje svobodo ... Že res, da so te kategorije človeške, da so plod antropologije in ne teologije, vendar lahko iz njih sklepamo na paradoksalnost Boga. Krščanski vernik z razodetjem dobi še močnejši razlog za razblinjenje vseh antropomorfni predstav o Bogu. V krščanstvu se Bog ra-

zodeva kot Trojica. Razodetje trinitaričnosti zamaje vse naravno-teološke predstave, ki jih je svet gojil do takrat. Mit o Sveti Trojici, če ne drugega, vnaša v vero zavest o skrivnostnosti in večni nerazumljivosti Boga. V krščanstvu pa se, morda za našo temo še pomembneje, razodene človeški sin Jezus kot Kristus, Odrešenik. To pohujšljivo razodetje vnaša v dotedanje predstave o Bogu dekonstrukcijsko noto. Bog je tisti, ki je absolutno suveren in močan ter hkrati nemočen in krhek. Božja beseda je tista, ki nagovarja s silo, z grozečo kaznijo in sodbo, na drugi strani pa hkrati nagovarja z ranjenostjo, krhkostjo, otroško lepoto in milino.

Kdor je bral Derridajeva dela, ve, da so vsa ta nasprotja za lase privlečena in neprava. Derrida je ob analizi suverenosti rad poudarjal, da tudi Bog ne sme biti dojeman kot absolutno suveren. Primerneje je govoriti o šibkosti Boga, o njegovi nemoči. Opozicija med vse-mogočnostjo in nemočjo ne odraža realnosti, saj je (kot pokaže dekonstrukcija za vsako binarno opozicijo) drugo vedno že vsebovano v prvem. Krščanski Bog je torej razodel tudi

tisto, kar se je v dveh tisočletjih izkristaliziralo kot dekonstrukcijska kritika zahodne metafizike; Derridajev prispevek ima tako veliko skupnega z *kenozo*. Grška *kenosis* pomeni izpraznjenje in je postala pomemben teološki termin. V Flp 2,7 lahko tako beremo, da je Bog "sam sebe izpraznil". *Kenoza* je torej prispodoba vsega, v kar veruje krščanstvo, samožrtvovanje Boga. Toda Derridajeva zahteva po šibkem bogu gre še korak naprej od *kenoze*. *Kenoza* namreč še vedno ohranja suverenost Boga. Samoizpraznjenje, na katerega upa Derrida, bo še radikalnejše kot to, o katerem uči krščanska teologija.

Znotraj dekonstrukcije se je hkrati z usmeritvijo stran od gramatologije zgodil preobrat glede uporabe besede "bog". V zgodnji dekonstrukciji je služila kot zaprtje diskurza. V kasnejši pa prevzame drugačno vlogo. Derrida se na neki način približa razumevanju, da je vsako imenovanje boga hkrati že obračanje nanj, klicanje, izpoved in torej odprtje diskurza. Tako smo pred nevedenjem, ki ima izvor v prihodu prihodnjega (ki bo vedno prihodnje), na katerega ne moremo biti



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Kljubovalnost* (Kornati)

pripravljeni. Nevednost je pozitivna danost, ki akumulira življenje in strast verovanja. Nevednost je tisto, kar daje človeškemu bivanju notranje dostojanstvo in usmeritev v prihodnost. Ko je Tomaž Akvinski doživel razodetje, je preklical vse napisano, umolknil in umrl; vstopil je namreč v stanje vednosti, ki nima prihodnosti. Skrivnost je torej tisto, kar oživlja duhovno življenje. Derridajev imperativ je živeti iz strasti nevednosti, nujnost vzeti na svoja pleča vso neizčrpnost misterija in poizkušati z nemogočim, najdbo smisla, ki je enak smrti. Tu seveda odpadejo vsi tisti, ki se oklicujejo za agnostike, vsi tisti, ki pravijo "o tem ne morem vedeti nič in se raje ne sprašujem ter opredeljujem". Takšen suspenz spraševanja je ravno nasproten derridajevski "strasti nevedenja" (Derrida 2001, 71), ki se ne zaustavi ob nemogočem – tam dobi pollet za nadaljnjo pot. Derridajeva mesijanska misel, s to strastjo nevednosti, je znanilec nove etike, ki vstaja iz prahu relativistične brezbriznosti. Ta misel je obuditev kierkegaardovskega življenja za trenutek (Augenblick), čudež prebitja tiranije časa. Upanje, ki vznika iz brezupnega, je norost. Norost je čista nepreračunljivost, ki preživi delitev skrivnosti, da skrivnosti ni. Vsak drugačen prijem nas obsodi na večno nesprijaznjenost in izmišljanje bogov ter nasadanje tistim, ki si jih izmišljujejo. Derrida z izbiro Abrahama za prototip slehernega človeka (v *Daru smrti*) pove prav to. Ko pridemo v stik z dogodkom, čisto nerazumnostjo, nam ne ostane drugega kot molk. To je molk, ki izraža, da še sami ne vemo, da zaupamo neznanemu.

Dekonstrukcija je, za razliko od religij, diskurz, ki odpira. V religijah se vedno pojavlja določena negativnost, dekonstrukcija pa je v prvi vrsti afirmativnost, odprtost povsem drugemu. Dekonstrukcija je tisto, kar so religije z institucionalizacijo religioznega občutja izgubile. Dekonstrukcija je tista drža odprtosti, ki je vedno pripravljena na dogodek. Če je re-

ligija življenje iz dogodka, je dekonstrukcija življenje iz dogodkovnosti dogodka. Dekonstrukcija je torej odziv na obljubo in ne na gotovost. Religijo brez religije bi lahko locirali v polje napetosti med sedanjostjo in prihodnostjo (*avenir*). Prihodnost, ki je povsem neznanana, ne more biti znana, z vednostjo nima in ne more imeti nič skupnega. Dekonstrukcija je preroški govor o dogodku, ki ima vedno še *za priti*, s kasnejšo dekonstrukcijo se zgodi pojav tistega, čemur dekonstrukcija pravi nedekonstruktibilno, *tout autre*.

Dekonstrukcija se tako, kljub temu, da je skrivnost, da ni skrivnosti, začne osredotočati na skrivnost, ki se nahaja za znakom "ni prehoda", na skrivnost, ki razplamti strast mišljenja, se ne ustavi ob nemogočem in je "konstitutivni element prihoda, kvazi-transcendentalen pogoj njene možnosti in nemožnosti" (Caputo 1997, 101). Čas *viens* (pridi) je tisti, ki se vrti okoli obljube in ne okoli sedanjosti. Prav lahko potegnemo vzporednice z biblijskimi teksti, ki ne gledajo na čas kot na večno prisotnost *ousie*, pač pa gledajo na čas kot zvestobo obljubi. To novo dekonstrukcijo, ki bi jo lahko označili s terminom "preroška", je moč locirati že v leto 1980, in delo *Psyche: L'invention de l'autre*, v katerem je opredelitev pristne prihodnosti kot *a venir*, prihodnost kot absolutna drugorodnost z vsakršnim vedenjem in razumevanjem, prihodnost onkraj vsakršne anticipacije. To je obdobje spremembe ključnih izrazov dekonstrukcije, v ospredje so postavljeni gostoljubnost, pravičnost, dar, odpuščanje, demokracija ... S tem je povezana tudi sprememba polj, znotraj katerih deluje namesto govora in pisave, v ospredje pridejo izrazito etično-politično-religiozne teme, ki so bili navzoče že v zgodnejših delih, zdaj pa je nastopil čas za podrobnejšo izpeljavo. Stran od prihodnosti, ki je navzoča že tu v sedanjem in k prihodnosti, ki prihaja, o kateri ne vemo nič. Takšna prihodnost in čakanje nanjo pa je v celoti prežeto z aporijami,

neprehodnimi situacijami, ki bi v fundamentalističnem svetu, svetu, ki na skrivnosti odgovarja z gotovostmi, zaustavile potovanje, v Derridajevem primeru pa pomeni ravno obratno, aporije so začetek.

Kako se naj torej pripravimo na prihodnost, na prihod *tout autre*, na prihod tistega, ki že strukturno ne more priti, ker je vedno v prihajanju? Kako se naj pripravimo na prihod tistega, na prihod katerega nikoli ne moremo in ne smemo biti pripravljeni, kako se pripraviti na prihod drugega, absolutno drugega in s tem ne izničiti njegove drugosti? Odgovor je drža, razumevanje in nerazumevanje, pakt z nemogočim, v vsej njegovi nemogočosti. Sliši se nemogoče, in to zato, ker takšno je. Toda za Derridaja je omenjeno imperativ, nujno je, da se naredimo sposobnega reči: "Pridi, da da" (*viens, oui oui*). In to misli zelo resno, saj "biti pripravljen na ta dogodek drugega je to, čemur lahko rečemo dekonstrukcija. Dekonstrukcija: pomeni reči »pridi!« (*viens*)" (73).

V tej luči si pogledjmo, kaj je torej dekonstrukcija ali bolje rečeno gostoljubje. Gostoljubje namreč ni primer med primeri, ampak je bistvo tega, čemur rečemo dekonstrukcija (podobno pomembnost in istovetnost z dekonstrukcijo je podelil tudi drugim, praktično vedno drugim, izrazom). Kot lahko beremo, je gostoljubje vrlina, ki je Derridaju, večnemu tujcu, v življenju pogosto primanjkovala, tudi zato se je z njo veliko ukvarjal. Problematika priseljencev, političnih pribežnikov, pisateljev na begu postane glavna politična zadrega sveta, kot ga vidi Derrida. Pogledjmo si preskok iz tega, da ne vemo nič, v konkretizacijo, v veselo praznovanje skrivnosti ob primeru Derridajeve analize gostoljubja. Brezpogojnega gostoljubja kot tisto, kar je nemogoče, še več, gostoljubje je nemogoče samo. Ta izkušnja nujnosti nemogočega je to, čemur pravimo religiozni akt. Nemogoče, a nujno je verovati v neverjetno, upati proti upanju, odpustiti neopustljivo, ljubiti *neljubljivo* ...

Gostoljubje je vsem znan termin, razumemo ga kot "biti dober gostitelj", v slovenščini ima beseda še močnejšo vez z gostom kot v večini evropskih jezikov, ljubezen (gosto-ljubje). Toda je to mogoče, je brezpogojno gostoljubje nekaj, kar mora še priti? Gostoljubje je termin, ki "omejuje samega sebe oziroma si kontradiktira" (Derrida 2000, 14). Zanj moraš biti gospodar (iz besede *hostis*), suveren hiše ali prostora, kamor se sprejema gosta in se hkrati tej suverenosti odreči. Zakaj odreči? Gostoljubja, na katera pomislimo, so vedno pogojna. Vedno so strukturirana v obliki: "si dobrodošel, vendar ..." Temu "vendar" ni niti potrebno biti izrečen, obstaja kot družbena konvencija, vsi vemo, kaj pomeni biti dober gost. Z vstopom čez prag se dogaja anti-gostoljubnost oziroma boljše uničenje gostoljubnosti, prejmemo besedo dobrodošlice, se zanjo in za vse, kar nas čaka, zahvalimo. Oba ali vsi vključeni pristanemo na spoštovanje, gostje pristanejo ali bolje razumejo, da to ni njihova posest, pač pa začasen, če je gostoljubje zelo dobro, dom. Vsak od teh aktov gostoljubnosti in "biti gost" pa uniči gostoljubnost in iz nje napravi nekaj drugega, npr. zakon ognjišča (oikonomijo). Derrida se v predavanju *Hostipitality* podrobno posveti konceptu. Sam naslov je besedna igra, ki implicira ambivalentnost latinske osnove *hostis*, beseda je nedoločljiva glede razlike prijatelj-sovražnik. *Hostis* pomeni tako tujca, torej tistega, ki mu nudimo zatočišče, kot sovražnika, pošast, ki lahko pride, kadar smo odprti absolutni, brezpogojni gostoljubnosti. *Hostility* (sovražnost) in *hospitality* (gostoljubje) imata enak izvor, tako besedni kot konceptualni, saj temeljita v izkušnji tveganja. Riziko ni izključen, takšen bi odstranil gostoljubje, vključen pa lahko odstrani mene kot lastnika doma (zakaj pa me gost ne bi kar ubil?). Brezpogojna gostoljubnost pomeni izpostaviti se, in to v celoti. In ravno ta ambivalent-

nost izraza *hostis* je tisto, kar pri Derridaju zelo dobro označuje gostoljubnost, pripravimo se na popolnega neznanca ali neznanko (zakaj enega od teh dveh spolov?), pripravimo se na grozljivost prihoda in prihajajočega (*tout autre*). Druga dvopomenka, ki v navezavi na gostoljubje izraža nemožnost le-tega, je francoska *hôte*. Ta izraz v francoščini pomeni tako gosta kot gostitelja in ravno za to gre. Gostitelj (*hôte*) mora, če je res gostoljuben in torej dober gostitelj, postati gost (*hôte*) v svoji hiši, odreči se mora vsakršni suverenosti, vsaki pravici, vsakemu glasu. Tako je gostoljubje večna menjava vlog obeh "*hôtejev*", ki se dogodi v trenutku, v trenu očesa (*Augenblick*). Takšna nemogoča koreografija bi bila približek urešničitvi "biti za drugega" do te mere, da vstopam na njegovo (nezavidljivo) mesto.

Kako torej biti gostoljuben? Predpogoj je, da imaš moč, kontrolo, zmožnost (*potentia* + *hostis*). Nujno je biti jaz, ki daje in vabi, toda ta jaz tudi omejuje vabilo; ko vabi drugega, že vabi istega. Torej je nedostojno reči "jaz", "jaz vabim", saj to implicira moč jaza, narcisoidnost, zavest o pomembnosti. Nedostojno je reči karkoli, vsak glas razbija shemo popolne drugosti, absolutna, brezpogojna gostoljubnost od mene zahteva in pričakuje, da odprem dom in zaprem usta (ne vabiti, ne spoprijateljevati se), čeprav je na mestu *obnemeti*, morda znova odprtih ust. Kot je jasno, je brezpogojno gostoljubje nemogoče, "nemogočnost" sama. Derrida razlikuje med vabilom (ki izniči gostoljubnost v korist ekonomije) in obiskom. Obisk je tisto pravo, je nuditi gostoljubje temu, ki ni dobrodošel, ni vabljen, ni niti željen. In to zadnje je najbolj nemogoče, je aporija, v katero se nujno ujamemo. Če me gost razveseli, ne gre za gostoljubje, pač pa za *ljubje* veselja ob obisku. Če me ne razveseli, spet ni gostoljubje, pač pa gosto-trpnost. Derrida nam predlaga enigmatično možnost, ki je

med oziroma nad obema skrajnostma. Gosta moramo sprejeti s smehom, in smeh je tu pomemben, saj hkrati tudi razvija in dopolnjuje Levinasovo shemo talčevstva. Po Levinasu *biti talec* drugega pomeni prevzeti njegovo krivdo, to je jasno norost, vendar pa prav takšna, kot jo pripisujemo svetnikom, in norost je tisto, kar omogoča dogodek, razum pa ga izključuje, onemogoča. Gostoljubnost, ta mesijanska, o kateri je govora, brez norosti in brez ekscesa ne more priti, saj je nemogoče samo, vabiti nepovabljivega. Norost je paraliza pristnega gibanja ekonomije, in norost je pogoj za brezpogojno, ki je edini možen dogodek. Norost in z njo nemogoče je elementarna religiozna struktura. Seveda tu norost ni norost vsakdanje rabe, s katero okarakteriziramo tiste, ki govorijo svoj jezik, jedo izločke ..., pač pa duhovna drža "ne ustaviti se" ob nemogočem, iti naprej ob znaku konca poti, iti v "strasti nevedenja" (Derrida 2001, 71). Drugega ne moremo prisiliti v prihod, edino, kar lahko in moramo, je pričakovati nepričakovano.

Mogoče je zdaj jasneje, zakaj je Derrida izmed vseh terminov za svoj osrednji pojem izbral prav tega. Hkrati je teoretična in praktična aporija. "Ne vemo, kaj gostoljubje je. Ne še." (Derrida 2000, 6.) In to smo obvezani reči vsakomur, ki pride, in upati v prihod. Gostoljubje je danes naša prva etična naloga, v svetu, kjer so ljudje brez držav, civilnega in naravnega prava, ki bi jih ščitil (izven Kantovega kozmopolitskega prava), preganjani zaradi verske ali druge pripadnosti ... In tako se je Derrida tudi konkretnije zavzemal za aplikacijo gostoljubja, zavzemal se je za ustanovitev tako imenovanih mest zatočišč, mest ki bodo po svetu nudila zatočišče preganjanim. V nagovoru, ki je bil prebran na kongresu Mednarodnega parlamenta pisateljev leta 1996 v Strasbourgu, z naslovom *Kozmopoliti vseh dežel, še en napor*, je Derrida razčlenil zahtevo po novi opredelitvi

“pojma gostoljubja, pojma dolžnosti gostoljubja in pojma pravice gostoljubja” (Derrida 2002, 145). Od abstraktnejših analiz se je preusmeril h konkretnejšemu, k ljudem brez države, brez pravice do azila in s tem vsakršnih človekovih pravic. Dandanes se v Evropski skupnosti govori o obvladovanju priseljavanja, kar je seveda izraz, ki po ločnici med ekonomskim in političnim vzgibom za emigracijo izbere prvega, in tako, ker so tujci v našo državo prišli zaradi ekonomskih koristi (ta motiv seveda nikoli ni primaren), omogoča brezbrizno izselitev. Ta ločnica (ekonomsko/politično) je čudežna, saj nam kardakoli omogoča zavrnitev priseljencev. Samo pogledjmo naši sredozemski državi, veliki člani Evropske unije, ki vsakodnevno prepustčata sodržavljane sveta smrti v morju in ravno v teh dneh protizakonito in nekritično izseljujeta romsko prebivalstvo. Da se naša politična tvorba lahko odpira navznoter in ruši te meje (Schengenska konvencija), še močnejše ograjuje zunanje meje. Besedičenja o azilu, pribežališču, če smo še perverznejši, o gostoljubju, so tako zgolj “retorični alibi” (152). V ozadju je nepripravljenost na tveganje ob *prihodu*. Naše države rade sprejemajo premožnejše, izobražence in uspešne športnike ter jim po hitrem postopku dodeljujejo državljanstva, v tem pojmu selektivnega, pogojnega gostoljubja je jasna ločnica na tiste, ki nam bodo koristili, in na druge, ki ostanejo zunaj. Takšna je duhovna realnost zahodnih držav, ki se ravna po logiki kapitala. Ob vsem tem je utopično pričakovati prihod gostoljubja, mogoče bo bolje, da za začetek poizkusimo z manjšimi cilji, ohlapnejšo etično zahtevo. Nujnost premagati ekonomsko miselnost, miselnost štetja, in mu ponuditi (pogojeno) gostoljubje, saj smo od (brezpogojnega) gostoljubja očitno oddaljeni galaksije. Poizkusimo z gostoljubjem, vsaj kadar nas za to prosi ranjeni drugi, absolutno drugi, s svojim molkom in trpljenjem.

Derrida je torej religiozen, njegova religija je religija brez religije, njegova misel je mesijanska brez mesijanstva. Toda brez (v x brez x) nikoli ni preprosta negacija, je nov način *biti* s terminom x, blizu avguštinskemu brez v “moder brez modrosti” ... Logiko *sans* (brez) Derrida v večji meri naslanja na Blanchetovo pripoved o mesiji, ki je strukturno ta, ki ima še vedno *za priti*, tudi ko je prišel, ljudje niso znali kaj boljšega kot spraševati ga, kdaj bo prišel. Upamo, da pride, ter hkrati, da bo svoj prihod odlagal še naprej. Ne smemo namreč zamenjati prihoda in njegove navzočnosti, tu je zgolj zato, “da osuplja sedanost, da vnaša motnje vanjo in jo razbija” (Caputo 2007, 248). Prihod bi bil namreč katastrofa, konec. In podobno je z Derridajevo religijo *sans*, ki je brez tradicionalnih onto-teoloških vodil, aksiomov. Religija večnega še ne, in hkrati vedno že, absolutne ponižnosti pred skrivnostnostjo skrivnosti.

Skrivnost bo, ne glede na vsa naša prizadevanja po razkritju, vsa naša pisanja in govorjenja, ostala skrivnost, nedostopna jeziku in tako posredovanju, Derrida zato slavnostno zapiše: “Skrivnost kot taka ne obstaja, to zanikam.” (Derrida 2003, 54.) In ravno to je skrivnost, ki jo zaupa vsakomur, ki mu je pripravljen prisluhniti in poizkusiti nemožne – delitev skrivnosti.

Literatura:

- Caputo, John D.. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida; Religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D.. 2007. *Radikalnejša hermenevtika; O tem, da ne vemo, kdo smo*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Derrida, Jacques. 2000. Hostipitality. *Angelaki, The Journal of the Theoretical Humanities* 5, št. 3: 3-18.
- Derrida, Jacques. 2001. *Ogenj, pepel*. Koper: Hyperion.
- Derrida, Jacques. 2002. Kozmopoliti vseh dežel, še en napor. *Problemi* 40, št. 1-2: 143-160.
- Derrida, Jacques. 2003. *Izbrani spisi o religiji*. Ur. Nike Kocijančič-Pokorn in Vid Snoj. Ljubljana: Kud Logos.