



TEKSTUALNOST TRANSCENDENCA SKUPNOST

Luka Trebežnik

Luka Trebežnik raziskuje raznolika področja sodobne filozofije (zanimajo ga zlasti francoski poststrukturalizem, dekonstrukcija, hermenevtika in fenomenologija) ter filozofije religije (posveča se predvsem vprašanju razmerja med vero in razumom, analizi mističnih diskurzov ter judovskim in krščanskim elementom v sodobni sekularni misli).

Med letoma 2017 in 2019 je bil zaposlen na Inštitutu za filozofijo in družbeno etiko Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, od leta 2020 pa deluje kot raziskovalec na Inštitutu za filozofske in religijske študije ZRS Koper in kot predavatelj filozofije na Fakulteti za humanistični študij v Ljubljani (Alma Mater Europaea – Institutum Studiorum Humanitatis).

Poleg vrste znanstvenih člankov in poglavij v zbornikih je izdal monografijo o filozofiji Jacquesa Derridaja, naslovljeno *Med nihilizmom in mesijanizmom: Derridajeva filozofija religije* (Znanstvena knjižnica Teološke fakultete, 2018), nedavno pa še delo *Svetloba na obzorju: razmisleki o razmerju med vero in razumom* (KUD Apokalipsa, 2022), v katerem obravnava ključne sodobne načine nanašanja na prihodnost (kapitalizem, religijo in tehnouznanost). Poleg tega je dejaven član nekaterih strokovnih interesnih združenj, deluje pa tudi kot prevajalec in urednik.

Tekstualnost, transcendenca,
skupnost

Tekstualnost, transcendenca, skupnost

Izzivi postmoderne filozofije religije

Luka Trebežnik



KOPER 2024

**Luka Trebežnik: Tekstualnost, transcendenca, skupnost. Izzivi
postmoderne filozofije religije**

Glavni in odgovorni urednik založbe: Tilen Glavina

Urednik za področje filozofije in religiologije: Lenart Škof

Tehnična urednica: Alenka Obid

Recenzenta: dr. Darko Štrajn, dr. Tomaž Grušovnik

Lektura: Nina Novak

Tipične strani: Mateja Oblak

Stavek: Alenka Obid

Naslovnica: Alenka Obid

Fotografija na naslovnici: Shutterstock/Guenter Albers

Izdajatelj: Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Annales ZRS

Za izdajatelja: Rado Pišot

Spletna izdaja

Dostopno na: <https://doi.org/10.35469/978-961-7195-50-7>

Finančna podpora: Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko
dejavnost Republike Slovenije

Vsebina

Uvod | 7

Pisava in prihodnost teološkega razuma | 17

Bog izven-teksta | 19

Knjiga in interpretacija | 22

Logos in tradicija | 27

Konec subjekta | 29

Antiteološki značaj pisave in razodetje imena | 32

Razlika in odsotnost | 37

Tipologija in zgodovina | 38

Usihajoča transcendenca: kenotična hermenevtika Giannija

Vattima | 47

Krščanski Zahod med sekularizacijo in postsekularizacijo | 47

Smrt Boga in transformacija religije | 48

Kenotični značaj zgodovine | 52

Konec teizma in ateizma | 57

Šibka vera in razum | 59

Optimistični nihilizem | 61

Morebitna transcendenca: anateistična stava pri Richardu
Kearneyju | 65

Postmoderna in povratak religije | 66

Postmetafizična vera | 68

Tradicija imenovalnega dejanja | 71

Dvojna gesta epifanije in umika | 73

Strast za odločitev med hermenevtiko in dekonstrukcijo | 75

Branje v temi | 77

Povratak iz puščave neodločljivosti | 79

Nemogoča transcendenca: John Caputo in radikalna teologija | 81

Dekonstrukcija teologije | 82

Sled in resnica | 83

Radikalna hermenevtika | 86

Molitev in rana | 88

Radikalni značaj šibkosti | 90

Tradicija in dogodek | 91

Spektralno jubilejno leto | 93

Skupna artikulacija odsotnosti | 99

Sodobna kriza skupnosti med koinonio in individualizmom | 100

Nostalgija za nikoli prisotno skupnostjo | 103

Avtoimuna in alegorična skupnost | 106

Skupnost in komunikacija | 111

Fašizem in suverenost | 114

Skupnost in žrtvovanjsko nasilje | 119

Skupnost kot varuhinja skrivnosti | 123

Skupnost pisave in literarni komunizem | 126

Dekonstrukcija skupne eksistence | 130

Literatura in viri | 135

Uvod

Živimo v času, ko se zdi, da so velike metafizične zgradbe, na katerih je do pred kratkim slonela zahodnjaška racionalnost, popolnoma dotrajane in sodobni eksistenci ne ponujajo več zadovoljivih sredstev za nanašanje na temeljna človeška vprašanja. Popolnoma v skladu s tem se še bolj zdi, da tudi religije ne nosijo več nikakršne moči za nanašanje na sodobno resničnost in da jih je znanstveni svetovni nazor popolnoma izpodrinil ter prevzel primat nespornega vira za razlago sveta. Na tej točki, ko se je že oznanjalo, da je zahodnjaška civilizacija prispela do konca zgodovine in s tem do svoje dovršitve, se danes v njeni pojmovni zgradbi vedno bolj kažejo tudi razpoke. Najočitnejše lahko to vidimo v vseh neskladjih in razhajanjih različnih pogledov na najbolj temeljno od vseh vprašanj, pojem resnice. Postmoderna filozofija je refleksija teh tektonskih miselnih sprememb in pretresov, sočasno pa deluje kot kritika starih in novih metafizičnih konstrukcij. Kot taka namesto trdnih struktur ponuja ontologijo razlike in nestalnosti, s tem pa je morda še najboljša možnost za pristop k perečim problemom, ki jih prinaša sodobnost.

Uvodno poglavje tega dela¹ bo sodobnost opredelilo kot dobo *tekstualnosti*, kar v prvi vrsti označuje konec privilegiranih interpretativnih počel in trdnih metafizičnih struktur. Uvodni del bo tako govoril o pisavi, kar pa bo treba razumeti precej široko: pisava ne bo razumljena le kot preprosto fizično dejanje označevanja, ampak bo precej več, s tem izrazom bomo imeli v mislih vsako označevalno dejanje in tudi to, kar ta dejanja omogoča in določa. V tem razširjenem pojmovanju bo pisava razumljena kot dogodek. V tem okviru bomo svoja razmišljanja osnovali tudi na določenih mističnih pojmovanjih pisave, v ozadju naših razmišljanj bodo npr. nekatere kabalistične tekstualne prakse, poleg očitnega materialnega bomo zato ves čas opozarjali tudi na njen duhovni vidik, na to, kar je Franz Kafka poimenoval »pisava kot oblika molitve«, torej poglobljeno mistično nanašanje na stvarnost prek pisanja in pisave.

Tako razumevanje sodobne stvarnosti se zdi še posebej nujno v trenutku, ko nas preplavljajo digitalne pisave z učinki, ki sodobnemu človeku prinašajo zelo raznolike ambivalentne konsekvence. Po eni strani se nam zdi, da prinašajo povečano racionalnost, urejenost in transparentnost svetovnega reda, po drugi pa, da je ta racionalnost celo pretirana in s tem dušeka, da algoritemska ureditev ne more dostojno zajeti raznolikosti jezikovnih in drugih označevalnih praks. Vsekakor se je izkazalo, da to stanje, ki je ljudem vedno bolj nerazumljivo in tuje, potrebuje močno hermenevitično intervencijo: to bo poskus sledečih strani, ki bodo sodobno religijsko in sekularno stvarnost poskušale premišljevati prek analize tekstualnosti, transcendence in skupnosti.

Že vnaprej pa ni odveč opozorilo, da vse to povzdigovanje pisave na račun bolj trdnih in zamejenih pomenskih formulacij, ki bo osnova našega celotnega dela, ne nastopa kot hvala odsotnosti na račun prisotnosti ali celo kot povzdigovanje lastnega početja (tj. lastne pisave). Predvsem gre za opisovanje našega (skupnega) eksistencialnega položaja, ki je v bistvenem zaznamovan s svojim hermenevitičnim značajem – hvalnico tem položaju je

.....
1 Delo je večinoma nastalo v sklopu podoktorskega raziskovalnega projekta »Izzivi postmoderne filozofije religije: tekstualnost, transcendence, skupnost« (Z6-2665) in raziskovalnega programa »Konstruktivna teologija v dobi digitalne kulture in antropocena« (P6-0434), ki ju je financirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), izšlo pa je po zaslugi ARIS-ovega (so)financiranja izdajanja znanstvenih monografij v letu 2023.

treba torej razumeti kot napor izpostavitve pozitivnih vidikov naših danosti, ki so zlahka dojete in razumljene kot težavne, nesrečne, moreče, dekadentne, brezdušne, zabludele itd. Seveda bo pri tem šlo za bralno-interpretativno dejanje (kot da zmoremo kaj več ali kaj manj) z vsemi pogojenostmi in hibami, ki ga zaznamujejo. Čeprav delo napaja globoka zavest o relativnosti vsega zapisanega, ki izhaja iz odprtega značaja označevalne verige, je treba poudariti, da to še zdaleč ni ločljivo od prizadevanja za prepričljivost in resničnost. Glede dozdevnega pretiranega poudarjanja odsotnosti (in njenih korelatov) na račun prisotnosti pa moramo pojasniti, da gre predvsem za odziv na še danes prevladujoče načine mišljenja in interpretiranja, ki so zasnovani kot pozitivistična metafizika prisotnosti. To besedilo torej v svoji celoti (kot je ta sploh mogoča) izpostavlja in problematizira take nazore – naša osnovna teza je torej prav prepričanje, da odsotnost in prisotnost nista preprosti opoziciji v hierarhično urejenem binarnem razmerju, ampak sta v precej bolj zapletenem odnosu.

Še en pridržek, ki ga lahko vzamemo tudi kot opravičilo, se nanaša na samo bistvo tekstualnosti, ki bo podrobneje obravnavano v prvem sklopu (na splošno pa tudi v preostalih dveh), na vselej nezadosten značaj naših označevalnih sistemov in orodij. Naša doslednost pri rabi različnih znakov, npr. narekovajev, bo po svoji nujnosti pomanjkljiva. Narekovaji bodo tako skozi vse besedilo seveda popolnoma dosledno označevali navedek, torej dejstvo, da je besedilo vzeto iz druge objavljene besedilne enote, to bo popolnoma pregledno označeno z referenčnim mestom v oklepaju (takoj za sklepnim narekovajem). Toda spet drugač se bodo v tem delu (in prav gotovo tudi v drugih) pojavile okoliščine, ki niso tako nedvoumne, in strogo gledano narekovaji ne bodo označevali tujega vira, ampak bodo izražali določeno problematizacijo napisanega med narekovaji. Tu bo pogosto šlo za precej krajše besedilo med narekovajema, za njim pa ne bo reference, ki bi kazala, od kod je to vzeto (ker bi jih bilo treba navesti preveč). Še večja zadrega nas čaka pri vrednotenju, ki ga narekovaji izvajajo prek ločnice lastno/nelastno (tuje). Sledeča poglavja bodo postavila pod vprašaj prav čistost in neproblematičnost take distinkcije. V številnih primerih je prav mogoče trditi, da je prav navedeno besedilo avtorjev najbolj lastni izdelek. Še zlasti če upoštevamo, da gre pri večini navedkov, ki jih bomo vključili v to besedilo, za improvizirane prevode (kot da kaj ni prevod) v slovenščino, prevodi pa so seveda že sami po sebi interpretativna dejanja. Če kaj ni navedeno oz. označeno kot tako, to nikakor ne pomeni nujno večjega statusa lastnosti oz. pripadanja podpisniku besedila, ki nastopa kot zbirna točka virov, vplivov in drugih tekstnih učinko-

vanj. Ena izmed glavnih misli te knjige bo temeljila prav na problematizaciji statusa lastnega in pravega avtorstva, demistifikaciji metafizičnega poroka, ki ga predstavlja podpis.

Teza, da je avtor oz. njegova intenca v najbližjem razmerju s tem, kar se predpostavlja za resnico besedila, se zdi precej samoumevna. Toda namesto osnovnega vprašanja, kdo je avtor, se bomo spraševali, kako avtor učinkuje oz. kaj predpostavlja obstoj take izven tekstualne točke, in s tem to samoumevno tezo poskušali malo zaplesti. Ali ni za »končno« različico besedila vselej zelo pomemben in s tem odgovoren tudi kdo drug? Urednik, lektor, postavljavec besedila, tiskar in kdove še kdo (ne pozabimo na t. i. »pisatelje v senci«) so prav morda izvajali svoje besedilne operacije še pozneje kot sam »podpisnik«. To pa množico vpletenih pravzaprav postavlja v položaj, ki je (vsaj časovno) bližji natisnjeni in izdani različici, s tem pa domnevno tudi resnici besedila. Tudi če bi podpisnik kot zbirna točka za zelo raznolike operacije in vplive, s tem pa tudi uradni »lastnik« celote napisanega, sam izvedel vse redakcijsko in drugo delo (ki smo ga projicirali v različne vloge urednika, lektorja in drugih sodelavcev), moramo upoštevati, da je podpis vselej že učinek določenih sintez, ki v literarni izdelek nasilno združujejo istost in drugost.

S temi pomisleki in z njihovimi implikacijami, ki se cepijo v nedogled, smo nekako že stopili v prvo poglavje, ki bo naslovljeno *Tekstualnost*. Gre za izraz, ki opisuje temeljno razsežnost naše postmoderne eksistence. Kot bitja, ki zbirajo in razbirajo znake, smo vselej že vpeti v mreže pomenov in smislov. To velja tako na individualni kot tudi na širši skupnostni ravni. Zahodnjaška civilizacija je v svojem bistvu zaznamovana z religijskimi izrazi monoteističnih verovanj, ki jih imenujemo tudi »religije knjige«. V tem smislu bomo tako razmišljali in pisali predvsem o tej religijski tekstualnosti, še zlasti pa o pretresu, ki se zgodi s smrtjo vrhovnega Logosa in dovrši s koncem knjige. Vse to pa seveda ni preprosto, že sama teza o koncu knjige je zelo pogosto podana v knjigi, tako da bomo tudi ta paradoksalni značaj te opredelitve morali vzeti v obzir.

Uvodno poglavje bo torej prineslo določeno metodološko podlago tudi za besedilne sklope, ki bodo sledili. S tem pa bo nastopilo kot afirmacija paradoksnosti filozofske metodologije, ki je vselej zasnovana tako, da na nek način že predstavlja stvar samo. To poenostavljeno pomeni, da beremo filozofsko besedilo, da bi se naučili, kako ga brati. Le eden od takih poskusov bo

pričujoči izraz pisalno-bralnega dejanja. V ta namen bodo v ospredju naših razmišljanj raznoliki avtorji, ki so večino besedil objavili v drugi polovici dvajsetega, marsikatero pa spada tudi že v sedanje stoletje. V uvodnem poglavju bodo ključnega pomena razmisleki Marka C. Taylorja in njegova prelomna študija o postmodernem postreligijskem stanju, ki ga bomo imenovali tekstualnost. Ključna referenca tega sestavka bodo zgodnja Derridajeva pisanja in razmišljanja nekaterih njegovih francoskih sodobnikov. Ves čas se bomo navezovali tudi na Nietzscheja in njegov najslavnejši razglas o smrti Boga.

V drugem poglavju, ki bo naslovljeno *Transcendenca*, bomo razmišljali o statusu in možnostih transcendence v sodobnem času. Seveda bo šlo za popolnoma drugačno pojmovanje obstoja presežnih resničnosti, kot je veljalo za klasično obdobje evropske metafizike – zato bi bil mogoče v nekaterih pogledih primernejši izraz kvazitranscendenca, ki pa tudi ni popolnoma zadovoljiv. V tem delu bomo sledili nekaterim najsijajnejšim postmodernim predstavnikom filozofije religije. Gianni Vattimo, Richard Kearney in John D. Caputo spadajo med najvplivnejša sodobna filozofska imena in so velik del svojega dela posvetili filozofski analizi religijskih fenomenov. Njihove inovacije religijskega in filozofskega mišljenja bomo obravnavali v treh ločenih pod poglavjih.²

Pri Vattimu bomo izpostavili njegovo pojmovanje *usihajoče transcendence* kot postopne konstantne šibitve. Po njegovem mnenju vsa dinamika odnosov med vero in izročilom izhaja iz dejstva utelešenja in božje smrti, vpliv teh dogodkov odtlej usiha, podobno usodo pa dobi tudi značaj naše biti. Zgodovina biti ima za Vattima redukcijski oz. nihilistični značaj, kljub temu pa ta mislec ohranja nekakšno vizijo transcendence in krščanstva, ki v usihanju privzame pluralni in strpni demokratični izraz. V marsičem se z Vattimom strinja tudi Richard Kearney, ki ponuja vizijo *morebitne transcendence*, zanj je Bog kot potencial umeščen v prihodnost, kot tak pa napaja sodobno

2 V ta namen bomo z dovoljenjem založb in urednikov uporabili nekatera predhodno že objavljena besedila, ki jih tu vključujemo v razširjeni in predelani obliki. Prvi del drugega poglavja temelji na članku »Osvoboditev metafore in pluralizem resnic v teološkem kontekstu: postmoderno krščanstvo Giannija Vattima« (*Monitor ISH*, 2022, letnik 24, številka 2, str. 124–150). Kot podlago za drugi del bomo uporabili spremno besedo h knjigi *Morebitni Bog* (KUD Apokalipsa, 2021), naslovljeno »Dvojna gesta epifanije in umika« (str. 272–298), za tretji del pa članek »Radikalna teologija kot hermenevtika nemogočega: John Caputo in dogodkovnost resnice« (*Poligrafi*, 2022, letnik 27, številka 105/106, str. 197–216). Temi prvega in tretjega poglavja sta bili deloma predstavljeni na dveh znanstvenih srečanjih, na konferenci Slovenskega filozofskega društva »The Prospects of Community, Between Facts and Values« (Maribor, 15. 12. 2022) in na simpoziju »Religion in Anthropocene and Digital Culture« (Portorož, 30. 5. 2023), ki ga je organiziralo Znanstveno-raziskovalno središče Koper. Nekaj uvodnih odstavkov tretjega dela o skupnosti bo v kratkem povzetih v članku »The endless community of writing« (*Monitor ISH*, letnik 25, številka 1).

eksistenco z lepoto in strastjo. Kearney do neke točke sledi Vattimovi logiki kenotičnega krščanstva, k temu pa dodaja še zakramentalni značaj, svetost bivanja, ki se izraža predvsem v gostoljubnih gestah, ki so značilne za to, kar poimenuje anateizem, potencialni povratek k Bogu po njegovi smrti. V nekaterih pogledih je tema pristopoma precej podoben tudi John Caputo, ki nam ponuja pojmovanje *nemogoče transcendence*. Zanj je Bog ime za nemogoče, kljub temu pa to ni zadnja beseda religijskega, saj Caputo vztraja, da je samo nemogoče tisto, kar lahko vzbuja strast, in v tem pogledu se precej nanaša na misel nemškega mistika Angela Silezija, ki prav v tej točki prepozna največjo bližino Božjemu: »*Das überunmöglichste ist möglich.*«

Sklepni, tretji del naše študije pa bo na nek način ponudil malo bolj praktičen in konkreten razmislek o pogojih in možnostih udejanjanja postmoderne religijske eksistence. V tem delu bomo predstavili določene refleksije o konceptu *skupnosti*. Zdi se namreč, da je prav ta vidik religijskih izrazov s popolno prevlado sekularizacijskih tokov pod največjim udarom, religija z omejitvijo na zasebno sfero izgubi ključno dimenzijo. Religije so po svojem bistvu skupnostno nanašanje na transcendenco. S procesi nebrzdane individualizacije vseh sfer življenja, ki so popolnoma izpodrinili vse komunitarne vizije družbe, pa ni nastopila le kriza družbenosti in družabnosti, ampak tudi kriza smisla, ki je, kot pravi Jean-Luc Nancy, že po svojem bistvu skupnosten. V tem sklopu bodo poleg Derridajevih, ki je bil po lastnih besedah zelo zadržan že do same besede skupnost, v ospredju naših branj besedila nekaterih njegovih somišljenikov in sogovornikov, v prvi vrsti Jeana-Luca Nancyja in Mauricea Blanchota, ki sta v osemdesetih letih prejšnjega stoletja razvila zanimivo debato o skupnosti, poleg tega pa bomo razglabljali tudi o filozofijah skupnosti, ki sta jih zasnovala Georges Bataille, poudarjen bo njegov vplivni koncept »negativne skupnosti, skupnosti tistih, ki nimajo skupnosti«, in Giorgio Agamben, ki je ponudil enigmatično misel o prihajajoči skupnosti.

Delo bo tako proučevalo pojmovne korelate in nadomestke, ki so se razkrili ali razpršili s smrtjo Boga. Bog namreč nikoli ni nastopal izolirano, temveč je s seboj nosil številne zavezniške in podrejene koncepte. V prvem poglavju bomo pogledali, kako je s knjigo kot mestom, na katerem se je še tik pred svojo smrtjo nahajal Bog, v drugem bomo proučevali status transcendence, v tretjem pa možnosti skupnostnega bivanja. Že vnaprej pa se moramo zavedati, da bo imel sestavek kljub vsem iskrenim naporom ogromno

pomanjkljivosti, začnimo morda z najočitnejšo: seznam referenc bo precej neheterogen. Ključni avtorji, na katere se bomo večinoma sklicevali, izhajajo iz zelo zamejenega prostora in časa. Gre za sodobne kontinentalne filozofe, ki v glavnem izhajajo iz dekonstrukcije, poststrukturalizma, hermenevtike in fenomenologije. V skladu s tem se k religiji in religijskim vprašanjem večinoma obračajo z nekonfesionalnega stališča in raziskava religije kot take ni njihov osnovni namen. Tudi religija, o kateri bomo govorili, bo pravzaprav skoraj izključno le neka posplošena različica zahodnjaških monoteizmov (predvsem krščanstva), zaradi česar bodo ob robu ostali številni religijski izrazi, za katere določene različice sekularizacijskih tez, ki jih bomo proučevali v tem besedilu, sploh nimajo veljave, saj so vpeti v popolnoma drugačne simbole, družbene in politične dejavnike.

Mogoče je še pomembnejše pojasnilo, da bo religija v tem delu pojmovana zelo shematsko in strukturno. Da bi k problematiki pristopili filozofsko univerzalno (kolikor je to danes sploh še mogoče), se bomo namreč zatekli v precej abstraktne formulacije religioznosti. Če pogledamo npr. religijsko misel Giannija Vattima, ki pravi, da od tradicionalnega religijskega izročila danes vztraja le še svobodni duh interpretacije, je jasno, da od take religije res ne preostaja kaj veliko. Kot taka bo religija, ki nastopa v tej knjigi, za marsikoga precej oddaljena od žive religijske izkušnje, to pa pravzaprav velja za večino pisanih del o tem fenomenu, ki predstavljajo le sled sledi dogodka, za katerega se zdi, da s časovno oddaljenostjo vedno bolj izgublja relevantnost. Hkrati pa ne moremo popolnoma zavreči možnosti, da prav izkušnja tekstualnosti, ki nam je pretežno postala dostopna šele v prejšnjem stoletju, ko so se zgodili preštevilni obrati k jeziku in jezikovnosti kot temeljni determinanti človeškega stanja, omogoča poglobljeno razumevanje in iskreno gojenje religijskega odnosa do sveta.

TEKSTUALNOST

Pisava in prihodnost teološkega razuma

Zakaj bi žalovali za izgubo središča? Kaj ni ravno središče kot odsotnost igre in razlike drugo ime za smrt?
(Derrida 1967, 432)

Zdi se, da je nedavni pojav na velikih jezikovnih modelih temelječe tehnologije še enkrat neizpodbitno oznanil, da je obdobje knjige končano ter da ga je zamenjala doba pisave in vselej odprtega teksta. S tem se najprej odpira vprašanje, kako se sploh še orientirati v vsej tej zmešnjavi, kako najti kakšne trdne referenčne točke oz. kje sploh začeti branje. Pri knjigi je namreč to popolnoma jasno, tako vprašanje pa skoraj odvečno, začne in konča se s platnico, odvíja pa se po linearnem redu. Tekst pa je v svoji nezamejenosti popolnoma drugačen, vselej že začel in neskončen. Derrida v slavnem napotku navede določeno vodilo iz te zagate, »začeti moramo, kjer smo«, zapiše, saj ni mogoče določiti in upravičiti absolutne točke začetka. Toda tudi Derridajeva kvazirešitev se zdi popolnoma nezadostna, saj ne vemo, kje smo, zato pa ji sam doda še drugi pojasnjevalni del: »Začeti je treba *nekje tam, kjer smo*, in mišljenje sledi [...] nas je že poučilo, da je nemogoče povsem utemeljiti neko izhodišče. *Nekje tam, kjer smo*: že v nekem tekstu, za katerega smo prepričani,

da se nahajamo v njem.« (Derrida 1998, 200)³ K vselej že začetni tekstualnosti spada, da nima (določljivega) začetka, njen modus je tako popolnoma nasproten tradicionalnim pojmovanjem linearne časovnosti. To, da je brez začetka in konca, ni le dejstvo, ki bi zaznamovalo kronološka vprašanja – biti brez začetka pomeni tudi biti brez počela, brez vodilnih interpretativnih niti, ki so v tradicionalnem razumevanju podane na začetku, mogoče že v predgovoru, na neoštevilčeni strani (*hors-texte*), in s tem zaznamujejo ter določajo vse, kar jim sledi. Zdaj pa imamo torej opravka s strukturo (če je to sploh še primeren izraz), ki temelji na odprtosti, njen smisel oz. središče vselej leži zunaj nje, v nikoli prisotni prihodnosti.

Če to dejstvo prenesemo na osnovno bralno izkušnjo, najprej razumemo, kako znaki (ki vselej kažejo v prihodnost) pomenijo tudi v ločenosti od avtorja in drugih metatekstovnih določil. Prav to dejstvo samostojnosti in nepredvidljivosti znakov, ki vzpostavlja novo konstelacijo pomenov in ga tu označujemo z izrazom tekstualnost,⁴ prinaša silovite teološke posledice: z dobo tekstualnosti je seveda prišlo tudi do razveljavitve hierarhičnega razmerja med Stvarnikom in stvaritvijo, Bog je le še eden izmed tekstualnih učinkov. Od tod seveda sledi, da je za sodobnega človeka religija, še zlasti s svojimi dogmatskimi izrazi, popolnoma irelevantna, namesto tega vlada zatopljenost v vsakdan, kjer za kakršnokoli duhovno avtoriteto ni ne potrebe ne prostora. Seveda pa se v tem položaju ves čas pojavljajo nove družbene tvorbe, ki terjajo vero in verski način nanašanja na resnice, ki jih prinašajo.

Dekonstrukcija je refleksija tega preobrata (ki ga strnjeno označujeta konec knjige in začetek pisave), njegova znanilka in artikuliran miselni izraz spopada z njegovimi (vsaj na videz) nezaželenimi posledicami. Kot taka je nujna sogovornica teološki misli, ki brez njenih uvidov pravzaprav ne bo več zmogla dovolj nagovarjati sodobnega človeka. Sočasno pa ne sme pozabiti,

3 To vprašanje, kje začetni, in Derridajev (kvazi)odgovor sta sprožila številne razprave, ta navedek pa je eden izmed najbolj komentiranih Derridajevih zapisov. Geoffrey Bennington tako pravi: »Pogosto smo se čudili, kaj so mejniški-bralci naredili iz te reference po tem, ko so jo enkrat izsledili« (1998, 176). Vse skupaj seveda priča prav o tem, da z iskanjem najprimernejše začetne točke še zdaleč nismo povsem opravili. V zelo pomembnem sestavku »Razlika« nam Derrida nameni še en uporaben napotek: »Izhajajmo, saj smo že v njej, iz problematike znaka in pisave« (Derrida 1994, 9).

4 Drugo ime za to je »pisava«, še zlasti kot jo razumejo nekateri sodobni misleci. Derrida je poskušal s pisavo »označiti ne samo fizične geste črkovnega, piktografskega ali ideografskega zapisa, temveč tudi celoto tistega, kar ga omogoča; nato pa onstran označevalne plati tudi naznačiti samo označeno plat; s tem pa naznačiti vse tisto, kar lahko omogoči zapis nasploh, naj bo ta črkovni ali pa ne« (Derrida 1998, 19). Pisava ne prinaša »odsotnosti namesto prisotnosti, temveč sled, ki nado-mešča prisotnost, ki nikdar ni bila prisotna, izvor, iz katerega se ni nič začelo« (Derrida 1967, 430). Izraz tekstualnost je dober, ker poudarja prav prepletenost, latinska beseda *textus* namreč pomeni tkivo (iz *texo*, tkati), s tem pa vselej že implicira tudi določeno kontekstualnost, vpetost v kontekst.

da dekonstrukcija ni neka nevtralna retorična poteza, ampak je konkreten odziv na konkretno dobo – v tem razmisleku se bomo v veliki meri opirali na misel sodobnega ameriškega filozofa Marka C. Taylorja, ki dekonstrukcijo povezuje s specifično postmoderno teologijo, v svojem prelomnem delu pa je zapisal: »Dekonstrukcija je ‚hermenevtika‘ smrti Boga.« (Taylor 1984, 6) Sodobna teologija bo morala ponovno premisliti pomenske trope, na katerih temelji njena tradicija, začenši s pojmom Boga, ki pravzaprav navdihuje vse druge velike miselne izraze. Iz koncepcije Boga v zahodnjaški miselni tradiciji izhaja praktično vse – po njegovi podobi je formulirano sebstvo, zgodovina je zgodba o njegovem srečevanju z ljudmi in teče v eni smeri, od začetka do konca, vse to pa napaja tudi dobo knjige kot zapisane Božje besede. Smrt Boga ima tako velik vpliv na druge koncepte, ki še naprej utemeljujejo sodobno pojmovno eksistenco, vendar so prav zaradi izgube svojega izvora in legitimizacijskega počela izgubili svojo moč. Ob upoštevanju tega morajo biti ponovno preiščeni in ubesedeni.

Bog izven-teksta

»Če Bog obstaja, potem obstaja zato, ker je v knjigi,« je zapisal Edmond Jabès (1991, 142), s koncem knjige pa torej za ta obstoj ni več podlage. Konec knjige ob smrti Boga prinaša tudi druge smrti najrazličnejših pojmovnih izrazov suverenosti, najprej nas bo zanimala smrt avtorja, ki odpira resnico teksta in še zdaleč ni samo negativni dogodek, saj pravzaprav nastopa kot pogoj za berljivost in prihod pomena: »[P]opolna odsotnost subjekta in objekta izjave – piščeva smrt ali/in izginotje objektov, ki jih je nemara opisoval – tekstu ne onemogoči, da ne bi ‚hotel-reči‘. Prav narobe, ta možnost ravno poraja hoteti-reči kot tako, ga daje v poslušanje in branje« (Derrida 1988, 99).

Derridajeva trditev, da »ne obstaja izven-teksta«, je bila povod za prenekatere poenostavljajoče razlage, tudi zato jo je bil primoran večkrat pojasnjevati v intervjujih in drugih sestavkih. V *La dissémination* tako piše: »Če ni nič izven teksta, to prek transformacije koncepta teksta na splošno implicira, da tekst ni več zatesnjena notranjost ali identiteta na sebi [...], ampak drugačna postavitev učinkov odpiranja in zapiranja« (Derrida 1972, 42). Tu vidimo, da gre za široko tezo, ki ne govori le o stanju pantekstualnosti (seveda ozko vzeto obstajajo izventekstualne resničnosti), ampak o pankontekstualnosti, kar Derrida ponazori v odgovoru na površno Searlovo kritiko (prim. Derrida 1995a). »Ne obstaja izven-teksta« lahko tako razumemo kot »ne obstaja

izven-konteksta«, tekstualnost pa kot vselej že začeto kontekstualnost. Tudi Geoffrey Bennington pravi, da moramo tekst razumeti zelo široko: »Tekst‘ ni ravno razširitev poznanega koncepta, ampak njegova premestitev ali reinkorporacija. Tekst na splošno je vsak sistem znakov, sledi, sklicev [...]. Percepcija je tekst.« (Bennington 2005, 2)

Ena izmed ključnih posledic tako razumljene tekstualnosti je, da zavrača ustaljene trdne interpretacijske paradigme. Dekonstrukcija kot nasledek, toda tudi kritika saussurjanskega strukturalizma tako prepričljivo pokaže pomembnost dejstva, da je zahodnjaška misel zgrajena na binarnih opozicijah. Tudi zgodovino religijske misli moramo brati kot nihanje med vsem znanimi dominantnimi poli, ki tako v filozofiji kot v teologiji nikoli niso dojeti kot enakovredni, temveč so vedno v medsebojnem hierarhičnem razmerju. Prepogosto so se kritike ustaljenih diskurzov zadovoljile s preprosto preobrnitvijo razmerja (kar je pravzaprav le prvi korak dekonstrukcije), s tem pa so ostajale zaprte v diadični logiki nasprotujočih si polov, zamenjala sta se le predznaka elementov. Dekonstrukcija kot misel »neizvornega izvora« pa je v nasprotju s tem vselej nestalna, ne ponuja več pravega oz. lastnega pomena (kar izraža fr. beseda *propre*), temveč nasprotuje vsaki pravšnjosti kot taki. Taylor v tem sklopu pravi, da »ideje niso nikoli pritrjene, temveč so vselej v gibanju, po svojem bistvu so prehodne. A/teologija je nomadska misel« (Taylor 1984, 13). Jasno je torej, da dekonstrukcijski misli in s tem sodobnemu času ne ustreza več modus knjige, ampak pisava kot igra prisotnosti in odsotnosti, prisotna odsotnost in odsotna prisotnost, igra identitet in razlik. Pisava je manifestacija sledi in ne prisotnosti, njena izvirnost je v ponovitvi, njena produkcija pa je reprodukcija, vse pisanje je prepisovanje, sočasnost branja in pisanja, zato Mark C. Taylor v svoji osrednji knjigi *Erring* ugotavlja, da je pisava vselej tavajoča.

Že podnaslov te knjige vsebuje tipografsko gesto, ki na nek način predstavlja ključno točko našega razmisleka. Taylor podobno kot Jabès in pravzaprav vsi avtorji, ki jih bo obravnavalo to besedilo, piše a/teologijo, misel, ki presega in subvertira razliko med teološkim in ateološkim, s tem pa med drugim omogoča tudi povratek že odpisanega teološkega diskurza v dobi, ki jo v največji meri zaznamuje dogodek, ki ga imenujemo smrt Boga. Poševnica kaže na dvojni značaj zapisanega, na izključevalnost in vključevalnost, zgodovinskost in nezgodovinskost itd. Smrt Boga je dogodek, ki je nekako nadzgodovinski, hkrati pa je jasno, da je popolnoma vpet v zgodovino zahodnjaške civilizacije. Zdi se, da njegova podlaga izhaja iz reformacijskih gibanj, ki so vzniknili kot odziv na abstraktnost srednjeveške sholastične misli. Lu-

trovo osrednje sporočilo je osebni odnos posameznika z Bogom, ki je umrl za nas (*pro nobis*). Ključen poudarek je na posameznikovem zveličanju, človekov jaz je v tem kontekstu osrednji element kozmične drame, skupnostni in transcendentni vidik resnice pa vse bolj izginjata. Sodobna znanost je nasledek teh preokupacij s človekom, njen etos pa je v ideji, da narava (in ne razodetje) poseduje odgovore na človekova najbolj pereča vprašanja. Novoveška filozofija v tem duhu ponazarja upor proti neracionalnim verjetjem. Razsvetljenski Bog je vase zaprta entiteta, kot *causa sui* nastopa le še kot oddaljeni porok obstoja resnice, med takim Bogom in človekom pa ni nikakršne kontinuitete več. Bog kot absolutno drugi, kot absolutna alteriteta, nastopa le še kot lastno ime za tisto, kar nas ogroža na naši emancipatorni poti – novoveški Bog je smrt, humanistični ateizem pa to smrt zanika. Gre za resentment, ki nosi v sebi tudi zavist (biti kot Bog). Resentiment pravzaprav spaja negacijo in afirmacijo, sprejemanje in zaničanje, nikoli ni preprosto zavračalen.

Postopna humanizacija sveta se izvaja na račun Boga, bivanje v sodobnih urbanih mestih, kjer so sile sveta precej obvladljivejše kot v večji bližini narave, prinaša življenje, ki je precej bolj reglementirano, za Boga ni več prostora. S smrtjo Boga pride do izginotja središča, ne pa do izginotja logike središčnosti. Tu se začne igra substitucij. »Osvobojen Boga se subjekt zateče v računsko mišljenje.« (Taylor 1984, 26) Koristnost postane vrhovno vodilo, zgodi se razcep med potrebami in željo. Potrebe so seveda precej določnejše kot želja, ki obstaja v marsikaterem pogledu popolnoma abstraktna in hiperbolična, s tem pa seveda nepotešljiva, želja je vselej prosto lebdeča, njen predmet je zanj irelevanten oz. v celoti nadomestljiv.

Toda vse te velike ideje o zadostitvi želji, asimilaciji drugosti, stopitvi razlike v identiteto se prav kmalu sprevržejo v pošastnost, kolonializem, totalitarizem, patriarhizem: »V senci smrti Boga humanizem hitro lahko postane nečloveški.« (Taylor 1984, 28) Logocentrična ureditev, ki je kot svoj vir postulirala vsemogočnega Očeta, vlada tudi po njegovi smrti. Izraža se kot ekonomija dominacije, ki ima za svoj cilj zadovoljitev, ta je dosežena, ko prej zaslužnjeni subjekti pridobijo suverenost z odkritjem sebe v drugem. Ekonomija dominacije nosi v sebi klico lastne negacije, polna zadostitev je namreč neločljiva od smrti. Derrida pravi, da »postavitev čiste prisotnosti brez izgube sovpadе z absolutno izgubo, s smrtjo« (Derrida 1994, 19). Pozneje bomo obravnavali tudi pojem avtoimunosti, ki z drugega (bolj telesnega) zornega kota poudarja isto dejstvo.

Gospodovanje oz. ekonomija dominacije je samoohranitveni nagon, želja posedovati drugega je predvsem želja posedovati sebe. Od tod je razumljiva tudi dvojna narava odnosa z drugim, na eni strani je fascinacija in na drugi odvrtnost. Logika inkorporacije prenese to dvojje v jaz sam, Ricoeur v delu o Freudu (navedeno v Taylor 1984, 29–30) zapiše, da »si posameznik prilasti objekt tako, da ga oklesti vseh značilnosti in ga pretvori v sredstvo zase, lastno subjektivnost pa mu da za bistvo«. To pa sovпада s posameznikovo reprodukcijo, sebe je razširil, pomnožil v svet. V tem pogledu se konzumpcija kaže kot agresija, ki vsebuje erotiĉnopolastitveni znaĉaj.

Bog smrti in smrt Boga sta torej nujna za subjektovo rojstvo, z negacijo transcendentnega temelja postane ĉlovek sam temelj. Oĉetomor je predpogoj samopotrditve in samoposedovanja. Emancipatorni gon oz. želja po samoposedovanju je torej predvsem subjektovo brisanje razlike in drugosti: drugost se tako razlaŹa in si jo prilaa. Gre za paradokсно razmerje do zunanjega, ki je vselej tudi Źe notranje. Heteronomija prek ponotranjenja drugega vodi do avtonomije, avtonomen subjekt nosi svojega gospodarja v sebi, postane torej sam svoj suŹenja, ki je pouŹil svojega oĉeta. Seveda pa ta shema ni brez teŹav in zapletov, marsikaterega od njih locira psihoanalitiĉna teorija, ki nezavedno interpretira kot »diskurz drugega«, ki ĉloveka sooĉa z lastno pozunanjenostjo in razsrediŹenostjo. Jaz je kot tak vselej izven sebe. Razdeljeni subjekt dvomi v celoten koncept jaza, napor iz identitete odstraniti razliko je namreĉ vselej obsojen na neuspeh. Z negacijo drugega pa jaz v konĉni konsekvenci negira sebe. Tako torej v kontekstu humanistiĉne kritike vrednot vse vodi v dvom v vrednote kot take in obstoj resnice na sploŹno. To pa se dejansko nikoli ne uresniĉi v celoti. ZahodnjaŹsko civilizacijo namreĉ napaja delni nihilizem, ki bolj kot karkoli drugega oznanja Źibkost in nedoslednost. V njem so namreĉ vsi zametki za celostni nihilizem, le izpeljani niso dovolj dosledno. V konĉni konsekvenci ĉlovek s smrtjo Boga nima veĉ posebnega mesta v stvarstvu, ampak je zreduciran na reĉ med reĉmi, z Bogom tako umre tudi avtonomni jaz.

Knjiga in interpretacija

Vsi ti procesi postopne tekstualizacije, ki v konĉni fazi pomeni smrt Boga in konec knjige, so Źe do pred kratkim primarno potekali v knjigi. KrŹŹanstvo je namreĉ religija knjige, Zahod pa knjiŹna civilizacija, kultura knjige v bistvenem doloĉa vso njegovo zgodovino. Toda ĉas knjige se je oĉitno iztekel skupaj z vero v Boga. Dokler je bila knjiga privilegirano me-

sto božje resnice, so cveteli tudi njeni derivati in korelati. Konec knjige je tako končna faza verovanja, ki ga nadomesti znanost pisave. Zaprtje knjige sovпада z razcvetom tiska, proliferacijo zapisov in dozdevno neskončnim razmnoževanjem besed in podob. Proces zaprtja knjige se dogaja v knjigi, knjigi o nemožnosti knjige. Vpričo smrti Boga se torej lahko postavi vprašanje o knjigi, ne zdi se nepomembno, da se le nekaj strani za slavnim razglasom te smrti v *Veseli znanosti* pojavi naslednje vprašanje: »Kaj nam je do knjige, ki nas niti ne odnese čez vse knjige?« (Nietzsche 2005, §248) Po smrti Boga knjige ne zmorejo več zbujati fascinacije, doba knjige se je iztekla, ne da bi dospeli do kake vrhovne knjige. Neuspešno iskanje knjige, ki bi pojasnila vse druge knjige, ponazori tudi Jorge Luis Borges v *Babilonski knjižnici*: »Vesoljstvo (ki mu drugi pravijo Knjižnica) [...], gladke svetle površine predstavljajo in obljublajo neskončnost ...« (Borges 1984, 29)

Borgesova paradoksalna vizija je v marsikaterem pogledu blizu tistim, ki so vznikale v začetku novega veka, obdobju velikega upanja v logocentrično dovršenost stvarstva – npr. Leibnizovi *Théodicée* (1710). Teodiceja je žanr, ki ima v svoji osnovi antropološko podlago, napaja jo želja po razumljivosti, celotnosti vsega človekovega sveta. Leibniz veruje, da je svet razumen, ta razumni red pa je vpisan v celoto bivajočega, ki je knjiga. »Velika knjiga sveta« (pomislimo na veličastnost Descartesovega dela *Le monde*, 1633), ki odseva celoto, zagotavlja ohranitev božjega reda. Ob branju Leibnizove knjige bralec ne izkusi nesmiselnosti, ampak prav obratno, taka »teocentrična knjiga dejansko humanizira in udomačuje svet« (Taylor 1984, 75). Babilonska knjižnica je neskončen labirint, neskončna igra ogledal, posnetkov brez (določljivega) izvirnika. Knjiga, ki jo mrzlično iščejo njeni knjižničarji, pa ponazarja matrico popolne urejenosti popolnega sveta.⁵

Derrida v svojem delu ponazarja, da idejo knjige napaja ideja končnega označevalca, ideja njegove obvladljivosti in umljivosti. Knjiga je torej izdelek, ki temelji na predstavi o enotnosti ideje in ideji enotnosti, najboljši primer je enciklopedija, literarno delo, ki vsebuje vednost o vseh vejah vednosti. Pri enciklopediji gre za teološki projekt celotnosti znanja. Derrida v uvodnem poglavju *La dissémination* (1972) analizira Novalisov poskus, da bi proizvedel Vrhovno knjigo, ki bi odpravila potrebo po drugih knjigah. Velika enciklopedija je vrh in bistvo razsvetljenskega projekta, tu pa ne gre le za enciklopediste

5 Derrida je bil v nekem obdobju pod tako močnim Joyceovim vplivom, da si je to knjigo že skorajda lahko predstavljal. V delu *Ulysse gramophone* tako poroča o pogovoru z naivnim ameriškim turistom, ki ga je vprašal: »Toliko knjig! Katera je vrhovna? Ali sploh obstaja?« Derridaju se je takoj v mislih pojavil odgovor: »Da, obstajata dve, *Ulikses* in *Finneganovo bdenje*.« (Derrida 1987, 71)

in romantike (»knjiga narave«), ampak tudi za npr. Hegla, za katerega je prava vednost enciklopedična, zaokroža in vsebuje vso (potencialno) vednost. Njegov sistem (*Znanost logike*, *Filozofija narave* in *Fenomenologija duha*) temelji na enotnosti in vseprežemajoči naravi logosa: »Logos je resnica tega, kar imenujemo stvari.« Za Novalisa je Narava knjiga, stvari pa v slovničnih razmerjih in skladenjsko urejene, razum se torej odraža v stvareh samih.

Vse to pa je vezano na institucijo avtorstva, singularne točke, ki jamči za zbranost pomena in smisla. Avtor je avtoriteta, ki vlada navedeni trditvi, stoji za njo in jo podpira. »Avtor je počelo varčnosti v poplavi pomena,« pravi Michel Foucault v spisu »Kaj je avtor?«. Avtor je varuh, ki želi omejiti potencialno nevarno protislovnost pomenov. Je zunanja točka, ki služi zaustavitvi prostega kroženja, omejitvi svobodne rabe in manipulaciji. Tudi ta element je seveda po svojem izvoru teološki: paradigma za vsa mala avtorstva je Bog s svojo Knjigo.⁶ Vsako človeško pisanje in ustvarjanje je tako le sekundarno, toda prav to mu daje trdnost, dostojanstvo in druge privilegije (še zlasti intimen odnos z resnico). Resnica knjige je torej *adaequatio* zapisanega in piščeve misli, bližje ko je naše razumevanje avtorjevi intenci, resničnejše je. Toda Avtor nikoli ni neposredno dostopen, vselej je navzoč le prek svoje besede, taka navzočnost pa seveda vsebuje odsotnost, to razpoko lahko premesti le vera. Avtor, kot ga predpostavlja ta shema, bi torej naj bil samoprisoten, suveren, obvladujoč vse ravni svojega pomena in, najpomembneje, popolnoma istoveten z njim. Izkustvo pa nas uči, da ustvarjenina, v tem primeru torej Knjiga, nikoli ni zadostna, nikoli ne uteleša neposredne navzočnosti, vselej je nedokončana. Ta ločnica, prepad med Avtorjem in Ustvarjenino neizogibno vodi do krize knjige, ki jo lahko označimo tudi za krizo subjektivnosti. Foucault te spremembe označi za smrt človeka, ta zgodovinski prelom pa opisuje z dejstvom, da so besede prenehale sovpadati z reprezentacijami in niso več zagotavljale spontane mreže za vednost o rečeh (Foucault 2010, 369isl.). V filozofiji to ustreza kopernikanski revoluciji, ki človeški subjekt postavlja v središče univerzuma vednosti. Lokus se premakne z *mimesis* (torej posnemanja božjega stvariteljskega dejanja) na *poiesis* (ustvarjalno dejanje, ki izvira iz same subjektivnosti). Toda ta premik še naprej ostaja znotraj območja, ki ga zarisujejo teološke predpostavke. Tudi poetskemu avtorstvu (torej moderni-

6 Seveda se je ideja, da je Bog napisal Biblijo, precej razblinila ob spoznanju vseh napak in redaktorskih posegov, ki so se še posebej razkrili ob paradoksih dobesednega branja in razumevanja. Božje avtorstvo v glavnih teoloških tokovih nadomesti figura navdihnjenja, pisci, uredniki in celo prepisovalci so bili deležni božanskega navdiha in so torej na nek način delovali pod vplivom Svetega Duha.

stičnemu ustvarjanju) še naprej vlada ekonomija znaka, ki ima teološki izvor, ustvarjalec je medij duha, poetska knjiga pa tako ostaja globoko logocentrična.

Interpretativno dejanje se lahko izvaja na različne načine in na različnih ravneh. Zadnji stoletji je v humanistiki imela zelo pomembno vlogo hermenevtika, kot jo je na temelju biblične eksegeze proizvedla nemška romantika. Pri njenem branju gre za osredotočenost na izraz ustvarjalčeve intence, nje-govega notranjega dogajanja.

Friedrich Schleiermacher je dejal, da želi interpret obrniti izrazni proces, pri tem gre torej za nekakšno branje misli. Razumevanje notranjega izvora pa seveda predpostavlja nedvoumen smisel knjige (ki docela sovпада s transparentnostjo avtorjeve intence). Smisel in pomen knjige sta torej v tem, kar je nameraval izraziti avtor, z izrazom v knjigi avtor torej objektivira svoj namen. Taka objektivacija pa seveda vključuje določeno diferenciranje ter distanciranje med avtorjem in knjigo. Za (klasično) hermenevtiko je pomen v avtorju, za druge, poznejše interpretativne pristope pa postaja vse manj nujno, da ga povežemo s takšnim človeškim nosilcem – prav lahko je pomen samostojen oz. neodvisen od avtorja, lahko je npr. vsebovan v besedilu (k temu pogledu se nagibajo fenomenološka branja), po tem pojmovanju je logos vsebovan v knjigi. Vsako fenomenalno delo vsebuje logos, ki je vsaj načeloma razločljiv. Fenomenološka analiza želi zamejiti temeljne predpostavke in domneve, da bi delo osvobodila vseh nebistvenih nasedlin, to pa bi tako lahko spregovorilo samo. Cilj takega branja je primordialna intuicija (eidetska vizija ali bistvogledje). Tako branje združuje tako *poiesis* (objekt kot izraz ustvarjalnega uma) kot *mimesis* (želja adekvatne reprezentacije tega notranjega objekta zavednemu subjektu). Vidimo, da oba pristopa zanima intencionalnost, če pa ju povežemo, pridemo do tretjega pristopa – arhetipskih branj v skladu z Jungovo teorijo. Delo je tu razumljeno kot intencionalni izraz, avtor pa ni dojet kot individualni genij, temveč le kot rokodelec, ki uporabi tipične univerzalne vzorce. Miselne strukture oz. arhetipi po Jungu tvorijo matrico vseh zavednih in nezavednih ustvarjalnih dejavnosti, te pa torej niso popolnoma svobodne, temveč le deležijo na pravzorcih. Tu se napaja tudi vsa jungovska okultnost, ki se navezuje na nezavedno relacijo do teh stvarnosti. Arhetipska interpretacija je dešifriranje logosa. To je seveda izjemna sprememba v tradicionalni shemi avtorstva, avtorja kot osrednjo figuro interpretativnih procesov postavi v ozadje, tudi on je le deležnik in posrednik že vnaprej podanih podob. To je še korak dlje izpeljano v strukturalističnih analizah, ki dovršijo razsrediščenje ustvarjalnega subjekta, sočasno pa še vedno ohranjajo osrednje mesto

knjige – razglasijo lahko smrt avtorja, ne pa konca knjige. Strukturna pogojenost zaznamuje vse človekove stvarnosti, transpersonalne forme določajo vsakega posameznika in zaznamujejo vsak stvariteljski akt. Avtor tako nastopa kot neosebna forma, ki ne prinaša nikakršnega pomembnega subjektivnega doprinosu. Ta smrt subjekta, v nadaljevanju bomo podrobneje pogledali Barthesov razglas smrti avtorja, je zapozneli korelat smrti Boga in mora biti razumljena enako – gre predvsem za izčrpanje določene kredibilnosti, ki jo je posedovala diskurzivna praksa, v prvem primeru gre za usihanje teološkega govora, v drugem pa za zaton humanistike kot znanosti o človeku.

Kljub temu pa strukturalistični diskurz še naprej ostaja pretežno zavezan teološki simbolni mreži. Derrida v enem izmed svojih zgodnjih besedil⁷ ugotavlja, da je strukturalizem ponudil doslej najbolj dovršen in strikten poskus preloma s konceptom središča, kljub temu pa še vedno ostaja globoko zavezan ontoteološkemu pojmovanju izvenkontekstualnega transcendentalnega označenca. V klasični filozofiji je to mesto pripadalo konceptom, kot so *eidōs*, *arhe*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esenca, eksistenca, substanca, subjekt), *aletheia*, transcendentalno, zavest, Bog, človek itd. To središčno mesto je paradoksalno, je sočasno znotraj in zunaj, navzoče in odsotno. »Središče je v središču totalitete, a kljub temu *ima* totaliteta, ker središče ne pripada totaliteti (ni del totalitete), *svoje središče drugje*. Središče ni središče.« (Derrida 1993a, 63) V strukturalizmu, najradikalnejšem poskusu preloma s konceptom središča, privzame to mesto koncept strukture, ki tako še naprej zagotavlja privilegirano načelo intelegibilnosti. Za strukturalizem je struktura tisto, kar zagotavlja zaključeno totalnost posameznih del, globoko ležeče strukture tvorijo logos dela in priskrbijo tako interpretativno počelo kot tudi *telos* interpretacije. Strukturalizem mora torej temeljiti na izključevanju in zavračanju igre, s tem pa postane nov enciklopedični projekt, najnovejši poskus dognati samo matrico stvarnosti, najti veliko Knjigo stvarstva oz. vzpostaviti univerzalni diskurz, ki bo gospodoval vsem drugim diskurzom.

7 Govorimo o tekstu »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti« (1993a), ki je nastal na podlagi odmevnega nastopa na konferenci na fakulteti Johns Hopkins leta 1966. Ta konferenca naj bi z uveljavljenimi udeleženci, kot so Roland Barthes, Lucien Goldmann, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Tzvetan Todorov, Jean-Pierre Vernant idr., pomenila veliki nastop francoske teorije strukturalizma v ZDA, vendar pa se zaradi odmevnega Derridajevga nastopa ta dogodek bolj kot vzpon strukturalizma danes razume kot vzpon poststrukturalizma. Ko je v zadnjem hipu prišlo do odpovedi, so povabili takrat 36-letnega Derridaja (ki je svoja prva velika odmevna dela izdal šele leto pozneje). Glavni organizator Richard Macksey se spominja: »Hyppolite nam je rekel: ‚Mislim, da je on nekdo, ki bi gotovo prišel.‘ Tako smo stopili v stik z njim in Jacques je v precej kratkem času potrdil svoj prihod. Nisem se zavedal, da bo prišel kot Samson, ki bo porušil tempelj strukturalizma.« (McCabe 2012)

Logos in tradicija

Struktura torej v svoji celoti izraža logos. Ta grški pojem, ki močno zaznamuje celotno miselno zgodovino Zahoda, še danes implicitno ali eksplicitno nastopa v številnih sodobnih izrazih. Množica pojavov pa potrjuje večpomenski značaj besede in veliko nejasnost, ki jo spremlja. Vsekakor pa lahko logos razumemo kot načelo, ki odraža univerzalni božanski razum, imanenten naravi, počelo, ki presega vsa nasprotja in nepopolnosti v kozmosu in človeštvu. Gre za izraz večne in nespremenljive resnice, prisotne od časa stvarjenja, ki je na voljo vsakemu posamezniku, ki jo išče. Logos kot porok pomena je seveda potreben, nastopa namreč kot predpogoj kakršnekoli berljivosti – toda različni pristopi mu pripisujejo zelo raznolike statuse oz. načine navzočnosti v besedilu. Za tradicionalno misel, ki je zapisana dobi knjige, je logos v besedilu (in avtorju) navzoč absolutno, torej določljivo.

S tem pa stopamo tudi na področje vprašanja tradicije kot avtoritete, torej kot interpretativnega vodila, ki določa status vsega interpretiranega. »Tradicija je avtoritativna in avtoriteta je tradicionalna,« zapiše Taylor (1984, 87). Med avtorjem in avtoriteto je seveda močna vez, kot smo videli, je v tradicionalnih branjih avtor nesporna avtoriteta, ki presega vsako interpretacijo, hermenevtika se lahko le trudi, da bi se mu kar najbolj približala. Avtoriteta zahteva poslušnost, pokornost, pripada ji vrhovna odločitev – vrhovni Oče je vzor za vsa avtorstva in vse avtoritete. Tradicija pa je v službi varovati in ohranjati to avtoriteto, jo gojiti in častiti, tradicija je kult avtoritete. Pojem avtoritete tako omogoča redukcijo razlike in zavračanje novega. Foucault o tem pravi, da pojem tradicije »teži k temu, da neki celoti fenomenov, ki so hkrati zaporedni in istovetni (ali vsaj analogni), podeli posebni časovni status; omogoča, da se znova premisli disperzijo zgodovine v formi istega; dovoljuje, da se reducira razliko, ki je lastna vsakemu začetku, da bi tako brez diskontinuiranja odkrilo nedoločno označitev izvora« (Foucault 2001, 23).

Tradicija je varuh ortodoksije, njeno najprikladnejše in najbolj dodelano orodje pa je kanon. Ta je paradigmatški pojav gospodovanja – ureja, določa, izbira, zavrača, poveljuje in ponižuje vsa dela, ki so podvržena njegovemu primatu. Toda delo, ki vlada celotni tradiciji, mora biti živo in ne mrtvo. Črke oživi duh, kanonično delo oz. mojstrovina je tako inspirirano, je delo navdiha. S tem ima status svetega, saj njegov izvor presega omejenosti sveta. Seveda pa iz svetosti takega vzvišenega dela sledi, da je tudi navdihovalec sam božanski. V krščanskem pojmovanju je to delo Svetega Duha, ki je temelj tradicije in glas avtoritete. Kanonična knjiga je vdihnjena z Božjim Duhom. Tako delo,

mojstrovina, je manifestacija obljube po obvladovanju pomena, tako zdaj kot tudi v prihodnje. Gre za brezčasnost oz. nadčasnost mojstrovine, ki obljublja navzočnost smisla tudi v prihodnje. Mojstrovina je torej nekaj, kar v sebi prepleta tako *arhe* kot tudi *telos*. Izdelek, ki ima veliko moč, vsebuje določen horizont pričakovanj – v tem je razodetveni značaj mojstrovine. Prihodnost je navzoča že v sedanjem, napisano govori tako o preteklem kot o prihodnjem. V tem je opazen tudi kerigmatični značaj mojstrskega dela, saj uvaja v mistere, stik z avtoritativno *kerigmo* pomeni prehajanje k jeziku. Tradicija je torej moč razglasanja, mojstrovina pa je rezultat te moči in njen nosilec. Ta moč preplavi občudovalca, ki v njeni prisotnosti ni popolnoma avtonomen subjekt, nad seboj nima popolnega nadzora; mojstrovine nas preplavijo in nosijo onkraj naših želja in pričakovanj. Razmerje med avtonomnostjo bralca in heteronomnostjo mojstrovine je precej zapleteno, saj se bralec ob mojstrovini nekako odreka svoji avtonomiji, rečemo lahko, da mojstrovina bere bralca. Gre za gospodovalno razmerje, delo gospodarja pa je tako prepričevalno kot ukazovalno, bralec se čuti ujetega v njegov svet, na delu je spoj privlačnosti in ukaza. Ko nas mogočno delo zgrabi, se pripeti spoj horizontov, ustvari se občestvenost oz. komunikacija, sporazumevanje in deljenje smisla, uresniči se polna navzočnost. Stvari pa v praksi seveda niso nikoli tako preproste in idilične, mesto mojstrovine je mesto boja za gospodovanje, za oblast nad porajajočimi se diskurzi. Mesto mojstrovine torej nikoli ni varno, vselej je kritizirano, med drugim tudi zato, ker je mesto poželenja. Mojstrovina se vselej zdi popolna, ta polnost je tisto, kar prinaša zadovoljitev (ki pa seveda nikoli v polnosti ne prispe). Pri mojstrovini se zdi, da je vse na svojem mestu, da ničesar ne bi mogli dodati ali odvzeti, da je vsak del smiseln gradnik celote. Mojstrovina s tradicionalno avtoriteto namreč zakriva svoje pomanjkljivosti oz. celo te predstavlja kot odlike, pri tem se seveda vselej zanaša na ustrezajočo ji imaginacijo, na določen privzgojen bralčev okus, ki ga je pomagala izoblikovati in gojiti. Ta potreba po ustrezajoči ji imaginaciji pa kaže na pomanjkljivost v mojstrovini sami, saj ta nikoli ne more biti dokončana.

Geoffrey Hartman v delu *Saving the text* tudi govori o koncu knjige in odprtju teksta, v tem kontekstu pravi, da knjiga nastopa kot »varuh na strani teologije in logocentrizma pred motnjami pisave, ki jo napaja aforistična energija« (Hartman 1981, 2). Knjiga je torej negacija, zaprtje teksta, njegov konec, s tem pa tudi konec proste igre in neskončnega drsenja pomena. Knjiga je pritrditev posameznega pomena na račun vseh drugih pomenov, ki so iz nje izločeni kot nepomembni. Kot taka je na strani smrti, vsaka knjiga je knjiga mrtvih, oznanilo smrti in njena izvršitev. Knjiga pa je kljub temu pravzaprav

ambivalenten artefakt, zdi se, da nastopa kot popolna stabilnost in trdnost, ta njena lastnost pa jo zapisuje njeni spodletelosti. Zaprtje, ki konstituira knjigo, jo sočasno tudi subvertira, derridajevsko rečeno, pogoji možnosti knjige sovpadajo s pogoji njene nemožnosti. Da bi orisal paradokсно razmerje med odprtjem in zaprtjem, Derrida v svojih številnih tekstih uporabi zdravniško in botanično figuro *dehiscence*, ki odpira in s tem omejuje to, kar omogoča, in sočasno ne dopušča zaprtja. Druga, še pomembnejša derridajevska figura, ki jo moramo priklicati na tem mestu, pa je *razpršitev* oz. *diseminacija*. Konec knjige se zgodi kot diseminacija, ki trosi in razpršuje znake, besede in pomene, ki so bili prej zamejeni med platnice. To razpršenost pomena pa lahko dojemamo zelo različno. Dekonstrukcijo so zato nekateri sprva sprejeli kot »nič več kot parazitsko dejavnost« (Booth 1976, 441), ki se zažira v analizirani tekst in ne prinaša nič pozitivnega.⁸ Drugi, v nadaljevanju bomo predstavili nekatere vidike misli Johna Caputa, pa pravijo, da je dekonstrukcija izrazito pozitivna interpretativna gesta, ki konceptom, ki jih obravnava, podarja prihodnost. Interpretacijo lahko v ničejanskem duhu razdelimo na dva pola, na eni strani je zanikovalna drža, ki v interpretaciji vidi prepreko, napor in nadlogo, na drugi pa je lahkotna, igriva interpretacija, ki kljub vsem naporom to počne s strastjo in veseljem, onkraj nihilizma, vselej v gibanju. Dekonstruktivistični bralec bere knjigo kot heterografijo (dobesedno kot pisavo drugosti oz. drugost pisave) in kot artikulacijo razlike. Celo tako zastarel artefakt metafizične dobe, kot je knjiga, pred dekonstrukcijskimi branji ne uspe zakriti in zabrisati drugosti.

Konec subjekta

Konec knjige ima številne ustreznice oziroma predhodnice, v tem kontekstu je treba torej razumeti druge napovedane konce, npr. konec subjekta oz. jaza, ki ga med drugim razglasi oz. napoveduje Michel Foucault v že navedenem delu *Besede in reči*, knjigi, ki je izšla sredi prelomnih šestdesetih let prejšnjega stoletja. Konec humanizma in človeka je nadaljevanje Nietzschejevega razglasa o smrti Boga, ki močno zaznamuje pozno moderno in t. i. postmoderno dobo. Na zadnji strani *Besed in reči* Foucault piše:

8 Direkten odziv na tako oceno ponudi J. Hillis Miller, ki v besedilu »The Critic as Host« (1977) nekako že odpre vse prihodnje Derridajeve izpeljave, ki konec osemdesetih in v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja dekonstrukcijo opredelijo kot gostoljubje.

Dejansko se je med vsemi spremembami, ki so doletele vednost o rečeh in o njihovem redu, vednost o identitetah, razlikah, lastnostih, ekvivalentnostih in besedah – se pravi, v vseh teh epizodah globoke zgodovine *Istega* –, figura človeka pojavila v eni sami, v tisti, ki se je začela pred stoletjem in pol in se morda počasi končuje [...]. Človek je odkritje, za katero arheologija našega mišljenja zlahka pokaže, da je nedavno. In da se mogoče bliža njegov konec. (Foucault 2010, 468)

Pojem človeka je rezultat pogojev vednosti, ki so konstituirali preteklo dobo. Konec subjektivnosti je tako konec določenih dispozicij, ki so določale okvire *épistème*. Človek je po Foucaultu pojmovna iznajdba, ki kaže znake dotrajanosti in zastarelosti. To pa seveda ni le njegova ugotovitev oz. intuicija, ampak gre za občutje, ki je bilo v zadnjih desetletjih prejšnjega tisočletja nekako v zraku. Na tej točki se seveda odpira vprašanje, ali je prav ta trditev tisto, kar je družilo zelo raznolike in še danes vplivne avtorje, inovatorje mišljenja, ki so delovali na različnih področjih humanistike, zgodovina miselnih tokov pa jih obravnava kot pripadnike skupnega gibanja strukturalizma in pozneje poststrukturalizma.⁹ Prav gotovo je ena izmed skupnih točk prav to apokaliptično razglašanje koncev.¹⁰ V tem obdobju se pravzaprav kar razmahnejo razglasi koncev, gre za »razbohotenje eshatološke elokvence, pri čemer je vsak novodošlec – še jasnovidnejši, še budnejši in širokogrudnejši od prejšnjega – dodal: resnično vam povem, to ne pomeni samo konca tega, marveč zlasti konec onega« (Derrida 2006, 35).

Za naše razumevanje tekstualnosti je relativno pomemben tudi Barthesov razglas o smrti avtorja (objavljen leta 1967), s katerim zavrne biografske in intencionalistične pristope k razlagi besedil. Povojni razvoj tekstne kritike je pripeljal do spoznanja, da je avtor artefakt neke preteklo dobe, totalitarnega pomena, ki onemogoča vsakršno svobodo interpretacije. Manifestno naslovljeni sestavek »Smrt avtorja« povzema vse kritike preteklih metafizičnih

9 Takšno je bilo tudi stališče organizatorjev že omenjene baltimorske konference »The Language of Criticism and the Sciences of Men«, v uvodu k zborniku Richard Macksey tako z Deleuzovimi besedami povzame, da večino teh avtorjev povezuje »hladnokrvna, načrtovana destrukcija subjekta« (Macksey 1988, 6).

10 Več kot povedno je, da se naš razglas o koncu knjige, ki ga najkonkretnje formulira Derrida z naslovom uvodnega poglavja *O gramatologiji* (»Konec knjige in začetek pisave«), zgodi povsem v sočasju z razglasom o koncu človeka (1966) in o smrti avtorja (1967), kar nedvomno priča tudi o določenih strukturnih zahtevah francoske akademske skupnosti tistega časa. V tem kontekstu lahko omenimo študijo kanadske sociologinje Michèle Lamont (1987) o razmerah, ki so v bistvenem zaznamovale takratni francoski intelektualni trg, družbeno dogajanje in vrenje, ki ga danes označuje sintagma »maj 68«.

ustrojev, v ospredju pa je središčna vloga subjekta kot privilegiranega polja razodevanja resnice. Roland Barthes izhaja iz semiotike in literarne teorije in v tem duhu obravnava določen Balzacov odlomek, ob katerem poda temeljno, toda do tedaj nekako prehitro odpravljeno vprašanje: »Kdo to govori?« Gre morda za literarno osebo, torej lik romana, ali govori Balzac sam, gre morda za Balzaca kot avtorja, za občo modrost, romantično psihologijo? Na to vprašanje preprosto ne moremo odgovoriti, »ker pisanje pomeni uničenje vsakega glasu, vsakega izvora« (Barthes 1995, 19). Vsako ugotavljanje, kdo je avtor, je obsojeno na neuspeh, saj »pisanje pomeni nevtralnost, raznovrstnost, dvoumnost«.

Pri pripovedi »glas izgubi svoj izvor, avtor vstopi v lastno smrt, začne se pisanje«. Pisava torej poteka v odprtosti, svobodi in igri. Nikjer ni status avtorja tako zelo povzdignjen kot v literaturi, sodobnem izumu, pri katerem gre, kot smo že poskušali ponazoriti, za nekakšno vzporednico z božjim stvariteljskim dejanjem. »Avtor je oseba moderne dobe, nedvomno produkt naše družbe, ki je na prehodu iz srednjega veka [...] odkrila čar individualizma ali – z bolj vzvišenimi besedami – ‚človeške osebe‘.« (Barthes 1995, 19) Razlaga dela se običajno kot na izključno in brezprizivno avtoriteto sklicuje na njegovega ustvarjalca. Nekateri avtorji pa so to poskušali omajati, ugotavlja Barthes in pri tem izpostavlja Mallarméja, ki je »prvi videl in predvidel nujnost vstopa samega jezika v vseh njegovih razsežnostih, in sicer na mesto tistega, ki je dotlej veljal za njegovega lastnika«, njegova celotna »poetika teži k ukinjanju avtorja v korist pisanja« (20).¹¹ To dejanje pa ni samo stvar lastništva in s tem vprašanje, ki zadeva vprašanja statusa ustvarjanja, ampak v bistvenem vpliva tudi na status interpretacije, bralec lahko enakovredno vstopi v interpretativno igro.

Nadrealizem je z izvajanjem skupinskega pisanja ter prevpraševanjem pisateljskih prijemov in praks pripomogel, da je »podoba Avtorja izgubila svetniški sij«. Hkrati je k temu prispevalo tudi jezikoslovje, »saj je razkrilo, da je izjavljanje kot tako povsem prazen proces, ki deluje brez napake, ne da bi ga bilo treba napolnjevati z osebo enega izmed sogovornikov« (Barthes 1995, 21). Pojav Avtorja je značilnost Zahoda, vznikne s protestantskim liberalizmom, sovпада pa z rojstvom kritike, danes pa se zdi, da je to obdobje končano, saj »vemo, da tekst ni zaporedje besed, iz katerega bi izžareval en

11 Barthes ima brez dvoma v mislih tudi Mallarméjev nedokončan projekt *Le livre*, idejo nevezane knjige, za katero njena prevajalka Sylvia Gorelick pravi, da »nima nobenega določnega začetka ali konca; njeno gibanje ni linearno, ampak diferencialno in prečno« (Gorelick 2018, xvi).

sam, na nek način teološki pomen, ampak je prostor s številnimi dimenzijami, v katerem se povezujejo in si nasprotujejo raznolika pisanja. Toda nobeno od njih ni izvirno: tekst je tkivo citatov, ki izhajajo iz tisoč različnih žarišč kulture.« (22) Plodovita branja tako avtorja ne morejo več obravnavati kot privilegirano točko intelegibilnosti, to gesto lahko ponazorimo z novim navedkom iz *Gramatologije*, v kateri Derrida pove, da nas ne bo zanimalo, kaj meni ključna referenca, de Saussure, ampak kaj »govori« tekst: »Razvidno bo, [...] da nam ni veliko mar, kaj je mislil Ferdinand de Saussure in persona, temveč nas zanima tekst, čigar dobesednost je imela, kakor je znano, pomembno vlogo od leta 1915 naprej, tekst, ki je funkcioniral v sistemu branj, vplivov, nerazumevanj, izposoj, zavrnitev itd.« (Derrida 1998, 93)

Barthes v nasprotju z nekaterimi drugimi interpretacijami te smrti, ki jo morda celo dojemajo kot obžalovanja vreden dogodek, v njej vidi osvobodilno dejstvo, po smrti avtorja na sceno stopa bralec. Balzacovega stavka nihče ne izgovarja, »njegov izvor, njegov glas nista resnično mesto pisanja, to mesto je branje« (Barthes 1995, 23). Sklicuje se tudi na izjemnega helenista Jeana-Pierra Vernanta, ki je v svojih raziskavah razkril, da je grška tragedija zasnovana na dvoumnosti, zato jo vsakdo razume po svoje, tragičnost pa je torej večpomenske besede razumeti enopomensko. Obstaja mnogoterost pomenov in pisanj, ta pa je združena v nekem mestu: to mesto je bralec, vanj se »vpišujejo vsi citati, ki sestavljajo pisanje« (ibid.). Bralec za Barthesa nastopa kot novo središče, s tem pa le premešča vso metafizično problematiko. »Enotnost teksta ne obstaja v točki njegovega izvora, ampak v točki njegovega sprejema [...], rojstvo bralca je treba plačati s smrtjo Avtorja,« so sklepne besede tega kratkega Barthesovega teksta.

Antiteološki značaj pisave in razodetje imena

Morda je torej primerneje kot o Avtorju, avtonomnem izvoru teksta in suverenem posedovalcu njegovega pomena, govoriti o zapisovalcu različnih vplivov, zbiralcu. To morda odpira možnost tudi za določena ponižnejša teološka branja, ki po odkritjih literarnokritičskih bibličnih raziskav preteklih dveh stoletij vedno bolj odkrivajo fragmentarni in mnogoglasni značaj svetih spisov. Barthes sam je po drugi strani popolnoma jasn glede možnosti za prihodnost teološke misli, pravi namreč, da je pisava že po svoji osnovi »anti-teološka dejavnost, [...] zavračanje zaježitve pomena je navsezadnje zavračanje Boga z njegovimi hipostazami, razumom, védenjem, zakonom« (Barthes

1995, 23). Čeprav bomo v nadaljevanju (predvsem v predelu o raznolikih poskusih razumetja postmoderne transcendence) predstavili določene konceptije Boga, ki vsaj deloma zavračajo to Barthesovo pojmovanje, se zdi ta teza popolnoma razumljiva, njen sklep pa legitimen. Pisava je antiteološka dejavnost tudi zato, ker ne sodeluje v kultu lastnega in lastnine, »ko pišem, me tekst sam (na srečo) razlašča moje narativne kontinuitete«, pravi Barthes (1975, 6). Pisava je nezaključena, vedno odprta, sestavljena iz pisanja in brisanja. Barthes v istem sestavku ponuja tudi opis, kako se lahkotnost pisanja sprevrača v zmanjšano odgovornost: »Vsakdo, ki izvaja pisavo, precej lahko-miselno soglaša s tem, da zmanjša in preusmeri ostrino, odgovornost svojih idej (treba je tvegati v tonu, ki ga običajno uporabimo, ko rečemo: Kaj mi je mar? Nimam nič pomembnejšega?): v pisanju naj bi bil užitek določene vztrajnosti, določene mentalne lahkotnosti, kakor da bi bil ravnodušnejši do lastne neumnosti, kadar pišem, kakor tedaj, kadar govorim (kolikokrat so profesorji inteligentnejši od pisateljev).« (Barthes 1975, 104)

Barthes je eden izmed osrednjih mislecev tega obrata k pisavi, in čeprav ga formulira malo drugače kot Derrida (torej predvsem v estetskem oz. literarnokritičnem kontekstu), ostaja zelo blizu našemu poudarku. Stanje, ki ga v tem delu opisujemo kot tekstualnost, zaznamuje neskončnost pisave. Ta element neskončnosti Barthes ponazori s podobo vesoljskega avanturizma: »Kot samotni astronaut prepotujem veliko svetov, ne da bi se v kateremkoli ustavil: belina papirja, oblika znakov, podoba besed, pravila jezika, pritisk sporočila, izobilje povezanih pomenov. [...] Pisanje-branje se vseskozi širi v neskončno, vplete celega človeka, njegovo telo in njegovo zgodovino; to je panično dejanje, za katerega velja le ena gotova definicija, da se *nikjer ne ustavi*.« (Barthes 2013, 78) Povsem drugače torej kot teološka branja-pisanja, ki imajo svoj jasen izvor in cilj. Tudi negativna teologija, diskurz, ki se bolj kot v vednosti napaja v skrivnosti, se začenja z molitvijo in tako že postulira nadtekstualno resničnost, ki determinira vse prihodnje pisanje in branje.

Če Barthesova teza o smrti avtorja pomeni začetek dobe bralca, lahko vidimo, da gre s koncem knjige za še radikalnejši dogodek, saj z njim tako bralec kot avtor izgubita suverenost in lastno ime. Na tem mestu je morda dobro podrobneje opozoriti na določene distinkcije med oznanilom konca dobe avtorja in koncem knjige, še zlasti na teološke implikacije, ki jih nosi ta razlika, ki jo lahko imenujemo depersonalizacija, izguba lastnega imena.

Jaz je unikatno stanje, ki je neločljivo povezano z imenom, »biti jaz pomeni posedovati ime in biti od imena posedovan« (Taylor 1984, 34). Unikatnost imena zlahka navežemo na teološke izvire, na »metafiziko eksodusa« (kot

teofanijo gorečega grma imenuje Gilson) kot refleksijo imena imen, refleksijo o imenovanju in prezentaciji. Božje ime, ki se razkrije v grmu, je paradigma imenovanja na splošno, z imenom Mojzes in njegovo ljudstvo vzpostavi odnos, dobiva dostop in lastnega Boga. Človek pa spozna, da je *imago Dei*, kopija, ki ni popolnoma posrečena, saj (kot vsaka kopija) nosi pomanjkljivosti. Napake, ki so se pripetile pri kopiranju, pomenijo, da se človek lahko v polnosti uresniči le prek procesa imitacije. Božje ime je ime vseh imen, je pot do našega poimenovanja, ki je pomembno le v navezavi na ta izvor (to je npr. dobro izraženo pri obredu krsta in drugih zakramentalnih obredih, kjer ima ime ključno vlogo). Biblično razodetje z razodetjem božjega imena pri gorečem grmu doseže vrh, saj s tem odnos postane oseben. Boga je zdaj mogoče klicati po imenu, kot osebo, odnos Jaz – Ono se spremeni v Jaz – Ti. Ime je globoko teološki koncept, v sebi nosi tako arheološko razsežnost (z navezavo na prednike) kot tudi teleološko plat (s preroško razsežnostjo etimologije, ki je imela seveda večjo vlogo v tradicionalnejših družbah, še vedno pa je zelo pomembna pri poimenovanju). Po božjem umiku oz. oddaljitvi se porodi tudi osebna subjektivnost. Kot prvi jo odkrije pionir avtobiografskega žanra Avguštin v svojih *Confessiones*. V tem žanru sta združeni prezentacija sebe sebi in prezentacija sebe drugemu (Bogu). Kot taka avtobiografija neizogibno vselej spodleti: njen cilj je predstaviti navzočnost identitete, rezultat pa prikaz razklane identitete oz. identitete kot razklanosti. To je več kot vidno že pri Avguštinu, pri katerem so motivi za določeno dejanje vselej ambivalentni. To pa seveda ne govori le o značaju njegovega izpovedovanja, temveč izpovedovanja kot takega, ta gesta je vselej razpeta in razklana. Tako je, ker je razklana že identiteta sama.

Identiteta (iz lat. *idem*, isto) pomeni določeno prostorsko in časovno kontinuiteto, prepoznavnost bistva, lastnosti, sestavljenosti in narave skozi čas. Biti enak sebi skozi čas pa ni preprosto, dejstvo, da je oseba ali stvar prav to, kar je, in ne nekaj drugega, je posledica skupka kontinuitet in diskontinuitet, človek lahko npr. z leti zgublja lase in zobe, ostajata pa mu isto teme in ustna votlina. Pri Bogu pa so kontinuitete enako kot diskontinuitete, saj biva časno in nadčasno. Absolutno samonanašalnost izraža njegovo ime: »Sem, ki sem,« ne označuje preproste enakosti s seboj, ampak tudi določeno razdvojenost, preprosto enakost bi namreč izražalo ime »Sem«. Gre za identiteto razlike in razliko identitete, ohranjanje razlike v identiteti. Grško prevajanje hebrejske besede *'ehje z einai* ima številne posledice. Hebrejski Bog je tako v grški interpretaciji, ki pretežno zaznamuje vso zahodnjaško filozofijo kot metafiziko z ontoteološkim ustrojem, dojet kot substanca. Substanca ali sloven-

sko podstat je osnova za vse pojave in temeljna podlaga stvari. Vsemogočna substanca je absolut, dejanskost, ki je v sebi in zase. V sebi kot preprosto sovpadanje možnosti in dejanskosti, absolutna esenca, ki vsebuje vse dejanskosti in možnosti. Poleg tega je absolut tudi zase, saj mora biti substanca kot božja bistvena narava oz. absolutno bistvo vselej navzoča. Posledično je njena drugost le dozdevna, stvar optike, dejansko pa je Bog kot substanca vse brez drugosti. Subjektivnost Boga je torej čisto samozavedanje v absolutni drugosti, božanska subjektivnost je v svojem bistvu reflektivna. Zgodovina je to uprizarjala kot ljubezen (avtoafekcijo) in vednost (samozavedanje), absolutna subjektivnost se dopolni v absolutni ljubezni in zavedanju sebe. Kot refleksiven in popolnoma samonanašalen je božanski subjekt popolnoma samozadosten, samonavzoč in samozavedajoč.

Božja podoba je v vseh monoteizmih deležna omejitev in prepovedi, upodabljanje ima status tabuja. V krščanstvu pa ta prepoved doživi določeno transformacijo, ikonoklastična tradicija v sporu z ikonoduli ne prevlada, posledično pa se *imago* (Dei) pretvori v *imitatio* (Christi). *Imago* (podoba) ima že tako in tako enak koren kot *imitari* (upodabljati, oponašati). Jaz kot tak postane podoba podobe, upodobljena upodobitev. S tem postajanjem kopija kopije jaz paradokso postane sam svoj, cilj te posnemovalne ponovitve je samoprilastitev. Prilastiti si lastno identiteto postane vrhovno vodilo človeka po smrti Boga. Prilaščanje lastnega se najprej začne pri imenu, biti jaz pomeni posedovati ime in biti od imena posedovan, lastno ime je emblem singularnosti. Jaz ima lastno ime, ko je lasten, sam svoj in pravšen (oba vidika sta navzoča v lat. *proprius*, ki pomeni biti od nekoga, posebno, posamično, nenavadno, ne skupno). Propreiteteta tako označuje pripadanje enemu samemu, tj. sebi. Gre za notranjo, inherentno, prepoznavno, značilno, nesplošno, zasebno last. Ta izraz pa pomeni tudi nekaj izvrstnega, zelo kakovostnega, nekaj dobrega značaja, poštenega, ustreznega, primernega, pravšnjega, ustrezajočega v skladu z okoliščinami ali pogoji. Francoska izpeljanka *propre* nosi še dodaten pomen, ne označuje le lastnega, primernega, ustreznega, dobrega, pravšnjega, ampak tudi čisto in urejeno. Podobno izraža tudi nemški izraz *eigen*, ki pa osnovnim pomenom dodaja še pomen avtentičnosti. Imeti lastno ime tako pomeni biti samolasten, prepoznaven in avtentičen.

Posedovanje lastnega imena je ideal celotne zahodnjaške filozofije in teologije, univokalnost pa bistvo, *telos* jezika. Ta ideal z vidika zahodnjaške monoteistične perspektive vodi do tega, da biti pomeni biti eden/eno/ena. Tako mora subjekt vselej ostajati pravi/lasten, vsak človek poseduje lastno persono. To pa se dovrši v aktu imenovanja, »imenovanje namreč uresniču-

je eshatologijo lastnega, razglaša paruzijo prisotnosti v sedanjosti« (Taylor 1984, 42), je način, kako se lastno dovrši in prispe k sebi. Z enačenjem biti in prisotnosti se jaz dokoplje do gotovosti, gre za čistost samoprisotnosti, ki je mogoča le v živi sedanjosti. Jasno je torej, da lahko koncept lastnega kot prisotnost cveti le v določenem pojmovanju časa, ki favorizira sedanjost. Glagolska oblika subjekta je vselej v sedanjiku. Filozofija in teologija sta torej že od začetkov refleksija časa in časnosti v odnosu do biti, prvi, ki to problematiko tematizira celovito, je sv. Avguštin. V njegovem slavnem delu se torej skoraj sinhrono pripetita odkritje subjekta (v samonanašalni obliki avtobiografije) in odkritje subjektivnega značaja časa. Stvari so na nek način precej samoumevne: le sedanjost je dejanska, torej le sedanjost »je«, zato je napačno reči, da obstajajo trije časi (ti obstajajo samo v umu). Sedanjost je sestavljena iz treh medsebojno neločljivih modalnosti ter spaja spomin in pričakovanja. Kompleksnost sedanjosti je nekaj, kar zaplete tudi preprosto prisotnost jaza. Nedvomno je identiteta jaza sintetična, sestavljena in ni preprosta. Taylor (44) pravi, da je ena izmed največjih Avguštinovih zaslug v tem, da je prepoznal povezavo med *cogo* (ki dobesedno pomeni voziti skupaj, zbirati) in *cogito* (mislim). Ta povezava pa pomeni, da vedeti pomeni spominjati se. Samoprilaščanje in spomin sta najtesneje prepletena v dejanju avtobiografije, ki je v zahodnjaškem metafizičnem pojmovanju eminentna pot do samouresničenja (kar je, zelo poenostavljeno rečeno, diametralno nasprotno od Vzhoda, kjer je povzdignjen ideal samopozabe). Pisati avtobiografijo pomeni vzpostaviti lastno identiteto. Avtobiograf pripoveduje, kako je postal, kar je, torej on sam, kako je sam iz stanja, ko še ni bil on sam, prešel v sedanje stanje. Vsaka pripoved je sestavljena iz dveh dimenzij, kronološke in nekronološke. Zadnja je predvsem konfiguracijski moment, povezava raztreščenih dogodkov, ki sami zase nimajo nikakršnega smisla. Pripoved torej prinaša pomen, brez njega je ni, primer tega je brezpomenska kronologija. Pri Avguštinovi avtobiografiji spreobrnjenje nastopa kot središče, točka, ki vsem drugim elementom daje smisel in pomen, »umljiv dogodek, ki dela umljive tudi vse druge dogodke« (Niebuhr 1967, 50). K njemu vodijo vsi predhodni dogodki, iz njega izhajajo vsi sledeči. Dogodek pa se pripeti na sceni branja in pisanja, Avguštin namreč zasliši glas, ki mu velevala »*tolle lege*«, vzemi in beri. To je pravzaprav tipično za avtobiografskost, saj je osrednji jaz, ki je tam podan (prek pripovedovanja), najprej literarna stvaritev. Nietzsche zato v *Volji do moči* pravi, da je subjekt nekaj naknadnega, nekaj dodanega in ne nekaj izvorno danega, je torej nekaj iznajdenega onkraj tega, kar je – »subjekt‘ je zgolj fikcija« (2004b, §370).

Razlika in odsotnost

Najpreprosteje je torej imenovati nekaj, kar je prisotno, kar je tukaj in zdaj, obenem pa z imenovanjem vselej že določamo to preprostost, prisotnost. Prisotnost je tako prostorska kot časovna – če imamo pri konkretnih delcih na atomski ravni s prvo vsaj na prvi pogled nekoliko manj problemov, je druga (tj. časovna prisotnost) zapletenejša. Kaj je prisotno zdaj? Če odgovor zapišemo, se razkrije njegova nepravilnost, je nekaj, kar ni. Ta časovna razcepljenost pa ne velja le za poimenovane objekte, ampak tudi za imenujoči subjekt, tudi ta je vedno že drug(je). Trenutek, ki mu pravimo »zdaj«, je trenutek, ki je že bil in ga ni več. Ta odsotnost je njegova resnica, kar pomeni, da nima resnične biti, to, kar je bilo, ni esenca, ki je. Govor pa v nasprotju s pisavo ne dopušča odsotnega izvora logosa, tj. govorca. Ta je potreben za splošno strukturno možnost označevanja. Pri pisavi pa se obratno razodene strukturna zahteva po smrti avtorja in (potencialni) odsotnosti objektov, na katere se je nanašal. Tega dejstva, ki prav lahko deluje kot pomanjkljivost in slabost, pa pravzaprav ni nujno treba sprejeti kot takega, strukturna odloženost prisotnosti, ki jo implicira pisava, tej ne preprečuje, da bi pomenila, obratno, smrt avtorja omogoča pomen kot tak, daje ga v branje. Pisava elemente, za katere se tradicionalno predpostavlja, da so nesestavljeni in preprosti, dojema kot sestavljene in kompleksne. Pravzaprav je vsako imenovanje kot reprezentacija kompleksno dejanje predstavljanja, nikoli se ne vrši s čistimi prezencami, vselej ima opraviti z drsenjem pomena.

Jaz je torej v krščanstvu zasnovan kot imitacija, kot *imitatio Christi*, imitacija imitacije. S posnemanjem podobe si želi postati, kar je, da bi posedoval svoje lastno, se mora predstaviti sebi. Ob tem pa vidimo še eno izmed bistvenih razsežnosti identitete, vselej gre za naknadnost, za ponovitev, prezentacija je reprezentacija. Identiteta, ki je običajno opredeljena v kontekstu istega in pravega, se kaže kot diahrona. »Isto ni preprosta identiteta, ampak ,strukturna iterabilností, ki vključuje tako identiteto kot razliko,« zapiše Taylor (1984, 48).

Tekstualnost torej ne zagotavlja pravšnjosti in čistosti identitet, ampak konec vseh identitet kot neproblematičnih, kot absolutnih, kot izvirajočih iz samih sebe in polno prisotnih samih na sebi. Pisava namreč deluje kot afirmacija razlike, kot njeno utelešenje. Razlika pa kot taka ni nasprotje identitete, ampak jo omogoča, vsaka identiteta je drugačna od drugih identitet. Identiteta je v polnosti prisotna le kot sled, le kot vselej izmuzljiva celota in zaključenost. Ta sled je prostorsko-časovna in označuje liminalnost. Kot taka je strukturirana onkraj tradicionalnih okvirov metafizike: preprosta delitev

časa na preteklost, sedanost in prihodnost ne more opisati sledi, saj ta označuje mesto, na katerem se križajo identiteta in razlika, prisotnost in odsotnost. Sled učinkuje kot odsotnost prisotnosti in prisotnost odsotnosti. Sled je torej vselej samoizbrisujoča, njena prisotnost je odsotna. Derrida zato sled oriše kot odprtje prve zunanosti, enigmatičen odnos živečega z lastnim drugim, drugega kot takega, odnos zunanjega z notranjim.

Mark C. Taylor v analizi postmoderne teologije kot tekstualnosti razmišlja tudi o tem, kaj konec knjige in rojstvo pisave pomenita za pojem zgodovine in zgodovinskosti. Kot namreč vemo, je zahodnjaško pojmovanje zgodovine posebnost, ki v bistvenem zaznamuje vse nanašanje na čas in dogodke. Konec knjige in smrt Boga nista zgolj medsebojno tesno povezana dogodka, ampak gre za isto dogajanje. V tradicionalni teološki misli to dejstvo nastopa kot zapora, v radikalni teologiji kot teologiji smrti Boga pa se na tej točki odpirajo možnosti za refleksijo besednega značaja resničnosti. Gabriel Vahanian o tem zapiše: »Ne gre za zadevo reči in bitij, zadevo objektivnosti in subjektivnosti ali pa dobesednosti in duhovnosti, teologija je stvar *besedenja*. [...] Besedenja sveta in *posvétenja* besede.« (Vahanian 2014, xx) Po smrti Boga se mora teologija posvetiti besedi, za to morda nikoli ni bilo boljše podlage, kot jo premoremo zdaj.

Tipologija in zgodovina

Dvajseto stoletje je prineslo številne konce (in smrti), v končni konsekvenci smo izkusili konec vsega, kar je manifestirano in resnično, tudi konec zgodovine. Zgodovina je konstrukt judovsko-krščanskega izvora, predvsem zgodovina odnosov z Bogom, zgodovina razodevanja, zaveze in odrešitve. Zgodovina se začne v prvi knjigi Biblije, v *Genezi*, in konča v njeni zadnji knjigi, v *Razodetju* oz. *Apokalipsi*. Zgodovina je torej prav tako kot pojem jaza popolnoma zaznamovana s teološko logiko. »Biti jaz pomeni imeti Boga, imeti Boga pa pomeni imeti zgodovino, tj. dogodke, povezane v pomenljiv vzorec, imeti enega Boga pomeni imeti eno zgodovino.« (Taylor 1984, 53) Zahodnjaška zgodovina pa ni le teocentrična, ampak je tudi logocentrična, Bog vlada prek logosa. Razum, jezik, smisel, račun so le manifestacije Svetega Duha, ki bdi nad zgodovino. Tu smo v bližini hegeljanske filozofije, ki je ključni vir velikega dela radikalnoteoloških premislekov, tudi onkraj tega izraza pa vso zahodnjaško metafizično misel zaznamuje teza, da je stvarstvo racionalno (in ne kaotično). Heglova *Filozofija zgodovine* razglaša konec zgodovine, zgodov-

vina prisotnosti je zaprta. Seveda zgodovina nikoli ni pomenila nič drugega kot polnosti prezenze, polnosti smisla in pomena. Zgodovina je tako vselej nastopala kot učinek dobe Boga, v svojem bistvu nosi teološke dimenzije. To je vidno npr. v njeni linearnosti, dejstvu, da poseduje začetek in konec, s tem pa daje smoter vsem vmesnim obdobjem. Avguštín je v *Božjem mestu* kot prvi popolnoma razvil teologijo zgodovine in jo zasnoval topološko, zemeljski Rim zanj ponazarja padec, nebeški Jeruzalem pa odrešenje. Avguštín nadgradi prejšnje antične in patristične pristope (tu je zanj pomemben predvsem Ambrož Milanski), svetopisemske odlomke pa interpretira tipološko. Gre za branje, ki predvsem izvrstno rešuje najbolj pereče versko vprašanje zgodnjekrščanskega obdobja – vprašanje odnosov med judovstvom kot izvirno religijo razodetja in krščanstvom kot derivativnim, sekundarnim razodetjem. To vprašanje je bilo ključnega pomena za zahodnjaško religijsko tradicijo, raznoliki poskusi reševanja pa so se pogosto sprevračali v močen protijudovski izraz. Markionova rešitev med krutim kaznovalnim Bogom Stare zaveze in milim, ljubečim Bogom Nove zaveze ne vidi nobene kontinuitete. Tudi knjige Nove zaveze, vse od *Pavlovih pisem* do *Razodetja*, s kronologijo svojega nastanka izražajo vedno večji protijudovski predsodek. Dovolj je, da po (domnevnih) obdobjih nastanka razvrstimo štiri evangelije in sledeča novozavezna besedila, in opazili bomo rastočo protijudovsko nastrojenost. Diskontinuiteto v tem razmerju so zagovarjale tudi številne gnostične ločine, ki so bile v tistem času zelo vplivne, eni od takih, manihejstvu, je pripadal tudi sv. Avguštín.

Tipološko branje (izvira iz grške besede *typos*, podoba, vtis) temelji na ekonomiji znaka, ki kaže na neko oddaljeno prisotnost, npr. spomenik je *typos* upodobljenca. In kot tako je šele tipološko branje tisto, ki iz judovskega Svetega pisma naredi Staro zavezo. Kljub nekaterim skušnjavam tipološko branje ne odstranjuje ali nadomešča, ampak dopolnjuje dobesedni pomen zapisanega (»Ne mislite, da sem prišel razvezat postavo ali preroke; ne razvezat, temveč dopolnit sem jih prišel,« Mt 5,17). Gre za način branja, ki temelji na globoko ležeči metafiziki, kjer dogodki vselej kažejo onkraj sebe, njihov pomen pa je v zgodovinskem kontekstu in sosledju, celota prinaša odgovore za dele, delčki pa za celoto. Na podlagi tega je popolnoma razumljiva Lutrova teza o hermenevtičnem značaju Biblije, ki se razlaga sama, saj je skonstruirana (kot tudi vsa resničnost) kot hermenevtični krog, Stara napoveduje Novo, Nova pojasnjuje Staro. Ontoteološka tradicija temelji na dualnosti latentnega in manifestiranega, skrito mora biti v teh primerih dešifrirano prek interpretacije. *Typos* je sestavljen iz dveh delov, iz prvega, ki napoveduje drugega, in drugega, ki uresničuje in pojasnjuje prvega.

Podobno v ekonomiji znaka, torej kot varovalo in zagotovilo prisotnosti, učinkuje tudi metafora, ki predpostavlja podobnost med označenci. Videti stvari kot podobne, torej kot metafore nečesa drugega, pomeni videti isto v razliki, identiteto kljub drugačnosti. Podobno kot metafora deluje tudi simbol, le da ta še bolj participira v resničnosti tega, kar nadomešča. V nasprotju s prostolebdečim metaforičnim označevalcem je simbol prizemljen, ima korenine, ki mu dajejo večjo razodevanjsko moč. Učinkovit simbol deluje tako, da skrito privede na dan. Tudi tu gre za skrivno razsežnost *aletheie* (kot neskritosti), združuje pa interpretirajoči subjekt in simbolizirani objekt. Podobnost nas vleče naprej, to je moč simbola.

Vidimo, da je več načinov sublimiranja pomena, za kristjana pa je skrito vedno nekako Bog sam. »Znak in božanskost imata isto mesto in isti čas nastanka. Epoha znaka je po svojem bistvu teološka,« zapiše Derrida (1998, 25). Simboli imajo torej hierofanični značaj, luč, ki odžene temo, je božanski logos. Tipološka interpretacija je zato logocentrična, tako je bilo pravzaprav že v grški antiki, ko je božanski logos vselej označeval počelo reda, ki leži pod dozdevnim neredom izkustvenega sveta. Dejali smo že, da je grški izraz *logos* znamenito večpomenski in zapleten, kljub razvejanosti pa označuje tudi to, kar v slovenščini razumemo kot razum, smisel, račun. Te tujke pa ne uporabljamo samo zaradi osrednjega mesta v starogrški misli in kulturi, temveč ker je prav tako pomembnost ohranila v krščanskem izročilu (ključna formulacija je iz Janezovega prologa: »*En arkhêi ên ho lógos.*«). V tem kontekstu logos dobi kristološki izraz ustvarjalnega kozmičnega počela.

Tipološka interpretacija gradi na tej osrednji vlogi logosa: logos kot tak torej veže dva dogodka, prisotnost božje besede povezuje zgodovino. Povezava med tipom in antitipom je razodeta oz. odkrita z interpretacijo, ne pa ustvarjena. Vsaka figura mora torej biti brana arheološko in teleološko, pri tem pa je treba upoštevati tudi, da v krščanstvu preteklost in prihodnost nista enakovredna modusa časa, prihodnost neskončno presega, dopolnjuje in izpolnjuje vse preteklo. Tip in antitip sta v razmerju obljube in izpolnitve. Najbolj klasičen primer tipološkega branja je pavlinska teološka teza, da je Kristus drugi Adam (Rim 5,12–14),¹² z njim je torej dopolnjeno uvodno stvarjenjsko dejanje. Tipološko branje v celoti zaznamuje novozavežno nana-

12 Pavlova tipološka interpretacija deluje na številnih ravneh: »Kakor je torej po enem človeku prišel na svet greh in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili ...; greh je bil namreč na svetu, preden je nastopila postava. In čeprav se greh ne prišteva, če ni postave, je vendar od Adama do Mojzesa smrt kraljevala tudi nad tistimi, ki se niso pregrešili podobno kakor Adam. On pa je podoba njega, ki je imel priti.«

šanje na hebrejsko Biblijo, hkrati pa prevladuje tudi npr. v sekularnih pojmovanjih zgodovine.

Vsaka zgodovinska pripoved je zgrajena kot vnos sedanjosti v preteklost in preteklosti v sedanjost. Mark Taylor ponazori to dejstvo s preprosto primerjavo med pripovedjo in kroniko. Srednjeveška kronika, ki jo navaja, je golo zaporedje dogodkov, ki se v ničemer ne nanašajo drug na drugega, je le zvest zapis (domnevno) pomembnejših stvari, ki so se odvile v določenem letu. Kronološko navedeni dogodki sami po sebi ne izpričujejo nikakršne enotnosti. Pripoved na drugi strani pa take sekvenčne dogodke poveže v skupno zgodbo, jim doda skupen izvor in smoter. Pripovedi dogodke s tem, da jih vpisujejo v zaporedje umljivih zgodb, vzpostavljajo kot pomenljive in smiselne. Zasnovati pripoved pomeni vtakati dogodek, ga prilagoditi širši strukturi, ki mu odtlej vlada. To interpretativno dejanje daje pomen in smisel ter tudi vzrok in smoter. Pripoved je torej precej več kot le naštevanje dogodkov v seriji, celota dogajanja mora biti toliko umljiva, da se lahko v vsakem trenutku vprašamo, kaj je smisel te pripovedi, kaj je njena tema. Deli so konfigurirani znotraj celote in glede na celoto. »Del in celota tvorita paradokso razmerje, kjer dogodek ,utemeljuje‘ strukturo, ta pa ,utemeljuje‘ dogodek, ki ,utemeljuje‘ strukturo, in tako naprej,« razlaga Taylor (1984, 64). Struktura torej teži k totalnosti in celotnosti, zavrača odprte konce in neskončno razpršljivost. Tako smo znova na točki ločitve med strukturalizmom in derridajevsko intervencijo, ki jo številni dojemajo kot ključno poststrukturalistično gesto.

Narativizacija poveže dogodke v strukturo, ki ima začetek, sredino in konec, v zgodovino kot celoto – to je najizrazitejše v religijskih diskurzih, ki so prav pripovedi, ki dajejo pomen zgodovini (ji dodelijo gospodarja in smisel), s tem pa tudi posameznim dogodkom. Tako je ustvarjena inkluzivna totaliteta, v kateri je vse smiselno. Dogodki so različno vtakani v strukturo, narativni vzorci delujejo kot predloge: izkušnjo urejajo s tem, da priskrbijo modele resničnosti in modele vedênja. Koherentna struktura potrebuje inavguralni pričetek in sklepni konec. Poleg tega privzame določeno obliko izvzetosti, iz *kronosa* postane *kairos*, sveti čas se loči od profanega, vzpostavi se čas zunaj časa. Pripovedi in zgodbe so »odprto povabilo k etičnemu in poetičnemu odzivu. Pripovedništvo nas vabi, da postanemo ne le agensi lastnega življenja, temveč tudi pripovedovalci in bralci. Pokaže nam, da nepripovedovanega življenja ni vredno živeti.« (Kearney 2016, 137) Pripovedi torej človeško življenje umeščajo v čas in ga usmerjajo, mu dajejo smisel in pomen. Če ljudje verjamejo, da določena pripoved razkriva, kakšne stvari dejansko so in bodo, potem je ta pripoved označena za sveto. Zgodovina je v krščanstvu

vselej zgodba, njene glavne epizode so stvarjenje, padec, utelešenje, križanje in vstajenje, odrešenje, sodba. Logocentrična zasnova se razkrije tudi ob teofaničnem Kristusovem nastopu, saj je zaznamovan s silovito razlagalno močjo. Božja prezenca odtlej ni več odložena, temveč je prisotna v sedanjosti.

V novoveškem filozofskem izrazu je to pojmovanje najbolj prisotno pri Heglu, ki zgodovino dojema kot lokus uma. So pa misleci, ki to stališče močno zanikajo. Nietzsche je tako v neobjavljenem zapisku iz leta 1873 ugotavljal: »Da moje življenje nima cilja, je razvidno iz naključnega značaja njegovega izvora, lahko pa postavim cilj zase.« In dejansko je v zgodovini več domišljjskega in pravičnega, kot bi si želeli priznati. Prav tako je veliko nasilno zatrtih in zamolčanih vidikov, ki bi rušili homogeno celoto pripovedi (na to dejstvo je naša civilizacija zadnjih petdeset let veliko bolj pozorna kot kadarkoli prej, ko tudi pod vplivom dekonstrukcijskih naukov o izključevalnem značaju določenih totalitarnih diskurzov zagovarja reafirmacijo izključenih vidikov ter pluralnost smislov in pomenov). Zgodovina je prav tako kot druge pisave, od bolj do manj fabulativnih, delo ustvarjalne domišljjske moči, v tem okviru je treba razumeti tudi trditev, da narava nima zgodovine. Med zgodovino in klasično literarno ustvarjenino, kot je roman, je pravzaprav težko začrtati jasno mejo. Seveda pa to dejstvo, torej da zgodovina vsebuje elemente domišljjske ustvarjalnosti, ne pomeni, da preprosto ni resnična. Tak sklep bi morda lahko izpeljali v okvirih stare metafizične misli. Podrobno zgodovinsko delo pa je pravzaprav subverzivno prav do preprostega zoperstavljanja resnice in fikcije. Sprejeti pa moramo, da zgodovinski diskurz ni deskriptivno nevtralen (tudi v naravoslovnih znanostih, predvsem v fiziki, je vedno več teorij, ki možnost take nevtralnosti v celoti zavračajo) in faktualno natančen, ampak je domišljjski in retoričen.

Kaj je za vsem tem hlastanjem po prisotnosti, ki je očitno glavna težnja vseh zahodnjaških metafizičnih izrazov? Gre za zanikanje smrti, prisotnost s svojo polnostjo in neoskrunjenostjo pomeni odrešenje. Ustvarjanje zgodovine je tako zatiranje časa. Čas, razumljen kot *kronos*, je prinašalec smrti, je pot k smrti in torej njen zaveznik, človek pa gradi kulturo in spomenike, da bi ji kljuboval ali jo celo premagal. Zgodovina vznikne kot boj s pozabo in smrtjo, kot taka pa ima torej zanikovalen značaj. Afirmacija smrtnosti povzdigne dostojanstvo življenju, bežanje pred smrtjo pa življenje spremeni v gibanje negacije, obsojeno na neuspeh. Zgodovinska pripoved se rodi iz želje po gospodovanju, pretvorba kronike v narativ prinaša užitek polnosti, totalno prezenco, jasnost in obvladljivost časa (brez razlike in odsotnosti).

Pri zgodovinskem narativu pa seveda ne gre le za linearnost (to je njegova najočitnejša značilnost), ampak je z njim povezan cel sistem implikacij.

Tako imamo teleološko in eshatološko zasnovo časnosti, povzdignjenje in ponotranjenje določenih tipov vednosti, akumulacijo in kontinuiteto resnice. Z določitvijo začetka, sredine in konca zgodba proizvede učinek polnosti. Serije dogodkov se običajno organizirajo v kavzalno verigo, vzroki in učinki si sledijo časovno in s tem tvorijo normativnost, zakon, posamično počelo ali temelj. Logos dogodkov se tako razkriva kot impliciten in ne vsiljen. Rdeča nit zgodbe presega vse diskontinuitete, tkanina pripovedi prekriva luknje. Logocentrična zgodovina implicira, da pripoved humanizira čas in mu daje oblike. Zgodovinski subjekt čuti domačnost in ne diskontinuitete. Fikcionalizacijo zgodovine doživljamo kot razlago, hkrati pa je zgodovina prav izogibanje neuspelemu spoprijemu s primordialnostjo manka. Neizogibnosti smrti ne more odpraviti še tako vztrajno iskanje prezence. Absolutne polnosti in totalne prisotnosti ne more biti v času in prostoru. Torej se lahko polnost izvora konstituira le kot odsotnost, prvotna polnost je zato vselej že izgubljena. »Mit o izvoru želi izbrisati sled, izgubo pa narediti za naknadno in ne izvorno,« pravi Mark C. Taylor (1984, 71).

Domotožje po neoskrnjenem izvoru čiste prisotnosti preoblikuje življenje v pripovedni večer, med katerim poskušamo s pripovedovanjem zgodb znova najti izgubljeni čas. Zgodovinsko iskanje prisotnosti priča o nesrečni zavesti, konec zgodovine pa te žal ne odpravlja. Gre za dogodek, ki prav tako kot konec knjige sovpada s smrtjo transcendentnega Boga. Z afirmacijo te smrti zgodovina izgubi smisel, varuha, vodilo, začetek in konec.

Ob vsem povedanem se ponuja kar nekaj vprašanj: Ali je teologija po smrti Boga in vpričo vseh teh koncev sploh še mogoča? Če je že mogoča, ali je smiselna? Je sploh kdaj bila smiselna? Je kakršnakoli stroga -logija kot ustvarjenje smisla, ki je poenoten in nadčasen, smiselna sama po sebi ali postane smiselna le skozi čas kot produkt lastnega delovanja? Splošen odgovor se mora glasiti, da kadar govorimo o smrti Boga, vsekakor govorimo tudi o različnih formulacijah Boga. Tudi konec knjige in začetek pisave implicirata smrt določenega Boga. Derrida o tem zapiše: »Bog klasičnih filozofov, čigar dejanska neskončnost ni dopuščala vprašanja, ni imel resne potrebe po pisavi.« (1967, 108) Konec knjige torej dovršuje konec entitete, ki jo s Pascalom imenujemo Bog filozofov, prav mogoče pa je, da še naprej ostaja mesto za Boga, ki ima potrebo po pisavi.

TRANSCENDENCA

Usihajoča transcendenca: kenotična hermenevtika Giannija Vattima

Krščanski Zahod med sekularizacijo in postsekularizacijo

Izraz postmoderna, s katerim pogosto označujemo sodobni čas, še zdaleč nima enovitega pomena, glede katerega bi vladalo soglasje. To ne preseneča, če postmoderno razumemo predvsem kot čas skepticizma in upada zaupanja v stabilnost resnice. Pri poskusu določitve postmoderne smo najprej soočeni z dejstvom kompleksnega odnosa do predhodnega obdobja, moderne, postmoderna se v tem okviru pogosto razume kot kritika, včasih celo negacija in želja preseganja, spet drugič naletimo na izrazito obžalovanje ob zatonu velikih projektov moderne. V filozofski zgodovinski klasifikaciji v navezavi na moderno govorimo predvsem o razsvetljenstvu (ali o škotski in angleški, francoski, nemški ali še kateri drugi različici). Gre za novoveško emancipatorno racionalistično gibanje, ki želi v neodvisnosti od avtoritet vzpostaviti znanstveno in univerzalno spoznanje o človeku in svetu. Razsvetljenstvo (in moderno na splošno) pa je večinoma zaznamoval pretiran pozitivističen odnos do resnice, utemeljen na metafiziki prisotnosti in ontoteološkem modelu resničnosti. Morda lahko moderno zato še najlažje in najnatančneje določi-

mo, če poudarimo njen odnos do religije in Boga – v ospredju je prevladujoča zavest o preseženosti (slabo osnovanih) religijskih resnic, Bog pa nima več mesta v javni sferi. Skratka, govorimo o dobi sekularizacije, ki jo odpira smrt Boga.¹³

V tem poglavju se bomo ob misli italijanskega postmodernega filozofa Giannija Vattima, ki ponuja inovativno in optimistično misel o koncu moderne in razumevanje sekularizacije kot uresničitve krščanskega izročila, posvetili predvsem religijskim konstelacijam, ki jih prinaša prelom med tema obdobjema. Vattimovo misel bomo postavili nasproti nekaterim drugim sodobnim teoretikom, ki postmoderno razumejo kot postsekularizacijo, v njej pa vidijo možnost za povratak religije po smrti Boga.

Smrt Boga in transformacija religije

Sodobno filozofijo religije najbolj zaznamuje dogodek, ki ga imenujemo »smrt Boga«. Prvo vprašanje, ki se tu odpira, je, ali temu sploh lahko rečemo dogodek, saj je časovnost smrti težko določljiva, nadvse sporno pa je celo dejstvo, ali se je to sploh pripetilo. Tako je, ker govorimo o smrti entitete, obstoj katere je bil že v osnovi sporen, tudi za tiste, ki o njenem obstoju niso dvomili, pa je bil način obstoja nedoumljiva skrivnost. Smrt Boga je torej enigma, nihče z gotovostjo ne ve, če je Bog res umrl, hkrati pa popolnoma razumljiva sintagma. V razcep med to razumljivost in popolno nerazumljivost se bo poskušal umestiti naš razmislek. Ko ta pojmovni konstrukt razumemo sociološko, nam govori o izginotju Boga iz javne sfere, o nespornem zmanjšanju njegove relevantnosti v družbi, Bog po tem »dogodku« ni več dejavnik, ki bi vplival na notranje in zunanje življenje posameznika in družbe. V tem kontekstu dejstvo resničnosti obstoja Boga niti ni bistveno, živi Bog je predstavljal močno točko vpliva z dolgo zgodovino učinkovanja (*Wirkungsgeschichte*), njeno izginotje oziroma opešanje pa razumemo kot njegovo smrt. To sporoča pojem sekularizacije – gre za nedvoumno dejstvo zmanjševanja vpliva Cerkve v evropski sodobni družbi, še preprosteje, obisk cerkva in bogoslužnih obredov je s tem procesom izrazito upadel. Ti procesi pa onkraj socioloških analiz niso tako jasni in nedvoumni.

.....
13 Izraz sekularizacija, ki ga bomo v besedilu obravnavali predvsem v filozofskem in teološkem smislu, se je naprej nanašal predvsem na pravni koncept, označeval je odvzem cerkvenih posesti. Eno najzgodnejših rab besede lahko tako najdemo v pogajanjih, ki so pripeljala do vestfalskega miru (1648).

Na precej bolj nepreglednem miselnem področju se znajdemo, ko želimo smrt Boga osvetliti v kontekstu filozofskih in teoloških raziskav. V ta namen se zatekamo h Gianniju Vattimu, ki sekularizacijo postavlja v središče svojega miselnega projekta, zanimivo pa je, da jo dojema kot dosledno razvitje krščanskega sporočila – sekularizacija v njegovem branju ne nastopa kot recepcija (ali kriza recepcije) krščanskega sporočila, ampak je sporočilo samo. V tem smislu zapiše, da »postmoderni nihilizem ponazarja dejansko resnico krščanstva« (Vattimo v Vattimo in Rorty 2005, 47). Dogodek smrti Boga zanj nedvoumno pomeni, da ne obstaja ena, dokončna in vseobsegajoča podoba sveta. Hkrati pa še naprej zatrjuje, da veruje v Boga, in ob tem poudarja, da ne trdi, da Bog obstaja niti da ne obstaja, saj bi za kaj takega moral tvoriti trditve realistično metafizičnega značaja, za to pa bi bila potrebna naivnost, ki si je s postmoderno ne moremo več privoščiti.

Dosledno gledano filozofsko rečeno smrt Boga ni mogoča, saj je postuliran kot neumrljivost sama, hkrati pa se zdi, da gre kljub temu za skoraj ekskluzivno filozofski pojav. Vattimo pravi, da se »smrt religije že dolgo vrši v filozofiji in za filozofijo, v tem smislu je morda Nietzschejeva trditev o smrti Boga resnična le za filozofe« (Vattimo 2002, 85). Hkrati pa prav obratno velja za teologijo, v marsikateri njeni različici smrt Boga (Jezusa) nastopa kot osrednje sporočilo krščanskega razodetja, križanje kot prezentacija te smrti pa je vrh odrešenjske drame.¹⁴ Po smrti Boga ostane le še skupnost vernikov, varuhov razodetja in nosilcev karizme. Razmišljanje o tej točki bomo nadaljevali v zadnjem poglavju, ko bomo poskušali dojeti postmoderno skupnost.

Tu pa se bomo podrobneje posvetili transcendenci v raznolikih oblikah. Filozofsko gledano ima Bog številne ustreznice, ki pridejo do svoje veljave prav z upadom moči in prepričljivosti hipoteze Boga. Italijanski filozof Mario Ruggenini postavi to trditev: »[A]teistično odklanjanje Boga pravzaprav zadeva le tistega Boga, ki je reduciran na človeške mere; *misel razlike pa išče v božji odsotnosti najgloblji ontološki pomen dejstva, da Bog ostaja drugo.*« (Ruggenini 2003, 10) Misel razlike ali teologija odsotnosti temelji na sodobnih ničejanskih uvidih v trhllost metafizičnih konstrukcij, ki privilegirajo pojmovanje biti kot navzočnosti, polnost prezenca, zanemarjajo pa vse druge oblike in načine biti. Naša teza je, da sta navzočnost in odsotnost prepleteni stanji, da nobeno izmed njiju ne obstaja v čisti, preprosti in nekontaminirani

14 Za radikalnoteološko razumevanje tega vidika je ključna referenca Hegel, ki Trojico dojema dialektično, razlitje Duha v svet zanj nastopa kot *Aufhebung* mrtvega Boga, Duh je rezultat negacije negacije, preseganja smrti.

obliki. Sodobna misel mora torej vzeti nase vse kritike modernosti, ki poudarjajo prav problematičnost totalitarnih teženj po polni prezenci: »Misel odsotnosti nam prišepetava, da prekomerna vera, zlasti v veroizpovedno najbolj dodelanih oblikah, ni nič manj usodna za izkustvo božjega kot nezmernost razuma.« (11) Misel je torej vselej v izpostavljenosti drugosti, taka mora tudi ostati, vselej v samopreizpraševanju, igra interpretacije nikoli ne more prispeti do konca, kot taka mora biti odsotnost vedno del prisotnosti in obratno. Nove interpretacije in novi konteksti vselej izpodrivajo in nadomeščajo stare.

Primarno dejstvo novega veka je, da božje izginja. Če je v zgodnjih novoveških filozofijah, npr. Descartesovi, tam še navzoče kot nekaj, kar je treba umsko utemeljiti, je prek emancipatornega razvoja, ki doseže vrh v Kantovi misli, bog le še nepotrebna hipoteza, ki morda še nosi neki pomen in funkcijo za filozofsko nepoučene, v filozofiji pa zanj ni nikakršne potrebe. »Aktivna izguba božjega je odrešeniški program, ki zaznamuje pozno novoveškost,« pravi Ruggenini (2003, 30). To sporoča tudi razglas norca, ki na tržnici zbranim očita: »Mi smo ga ubili!« (Nietzsche 2005, §125) Pri tem razglasu so številni pomembni dramaturški poudarki, ki jih ne gre spregledati, od lika norca, ki razglasi novico, do objokujočega tona, ki ga pri tem ubere. Nepomembno dejstvo ni niti to, da se razglas pojavi v aforističnem knjižnem delu, naslovljenem *Vesela znanost*. In v končni fazi lahko rečemo, da je novica o smrti Boga za Nietzscheja vesela, saj prinaša ljudem osvoboditev izpod tiranskega jarma. Ta osvoboditev pa seveda ni preprosta, Nietzsche v svojih delih opozarja, da ljudje ne želijo biti svobodni in si venomer iščejo nove gospodarje. Zato sam ne daje temelja za kakšno ateistično metafiziko, ne uči kakšne doktrine, teorije ali teze, smrt Boga je pri njem predočena kot razglas, oznanilo, delitev osebne resnice.

Ob tem moramo razumeti, da smrt Boga ni nekakšna empirična, sociološka Nietzschejeva ugotovitev, on »to odsotnost izbere; zavzame stališče, odloči se, da bo umoril Boga. Bog je mrtev, ker smo ga umorili. Ta upor je potreben za afirmacijo človeka,« zapiše Maurice Blanchot (2000, 142). V tem smislu Nietzschejev ateizem večinoma kljub vsemu še vedno pripada humanistični paradigmi, ki verjame, da bo človek kot posameznik in človeštvo kot vrsta nasledil oziroma nasledilo Boga kot središče vesolja in vir smisla. Seveda tudi ateizem v tem okviru izpade predvsem kot verski projekt, verovanje v neobstoj. »Téma smrti Boga nikakor ne more biti izraz nekega dokončnega spoznanja ali osnutek nekega trdnega načela [...]. Trditev ‚Bog je mrtev‘ je uganka.« (145) Hkrati pa za Nietzscheja ta trditev pomeni prav nekakšno nedoločenost, neodgovor, nestabilnost pomena – s čimer je pravzaprav naj-

globlja negacija Boga kot poroka trdnih resnic. Blanchot pravi, da je smrt Boga »naloga, in sicer naloga, ki se ne dovrši« (146–7), vedno ostaja v dovrševanju in je v tem smislu nadčasovna. Tako je, ker Bog vedno privzame nove oblike in nova imena. Vsekakor pa »[s]mrt Boga ne pomeni toliko negacije, ki meri na neskončnost, temveč bolj afirmacijo neskončne moči zanikanja in popolnega izživetja te moči« (151). Gre torej za človekovo svobodo in moč osmišljanja nesmiselne eksistence.

Da gre pri tem za vprašanje afirmacije svobode, se strinja tudi Vattimo, ki pa pravi, da je že krščanstvo samo predvsem zavzemanje za posameznikovo svobodo, »zavzemanje za svobodo pa vključuje tudi osvobojenost od (ideje) resnice« (Vattimo v Vattimo in Caputo 2007, 37). Seveda je lahko tako krščanstvo po svoji logiki le nereligiozno. To sovпада z dejstvom, da »smrt Boga« pomeni, da človek nima več razlogov za vero v Boga, da je nekatere izmed pojavov, ki so se prej pripisovali Bogu, popolnoma zadostno razložila človeška znanost. To, da vera izgubi legitimnost oziroma verjetnost, pa pravzaprav ničesar ne spremeni, saj je vera prav prepričanje, ki nastopa kljub razumu. Je torej smrt Boga le smrt vere kot od razuma ločenega nanašanja na stvarnost? Ne gre za to, saj zlahka opažamo, da versko nanašanje na stvarnost ne pojenja, temveč kvečjemu narašča.

Teologija torej vselej nekako vznika iz odsotnosti Boga, dogaja se *post festum* oziroma *post mortem*, pri bdenju ob mrliču pripoveduje zgodbe in kontemplira o nekdanji prisotnosti. Bog kot tak je torej zaznamovan s svojo nedostopnostjo in odsotnostjo, nastopa le kot samozabrisujoča se sled. Njegovo veliko stvarjenjsko dejanje nastopa kot točka, ki jo Levinas označi z izrazom *passé immémorial*, točka pradačne preteklosti, ki sega onkraj vsakega materialnega spomina. Zato je Bog lahko pojmovan le kot sled, kot preteklost, ki nikoli ni bila sedanja, torej prisotna. Z moderno pa očitno govorimo o drugačni odsotnosti, to, da je Bog mrtev, pomeni precej več kot to, da je odsoten. Odsoten je bil skoraj ves čas zgodovine, s smrtjo¹⁵ pa ne more več biti neodsoten.

Toda tako je samo v tradicionalni metafiziki prisotnosti. Kot npr. v nekaterih besedilih prepričuje Derrida, se lahko zgodi, da mrtvi precej bolj učinkujejo na določeno življenje kot živi, v tem kontekstu govori o spektralni navzočnosti. Duhovi oziroma pošasti ne obstajajo, temveč strašijo, v naše

15 Ko že govorimo o smrti, moramo navesti nekatere žalostne biografske oz. tanatografske podatke. Med nastajanjem pričujočega besedila so preminule tri njegove ključne reference: Mario Ruggenini je umrl 18. januarja 2021, Jean-Luc Nancy 23. avgusta 2021, Gianni Vattimo pa 19. septembra 2023.

poenostavljene ontološke sheme vnašajo nered in komplikacijo.¹⁶ Ob upoštevanju kritike zahodnjaške metafizike kot privilegiranja prisotnosti torej tudi smrt Boga ne deluje več tako fatalno, Bog prav morda ne obstaja, prav morda nikoli ni in ne bo obstajal, njegov Duh pa je kljub temu kot sled prisoten v svetu, uresničuje se v skupnosti vernikov. Vse to nas napotuje tudi na vprašanja tekstualnosti, kajti ko beremo, se včasih pripeti, da prejmemo sporočilo od mrtvih in z njimi vstopamo v komunikacijo, ki po globini in živosti presega tisto, ki jo imamo s prisotnimi sodobniki. Na tem temelji živost religij knjige, v komunikaciji med piscem in bralcem se sporoča D/duh kot oživiljenje teksta. To je mogoče le prek vedno novih vpisovanj in kontekstov, oziroma kot pravi Vattimo (2002, 16), prek »osvoboditve metafore«, konec metafizike je predvsem konec tiranije enega, lastnega, za vselej danega pravega pomena. To stanje najbolje opisuje za marsikoga pohujšljiva beseda *relativizem*: pluralizem resnic in osvoboditev metafore omogočata vrnitev religije, ki pa seveda ne nastopa več kot absolutna in univerzalna resnica, ampak prečka proces demitologizacije. V tem okviru moramo etiko zasnovati na podlagi ljubezni in se odreči resnici kot substitutu Boga. »V primerjavi z ljubeznijo je vse drugo, povezano s tradicijo in resnico krščanstva, pogrešljivo in lahko upravičeno imenujemo za mitologijo.« (Vattimo v Vattimo in Caputo 2007, 41)

Kenotični značaj zgodovine

Za Vattima je nihilizem smisel oziroma usoda zahodnjaške civilizacije, polno uresničenje inkarnacijskega dogodka, ki ga Pavel (v Flp 2,5–8)¹⁷ opredeli z izrazom *kenosis*, ki pomeni dejanje izpraznitve. Svetopisemski Bog se izniči, v ponižanju postaja nič, naš krščanski svet pa s tem krene na zgodovinsko pot uresničevanja v nihilizmu. Kot se je Bog odrekel svoji suverenosti, se tudi sodobna misel po koncu metafizike odreka posesti polne in večne resnice. Vattimo (v Vattimo in Rorty 2005, 50) ob upoštevanju tega zapiše, da »je postmetafizično filozofijo omogočil Kristus«. Tako torej tudi nihilizma, kot ničejanske diagnoze sodobnega časa, ne dojema v negativnem smislu, ne

16 Derrida v *O gramatologiji* zapiše: »Prihodnost lahko anticipiramo zgolj v formi absolutnega tveganja. Je tisto, kar povsem prelomi s konstituirano normalnostjo in se torej lahko naznani, se *predoči* zgolj v podobi monstroznosti.« (Derrida 1998, 15)

17 »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu. Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil (ἐκένωσεν) tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu.«

gre za svetovni nazor, ki bi ga morali preseči ali suspendirati, ampak za ureničitev evangelijskega dogodka, nekaj, kar moramo afirmirati.¹⁸ Vattimo to razume predvsem kot hermenevitično dejstvo – s koncem moderne ne obstaja več samo ena resnica, ki bi bila transparentna in dostopna. V tem je osrednje sporočilo krščanstva – »odrešenijski dogodek (Jezusov prihod) je globoko v sebi hermenevitični dogodek« (Vattimo 2002, 59). Jezusov prihod torej po eni strani potrebuje interpretacijo, po drugi pa predvsem v tipoloških branjih, ki v njem vidijo razjasnitev in smisel vse zgodovine odrešenja, nastopa kot »dokončno dešifriranje smisla« (59).

Tudi za sodobnega irskega filozofa Richarda Kearneyja,¹⁹ ki izhaja iz Ricoeurjeve misli, hermenevtika dvoma in sumničavosti služi kot ključen demitologizacijski element in razpršitev iluzij. V tem kontekstu predstavi idejo anateizma, suspenza verjetja in neverjetja, ki se nahaja med smrtjo Boga in njegovim morebitnim novim prihodom. Za to subtilno prečkanje nasprotij (npr. med božjim in človeškim, med transcendentnim in imanentnim, med čutnim in umskim itd.) je potrebna metaforičnost, govoriti in misliti moramo drugače. Metafora je sredstvo prenosa med istostjo in razliko, s tem pa odprte interpretacij in hrepenenje po biti. Metaforin »kot« v sebi nosi alternativo možnosti, obstoj in neobstoj. V skladu s tem Bog v anateistični perspektivi vselej nastopa kot drugo ime, kot tak združuje tudi teizem in ateizem, nas pa napotuje na neabsolutno držo. »Nikomur ni odvzet moment nevednosti. Anateizem ateistični element zoperstavlja dogmatičnemu teizmu. Prava vera mora, kot pravi Dostojevski, »preiti talilno peč dvoma,« zapiše Kearney (2010, 6). Z Vattimom se torej popolnoma strinja, da mora sodobni pristni iskalec Boga živeti sekularno življenje, v polnosti afirmirati zunajreligijske elemente, pri tem pa močno poudarja imaginacijo, zmožnost upodabljanja in pripovedovanja. To namreč omogoča premostitev nepremostljivega prepada, ki ga predstavlja drugost. Anateizem res prečka nihilizem kot proces očiščenja, vendar se pri njem ne ustavi, saj pri anateizmu ne gre »za evakuacijo

18 Vattimovo razumevanje nihilizma ne gre v smer razvrednotenja eksistence, ampak afirmacije pluralnosti in nenasilja. V tem se loči tudi od Heideggerja, ki nihilizem dojema predvsem kot redukcijo biti na vrednoto. S tem ko biti postane le ena izmed vrednot, vrednota med vrednotami, dobi menjalno oziroma tržno vrednost, tako pa seveda izgubi vsako izjemnost in nenadomestljivost (prim. Vattimo 1997, 24).

19 Na Kearneyjevo delo *Anatheism* se tu sklicujemo, ker Vattimo sam pravi, da je njegovo stališče pravzaprav v celoti združljivo z njim (Vattimo v Kearney in Zimmermann 2016, 132). Prispeval je tudi uvodno besedo k italijanskemu prevodu tega dela. Kljub temu pa so razlike med stališčema očitne že na prvi pogled: Kearney namreč, kot bomo podrobneje videli v naslednjem poglavju, zagovarja postsekularno tezo o povratku Boga in religijskega, medtem ko Vattimo vztraja pri sekularizacijskem stališču, ki vidi usodo religije v popolni transformaciji in raztopitvi v profani kulturi.

svetega iz sekularnega, temveč za ponovno odkritje svetega v sekularnem« (130). Zato veliko bolj kot Vattimova šibka misel temelji na gesti gostoljubja, zasnovan je kot konkretni telesni odziv na prihod drugega, s tem pa predhaja razumevanju in ga presega. To mu omogoča zakramentalni povratak k svetosti vsakdana. Božje utelešenje »kliče k posebni pozornosti na neskončno, ki se uteleša v vsakdanjih dejanjih evharistične ljubezni in deljenja«, v tem Kearney vidi pomen tega, da »najvišje božanstvo kenotično postane eden ,izmed najmanjših« (87). Kearney torej v svojem delu podobno kot Vattimo na ključno mesto postavlja pojmovanje inkarnacije kot *kenosis*,²⁰ razlika pa je v tem, da veliko bolj poudarja možnosti drugega prihoda in ne samo konsekvентno logiko usihanja transcendence in šibenja biti, poleg kenotične razsežnosti bivanja je zanj bistvena evharistično zakramentalna. Božanska *kenosis* je zanj predvsem »trenutek nič, ki predhaja preboju v mistično epifanijo obnove« (136), v tem je bistvo njegove anateistične stave. Vselej gre za preplet zavesti o smrti Boga in odprtosti za morebiten nov prihod. Ne pozabimo, tudi norec je svoj razglas začel z besedami: »Iščem Boga.«

Zdi se, da je tovrstna iskateljska drža nekako v nasprotju z modernističnim emancipatornim duhom, ki si zada nalogo samoutemeljitve. »Prihod subjekta kot počela novoveškosti obenem zaznamuje metafizično uro ,božje smrti,« zapiše Mario Ruggenini (2003, 57). Novoveško počelo subjektivitete, ki posameznika dojema kot vrhovnega utemeljevalca sveta, v svet prinaša krizo smisla, ki vznikne iz nemogočega značaja te naloge. Ta namreč ostaja znotraj obzorja metafizično zasnovane vere, ki išče razloge in izključuje skrivnost. Metafizična vera v Boga filozofov, vrhovno razlago, ki ne premore nikakršne življenjske energije ali svobode, se najprej pretvori v tezo deizma, torej prvega gibalca (*actus purus*). Potem pa to neskrivnostno hipotezo zlahka odstrani v korist drugih nebožanskih hipotez. Pri tem je Bog precej poenostavljeno postuliran kot »neskončna nematerialna rešitev za končna materialna vprašanja« (Caputo 2020, 72). Takšno stališče je povsem nesmiselno, saj Bog ne rešuje ontoloških vprašanj (»Zakaj je karkoli in ne raje nič?«), ampak jih še dodatno zapleta.

Smrt Boga nastopa kot zaton mita objektivnosti, s tem pa kot svoboda igre interpretacij, saj resničnosti odvzema trdni temelj in absolutno metafizično podlago. Vattimo tako pravi, da »ideja produktivnosti interpretacije

20 V tem okviru lahko morda omenimo vsaj še misel Stanislasa Bretona, ki prav tako afirmira misel o univerzalnem pomenu *kenosis*, ko pravi, da je s tem procesom božanstvo postalo nič, da bi lahko človek postal bolj človeški (Breton 2002).

lahko nastopa le kot ‚učinek‘ judovsko-krščanskega (ali konkretnije krščanskega) pojma zgodovine razodetja in odrešenja» (Vattimo 2002, 62). Interpretativno razumevanje kot iznajdba pozne moderne je učinek tekstno kritičnih pristopov k svetim spisom, hkrati pa celotnega odnosa do komentatorske tradicije kot razvoja duha.

Bistveni del problema je v tem, da se smisel še naprej pojmuje kot nekaj, kar svet presega. To stališče je v najbolj strnjeni obliki oblikoval Ludwig Wittgenstein v točki 6.41 *Traktata*: »Smysel sveta mora biti zunaj njega. V svetu je vse, kot je, in vse se dogaja, kot se dogaja; v njem ni nobene vrednosti – in tudi če bi bila, bi bila brez vrednosti. Če bi bila neka vrednost, ki ima vrednost, mora biti zunaj vsega dogajanja in tako-bivajočega. Zakaj vse dogajanje in tako-bivajoče je slučajno. To, kar ustvarja ne-naključno, ne more biti v svetu, zakaj sicer bi tudi to bilo spet naključno. To mora biti zunaj sveta.« (Wittgenstein 1976, 6.41) Na prvi pogled se lahko s to izjavo strinjamo, smisel mora biti zunaj. Zato je tudi neposredljiv, njegova eksteriornost in drugost sta strukturni, nikoli ne moreta biti popolnoma posedovani, k njemu ne moremo prispeti, saj bi to pomenilo konec hrepenenja in smrt. Smisel nikoli ne more biti dosežen, zadovoljitev se vselej razblini, stvar sama pa vselej spolzi stran. O tem nam konec koncev govorijo celo sodobni potrošniški vedenjski vzorci, ki temeljijo prav na tem, da prava potešitev, zadovoljstvo nastopa kot vselej oddaljujoča se limita.

Hkrati je prav tovrstno pojmovanje smisla tisto, kar naši eksistenci daje tragičen značaj. Zato Jean-Luc Nancy v svojih razmišljanjih o svetu poudarja, da svet *je* smisel, da smisel ne obstaja zunaj njega. To pomeni, da če želimo popolnoma afirmirati ateizem, moramo svet dojeti kot lokus smisla, smisel kot nekaj, kar je znotraj (Nancy 1998, 158).²¹ O tem govori tudi slavna Nietzschejeva (2006, 28–29) razlaga, kako je naš svet postal bajka, na katero se zelo pogosto sklicuje Vattimo: platonistični model stvarstva, v katerem je pristna resnica (ideje) zunaj sveta, se v končni konsekvenci pretvori v shemo, v kateri ne verjamemo več v onkrajsvetne resnice, hkrati pa ohranjamo prepričanje, da ta svet ne nosi resnične vrednosti. Z ohranjanjem te dualne metafizične sheme, ki vlada tako platonski kot judovsko-krščanski tradiciji, in z novoveškim prečrtanjem vsakega metafizičnega težišča naš svet izgubi vsako trdno določeno vrednost. S tem pa pridobi množstvo nereduktibilnih predstav in

21 »Dokler ne vzamemo v poštev, brez zadržkov, svetnosti kot take, se še nismo znebili demiurgov in stvarnikov. Z drugimi besedami, nismo še ateisti. Biti ateist ne pomeni več zanikati božanske instance, ki se je posrkala vase (in to potem morda ne moremo niti več imenovati ‚ateizem‘), ampak gre za odprtje smisla sveta.« (Nancy 1998, 158)

podob. Ruggenini (2003, 115) je blizu Nancyju, ko zapiše: »Naloga misli torej ni najti *temelj sveta*, ampak izkusiti *svet kot temelj*, to je ne kot celoto bivajočega, ki se nanaša na svoje prvo počelo, ampak kot *razliko brez počela*.« Vattimo pravi, da je treba šibenje resničnosti in zavezujočnosti interpretacij prepoznati kot priložnost za svobodnejše bivanje, avtoritativnost resnic je namreč sovražnik osnovnega krščanskega sporočila ljubezni.

Shematsko rečeno bi lahko navedene postmoderne pristope k filozofiji religije označili za afirmacijo razlike. Gre za zavest, ki v marsikaterem pogledu izhaja iz judovske tradicije, kar se najdoločneje kaže v prepovedi upodabljanja božjega. Razlika je neupodobljiva, vselej presega naše upodobitvene zmožnosti. Bog brez razlike je smrt,²² razlika zagotavlja prihodnost eksistence. Naša eksistenca je torej zasnovana kot »meditacija znotraj razlike«, pesniško motrenje človeške in božje biti. To pomeni, da »človek ,je' odsotnost Boga. Človeka ni, razen kolikor ga Bog v svojem manku kliče k bivanju. In nasprotno: *božje je odsotnost, od katere človek živi*. Vredno je, da se pomudimo pri ontološkemu dometu te ugotovitve. Hiazem predlaga obnovljeno hermenevitično zaobjetje človeške in božje biti v prigodi razlike: zaobjetje *božjega kot razlike*« (Ruggenini 2003, 146). Naša eksistenca se torej napaja z odsotnostjo Boga, z dejstvom, da nikoli ne more biti navzoč.

Razlika je torej izvorno stanje, ki zaznamuje vsako navzočnost in odsotnost. »Če je torej *filozofija končno izkustvo drugosti, ki vselej umanjka bivanju*, ker je nikakršno vprašanje ne doseže in ker se izmikajoč venomer znova pušča iskati, *filozofska skepsa* preseže raziskovanje počel in vzrokov in postane *obiskovanje skrivnosti, ki ji bivanje pripada*. To je *resnična pieteta*.« (Ruggenini 2003, 166) Filozofija torej izhaja iz religijskega izkustva, kot taka pa mora ohranjati zavest o neposledljivosti skrivnosti, o nezaključenosti vseh eksistencialnih vprašanj. V vsakršno shemo istosti nezadržno vdira razlika, ki pravzaprav šele omogoča kakršnokoli identiteto. V tem smislu lahko torej povežemo spregled božjega s spregledom drugosti kot take, resnica je raznolika in mnogotera, kot taka ne more biti zamejena in končana, zato je njen modus ponižnost klica k odgovornosti: »Kaj pa če je izkustvo božjega, ki ga je filozofija zgrešila, prav izkustvo drugosti, ki daje biti bivanju, kolikor ga omejuje, ne pa izkustvo metafizične neskončnosti, ki ga zastira s svojo vseмогоčnostjo in mu torej ne dopušča biti?« (207)

22 »Mojega obličja ne moreš videti; kajti noben človek me ne more videti in ostati živ.« Potem je Gospod rekel: »Glej, tu je mesto pri meni; stopi na skalo! Ko pojde moje veličastvo mimo, te bom postavil v razpoko v skali in te pokril z roko, dokler ne bom mimo. Ko bom potem odmaknil roko, me boš videl v hrbet, mojega obličja pa ne more videti nihče.« (2 Mz 33,20–23)

Konec teizma in ateizma

Gianni Vattimo pravi, da postmoderna ne nastopa kot »zgolj novost v primerjavi z modernostjo, ampak tudi razkroj kategorije novega« (Vattimo 1997, 10), s tem razkrojem pa gre tudi za konec absolutnega razuma, suverenega subjekta in drugih emancipatornih predpostavk. Za našo študijo pa je zanimivo, da Vattimo trdi, da je s koncem moderne tudi konec prepričljivih filozofskih racionalnih razlogov za ateizem oziroma za zavračanje religije (Vattimo 2004, 30; 2002, 15 in 86–91; v Vattimo in Caputo 2007, 97). Ateizem se na tej zgodovinski točki razodene kot hrbtna stran teizma, z vso metafizično pogojenostjo vred. Če je moderna v poudarjanju človekove samostojnosti temeljila prav na humanističnem ateizmu, ti antiteistični vzgibi s postmoderno izgubijo prepričljivost. V tem pogledu lahko govorimo tudi o določenem povratku religijskega v postmodernej (seveda gre za pretežno nedogmatsko verovanje), celo o postsekularnem obdobju, ko se zdi, da se je tudi sekularizacijska teza izpela. »Od moderne smo se premaknili k teološki postmodernej, ker smo spoznali, da so ‚moderni‘ filozofski temelji neprimerni za pravo krščansko razmišljanje«, zapiše poznavalec Vattimove filozofije Thomas Guarino (2009, 94).

Vattimo pa se s postsekularno tezo o povratku ne more strinjati v celoti, zanj je sekularizacija usoda Zahoda, obenem pa kot taka šele omogoča pristno religioznost. Pri tem ne gre za nikakršen povratek (če bi ta sploh bil mogoč), saj je postmoderna vera v Boga precej drugačna od predmoderne. V tem smislu Vattimo pravi, da »se mu zdi, da veruje«²³ (*credo di credere*), njegov veroizpovedni obrazec temelji na neprepričanosti, na neabsolutnem stališču, negotovem mnenju in ponižni nevednosti vpričo presežnih skrivnosti. Vattimo ne izjavi, da veruje, saj bi to že predpostavljalo določeno suverenost subjekta nad objektom vere in verovanja, določeno samozavest in obvladovanje verskega procesa, temveč sporoča prav obratno: ni popolnoma prepričan, kaj pomeni verovati, kaj implicira vera, kakšen je sistem verskih resnic, v katere naj bi veroval, itd. Problem s suvereno vero je zanj dvojen, po eni strani predpostavlja celovito suverenost nad lastnim nanašanjem na svet in presežno, po drugi pa tudi celovito identifikacijo z določenimi verskimi elementi, ki sestavljajo religijsko tvorbo. Vattimo (in vsak vernik) ves čas izkuša nav-

23 Uveljavljen slovenski prevod te sintagme, ki služi tudi za naslov prevoda Vattimove knjige, se glasi »mislim, da verujem«, kar pa mogoče za naš kontekst malo premalo izraža negotov značaj prvega *credo*. Pri tem pa morda komu celo malo zavajajoče aludira na razumsko utemeljevanje vere (tj. mislim, da bi veroval).

zkrizje. Objekt, v katerega zaupa in veruje, ni in ne more biti navzoč. Na tem temelji vera, ki pa je v Vattimovem razumevanju nemogoča in nepotrebna.

Vattimo pravi, da je tudi eksistencialistično pojmovanje vere kot gole iracionalnosti, kontrafaktualne stave, ki jo v odnosu do razuma izrazi verski skok (glavni predstavnik tega pojmovanja je Kierkegaard),²⁴ posledica »metafizično-naturalističnega pojmovanja Boga« (Vattimo 2004, 60–61). V krščanskem izročilu za Vattima ni nič pohujšljivega, nič spotakljivega, če seveda odmislimo vrhovno kenotično resnico, da se je Bog izničil. *Kenosis* kot uvodni dogodek sekularizacije po Vattimu »pomeni izključitev vseh tistih transcendentnih, nerazumljivih, skrivnostnih in [...] tudi bizarnih potez, ki vzbujajo tolikšno ganjenost teoretikom skoka v vero« (Vattimo 2004, 61). Po njegovem mnenju krščanstvo ne prinaša nobenega paradoksa, gre za popolnoma transparentno misel, ki je popolnoma v skladu s sodobnim razumom. Krščanska religija torej za Vattima ni nikakršen nasprotnik razuma, res pa je tako, ker jo dojema v popolnoma demitologizirani obliki. *Kenosis* je zanj torej konec skrivnosti, misterijev, vsakršnega ezoteričnega religijskega elementa. Ves pomen izgubijo tudi obredi, ki takšni goli razumski analizi ne morejo biti dostopni – njihova resničnost ali, bolje rečeno, živost se razodene šele s participacijo. Na osnovno sporočilo usihanja transcendence, šibenja biti in interpretativne odprtosti Vattimo spelje tudi vse druge vsebine krščanskega nauka, tako moralo kot dogme in liturgijo. Cerkev mora torej opustiti vsako avtoritativno držo posedovanja resnice. Agresivne geste, ki jih je cerkvena zgodovina polna, izhajajo iz dobesednega branja svetih spisov, v navezavi na določene elemente preteklih kultur se predstavljajo za naravne. »Dejavna prisotnost krščanskega izročila je prepoznavna le, če opustimo dobesedno in avtoritarno interpretiranje Biblije.« (Vattimo 2002, 47) Za Vattima in njegovo vero je predpogoj doktrinalna ošibitev izročila. Zato nas preseneti, ko pravi, da sam še naprej bere Biblijo, to pa seveda dojema samo kot delo tekstualne tradicije, v katero je bil rojen in brez katere ne more misliti. Biblija mu namreč zagotavlja »orodja, s katerimi misli in govori« (Vattimo v Vattimo in Caputo 2007, 36). Vera v Boga je za Vattima preprosto del zahodnjaške identitete in eksistence. V tem okviru se na številnih mestih sklicuje na naslov dela italijanskega marksističnega zgodovinarja Benedetta Croceja »Zakaj se ne moremo ne imenovati ‚kristjani‘« (*Perché non possiamo non dirci »cristiani«*).

24 Za Kierkegaarda bi Vattimova vera spadala v rubriko, ki jo imenuje »religioznost A«, njen cilj je zadržanje ali suspenz dvoma. Popolnoma nasprotna je Abrahamova religioznost oz. religioznost B, ki je namesto v zakonu osrediščena v paradoksu.

Gre torej za fatalno dejstvo pripadnosti, ki pa ostaja popolnoma na nevsebinski ravni, pripadamo jeziku Biblije, ne pa njenemu sporočilu in pomenu. Vattimo prav v tem smislu večkrat pove, da še vedno tudi moli molitev *Oče naš*. To po lastnih besedah počne »bolj iz ljubezni do tradicije kot pa iz ljubezni do kakšne mitske resničnosti« (42). Zanj molitev ne prenaša kakšnega konkretnega sporočila, ampak je samo način komunikacije z lastno tradicijo. Sekularizacija v pravem pomenu ponuja prostor za vse, ne glede na vero. V Vattimovem branju gre stvar še naprej, sekularizacija nastopa kot »pripoznanje, da je svet festival pluralnosti« (Guarino 2009, 20). V tem okviru lahko Vattimo (v Vattimo in Caputo 2007, 98) izjavi, da zanj »resnice krščanstva ne predstavlja papež, ampak sama demokratična družba«.

Eksistencializem, paradoksi in skoki vere so elementi, ki spadajo v neko drugo dobo triumfa razuma, danes pa med vero in razumom ni več tako ostrih ločnic, saj sta v marsikaterem pogledu neločljiva. Vera, kot jo pojmuje Vattimo, je tako popolnoma razumska, razumljiva. Verovanje oziroma odločitev za vero tako ni več stvar svobodne volje, temveč samo dovolj razvitega razumevanja. Krščanstvo ni nič zapletenega, nič protirazumskega, nič, kar bi zahtevalo napor, civilizacija je z znanstvenim in družbenim razvojem prišla tudi do te visoke stopnje udejanjanja krščanstva. Pri tem pojmovanju Vattimo niti približno ni blizu stališču sholastičnega racionalizma, ki ob naravni luči predpostavlja tudi nadnaravno, se pa v svoji ugotovitvi precej sklada s tezo Jeana-Luca Nancyja, ki pravi, da beseda krščanstvo označuje »religijo izhoda iz religije in širitev ateističnega sveta« (Nancy 2013b, 22).²⁵

Šibka vera in razum

Vattimovo versko stališče, ki ga opiše s *credo di credere*, je apologija sodobnih sekularnih polovičnih vernikov (*mezzo credenti*), takih, ki gredo v Cerkev le za posebno priložnost, poroko ali pogreb, v najboljšem primeru še za božič ali veliko noč. Gre za površno verovanje, religioznost, ki se popolnoma raztopi v posvetni kulturi in racionalizaciji dela, kot ju opisuje Max Weber. Z afirmacijo posvetne kulture Vattimo v katoliškem moralnem nau-

.....
 25 Podobno tezo poda tudi filozof judovskega porekla Emmanuel Levinas, ki pravi, da je ateizem judovski dar človeštvu. Ločitev od Boga omogoča etični stik z drugim kot absolutno drugim, »vera očiščena mitov, monoteistična vera implicira metafizični ateizem« (Levinas 1991, 75). Ateizem pri Levinasu torej ni označen za preprosto negativno dejstvo: »[B]iti jaz, ateist, pri sebi, ločen, srečen, ustvarjen – so sinonimi.« (158)

ku, npr. v odnosu do homoseksualnosti (ki poudarja samo reprodukcijsko vlogo spolnosti), prepoznavna ostanke vraževerja. Z zagovarjanjem načela naravnosti se Cerkev postavi na stran Boga naravnega reda in ne na stran Jezusovega sporočila, pravi Vattimo (2011, 125). Vsi sklici na naravno stanje so zanj problematični in vodijo k nasilju, Biblija ni priročnik naravoslovnih znanosti (127), polovičnega vernika pa tudi drugi predpisi Cerkve ne zadevajo več. Vattimo se šteje za polovičnega vernika, ker ne more niti dokončno odgovoriti na vprašanje, v kaj iz krščanske doktrine veruje (Vattimo 2004, 78). Pri tem se morda ponuja vprašanje, zakaj sploh ohranjati polovičnost, če lahko pripadnost krščanstvu popolnoma opustimo. Zdi se, da Karl Rahner skoraj v povsem obratnem smislu govori o anonimnih kristjanih, tistih, ki do neke skladnosti s krščanskim duhom pridejo po božji milosti in s sledenjem svoji vesti, čeprav razodetja ne poznajo.

Vattimo zagovarja stališče, da je s koncem moderne »raz-čaranje sveta povzročilo tudi radikalno raz-čaranje same ideje raz-čaranja; ali, z drugimi besedami, da se je demitiziranje končno obrnilo proti samemu sebi, saj je tudi sam ideal obračuna z mitom prepoznalo za mit« (Vattimo 2004, 30–31). Ta v osnovi ničejanska teza pravi, da radikalne novoveške kritike, ko se jih uperi tudi v lastno aksiomatsko podlago, nujno vodijo do nihilizma, procesa na koncu katerega resnica nima nikakršne trdne in trajne veljave več. Nihilizem po tej interpretaciji torej ni naključna točka v zgodovini Zahoda, ampak je neizbežna konsekvence racionalizacijskih procesov, samoutemeljevanja razuma. Po Vattimu je nihilizem smisel zahodnjaške civilizacije, je točka, do katere je pripeljal razvoj, v duhovnem smislu pa ga najbolj zaznamuje smrt Boga, kenotična gesta samoizničenja božanstva. Nihilizem kot tak po Vattimu (prim. Vattimo 2007) nosi hermenevitičen in emancipatoreni značaj, svet določa kot breztemeljno pluralnost interpretacij. Zgodovina biti ima redukcijski smisel, bivanje pa tako vedno bolj postaja zaznamovano s šibkostjo. Resnica se zdi vselej težje dostopna ter kot taka odprta za zmešnjave in vsakodnevne transformacije. Kljub temu pa je ta misel, ki nadomešča močne strukture, po Vattimu posledica duha ljubezni, ki je v krščanstvu navzoč od začetka, zato v nasprotju z drugimi monoteizmi Bog v krščanstvu ni pojmovan kot gospodar, ampak kot prijatelj (Vattimo 2004, 47–48). Toda zdi se, da je ta prijatelj strukturiran kot nekdo, ki zahteva zelo malo, praktično nič, prav tako pa skoraj nič ne pomeni, njegova funkcija je le v tem, da se je izničil, zdaj pa se sprašujemo, ali je sploh kdaj v resnici obstajal. Ta prijatelj pa niti ne nosi razsežnosti osebe, saj nastopa kot čista transparentnost, ki seveda ne potrebuje zaupanjskega skoka vere (ki pravzaprav zaznamuje vsak medoseb-

ni odnos), saj ni na drugi strani ničesar, tudi nič sam pa je nenasilen (če je to res edino, kar zanima Vattima).

Čeprav se zdi, da po Vattimovi interpretaciji od krščanstva ni ostalo veliko, sam še naprej pravi, da se šteje za kristjana. Pripadnika krščanstvu, ki mu je ostalo tisto najpomembnejše, skrajna interpretativna odprtost pluralnosti, ki jo napaja *caritas*, krščanstvu, ki je strnjeno na Avguštinovo vodilo *ama, et fac quod vis*. Ljubezen je tako najvišje interpretativno počelo, merilo, po katerem prepoznamo krščanska dejanja in pomene. Podobno kot René Girard, na katerega se v tej točki največ sklicuje, Vattimo zgodovino dojema precej shematsko. Krščanstvo zanj najprej pomeni prelom s predkrščanskim svetom, ki je zaznamovano s preračunljivostjo, retribucijskim in žrtvovanjskim nasiljem. Girardova teorija je za Vattimovo razumevanje sekularizacije zelo pomembna, saj mu je, kot pravi, razjasnila pot in uspešno povezuje vse tri ključne elemente – najprej gre za »določeno pojmovanje sekularizacije, ki je značilno za moderno zgodovino Zahoda«, to pa še naprej ostaja »v okviru krščanstva v pozitivnem smislu povezano z vsebino Jezusovega učenja«, tema vidikoma pa dodaja tudi »koncept moderne zgodovine v smislu šibitve in razkroja (metafizične) biti« (Vattimo 2004, 43). Bog naravne religije je za Girarda in Vattima figura, ki je razumljiva le v nepredvidljivosti, kapriciozni Bog, ki vzpostavlja nasilne odnose. Jezusov prihod pa označuje točko razkrinkanja in preloma z mimetično logiko, ki napaja žrtevno nasilje. Ta Girardova formulacija Vattimu dopušča, da vsakršne nezaželenе religijske elemente označi za naravno (predkrščansko) sveto. Tako tja spada tudi vse, kar je presežno, nedostopno razumu, paradoksalno in skrivnostno. Naravno samo pa ne more biti vodilo za naše vedēnje, saj potrebuje reformacijo v obliki krščanske *caritas*. Opiranje na Girardovo teorijo Vattimu omogoča tudi, da sekularizacijo kot oddaljevanje od naravne religije predstavlja v pozitivni luči. Sekularizacija je nadomestitev religije žrtvovanja, maščevanja in drugega nasilja z religijo ljubezni. Vattimo pa gre seveda še korak naprej, po njegovi shemi nas je Jezus Kristus osvobodil tudi resnice in religioznosti.

Optimistični nihilizem

V celoti je Vattimova misel prav gotovo izjemen prispevek k razumevanju sodobnega časa, še posebej pomembno se zdi, da v tem, kar marsikdo razume kot krizo modernosti in s tem kot negativno dejstvo, prepoznava udejanjanje zgodovine odrešenja. Prav tako pomembno je, da nihilizem kot

zaton vseh vrhovnih vrednot prikazuje precej drugače od reakcionarnih sil in poudarja njegov pozitivni potencial. Kot taka se ta misel seveda izpostavlja tudi številnim kritikam. Zdi se, da s svojo izrazito shematskostjo in pripisovanjem določenega smisla zgodovini odstopa od prevladujočega postmodernega trenda, ki bolj kot celovitost shematskih klasifikacij ceni diskontinuitete, prelome in fragmente. Tudi v etičnem smislu lahko zlahka opazimo, da je v Vattimovi misli, kot v svoji raziskavi poudarja Branko Klun, temeljna odsotnost dialoga in dialoškosti. Tako tudi s krščanskim izročilom pravzaprav ne vstopa v dialog, ampak ga le podvrže šibitvi (Klun 2017, 415). Njegova misel je v marsikaterem pogledu ekskluzivistična in preveč poudarja le nekatere prelomne pretekle dogodke, ki so naše biti usmerile na pot šibitve. V taki misli torej ni prostora za prelome in diskontinuitete, za novosti ali nadgradnje. Vattimo izrecno pravi, da se s koncem moderne zgodi tudi »razkroj kategorija novega«, s čimer ni prostora niti za ključni krščanski kategoriji, kot sta milost in čudež. V shemi, ki nastopa le kot razvitje predhodnega dogodka v skladu s prej določenimi nastavki, se pravzaprav nič ne more dogoditi, dogodek ni mogoč, saj se je že pripetil (*kenosis*). Zdi se, da s tem Vattimo zanemarja dejstvo, da je krščanska vera že od začetkov v bistvenem zazrta v prihodnost, zasnovana je kot čakanje na drugi prihod, čeprav se ta vselej odmika. Ta element ni le krščanska posebnost, temveč je prisoten tudi v judovstvu in sekularni misli. Vattimova šibka misel morda v tem kontekstu potrebuje dopolnitev v obliki Benjaminovega šibkega mesijanizma. Po eni strani je pravilno, da se ozira nazaj, saj mora biti pozorna na šibek klic angela zgodovine, ki kliče k pravičnosti. »Zaupana nam je bila šibka mesijanska moč, ki pripada preteklosti«, zapiše Benjamin (2013, 225), mi smo tisti, v katere je preteklost polagala mesijanske upe. Sočasno pa nas ta drža napaja s čuječnostjo in zazrtostjo v prihajajoče, Benjamin tako pravi, da za juda v sleherni sekundi obstajajo vrata, skozi katera lahko pride mesija. Ta vidik šibkega mesijanizma, ki ga šibka misel v svoji afirmaciji nihilizma zanemarja, našo eksistenco odpira k prihodnosti, prelomni dogodek je vselej še pred nami.

Če se lahko večinoma strinjamo z Vattimovo ugotovitvijo, da sodobni čas zaznamuje šibka misel, se je precej težje strinjati z njegovim orisom procesa šibitve, tezo o zgodovini biti kot šibitvi. Ta namreč predpostavlja celovit smisel zgodovine, to pa v kontekstu šibke misli ni mogoče. Vattimo se pri tem močno navezuje na Joahima iz Fiore, najslavnejšega milienarističnega misleca, srednjeveškega preroka, ki je zgodovino dojemal kot stopenjsko napredovanje in jo razdelil na tri obdobja (dobo Očeta, ki sovpada s predkrščanskim obdobjem, dobo Sina, ki ponazarja obdobje Cerkve, ter prihajajočo dobo Duha, ki

bo prinesla svobodo in ljubezen), vsako izmed njih pa prinaša tudi interpretativni ključ za razumevanje razodetja. V skladu s to percepcijo Vattimo zapiše, da »zgodovina odrešenja ni le stvar tistih, ki prejmejo oznanjenje [...], ampak je sprejetje konstitutiven in ne slučajen element vse zgodovine oznanjenja« (2002, 26–27). Gre torej za tezo, da se je odrešitvska zgodovina dovršila s sedanjo dobo Duha, ki je razrahljala okorele strukture pomenov in smislov predhodnih dob. Jean-François Lyotard nas v svojem delu svari pred tovrstnimi progresivističnimi zgodovinskimi nazori in pravi, da smo že z moderno prišli do točke, ko »si razvoja več ne drznemo imenovati napredek« (Lyotard 2004, 110). Razvoj dogodkov ne teče le v eno smer, še manj pa mu vlada kakšen zgodovinski duh. To želi poudariti tudi Kearneyjevo pojmovanje anateizma, ki sicer res prav tako kot Vattimova šibka misel poudarja našo zaznamovanost s *kenosis*, v nasprotju z Vattimom pa ima pri Kearneyju pomembno vlogo tudi posvečevalno zakramentalni značaj naše eksistence. Poleg *kenosis* (šibitveni nihilistični vidik) krščanski svet zaznamuje tudi evharistija (anateistični vidik). Kearney vidi možnost za »misticizem po Bogu, afirmacijo Evharistije v vsakdanu, zakrament vsakdanje ‚resničnosti‘« (Kearney 2010, 127).

Kot v zgodnjem delu pokaže že Heidegger, je razumevanje biti v bistvenem povezano z zgodovinskostjo, zato ne more biti razumljeno kot objektivno in utemeljujoče, biti lahko tako razumemo le kot dogodek. Več kot razumljivo je, da Vattimo v tem duhu poudarja, da je treba tudi razodetje razumeti tako – »zgodovinskost je konstitutivna za razodetje« (Vattimo 2002, 31). V tem se po njegovih besedah loči tudi od nekaterih »nezgodovinskih« dekonstruktivnih sodobnih pojmovanj Boga kot čiste drugosti (*ganz Andere*), ki so blizu apofatični teološki misli (Vattimo s tem meri predvsem na Levinasa, Mariona in Derridaja). Po eni strani se je treba strinjati s to Vattimovo kritiko, po drugi pa se zdi, da je prav ta negacija (starozaveznega) pojmovanja božanstva kot radikalne drugosti, ki lahko pride kadarkoli in kjerkoli, točka, ki Vattimovo misel izključuje iz zgodovine, saj deluje po programu in se zapira pred novimi razodetji. Tudi konkretno krščansko razodetje razume popolnoma abstraktno, prek kenotičnega procesa je tudi to izpraznjeno vsake vsebine razen vsebine praznjenja in šibenja. Ob tem bi morda lahko upravičeno pričakovali, da bi Vattimo sam pokazal več naklonjenosti mističnim apofatičnim diskurzom, ki so pravzaprav vrhunski izrazi strategije šibenja misli.

Za konec moramo še enkrat pozitivno ovrednotiti dejstvo, da Vattimo nihilizem dojema izrazito vedro, kot dobro novico, razcvet svobode in ljubezni, s tem je nekako blizu temu, kar Kearney (2010, 104) označi kot »povra-

tek zakramentalnosti v vsakdan«. Je pa morda oznaka nihilizem tu rabljena malo po svoje, Vattimov pomen je namreč precej drugačen od tradicionalnih pojmovanj (večinoma tudi vključno z Nietzschejem), ki so nihilizem asociirala z ničem in praznino smisla, z eksistencialno brezsmiselnostjo. Za Vattima je nihilizem preprosto oblika religioznosti naše postmoderne dobe. Prav tako je njegov prispevek k postmodernej filozofiji religije pomemben zato, ker poudari, da so se z moderno izpeli tudi filozofski razlogi za ateizem. Jasno pa moramo poudariti tudi, da njegova misel ni najbolj združljiva s kakšnimi konkretnimi religijskimi denominacijami.

Večkrat npr. poudari, da je zanj kot kristjana *Stara zaveza* praktično irelevantna, saj naj bi Kristus celoto tega (judovskega) izročila skrčil na zapoved ljubezni do Boga in bližnjega. To stališče, ki ne sprejema kontinuitete med strogim, maščevalnim Bogom *Stare zaveze* in žrtvujočim se ljubečim Bogom *Nove zaveze*, je v teološki tradiciji znano kot markionizem. Že omenjeno Markionovo zavračanje starozaveznega izročila in reduciranje Boga na sporočilo ljubezni so zgodnje cerkvene avtoritete označile za krivoverstvo – zdi se, da sekularizacija tega cerkvenega stališča ni preveč omilila, tako da tudi Vattimovo stališče v cerkvenih krogih ne more biti sprejeto. Za Vattima je dejanski Kristusov sledilec tisti, ki opusti verjetje v objektivno resnico in afirmira neskončnost igre interpretacij. Pri tem je morda zaskrbljujoče to, kar kot svoj osrednji pomislek v debati z Vattimom izrazi tudi John Caputo (v Vattimo in Caputo 2007, 149), da Vattimo s svojo progresivistično shemo popolnoma nedvoumno in trdno poudari krščanstvo kot preseganje judovstva, kot njegovo izpolnitev in dopolnitev njegove resnice. Judovstvo kot religija tako zanj nosi le še zgodovinski pomen, ne pa žive resnice. Vattimova misel pa je seveda tudi krščanska samo še po strukturi šibitve, vsebina razodetja je ne zadeva nič več. Toda ali je to dvojje res mogoče tako preprosto ločiti? Je mogoče sprejeti le *kenosis*, ne pa tudi evharistije, le razodetje, ne pa tudi razodevajočega? Hkrati se lahko vprašamo tudi, zakaj bi Vattimova filozofska interpretacija religije sploh morala biti v skladu s tradicijo, če pa je ta že davno izgubila vso avtoriteto?

Morebitna transcendenca: anateistična stava pri Richardu Kearneyju

Tradicionalna branja dogodka, ki je zaradi izjemnosti in presežnosti resničnosti, ki jih odpira, dojet kot razodetje, so prepogosto zaznamovana s težnjo zajeziiti večplastnost pomena, ki je pravzaprav v jedru vsakega pojava, še posebej takega, ki je označen za nadnaravnega. Pripoved o razodetju je vključitev izrednega dogodka v redno (tj. govorico, kulturo, miselnost), ki pa ne more biti izvedena brez izgub in kompromisov. Gre namreč za dogodek, ki prečka mejo med mogočim in nemogočim, kot tak pa seveda odpira celo paleto raznolikih branj. Religije, izvirajoče iz inavguralnega dogodka, postanejo izročila, komentatorska nadgradnja doživetega in pripovedovanega, s časom, ki preteče od prvoosebnega pričevalstva, pa postanejo branja branj in interpretiranja interpretiranj. Na ločnico med zapisanim in skrivnim se umešča vera, ki dopolnjuje neizgovorljivo in s tem pripoved umešča v sfero dejanskega.

Postmoderna in povratak religije

Misel pomembnega sodobnega irskega filozofa Richarda Kearneyja²⁶ je dosledno nadaljevanje dela najvplivnejših povojnih francoskih filozofov (Ricoeurja, Levinasa in Derridaja) in spaja glavne sodobne filozofske pristope (hermenevtiko, fenomenologijo in dekonstrukcijo). Z velikimi imeni se je Kearney srečal že kot doktorski študent, ko je ob koncu sedemdesetih let prejšnjega stoletja iz Irske odpotoval v Pariz. Njegov mentor pri doktorskem delu je bil Paul Ricoeur, ki je nanj vplival z razvojem hermenevtične filozofije kot mediacijskega pristopa k besedilom in drugim pomenskimi tvorbam. Eden izmed članov v njegovi doktorski komisiji je bil Emmanuel Levinas, ki je nanj napravil velik vtis s svojim prispevkom k husserlovski fenomenologiji. Z zaobrnitvijo intencionalnosti je človeški izkušnji pridal bistveno etično zaznamovanost. Prav ta misleca sta Kearneyju tudi vzor filozofskega govora o religiji v obdobju, ko je vprašanje religije v sferi filozofskega delovanja veljalo za irelevantno, v svojem delu sta poskušala razrahljati strogo zamejenost filozofije in religije. S tem navdihom je Kearney v začetku osemdesetih let na irskem kolegiju v Parizu organiziral odmevni kolokvij o Heideggerju in vprašanju Boga. V pariškem obdobju je nastalo njegovo prvo veliko delo, ki se posveča poetiki mogočega.²⁷ V njem je spojil fenomenološki in eshatološki pristop, njegovo delo pa tudi v nadaljevanju ostaja pod vplivom Ricoeurja in Levinasa. Podobno kot predhodnika tudi Kearney o religiji nikakor ne piše kot teolog, marveč kot filozof, ki se napaja pri svetopisemskih virih. Ta spoj nazorov nedvomno velikokrat pripelje do navzkrižij med izročilom, tj. njegovo lastno vero, in znanstveno filozofsko mislijo. Toda kot večkrat poudari sam, v teh navzkrižjih išče plodovitost interpretacij in branj. Navzkrižja namreč niso nezaželen element, ampak so za misel interpretativni izziv. V *Morebitnem Bogu* (2021) Kearney tako brez zadržkov pravi, da izvaja hermenevtiko religije, to pomeni filozofsko branje, ki brez teoloških pretenzij ali ekspertiz razlaga odlomke Svetega pisma. Ob robu većinoma pušča zgodovinski

26 Richard Kearney je poleg filozofskih del tudi avtor poezije in proze, v času severnoirskega mirovnega procesa pa je izdal tudi nekaj del o politični razsežnosti irskega nacionalnega vprašanja. Poleg teme, ki jo obravnavamo tu, se v svojem filozofskem delu posveča mitom, imaginaciji, simbolizmu in umetnosti.

27 Delo *Poétique du possible: Phénoménologie herméneutique de la figuration* (1984) većinoma napoveduje teme, ki jih kasneje izrecneje obravnavajo Kearneyjeva dela o religiji, gre za pristop k pojmu mogočega kot mediacijski točki, ki ponuja precej bolj plodovit premislek o stvarnostih, ki zaznamujejo naše življenje, kot prevladujoče ontologije, ki temeljijo na dihotomiji odsotnost/prisotnost.

vidik teh besedil, ki jih je razstrla tekstna kritika, precej bolj ga zanima poetika svetopisemskih odlomkov kot tekstov, ne da bi jih postavil v privilegiran odnos do razodete resnice. Nudijo mu vstop v lastno (filozofsko-religijsko) tradicijo, kamor ga vodi prepričanje, da je ločevanje filozofije in religije lahko škodljivo. Religija namreč potrebuje filozofijo za kritično ovrednotenje lastnih intenc, predpostavk, motivacij itd., filozofija pa potrebuje religijo kot eno izmed najmočnejših motivacijskih sil, kar ji poznamo, gre namreč za vzvišen človeški sistem, ki je tako poln življenja, da prekipeva od moči in lepote.

Kearney se je mednarodno uveljavil na konferencah o razmerju med postmoderno filozofijo in religijsko mislijo, ki so jih na prelomu tisočletja na vplivnih ameriških univerzah organizirali John Caputo in njegovi sodelavci. V skladu s tem so tudi njegova najodmevnejša dela s področja filozofije religije nastala²⁸ kot rezultat tamkajšnjih debat o postmetafizičnem Bogu z misleci, kot so Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, John Caputo, Jean Greisch, John Milbank in Gianni Vattimo, ter drugimi sodobnimi filozofi in teologi.

Te mislece družijo svojevrsten prelom s tradicionalno modernistično paradigmo, ki kljub kritiki religioznih sistemov še naprej ohranja pretenzijo po dostopu do enotnega izvora. Novoveška filozofska misel namreč v želji po absolutni vednosti in jasnosti vedenja v celoti odklanja vsakršne pojmovne zagate, kontradikcije, paradokse in aporije. Popolnoma obratno pa aporija za zgoraj navedene postmoderne mislece ni negacija pomena in vednosti, temveč odpira možnost in upanje. Namesto trdne vednosti in sistema zagovarjajo hermenevitično držo, ki goji zavest o nikoli popolnoma zadostnem pomenu, zato nas napeljuje k temu, da »upamo, da bodo paradoksi produktivni in aporije afirmativne, s tem pa nas bodo pozvale h globljemu in boljšemu razmisleku, ne pa nas paralizirale z brezupom«, zapiše Kearney, ki se seveda ob tem predobro zaveda, da je »govorjenje o neizgovorljivem (Bogu) nedvomno neke vrste performativna kontradikcija« in da klasični znanstveni govor tu ne bo zalegel, temveč bo deloval popolnoma neumestno (Kearney 2004, 257).

Kritika razsvetljenskih predpostavk torej vodi postmoderno filozofsko misel tudi do novega premisleka o razmerju med filozofskim in religijskim razmišljanjem. Na omenjenih konferencah je prevladovalo prepričanje, da

28 Poleg dela *Morebitni Bog: hermenevtika religije*, ki postavlja vprašanja o značaju Boga in se še najnatančneje ukvarja s tradicionalnimi teološkimi vprašanji, sta Kearneyjevi najpomembnejši deli s področja filozofije religije še *Strangers, Gods and Monsters* (2003), v katerem se sprašuje o vprašanju drugosti v tradiciji in postmodernem kontekstu in ponuja neke vrste religijsko pragmatiko, ter *Anatheism* (2010), ki se v širšem religiološkem duhu sprašuje o mejah med teizmom in ateizmom in ponuja novo pojmovanje zakramentalnega značaja našega obstoja.

sta vera in filozofija neločljivo povezani, antagonistični pristopi pa morajo biti preseženi. Kearney pravi, »da večina filozofij, ki se ukvarjajo s temeljnimi vprašanji, vsebuje neke vrste vero ali prepričanje (religijsko ali drugačno). [...] Skoraj vse naše mišljenje napaja in poganja – kolikor predreflektivno že – določen nabor hermenevitičnih predpostavk« (Kearney 2004, 259). Sodbe po njegovem torej temeljijo na nekritičnem, razum na nerazumskem, misel se začne kot nemišljeni vzgib. To pa seveda tem elementom človeškega umovanja ne odvzema nikakršnega dostojanstva, prej obratno, kaže na njihovo vpetost v življenje.

Postmetafizična vera

Najsplošnejše ter sočasno tudi najtemeljitejše in najzagonetnejše vprašanje v zvezi s tem se glasi, kakšno vlogo še lahko imajo religije v postmetafizični dobi, ki je zaznamovana z novico o smrti Boga. Svoj poskus odgovora Kearney najnatančneje navede v svojem ključnem delu *Anatheism*, ki se, kot pove že sam podnaslov, »vrača k Bogu po Bogu«. ²⁹ Kearney v njem predlaga neke vrste tretjo pot med raznolikimi skrajnimi interpretativnimi stališči, ki delujejo kot vzajemno izključujoča, najočitnejši primer je dvojica teizem/ateizem. Anateizem ni statično stališče, ampak je dinamična drža, ki jo zaznamujeta odprtost in vabilo, je gostoljubna gesta, ki nastopa kot drsenje med tu in onkraj, med prej in potem ter s tem tudi med teizmom in ateizmom. Anateizem je drža, ki jo v bistvenem zaznamujeta stava in upanje. Verjame, da je edina možnost, da v naši dobi obnovimo odnos do svetega, prelom s tradicionalnimi podobami Boga, ki so ga slikale kot Vsemogočnost. S temi stališči se Kearney precej približa Catherine Keller, ³⁰ ki v približno istem obdobju začrta inovativno postmoderno feministično teologijo stvarjenja in postajanja, v kateri so v nasprotju s tradicionalnimi metafizičnimi pojmovanji, ki dajejo

29 To označuje predpona starogrškega izvora »ana«, ki pomeni »gor, skozi, znova nazaj, na novo«. Kearneyju služi, da ne prikazuje preprostega povratka k Bogu, ampak novo versko držo, ki se napaja tako v teističnih kot ateističnih izročilih. Anateizem namreč ne ločuje svetega in profanega, temveč odnos do profanega povzdigne do mere, da lahko v njem odkrijemo sveto.

30 Catherine Keller (2002) pravi, da je zahodnjaška metafizika v bistvenem pogojena s pripovedjo o *creatio ex nihilo*, pri tem pa gre za preveč poenostavljeno logiško shematsko pojmovanje Boga, ki je popolnoma v službi recipročnosti. Bog, ki je člen v verigi recipročnosti, je umljiv in brezoseben. Tak ne koristi ne filozofiji ne religiji. Božje stvarjenje tudi ne more biti razumljeno kot smotrno dejanje, saj bi temu moral predhajati problem, ki bi ga rešilo to dejanje. Bog je pred ekonomijo, stvaritev je naknadno tudi stvaritev ekonomskega kroga.

prednost razumu, nadzoru in načrtu, v ospredju svoboda, negotovost in tveganje. To je bil tudi navdih za Caputovo odmevno knjigo o šibkosti Boga,³¹ ki predstavlja premik od Boga moči in suverenosti k Bogu dobrote, od Boga kot biti k Bogu življenja.

S tem smo na področju, ki ga tradicionalno naslavlja pojem milosti, ki nastopa kot dar ter je predpogoj vere in religioznosti. Anateizem je stališče, ki izhaja iz točke neslišanja (ali preslišanja) glasu, napaja se v izkušnji izgube Boga, da pa bi obnovil naš stik s svetim in razvil čuječnejše, ponižnejše, reflektivnejše, bolj samokritično verovanje, nas uglašuje za fine frekvence obstoja. Anateizem nastopa kot renovatorska gesta, ki želi ponovno vzpostaviti celovitost človeške eksistence v odnosu s presežno drugostjo. Kot že v knjigi *Tujci, bogovi in pošasti* je tudi v *Anateizmu* pristen verski proces zasnovan kot odprtost do prihajajočega oz. gostoljubje. S tem se Kearney še trdneje umešča med mislece, kot so Levinas (gostoljubje je odnos z drugostjo kot izvorom biti), Ricoeur (hermenevitično branje je dejanje lingvističnega gostoljubja) in Derrida (dekonstrukcija je gostoljubje), ki so vsi svoje med seboj precej različne misli pojmovali kot gostoljubje. Seveda je gostoljubje tema, ki je izredno politično zaznamovana in aktualna, hkrati pa gre za precej več: za eksistencialni odnos vpričo presežne skrivnosti. Kearney zato v bibličnem in drugem izročilu izpostavlja diskurz gostoljubja, ki je zahodnjaško civilizacijo v bistvenem zaznamoval s figurami tujcev, bogov in pošasti. Te po njegovem mnenju nastopajo kot simboli »razpoke znotraj človeške duševnosti. Kot take pa pričajo o naši razpetosti med zavednim in nezavednim, poznanim in nepoznanim, istim in drugim«. S tem nas opominjajo, da imamo možnost izbire: izkušnje s tujci lahko poskušamo razumeti in jih sprejeti ali pa jih s projiciranjem tujcev v čisto zunanost poskušamo izgnati (Kearney 2010, 4). Ko Abrahama pri Mambrejevem hrastu obiščejo trije tujci, se mora soočiti z nevednostjo, zmedenostjo in strahom, kljub temu pa mora delovati in ukrepati.

V tem oziru knjiga *Tujci, bogovi in pošasti* označuje določen prelom z *Morebitnim Bogom*, saj o bogovih pod vplivom Heideggerja in dekonstrukcije govori v množini. Kearney zase pravi, da je v premiku od »Boga« k »bogovom« postal precej bolj razumevajoč do heretikov, poganov, nemonoteistov itd., obenem pa zelo zadržan do triumfalizma, ekskluzivizma in fundamen-

31 John D. Caputo pravi, da Biblija ne oznanja nikakršne absolutne suverenosti, to bi namreč človeka direktno prisilo k pokornosti. Elohim ne ustvarja suvereno, temveč z nežnim dihom, ki je izvor glasu, s katerim je podan klic, ljudje pa si lahko zatisnemo ušesa in zakrknemo srca. Vera nam po Caputu daje ušesa, da lahko slišimo ta vztrajni praglas (2006b, 181), več o tem v naslednjem poglavju.

talizma. Ta senzibilnost se še bolj poglobi z anateizmom. Gre namreč za miselno in verovanjsko držo, ki se, čeprav je »bistveni del vseh abrahamitskih religij«, kot zapiše Kearney, »začne in konča z epifanijo božanstva v tujčevem obrazu« (2010, 149). Ob takem levinasovskem diskurzu je jasno, da prihod tujca in gostoljubje, ki ga ta prihod zahteva, pomenita tako nevarnost kot tudi dobro priložnost. Kearney pa v nasprotju z Levinasom iz takega prizora absolutno presegajoče drugosti ne izpeljuje etike talčevstva, temveč v shemi anateizma afirmira zakramentalno transformacijo vsakdana, temu pa ne služijo samo svete tradicije, ampak tudi sekularni prizori. V knjigi *Anateizem* analizira nekatera najsijajnejša dela modernistične literature, ki vsako po svoje odpirajo enigmo zakramentalnosti vsakdana. Tako je, ker sveto za Kearneyja obenem »je v svetu, a ni od sveta« (152). Nastopa pod malce tujimi podobami in obličji, npr. v figuri tujca kot poosebljene drugosti.

Vsekakor je vse Kearneyjevo delo hermenevtično naravnano, kar pomeni, da ga vodi vrhovna želja po razumevanju drugosti. Sam tako dosledno kljubuje dominantnim interpretacijam in izključujočim ekskluzivističnim diskurzom. To lahko npr. vidimo v drugem poglavju *Morebitnega Boga*, v katerem se Kearney kritično opredeli do Jeana-Luca Mariona in njegovega stališča o hermenevtični izjemi, ki je pridržana škofu. Marion namreč povečuje obdobje, v katerem je teologija še izhajala iz občestvenega življenja pod vodstvom škofa, »teologa *par excellence*«, ki je pravzaprav edini pravi teolog in kot tak pristojen za teološka vprašanja, kot je navedeno v *Bogu brez biti*. S to izjavo Marion ponazori stanje, ki je pravzaprav popolna negacija sodobnosti, v kateri škof poseduje predvsem administrativno-pravno oblast nad škofijo, premore pa nižjo raven učenosti (vsaj v primerjavi z univerzitetnimi učitelji, ki so precej oddaljeni od skupnosti verujočih). Spopad teh dveh razhajajočih se figur prav gotovo v marsičem zaznamuje sodobno cerkveno življenje, tovrstno strogo ločevanje med religijsko in filozofsko mislijo, med praktičnim in teoretičnim pa je za Kearneyja občutno preveč grobo in kot tako izjemno sporno.

Seveda pa Kearney tudi tradicionalne hermenevtike ne sprejema nekritično, ampak ponuja svoj korektiv. V tem smislu predlaga tretjo pot med skrajnima različicama hermenevtike, *diakritično hermenevtiko*, ki niti ne teži k zlitju horizontov in reappropriacijam, značilnim za tradicionalno hermenevtično filozofijo, ki vsebuje določene nostalgične motive in željo po prilaščanju izgubljenih izvorov pomena, niti ne zagovarja sheme ločenosti in prepada, ki vlada nekaterim sodobnim hermenevtičnim poskusom. Diakritična hermenevtika se zaveda, da vera potrebuje pripovedi (in obratno), v sodobni filo-

zofski misli pa prepoznavna preveč dosledno zavračanje zgodovinsko-pripovednega vidika pomena in smisla. To pa vodi do pretirano kritičnega odnosa do tradicije, ki se prepogosto prelevi celo v nekritično zavračanje. Tradicija je seveda pogosto nasilna, tudi biblični nauki in pripovedi niso nedvoumno dobri in miroljubni, kot taki pa seveda vodijo v konflikte v bralčevi vesti in nazoru. Zato Kearney pravi, da moramo pri branju Svetega pisma stremeti k povečevanju pravičnosti in nenasilja, zanj je Bog etično poslanstvo, Dobro pa je drugo ime za Boga (Kearney 2004, 300).

Tradicija imenovalnega dejanja

V uvodnih razmišljanjih smo zapisali, da celotna zgodovina zahodnjaške religijsko-filozofske misli temelji na skušnjavi globoke želje po posedovanju imena in obvladovanju imenovanega ter posledičnem posedovanju neposedljivega. Eksodusno ime, ki se razodene v gorečem grmu, tako ni samo ime neke prigode ali dogodka, ni le ime neke entitete ali subjekta, gre za samo ime Boga. S tem Bog postane dostopen, oseben, poznan. Pravzaprav je posedovati ime Boga, kot smo razlagali, vrhovna skušnjava vsake religije in religiozne misli. Primerov za to ni težko najti, najpovednejši je morda ta, da so se Rimljani pogosto poskušali s podkupnino dokopati do imena Boga obleganega ljudstva, verovali so namreč, da ga bodo s to vednostjo zlahka uporabili v svoje vojaške namene, ga privabili na svojo stran, pridobili tavmaturško posest. Okoli imena Boga so se razvile tudi raznolike mistične tradicije zahodnjaških monoteizmov, pristno ime Boga je v teh primerih pogosto pridržano le posvečenim. Biblično razodetje zato doseže svoj vrh prav v prizoru z gorečim grmom, v katerem se ubesedi neubesedljivo.

Eksodusno razodetje imena je tako dogodek, ki v bistvenem zaznamuje vso zgodovino srečevanj med človekom in Bogom. Zahodnjaška zgodovina filozofske misli pa tako nastopa kot izpeljava tega razodetja, francoski zgodovinar filozofije Étienne Gilson tako upravičeno govori o »metafiziki eksodusa« (Gilson 2002), ki vlada zahodnjaški miselni tradiciji. S postmoderno filozofsko tradicijo, ki jo zaznamuje Heideggerjeva kritika tradicije kot onto-teologije, kot privilegiranja metafizike prisotnosti, pa tudi v refleksiji o tem imenu pride do preobrata. Pod vprašaj je postavljeno dotlej skoraj samoumevno sovpadanje biti in prisotnosti.

Zahodnjaško metafizično tradicijo lahko strnemo v srečanje med *'ehje* in *einai*, gre za preplet judovstva in grštva, religijske in filozofske misli, skriv-

nosti in vednosti, vere in razuma, drugosti in istosti. Iz tega srečanja se je razvila helenizirana različica misli razodetja, ki je oblikovala tradicijo okoli ontološke samodefinicije Boga. Težko je dovolj poudariti, kako veliko težo nosi ta tавтоloški izraz za zahodnjaško metafiziko. Kearney seveda ni prvi, ki malce podvomi o nedvoumnem značaju tovrstne interpretacije, sam se tako navezuje na mislece, kot sta Raši in Martin Buber, ki razodeti obrazec namesto »sem, ki sem« (ta različica je tudi v slovenskem standardnem prevodu), berejo bolj v smislu »sem, ki bom«, ali pa »sem, kdor bom«, ter morda celo kot »sem, kdor morebiti bom«. V vsakem primeru gre za bolj dinamično pojmovanje, ki ponovno odpira vidik obljube in pogojno naravo božje manifestacije v svetu. »Sem obljuba,« torej pravi goreči grm v Kearneyjevem delu *Morebitni Bog*, obljuba biti v odnosu. Bog tako namesto ontološkega pridobi pogojni prihodnostni značaj.

Izraz *’ehje ’ašer ’ehje* je bil običajno prevajan kot izraz stalnosti, gotovosti, trdnosti, zanesljivosti – z eno besedo: prisotnosti. »Jaz sem *ousia*.« Tovrstne razlage so v preveliki želji po prilagoditvi judovskega razodetja ontološkemu pojmovniku grške filozofije zanemarile vso večplastnost in razpršenost pomena, ki sta značilni za hebrejski jezik. Grška miselnost, ki ne pozna zgodovine v našem smislu, je seveda tudi to razodetje interpretirala v nezgodovinskem okviru, ime tako ni vezano na konkretno singularno situacijo (čeprav je judovstvo pravzaprav najbolj tipičen predstavnik ideje singularnosti), ampak je univerzalno umljivo. V želji interpretirati eksodusni obrazec kot izjavo, ki spada v register katafatične teologije (tj. zatrjevalnega govora o Bogu), se zanemari vsa njena apofatična razsežnost (zanikovalni govor). Če se preveč zagovarja prvo interpretativno stališče, lahko Bog izpade kot popolnoma nedvoumna danost, ki ji je odvzeta vsaka skrivnost, v drugem primeru (tj. pri interpretaciji *’ehje ’ašer ’ehje* kot umika pomena in kot razglasa čiste nespoznatnosti) pa Bog postane preveč oddaljen, da bi sploh še imel kakšno relevantnost, da bi sploh še kaj pomenil.

Kearney se običajno postavi na sredo obeh poti, njegovo branje v gorečem grmu prepozna »dvojno gesto epifanije in umika«, presežek pomena in njegovo zastrtje, križanje apofatike in katafatike, odsotnosti in prisotnosti. Glavnima tradicijama zoperstavi tretjo, posredovalno pot, ki namesto prisotnosti ali odsotnosti postavlja v ospredje možnost. Horebsko razodetje tako prinaša morebitnega Boga, za katerega ne moremo reči, niti da obstaja niti da ne obstaja, temveč da more biti. Kearneyjevo stališče je, da so vsi trije vidiki neizogibno potrebni za celostno in živo razumevanje narave božjega in razodetja.

Dvojna gesta epifanije in umika

Kearney nekatera glavna biblična razodetja obravnava kot razodetje soodvisnosti med Bogom in človeštvom, razodetje ni nekaj, kar sestoji iz pasivnega sprejemanja, ampak potrebuje aktivno potrditev, *žehje* potrebuje Mojzesov odziv »tu sem«. Potrebno je privoljenje, Bog namreč človeka potrebuje in želi. Kot tak je naš odnos do Imena strukturiran kot želja. V Kearneyjevem razmišljanju je ta prikazana z dvojno naravo, kot spoj dvigajoče in spuščajoče se želje, sovpad želje po Bogu in Božje želje. Na tej točki smo na območju tradicionalnih pojmovanj želje kot manka, ki teži k popolnitvi, in tudi na področju različnih patologij, ki jih obravnavajo raznoliki psihoanalitični pristopi.

Na Boga kot nasičeni fenomen sta mogoča zelo različna odziva: prvi izvira iz izkušnje pomanjkanja, mistična tradicija ga opisuje kot osamitev (*die Abgeschiedenheit*), občutje zapuščenosti in zavrženosti, temno noč duše. Drugi odziv pa poteka ekstatično, na tem področju je tradicija govorila o mističnem zedinjenju (*die mystische Hochzeit*) in mistični nasladi (*jouissance*). Skladno s tem je tudi želja zaznamovana z razpetostjo in nihanjem. Klasično rečeno, željo lahko izkušamo na ta nasprotna si načina: ali kot *ontološko željo*, ki ji vlada manko (za Kearneyja sta ključna predstavnika te misli Hegel in Kojève), pri tej prevladuje težnja po posedovanju, polnosti, spojitvi in prilasčanju, ali kot *eshatološko željo* (to pa zanj najbolj tipično izražata Platon in predvsem Levinas), ki ne izhaja iz manka, ampak iz preobilja, ekscesa, presežka. Ta želja, katere hrepenenje je nepotešljivo, je najprepričljiveje orisana v *Visoki pesmi*, v kateri ljubimca oscilirata med telesno privlačnostjo in spiritualnim hrepenenjem. To je pravzaprav popolnoma v skladu z vsakdanjo izkušnjo, ki nam pravi, da je želja gibanje neskončnega, z vsako navidezno potešitvijo vznikne nova manifestacija, hkrati pa nas vzdiguje k preseganju lastne omejenosti, našo eksistenco usmerja k več in boljšemu. Narava želje je torej dvojna: to v *Visoki pesmi* označuje teoerotično gibanje približanja in oddaljitve, razkritja in zakritja, najdenosti in iskanja. Bog je torej odnos in vabilo k odnosu, zato ga tradicija slika kot ples, perihorezno približevanje in oddaljevanje, zapeljevanje in nedostopnost. Glede tega dvojnega vidika želje Kearney pravi, da je »v enaki meri prehod od odsotnosti k polnosti in prehod od polnosti k odsotnosti« (Kearney 2004, 288). V teološkem pogledu pa to pomeni, da je tudi *kenosis* oblika želje.

Želja se v religijskem odnosu lahko pretvori v strast, nenehno gibanje in razdajanje. Zato Kearney obe svoji veliki knjigi o Bogu in religiji sklene s po-

dobo perihoreze. Gre za patristično figuro, ki označuje medsebojno prešinjanje treh oseb svete Trojice in je tradicionalno ponazorjena kot ples, za ljubezen, ki odstopa mesto, daje mesto drugemu in se hkrati proti drugemu giblje. Gre za privlačnost, celo strast, za podarjanje in zastonjskost. To je imanenca plesa okoli praznega mesta (*chóre*), ki ponazarja božansko igrivost in lahkost. Ta figura predstavlja enotnost treh oseb, hkrati pa jim z oddaljevanjem in razliko dopušča, da ohranjajo posamično individualnost. Znova se izkaže, kako pomembna je vloga praznega mesta, ki daje mesto. »Brez razmika v sredini ne bi bilo ne skoka, ne ljubezni, ne vere,« pravi Kearney (2010, 56). Bog v tej figuri ni le ples treh oseb, ampak je tudi praznina, prazno mesto, ki daje možnost plesanja. Poplesavanje okoli *chóre* s tem razodeva logiko božanskega, saj ponazarja igro skrivanja in razkrivanja, približevanja in oddaljevanja, razodetja in umika. Krščanski Mesija je tako tisti, ki je že prišel in sočasno še mora priti, eksemplar takšne mesijanske strukture lahko najdemo že v prapodobi gorečega grma, ki se vnema, toda ne izgori. Kraljestvo je že tu, vendar ga še ni – ta dvojni vidik je izjemno pomemben.

Pri želji gre torej za recipročnost, kot pri plesu, pomembna pa je tudi prisotnost tretje osebe, to je perihorezni nauk kot višek trinitarične teologije, ki pravi, da »če bi želja dosegla svoj cilj, bi se vse končalo. Bog, ki ne hrepeni, je Bog, ki ne daje. Bog, ki ne daje, pa ni Bog« (Kearney 2004, 289). Tako kot želja tudi predrugačenje nastopa kot dvostransko in deluje v dveh smereh. Subjekt predrugačenja sočasno nastopa tudi kot objekt – to je sporočilo pripovedi o dogodku na gori Tabor. Ne gre za Boga, ki preprosto je (zato Kearney tetragram prevaja kot »sem, ki morebiti sem/bom«). Preprosta prisotnost bi pomenila uresničenje (nas in njega), nepreprosta pa pomeni obljubo, potencial, kraljestvo. Etty Hillesum v ganljivi izpovedi tako pravi: Bogu moramo pomagati, da bo Bog (Hillesum 2008, 183).

Strast za odločitev med hermenevtiko in dekonstrukcijo

Kearneyja to vodi k premisleku o igri med mogočim in nemogočim v sferi božjega. V nasprotju s tradicijo zanj nemogoče ni preprosta negacija mogočega, ampak je edini način, da se karkoli resnično pripeti. Tu poseže na področje Derridajeve misli, ki v vseh ključnih pojmi, ki jih v svojem obsežnem opusu analizira ta mislec, prepozna strukturno zaznamovanost z nemogočim. To zelo dobro razodeva že klasični derridajevski primer daru, ki kar najbolj ponazarja sovpad nemogočega in mogočega. Da bi bil dar mogoč, mora nekdo nekaj komu dati, to pa se mora pripetiti brez retribucije, torej protidaru ali poplačila. Toda v praksi to ni mogoče, saj vsako darovanje proizvede krog ekonomskega, ki s tem dar uniči, ga spremeni v nedar. Da bi bil dar mogoč, darovalec ne bi smel prejeti nikakršnega povračila, npr. razmerja nadrejenosti do obdarovanca ali hvaležnosti, že dober občutek po darovanju je nekaj, kar dar vpelje v ekonomsko izmenjavo. Več kot jasno je torej, da dar kot tak ni mogoč. To pa za Derridaja ni končna usoda daru, čeprav je nemogoč oz. še več, *je nemogoče samo*, nikoli ne reče, da dar ne obstaja – tako je, ker obstaja kot nemogoč. Njegovi pogoji možnosti sovpadajo s pogoji nemožnosti, naše upanje v prihodnost pa je utemeljeno prav s to nemogočo uresničitvijo. Ta paradokсна točka, ki je ključno težišče vse Derridajeve misli, Kearneyju torej služi, da zasnuje religiološko misel, ki se umešča med skrajna in poenostavljena stališča teizma in ateizma ter posreduje med njimi.

Seveda pa Kearney do Derridaja vzpostavi tudi zelo jasno distanco. Kot marsikaterga kritika tudi njega zmotita Derridajeva izmuzljivost in nedoločnost. Derrida svojo misel namreč predstavlja kot marginalnost, ki jo vodi dejstvo, da ne želi zavzeti položaja središča, zato vselej ostaja na robu, kot taka je torej zunaj sistema in lahko do njega vzpostavi le kritičen odnos. Kearney pri tem pogreša konkretno vsebinskost. Derridajev odnos do prihodnosti (*l'avenir*), ki je strukturirana kot absolutna negotovost, nasprotje sleherni vednosti in odločljivosti, je za Kearneyja občutno preveč ohlapen in nedoločen, kot tak pa popolnoma dovzeten za zlorabe. Verovanjski dej po Derridaju (v tem je Kierkegaardov dedič) pomeni prelom s sleherno kategorijo vednosti, Kearney pa to stališče precej omili. Opaža namreč, da »dekonstrukcijska, vera tvega, da bo postala tako prazna, da bo popolnoma izgubila vero v tukaj in zdaj« (Kearney 2010, 65). Celoten Kearneyjev projekt je tako mogoče brati kot poskus korekcije te dekonstrukcijske nedoločenosti. Seveda gre pogosto za pretirano poenostavitev Derridajeve misli, kljub temu pa se zdi, da je za

bistveno opredelitev Kearneyjeve filozofije religije nujno treba ločevati med njegovimi in Derridajevimi inovativnimi stališči.

V pogovoru, ki odpira prav to ločevanje, Derrida pojasni, kje se razhajata njuni misli. Zdi se, da gre za razliko, ki bi jo lahko označili kot razliko med postsekularno in sekularno filozofijo. Kearney nekako kljub vsej kritiki tradicionalne metafizike še naprej goji konkretno verovanje v šibkega Boga, Derrida pa to starodavno pojasnjevalno idejo v svojem diskurzu posploši in tako ostaja pri neosebni šibkosti. Mesto, ki ga pri Kearneyju zaseda koncept odrešenja, je tako pri Derridaju odmerjeno *chóri*.³² To je že omenjeno mesto brez mesta, praznina, ki vsem stvarjem daje mesto, možnost, da se umestijo, kot taka pa ni ne prisotna ne odsotna. Podobnosti in razhajanja med nesuvereno šibkostjo Boga in *chóro* Derrida pojasni s temi besedami: »Menim, da je prav, da ne poizkušaš poimenovati Boga kot suverenega, kot vsemogočnega, ampak kot najbolj brezmočnega. Pravičnost in ljubezen sta usmerjeni točno na to nemoč. Tudi *chóra* je nemočna. Toda ne nemočna v smislu šibkosti ali ranljivosti, temveč v smislu odsotnosti moči. Je brez sleherne moči.« (Derrida v Kearney 2005, 298) Derrida torej namesto o Bogu, ki je zanj preveč določen pojem, preveč kulturnozgodovinsko pogojen, govori o *chóri*. Ker je *chóra* predhodna drugim pojavom, tudi Morebitni Bog lahko vznikne le iz nje. Ta Bog je nekje med Bogom tradicionalnih mesijanizmov (z vso absolutnostjo, večnostjo itd.) in *chóro* (kot absolutno nedoločenostjo). Povzamemo lahko, da daje Kearney večji poudarek plesu, Derrida pa prvotnemu praznemu mestu v sredini, brez katerega ples ne bi bil mogoč.

Čeprav Derrida podpre Kearneyjev projekt in pravi, da se čuti »zelo blizu vsemu«, kar govori Kearney, ter da so razlike med njegovim in Kearneyjevim projektom, ki ga predstavlja v delu *Morebitni Bog*, zelo majhne, vseeno navede tudi nekaj pomembnih pridržkov. Ključna razlika med njima ostaja vera v vstajenje.

Nisem proti vstajenju. Delim tvoje upanje v vstajenje, spravo, odrešitev ..., hkrati pa kot nekdo, ki misli dekonstrukcijsko, čeprav sanjam o odrešitvi, nosim odgovornost za to, da priznam možnost, sledim možnosti, da je *chóra* in ne odnos z antropoteologičnim Bogom odrešenja. Na neki točki, Richard, prevedeš svojo vero v nekaj določnega, zato moraš obdr-

32 Koncept je prevzet iz Platonovega dialoga *Timaj*, v katerem je podana pripoved o tem, kako demiurg v to površino brez lastnosti vtiskuje ideje. Tudi v sodobni grščini izraz *chóra* (χώρα) pomeni mesto oz. območje.

žati, ime⁶ vstajenje. Jaz pa razumem vero kot odpoved, in sicer ne le vsaki gotovosti, temveč tudi vsakemu določenemu upanju. (Derrida v Kearney 2004, 12)

Ključna distinkcija se torej vrši preko razmejitve (če je ta sploh mogoča) med vero in vednostjo. Derrida pravi, da se Kearney na verske objekte nanaša, kot da bi bili stvar vednosti, Kearney pa, da Derrida ne razume, da je vera način, kako dostopati do eksistencialne vednosti in gotovosti. Derrida vero dojema v precej širšem smislu kot Kearney, zanj je temeljna drža človeka pred vsakim pojavom (ki v tej shemi nastopa kot drugost), Kearney pa vero dojema v tradicionalnejšem okviru (Drugi tu nastopa kot izjemnost).

Branje v temi

Kearney podobno pretirano nedoločenost kot pri Derridaju prepozna tudi pri Marionu in Caputu. Misel, ki je metodično skrupulozna, pogosto deluje izmuzljivo, kot taka pa se velikokrat steka v nedoslednost. Marion tako o nasičenih pojavih, ki so zaznamovani z mankom v pojmu v primerjavi z intuicijo, pravi, da so »*irregardable*«, torej čisti dogodki brez horizonta ali vsebine, sočasno pa naj bi bili ti fenomeni skupni, priobčljivi in zgodovinski. To je v marsičem v nasprotju s Kearneyjevim hermenevtičnim stališčem, ki temelji na dejstvu, da čisti fenomeni ne obstajajo, saj vselej že vsebujejo določeno interpretativnost. To lahko v jeziku fenomenološke hermenevtike ponazorimo s tem, da vsaka fenomenološka deskripcija in intuicija že vnaprej vsebujeta določeno (pred)reflektivno (pred)razumevanje.

Kearney se tudi od Caputa razlikuje predvsem po tem, da veliko bolj ostaja zvest hermenevtičnemu duhu posredovanja, to pa njegovi misli dodeli določnejši značaj. Zagovarja stališče, da imamo dolžnost, da se odločamo med konkurenčnimi narativi, čeprav imamo v najboljšem primeru opravka samo z relativno prepričanostjo in verjetnostjo: vedeti moramo, katera alternativa je resnična (oz. resničnejša). »*Epistemološko* zvesti moramo biti številnim plastem reference, hkrati pa moramo iz *etičnih* razlogov biti zvesti resnici.« (Kearney 2004, 274) Dekonstruktivsko branje gre (prav tako kot vsa hermenevtika) v neskončnost – to je treba spoštovati v imenu izobilja tekstne izkušnje, Resnica pa je kljub temu pomembna, nas prepričuje Kearney, distinkcije med realnim in nerealnim ne moremo kar odpraviti, čeprav nas na to napeljuje dominantna postmoderna kultura, ki nas s poplavo podob

dela neobčutljive za drugost. »Realno kontaminira imaginarno in imaginarno kontaminira realno, to pa ne pomeni, da sta ista stvar. Če bi bila, ne bi bilo razlike.« (277)

Dekonstrukcija je za Kearneyja, ki ostaja globoko zavezan hermenevtični dobri volji za razumevanje, preveč nekompromisna, nekako preveč puritanska, zanjo se vse vrtili okoli nemogočega. Bog, kot ga razume Kearney, je pogosto res sinonimen z nemogočim, toda hkrati nastopa tudi kot omogočenje nemogočega. Kar je za nas nemogoče, ni nemogoče pri Bogu, beremo v Lukovem evangeliju. Za Derridaja je dej odločitve razcepljen med suverenostjo vednega subjekta, ki sledi razumu in logiki, neke vrste programu, ter svobodo in časnostjo kot nepredvidljivima elementoma. Pri dekonstrukciji so tako odločitve zaznamovane s težnjo preseči to navzkrižje, kot take pa preveč težke, celo nemogoče: sprejete so s strahom in trepetom, saj smo glede prihodnosti in posledic v popolni temi. Zato je Kearney Derridaja leta 1999 v Villanovi vprašal, »kako je mogoče brati v temi«, ta pa mu je odgovoril, da »lahko bomo le v temi«. ³³ Seveda tudi Kearney ne verjame v absolutno luč ali popolno razsvetljenje, hkrati pa to ne pomeni, da mora biti totalna tema. Svet je zanj prostor luči in teme, vselej imamo obe in s tem določeno možnost branja. Kearney je torej zagovornik hermenevtike, ki se ne sklada popolnoma s klasično (od Schleiermacherja in Diltheya prek Heideggerja do Gadamerja), ta se namreč še vselej nada, da bo prišla do izvirnega pomena, se dokopala do prvotne enotnosti. Prav tako se ne priključuje Caputovemu projektu radikalne hermenevtike, ³⁴ ki je pravzaprav le še eno ime za dekonstrukcijo. Radikalna hermenevtika za Kearneyja ne dopušča dovolj ponovnih iznajdb, pripoznanj, sprav itd. Anateizem je torej v nekem smislu negacija tega stališča, in čeprav nastopa kot nenehno nihanje med teizmom in ateizmom, zanj ne moremo reči, da je neodločen. Anateistična stava je »dinamična in čuječna, neustrašno se giblje med vezanostjo in kritiko, obnovo in izgubo, žalostjo in radostjo.

33 Derridajevo tezo, da je bralno dejanje zaznamovano z absolutno nevednostjo, v besedilu o pepelu tako zase pravi, da »vztraja v videnju, da ne bi videl, raje pišoč v strasti nevedenja kot skrivnosti« (Derrida 2009, 73), lahko povežemo s trditvijo največje francoske pisateljice Marguerite Duras, ki v pogovoru z Michelle Porte pravi: »Morda vselej beremo v temi ... Branje je namreč povezano z mrakom noči. Čeprav beremo sredi belega dne, se okoli knjige znoči.« (Duras 1978, 47)

34 Ta Caputov projekt, ki ga bomo podrobneje obravnavali v naslednjem poglavju, sestavljata dve pomembni deli, prvo je naslovljeno *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (1987), drugo, ki ga imamo tudi v slovenskem prevodu, pa *Radikalnejša hermenevtika: O tem, da ne vemo, kdo smo* (2007a). V tem kontekstu je zanimivo tudi pred kratkim izdano delo *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information* (2018), v katerem Caputo predstavlja analizo vseh pomembnejših različic filozofske hermenevtike.

Ne moremo reči, da se nikoli ne bi odločila, saj se odloča ves čas.« (Kearney 2010, 184)³⁵

Kot smo torej videli, Kearney v sodobni filozofiji prepozna določeno sledenje »kultu apokaliptičnega travmatizma«, v katerem je »nemogoče pri-gnato predaleč« (Kearney 2004, 240). Tudi nemogoče je lahko preveč pou-darjano, skoraj vedno pa se to godi na račun mogočega. S tem se seveda ne-varno približujemo dezorientaciji in obupu. Zase pravi, da je zavezan malce spremenjenemu Ricoeurjevemu hermenevitičnemu obrazcu, ki se v njegovi različici glasi: »Od akcije k tekstu in od teksta nazaj k akciji.« Kearneyju ni jasno, kako lahko kdo živi v dekonstrukcijski puščavi smisla, kjer vera po-stane »prazno čakanje« (Kearney 2010, 64).³⁶ Delo *Morebitni Bog* se močno navezuje na Derridajevo izjavo iz besedila »Postscriptum«, s katero poveže hrepenenje po Bogu in ateizem: »Želja po Bogu, Bogu kot drugem imenu želje, v puščavi obravnava korenit ateizem.« (Derrida 2003a, 148) Ena izmed privilegiranih podob svetega, ki jih ponuja to Derridajevo besedilo, je pušča-va. Dekonstrukcija kot taka je nedvomno nepogrešljiva za raznolike miselne discipline, Kearney to priznava na vsakem koraku, toda po štiridesetih dneh v puščavi se je treba vrniti v normalno življenje.

Povratak iz puščave neodločljivosti

Naša eksistenca je zaznamovana z nejasnostjo pomena, ki neobhodno vodi k potrebi po interpretaciji. Območje medosebnega je polno podob, ki same po sebi brez želje po razumevanju in smislu ne pomenijo nič. »Imagi-nacija je nujna za naše preživetje, da lahko mislimo več in bolje, živimo več, obstajamo bolj polno,« zapiše Kearney (2004, 316). Prava imaginacija pa je tista, ki ločuje med resničnim in imaginarnim, čeprav je med tema dvema sferama razpeta. To dialektiko je nujno treba ohranjati. Postmoderni kon-

35 Seveda pa tudi s tega stališča do dekonstrukcije ne smemo biti prestrogi oz. poenostavljeno kritični, Derrida namreč kljub slavljenju neodločljivega ves čas izbira in diskriminira. V nasprotju z npr. Heideggerjem, ki želi samo afirmirati, kar se godi v svetu, je Derrida vselej angažirano na strani pravičnosti, daru, dobrega in demokracije. Vsa njegova misel je etična in politična, njen emancipatorni potencial ni zanemarljiv. Tako je tudi za hermenevitiško bistveno, da se napaja z dekonstrukcijsko zadržanostjo, budnostjo in skrupuloznostjo. Dekonstrukcija in hermenevitiška pa sta v svoji želji po razumevanju drugega in besedil pravzaprav popolnoma podobna diskurza.

36 Težko se je povsem strinjati s tem, da je vera za Derridaja »prazno čakanje«, zanj je namreč vsak dogodek zaznamovan ravno s suspenzom in koncem čakanja: »Obstaja samo dogodek, kjer se ne čaka, kjer se ne čaka več, kjer prihod tega, kar se zgodi, prekine pričakovanje« (Derrida 2001b, 84).

zumerizem, ki vlada zahodnjaškemu svetu, učinkuje kot potlačitev kompleksnosti vsakdana v službi enodimenzionalnosti izkušane. V tej globoki logiki, ki se izogiba kompleksnosti eksistence, je dominantni zahodnjaški nazor pravzaprav podoben islamskim in drugim fundamentalizmom, ki počnejo enako v imenu dobesednosti črke. Zdi se torej, da ne na Zahodu ne na Vzhodu ni mesta za pristno hermenevtiko. Medtem ko je v fundamentalističnem kontekstu interpretacija prepovedana, delo semantične inovacije pa tabu, teksti namreč nastopajo kot gola fundamentalistična dejstva, ki ne zahtevajo nikakršne razprave ali razločevanja, smo na Zahodu zaznamovani z drugo skrajnostjo, ki je interpretacijo povzdignila na tako vesplošno raven, da pravzaprav ni več dejstev, samo teksti, realno in imaginarno pa sta prepletena do nerazločnosti. Nujno je ohranjati določeno dialektiko med resničnim in umišljenim, distinkcijo med dobesednim in figurativnim, hkrati pa puščati interpretacijo odprto, nas svari Kearney. To ni najpreprostejša naloga, je pa vsekakor bistvena. »Dialog smo,« zapiše Hölderlin, dodamo pa lahko, da smo tudi neomejena serija branj in interpretiranj. Interpretirati pomeni gojiti zvestobo resnici in angažirano biti v svetu, konec interpretacije pa pomeni konec besedilnosti, konec resnice in konec sveta.

Nemogoča transcendenca: John Caputo in radikalna teologija

John D. Caputo je eden najpomembnejših ameriških mislecev s področja religijske misli in filozofije. V trenutku, ko se zdi, da njegovo delo počasi prihaja h koncu, izšla je že četrta knjiga njegovih zbranih spisov, v zadnjih letih pa tudi redno izhajajo monografije in zborniki, ki proučujejo recepcijo njegovega dela v različnih kontekstih, bomo celoto njegovega delovanja predstavili z vidika nekaterih osrednjih konceptov, ki so mu služili kot nazivi za obdobja v razgibani miselni poti, ter s tem vsaj malo pojasnili razvoj njegove misli in njegov unikatni pogled na vprašanje transcendence. Ti osrednji označevalci se prelivajo drug v drugega, zato jih ne bomo brali kronološko, ampak bomo poskušali ponazoriti, kako tvorijo navidezno sklenjenost nekega dela. Prek raznovrstnih tematskih etap in postankov na poti do *radikalne teologije* (kot je naslov njegovega zadnjega velikega dela) bomo pokazali unikatnost Caputove pisave in ji s tem odprli pot za morebitne prihodnje interpretacije.

Dekonstrukcija teologije

Caputo je kariero začel v poznih šestdesetih letih prejšnjega stoletja, ko se je ukvarjal predvsem z analizo krščanske srednjeveške mistične tradicije in sholastične filozofije ter njenih vplivov na novoveško filozofsko misel, nato pa se je natančneje posvetil delu Martina Heideggerja, ki mu je predstavljal pot do nadgradnje in prenove katoliške misli, ki je sovpadala s pokoncilskim duhom. Caputo je v odličnih komentarjih Heideggerja (Caputo 1978) proučeval zamolčane krščanske elemente v njegovi misli: med drugim je izpostavil Lutrov koncept *Destruktion* kot kritično držo do metafizičnih nasadlin, ki onemogočajo pristen dostop do izročila, in Eckhartovo držo *Gelassenheit* kot osrednji eksistencialni modus v Heideggerjevih povojnih spisih. V Heideggerju je prepoznal tudi določene neprijetne elemente, ki vodijo v izjemen konservativizem in samomistifikacijo, v skladu s tem se je do tega vplivnega misleca začel opredeljevati vse bolj kritično (Caputo 1993). To obdobje njegovega delovanja mu je sicer prineslo določen uspeh, še več pa ga je bil deležen, ko se je konec osemdesetih let oddaljil od Heideggerjeve misli in posvetil postmoderni filozofiji. Pravo razodetje je bila zanj filozofija Jacquesa Derridaja – epigraf k delu *O religiji* se tako glasi: »Jacquesu Derridaju, ki mi je razvezal jezik« –, še zlasti ko jo je dojel kot podobno Kierkegaardovi misli. Kierkegaard kot ena izmed osrednjih Caputovih filozofskih referenc res še ne poseduje dekonstrukcijskega besednjaka, vseeno pa ga moramo v marsikaterem pogledu šteti tudi za Derridajevega predhodnika. Caputo je bil na Derridaja kot slavnega filozofa, enega izmed najplodovitejših nadaljevalcev Heideggerjevega dela in inovativnega kritika metafizične tradicije, pozoren že pred tem obdobjem, toda njegova misel ga najprej ni popolnoma prepričala, v njej namreč še zdaleč ni videl potencialov za pristop k perečim problemom sodobnega časa.

Poudariti moramo, da je bil Derrida že pred Caputovimi prelomnimi interpretacijami ključna referenca za nekatere pristope v okviru tega, kar danes razumemo pod besedno zvezo radikalna teologija. Konec sedemdesetih let in v zgodnjih osemdesetih so nastala nekatera ključna dela o razmerju Derridaja do teološke misli, med njimi izstopa že obravnavani *Erring* Marka C. Taylorja, v katerem pa je Derridajeve misel predstavljena kot tvorba, ki ne prinaša dovolj izrazitih potencialov za dialog z religijo. Taylor namreč nedvoumno postulira: »Dekonstrukcija je ‚hermenevtika‘ smrti Boga.« (Taylor 1984, 6)³⁷ Caputu kot nekomu, ki je od vselej čutil afiniteto do krščanske mi-

37 Pozorni bodimo, da Taylor besedo hermenevtika zapiše v narekovajih. Za Caputa pa

selne tradicije, tak Derrida ni bil privlačen.³⁸ Da se je to spremenilo, se je morala vsaj malo spremeniti tudi Derridajeva misel. Konec osemdesetih let je dekonstrukcija doživela številne preobrate, zato nekateri to obdobje utemeljeno označujejo kot prelomno v Derridajevi misli. To obdobje na nek način predstavlja oddaljitev od zgodnje gramatološke misli, ko se je dekonstrukcijo dojemalo kot golo tekstualno operacijo, ki nima nikakršnega »realnega« referenta, njen učinek se kaže zlasti kot deskripcija, s tem pa spada predvsem na področje estetike, v poznih osemdesetih pa naj bi Derridajevo delo pridobilo tudi preskriptivni značaj, to naj bi označevalo prehod v njegovo pozno obdobje, v katerem se v nasprotju z zgodnjim posveča etično-političnim temam. Za Caputo, ki se s to tezo o obratu v Derridajevi misli sicer ne strinja popolnoma, je bilo najpomembneje, da se je v tem obdobju vse bolj začela kazati tudi njena kompatibilnost z nekaterimi vidiki bogate judovsko-krščanske tradicije.

Sled in resnica

Caputo torej po lastnem pričevanju po srečanju z Derridajevim delom dobi kontekst za razvitje svoje misli, ki prav gotovo ostaja vpeta v kontekst dekonstrukcije, sočasno pa se od nje tudi oddaljuje. Caputo je v primerjavi z Derridajem veliko dostopnejši mislec, ki kljub zavesti, da so klasifikacije vselej površne in obsojene na zanemarjanje izjem, brez pretenzije po jasnosti in izključni veljavnosti svojih stališč tvega določene nazorne shematizacije. V krajšem delu *Filozofija in teologija* tako shematsko oriše historiat razmerja med podobnima vedama, ki ju precej poenostavljeno včasih predstavljata razum in vera. Za Caputo med filozofijo in teologijo pravzaprav ni velikih nasprotij, kot jih ni med razumom in vero. Kadar govori o veri, v mislih nikakor nima »vere, ki je nasprotna razumu«, to je namreč zanj »preveč poenostavljena opozicija«, ki jo je v vsem svojem delu »poskušal oslabiti in zaplesti, ne da bi jo popolnoma diskreditiral« (Caputo 2006a, 68).

Caputo zgodovino teh dveh disciplin kot zgodovino iskanja resnice razdeli v tri dobe – predmoderna resnica je enačena z Bogom, moderna resnica

dekonstrukcija preprosto je hermenevtika (brez narekovajev), v tem se loči tudi od Derridaja. To poglavje premišljuje prav ta unikatni nastop, ki ga predstavlja Caputova (radikalna) hermenevtika.

³⁸ Caputo seveda obravnava tudi nekatera poznejša Derridajeva besedila, ki so bila izdana po izidu odmevne Taylorjeve knjige, zato lahko ugotavlja: »Izkazalo se je, da dekonstrukcija ni hermenevtika smrti Boga oz. da ni samo to [...], je tudi hermenevtika želje po Bogu.« (Caputo 2023, 185)

z razumom, postmoderna ali postmetafizična misel pa resnico dojema in situira kot dogodek. Danes nam je vse jasneje, da je resnica najbolj nedostopen in izmuzljiv pojem, kar je na primer razvidno tudi iz naslova Caputove knjige *Resnica (Truth)* iz leta 2013, ki bralcu pravzaprav ne pove ničesar, saj bi bil tak lahko naslov vsake knjige, vsaka govori (svojo) resnico, tudi popolnoma fiktivna dela, ki to storijo prek odvoda v izmišljijo. Navedena knjiga pa govori o resnici, natančneje o resnicah skozi zgodovino, ne o tem, kar je veljalo za resnično, ampak o tem, kako je nekaj lahko veljalo in danes lahko velja za resnično. Knjiga torej obravnava resnico, v nasprotju s številnimi neskromnimi preroškimi deli pa ne zatrjuje, da je izključna resnica. Caputo svojo »resnico« konstituira kot nevednost,³⁹ kot »silo, ki drži prihodnost odprto ter je v tesni povezavi z vero in upanjem vpričo prihoda, ki ga ne moremo predvideti« (Caputo 2013a, 241).

Caputove knjige ne spadajo izključno na področje religiološke misli, za vsa njegova dela pa lahko nedvomno rečemo, da če že niso o religiji in religijskih vidikih eksistence, jih lahko na to področje zlahka prenesemo, saj zanj bistvena vprašanja filozofije večinoma sovpadajo z vprašanji teologije. Ta kompatibilnost je mogoča predvsem v postmetafizični dobi, dotlej namreč Zahodu vlada ekskluzivističen koncept resnice, ki je vzpostavljen z monoteistično teorijo resničnosti in se k njej vrača. Monoteizem po naravi zanika druge religije, samo lastni Bog je resnični Bog, vsi drugi so torej lažni (Caputo 2013a, 45). Seveda se to spreminja s postmoderno dobo, ki se v krščanstvu začenja z drugim vatikanskim koncilom. Tudi drugim verstvom je priznana določena resničnost, določeno dostopanje do resnice, drugoverci tako niso več v laži, ampak v resnici na drugačen način. Religija s tem postane iskateljstvo, nenehno hrepenenje, ni več nekaj, čemur se pridružiš ter s čimer sprejmeš statut in s tem ekskluziven dostop do resnice, temveč skupno pripadanje resnici kot neidentiteti same s seboj, vzpostavljanje skupnosti rane, manka in odsotnosti.

To, da je resnica dogodek, ne pomeni, da je kdaj končana ali popolnoma določena. »Resnica ni nekaj, kar se zgodi, je nekaj, kar se dogaja v tem, kar se zgodi. Dojeti resnico kot ‚dogodek‘ pomeni dojeti nekaj, kar se poskuša zgoditi v nečem. Resnica je proces *poskušanja postati res*.« (Caputo 2013a, 58–59) Dobra ponazoritev tega je Deleuzova ontologija nenehnega postajanja, ki v resničnosti prepozna predvsem njen dinamični potencial, Caputo pa v tem kontekstu pogosto poudarja tudi krščanstvo Johannesa Climacu-

39 Zato svoje delo poimenuje tudi kot »*docta ignorantia hermeneutica*« (Caputo 2007a, 261).

sa (Kierkegaardov psevdonim) kot nikoli dovršeno stanje, ki je lahko le cilj prizadevanj, in Derridajevo koncepcijo demokracije (in še nekaterih drugih osrednjih dekonstrukcijskih elementov) kot nečesa, kar ima še priti. Tem pristopom je skupna zavest, da se resnica lahko pripeti kjerkoli. V to sled prihajajočega stanja oz. prisotnosti se lahko umeščamo prek vere, versko dejanje je torej sledenje. »Kaj sploh lahko je vera, če ne vera v sled?« se sprašuje Caputo (2020, 81). Radikalna teologija je s tem *teologija sledi*, kot taka pa se umešča med vero in nevero, njeno učinkovanje je v nenehnem premeščanju obeh polov opozicije.

Iz tega lahko sklepamo, da dogodkov ne (z)moremo uresničiti, saj bi jim to odvzelo vso nepredvidljivost, prihodnostnost. Dogodek je vedno v prihodnosti, tako mora biti neuresničljiv, uresničljiv dogodek namreč ni dogodek. Dogodek mora še priti, vedno še. To pa po Caputu ne pomeni, da smo nemočni, resnice oz. dogodka res ne moremo uresničiti sami, lahko pa sebe uresničimo zanj. Resnica je vselej v prihodnosti, biti v resnici tako pomeni biti odprt za prihodnost, prepričuje Caputo: »Reči, da je nekaj res, pomeni, da ima prihodnost, da bi mi bili v resnici, moramo biti izpostavljeni tej prihodnosti.« (Caputo 2013a, 77) To je torej Caputova izpeljava Avguštinovega *facere veritatem*, pri katerem *facere* zavzame nekoliko manj aktivno vlogo dopuščanja, za Caputovo držo pravzaprav bolj ustreza izraz *permittere*. »V resnici se nahajamo toliko, kolikor smo izpostavljeni dogodku, v odprtosti tistemu, česar/čigar prihoda ne vidimo, sebe postavljamo pod vprašaj in se usposabljam za nekaj, na kar ne moremo biti pripravljeni.« (93) To je torej filozofija: pripravljati se na tisto, »na kar ne moremo biti pripravljeni«. V tej definiciji odzvanja platonistično pripravljanje na smrt, le da v tem primeru poudarek ni na smrti.

Na tem mestu lahko morda na kratko obravnavamo očitke relativizma, ki letijo na Caputa in so pravzaprav podobni očitkom na račun Derridaja, pred njim Nietzscheja idr. Gre za preprost argument, ki pravi, da če resnica kot nekaj za vselej postavljenega oz. predmetu lastnega ne obstaja, potem ni nobene razlike med dobrim in zlim, nacizmom in protinacizmom itd. Nietzsche nikoli ni trdil, da resnice ni, povedal pa je, da ta ni absolutna, da je pogojena z raznolikimi kontekstnimi danostmi. Dobro so znane njegove kritike nereflektirane metafizične resnice (Nietzsche 2004a), manj pa, da je sam nadvse cenil t. i. življenjsko resnico. Zanj je resničnost konkretna bivanjska stvarnost, pristno bivanje. Nietzsche torej pozna resnico. Ta je biti v skladu z življenjem, kot taka pa kritizira nihilistične težnje, ki vladajo zahodnjaški miselni zgodovini. Resničnost je obratna silam, ki zanikajo življenje. Resni-

ca je torej težavna, naporna, je nekaj, kar bi v skladu z najnižjimi impulzi radi zatrli. Seveda pa je, kot opaza Caputo, Nietzschejeva afirmacija življenja »šokantno elitistična in aristokratska« (Caputo 2013a, 196). Tudi od tega vidika se mora postmoderna filozofija religije oddaljiti, zato se sam bolj kot na ničejsanske vidike postmoderne filozofije v svoji radikalni teologiji sklicuje na kierkegaardovsko misel. Gre za določeno Caputovo interpretativno oddaljevanje Derridaja od Nietzscheja, v ta namen postmodernizem razdeli v dve skupini. Na eno stran umesti pogansko strast, srečen met kozmične kocke in neosebne sile, na drugo pa krščansko strast, božjo milost in osebno silo. »To nasprotje je ustvarilo dve liniji tega, kar danes imenujemo ‚postmodernizem‘ – ena zelo v grobem vodi od Kierkegaarda do Levinasa in Derridaja, druga pa od Nietzscheja do Foucaulta in Deleuza.« (Caputo 2007b, 88) To dejanje vpisovanja dekonstrukcije v judovsko-krščanski kontekst lahko vzamemo za strnjen, paradigmatški opis celotnega Caputovega dela.

Radikalna hermenevtika

Caputo se umešča na področje, ki ga odpira subtilna razlika med fenomenologijo in dekonstrukcijo. Derrida kot začetnik dekonstrukcije nedvomno izvira iz fenomenološke šole, njegovi najzgodnejši sestavki so posvečeni Husserlovim filozofskim pristopom, hkrati pa se od fenomenologije tudi ograjuje. Njegova zgodnja knjiga *Glas in fenomen* iz leta 1967 se konča z jasno označbo razlike med diskurzoma, na zadnji strani besedila zapiše: »V nasprotju s tem, o čemer nas je fenomenologija – ki je vselej fenomenologija percepcije – poskušala prepričati, v nasprotju s tem, v kar si naša želja ne more pomagati, da je ne bi mikalo verjeti, se stvar sama vselej izmika.« (Derrida 1988, 111) Dekonstrukcija s klasično fenomenologijo ne deli utvare, da je mogoče dostopati do stvari same. To pa za Caputo ni edina distinkcija, zanj je precej pomembnejša razlika, da ima fenomenologija popolnoma deskriptiven status ter je tako apolitična in etično indiferentna, medtem ko dekonstrukcija interpretira in intervenira, s tem pa zavzema stališča in prevzema odgovornost.

Dekonstrukcija, kot jo razume in v radikalno teologijo pretvarja Caputo, temelji na prepričanju, da stvar sama (*Ding an sich*) nikoli ne more biti popolnoma navzoča, nikoli je ne moremo posedovati, resnica je torej vselej posredovana in mora biti interpretirana. Caputo v svojem projektu *radikalne hermenevtike*, ki se sčasoma spremeni v še radikalnejšo hermenevtiko, neprestano poudarja, da je skrivnost v tem, da skrivnosti ni, to pa se zoperstavlja

resnici, ki deluje kot narkotik (Caputo 1987, 189). Posedovanje resnice je v nasprotju s tem, kar je bila predstava tradicionalne filozofske misli, za Caputa slaba novica. Nekaj, kar bi ustavilo igro, vsa človeška eksistenca se napa-ja iz odprtosti interpretacije, kar pomeni, da imajo koncepti, besede in bitja svojo prihodnost. Odprtost za kontaminacijo lahko seveda dojemamo kot nevarnost za življenje, toda to je le delna percepcija, saj je odprtost za kon-taminacijo življenje samo. Nepopolne vednosti so za Caputa vse, kar lahko posedujemo: »Nihče od nas ne zaseda privilegiranega mesta uvida, nihče od nas nima dostopa do Boga (ali Boginje), ki bi nam predajal hermenevtične skrivnosti.« (258)

Ta točka, spoznanje, da »ne vemo, kdo smo«, je za Caputa hermenev-tično izhodišče, ki podobno kot heideggerjevsko zasnutje hermenevtike fak-ticitete izvirno pravzaprav ni antropološko vprašanje, torej osredinjeno na človeka kot osrednji objekt proučevanja, temveč ontološko, torej vprašanje o bivajočem, ki samemu sebi pomeni glavni interpretativni izziv in je vselej že interpretirano. Caputo pa seveda ne ostaja pri heideggerjevski in gada-merjanski hermenevtiki, ki zanj nekako še vedno posedujeta nekoliko pre-več (eksistencialnega) razumevanja in dostopa do bistva stvari. Razlika oz. zaostritev tega stališča je za Caputa jedro dekonstruktivne hermenevtike, to je afirmacija postmoderne resnice kot dejstva, da »ni ničesar brez konteksta in ničesar, kar bi bilo imuno na rekontekstualizacijo« (Caputo 2013a, 202).

To pomeni, da zahtevi po hermenevtiki ne moremo ubežati. »Interpre-tacija je stvar vpogleda in rahločutnosti za singularnost situacije, s katero smo soočeni, ne pa presojanje te situacije z naborom neprožnih pravil, ki jih vnaprej postavi Metoda ali pa čista fikcija, imenovana čisti Razum.« (Caputo 2013a, 203) Ni pravil, čeprav bi si jih zelo želeli in bi bila nedvomno zelo koristna. To pa ne pomeni, da je to stališče nerazumno. Obratno, tovrstno razmišljanje je popolnoma protifundamentalistično, fundamentalizem nam-reč temelji na modernistični predpostavki resnice kot popolne umljivosti in obvladljivosti. Kljub temu pa moramo poudariti, da vse interpretacije ni-kakor niso enake oz. enakovredne. Caputo vztraja, da so nekatere interpreta-cije boljše od drugih, tiste, ki so boljše informirane, so običajno plodovitejše, uspešnejše, bolj posrečene. Dejstva seveda so, hkrati pa so vedno znova pod-vržena interpretacijam. To je posledica tega, da so dejstva fikcija (angl. *facts* iz lat. *factum*, ki izvira iz *facere*, narediti), ustvarjenina. »Dejstva so učinkovanje referenčnega okvira, ki jih izbere, to pomeni, da ni neinterpretiranih dejstev.« (Caputo 2013a, 216)

Molitev in rana

Derrida v drugi polovici kariere izda avtobiografsko delo *Circonfession* (Bennington in Derrida 1999), svojevrstno postmoderno različico Avguštinovih *Izpovedi*. V tem besedilu želi presenetiti odličnega poznavalca dekonstrukcije Geoffreyja Benningtona, ki sočasno piše nekakšen program njegove pisave (*Derridabase*). Derridaju preostajajo samo še najgloblja in najosebnejša dejstva, vse drugo Bennington že pozna ali je zmožen predvideti. V tem kontekstu Derrida razkrije, da ves čas joče, kliče in moli in da če bi razumeli, h komu moli, bi o njem vedeli vse. S tem, da je človek molitve, ki moli že ves čas, prav mogoče preseneti bralce, morda tudi tako podučene, kot je Bennington, za Caputa – ki že pred tem ob analizah mističnega izročila pride do stališča, da je molitev eden najsijajnejših radikalnoteoloških nazivov za nemogoče, nemogoče je namreč tisto, kar molitev požene v gibanje – pa to Derridajevo razodetje pomeni potrditev predhodne slutnje. Odtlej se Caputo v maniri *postmoderne avguštinstva* vedno znova ukvarja z vprašanjem, kaj pomeni to, da Derrida moli. Pri analizi te dileme se zateče tudi k *Ranjeni besedi* Jeana-Louisa Chrétiena, ki pravi, da »molitev vznikne iz bede, razimenovanega subjekta, subjekta razlaščene avtoritete, ki potrebuje pomoč« (Caputo 2005, 100). V skladu s tezo, da je molitev ranjena beseda, si Caputo za marsikoga heretično drzne reči, da če dosledno sledimo Chrétienu, potem je Derridajevo molitev celo globlja od Avguštinove. Derrida namreč moli, da bi lahko molil, njegova molitev kroži okoli izkušnje nemogoče komunikacije, zato njegova beseda nastopa kot absolutna ranjenost, medtem pa Avguštinova beseda, če pogledamo malo podrobneje, niti ni tako zelo ranjena. »Avguštin je namreč posedoval tolažbo univerzalnega [...], tradicije, liturgije«, Derrida pa je bil vselej primoran ostati odvisen samo od lastne molitve in izkušnje nemogočega (Caputo 2020, 89). »Ko Avguštin izpoveduje svojo ranjenost in grešno naravo, hkrati izpoveduje vero v odpravo teh ran. Derrida pa izpoveduje skrivnost in ne vedenja, destabilizirano stanje izpovedi, izpoved brez izpovedne vezi.« (Caputo 2005, 103)

Kot že rečeno, Caputova radikalna teologija nastopa kot nasledek njegove prve velike inovacije, radikalne hermenevtike, ki v nasprotju s predhodnicami ne išče esenc, večnega pomena, ampak se zaveda, da so interpretacije vse, do česar lahko dospemo. Caputo naziv radikalne teologije kot ustreznega krovnega označevalca za svoje delo izbere tudi prek negacije, in sicer v debati z Martinom Hägglundom, ki v Derridajevi misli prepozna radikalni ateizem (tak je tudi naslov Hägglundove odmevne knjige, 2008). Caputov odgo-

vor na Hägglundova redukcionalistično ateistična branja Derridajeve filozofije je torej radikalna teologija – kar zanj osebno pomeni povratak h klasičnim teološkim temam, afirmacijo lastnih religijskih korenin in sočasno afirmacijo filozofskih diskurzov, ki so ga izoblikovali, čeprav so kritični, demistifikatorni in zanikovalni.

Rezultati tega Caputovega dela so večplastni, v vsakem primeru lahko rečemo, da so odlična nadgradnja Derridajevega dela – gre za branje, ki ga je Derrida⁴⁰ večkrat potrdil kot skladno z lastnimi intencami –, v tradicionalno religijsko misel pa vnašajo določeno poživitev in inovacijo. Prav gotovo gre za razširitev pojma teološkega in razširitev teoloških pojmov, poglejmo si samo Caputovo retorično vprašanje, ki dobro oriše njegovo pojmovanje nemogoče transcendence: »Kaj če je ime Bog ime vsega, kar je *mogoče*, vse do nemogočega in vključno z njim?« (Caputo 2018, 318)⁴¹ Caputo se torej v svoji radikalni teologiji bolj kot Bogu (kot je v domeni običajne, konfesionalne teologije) posveča njegovemu imenu. »Gramatikalno gledano je Bog samostalnik,« zapiše, »toda gramatološko, torej v mojem besednjaku, niti nominativno niti substantivno ne označuje ničesar, ni niti substanca niti subjekt, ni niti njuna sinteza« (Caputo 2020, 62). Kadar Caputo govori o razliki med gramatikalnim, tj. slovničnim poimenovanjem in gramatološkim poimenovanjem, se seveda sklicuje na zgodnje Derridajevo delo *O gramatologiji*, ki je temeljno besedilo dekonstrukcije. Caputova preprosta teološka poanta, ki napaja vse različice njegovih izrazov, pa pravi, da Bog ne obstaja, ni nekaj navzočega. Zato mu včasih pripiše nevtralnejši status preganjanja (*es spukt*). Bog torej ne obstaja, nekaj pa se godi v njegovem imenu. Morda bi bilo zato bolje, da namesto o Bogu govorimo o *bogoučinku*. Ti učinki so nešteti, vendar jih zaradi njihove spektralne narave pogosto spregledamo.

40 Derrida v intervjuju z Markom Dooleyjem izpostavi Caputova afirmativna branja in pove, da je on eden redkih učenjakov, ki ga ne bere le tako, kot si sam želi biti bran, ampak tudi tako, kot si sam prizadeva brati druge, »to je na način, ki je radodaren do te mere, da skuša čim bolj pripisati zasluge besedilu in drugemu, ne zato, da bi kaj vključil, nadomestil ali identificiral z drugim, ampak da bi tako rekoč 'protipodpisal' besedilo. To vključuje odobravanje in potrjevanje besedila, ne samozadovoljno ali dogmatično, temveč z gesto, ki besedilu reče, da'« (Derrida v Dooley 2003, 21)

41 »Nemogoče ni umljivo in ni neumljivo. / Ni ga v jasnini misli. Ni ga v temi ne-misli. / Je le spomin, ki zastane. / V slehernem mogočem je nemogoče, ki mu je v posmeh. Nemogoče, ki ni nemogoče, ki je le nemoč mogočega. / Nemogoče je vselej drugod. Ne gre ga enačiti z drugod: ni dosegljivo. Je odprtost k Niču. Nič odprtosti. / To nemogoče je Bog.« (Jabès 2001, 34)

Radikalni značaj šibkosti

Caputova religijska misel je v neki fazi nosila ime *šibka teologija*, svoj vzor pa je našla tudi v Vattimovi hermenevtiki, ki je, kot smo videli, predstavila misel brez velikih pretenzij po dostopu do absolutne resnice. Sodobna postmoderna misel si namreč ne more več privoščiti silovitih tez in razlag, ki enkrat za vselej razrešujejo velika metafizična vprašanja, ampak mora zavzeti ponižnejša stališča, taka je tudi Caputova šibka teologija, ki ne meni le, da mora biti misel o božjem šibka, ampak tudi Boga dojema kot takega. Caputova šibka teologija postulira šibkega Boga, neabsolutno bitje, ki mu ne ustreza nobeno izmed tradicionalnih (presežniških) imen. Caputo v velikem teološkem delu *The Weakness of God* izvede podrobno hermenevtično branje svetopisemskih pripovedi o stvarjenju in sklene, da vidik suverenosti pri stvarjenjskem dejanju ni navzoč, pojmovanje stvarjenja kot izraza vsemoči, kar izraža izraz *ex nihilo*, je veliko poznejša sholastična projekcija, v svetih spisih pa ni mogoče najti nobene absolutne suverenosti, prepričuje Caputo. Če pa že morda je, to gotovo ni »suverenost moči, ampak suverenost lepote sveta in suverenost veselja do življenja, ki je brezpogojno potrjeno in brezpogojno obljubljeno v ritmih Elohimovega ‚dobroć,« zapiše Caputo (2006b, 92–93).

Kadar govorimo o Caputovi šibki oz. radikalni teologiji, jo je očitno najprej treba jasno razmejiti od konfesionalne teologije. Slednja namreč nastopa kot varuh simbolov in izročila, s čimer opravlja dragoceno delo, radikalna teologija pa v tradicijo vnaša dvom, ki ga ne napaja volja po zanikovanju, temveč strast do nemogočega (tj. posedovanja resnice kot vselej odložene). Tradicionalna, konfesionalna teologija je tako na strani razsvetljenske filozofske misli, saj meni, da lahko dostopa do večnih, nezgodovinskih in celo brezčasnih resnic. V radikalni teologiji pa v nasprotju z mislimi, ki so se izoblikovale v predhodnih obdobjih, osrednje mesto zavzame dogodek. Dogodek v nasprotju z resnico ali Bogom ne nosi esence, ampak nastopa kot nekaj, kar iz prihodnosti vnaša motnje v sedanjost. Nikoli namreč ne more biti popolnoma prisoten, uresničen in tako posedovan, saj je vselej v odlogu, »bistva so odkrita le na avtopsihah,« o tem zapiše Caputo (2020, 10). Dogodek je v nasprotju s tradicionalnimi teološkimi učinki, ki so končni, vselej nezaključen, lahko se mu le približujemo, toda razmik, ki ga vzpostavlja, nikoli ne more biti zaprt. Izničenje razlike (kot konstitutivnega elementa za sleherni obstoj) pomeni smrt. Dogodki se zgodijo v času in prostoru, kot taki pa so vselej že podvrženi prostorsko-časovnemu odlogu.

Radikalna teologija, kot jo piše Caputo, je postteistična oz. postateistična, saj v dekonstrukcijski maniri presega binarne opozicije in jih preči. Spomnimo, da Derrida v enem izmed redkih opisov dekonstrukcije (Derrida 1972, 12–13) zapiše, da je ta sestavljena iz dveh korakov. Prvi je strateški obrat binarnega razmerja, to pa ni končni učinek dekonstrukcijske intervencije, ta je namreč v prečenju obeh polov opozicije. V konkretnem radikalnoteološkem kontekstu to pomeni, da je najprimernejši odziv na teistično-ateistično paradigmo in na poenostavljeno pojmovanje Boga, kot to izrazi že Paul Tillich (1959, 25), na katerega se Caputo v zadnjem desetletju pogosto nanaša, ateizem, kar pomeni zanikanje obstoja absolutnega Bitja. Ateizem pa za radikalno teologijo ni konec poti, temveč njen začetek, pristna vera se namreč poraja iz ateizma. Tu Caputo misli v »parateoloških kategorijah, v katerih neverovanje v Boga ne izključuje religije« (Caputo 2011, 40). Tradicionalna imena za Boga zato v radikalni teologiji nadomešča modus klica, »Bog ne obstaja, temveč vztraja« (Caputo 2013c). Bog nastopa kot klic, apel, krhkost morebitnosti. Richard Kearney v že omenjeni knjigi, ki jo lahko označimo za nekoliko milejšo različico radikalne teologije, zapiše, da »Bog niti je niti ni, temveč more-bit« (2021, 7). Z drugimi besedami pa Caputo poudarja, da Bog ni esenca niti eksistenca, ampak insistenca. Gre za klic, ki ga zaznamuje neosebnost, nedoločnost klicalca: »Nedoločenost je razlog, zaradi katerega je vera vera in ne Védenje.« (Caputo 2013b, 167) Klic se zgodi kot tišina, kliče pa nas k hermenevtiki, mesijanski drži urgentnosti. Tu je poleg Derridaja kot ključnega misleca mesijanizma v 20. stoletju zelo vpliven tudi Walter Benjamin, ki, kot smo že navedli, pravi, da nam je bila zaupana »šibka mesijanska sila«. Obstaja namreč skrivni dogovor med preteklimi generacijami in sedanjjo, sedanji smo mesijanska generacija, tisti, ki smo bili pričakovani, da prinesemo odrešenje. Vsak trenutek tako nosi mesijanski potencial, po našem življenju so razpršeni »drobci mesijanskega« (Benjamin 2013, 225).

Tradicija in dogodek

Radikalna teologija, kot jo razlaga Caputo, nastopa v šestih korakih (Caputo 2020, 15–20), ki jo jasno opredeljujejo in ločujejo od tradicije. Prvi je suspenz nadnaravnega označenja, velike razlage, pojasnjevalnega onkraj, ta drži dopušča dogodku, da se pripeti. Pri tem suspenzu nadnaravnega pa seveda ne zdrsne v naturalizem, v grobo zamejitev vseh potencialnih modusov biti. Ta redukcija je teopoetska, šibitev logosa teologije se vrši brez zdrsa v

iracionalno. Naslednja je redukcija verjetja. Derrida loči med *croyance* (verjetjem) in *foi* (vero), zato lahko zapiše stavek, ki je, kot smo že videli, motil Kearneyja, da mora pristno verovanje nujno prečkati puščavo ateizma: »Želja po Bogu, Bogu kot drugim imenu želje, v puščavi obravnava korenit ateizem.« (Derrida 2003a, 148)⁴² Bistvena razlika je torej v tem, da izpostavitve dvomu verjetje zanika in razkraja, medtem ko dvom vero oplaja. Suspenz verjetij odpre prostor za globoko vero v dogodek, v neverjetnost dogodka. Radikalna teologija je tudi redukcija religije – »religija danes sama bolj potrebuje rešitev, kot pa lahko rešuje druge« (Caputo 2020, 24) –, nastopa kot suspenz ločnice med religijskim in nereligijskim, vzbuja dvom v institucionalni vidik religije, vse regulacije, kodifikacije. Radikalna teologija je v marsikaterem pogledu predhodna religijski ustalitvi, zato Caputo pravi, da je »protoreligija klica« (18). V zvezi s tem radikalna teologija izvaja celo teistično redukcijo, ne zanima je ločnica med teizmom in ateizmom, ampak jo prečka. Binarna opozicija teizem/ateizem ni koristna, radikalna teologija se tako predvsem opredeljuje proti težnji, ki iz dogodka, ki ga nosi ime Bog, naredi vrhovno bitje, temeljni element v ontoteološki zasnovi zahodnjaške metafizike. Radikalna teologija ne želi dokazovati obstoja ali neobstoja Boga, temveč biti refleksija dogodka, ki ga nosi ime Bog. Prav tako je radikalna teologija tudi politična redukcija, ne želi namreč sodelovati v klasičnih apolitičnih teoloških težnjah, ki svoj emancipatorni potencial umeščajo v onostranskost, njen cilj je teopolitična praksa, delati Boga tu in zdaj, uresničevati božje kraljestvo. »Mi moramo šibkost Boga narediti močnejšo od moči sveta.« (Caputo 2007c, 88)

Tradicija ima torej kompleksen odnos do dogodka, ki jo začenja in vzpostavlja. Po eni strani ga želi ohraniti, mu biti zvesta, živeti iz njega še naprej, po drugi pa je vselej podvržena zgodovinskim in drugim vplivom, ki ji to onemogočajo. Reformacijski odgovor na to dilemo (ki pozneje najde odmev tudi pri številnih nostalgичnih novoveških filozofih) je *sola scriptura*: vsaka naknadna podogodkovna naslednja je odvečna in zavajajoča. To fundamentalistično prepričanje o nezmotljivosti spisov zanemarja vse izsledke besedilnokritičnih pristopov. Vsi spisi seveda niso nastali naenkrat (tudi zato se ni mogoče vrniti k njim), prav tako niso delo samostojnih avtorjev, temveč produkti večstoletnih redakcijskih in drugih predruženj, ki se dogajajo še danes. Caputo o tem pravi: »Spisi niso temelj tradicije, ampak njen učinek.«

42 V tem prevodu uporabljen slovenski izraz (»korenit«) bi lahko morda uporabljali na vseh mestih, kjer uporabljamo izraz »radikalno«, pravzaprav gre za isti pomen (lat. *radix* pomeni koren), vendar se zdi, da je na tem mestu dobro razumljiva tujka, ko že imamo tudi prevod Caputovega dela *Radikalnejša hermenevtika*, veliko ustrežnejša.

(Caputo 2020, 32) Tradicija je živa stvarnost, »je nenehen proces avtokorekcije« (33). Spisi ne nasprotujejo tradiciji in ne tekmujejo z njo za primat, saj ne gre za nikakršno nasprotje. Vsaka pristna skupnost mora biti vselej v procesu prerojevanja, reformacije, celo v stanju protesta proti tradiciji, še zlasti proti določenim interpretacijam tradicije, ki vselej potekajo na škodo drugih. Cerkv nima zgodovine, ampak je zgodovina, ves čas v nastajanju, prepisovanju in izbrisovanju starega.

Dekonstrukcija ni destrukcija, torej uničenje zgodovine, ampak odpiranje novih kontekstov za nove vpise, njeno prepričanje je, da izročilo najbolj spoštujemo in ga lahko ohranimo le tako, da mu damo prihodnost. Radikalnoteološka razsežnost dekonstrukcije se pripravlja na vedno nove kontekste in rekontekstualizacije, s tem pa se seveda ves čas izpostavlja tveganju.

Spektralno jubilejno leto

V uvodu smo razmišljali, kaj konec knjige pomeni za zgodovino, kronološko obvladovanje preteklih dogodkov. Caputo v odgovor na to dilemo poudari jubilejno leto, ki ne spada niti h kronološkemu času koledarjev niti k brezčasju večnosti, ampak k teopoetskemu času obljube, pripada drobnim koščkom vsakdana (Caputo 2020, 43). To leto se dogaja v navidezno nepomembnem, v tem, kar sveti Pavel v pismu Korinčanom poimenuje »*ta me onta*« (dobesedno tisto, kar ni). Ključno vprašanje, na katero v svojem delu odgovarja Caputo, je torej, kakšna bo pojavitev jubilejnega leta, kako bodo navzoče prihajajoče resničnosti. Dogodek je za Caputo spektralna stvarnost, svoj pristop zato poimenuje *spektralna hermenevtika* (Caputo 2007d). Ta temelji na zavesti, da so pojavi nekaj, kar se kaže kot strašljivost, kot preganjanje in, najpomembneje, kot nekaj, za kar ne moremo reči, niti da je prisotno niti da je odsotno. Jubilejno leto po sedemkrat sedmih letih še vedno ni prišlo, petdeseto leto se vselej izmuzne, toda čeprav je vedno preloženo, ga še vedno štejemo. Duhovi ne čakajo na naša dovoljenja, pridejo nepovabljeni – kar je po Derridaju pogoj za gostoljubje, *visitation sans invitation* (prim. Derrida 1997). Kako naj torej razglašamo jubilejno leto, ko pa se nikoli ne pripeti?

Dekonstrukcija po Caputo ni kritika, njen cilj nikakor ni sodba, ne prizadeva si za pojasnjevanje ali razjasnjevanje, namesto da bi mistifikacije (tj. prikazni) nadomeščala z resničnostjo (tj. prisotnostjo), prisotnost nadomešča s prikaznimi. Dekonstrukcija ne odganja duhov, ampak jim ponuja gostoljubje (Caputo 2020, 47). Prikazni so seveda lahko zelo različnih vrst, vse od sledi,

ki jih pokojniki puščajo v svetu, do pojmovnih prikazni, besedilnih učinkov in drsa pomena. Vsa Derridajeva pisava opozarja na ta spektralno-pošastni značaj naših dominantnih diskurzov, ki temeljijo na eksorcističnem zavračanju odsotnosti in fetišističnem privilegiranju navzočnosti. Caputo se torej vklaplja v dolgo tradicijo kritikov metafizike prisotnosti, še zlasti pa črpa pri Derridaju, ki pravi, da pojme, kot sta bit in prisotnost, preganjajo rane preteklosti. Prisotnost je destabilizirana in kot taka dekonstruktibilna, zato Derrida svoje slavno delo o Marxovih duhovih začne s hamletovsko diagnozo – »čas je iztirjen« (Derrida 1993b, 42isl.). Sedanjost kot čista prezentnost nam torej po dekonstrukciji ni dostopna, saj je vselej že v odlogu. Caputo pa to izkoristi, da poudari najizmuzljivejšega izmed vseh pojavov: Boga. Ta je zanj najbolj spektralni pojav, to pomeni, da je tudi najmanj predvidljiv in najstrašljivejši. S to tezo seveda nasprotuje sholastični misli, ki je Boga postulirala kot *ens realissimum*, kot tisto bivajoče, ki ne more biti resničnejše, popolnejše, bolj v polnosti prisotno, vseprisotno. Toda izkušnja nas uči, da kljub vsej tej polni prisotnosti Boga ni mogoče najti nikjer, in tu vstopi radikalna teologija, ki Boga ne dojema kot metafizičnega poroka, ampak kot spektralno šibko silo, ki lahko v najboljšem primeru kliče in prosi. Bog je vztrajna ponižnost, je želja onkraj želje, želja, ki se ne izčrpa ob nemogočem.

Caputo za tako religijo pravi, da je »religija *sous rature*«, kar pomeni pod izbrisom. Gre za še eno dekonstrukcijsko figuro, ki umešča svoj izvir v Heideggerjevo križno prečrtanje (*kreuzweise Durchstreichung*) besede biti, pri Derridaju je ta tipografska gesta posplošena. Za dekonstrukcijo se vsaka beseda že ob pisanju samozabrisuje in je torej *sous rature* (dobesedno pod izbrisom). Religija torej s svojo latinsko in drugačno determiniranostjo morda ni najustrežnejši izraz, hkrati pa boljšega ne premoremo, zato Caputo besedo religija prečrtuje in zabrisuje. Še pogosteje pa govori o *religiji brez religije*, tak je tudi podnaslov njegove najslavnejše knjige (Caputo 1997), ki ima največje zasluge za izpostavitve teološkega potenciala v Derridajevi misli. Religija brez religije je diskurz, ki nastopa kot »nedogmatični dvojček dogme«. Ta sintagma je navedek iz dela *Dar smrti* (Derrida 2004a, 65), v katerem se Derrida posveča Kierkegaardovemu delu *Strah in trepet* ter še enkrat združi dekonstrukcijo in Kierkegaardovo eksistencialno komunikacijo. V skladu s tem se Caputo v neki točki opredeljuje za pripadnika »preroške anarhistične danske dekonstrukcije« (Caputo 2006b, 32).

Prihod Boga je vedno v odlogu, dejstvo, da je v konstantnem prihodu, pa ne označuje primanjkljaja, temveč strukturno danost. Gre za brezpogojnost in brezpogojnosti so, kot zapiše Derrida v uvodu k svojemu poznemu delu

o politiki suverenosti (2003b, 13), vselej šibke sile. To, da je Bog v odlogu in da nastopa kot šibka sila, pa pomeni, da je velik del odgovornosti na naših ramenih. Kot je dejal že Mojster Eckhart, radikalni teolog *avant la lettre*, Bog nas potrebuje, da postane Bog, brez nas se ne more uresničiti. Dejstvo, da je Bog ime klica, implicira, da lahko nanj odgovorimo ali ne. V nasprotju s tradicionalnimi metafizičnimi pojmovanji, ki so za obstoj in neobstoje Boga oblikovala vrhunske logične dokaze in protidokaze, je v radikalni teologiji edini dokaz za obstoj ali neobstoje Boga naš odziv na klic, dejanje vere. »Religija, če kaj takega obstaja, je odziv na klic, ki ga nismo slišali,« zapiše o tem Caputo (2020, 67). Ime Boga je tako ime dejanja, Bog ne daje nikakršnih odgovorov, kvečjemu prinaša nove probleme, ki jih moramo reševati eksistencialno. To pa ni razlog za obžalovanje – »dekonstrukcija resničnosti in prisotnosti, resnične prisotnosti, ni slaba novica, temveč delo ljubezni in žrtvovanja« (Caputo 2000) –, saj pomeni življenje samo. Bog ne prinaša odgovorov, kljub temu pa nam prek novozaveznih besedil kaže svojo (ne)vidnost in (ne)obstoje. V zgodbah je poudarjena množica bitij, živečih v pomanjkanju, bolnih in revnih, potrebnih pomoči, tudi prek njih se uteleša klic, ki je osrednji element radikalne teologije.

SKUPNOST

Skupna artikulacija odsotnosti

Religije so predvsem določena formulacija skupnosti, skupni nazori, skupinska komunikacija, skupna vera ter skupno tvorjenje občestva smisla in nanašanja na transcendenco. Pojem skupnosti danes, v dobi popolnega razcveta ideologije individualizma, deluje nekako zastarelo, nazadnjaško, nevarno in nesmiselno. Prav gotovo sta pojem in z njim tudi vsa komponenta skupnega bivanja v krizi. To izhaja iz dejstva, da so bile tradicionalne skupnosti utemeljene na skupni prisotnosti, polnosti, najsi je šlo za narod, kri, idejo, jezik, grudo, raso itd., danes pa se nam vse bolj zdi, da skupnosti ne moremo več opredeliti tako, saj se je ideja polnosti izkazala za utvaro, kot edina preostala možnost se tako ponuja skupnost, ki temelji na odsotnem.

To razmišljanje bo temeljilo na ugotovitvi, da se sodobna skupnost ne more več opirati na tradicionalne poroke prisotnosti. V tem okviru bomo obravnavali nekatere temeljne filozofske poskuse misliti postmoderno skupnost, v ospredju bodo razmišljanja Jeana-Luca Nancyja, ki je v začetku osemdesetih let prejšnjega stoletja oblikoval idejo »brezdelne skupnosti«, kot odgovor nanjo je Maurice Blanchot zasnoval pojem »nepriznane skupnosti«, oba pa sta ob tem večkrat omenjala tudi duhovno tvorbo, ki sta jo imenovala »literarna skupnost«. Njuna debata, ki se je ves čas navezovala na ideje Georgesa Batailla o »negativni skupnosti, skupnosti tistih, ki nimajo skupnosti«, se

je potem nadaljevala v raznolikih spisih obeh avtorjev. Prav tako pa se vanjo vključujeta tudi Giorgio Agamben s svojo vizijo »prihajajoče skupnosti« in predvsem Jacques Derrida z zamisljivo o »skupnosti vprašanja oz. skupnosti alegoreze«.

Sodobna kriza skupnosti med koinonio in individualizmom

Filozofska razmišljanja o skupnosti v času padca berlinskega zidu in drugih dogodkov, ki so bili sprejeti kot simboli nepovratnega konca komunizma, je najbolj zaznamovala debata med komunitarističnimi in individualističnimi pristopi. Če je za prve značilno, da človeško sobivanje in svobodo razumejo kolektivno, za druge v udejanjanju svobode prav skupnost predstavlja oviro do posameznikovega uresničenja. Zdi pa se, da oba pristopa večinoma ostajata zavezana metafiziki prisotnosti, ali kot pravi Jean-Luc Nancy, *immanentizmu* in *metafiziki avtoprodukcije*. Nancy nam ponuja najbolj dodelan besednjak in pojmovni okvir za razmislek o skupnosti, v svojih delih namreč premleva številne podobne pojme, ki se navezujejo na skupnost – »skupno«, »komunizem«, »biti-v-skupnem«, »biti-z«, »biti-skupaj«, »živeti-skupaj«, »mi«, »pojavi-se-z«, »so-pojavljanje« itd. Nancy si s temi pojmi, ki so, kot opozarja, vsi po malem neprimerni, zada težavno nalogo misliti skupnost po tem, ko se upravičeno dozdeva, da so vsi registri za to izčrpani. Prizadevanje za povratek skupnosti v sodobno filozofsko misel po zatonu in koncu velikih skupnostnih idej pa ne more več pristati na skupnost esence ali esencialno skupnost, skupnost identitete ali izvornosti, temveč mora iskati skupnost, ki vse to presega. Nancyjeva dekonstrukcija skupnosti starim, izčrpanim, večinoma preveč metafizično določenim pojmom ponuja novo možnost, odpira jih za nove kontekste, s tem pa jim podarja prihodnost. Nancy je zato večinoma opustil neplodne debate med komunitarizmom in liberalizmom, nad konceptom skupnosti pa ni obupal, temveč je v njem prepoznal človekovo eksistencialno nalogo in odgovornost. To je povezano z dejstvom, da zanj smisel in skupnost nista ločeni temi in ločena pojma, temveč nastopata skupaj, sta v celoti soodvisna. Sodobna kriza skupnosti (ki torej v največji meri odzvanja v predstavi o koncu velikih komunitarističnih projektov) je enako kot kriza skupnosti tudi kriza resnice, kriza metafizičnih temeljev (čistosti, samoprezentnosti, homogenosti, transparentnosti itd.), ki so vladali tradicionalnim pojmovanjem resnice.

V tem poglavju bomo torej skupaj z Nancyjem zagovarjali stališče, da je koncept skupnosti treba dekonstruirati. Sodobnemu človeku se namreč vedno bolj dozdeva, da prava skupnost sploh ni več mogoča. To precej razširjeno prepričanje, ki temelji na popolni prevladi individualističnih svetovnih nazorov, pa ima tudi teoretično podlago. Skupnost, kot jo pojmuje od antike naprej, je zaznamovana z neosnovanimi metafizičnimi predpostavkami, ki vodijo v aporije, z drugimi besedami, pogoji njene možnosti sočasno pomenijo njeno nemožnost, nobena konkretna skupnost ne more biti na ravni svojega pojma. V religijskem kontekstu je to jasno vidno v prepadu, ki zeva med konkretno sodobno atomizirano versko skupnostjo na eni strani in idealiziranjem prvotnih pristnih skupnosti na drugi. V krščanstvu je ideal prvotna skupnost, ki je predstavljena kot *koinonia* (κοινωνία), enodušno deljenje vseh elementov življenja in polna participacija vseh članov. V *Apostolskih delih*, neke vrste duhovni kolektivni biografiji o skupnem verovanju oziroma o vzniku Kristusovega telesa, lahko beremo:

Bili so stanovitni v nauku apostolov in v občestvu, v lomljenju kruha in v molitvah. [...] Vsi verniki so se družili med seboj in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od tega delili vsem, kolikor je kdo potreboval. Dan za dnem so se enodušno in vztrajno zbirali v templju, lomili kruh po domovih ter uživali hrano z veseljem in preprostim srcem. Hvalili so Boga in vsi ljudje so jih imeli radi. Gospod pa jim je vsak dan pridruževal te, ki so našli odrešenje. (Apd 2,42–47)

Religija je v svojem bistvu strukturirana kot skupnost (odrešenja), to pomeni, da sodobno krizo religije in religioznega duha precej bolj kot smrt Boga (zdi se, da religija lahko celo nekako sublimira in prebrodi ta dogodek) zaznamuje zaton skupnostnega vidika eksistence. Novozavezna besedila govorijo o nastanku, vzniku skupnosti, ki je nosilka in varuhinja izročene pomena. Seveda pa vidik *koinonie*, ki predpostavlja absolutno udejanjanje skupnosti in deljenja v praksi, vedno nastopa kot ideal, kot težnja ali cilj. Navedeni zapis iz *Apostolskih del* pravzaprav potrjuje, da pristna skupnost z vsem zakramentalnim značajem brez navzočnosti svetega elementa (torej binkoštnega razlita Duha) ni mogoča.

Nancyjeva misel, ki v marsičem temelji na Derridajevi kritiki metafizike prisotnosti,⁴³ tradicionalnim pojmovanjem skupnosti očita, da izvirajo iz sheme polnosti, ki je šele naknadno soočena z razliko. Na začetku tako liberalnih individualističnih kot tradicionalističnih komunitarnih pojmovanj skupnosti je predpostavka transparentne samoprezece.⁴⁴ V idealu polno prisotne skupnosti in samouresničenega posameznika Nancy prepoznava problem, ki ga imenuje *imanentizem*, idejo o posedovanju polne in prisotne identitete. Sam pa skupnost dojema kot človekovo osnovno temeljno stanje. Skupnostnost je ontološko dejstvo, ki tako predhaja vsem drugim izrazom in oblikam eksistence. V tem kontekstu govori tudi o *ontološki družbenosti*. V tem pogledu je seveda tudi razumljivo, da so na njegovo teorijo naslovili očitke o nekonkretnosti in celo apolitičnosti. Biti-z oz. biti singularno pluralen je zanj najbolj temeljna struktura naše eksistence, kot taka pa seveda že vnaprej onemogoča zgoraj omenjene pristope k skupnosti. Vsako stanje biti-sam je za Nancyja derivativno, je modifikacija vselej predhodnega biti-z-drugimi. Zanj je misel zato vselej že komunalna, nezmožni smo misliti onkraj skupnosti, kot taki smo v celoti odgovorni za vse razsežnosti družbenih in političnih vidikov.

Komunitarni pristop, ki ga najboljše zastopata Alasdair MacIntyre in Charles Taylor, se v svojem pojmovanju skupnosti sklicuje predvsem na stare, tradicionalne vzore. MacIntyre se konkretno navezuje na grški polis ter

43 Nancyjev odnos z dekonstrukcijo je kompleksen, kljub temu pa ga interpreti njegove misli običajno prištevajo k dekonstrukciji (če seveda namenoma malo narobe razumemo dekonstrukcijo kot nekaj, čemur lahko pripadaš), tudi naslovi nekaterih njegovih knjig (npr. *Dekonstrukcija krščanstva 1 in 2* ali *Dekonstrukcija spolnosti*) potrjujejo določeno skladnost z Derridajevim miselnim projektom. Očitno pa je, da Nancy dekonstrukcijo razume precej bolj aktivistično kot Derrida, torej kot nekaj, kar se izvaja, kot dejavnost, strategijo ali poseg. Derrida sam pa je večkrat poudarjal, da je dekonstrukcija vselej že na delu, da se vrši in ne izvršuje. To, da Nancy dekonstrukcije ne razume kot nekaj, kar se pripeti (*ce qui arrive*), kot večkrat opozarja Derrida, ampak kot projekt, dobro vidimo v njegovi *Dekonstrukciji krščanstva* in drugje: »Naša naloga je dekonstrukcija krščanstva – teološkega in/ali sentimentalnega – tistega ‚Ljubite drug drugega.‘« (Nancy 2012, 112)

Prav gotovo pa gre za ključnega nadaljevalca Derridajevga dela, ki sega na zelo raznolika miselna področja, precej bolj kot Derrida sam se je posvetil vprašanju telesnosti, dotika in smisla, skoraj diametralno nasproten Derridaju pa je pri vprašanju političnih razsežnosti filozofije. V referenčni Derridajevi biografiji lahko najdemo trditev, da je Derrida v Nancyju videl svojega naslednika prav zato, ker ni šlo za še enega od številnih oponašalcev (Düttman v Peeters 2013, 415). Za Nancyja je dekonstrukcija epohalen način branja in mišljenja, ki »edini zmore razkriti literarni značaj distinkcije med literaturo in politiko, to pa pove precej o množici nerazumevanj, ki krožijo okoli dekonstrukcije« (Devisch 2013, 193).

44 Nancyjeva misel je v vseh pogledih prav dekonstrukcija tega predsodka, pomislimo npr. le na to, kako je v Heglovi misli prepoznal nedovršenost in spodletelost sami sebi (prim. *La remarque spéculative*, 1973). Nezaključenost in nedovršenost sta po Nancyju bistvena elementa vsega obstoječega (tudi misli, seveda), zato metodično ločuje med dokončanostjo (*finité*) in končnostjo (*finitude*). *Finité* je umanjkanje (*privatio*) in označuje eneskončnost, *finitude* pa označuje moč biti odprt za neskončnost smisla.

Aristotelovo teorijo skupnega dobrega in skupnosti kot izvirne polnosti, seveda pa to s seboj nosi marsikatero težavo. Model grškega polisa zaradi številnih razlogov danes nikakor ne more služiti za vzor sobivanja. Ta teorija torej v marsikaterem pogledu temelji na določeni nostalgiji za prisotnostjo, ki je seveda gola projekcija. Podobno lahko rečemo tudi za liberalni tabor, npr. za Johna Rawlsa ali Ronalda Dworkina, ki nadvse poudarja svobodo posameznika, s tem pa seveda skupnosti odvzame bistveno vlogo pri konstituciji sodobnega življenja. Ker skupno dobro v pluralnem svetu ne more biti izpostavljeno, potrebujemo po Rawlsovem mnenju trdno teorijo pravičnosti. Popolnoma jasno pa je, da je individualistična liberalna ureditev družbe, kot jo poznamo danes, svet pripeljala v vseprisoten deficit smisla. Ta odsotnost je prav lahko konstitutivna, če vznikne kot podlaga za nove skupnosti smisla, ni pa nujno, da nas sedanja kriza vodi v to smer.

Nostalgija za nikoli prisotno skupnostjo

V prelomni knjigi *After Virtue: A Study in Moral Theory* nam MacIntyre ponuja alternativo, na kateri po njegovem mnenju temelji vsa teža sodobnih razprav o skupnosti: Nietzsche ali Aristotel (1981, 9. pogl.). To distinkcijo bomo v nadaljevanju na nek način vzeli resno, vendar jo bomo malo zapletli, saj bomo predstavili dve možnosti razumevanja ničejanske misli, dve možnosti interpretiranja avtodekonstruktivne skupnosti. Če ena vodi v zanikanje vseh vrednot in nihilizem, je druga afirmacija življenjskih sil in proste igre označevalcev, tekstualna misel, ki je popolnoma brezpogojno pritrjevanje prihodnosti. Jasno je, da dejstvo, da skupnost ne more več temeljiti na polno prisotni esenci, prav lahko vodi v nihilizem (tj. zanikanje vsake možnosti smisla in skupnosti), hkrati pa lahko v ničejanskem duhu ta manko afirmiramo ter dojamemo kot možnost skupnega deljenja smisla in nesmisla. MacIntyrjeva kritika je tako vsaj deloma popolnoma pravilna, Nietzsche pa je kljub vsemu asocialnemu značaju lastne osebe in misli ključna figura za sodobne premisleke o skupnosti. Ti premisleki izvirajo iz zavesti, da pojmovni zgodovinski kontekst skupnosti v znamenju skupnega dobrega nikoli ni bil in ne more biti udejanjen. Če pogledamo projekcijo polne skupnosti (tj. tega, kar Nancy opredeli kot imanentizem oz. imanentno skupnost) v delih komunitaristov, se moramo strinjati s tezo, da take skupnosti popolnoma verjetno res nikoli niso obstajale. Derek Phillips je v *Looking Backward* o tem zapisal, da te formulacije oz. projekcije »obujajo in slavijo pojmovanja skupnosti, ki imajo

ideološko in ne empirične podlage» (Phillips 1993, 80). Kritičen zgodovinski pogled torej zavrača idilično podobo preteklih časov, ko naj bi bilo življenje še v polnosti skupno, s tem pa tudi vso predstavo o zgodovini kot degradaciji. Ideja na najvišji vrednoti temelječe skupnosti je popolnoma blizu temu, kar Nancy imenuje imanentna oz. totalna skupnost, to je skupnost, ki obvladuje in poseduje svoj začetek in konec, njene meje so trdno določene. Imanenca je v klasičnem filozofskem jeziku označevala polno samoprezenco, biti, ki je popolnoma zaprto v sebi, kot tako pa nima stika niti potrebe za stik z drugim, ki ga transcendirata. »Imanenca, skupnostno zlitje, ne vsebuje nobene druge logike kot samomor skupnosti, ki jo napaja,« zapiše Nancy (1990, 36). Vzpostavitev polne skupnosti in povratak k skupnosti neposredovane prezenice nista le nezaželena, ampak tudi nemogoča. Alain Badiou zato skupnost definira kot »nemožno, ki je lastno našemu svetu« (2006, 218). Tudi Nancy v svojem delu ves čas opozarja, da so ideje popolne dovršenosti neuresničljive, še zlasti je to očitno danes, ko se dobesedno pred našimi očmi številne še donedavne gotovosti razblinjajo, eden najkonkretnjših primerov tega nemogočega položaja, v katerem pogoji možnosti sovpadajo s pogoji nemogočnosti, je skupnost.

Neokrnjena skupnost, ki jo napaja enotnost predstav o skupnem dobrem, je mit in sanjarija. Zdi se, da tudi nekateri komunitarni pristopi zavzemajo nekakšno nostalgčno držo, ko govorijo o nečem, kar je bilo izgubljeno in je v bistveno večji meri obstajalo v preteklosti. MacIntyre je v tem duhu celo izrazil pričakovanje prihoda novega sv. Benedikta, obnovitvenega skupnostnega genija (Hauerwas in MacIntyre 1983, 8–9). Tovrstno filozofsko nostalgijo za polnostjo je Derrida kritiziral v svojih zgodnjih spisih, predvsem prek študij Lévi-Strausovega nanašanja na razmerje med kulturo in naravo in Rousseaujevega poziva k povratku k nepokvarjenemu divjaku. Rousseau je v sodobni dekadentni kulturi prepoznaval padec, ki je pripomogel k odtujeni družbi in instrumentalizaciji razuma ter s tem h korupciji medosebnosti. Temu pa je zoperstavil željo po izvorni skupnosti, skupnosti prezentnega smisla in polnega pomena, svobode in ljubezni.

Res je, da tudi Jean-Luc Nancy podobno kot MacIntyre nekako poziva k skupnosti, in nič ne pretiravamo, če rečemo, da bi celoto njegove filozofije lahko razumeli kot poziv k skupnosti, toda ta v nasprotju s prejšnjimi ni zasnovana kot polno utemeljena stvarnost, ampak je njeno središče prazno oziroma irelevantno. Njegov poziv ni namenjen k obujanju in reševanju predhodnih skupnosti niti k ustanavljanju novih, ampak k ponovnemu odkritju skupnostne biti, ki nas temeljno družijo. V tem pogledu je jasno, da ne gre za skupnost, ki bi zadostila tradicionalnim klicem k lastnemu, skupnemu, pra-

vemu in izvirnemu. Prav obratno, proti takim težnjam je uperjena Nancyjeva pisava, kadar govori o »politiki cilja oz. destinacije«, nevarni usmerjenosti, ki poseduje vednost, uresničljivost, s čimer je njen uspeh nekako že tu. Taka skupnost je prav morda v določenih pogledih uspešna in delujoča, hkrati pa nima prihodnosti, saj je njena dokončna uresničitev že na dosegu roke.⁴⁵

Rekli smo, da beseda skupnost danes za marsikoga deluje precej težavno, toliko, da se je marsikdo namenoma oddaljil od njene rabe, Nancyja pa so, ker jo je uporabljal, celo oklicali za fašista. Zato je pozneje, da bi se izognil pohujšanju površne publike, raje uporabljal precej manj razvpita izraza »biti-z« in »biti-skupaj« ter druga nevtralnija pojmovanja (prim. Nancy 2019, 63). Novejša preteklost nam ponuja številna združenja na osnovi skupne esence, polna prisotnega bistva, ki kot nevidne insignije povezuje določeno skupino ljudi. Klasične primere skupnosti polnega temelja je mogoče najti v nacističnih ter drugih skrajnih političnih in skupnostnih projektih. Te skupnosti se predstavljajo in dojemajo kot zgodovinska uresničitev. Nancy govori o njih kot o skupnostih, ki gojijo politiko cilja. To se med drugim navezuje na Heideggerjevo pojmovanje *Mitsein* v *Biti in času* (Heidegger 2005, 519–523),⁴⁶ kjer biti nastopa kot *Geschick*, skupnostna usoda, mistični element vršenja zgodovine, ki vzpostavlja naše avtentično skupno poslanstvo. Navedli smo

45 Če to tezo malo aktualiziramo, lahko rečemo, da je slovenska poosamosvojitvena politika v nekem smislu nastopila kot politika destinacije oz. cilja, ki je z vstopom v evroatlantske povezave uresničila svoj sen, s tem pa izgubila sleherno orientacijo, smisel in posledično legitimnost. Tako lahko zdaj izkušamo grozo skupnosti destinacije, ki je svoj cilj že dosegla, odtlej pa se lahko napaja le še v triumfalizmu in praznini.

46 Celotno vprašanje skupnosti pri Martinu Heideggerju je zelo razvejano in zapleteno, Nancy pa se k njemu vrača v številnih spisih, najočitneje v *Singularno pluralni biti*, kjer pravi, da mora biti naloga prihodnje filozofije ponovno napisati *Bit in čas* s stališča prvotnosti *Mitsein* (129, op. 66), torej vselej že izvirne biti-z, ki je po Nancyju primarni ontološki eksistencialni modus, ki predhaja vsem drugim oblikam bivanja. Znano je, da Heidegger v nadaljevanju knjige ta modus nekoliko odrine v stran ter postavi v ospredje avtentično bivanje vselej lastne in posamične eksistence, kljub temu pa moramo poudariti, da je *Dasein* v *Biti in času* že od začetka postulirano kot odnosnost in ekstatičnost. »*Dasein* je vselej biti z drugimi, biti-sam pa je izpeljana oblika biti-z.« (Devisch 2013, 78) Heidegger je za Nancyja pomemben mislec, saj izpostavi biti-z in v ospredje svoje misli postavi končnost obstoja, kljub temu pa se z njim v marsičem razhaja, še zlasti pri pojmovanju vsakdanjih življenjskih stikov. Nancy kot mislec vsakdanjega, mimobežnih stikov na natrpani ulici ali javnih prevoznih sredstvih je popolnoma na drugi strani kot Heideggerjeva poveličevanja preprostega tradicionalističnega bivanja, ki ga postavlja nasproti mrgolenju poplitvenega »*das Man*«, neavtentično bivajoče množice. Nancy pravi, da »logika biti-z ne sovпада z ničimer drugim kot tem, kar bi lahko imenovali banalna fenomenologija neorganiziranih skupin ljudi. Potnikov v istem predelu vlaka, ki so popolnoma po naključju posedeni drug zraven drugega.« (Nancy 1991a, 7)

Nancyjevo kritiko politike cilja ali destinacije, ki neizbežno vodi v obup in krizo, pojasniti pa moramo, da seveda na nek način tudi njegova misel o skupnosti to dojema kot neki cilj, toda popolnoma v obratnem pomenu. Skupnost je namreč zanj prihajanje k biti in prihajanje k smislu, vselej smo že skupni, zato lahko smisel tvorimo le v skupnosti. Nancy zato tradicionalnim formulacijam, ki jih napaja logika destinacije, postavlja nasproti še enega izmed pomembnih Derridajevih konceptov – *destinerrance*, ki ga lahko morda v slovenščino prevedemo kot tavanje destinacije. Ta pojem je Derrida prvič uporabil v debati z Lacanom v *La carte postale*, kjer nasprotno od Lacanove komunikacijske teorije zapiše, da je destinacija vsakič nujno zgrešena, »pismo/črka ne prispe vedno na cilj, in ker torej to spada k njegovi/njeni strukturi, bi lahko rekli, da v resnici nikoli ne prispe« (Derrida 1980, 517). *Destinerrance* skupnosti vzpostavlja njeno možnost, da odtava vstran, da zgreši cilj in da pravzaprav nikoli zares ne more prispeti do njega, skupnost tako ne more biti vzpostavljena kot skupnost produkcije ali kot delujoča skupnost, temveč kot neučinkovita, nedelujoča skupnost, ki samo je, kot smisel.

Avtoimuna in alegorična skupnost

Predstava o srečni in miroljubni skupnosti je očiten primer delovanja projekcije. To je morda še najbolj vidno na primeru Lévi-Straussa, ki v rousseaujevskem romantičnem duhu hvali sicer izjemno agresivno tradicionalno amazonsko skupnost Nambikwara, kako čista in nepokvarjena je. Zapiše celo, da je to posledica dejstva, da njenih pripadnikov še ni skvarila pisava. Bili so torej čisti in nepokvarjeni, na žalost pa je »skupaj s pisavo k njim prodirala potuhnjenost« (Lévi-Strauss 2015, 373). Seveda je vsakomur jasno, da pisava ne more biti vzrok korupcije, saj skupnost Nambikwara pravzaprav že pred omenjenim vdorom potuhnjenosti nikakor ni bila brez pisave, temveč le brez določene vrste pisave. Pri teh Lévi-Straussovih nekritičnih opisih in razlagah lahko vidimo, na kaj je ciljajl Derrida, ko je v pisavi in predvsem njenem zapostavljanju na račun govora, pogosto pa celo namernem omadeževanju prepoznal razodetveni simptom celotne zahodnjaške metafizične konstrukcije kot logocentrizma. V najbolj razširjeni obliki se danes to kaže kot želja po povratku k temu, kar bi naj bilo izgubljeno, seveda pa ta izgubljena čista originarnost nikoli ni obstajala – na začetku je bila razlika, izvor je vselej že razdeljen, kontaminacija ni naknadna, temveč je na delu že v samem začetku.

Derrida je bil po lastnih besedah ves čas precej zadržan do koncepta skupnosti, motila ga je namreč že sama beseda, ki je »nikoli ni preveč maral, saj prinaša konotacije participiranja in celo zlitja ter identifikacije«, zato je v njej videl »več groženj kot obljub« (Derrida 1995b, 46).⁴⁷ Na drugem mestu, v pogovoru z Mauriziom Ferrarisom (Derrida 2001a, 25), pa pojasnjuje, da ga koncept skupnosti odbija že zaradi samega zvena, v francoščini namreč beseda za skupnost (*commun*) zveni popolnoma enako kot izraz za »kot eden« (*comme-un*). Prvi Derridajev poudarek glede teme skupnosti je, da je samodekonstruktivna, neobstojna tvorba, ki je vselej že na delu svojega razkroja. Njeno logiko najbolje opiše termin, ki ga Derrida uvede v svojih poznih spisih, ki so večinoma izšli šele v tem tisočletju in se predvsem posvečajo temi suverenosti – skupnost je po Derridaju *avtoimuna*. V njej je vselej že klica razkroja, ne ogrožajo je le tujki oz. tujci od zunaj, ampak tudi njena lastna tujost, ki je vselej že na delu. Zato jo Derrida imenuje z besedo, ki se mu zdi vsaj malo primernejša, »avto-ko-imunost« (*auto-co-immunité*), tj. avtoimuna skupnost (Derrida 2003b, 59).

»Avtoimunost preganja skupnost in njene sisteme imunskega preživetja kot hiperbola njenih lastnih možnosti. Nič *skupnega*, nič *imunega*, nič *varnega*, *svetega* in *vzvišenega*, nič *nepoškodljivega* ni v avtonomni živeči sodobnosti brez tveganja avtoimunosti.« (Derrida 2001c, 71) To stanje vselej že razpadajoče skupnosti, ki si najbolj od vsega želi, da se imunizira pred zunanostjo, ki jo ogroža in načenja njeno identiteto, hkrati pa jo napade lastni imunski sistem, saj je že v izvoru zapisana razkroju, bomo v tem besedilu poskušali sprejeti kot nekaj, kar ne pomeni nujno konca skupnosti, temveč njeno prihodnost. Z Derridajem bomo torej postavili tezo, da je vsaka skupnost samodekonstruktivna, vselej že na poti svoje razgradnje. Od tod sledi, da ni mogoča, zato pa lahko nosi smisel oz. je smisel, tudi smisel je namreč strukturiran kot nemogoč, nikoli ne more biti posedovan ali ujet v shemo prisotnosti. Smisel je torej vselej pred nami, kot je skupnost vselej še naloga, ki mora biti uresničena. »Smisel je presežek, je eksces: eksces biti nad bitjem samim. Gre za to, da dostopamo do tega ekscesa, za to, da mu podležemo.« (Nancy 2009, 18–19)

Kljub vsej izraženi zadržanosti pa Derrida že v svojem zelo zgodnjem spisu o Levinasovi filozofiji, naslovljenem »Nasilje in metafizika«, prvič iz-

47 Nancy glede svojih dveh prijateljev in sodelavcev pravi, da Derrida ni želel govoriti o skupnosti zaradi težavne pripadnosti judovski skupnosti, »beseda je zanj imela premočno religijsko konotacijo«, Philippe Lacoue-Labarthe pa jo je zavračal »zaradi njene afektivne, mistične navlake in ker nosi prizvok etnične skupnosti« (Nancy 2019, 63).

danem leta 1964, govori o določeni skupnosti, ki nosi določene poudarke, ki jih je prav gotovo vredno izpostaviti v našem kontekstu. Ne gre za skupnost polnosti ali prezenze, ampak prav obratno, odsotnosti, neposedovanja vednosti, Derrida jo imenuje »skupnost vprašanja« oz. »skupnost spraševanja«. Tu vidimo, da Derrida skupnost tesno povezuje s filozofijo kot zastavljanjem vprašanj (in ne podajanjem odgovorov). Podobno Nancy pozneje pravi, da je filozofija izpostavljenost smislu, v ozadju pa je tudi slavni Heideggerjev rek, da je vprašanje krotkost, ponižnost mišljenja (Heidegger 2003, 46). Derrida si torej zamišlja pietetno, ponižno skupnost filozofskega spraševanja, ki stopa na sceno po smrti filozofije.

Ključni del je v začetku (drugem odstavku) precej dolgega besedila, služi pa lahko celo kot neke vrste program (malce drugačen od znamenitih Bataillovih) za skupnost:

Skupnost odločitve, iniciative, absolutne inicialnosti, toda tudi ogrožena skupnost, v kateri vprašanje še ni našlo jezika, ki se ga je odločilo iskati. Skupnost vprašanja o možnosti vprašanja. To je zelo malo – skoraj nič –, toda znotraj nje sta danes zaščiteni in varovana nepričeto dostojanstvo in dolžnost odločitve. Nepričeta odgovornost. Zakaj nepričeta? Ker se je nemogoče že pripetilo. Nemogoče glede na totalnost tega, kar je spraševano, glede na totalnost biti, objektov in določenosti, zgodilo se je nemogoče glede na zgodovino dejstev: pod vprašajem je zgodovina, gol spomin golega vprašanja, ki morda v svoji možnosti pooblašča vsa dedovanja ter ves čisti spomin na splošno in kot tak. Vprašanje se je že začelo, vemo, da se je, in ta čudna gotovost o *drugem* absolutnem izvoru, drugi absolutni odločitvi, ki je varovala preteklost vprašanja, osvobaja neprimerljivo navodilo: disciplino vprašanja. Skozi to (skozi pomeni, da moramo že znati brati) disciplino, ki še ni nezaznavna tradicija negativnega (negativne določenosti) in ki je popolnoma predhodna ironiji, majevtiki, *epoché* in dvomu, je napovedana prepoved: vprašanje je treba ohraniti. (Derrida 1967, 118–119)

To hvalnico skupnosti vprašanja lahko dopolnimo še z enim Derridajevim poudarkom, ki izhaja iz sklopa njegovih poznejših razmišljanj o univerzi in pravici do filozofije. Tam govori o »skupnosti mišljenja«, odgovorni skupnosti, ki bo »prevpraševala bistvo in počela razuma [...], s tem pa bo prevpraševala tudi, kaj pomenita skupnost in inštitucija« (Derrida 2004b, 148). Vsaka misel je nekako že misel skupnosti in misel o skupnosti, pri tem

pa niti ni nujno, da je popolnoma razumna, saj skupnost vključuje tudi elemente norosti. V istem delu Derrida nadaljuje to temo in pravi, da mora skupnost mišljenja vključevati tudi *polemos* – element, ki je tradicionalno dojet kot razdiralec skupnosti (169). Skupnost je običajno pojmovana kot deleženje na skupnem razumu, pri tem pa seveda pozabljamo na vidik nesloge, nerazuma in norosti. Ta zasebni element ruši idealno skupnostno shemo. »Predpostavljajmo, da vsakdo poseduje svojo zasebno norost. Vednost brez resnice bi bila napor ali pa pozornost intenzivne singularnosti, ki je analogna tej ‚zasebni‘ norosti – kajti vse zasebno je v nekem pogledu norost, vsaj ko to želimo priobčiti,« o tem zapiše Maurice Blanchot (1995, 44).

Sprašujoča skupnost se bo kazala kot odprtost klicu, prihajajoči drugosti, ki razbija naše ustaljene sheme. Njen način eksistence bo odprtost k prihodu, s tem pa seveda izpostavljenost (Nancy to stanje postavlja predvsem v kontekst telesnosti in telesa kot *ex-peau-sition*). Grožnja je vselej navzoča, prihod pošasti pa na obzorju mogočega. To je osnovno stanje, »skupnost živi in se hrani od te ranljivosti; tako mora biti« (Derrida 1995b, 23). Biti izpostavljen pomeni biti živ, ta izpostavljenost pa ni samo odnos do zunanje okolice, ampak je vse, kar biva, določeno z zakonom avtoimunosti.

Seveda je v Derridajevih razmislekih o skupnosti nekeje v ozadju vselej natančno določeno biti skupaj – judovska skupnost, ki ji je Derrida sam pripadal brez pripadanja.⁴⁸ Vselej poudarja tudi druge vidike sovpadanja skupnosti in odsotnosti, predlagana filozofska skupnost pa bo ločena tako od judovstva kot od razsvetljenstva.

Skupnost neprisotnosti in s tem nefenomenalnosti. To ni skupnost brez luči niti zaslepljena sinagoga, ampak skupnost, ki je predhodna platonski luči. Luč pred nevtralno lučjo, pred resnico, ki prispe kot tretji, resnica, ‚h kateri stremimo skupaj‘, razsodnikova resnica. Samo drugi, absolutno drugi, je lahko manifestiran kot to, kar je pred skupno resnico, znotraj določene nemanifestacije in določene odsotnosti. Samo o drugem lahko rečemo, da je njegov pojav nekakšen nepojav. To ni čista in preprosta odsotnost, saj bi v tem primeru logika še lahko uveljavila svoja pravila, ampak drugačna odsotnost. (Derrida 1967, 135)

48 Več o tem v tretjem poglavju drugega sklopa knjige o Derridaju, ki je naslovljeno »Figura marana in jud brez judovstva« (Trebežnik 2018a, 130–172).

Skupnost, ki jo predlaga Derrida, bo torej v nasprotju s tradicionalnimi pojmovanji temeljila na drugosti in ne več na istosti. V pogovoru z Mauriziom Ferrarisom Derrida nadaljuje razmišljanje o tej neabsolutni skupnosti, »skupnosti vprašanja in spraševanja – skupnosti interpretacije in alegoreze«. Zdi se, da lahko prav taka neabsolutna skupnost edina resnično zaživi po koncu knjige in začetku teksta, v odprtosti za prihodnost. Derrida o njej spregovori s precej manj zadržki, saj taka skupnost

ni utemeljena na sočasnosti prisotnosti, temveč skozi odprtje, ki ga proizvede [...] alegoreza – interpretacija teksta, ki ni dana ali zaprta vase, interpretacija, ki predružači tekst. Potem bi imeli skupnost pisanja in branja – skupnost, ki bi bila zavezana s poslušnostjo zakonu, ki ni niti dan niti razumljen vnaprej. Te plošče postave morajo že obstajati – niso prisotne, a že obstajajo –, če naj bo prihodnost odprta za to, kar še mora biti storjeno, brano in pisano. Glede te skupnosti nimam pomislekov, kljub temu pa je nekaj, kar me vselej navdaja z zadržki, da bi jo imenoval ‚skupnost‘ – predvsem dejstvo, da mora sila prihodnosti, ki mora biti na delu v njej, vselej biti sila motenj in prekinitev, prav tako kot sila integracije, sila nesoglasja, prav tako kot sila sporazuma. (Derrida 2001a, 24–25)

Tako za Derridaja kot za Nancyja je skupnost vselej nezadostna, nikoli ne more biti dopolnjena. To pa zanju ni primanjkljaj, ampak je po svoji naravi »nekaj, kar fundamentalno ne more biti izpopolnjeno ali dokončano. Nancy si ne želi gojiti popolnoma odsotne ali negativne skupnosti.« (Devisch 2013, 29) Kljub temu pa ne more biti drugače, kot da je manko konstitutivno dejstvo, skupnost pa mora ostati nekompletna, vsi drugi poskusi, torej zlitje, združenje in druge oblike spoja, skupnost razblinijo. Skupnost mora vselej ostati nezaključena in nezaprta. To drži vsaj za skupnost živih, o skupnosti mrtvih (čeprav Cerkev postulira sebe kot občestvo živih in mrtvih) pa ne moremo govoriti, saj skupnost nastopa kot deljenje smisla, vzpostavljajo pa jo geste, besede, nežnosti, dotiki. Kot taka je skupnost kontingentna, njena identiteta je popolnoma nestalna, vselej spremenljiva, pretresa jo vsak stik z zunanjim svetom.

Od kod oz. iz česa vznikne skupnost je pogosto spregledano in pozabljeno vprašanje, najobičajneje pozaba tega breztemeljnega temelja skupnosti zavzame obliko ideologije, ki dojema skupnost, kot da temelji na konkretni skupni reči ali izvoru, bistvu, skupni zgodovini ali drugi pripovedi, včasih celo na skupni usodi in prihodnosti. Skupnost je skupina bitij, ki prav lahko nimajo

skupnega nič oz. jim je skupen nič, kot manko, okoli katerega se snuje njihovo skupno biti. Biti-skupaj torej tako po Mauriceu Blanchotu kot po Nancyju nima nič opraviti z deljenjem skupne esence ali identitete. Časovno gledano ni skupnost niti v preteklem niti v prihodnjem. Seveda pa sta tako rojstvo in še precej bolj smrt znaka ultimativne odsotnosti, ki zaznamuje skupnostnost. Ta končnost je pogoj za vznik odnosa z drugimi in svetom, pravzaprav pa po Nancyju skupnost to vselej že je. Končni obstoj je vselej že skupen, vznika kot biti-z, hkrati pa je tudi smisel, mi smo namreč smisel, kot v *Singularno pluralni biti* (2012, 17isl.) in drugje razlaga Nancy. S tem poudarka ne daje smrti, temveč telesni manifestaciji skupnosti.

Skupnost in komunikacija

»Odsotnost skupnosti ni spodletela skupnost: odsotnost spada k skupnosti kot njena skrajna točka ali kot preizkušnja, ki razkriva njeno neizbežno izginotje,« pravi Maurice Blanchot (1983, 31). Odsotnost je torej najgloblja resnica skupnosti in njen konstitutivni element. Za Blanchota je negativna skupnost (tj. »skupnost tistih, ki nimajo skupnosti«, kot to izrazi Georges Bataille) ultimativna forma izkušnje skupnega. V svojem delu *La communauté inavouable*, ki nastane kot odziv na slavni Nancyjev spis, razmišlja o dveh vidikih skupnosti. Prvi, ki nas bo najprej zanimal tu, je refleksija o negativni skupnosti, skupnosti kot manku in odsotnosti, drugi, ki se mu bomo posvetili ob koncu našega dela, pa govori o skupnosti ljubimcev.

Skupnost je večinoma vprašanje prevoda in prevajanja, to nam je jasno tudi ob naslovu ključnega Nancyjevega eseja s tega področja *La communauté désoeuvrée* iz leta 1983, ki nosi praktično neprevedljiv naslov. Skupnost iz naslova je tako morda nedelavna, brezdelna, nedelujoča, nedejavna itd. Zdi se, da Nancy govori o skupnosti, ki ne ustvarja dela, produkcijska vrednost ni njen cilj, s tem pa tudi v nasprotju s komunistično zasnovo skupnosti in skupnega ni produkcijska skupnost, nima namena, kvečjemu lahko zanjo rečemo, da je reprodukcijska, obnavlja in poustvarja samo sebe in nič drugega. Pridevnik *désoeuvrée*, ki ga v naslovu uporabi Nancy, izvira iz Blanchotovih spisov, pomeni pa negacijo dela in tudi dogodka, njen modus je nevter, izraža neakcijo, *désoeuvrement* je odnos med delom in njegovim zanikanjem. Tako individualistične kot komunitarne teorije so namreč zapadle v metafiziko avtoprodukcije, ki predpostavlja moč posedovanja prezentne identitete. Avtoprodukcija identitete teži k enotnosti, celo zlitju, pri tem pa gre za dosledno

zavračanje sleherne drugosti, ki vsiljivo vstopa v to shemo. Morda je na tem mestu zanimiv sklic na Nancyjev sestavek *Vsiljivec*, ki prinaša razmišljanja in refleksije o tujkih in gostoljubju z zornega kota presaditve srca, ki je Nancyju za več kot trideset let podaljšala življenje.⁴⁹

Nancy torej na eni strani prepoznava skupnost dela, delavno skupnost, ki proizvaja in v tem določa svoj smoter, kot kritiko te pa izpostavlja brezdolno skupnost, ki kaže, da je tradicionalno pojmovanje skupnosti v celoti zavezano metafiziki prisotnosti in polnosti: »Če bi obstajala skupnost (kot počelo in smoter), ne bi bilo niti politike niti literature [...]. Taka je ideja skupnosti kot dela in kot lastnega dela (skupnosti v smislu komunizma, fašizma, nacional-socializma in nacionalnega esteticizma), temu poskušam zoperstaviti pojem ‚neoperativne‘ ali ‚nedelavne‘ skupnosti, torej skupnosti kot bistvene nedovršenosti,« je zapisal Nancy (1995, 27–28).

Prav tako kot *La communauté désœuvrée* je enigmatičen tudi naslov Blanchotovega ključnega spisa o skupnosti *La Communauté inavouable*, ki ga morda lahko prevajamo kot nepriznana, neizrekljiva, neomenljiva skupnost. Vidimo, da oba naslova kažeta na težavnost pojmovanj in negativni značaj skupnosti, oba temeljita na zanikanju. Ta zanikovalni značaj je za naš kontekst izjemno pomenljiv in pomemben, ker je tako pri Nancyju kot pri Blanchotu povezan s pisavo, kar v končni konsekvenci implicira, da skupnost kot taka nikoli ne more postati mesto suverenosti ali izpolnitve, vselej je le izpostavljena. Izpostavljenost biti (*l'exposition est l'être même*) je še eden ključnih Nancyjevih pojmov, v *Pozabi filozofije* je filozofski vznik v čudenju opisan tako:

[Z]ačuditi se pred to odpornostjo in to vztrajnostjo naše čudne skupnosti v smislu, v izpostavljenosti smislu. To seveda ne opredeljuje ‚neke filozofije‘ – če je sploh še treba iskati kakšno ‚filozofijo‘. Toda to opredeljuje filozofsko naravnanoost in dejanje – naravnanoost in dejanje, ki ju človek odslej pozablja, ko se hoče vrniti k nekemu pomenu sveta: sprejeti začudenje pred tem, kar se predstavlja. Ta sprejem tvori misel. Misel ne daje smisla: izkuša zahtevo po smislu, preizkuša *nas*, govoriti pusti tej zahtevi, pusti nas govoriti. (Nancy 2011, 114–5)

49 Podrobnejša razmišljanja o tem ponuja članek »Avtoimunost in gostoljubje, dekonstrukcija telesnih in protitelesnih metafor« (Trebežnik 2018b).

Gre za osnovno spoznanje, da nas preganja vprašanje smisla, ki »bolj ali manj potihlo, bolj ali manj hrupno spet vznemirja stari Zahod, ki je verjel, da ga je bil presegel. Ne smemo se prenageliti in reči, da je to vznemirjenje prazno. Nujno je vsaj en smisel v tem, da je zastavljeno vprašanje o smislu. In ta smisel ni samo negativni smisel.« (Nancy 2011, 7) Vsemu navkljub nam torej vselej preostaja tematiziranje pozabe in odsotnosti smisla, ki vselej nastopata kot umik smisla in s tem kot prihajanje k smislu. Pozaba, izginotje in kriza so le druga imena za »odmik smisla, po katerem smisel prispe. V tem smislu je potrebno, da nas smisel zapusti, da bi bili z vsakršno odprtostjo odprti za smisel. In tega odslej ni mogoče pozabiti: ta zapustitev tvori našo zgodovino,« pravi Nancy (120–121). To vznikanje, izpostavljanje, prihod, rojevanje in preminevanje smisla ter prehajanje k smislu v Nancyjevih delih zavzema osrednje mesto, kdaj se nanaša na bolj umetniški diskurz, spet drugač na telesnost samo, vselej pa nastopa skupaj s pojmom singularno pluralne biti, hkratnega deljenja in (raz)deljenosti. Odmev na ta stališča lahko zlahka najdemo tako v Derridajevi kot v Blanchotovi misli, zadnji pravi:

Osnova komunikacije ni nujno govor, pomislimo le na tišino, ki je njegov temelj in poudarek, osnova je izpostavljenost smrti, ne več moja izpostavljenost, temveč nekoga drugega, čigar življenje in najbližja prisotnost sta že večna in neznosna odsotnost, odsotnost, ki je niti delo najgloblje-ga žalovanja ne izniči. V življenju samem mora biti odsotnost nekoga drugega sprejeta. S to odsotnostjo – nedomačno prisotnostjo, vselej pod predhodno grožnjo izginotja – je v igro postavljeno prijateljstvo in vsak trenutek že izgubljeno, odnos brez odnosa, razen nekomenzurabilnosti [...]. Tako je in bi bilo prijateljstvo, ki odkriva neznano, ki smo mi sami, in spoznava našo lastno samoto, ki je, ker ne moremo biti sami, ne moremo izkusiti (,nezmožen, v samoti, iti do konca ekstrema'). (Blanchot 1983, 46)

Tudi v tem Blanchotovem navedku je skupnost jasno označena kot odsotnost, pojavitev odsotne skupnosti pa kvečjemu nastopa kot »odnos brez odnosa«, pri čemer »brez« (kot nas je v poglobljenih študijah Blanchotove pisave podučil Derrida) ne označuje preproste negacije, temveč drugačen način eksistiranja, logika brez ali nevtar pri Blanchotu torej naznanja to, kar Nancy imenuje skupnost smisla.

Seveda se tako Blanchot kot Nancy zavedata tega, kar Derrida izrazi z očitkom v *Politiki prijateljstva*, da negativne formulacije resnice in posledič-

no negativno zasnovana politika niso in ne morejo biti zadostne, še manj pa so lahko cilj sam po sebi: »Naloga in odgovornost političnega je razumeti ‚demokracijo‘ na neki drugačen način od negativne teologije političnega (kot neimenljivo, brezdanjost temeljev pravice in zakona).« (Nancy 1998, 91) Hkrati morata oba implicitno priznati, da nista zmožna ponuditi izhoda iz te situacije, saj njuno delo nima ambicije ponuditi politike, trudita se samo opisati mesto, ki ga zavzemata politično in izvor njegove upravičenosti – z drugimi besedami: duha politike. Za duhovne stvarnosti pa včasih ne moremo ubrati primernejšega govora, kot je negativnoteološki. Za nobenega izmed navedenih mislecev skupnosti ne bi mogli reči, da velja za političnega misleca v konvencionalnem smislu besede, vse, kar ponujajo, sta negotovost nesuverene politike in artikulacija krize, ki jo povzroča ta negotovost. Nancy se torej vsaj deklarativno večkrat poskuša oddaljiti od logike manka, ki še vedno predpostavlja določeno izpopolnitev, polnost zato postulira kot nedosegljiv cilj. V skladu s tem izpostavlja logiko »dopolnjene nedopolnjenosti«, ki nedopolnjenost postavi za temelj postmetafizičnega političnega reda (Nancyja navaja Devisch 2013, 159). Vse druge oblike dovršitve in dopolnitve skupnosti vodijo v potencialno nasilne sisteme, na čelu z najrazvpitejšo obliko prejšnjega stoletja, ki še naprej do te mere zaznamuje vse razprave o skupnosti, da so misleca, ki je v začetku osemdesetih ponovno odprl to temo, predvsem v nemških časopisih, označili za fašista. Toda Nancy seveda nikoli ni zagovarjal fašističnih idej, zavedal pa se je krhkosti demokracije, dejstva, da lahko pride do nedemokratskih skrajnosti. V svojem delu je dokazoval, da skupnost ne more kar izumreti ali izginiti, to je bil utopičen poskus fašizma, ki jo je želel nadomestiti z delovanjem avtomatizirane množice. Nancy ocenjuje, da sta tako komunizem kot fašizem »vzniknila iz neuspeha dati smisel pluralnosti znotraj okvira demokracije« (Nancy 2019, 85).

Fašizem in suverenost

Še pred Nancyjem je o tej pošastni manifestaciji skupnostnega bivanja temeljito razmišljal Georges Bataille, ki je ena izmed ključnih figur za premislek o strukturnih določilih fašizma. Kot človek prve polovice dvajsetega stoletja je izkusil vzpon tega, kar lahko imenujemo zgodovinski fašizem, ob tem pa se v svojih analizah ni mudil le pri konkretnih zgodovinsko-političnih pojavih, temveč se je poglobil v samo strukturo fašizma. V članku iz leta 1936 o psihološki strukturi fašizma in v drugih člankih iz srede tridesetih, ki

jih je takrat objavljaj predvsem v reviji *Acéphale*, je prepoznaval zgodovinsko pogojenost in celo mikavnost fašizma. Pri izražanju tega, torej pozitivnih, privlačnih vidikov fašizma, gre za marsikoga Bataille malo predaleč. Njegov najpomembnejši biograf Michel Surya poroča, da med večino njegovih kolegov v tistem obdobju ni bilo nikakršnega dvoma in so popolnoma naravno sklepali: »Bataille je fašist.« (prim. Wolin 2004, 172isl.) Seveda je to izjemno poenostavljeno pojmovanje in s tem precej zgrešeno. Bataille je bil eden redkih, ki se je zavedal, da fašizem nastopa kot odgovor na krizo civilizacije in še zlasti na krizo skupnosti, ki je v dvajsetem stoletju z vso silovitostjo zadela zahodnjaško družbo, v enaindvajsetem stoletju pa se nam upravičeno dozdeva, da se je le še poglobila. V fašizmu je tako prepoznal privlačne elemente, ki so odgovarjali na družbene potrebe in zahteve, in izraz izumirajoče kulture, ki v neurejen in smisla izpraznjen svet prinaša jasen red in strukturo. Kriza skupnosti je za Batailla predvsem izraz krize svetega, nepogrešljivega elementa, ki skupnost povezuje in ustvarja. Po smrti Boga in s koncem žrtvovalskih praks se zdi, da družba ni več zmožna proizvesti skupnostne eksistence, da smo prepuščeni prostemu teku utilitaristične ekonomije. Da bomo bolje razumeli Bataillovo diagnozo fašizma, moramo vedeti, da jo postavlja v širši kontekst kritike sodobne utilitaristične miselnosti, ki se z dvajsetim stoletjem izteka v totalitarizem produktivnosti. Zato moramo jasno povedati, da skupina ljudi, ki jih povezuje skupna korist in ki skupaj proizvajajo določene izdelke (to Nancy očita komunizmu kot paradigmi delovne skupnosti), še ni skupnost. Po Bataillu lahko skupnost vznikne le prek žrtvovanjskih dejanj, polnih ekscesnega trošenja, torej čistih negacij prevladujoče brezdušne produkcijske logike.

Bataille je v fašizmu prepoznal enega izmed najbolj dovršenih poskusov uskladitve homogenih in heterogenih sil. K vprašanju fašizma kot manifestacije skupnosti je zato pristopal prek analize družbene kohezivnosti in načinov, kako se izraža njena homogenost in kako se brani pred vdorom heterogenosti. Njegova osnovna ugotovitev je pravzaprav navzoča v vseh njegovih teoretičnih delih, najočitneje v še v času njegovega življenja izdani knjigi *La part maudite*, kjer ugotavlja, da brez kršenja, izgube in trošenja energije ni kolektivne eksistence. Za skupnost je potrebna določena ekscesnost, smeh kot potrošnja, ki je nalezljiva izguba suverenosti. Med popolnoma suvereniimi subjekti skupnost ne more obstajati, le kot spoj nesuverenih posameznikov lahko dobi značaj suverenosti.

Analiza fašizma se mora začeti z opisom družbene strukture kot take, je prepričan Bataille. Ko raziskujemo določeno družbeno gibanje, seveda proučujemo njegovo homogenost, ta je razumljiva in se najočitneje kaže navzven.

Skupnost je tako uspešna, ko zadržuje izbruhe in vdore heterogenosti, to pa najmočneje izkazuje s produkcijo in produktivnostjo. »Proizvodnja je namreč osnova za družbeno homogenost. Homogena družba je produktivna družba, torej uporabna družba,« zapiše o tem Bataille (1985, 138). Za razumevanje tega, kar Bataille imenuje »omejena ekonomija« (v nasprotju z »občo ekonomijo«, ki temelji na ekscesu in žrtvovanju »prekletega deleža«), sta ključna koncepta uporabnosti in produktivnosti. Kako produkcija in homogenost nastopata skupaj, je jasno videti ob analizi uspešnih delovnih ali športnih in drugih kolektivov in skupnosti, ki delujejo kot en subjekt in so najuspešnejši, kadar so složni. Toda ta uspeh je viden le z vidika logike produktivnosti, ki je posvečena v sodobni utilitaristični miselnosti, ki vse spelje na isto, počelo uporabnosti pa določa vse vidike takega mišljenja. Gre za homogenizacijo družbe, iz katere je vsak neuporaben element izključen, vse njene vidike namreč napaja ideja produktivnosti.

Produksijski načini so se seveda spremenili in se še naprej zelo hitro spreminjajo, načini, na katere je družba produktivna in postaja homogena, so raznovrstni, zdi pa se, da se danes tudi razlike med njimi manjšajo. Sodobna družba namreč poseduje skupni imenovalc oz. splošni ekvivalent (tj. kapital),⁵⁰ ki briše tudi razlike med fašizmom in demokracijo, vsemu predhaja utilitaristična miselnost, vsak človek je pač vreden toliko, kolikor proizvede, s tem pa ni več eksistenca zase, ampak le še funkcija proizvodnje. V tem pogledu je v končni konsekvenci fašizem samo kult popolnoma produktivne, idealno delujoče družbe, take, ki deluje kot stroj,⁵¹ v njej pa ni več nikakršne posamične odgovornosti (če izvzamemo vodjo, ki pa ima, kot bomo videli v nadaljevanju, poseben status). V vsakem primeru se zdi, da se ideal posvečene družbene produktivnosti in fašistična ureditev družbe v marsikaterem pogledu popolnoma skladata, fašizem je eden izmed najbolj dodelanih poskusov izoblikovanja produktivne družbe in v ta namen nasilne izključitve vseh heterogenih elementov. Bataille ne enači utilitarizma in fašizma, vidi pa podobno aspiracijo in način urejanja konfliktov, podoben način skupnega soobstajanja v podrejenosti storilni naravnosti.

50 O Nancyjevem konceptu globalizacije, ki ga napaja in omogoča univerzalna enotna vrednost splošnega ekvivalenta, razglablja članek »World-forming and value: on the religious character of the globalisation process« (Trebežnik 2019).

51 Günther Anders v podobnem smislu piše o individualni odgovornosti Nemcev za grozovit sistem, ki je učinkovito proizvajal smrt. Ustrojenost oz. biti del stroja po Andersu zaznamuje tudi sodobno znanost, v kateri znanstveniki ne vedo več, kaj počnejo, s tem »se naš svet kot celota spreminja v stroj in je na poti k temu, da postane stroj« (Anders 2020, 50).

Skupnost je že tako in tako blizu zločinskega nasilja, to jo pravzaprav omogoča, ona pa ga utemeljuje in legitimira ter upraviči. Glede na to dinamiko se skupnosti razkrajajo in spajajo, to gibanje pa ni v znamenju resnice, temveč mita. Miti kot taki so nad resnico, ki je le trditev o dejstvih, miti pa so trditve o skupnosti sami. Resnici manjka eksistencialna, povezovalna dimenzija, zato jo miti presegajo in zlahka izpodrinejo. Ko se ustvari prepričljiv mit, s katerim skupnost pripoveduje samo sebe, to v nasprotju z resnico izpade kot živa pripoved, kot nekaj, kar izvira iz življenja in ga napaja.

Za Batailla torej to, kar bi danes kdo lahko poenostavljeno razumel kot skupnost, pravzaprav ni prava, živa skupnost. Krščanska skupnost npr. ni najboljši primer skupnosti, saj je zelo oddaljena od odnosa s svetim. Skupnost je po Bataillu izkušnja svetega ter torej živi od žrtvovanja in smrti. Sveto v krščanstvu je udomačeno, sterilizirano in izčrpano. Krščanstvo je prek racionalizacije prišlo do točke, v kateri je sveto normalizirano in s tem v nevarnosti, da popolnoma izgine. Pristno sveto pa nastopa kot razprtje drugosti, kot tako pa seveda ne more biti asimilirano (ne da bi ta drugost postala istost) – to je paradoks skupnosti. Meščanstvo, iz krize katerega vznikne fašizem, je homogeno, predstavlja enovit razred z enovitim načinom življenja. Ta način pa je ves čas izpostavljen nasilju, njegova homogenost je ogrožena. Ta življenjski slog mora biti ves čas ščiten pred elementi, ki ne gravitirajo okoli produkcije in produktivnosti. Klasične transgresivne elemente, kot so sveto, žrtvovanje, erotizem in brezrezervna potrošnja, je treba zvesti pod nadzor reda in dela. Družbeno nasilje je v tem pogledu protekcija homogenosti. »Prav v srednjem segmentu tako imenovanega kapitalističnega ali meščanskega razreda se zgodi tendencialna redukcija človeškega značaja, ki ga naredi za abstraktno in zamenljivo entiteto: odraz homogenih stvari, ki jih poseduje posameznik.« (Bataille 1985, 138) Država vselej učinkuje kot medigra avtoritete (fašizem) in prilagoditve (parlamentarizem), njen cilj je v obeh primerih redukcija razlik. V primeru demokratičnih ureditev se država zavzema za prilagajanje in asimiliranje, v despotskih ureditvah pa je izrazitejša avtoritativnost. V družbi se dogajajo združitve in razdružitve, če družbena homogenost temelji na homogenosti produkcijskih sistemov, tudi razkroj homogenosti sovпада z ekonomskim razvojem.

Heterogenost vsebuje družbene elemente, ki jih ni mogoče normalizirati. Bataille to opisuje s primerom znanosti, ki po svoji naravi želi asimilirati svoje objekte, s tem pa vzpostaviti homogeno vednost, kot taka je agresivno izključevalna do sfere heterogenega, torej nevednosti. »Znanost ne more poznati heterogenih elementov kot takih.« (Bataille 1985, 141) Preden jih lahko

spozna, jih mora zreducirati in asimilirati v red istosti. Tudi širša družba tako kot znanost teži k asimilaciji, s tem seveda izključuje heterogene elemente. Kje se začrta meja med homogenostjo in heterogenostjo in kaj je dojeta kot heterogeno, pa sta seveda popolnoma drugi vprašanji. So dejstva, ki se znanosti upirajo in tako niso zvedljiva na red vednosti. Ta dejstva družba in znanost izključujeta s prijemi, kot je npr. cenzura. Homogenost se seveda vselej konstituira prek izključevanja heterogenih elementov, predvsem takih, ki so v družbi konstituirani kot prepovedani, kot tabu. Klasični primer heterogenega družbenega elementa je sveto. To ne more biti vključeno v red vednosti, znanost vpričo svetega odpove. »Heterogen svet je v glavnem sestavljen iz svetega sveta, podobno reakcijo, kot jo izzovejo svete stvari, izzovejo tudi heterogene stvari, ki jih strogo gledano ne štejemo za svete,« zapiše Bataille (142). Sfera heterogenosti je zaznamovana z neznanim in nevarnim, družba jo pogosto situira kot tabu in jo s prepovedjo stika ločuje od elementov, ki tvorijo homogenost. Heterogeni svet vključuje vse osrednje bataillovske elemente: neproduktivno potrošnjo (torej direktno negacijo produktivnosti), odpadke, erotiko, sanje, nevrozo in druge stvari, ki jih homogeni svet ne zmore asimilirati. Tudi vsak element afektivne reakcije (pa naj bo privlačen ali odvraten, to se tako in tako menja) je heterogen. Naj gre za nasilje, eksces, delirij, norost ... Vse to predstavlja prelom z zakoni družbene homogenosti.

Heterogenost se torej pojavi kot šok, sila, gre za drug red pojavljanja. Tudi fašistični vodje (Bataille razumljivo v svoji študiji obravnava predvsem Hitlerjev in Mussolinijev vzpon na oblast) so del heterogene eksistence, popolnoma drugačni od homogenega ljudstva, silovitost jih postavlja nad soljudi, stranke ali celo zakone. In prav to prelamljanje zakonov in silovitost nastopa sta znak suverenosti. V miren homogeni svet vdre »sila, ki zmoti običajni tok stvari, miroljubne, a zahtevne homogenosti se ne zmore vzdrževati (dejstvo, da so zakoni kršeni, je le najočitnejši znak transcendentne, heterogene narave fašističnega delovanja)« (Bataille 1985, 143). Silovitost nastopa vodje je analogna hipnozi, zgodi se popolna razorožitev družbene zavesti, ki se napaja v homogenem redu. Heterogenost nastopa podobno kot sveto v odnosu do profanega, podobno je distinkciji med čistim in nečistim ter nekaterim drugim izključujočim se opozicijam: na eni strani je torej znanost kot varuh homogenosti, diskurz, ki homogenizira, na drugi pa mistično mišljenje (značilno za primitivna ljudstva), ki heterogenizira (ibid.).

Z vznikom fašistične skupnosti je seveda povezana še ena osrednja bataillovska tema – koncept suverenosti. Suverenost je namreč dejavnik, ki vzpostavi avtoriteto nad vsako utilitaristično argumentacijo, ki napaja družbo in

duši posameznike. Suverenost izključi tudi možnost razumevanja, sklicuje se na kraljevsko avtoriteto, pravico do izjeme, upravičuje krutost in potrato. Vodja, ki nastopi kot suveren, se ne sklicuje na državo, temveč ohranja božansko vzvišenost, izvzema se iz zakona, kraljevske pravice kot take so brezpogojne. Fašizem, ki etimološko pomeni koncentracijo, združenje oz. snop, je tako aktualizacija in reaktivacija skritih suverenih dejavnikov. »V nobenem primeru heterogenost ne sme dobiti svoje zakonitosti od zunaj, vendar je njeno spontano gibanje mogoče enkrat za vselej utrditi, vsaj tendencialno,« pravi Bataille (1985, 147). Pri fašizmu pa gre za tako popoln spoj prevzema različnih funkcij in oblasti, da je zgodovinsko izjemen. Bataille najde le še en tak primer, v katerem se je oblast vzpostavila tako hitro in celovito – islamski kalifat. Fašistična oblast je uresničena koncentracija tako na vojaškem kot na religijskem temelju. Vodja je emanacija počela nacije, povzdignjena na raven božanskega (154), religijska plat ji daje notranjo dominacijo, vojaška pa zunanjo prisilo.

Jasno je, da je fašistični vodja nosilec kraljevske (brezprizivne) oblasti, ki je spoj religijske in vojaške oblasti. Vsi ti modusi so prepleteni, vojaški vodja tako nujno potrebuje tudi del religijske oblasti, saj samo denar ne zmore vzpostaviti vojske. Religijska oblast s svojim neutilitarističnim jedrom je predpogoj za fašistično oblastovanje. »Precej jasno je, da je religija – in ne vojska – vir družbene avtoritete,« zapiše Bataille (1985, 152). Kot spoj heterogenega vodje in homogenega ljudstva je država nosilec suverenosti. Mussolini je tako v hegelijskem duhu govoril, »Vse je v Državi« in »Nič človeškega ali duhovnega ne obstaja zunaj Države«. Ljudstvo in narod sta navezana na fašistično državo, toda fašizem tvori skupina, ki nima opraviti ne z raso ne z geografsko določenostjo, temveč z zgodovinsko ohranjano množico, združeno z idejo volje do obstoja in moči. To tvori skupnostno samozavest.

Fašizem torej prek preseganja notranjih družbenih kontradikcij oblikuje homogeno urejeno družbeno tvorbo. Družba postane nova, kar je bilo nizko, postane visoko, nižji razredi se aktivirajo. Ti razredi niso več izkušali privlačnosti socialističnega podrejanja zgodovini in čakanja, temveč so se predali vojaškemu tipu organizacije, »ki jih je potegnil v orbito suverenosti,« opazuje Bataille (1985, 158).

Skupnost in žrtvovanjsko nasilje

Pojem »literarne skupnosti«, o katerem razmišljamo v tem sestavku, je zasnovan prav kot negacija skupnosti, ki jo privlači ta »orbita suverenosti«,

pri Blanchotu in Bataillu pa ima deloma različne pomeni in poudarke. To je morda vidno že na popolnoma biografski ravni. Medtem ko je bil prvi precej samotarska osebnost in je torej skupnostni vidik pisave dojemal na bolj duhoven način, je bil drugi zelo dejaven v vzpostavljanju novih oblik sobivanja.⁵² Njegov zgodnji ideal je bila tako imenovana acefalna, tj. brezglava, obglavljena skupnost. Glava v tem kontekstu ponazarja vodilo, razum, moč, vse, kar povezujemo s tradicionalno skupnostjo in njenim vodjo, torej. Skupnost *Acéphale* je imela svoj javni, eksoterični del, ki ga je v največji meri predstavljala tako naslovljena revija, in skrivni, ezoterični del, skrivno skupnost vseh, ki so prisegli, da bodo skrivnost obdržali zase. Skrivnostno pripadništvo nam veliko pove o skupnosti in skrivnosti (kar je pravzaprav osrednja tema vseh tu navajanih avtorjev, pomislimo samo na naslova Derridajevih knjižnih del, kot sta *Literatura v skrivnosti* in *Okus za skrivnost*). Acefalna skupnost je povezana z vsemi ključnimi Bataillovimi idejami, še zlasti z žrtvovanjem, ki utemeljuje skupnost. Po Bataillu skupnosti izvirajo iz nasilja, ki nato postane lokus vznika svetega.

Za Batailla skupnost nastopa v navezavi na pojme žrtvovanja, komunikacije, ekscesa, potrošnje in smeha. Žrtvovanje je seveda zelo kompleksen pojav, saj združuje nasilje in sveto, s tem pa je v končni konsekvenci vselej lahko tudi žrtvovanje smisla samega. To je med drugim tudi Nietzschejevo sporočilo. Pri tem samotnem mislecju, ki je izolacijo povzdignil na raven legitimacije mišljenja, skupinskost (črednost) pa postavil kot njeno negacijo, bralci niso našli prav spodbudnih premislekov o skupnosti.⁵³ Popolnoma obratno stališče zagovarja Bataille, ki pravi, da je skupnost predvsem skupnost deljene izkušnje. Tako je lahko navzoča med posameznikom tudi zunaj religijske skupnosti. Zato se tudi v svojem govoru o skupnosti navezuje na Nietzscheja in se povezuje z njim. Sam pravi, da verjame, da obstaja odnos med njegovo lastno miselno izkušnjo in Nietzschejevo. Ta odnos je analogen temu, kar obstaja v konkretni skupnosti med sodobniki. Bataille v tem kontekstu pravi, da je še zlasti pomembna vloga, ki jo je Nietzsche pripisoval smehu. Smeh

52 Če že navajamo biografske skupnostne podatke, moramo omeniti tudi Nancyja, ki je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja dejansko živel v nekakšni filozofsko-ljubezenski skupnosti oz. v tem, kar so takrat imenovali komuna. Iz te življenjske ureditve izhajajo tudi velika sodelovalna dela, ki jih je sopodpisal s Philippom Lacouejem-Labarthom. Glede Derridaja pa smo že omenili, kako zelo je bil zaznamovan s svojim pripadanjem judovski skupnosti in odpadanjem od te.

53 Če pa bi že vztrajno iskali take elemente, je Nietzsche verjetno najbližje temu, da zasnuje neko vizijo skupnosti v svojih slavnih formulacijah, ki z upanjem zrejo v prihodnost in napovedujejo prihod dostojnih bralcev, ki bodo sposobni razumeti njegove misli. Eden izmed napovedanih je bil prav gotovo Georges Bataille.

namreč razbija izolacijo, vsi smejoči se pa so kot vode, ki se stekajo v isti tok, smeh je nalezljiv in nas povezuje, zato je po Bataillu (1986, 69) najpristnejša in najkonkretnjša oblika svete komunikacije.⁵⁴ Skupnost je torej skupno smejanje propadu tragičnih junakov. Temu so stari Grki rekli katarza.

Skupnost vselej v sebi nosi določen element nasilja. To povezavo skupnosti in svetega, ki vznikne prek nasilja, v dvajsetem stoletju najmočneje poudari francoska antropološka šola.⁵⁵ Ta element je lahko obrnjen navzven, k nepripadnikom, ali navznoter, k lastnim članom. Prav tako ima žrtvovanje v skupnosti določen zgodovinski in kronološki vidik, napaja ga logika poslednjega nasilja. Tu lahko omenimo razvpito Brechtovo pesem *Ukrep*, ki pravi: »Ni nam še dano, da ne bi ubijali.« Mi, ki žrtvujemo druge, pravzaprav žrtvujemo tudi sebe za prihodnje druge, ki jim odslej ne bo več treba žrtvovati. To nasilje je pri Brechtu, še bolj pa pri določenih nacističnih pojmovanjih, povzdignjeno na raven svetega, dogaja se na oltarju zgodovine, skupnost je s tem pridobila zakramentalni značaj – z nasiljem je udejanjala sveto, s tem pa sebe določila za privilegiran lokus milosti. Podobno kot Judje so tudi nacisti zase menili, da so nosilci, na neki način celo lastniki Boga. Vse, kar je grozilo, da ubeži tej imanentni logiki, je bilo žrtvovano. V tem se razkriva tudi sanitetni značaj žrtvovanja. Seveda je izbris vsake sledi neimanentnega tujega v skupnosti nemogoč, še tako zaprte skupnosti so prisiljene k odnosu z nezaželenimi elementi, pred katerimi se na vsak način želijo izolirati in zaščititi. Imanentna skupnost v čistosti in neprodušnosti ne obstaja, vselej je nekaj, kar razjeda njeno homogenost. Žrtvovalno nasilje tako nikoli ni zadostno oz. do-

54 »Izkušnja svete Terezije je bila toliko izkušnja svetega Janeza od Križa kot njena. Bila sta, če hočete, povezana na ravni komunikacije, ki je prisotna v dogmi in njuni pripadnosti isti veri. Ta skupnost se lahko med posameznikoma vzpostavi tudi zunaj religijskega konteksta. Zato govorim o skupnosti, kadar govorim o Nietzscheju. S tem mislim natanko to: verjamem, da obstaja razmerje med Nietzschejevim mišljenjem in Nietzschejevo izkušnjo ter mojo lastno, podobno tistemu, ki obstaja znotraj skupnosti. Poleg tega želim biti jasen, saj mislim, da je tudi Nietzschejeva misel o tej izkušnji popolnoma jasna. Prisotna je, naravno in zlasti v pomenu, ki ga je Nietzsche pripisoval smehu, in to v velikem številu odlomkov, predvsem pa v precej pozno, posthumno objavljenem zapisu: 'Videti propad tragičnih narav in se smejeti, to je božansko.' Mislim, da tega, kar predstavljam na splošno, kadar govorim o nevedenju in izkustvu njegovih učinkov, ni mogoče ločiti od tega izraza.« (Bataille 1986, 96)

55 Študije tega izjemno pomembnega vidika, ki se jim v tem besedilu žal ne bomo uspeli dovolj posvetiti, tečejo od Émila Durkheima, ki je prepoznaval kohezivni značaj svetega (pripisoval mu je izključno družbeni značaj), prek njegovega nečaka Marcela Maussa, ki je v študijah o konceptu daru prvi poudaril vlogo prekoračenja ekonomskih načel za skupnostno identiteto. Videli smo, kako je njune intuicije še bolj izpeljal Georges Bataille, ki je ugotovil, da lahko sveto (in njegova skupnost) vznikne le prek skupne konzumpcije smrti. Iz Bataillovih uvidov pa izhajajo tudi vplivne študije Renéja Girarda, ki je še močneje poudaril pomen nasilja za skupnostno samoobnovitev. Danes je morda najpomembnejši francoski teoretik nasilja Marc Crépon, ki med drugim raziskuje, kako nasilje določa našo jezikovnost.

volj temeljito, obljubljen požrtvovanjska sloga vselej izostane. Neimanentno namreč vznikla vsakič, ko vznikne svet. Komunitarne logike torej nastopajo v obliki žrtvovanjskih programov, marksistični pamfleti so bili polni govora o radikalnih žrtvah, ki so še potrebne z zgodovinskega vidika. »Generacije državljanov in vojakov, delavcev v tovarnah in tistih v službi Države so si predstavljale, da bo njihova smrt vključena ali povzdignjena v prihajajočo skupnost, ki bo prinesla imanenco,« zapiše Nancy (1990, 38). Problem tega »poslednjega nasilja« je, da je pravzaprav vselej predposlednje, vselej za seboj pusti nečisto, nepopolno, nehomogeno skupnost, ki sčasoma potrebuje še en izbruh nasilja. To nasilje pa seveda ni le uperjeno navzven, še pogosteje se čistke obračajo navznoter, to Derrida poimenuje *auto-co-immunité*. Postopoma pa se žrtvovalna logika res dovrši, tako da njeno žrtvovanje postane zadnje, to je žrtvovanje, ki prinese smrt skupnosti same, sočasno se zgodita smrti dela in smrti celote. S tem se približamo točki, za katero je Bataille trdil, da prinaša rojstvo skupnosti, hkratna smrt žrtvovalca in žrtve, rabljev meč je dvorezen. Skupnost torej vznikne in ponikne kot eksces nasilja, vmes pa jo napaja dialektika rablja in žrtve. »V imenu skupnosti se vse oblike skupnosti spremenijo v svoje nasprotje, neskupnost« (Devisch 2013, 71). Ignaas Devisch se v komentarju Nancyjeve filozofije skupnosti sklicuje na Hobbesovo politično teorijo, ki v skrajni konsekvenci pravi, da lahko skupnost obstaja »le prek samožrtvovanja: skupnost, ki ne sme obstajati, da bi bila rešitev za skupnost, ki nikoli ne more biti; to je velika cena« (ibid.). Taka »žrtvovalna politika pa obide samo sebe, kot prazen pomnik resnice, ki ne more več biti uresničena, ali pa kot mesto nedoločenosti« (156).

V nasprotju z Bataillom, ki žrtvovanje postavlja za konstitutiven skupnostni element, se Nancy povsem zoperstavlja sleherni žrtvovalski politiki, zanj je jasno, da »prava žrtev ne obstaja [...] in da je končna resnica obstoja ta, da ga ni mogoče žrtvovati« (Nancy 1991b, 38). Na tej točki, ko se resnično zdi, da se je žrtvovanje izpelo in ne deluje več, saj je zgodovina žrtvovanja končana, nam Nancy ponudi precej bolj preprosto razlago skupnosti:

Smo množina, ki ne pomnožuje ednine – kakor da bi bili kolektivni lik ene same resničnosti (vse materialistične kritike idealizma so ostale tukaj) – toda ki, nasprotno, dela edinstveno skupno razpršenost, tokrat nezvedljivo materialno in absolutno duhovno. Mi smo skupnost smisla in ta skupnost nima pomena: v neki Smisel ne vključuje zunanosti svojih delov niti sosledja svojih trenutkov, ker je prvina smisla, kolikor je izpostavljena strani te zunanosti in tega sosledja in njima. To zelo natančno

pomeni, da je skupnost *tega da* nima pomena, in *zato*, ker nima pomena. Naša izpostavljenost smislu je tista, ki tvori naše sobivanje, in ne komunikacija pomenov. Ideja ‚komunizma‘ je v naši zgodovini predstavljala hkrati željo napolniti to skupnost s Pomenom in naš dostop do razgaljenega trenutka, ko se moramo misliti brez pomena: tega trenutka, ko je treba misliti bogato in siromašno uganko *nas* kot zelo tanke jasnine, kjer se dviguje sam smisel. (Nancy 2011, 112–113)

Skupnost kot varuhinja skrivnosti

Derrida, vsaj kakor je znano bralcem njegovih del in biografskih del o njem, v nasprotju z Bataillom ni pripadal nobeni skrivni skupnosti, če pa že je, je to skrivnost zelo uspešno varoval. Hkrati lahko v njegovih delih večkrat najdemo stališče, da je skupnost celo negacija skrivnosti: »Pripadanje – dejstvo priznavanja svojega pripadanja, postavljanja v skupno (družinsko, nacionalno ali pa jezikovno) – označuje izgubo skrivnosti.« (Derrida 2001a, 59) Blanchot je v tem pogledu bolj na Bataillovi strani, ko pravi, da je najbolj lastno skupnosti prav deljenje skrivnosti, prelom z mejami osebe, zahteva po delitvi. S tem pa skupnost tvega, da postane resnica ali objekt, ki bi ju lahko posedovali, skupnost pa »se ohranja le kot mesto (ne-mesto), kjer ni nič posedovano, kot skrivnost, da ni skrivnosti« (Blanchot 1983, 38). Da je neposedovanje vednosti izhodiščna točka skupnosti, meni tudi Derrida, ki na več mestih tudi poudarja in razglaša »skrivnost, da ni skrivnosti«, očitno je to skrivnost pripravljen deliti z vsakomer, ki mu je pripravljen prisluhniti in z njim tvoriti skupnost skrivnosti.

Skupnost je torej predvsem problem označevanja in komunikacije, s tem pa pomena in smisla. Nancy svojo misel o skupnosti zastavi kot posvetilo delu Mauricea Blanchota, tudi pojem nedelujočnosti/brezdelnosti, ki združuje vse njegove zgodnje razmisleke o skupnosti, si sposodi pri njem. Rečemo lahko, da sta Nancy in Blanchot v začetku osemdesetih let svoji prelomni besedili pisala z mislijo drug na drugega, v nekakšni literarni skupnosti. Skupna pisava, skupna misel, skupno dihanje in sinhrono navdihovanje: vse to se lahko zgodi le prek skrivnosti – skupnost je čudež. Prav tako kot skupnosti in smisli tudi sveto vznika s svetom in v svetu – »če postavimo različne stvari drugo poleg druge, npr. v tihožitju, se bo nekaj zgodilo. Stvari niso samo tam druga zraven druge, vstopajo v odnose; pojavi se kontekst pomenov, gotovo ne tak s konkretno obliko in avtonomijo, vendar obstaja kroženje med temi

elementi« (Nancy 2019, 67). Tudi to Nancyjevo izjavo lahko tako kot večino njegovih razumemo v raznolikih kontekstih, od materialističnega do spiritualističnega branja, celota njegovega dela obsega vse te skrajnosti. Čeprav ves čas opozarja na telesnost in materialnost skupnosti, hkrati tudi odpira misel k celostnim dimenzijam bivanja – »skupnost, torej povezanost z drugimi, je stvar, v kateri se pojavi smisel oz. duh« (Nancy 2019, 82).

Nancy je pomemben avtor, ker v času, ko o skupnosti ne govori skoraj nihče, ta koncept znova postavi v ospredje svojega razmišljanja in pisanja. Prav tako je eden redkih filozofov, ki v tem obdobju izpostavi pojem smisla. Kot smo že pokazali, ta koncepta pri njem nastopata kot tesno zvezana. Naši eksistenci je potreben »določen smisel, vprašati se je treba, kje je duh v naši družbi, ki ne želi biti niti to niti ono in je tako komaj še družba. Do devetnajstega stoletja so ljudje na tak ali drugačen način vedeli, da je smisel mogoč le v sobivanju. Morda smo to preprosto pozabili in ne vemo več, kako živeti drug z drugim« (Nancy 2019, 109).

V postkrščanskem svetu opažamo razkroj koncepta skupnosti, povečanje singularnih izrazov eksistence pa je mogoče pripisati tudi temu, da sta podlaga in temelj za skupno bivanje izgubila svojo težo. Ta sestavek se trudi pokazati, da dejstvo, da temelj skupnosti ni in ne more biti v polnosti prisoten, ne pomeni nujno konca skupnosti. Toda to še zdaleč ni preprosta naloga, saj se v kontekstu postkrščanske in postmetafizične skupnosti, ki jo zaznamuje predvsem izginotje središča, naj bo to Bog, vera, nacija, človek itd., popolnoma očitno zdi, da skupnost ni več mogoča. Kako naj obstaja skupno smiselno bivanje, če smisel kot tak ne obstaja? Je lahko skupnost kaj več kot skupno deleženje na smrti, skupno prikrivanje smrti? Kaj naj filozofske misli, ki kot nadaljevalke Heideggerjevega dela v ospredje svojega mišljenja postavljajo temporalni značaj eksistence in s tem razliko, ki vselej že razkraja trdne identitete, prispevajo k pojmu skupnosti? Kako naj si pomagamo s tezo, da je vsaka skupnost samodestruktivna, vselej že na poti svoje razgradnje in tako zasnovana kot nemogoča? Naš razmislek je poskus samodestruktivnemu značaju skupnosti zoperstaviti njen samodekonstruktivni značaj, s tem pa odpreti možnost za drugačno misel o skupnosti.

Vsa besedila, ki jih v ta namen navajamo tukaj, nekako napaja misel Georges Batailla, ki izvirno zasnuje skupnost odsotnosti, negativno skupnost, skupnost brez skupnega imenovalca. Pri tem se podobno kot mi sprašuje, ali je skupnost res mogoča, ali je kdaj sploh bila, ko pa je vsako njeno zasnutje zaznamovano z mankom, izgubo in smrtjo. Prav pri pojmu odsotnosti pa prek paradoksalnega preobrata vznikne potencial za pozitivno: reflektirati

moramo »odsotnost skupnosti in vztrajati pri negativni skupnosti: skupnosti tistih, ki nimajo skupnosti« (Bataille 1973, 483). Vse to je v njegovi pisavi povezano s trošenjem, tveganjem, izgubo in smrtjo. Človeško žrtvovanje je zanj edini način, da se vzpostavi skupnost, pri tem pa mora žrtvovalec umreti sočasno z žrtvijo.

Osrednje vprašanje našega razmisleka se torej glasi: Ali je skupnost po svojem bistvu vselej negativna? Vsekakor jo napaja negativni naboj, na samem začetku je izguba, smrt nekoga drugega, konec govora, skupnost je predvsem deljenje samote umiranja. Modusa umirati-z in biti-brez utemeljnjeta skupnost. Po mnenju Blanchota (1983, 21) ne more biti skupnosti brez deljenja prvega in zadnjega dogodka. On je predvsem mislec katastrofe, s tem pa mislec deljenja nečesa, kar se že od nekdaj zdi zaznamovano z nezmožnostjo deljenja. Pri tem se strinja z Nancyjem, ki v *Nedelujoči/brezdelni skupnosti* pravi, da skupnost ne ustvarja višjih, onkrajsvetnih vezi, po svojem bistvu je zvezana s smrtjo svojih članov. Skupnost po Blanchotu in Nancyju ne more tvoriti kakšnega mističnega telesa. Resnica skupnosti smrtnih bitij je namreč smrt, to je njena nemogoča imanenca. Skupnost je prezentiranje lastnih članov, njihove smrtnne resnice, nesmrtna bitja ne morejo imeti skupnosti.

Sočasno pa je resnica skupnosti vselej odprta, prihodnostna in neskončna, resnica skupnosti nikoli ne more biti posedovana, vselej je zasnovana kot skrivnost. Skupnost je torej lahko le skupnost nevednosti, spraševanja, alegorije in pisave. Njeno gibanje je nenehna oscilacija med zunaj in znotraj, vsakič ko se približa posedovanju skrivnosti, naleti na sled svoje drugosti in zunanosti. Temelj skupnosti je tako lahko le zunaj nje same, nikoli ne more biti vključen vanjo, ker predstavlja njen rob in konec. Tako ni samo takrat, ko se formularizira kot negacija v smrti, ampak vsakič ko zavzame obliko absolutne vednosti ali prisotnosti. Razlika med zunaj in znotraj seveda ni le ena izmed opozicij, ki določajo skupnost, ampak je matrica vseh opozicijskih razmerij, kot v svojem delu ponazarja Derrida.⁵⁶

Razpršitev pa ni naknadno dejstvo, temveč je za Nancyja in Derridaja izvorna danost. »Svet je vselej že razpršen, to vzpostavlja njegovo drugost. Od začetka je soobstoj, pluralna singularnost. Zato Nancy govori o singularno pluralni biti,« razlaga Ignaas Devisch (2013, 109). V tem je ves Nancyjev poudarek, biti v svet vstopa kot biti-z: »[B]it nastopa kot ,z'. Taka je sedaj minimalna ontološka premisa, ki je absolutno neizpodbitna. Bit nastopi med

56 Več o tem v članku »Derridajevska misel med zunaj in znotraj« (Trebežnik 2017).

nami in ne more imeti drugega smisla, kot je raz-postavljenost tega ‚med‘.« (Nancy 2012, 49)

Skupnost pisave in literarni komunizem

Pristope, ki jih izpostavljamo v tem poglavju o skupnem in skupnosti, druží povezovalje skupnosti in odsotnega, v konkretnjši obliki pa to nastopa kot skupnost pisave ali pisava skupnosti, kot sta orisani v sklepnih vrsticah Nancyjevega referenčnega članka, najprej objavljenega v reviji *Aléa* (kot »*La communauté désœuvrée*«). V nadaljevanju Nancy v tem kontekstu govori celo o »literarnem komunizmu«, izrazu, ki »povzroča zmedo, saj ima malo opraviti s tem, kar običajno razumemo pod izrazoma literatura in komunizem« (Devisch 2013, 203–4). Izraz prav gotovo ne govori direktno o tem, kar je ustaljeni pomen literature ali komunizma,⁵⁷ predvsem je to izraz za strast pisave in strast skupnega, pravi Devisch. Pojmovanja pisave kot skupnostnega veziva Nancy ne dojema v tradicionalnem smislu, kot esencialistično orodje, temveč bolj v smislu, ki se je v šestdesetih letih izoblikoval predvsem v francoski teoriji in smo ga deloma obravnavali v prvem poglavju tega sestavka. Beseda »pisava« za Nancyja izraža »izvor, ki ga je mogoče iskati v delih Benjamina, Adorna, Batailla, Blanchota, Derridaja in Foucaulta«, mislecev, ki so »pod idejo ‚pisave‘ poskušali misliti gibanje rekanja, ki v vseh pogledih presega vsak smisel in brez katerega noben smisel nikoli ne bi bil niti zastavljen niti ponujen« (Nancy 1995, 29).

Sklic na pisavo in tekstualnost je torej za Nancyja predvsem formulacija odsotnega smisla. Pisava oznanja konec knjige, s tem pa seveda samo dejanje pisanja predpostavlja odsotnost, s seboj namreč prinaša »smrt očeta logosa« in brez uspeha poskuša nadomestiti prazno mesto, ki je nastopilo s to smrtjo. Prisotnost v pisavi je namreč formulirana le kot znak znaka, sled sledi in sled zabrisa sledi, kot neskončna igra označevalcev, ki nikoli ne privede do transcendentalnega označenca. Tradicionalne skupnosti so bile skupnosti knjige, po koncu te dobe pa se zdi, da je edina mogoča točka, okoli katere se lahko zbere skupnost, odsotnost. Pisava s svojo materialnostjo nastopa kot

57 »‚Skupnost‘ je tisto, s čimer filozofija razume socialistično in kasneje komunistično propozicijo,« zapiše Alain Badiou, po koncu teh pojmovanj in projektov pa se razkrije, da je to ime za »način, kako nastopi kolektiv, in to brez substance ali utemeljujoče pripovedi, brez ozemlja ali mej, kolektiv, ki se ne odtegne toliko zatiranju in delitvi, kot se razgrne onstran takšne delitve, ki je nedeljen, ne da bi bil zlit s samim seboj, in dovršen, ne da bi bil tudi končan« (Badiou 2006, 218–219).

zunanost biti, s svojo samozabrisljivostjo pa kot absolutna neobvladljivost, odnos z drugim in drugostjo. Označevanje je namreč zaznamovano s singularnostjo, označevanje na splošno pa ne obstaja, ni splošnega »ustvarjanja smisla«. Signifikacija oz. označevanje je posamičen dogodek, kot tak pa ponazarja vznik smisla. »Pisava' v modernem smislu označuje dogodek smisla in smisel kot dogodek,« pravi Nancy (1995, 30). Smisel kot tak se torej v naslovitvi prenaša od enega bitja k drugemu, pravzaprav gre za deljenje, ki deljenemu ničesar ne odvzame, ampak mu doda. Smisel, ki je komuniciran, mora biti nekomu smisel, sicer ne ustvarja vezi in je ta komunikacija le golo podajanje informacij. Smisel pa pravzaprav sploh ne more obstajati v izolaciji, vselej je že v deljenju. Smisel je deljiv, posedljiv, priobčljiv, ni pa prenos informacij – v tem primeru bi bilo bolj primerno govoriti o pomenu (pomen je v nasprotju s smislom pri Nancyju izključno stvar informacijske jezikovne signifikacije, je nekaj, kar se zgodi v jeziku, ujemanje označevalca in označenca; smisel pa je sama možnost označevanja in pomena, zgodi se lahko tudi onkrajjezikovno, ko je karkoli priobčeno oz. deljeno, npr. nasmeh). Literatura pravi, da smo smisel – to pa nima nikakršne vsebine (in je torej brez pomena, ne pa brez smisla), ampak je prav obratno, je sporočanje nevsebnosti. Beseda smisel »ne vsebuje, da je nekaj označeno, temveč težavnost govorjenja. Komunikacija smisla ali smisel smisla, njegov smisel kot to, kar veže, je lahko komunicirana le kot skrb in težava« (31). Smisel je torej deljenje, kot tak pa je »preprosto tu, kot svet. Smisel se nahaja v nedoločni množini izvorov in njihovem soobstoju« (Devisch 2013, 94). Nancy torej skupnost opisuje kot dvojno vez deljenja in biti deljen.

»Literatura je nekaj, kar je dano drugim v branje in kar je že od začetka znotraj horizonta komunikacije« (Nancy 2019, 48). Sama po sebi ne more obstajati, prav zato, ker prostorsko-časovno delovanje razlike ničemur ne dopusti, da bi bilo samo v sebi ali samo po sebi, vsaka istost je vselej že kontaminirana z drugostjo, dekonstrukcija pa je tako predvsem dekonstrukcija vsakega *autos*. Geoffrey Bennington piše prav o tem in pravi, da »sled pokaže, da *autos* ni mogoč brez vpisa drugosti, ni notranjosti brez odnosa z zunanostjo, ki ne more biti preprosta zunanost, ampak je vpisana znotraj« (Bennington v Bennington in Derrida 1999, 254). Literatura, kot jo vidi Nancy, »pravi, da smo smisel, to pa počne brez zadržkov, saj ne obstaja več nikakršen smisel, ki bi lahko bil dan, le dar ustvarjanja smisla (naslavljanja) [...]. Zahod je do tega prišel z iznajdbo hermenevtike, torej obravnave svetih besedil kot neusahljivih zalog smisla« (Nancy 1995, 33–34). Zdi se, da klasična hermenevtika, ki je še predpostavljala določeno skupno točko pomena, za današnji čas ni

več najprimernejša, danes nismo zmožni več verjeti, da tekst (naj bo svet ali ne) vsebuje vnaprej dan smisel. Po Nancyju pa je pravzaprav tudi ta korak že impliciran v krščanskem sporočilu. »Krščanstvo je namreč z interpretacijo skrivnosti kot logosa hermenevtiko nepovratno popeljalo onkraj nje same: vedno obnavljana zaloga signifikacije je pretvorjena v neskončno (in)signifikanco.« (ibid.) Prihod modernosti je za Nancyja predvsem »izpostavljenost ustvarjanja smisla kot takega, izpostavljenost, ki so ji odvzete reprezentacije, tako politične kot literarne«.

Relativizem v tem kontekstu podobno kot pri Vattimu tudi pri Nancyju zavzame pozitivnejšo konotacijo: »Tako mišljenje je popolnoma nujno in tako osrednjega pomena za dobo, za katero se zdi, da jo najbolje označujeta navidezno neskončna množitev signifikacij in indiferenca do njih [...]. Ponuja prav obratno od nihilizma: insignifikanci, na kateri se pase nihilizem, postavlja nasproti signifikacijo kot tako. To pomeni, da ne razkriva smisla, temveč rojstvo smisla, rojstvo k smislu, tako znotraj kot onkraj signifikacije.« (Nancy 1995, 30) Po obdobjih, ko je vladala misel polnosti in dostopnosti, enotnih metafizičnih porokov smisla in večnih razlag, obdobjih, ki jih je zaznamoval artefakt knjige kot sklenjen in v polnosti dostopen nosilec pomena, je nastopila doba pisave. Literarni komunizem, skupno pisanje in branje, zavest o hermenevtičnem značaju skupnosti, ki je vselej že skupnost branja in pisanja, lahko prepoznamo v raznolikih kontekstih in tradicijah. Kjerkoli je namreč smisel, je ta že v deljenju (*en partage*), smisel je vedno pluralen, prav tako je z eksistenco. To je na kratko Nancyjeva teza (navajamo del besedila, v katerem v ospredje stopi izraz »mi«):

[S]misel je lahko samo *skupen* in *skupno* obstaja samo v prvini smisla (drugače, zunaj smisla ali v redu označevanja bi imeli opraviti, denimo, s ,kočnikom' ali tudi s ,kolektivnim'). *Mi*: skupnost smisla se sama preklaplja kot skupnost, kar še vedno pomeni samo možnost, da ta skupnost izdela takšen ali drugačen pomen, pa tudi zmožnost te skupnosti, da sama sebi podeli takšen ali drugačen pomen. (Nancy 2011, 103)

Literatura razodeva, kar je nemogoče, nedostopno in torej neobvladljivo. Literatura je diskurz, ki poseduje privilegij dostopa do odnosa s tistim, kar nima svojega mesta, se torej ne umesti in je vselej zunaj. Literatura je odnos z zunaj. V samem ustroju literature je nedovršljivost. V članku »Literarni komunizem« Nancy tako zapiše: »Literarni komunizem kaže vsaj dejstvo, da skupnost v neskončni odpornosti do vsega, kar bi jo dopolnilo (v vsakem

mogočem pomenu besede), označuje nezadržno politično nujnost in da ta nujnost vzajemno od ‚literature‘ zahteva vpis našega neskončnega upora.« (Nancy 1990, 198) Literarna skupnost je torej skupnost artikulacije in ne proizvodnje oz. dela. V tem pogledu je morda tudi komunizem lahko dojet kot literarna skupnost, saj je zasnovan kot pisava in naloga artikulacije. Sporazumevanje in deljenje smisla nastopata kot prenos neprenosljivega. Pristna komunikacija je ekstatična (dobesedno stati zunaj ali presegati sebe), s tem pa negacija izoliranega bitja. Smisel pa ni naknadno deljiv, temveč je deljivost njegov pogoj. Bataille o tem zapiše: »[Č]e želim, da ima moje življenje smisel, ga mora imeti za *drugega*« (Bataille 1973, 55).

Pisava v sebi nosi zahtevo po samozabrisu, s tem pa nastopa kot zmešnjava med jazom in drugim, s katerim želi jaz komunicirati, je prelom v komunikaciji in prelom kot komunikacija. V nasprotju z Nietzschejem, ki mu Bataille pripisuje vzrok za obstoj skupnosti, je njegova skupnost tudi stvar skupnega pijanega branja. Pijanost za bataillovsko skupnost ni nepomemben koncept, saj prinaša izpostavljenost drugim, odprtost silam uničenja, s tem pa ponuja vsaj zasilno potešitev zahteve po žrtvovanju. Nancy o tem piše:

Opitost nosi dediščino žrtvovanja – komunikacijo, prek tekočin in njihovih izlivov, s svetim, izjemo, ekscesom, zunanostjo, prepovedjo, božanskim. Skratka, opitost je uspeh žrtvovanja, katerega žrtev je žrtvovalec sam. Bataille je prepoznal komični značaj žrtvovalca, ki na meji ostaja brezhiben. Prav gotovo je tudi opitost komična, saj opiti ne izgine popolnoma, potem se počuti pomilovanja vrednega, se strezni in je včasih razočaran nad samo opitostjo. (Nancy 2013a, 28–29)

Anonimnost pisave, ki ne naslavlja nikogar, prek odnosa z neznanim tvori negativno skupnost, skupnost tistih brez skupnosti.

Nancy je želel z izrazom literarni komunizem predvsem pokazati na sovpad literature in politike ter na to, da »obstaja oz. je obstajal dvojni projekt oz. fikcija politike v literaturi in literature v politiki, ta dvojna projekcija je bila dojeta kot resnica obeh« (Nancy 1995, 36). Postopoma pa se je od izraza literarni komunizem oddaljil, saj je s seboj prinašal preveč napačnih razumevanj. Najprej mu je služil predvsem kot provokacija, z diskurzivnim razpletom pa se je v njem razkrila tudi določena grožnja obnove mita skupnosti, ki je popolnoma obratna temi biti-v-skupnem, ki jo je želel izpostaviti. Nekakšno enačenje literature in politike je pravzaprav skupno določenim totalitarnim režimom in romantiki, v ozadju pa je »nezadržna želja po dopolnitvi skupnosti kot signi-

fikaciji (in posledično zavračanje soočenja z biti-v-skupnem kot elementom nedosegljivega smisla)« (37). Fašizem je skrajna politizacija literature in literarizacija politike, to pa ne pomeni, da sta si ta diskurzivna reda tuja in drug za drugega zaprta, popolnoma obratno. »Svoboda je nekako njun hiazem.« (ibid.)

Dekonstrukcija skupne eksistence

Določila, ki smo jih predstavili v tem poglavju, ne pomenijo konca skupnosti, ampak edino možnost njenega preživetja. Gojenje strasti skupnega, ki ga Nancy v neki točki poimenuje literarni komunizem, nas še naprej napeljuje na skupnost pisanja in branja. Pisava zaznamuje skupnost, ki je povzdigovanje nedeljenega. Kot pravi Blanchot: »Skupnost v imenu vseh, zame in zase, vlada nad onkraj (svojo odsotnostjo), ki je njena usoda, daje mesto nedeljenemu in nujno mnogoteremu govoru, na način, ki ne dopušča, da bi se razvil v besede: vselej že izgubljen, nima nikakršne rabe, ne ustvarja nikakršnega dela in se ne povečuje v tej izgubi.« (Blanchot 1983, 25) Govor o izgubi je morda na tem mestu malo problematičen, saj tak diskurz vselej služi nekemu povratku, v tem primeru povratku nečesa, kar nikoli ni v polnosti obstajalo in je kvečjemu obstajalo le kot prikazen. Komunikacija je točka neuspeha skupnosti. Skupnost namreč ničesar ne sporoča, ničesar ne proizvaja, nima nobene rabe. Ta neuspeh pa skupnost po Blanchotu »druži z določeno vrsto pisave, pisavo, ki ji ne preostane nič drugega kot iskati zadnje besede [gostoljubja temu, česar ne moremo pričakovati]: ‚Pridi, pridi, ti, ki te ni moč pospremiti z navdilom, molitvijo, pričakovanjem.‘« (26) To kvazimolitev »*Viens!*« Blanchot naveže na Derridajevo študijo o apokaliptičnem tonu v filozofiji, zanimiv tekst, ki razpira številne prihodnostne vidike dekonstrukcije. Dekonstrukcijo kot najprimernejši način za razumevanje sodobne krize skupnosti je treba razumeti kot futurologijo, podarjanje prihodnosti. Kot pravi Caputo, »dekonstrukcija je zrahljanje okorelih pojmovnih struktur, zato dekonstruirati pomeni dati prihodnost«.

Zdi se, da je tu izpostavljeni vidik prihajajočega nekako še najmanj poudarjen in izrazit pri Nancyju, medtem ko Bataille skoraj kot Walter Benjamin v prihod skupnosti polaga mesijanske upe. Tudi delo Giorgia Agambena o razmerju med singularnim in pluralnim je več kot pomenljivo naslovljeno *Prihajajoča skupnost* (*La comunità che viene*). Prihajajoča skupnost, kot jo pojmuje Agamben, ni skupnost, ki bo nekega dne prišla v ustaljeni in trdno določeni obliki. Mesijanski značaj prihajajoče skupnosti

temelji na minimalni razliki. Da bi Agamben to kompleksno tezo čim bolje ponazoril, se opira na judovsko izročilo. »Hasidi pripovedujejo zgodbo o prihodnjem svetu, ki pravi, da bo tam vse tako, kot je tukaj. Taka, kot je naša soba zdaj, bo tudi na onem svetu; kjer zdaj spi naš dojenček, tam bo spal tudi na onem svetu. In oblačila, ki jih nosimo na tem svetu, bomo nosili tudi tam. Vse bo tako kot zdaj, le malo drugače.« (Agamben 2001, 36) Vse kot zdaj, le malo drugače, nastopila bo minimalna razlika, ki sploh ni zaznavna. To dejstvo Agamben ponazori s tem, da bo prihodnja skupnost sestavljena iz ljudi z avreolo oz. svetniškim sijem, dodatkom k popolnosti, ki nastopa kot »absolutno nebistveno dopolnilo« (38). Za ponazoritev minimalne razlike te prihajajoče skupnosti poudari razsežnost biti, ki jo poimenuje z latinsko besedo *quodlibet* (slov. karkoli, it. *qualunque*), sholastično oznako za transcendentalije. Knjigo tako odpre s stavkom »Prihajajoče biti je karkoli biti« (3), ta »karkoli je figura čiste singularnosti« (45), nima identitete in je preprosta nedoločnost. Karkoli (*quodlibet*), ki po Agambenu ponazarja ključno določilo prihajajoče skupnosti, je edino varovalo, ki nam še preostaja pred zdrsom v nihilizem:

Le tisti, ki jo bodo uspeli pripeljati do izpolnitve – ne da bi dopustili, da tisto, kar razodeva, ostane zastrto v nič, ki ga razkriva, temveč pripelje jezik sam nazaj k jeziku –, bodo prvi člani skupnosti, brez predpostavk in brez države, kjer bo izničevalna in odločilna moč skupnega pomirjena in kjer bo Šekina prenehala srkati zlo mleko lastne ločitve. Tako kot rabin Akiba (iz talmudske agade) bodo vstopili v raj jezika in iz njega izstopili nepoškodovani. (Agamben 2001, 57)

Agamben torej skupnosti pripisuje mesijanski značaj, podobno kot Blanchot in Derrida, ki menita, da je smisel skupnosti (če lahko tako rečemo) v priходу, medtem ko je za Nancyja smisel vselej že tu, smisel je namreč skupnost sama. Tudi pri njem pa je mogoče najti določene prihodnostne vidike skupnostne eksistence, ki pa nastopajo kot vedno že navzoči:

Skupnost brez skupnosti *mora še priti*. To pomeni, da je pravzaprav vselej v priходу, neskončno, v središču vsake kolektivnosti (saj nikoli ne preneha prihajati, se nenehoma upira kolektivnosti sami, kot se upira posamezniku). Nič drugega kot to ni: priti k meji pojavitve, k tisti meji, h kateri smo sklicani, poklicani in poslani. Klic, ki nas sklicuje, kot tudi tega, s katerim kličemo drug drugega na tej meji (ta klic drugega drugemu je

prav gotovo isti klic in hkrati ni isti), lahko poimenujemo, ker na voljo nimamo boljšega imena, pisava ali literatura. (Nancy 1990, 177–178)

Skupnost je torej vselej v prihodu, to pa lahko izrazimo le v dejanju pisave, dopisovanja in odpisovanja. Odsotna božanstva zato na Zahodu svojo spektralno prisotnost najdejo v tekstualnosti, po končanem obdobju knjige je naloga branja in razbiranja, s tem pa tudi zbiranja v skupnost, kot edine možnosti smisla, še toliko pomembnejša. Zato Derrida pravi, da bo prihodnja skupnost mogoča le kot skupnost vprašanja, kot taka pa bo tudi skupnost misli o prihodnosti, o tem, kaj pomeni biti prihoden, to bo skupnost, ki bo stavila na prihodnje, na dejstvo, da je prihodnost vselej vredna več. V prihodnosti ni esenc, ni vnaprej določenega načina razumevanja, zato je skupnost vselej tista, ki določa, kako brati in moliti. Danes smo prisiljeni, nič drugega nam pravzaprav ne preostane, da skupnost utemeljimo na odsotnem, taka skupnost je lahko le ustvarjalno poetična. Skupna prihodnost ni skupna usoda, je skupno upanje, upanje v skupnost.

Skupna so nam: bremena. Neznosna, neizmerna, nedeljiva bremena. Skupnost se pred takimi nesorazmerji ne zavaruje; vselej je za sabo puščala vzajemno menjavo, za katero se zdi, da iz nje tudi izhaja. To je življenje nerecipročnosti, neizmenljivosti – tega, kar uniči menjavo. Menjava se vselej vrši po zakonih stabilnosti. Spremeniti pa obratno s tem predpostavlja nemenjavo: spremembo, ki je izhajajoča od zunaj, ki izključuje vse spremenljivo in nespremenljivo ter tudi na skrivaj uvaja odnos z enim in drugim. (Blanchot 1995, 87)

Blanchotov sklep v njegovem sestavku o skupnosti je, da skupnosti ne moremo zamejiti, opredeliti. Po njegovem mnenju sistematično zbiranje posameznikov (kot to poskušajo demokratične ureditve, nad katerimi se sam ni navduševal) nikoli ne more proizvesti skupnosti. Ta je namreč po svojem bistvu neurejena, je nekaj, kar nikoli ne more biti utemeljeno, uzakonjeno, povzdignjeno. Ker nima trdnega središča, je v njenem bistvu, da je hotena, zato Blanchot tradicionalnim skupnostim zoperstavlja izbirno skupnost (*communauté électorale*). Prve so vsiljene, brez izbire in svobodne volje, glorifikacija zemlje, krvi, rase. Na drugi strani je skupnost ljubimcev, prijateljstvo. Ta svet je namreč napolnjen z bitji, ki se mrzlično iščejo.

Skupnost je zaznamovana z dvoumnostjo prisotnosti, kot skupnost ljubimcev, o kateri piše Blanchot ob analizi romana Marguerite Duras, je »[i]

nertna, nemobilna, manj zbiranje kot takojšnja razpršitev prezenze, trenutno zaseda vse mesto in je kljub temu brez mesta (utopija), neke vrste mesijanizem, ki ne oznanja ničesar razen svoje avtonomije in nedelujočnosti« (Blanchot 1983, 57). V nasprotju z Levinasovo skupnostjo (Blanchot je v nenehnem dialogu z Levinasom), ki temelji na etični odgovornosti, je Blanchot želel skupnost utemeljiti na strasti, njegov poskus predstavlja skupnost ljubimcev. Seveda pa tvorba skupnosti vselej spodleti, vključi se apatija, ki prepreči odnose, razvrednoti pa tudi smrt samo (kot ultimativni povezovalni element). Ta neuspeh pa po Blanchotu prek paradoksalnega preobrata konstituira skupnost, skupnost je v samem bistvu zbranost okoli nič. To je bistvo negativne skupnosti, skupnosti tistih, ki nimajo skupnosti.

Kot biblični primer tega, kako odsotnost odpira prihodnost, Blanchot navede učence v Emavsu, ki se zavedo božje navzočnosti šele po tem, ko te ni več. Jezusa spoznajo kot Gospoda in odrešenika šele po tem, ko umre. Čeprav so se učenci zavedeli odrešenikove prisotnosti, šele ko je odšel, je njegova odsotnost vzpostavila Cerkev (prim. Lk 24,13–35). Gre za paradigmatski primer skupnosti, ki vznikne iz manka. Sveto se torej konstituira kot izginjanje, »božanska prisotnost« se razodene skozi izginotje – prisotnost, ki se prezentira z umikom« (Nancy 2014, 115). Ali ni to splošna izkušnja, da odsotnost, npr. smrt ali drugačen odhod bližnjega, povezuje bitja v skupnost, učinkuje kot temelj in odsotno središče skupnosti? Cerkev vznikne po Kristusovi smrti, tabernakelj, ki predstavlja središče skupnosti, je prazen, razmerja med označevalci arbitrarna in nestalna – tu se odpre prostor, ki je zaznamovan s potrebo po veri.

Ob različnih primerih skupnega zbiranja in tvorjenja skupnosti vidimo, da ni pomembno, ali gre za dejansko ali za imaginarno smrt. Vsaka skupnost »[i]zmikajoče posvečuje vselej negotov konec, vpisan v usodo skupnosti« (Blanchot 1983, 92). Smrt kot začetek in konec skupnosti je v marsikaterem pogledu odsotnost, ki proizvaja vezi med žalovalci, skupno deleženje na nesmislu jih konstituira v skupnost (smisla). Blanchot torej povzdigne *sublimata absentia*, hkrati pa pove, da je to pravzaprav literatura sama. Kot taka je literatura in z njo literarnost najprimernejši način za tvorjenje pristnega odnosa s skrivnostjo.

Če nam pesniško, umetniško delo govori o nečem, nam govori o tistem, kar je *zunaj* vsake vrednosti, ali o tem, kar zavrača vsako vrednotenje, oznanja nujnost začetka (spet), ki se takoj izgubi in zabriše, takoj ko je potešen v vrednosti. Nietzsche je želel prevrednotiti vse vrednote, vendar

se je zdelo, da to prevrednotenje (vsaj v najbolj vidnem in preveč znanem delu njegovih spisov) pušča pojem vrednosti nedotaknjen. Nedvomno je naloga našega časa, da se premaknemo k afirmaciji, ki je popolnoma drugačna. Težka naloga, v bistvu tvegana. Na to nalogo nas poziva komunizem s strogostjo, ki se ji sam pogosto izmika, prav tako nas na to nalogo na sebi lastnem področju opozarja ,umetniška izkušnja'. Izjemno naključje. (Blanchot 1997, 97)

Literatura in viri

- Agamben, Giorgio. 2001. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Anders, Günther. 2020. *Mi, Eichmannovi sinovi* (prev. M. Soldo). Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Badiou, Alain. 2006. *Pogoji* (prev. S. Tomšič in A. Žerjav). Ljubljana: Založba ZRC.
- Barthes, Roland. 1975. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Pariz: Seuil.
- Barthes, Roland. 1995. »Smrt avtorja« (prev. S. Koncut), v: *Sodobna literarna teorija*, Aleš Pogačnik, ur., 19–23. Ljubljana: Krtina.
- Barthes, Roland. 2013. *Užitek v tekstu; Variacije v pisavi* (prev. Š. Žakelj). Ljubljana: Študentska založba.
- Bataille, Georges. 1973. *Oeuvres complètes, Vol. 5: La somme athéologique, 1*. Pariz: Gallimard.
- Bataille, Georges. 1985. *Visions of Excess: Selected Writings 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, Georges. 1986. *Writings on Laughter, Sacrifice. Nietzsche, Un-Knowing – October* (št. 36). Cambridge, MA: MIT Press.
- Benjamin, Walter. 2013. *Izbrani spisi* (prev. F. Jerman). Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Bennington, Geoffrey. 1998. »Dekonstrukcija in filozofi (sama ideja)« (prev. U. Grilc), v: *Problemi* 36, št. 1/2: 165–221.

- Bennington, Geoffrey 2005. *Deconstruction is not what you think and other short pieces and interviews*. Bennington Books (e-knjiga).
- Bennington, Geoffrey, in Jacques Derrida. 1999. *Jacques Derrida*. Čikago: Chicago University Press.
- Blanchot, Maurice. 1983. *La communauté inavuable*. Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Blanchot, Maurice. 1995. *The Writing of the Disaster*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Blanchot, Maurice. 1997. *Friendship*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Blanchot, Maurice. 2000. *Blanchotovi obrazi* (prev. N. Varušak). Ljubljana: Študentska založba.
- Booth, Wayne. 1976. »M. H. Abrams: Historian as Critic, Critic as Pluralist,« v: *Critical Inquiry* 2, št. 3. (Spring 1976): 457–458.
- Borges, Jorge Louis. 1984. *Izmišljije* (prev. J. Udovič). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Breton, Stanislas. 2002. *The Word and the Cross*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, John D. 1978. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens OH: Ohio University Press.
- Caputo, John D. 1987. *Radical hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 1993. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 2000. »For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism,« v: *Journal of Cultural and Religious Theory* 1:3 (2000). Dostopno na spletu: <https://jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml>.
- Caputo, John D. 2005. »Shedding Tears Beyond Being,« v: *Augustine and postmodernism: confessions and circumfession*, 95–114. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 2006a. *Philosophy and Theology*. Nashville: Abingdon Press.
- Caputo, John D. 2006b. *The weakness of God: a theology of the event*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 2007a. *Radikalnejša hermenevtika: o tem, da ne vemo, kdo smo* (prev. M. Soldo). Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Caputo, John D. 2007b. *How to read Kierkegaard*. London: Granta Books.
- Caputo, John D. 2007c. *What would Jesus deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church*. Grand Rapids: Baker Academic Press.
- Caputo, John D. 2007d. »Spectral hermeneutics,« v: John D. Caputo in Gianni Vattimo, *After the death of God*, 45–88. New York: Columbia University Press.

- Caputo, John D. 2011. »The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology,« v: *Journal for Cultural and Religious Theory* 11, (2011, št. 2): 32–124.
- Caputo, John D. 2013a. *Truth: Philosophy in Transit*. London: Penguin.
- Caputo, John D. 2013b. *O religiji* (prev. L. Jagodic). Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Caputo, John D. 2013c. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 2018. *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information*. London: Pelican.
- Caputo, John D. 2020. *In Search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, John D. 2023. *The Collected Philosophical and Theological Papers. Volume 4: 2001–2004, Continental Philosophy of Religion*. JDC Archives.
- Derrida, Jacques. 1967. *L'écriture et la différence*. Pariz: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. 1972. *La dissémination*. Pariz: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. 1980. *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Pariz: Flammarion.
- Derrida, Jacques. 1987. *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Pariz: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1988. *Glas in fenomen* (prev. Z. Skušek). Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Derrida, Jacques. 1993a. »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti« (prev. V. Snoj), v: *Literatura*, št. 24/25: 63–80.
- Derrida, Jacques. 1993b. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Pariz: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1994. *Izbrani spisi* (prev. T. Hribar in U. Grilc). Ljubljana: Krtina.
- Derrida, Jacques. 1995a. »Signatura dogodek kontekst« (prev. S. Perpar in U. Grilc), v: Aleš Pogačnik, ur., *Sodobna literarna teorija*. Ljubljana: Krtina, str. 119–141.
- Derrida, Jacques. 1995b. *On the name*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1997. *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Pariz: Calmann-Lévy.
- Derrida, Jacques. 1998. *O gramatologiji* (prev. U. Grilc). Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Derrida, Jacques. 2001a. *A Taste for the Secret* [pogovori z Mauriziom Ferrarisem]. Cambridge, UK: Polity Press.
- Derrida, Jacques. 2001b. »Une certaine possibilité impossible de dire l'événement,« v: Gad Soussana (ur.), *Dire l'événement, est ce possible?* Pariz: L'Hartmann.
- Derrida, Jacques. 2001c. *Foi et Savoir: suivi de Le Siecle et le Pardon*. Pariz: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. 2003a. »Postscriptum,« v: *Izbrani spisi o religiji* (prev. V. Snoj), ur. Nike Kocijančič Pokorn in Vid Snoj. Ljubljana: KUD Logos.

- Derrida, Jacques. 2003b. *Voyous: Deux essais sur la raison*. Pariz: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 2004a. *Dar smrti* (prev. S. Jerele). Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Derrida, Jacques. 2004b. *Eyes of the University: Right to Philosophy 2*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2006. *O znova ubranem apokaliptičnem tonu v filozofiji* (prev. S. Jerele). Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Derrida, Jacques. 2009. *Ogenj pepel* (prev. J. Pavlič). Koper: Hyperion.
- Devisch, Ignaas. 2013. *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*. London: Bloomsbury.
- Dooley, Mark. 2003. »The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida,« v: *Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, ur. Mark Dooley, 21–33. New York: SUNY Press.
- Duras, Marguerite. 1978. »Entretien avec Michelle Porte,« navedeno v: *Sorcières: les femmes vivent, Espaces et lieux*, n°11.
- Foucault, Michel. 1995. »Kaj je avtor?« (prev. V. Maher), v: Aleš Pogačnik, ur. *Sodobna literarna teorija*, 25–40. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel. 2001. *Arheologija vednosti* (prev. U. Grilc). Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Foucault, Michel. 2010. *Besede in reči: Arheologija humanističnih znanosti* (prev. S. Tomšič in A. Žerjav). Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Gilson, Étienne. 2002. *Duh srednjeveške filozofije* (prev. J. Zupet). Ljubljana: Družina.
- Gorelick, Sylvia. 2018. »Introduction,« v: Stéphane Mallarmé, *The Book*. Cambridge, MA: Exact Change.
- Guarino, Thomas G. 2009. *Vattimo and Theology*. London: Continuum.
- Häggglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hartman, Geoffrey. 1981. *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hauerwas, Stanley M. in Alasdair MacIntyre. 1983. *Revisions: Changing perspectives in moral philosophy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Heidegger, Martin. 2003. *Predavanja in sestavki* (prev. I. Urbančič). Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas* (prev. T. Hribar). Ljubljana: Slovenska matica.
- Hillesum, Etty. 2008. *Pretrgano življenje* (prev. M. Soldo). Ljubljana: Modrijan.
- Hillis Miller, Joseph. 1977. »The Critic as Host,« v: *Critical Inquiry* 3, št. 3 (Spring, 1977): 439–447.
- Jabès, Edmond. 1991. »Knjiga vprašanj: odlomki« (prev. B. A. Novak), v: *Literatura* 3, št. 13: 136–163.

- Jabès, Edmond. 2001. *Prehrojena pot* (prev. A. Trunkelj). Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Kearney, Richard. 1984. *Poétique du possible: Phénoménologie herméneutique de la figuration*. Pariz: Beauchesne.
- Kearney, Richard. 2003. *Strangers, Gods and Monsters*. London: Routledge.
- Kearney, Richard. 2004. *Debates in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Kearney, Richard. 2005. »Deconstruction, God and the Possible,« v: Yvonne Sherwood in Kevin Hart, ur. *Derrida and religion: other testaments*, 297–308. New York: Routledge.
- Kearney, Richard. 2010. *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Kearney, Richard. 2016. *O zgodbah* (prev. A. E. Skubic). Ljubljana: LUD Literatura.
- Kearney, Richard. 2021. *Morebitni Bog: hermenevtika religije*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Kearney, Richard, in Jens Zimmermann, ur. 2016. *Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God*. New York: Columbia University Press.
- Keller, Catherine. 2002. *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London: Routledge.
- Klun, Branko. 2017. »Vattimo's Kenotic Interpretation of Christianity and its Relevance for a Postmodern Democracy,« v: *Annales* 27: 407–416.
- Lamont, Michèle. 1987. »How to become a dominant French philosopher: The case of Jacques Derrida,« v: *American Journal of Sociology* 93, št. 3: 584–622.
- Levinas, Emmanuel. 1991. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Pariz: Kluwer academic.
- Lévi-Strauss, Claude. 2015. *Žalostni tropi* (prev. S. Koncut). Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Lytard, Jean-Francois. 2004. *Postmoderna za začetnike: korespondenca 1982–1985* (prev. S. Perpar Grilc). Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Macksey, Richard in Eugenio Donato, ur. 1988. *Strukturalistička kontroverza. Jezici kritike & nauke o čoveku*. Beograd: Prosveta.
- McCabe, Brett. 2012. »Structuralism's Samson,« v: *Johns Hopkins Magazine*, Fall 2012. Dostopno na spletu: <https://hub.jhu.edu/magazine/2012/fall/structuralisms-samson/>.
- Niebuhr, H. Richard. 1967. *The Meaning of Revelation*. New York: Macmillan Publishers.
- Nancy, Jean-Luc. 1990. *La communauté désœuvrée* [razširjena nova izdaja]. Pariz: Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc. 1991a. »Of being in common,« v: *Community at loose ends*. Miami Theory Collective (ur.). Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 1–12.
- Nancy, Jean-Luc. 1991b. »The Unsacrificeable,« v: *Yale French Studies*, št. 79, *Literature and the Ethical Question*, str. 20–38.

- Nancy, Jean-Luc. 1995. »Autour de la notion de communauté littéraire,« v: *Tumultes*, št. 6, *La conscience des mots: Des représentations du politique en littérature* (maj 1995), str. 23–37.
- Nancy, Jean-Luc. 1998. *The sense of the world*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2009. *Odpor(nost) poezije* (prev. B. Pogačnik). Koper: Hyperion.
- Nancy, Jean-Luc. 2011. *Pozaba filozofije* (prev. M. Leskovar). Koper: Hyperion.
- Nancy, Jean-Luc. 2012. *Singularno pluralna bit/Lepota* (prev. N. Skrušny). Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Nancy, Jean-Luc. 2013a. *Ivresse*. Pariz: Éditions Payot & Rivages.
- Nancy, Jean-Luc. 2013b. *Adoration: The Deconstruction of Christianity 2*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2014. *La communauté désavouée*. Pariz: Éditions Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2019. *Democracy and Community* [pogovori s Petrom Engelmannom]. Cambridge, UK: Polity Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2004a. »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu« (prev. A. Košar), v: *Filozofija na maturi* 11 (št. 1/2): 65–72.
- Nietzsche, Friedrich. 2004b. *Volja do moči* (prev. J. Moder). Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Vesela znanost* (prev. J. Moder). Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Somrak malikov* (prev. J. Moder). Ljubljana: Slovenska matica.
- Phillips, Derek. L. 1993. *Looking backward. A critical appraisal of communitarian thought*. New York: Princeton University Press.
- Peeters, Benoit. 2013. *Derrida: A Biography*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Ruggenini, Mario. 2003. *Odsotni Bog. Filozofija in izkustvo božjega* (prev. J. Bednarik). Maribor: Litera.
- Taylor, Mark C. 1984. *Erring: A Postmodern A/theology*. Čikago: The University of Chicago Press.
- Tillich, Paul. 1959. *Theology of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Trebežnik, Luka. 2017. »Derridajevska misel med zunaj in znotraj,« v: *Bogoslovni vestnik* 77, 3/4, str. 555–563.
- Trebežnik, Luka. 2018a. *Med nihilizmom in mesijanizmom: Derridajeva filozofija religije*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Trebežnik, Luka. 2018b. »Avtoimunost in gostoljubje: dekonstrukcija telesnih in protitelesnih metafor,« v: *Phainomena* 27, 104/105, str. 85–105.
- Trebežnik, Luka. 2019. »World-forming and value: on the religious character of the globalisation process,« v: Petkovšek, Robert, in Žalec, Bojan (ur.). *Religion as a factor of intercultural dialogue*. Dunaj: LIT Verlag, str. 93–99.

- Vahanian, Gabriel. 2014. *Theopoetics of the Word. A New Beginning of Word and World*. London: Palgrave Macmillan.
- Vattimo, Gianni. 1997. *Konec moderne* (prev. S. Kutoš). Ljubljana: LUD Literatura.
- Vattimo, Gianni. 2002. *After christianity*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, Gianni. 2004. *Mislim, da verujem. Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* (prev. T. Dolgan) Ljubljana: KUD Logos.
- Vattimo, Gianni. 2007. *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics, and Law*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, Gianni. 2011. »Nihilism, Sexuality, Postmodern Christianity,« v: *Feminism, sexuality, and the return of religion*, ur. Linda Martín Alcoff in John D. Caputo, 124–129. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Vattimo, Gianni, in John D. Caputo. 2007. *After the death of God*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, Gianni, in Richard Rorty. 2005. *Future of religion*. New York: Columbia University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat* (prev. F. Jerman). Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wolin, Richard. 2004. *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pojmovni registri, ki jih odpira to delo, so opredeljeni z vrsto terminoloških rešitev, ki pa – kar je v filozofiji način dela in njenega obstoja v znanstvenem univerzumu – obstajajo v razgibanih dekonstrukcijskih in retematizacijskih dialogih, kritičnih prevrednotenjih in vsebinskih dopolnjevanjih. Trebežnikovo delo v tem pogledu utrjuje pomene tiste terminologije, ki zaznamuje tako filozofsko razumevanje spektra problemov kot tudi samo filozofijo »zunanjih« razumevanj v obliki konkretizacij v drugih humanističnih vedah v okvirih pojmovanja kulture. [...] Gre za delo, ki hkrati informira in spodbuja k novim razumevanjem in razvijanjem mišljenja v odprtem dialogu med raziskovalci in njihovim občinstvom.

Iz recenzije dr. Darka Štrajna

Ob vsem tem lahko zapišemo, da ob branju predložene monografije ni težko ugotoviti, da je delo izjemnega pomena za sodobno filozofsko misel tako doma kot v tujini, kar je nenadnje moč videti že na podlagi uporabljenih referenc. Nedvomno gre za svež in predvsem celovit poskus tematizacije postmoderne filozofije religije, ki potrjuje Trebežnikov status vodilnega slovenskega misleca na področju dekonstrukcijske teologije.

Iz recenzije dr. Tomaža Grušovnika



ISBN 978-961-7195-50-7



9789617195507