

Vid Snoj

DEKONSTRUKCIJA IN NEGATIVNA TEOLOGIJA

Razmerje med dekonstrukcijo in negativno teologijo, nemara kar preveč velikopotezno nastavljeno v naslovu tega teksta, je brez dvoma zapleteno. Vendar se bomo v miselno območje, v katerem se vzpostavlja, spustili s pomočjo vodstva, kakršnega daje Jacques Derrida v tekstu *Comment ne pas parler. Dénégations* (1986).¹ To vodstvo ima lahko za nas značilnosti posebne vpeljave: vsaj na začetku hitropotezne in celo geselske, zato pa nemudoma predstavljajoče *in medias res* in čedalje bolj osupljivo temeljite. Besedi, ki nam kot gesli jamčita vstop v območje razmerja med dekonstrukcijo in krščanskim apofatizmom ali, kot to še raje in najpogosteje imenuje Derrida, negativno teologijo, sta nenavadni, nedomači našemu ušesu, celo nezaslišani: *différance* in suprasencialnost. Šele ob prehodu skozi to območje pa se utegne tudi pokazati, kako se s krščansko mislijo o nemisljivem Bogu družijo molitev, da ji gre pri tem vselej prednost pred mislijo samo.

Derridaju je negativna teologija leta dajala misliti, a ne le zato, ker je v resnici eden izmed navdihujočih virov derridajevske dekonstrukcije, ampak tudi in še zlasti zato, ker se je že zelo zgodaj pojavilo mnenje, da dekonstrukcija ni nič drugega kot neka vrsta negativne teologije, skratka, moderna negativna teologija v pravem smislu besede. V eni od uvodnih opomb pod črto tako Derrida navede svoje besede izpred skoraj dvajsetih let. Navedek iz teksta *Le différence* (1968) je prvi poskus razmejčitve med značilnima, na prvi pogled *enako negativnima* pojmovnostma ali, še raje, načinoma naznačevanja. Derrida nakaže z njim razmejčitveno črto med *différance* in suprasencialnostjo,

1 V: Jacques Derrida: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987.

ki bo miselna kroga dekonstrukcije in negativne teologije poslej razločujoče odmerjala v njuno medsebojno razmcrje.

Navedek se glasi takole: "S tem da so ovinki, periode, sintaksa, h katerim se bom moral pogosto vračati, tako podobni tistim iz negativne teologije, da bi jih včasih zamenjali z njimi. Naznačiti [*marquer*] je že bilo treba, da *différance* ni, ne eksistira, ni ncko bivajoče-prisotno [*étant-présent*] (on), karkoli naj bi to že bilo; in napeljani bomo k temu, da naznačimo vse, kar ni, se pravi vse; in da zato nima ne eksistence ne esence. Ne pripada nobeni kategoriji bivajočega, naj bo prisotno ali odsotno. In vendar to, kar se naznačuje o *différance*, ni teološko, nikakor ni v najnegativnejšem redu negativne teologije, pri čemer si je ta, kot vemo, vselej dajala opravlka s tem, da sprosti supra-esencialnost onstran končnih kategorij eksistence in esence, se pravi prisotnosti, ter si vselej vneto prizadevala priklicati v spomin, da če se zavrača predikat eksistence za Boga, se zato, da se mu prizna modus vrhovne, nepojmljive, neizrekljive biti."²

Gesli nas na skrajno nenavaden način povedeta skozi vnaprej dano pokrajino metafizike, nenavaden zato, ker za metafiziko kot platonistično metafiziko velja, da se ukvarja bodisi s čutno bodisi z nadčutno bivajočim. Vendar ne *différance* ne supraesencialnost nista pojma (ali zapopadka) kakšnega bivajočega. Sploh ne zajemata ničesar, kar bi bilo mogoče pojmovno zaobseči in izčrpati, ampak glede na ontološko raven, na kateri obstaja tako čutno kakor tudi nadčutno bivajoče, naznačujoče sproščata neki pred ali pa onstran in nad, ki so obenem popolnoma nemisljivi v kategorijah časa in prostora. Vendar se zdaj pomudimo ob besedah samih, ki nas kot gesli vse prehitro vodita naprej.

Différance je Derridajeva skovanka. Ni metafizični pojem, ampak nam že s tem, da je neprikrito umetno tvorjena beseda, dopoveduje

svojo drugorodnost glede na metafiziko in njeno pojmovnost; po drugi strani je iz nje treba misliti vso metafiziko kot metafiziko prisotnosti.

Derrida je *différance* vpeljal v knjigi *De la grammatologie* (1967), in sicer v svojem dekonstrukcijskem branju de Saussurove strukturalne lingvistike. Pri naznačitvi *différance* se je nespregledljivo oprl na de Saussurov teorem, da zveza med besedo in rečjo ni naravna, ampak dogovorna v tistem smislu, v katerem je tvorbo pomena, še pred vsako intencionalno jezikovno rabo, treba misliti kot dejavnost označevalnega sistema, tj. razpoložljivega zbira označevalcev v kakšnem jeziku: vsak označevalec, slušno zaznavni del besede kot znaka, dobiva pomen le iz *razlike* z drugim označevalcem. Derridajeva novotvorba *différance* iz *différence*, običajne francoske besede za "razliko", meri prav na to označevalno razliko, ki je, kolikor se ne nanaša na noben referent zunaj označevalnega sistema, vselej neki označevalec negirajoča in obenem ta označevalec od drugega razločujoča — negativna razlika.

Z -a, pretvorjenim iz -e, dobi *différance* glagolniško končnico -ance in zato pomeni toliko kot "razločenje". V tem smislu in iz ozira na označevalno verigo Derrida tudi naznači *différance* za "gibanje" ali "igro razlike". Tako naznačeno razločenje je na samem izvoru negativne označevalne razlike, a ne trpi nobene pozitivne označitve, kakršna vselej pripade pravemu izvoru, h kateremu se je v metafiziki od Platona naprej mogoče vzdigniti v asketskem filozofskem motrenju. Neuzrtno na izvoru, je absolutno pred vsakršno prisotnostjo. Kot vemo iz Derridajeve knjige *De la grammatologie*, še bolj pa iz njegove monografije o Husserlovi fenomenološki razčlenitvi zavesti *La voix et le phénomène* (1967),³ ima prisotnost svoj izvor v glasu oziroma v govoru. Kadar se glas oglasi v govoru, se označevalec stopi z njim in izgine, s tem pa izbriše tudi označevalna razlika. Glas in zavest o glasu, ki je za nas vselej zavest o naši lastni prisotnosti, se s tem izkažeta za "fenomena

avtoafekcije". Vendar ta avtoafekcija nikakor ni samoslepilo, ki bi se mu bilo mogoče zlahka izogniti. Avtoafekcija z glasom in govorom v metafiziki povsem nujno zatre *différance*, razločenje kot vsakokratno gibanje razlike v označevalni verigi, ter da na njegovem mestu vznikniti prisotnosti, ki naj bi bila nerazločena in prisotna najprej za samo sebe. Ta najbolj v sebi in zase prisotna prisotnost ima v metafiziki različna imena: ideja, Bog, svetovna duša, *prima materia*, subjekt, človek itd. A ker prisotnost prek avtoafekcije omogočata prav glas in govor, Derrida imenuje metafiziko prisotnosti tudi fono- in logocentrizem.

Différance je, kot izvirno razločenje, izvirnejše od vsakršne prisotnosti, ki ji v metafiziki pripada ime izvora: "*Différance* je čisto preprosto 'originalnejše', a ga ne bi več mogli imenovati 'izvor' niti 'temelj', saj ta pojma bistveno pripadata zgodovini onto-teologije, se pravi sistemu, ki funkcionira kot izbris [*effacement*] razlike."⁴ Razločenje se nikakor ne naznačuje kot prisotno v sebi in isto samo s sabo, kot bi to pričakovali od kakega metafizičnega izvora. *Absolutni pred* razločenja pomeni, da razločenja kot nečesa kakorkoli bivajočega ni, tudi na način odsotnosti (nepričujoče prisotnega) ne, da ga torej sploh ni pred govorom in prisotnostjo, zato pa v vsakem govoru in v vsakršni z njim omogočeni prisotnosti pušča sled. A ker razločenje samo ni nič bivajočega in ker tudi v uprisotnjujočem govoru nikdar ne more biti nič pričujočega, saj ga ta ne priklicuje iz odsotnosti v smislu še-ne-prisotnosti ali ne-prisotnosti-tukaj, je lahko v njem le na način sledi, zgolj kot sled. Razločenje ni nič takšnega, kar bi nekoč že bilo, a zdaj ni več, ker je preteklo. *Vselej* je že bilo. Je brez sedanjosti, a tudi brez preteklosti, kolikor si jo iz sedanjosti predstavljamo na način časa, ki je bil in je pretekkel: kot preteklo sedanjost. Prav tako nima prihodnosti v smislu prihodnje sedanjosti, ampak bo tudi v prihodnje že bilo. Razločenje torej *bo bilo*; *bo*: v govoru in prisotnosti, *bilo*: kot vanj vpisana razlika, sled.

Sled pa spet zaznamuje -a v *différance*. Ta se v značilni francoski nosniški izgovorjavi oglasi brez razlike in povsem enako kot -e v *différence*. Šele pisava pokaže razliko med označevalcema in s tem tudi na izbris te razlike v glasu. Da bi se približal homofoniji izvirnika, je Slavoj Žižek pred leti prevedel *différance* z "razloko".

Po drugi strani nas beseda supraesencialnost naznačujoč vodi tja, kamor s svojimi značilnimi jezikovnimi ogibanji, odganjajoč se od filozofske pojmovnosti, meri negativna teologija, ko vztraja pri tem, da stvar, za katero ji gre, ni ne to ne ono, ne čutno nazorna ne umljiva itd.

Supraesencialnost je sestavljena iz latinskega predloga *supra*, "zgoraj, nad", in samostalnika *essentia*, "bistvo". Tokrat, v našem tekstu, je Derrida še drugače zapisuje, kot "hiperesencialnost" ali "nadbistvenost" (*suressentialité*), navezuje pa jo nazaj na grško besedo *hyperousios*, ki je prvemu rabila krščanskemu mistiku Dinoziju Areopagitu. Ta že v areopagitski mistiki sestavljeni pridevnik Derrida nato prevaja z "nadbistven". Pri tem je treba predvsem opozoriti, da se samostalni v njegovi osnovi glasi *ousía*, ki je eden izmed temeljnih pojmov grške metafizike. Prav tako ne smemo pozabiti, da se v slovenščino prevaja tudi z "bitnostjo" ali "bivajočnostjo".

Sestavljenka supra- ali hiperesencialnost, iz katere zaslišimo prevedeno grško besedo *ousía*, je enakega rodu kot pojmovnost grške metafizike ob in kljub svoji naznačevani presežnosti glede nanjo. Nasprotno je novotvorjenka *différance* drugorodna glede na miselne prijeme celotne zahodne metafizike, izpahnjena beseda, ki meri vstran od te metafizike, ne pa onstran nje.

Nadalje velja, da se osnoven apofatični obrazec negativne teologije glasi: x ni ne to ne ono, pri tem pa naj iz tega dvojega ne bi bilo mogoče dialektično izpeljati tretjega. Derrida pripominja, da je dekonstrukcija ali mišljenje *différance* če že ne sorodno, pa vsaj podobno negativni teologiji po svojem zadržanju do jezika, v katerem se s stalnim zanikanjem predikatov vzdržuje pojmovne določitve. Prav zato se pojavlja mnenje, da dekonstrukcija spada v projekt negativne teologije.

Ta se tedaj jemlje bodisi za nihilizem, ker naj bi ničesar ne zatrjevala, ampak vse zanikala, bodisi za lahko obvladljivo tehniko, s katero se govori, da se ničesar ne pove; zgodovinska resnica negativne teologije se seveda obakrat na daleč izmakne. Tretja in zares tehtna možnost povezave pa bi bila v tem, če bi bil kdo zmožen pokazati, da vsak zanikovalni, apofatični način govora nujno postane teološki, ker je tedaj, ko ga zaslišimo ponavljati "ne to ne ono" in vrstiti ogibanja neposredni označitvi, že začel govoriti o nepojmljivem in neizrekljivem — navsezadnje — o Bogu.

Vendar se vzdržni govor, kakršnega terja mišljenje *différance* v svojem temeljnem zadržanju do jezika, ne teologizira in ne izpelje v teološko apofatiko. Potem ko nas je z gesloma *différance* in supraesencialnost povedel v območje na prvi pogled prekrivajočih se mišljenjskih krogov in tudi že nakazal možnost njune razmejitve, Derrida končno napove odločilen odmik od negativne teologije: "... kolikor se zdi, da (ta) onstran vsake pozitivne predikacije, onstran vsakega zanikanja, celo onstran biti, zadrži neko nadbistvenost, bit onstran biti."⁵ Nadbistvenost zdaj pove, odgovarjajoč na staro platonsko vprašanje, kaj je *epékeina tês ousías: ousía*, ali z Derridajevo besedo, bit. To, kar negativna teologija vselej zadrži onstran bivajočega kot prisotnega, je končno bit kot neka prisotnost, ki se jo nato vseskoz vzdržuje izreči in jo s tem tudi zares ustrezno vzdržuje v njenem onstran: "neposrednost prisotnosti", pričujočnost Boga. Nasprotno se mišljenje *différance* vzdržuje kakršnegakoli postavljanja biti kot prisotnosti, s katerim bi izbrisalo na izvoru delujočo razliko.

Dionizijeva beseda nad-bistvenost potemtakem onstran tega, kar v grškem mišljenju zajema *ousía*, onstran biti, kot pravi Derrida, vendarle sprošča neko bit. Kako se takšna naznačevalna sprostitev dogodi, pa Derrida pokaže ob nekem stavku Mojstra Eckharta. Kamor meri Dionizijeva beseda, tja nas zdaj nosi Eckhartov stavek z "gibanjem

k hiperesencialnosti", kakršnega razodeva njegova retorična, figurativna struktura. Da bi razgradil odlikovani jezikovni postopek negativne teologije, Derrida torej seže po primer k drugemu krščanskemu mistiku, velikemu nadaljevalcu Dionizijeve mistične spekulacije. Eckhartov stavek se glasi: "Sveti Avguštin pravi: Bog je moder brez modrosti [*wise âne wîsheit*], dober brez dobrote [*guot âne gûete*], silen brez sile [*gewaltic âne gewalt*]."⁶

Najvpadljivejši del apofatičnega govora je slej ko prej zanikanje. To vselej predpostavlja trditev, ki naj jo zanika, in s tem predikativni jezik nasploh. Izgovorjene trditve pa lahko, še nazorneje, sproti zanika, kot se zdi, da jih, tudi v tem stavku, če ga beremo takole: Bog je moder, dober, silen, a brez modrosti, dobrote, silnosti. Vendar se odlikovani jezikovni postopek negativne teologije z zanikanjem vsakršne, bodisi zgolj predpostavljene bodisi v govoru izrecno postavljene trditve o Bogu nikakor ne izčrpa.

Prav tako se tudi zanikovalnost besedice *âne*, "brez", ne nanaša na to, kar smo sprva imeli za predhodno trditev: Bog je moder, dober, silen. Ta brez vsega tega sploh ne zanika. Domnevna predhodna trditev je v resnici naknadna trditev, naknadna namreč glede na zanikanje, zato moramo stavek brati takole: Bog brez modrosti, dobrote, silnosti je moder, dober, silen.

Ta trditev se postavlja z zanikanjem in mu sledi. V katerem smislu? V tem, da gibanje, ki ga sproži zanikanje, vznaša negativnost samo. Kam? V neki nad. Kolikor je takšna trditev zatorej druga plat *celotnega postopka* zanikanja, ki zanikanju v njegovi zanikovalnosti sledi prav v tem vznašanju, toliko nam tudi lahko pomeni *za-trditev*. Po svoji vrednosti presega navadno trdilnost trditve, kakršno sicer zanikanje zanika. Posebno, nad- ali zatrdilno vrednost pa takšni zatrditvi daje besedica brez. Ta brez ima, kot pravi Derrida, "negativno in obenem hiper-afirmativno vrednost", zato se prav po njem sproži gibanje k

nadbistvenosti, v katerem ni preseženo samo vsakršno trjenje trditve, ampak naposled tudi zanikovanje zanikanja. Negativnost se spremeni v pozitivnost, ali natančneje, zanikanje, ki predpostavlja trditev in se nanaša na red bivajočega, v tem gibanju zanika še samo sebe in čez ta red nameri zatrditev. Ta se ne nanaša več na red bivajočega, ampak meri čezenj v nadbistvenost.

Pomudimo se zdaj ob prvi zanikovalno-nadtrdilni atribuciji, da je Bog moder brez modrosti. Po Derridaju Eckhartova besedica *âne* ločuje atribut, ki se glasi "moder", od bistvenostne občosti (*généralité essentielle*), kakršna je v tem primeru "modrost". Kako ju ločuje? Tako, da nam atributa "moder" pri tem ne dopušča misliti iz bistvenostne občosti "modrost". In kaj bistvenostna občost sploh je? Najsplošnejša, najširša kategorija, ki opredeljuje kakšno bivajoče, ali je modro ali ne. Ta kategorija vselej vključuje bit, tj. bit bivajočega, ki jo tako ali drugače opredeljuje: kot modro ali pa ne. Zato je "modrost" v tem stavku toliko kot modro-bit.

Vendar v stavku ni rečeno samo, da je Bog brez modrosti. To bi pomenilo, da Boga ni mogoče opredeliti z nobeno bistvenostno občostjo, s kategorijo, ki velja nasploh in poprek za vsakršno bivajoče. S takšnim zanikanjem, če bi ga vzeli povsem samega zase in odmislili njegov stavek, gibanje k hiperesencialnosti še ne bi dobilo vznosa in njegova namera, sprostitve naznačevanja čez bistvenost, čez siceršnje pojmovno zaobseženje bivajočega, bi ostala neizpolnjena.

V resnici stavek pravi, da je Bog *moder* brez modrosti. To pomeni, da Bog kljub temu, da se mu odreka modrost, *ni* rečen kot nemoder. Tako brano pa se zanikanje, da je Bog brez modrosti, zanika in obenem zatrjuje več: da Bog *je* moder *ne* po modrosti. Bog je moder, ne da bi to bil po modrosti kot bistvenostni občosti, ki opredeljuje bivajoče v njegovi biti. Bog je moder onstran modro-biti.

Eckhartov *âne* tako ne zaznamuje nikakršne privacije, manka ali odsotnosti. Navezuje se na tisti *hypér*, ki nam spregovarja iz Dionizijeve besede *hyperoúsios* tudi kot "onstran" in "več". Da je Bog moder brez modrosti, zdaj pove, da je moder onstran modrosti in da

je več (modrosti) kot modrost. Prevedeno v temeljno ontološko pojmovnost, bi to pomenilo: Bog je onstran biti, vendar več od biti, se pravi: (bit) onstran biti in več (biti) od biti. Bog je, brez biti (bivajočega), bit onstran biti (bivajočega). Bog je torej bit nad bitjo. Eckhart tudi pravi: "Ko pa sem rekel, da Bog ni bit in da je *nad* bitjo [*über wesene*], mu s tem nisem odrekel biti [*ich im niht wesen abgesprochen*], še več: povišal sem jo v njem [*ich hân ez in im gehoehet*]."⁷

Derrida z dekonstrukcijo stavčne logično-retorične strukture pokaže, da je sproženo gibanje k hiperesencialnosti hiperbolično. Temu gibanju zanikanje sicer rabi za to, da ga sproži, a nato negativnost vznaša in priteguje v *hypér*, spreminjajoč zanikanje v tem vznašanju v zatrditev. Takšno gibanje tedaj ne niha med ne to — ne ono, ampak iz golega zanikovanja. Pri tem meče misel, ki se sicer oprijemlje filozofske pojmovnosti, iz kakršnegakoli kategorialnega zaobseženja bivajočega: iz bistvenosti proti nadbistvenosti. Vendar končno navrže tudi neko označitev, pa naj bo ta še tako presežna: Bog je *hyperoúsios* ali, z Derridajevo besedo, *bit* nad bitjo. Vselej pozorno tako na retoriko pojma kakor na logiko figure, dekonstrukcijsko branje razbira, da čez k takšni biti meče hiperbola negativnih teologemov. Derrida tudi opozarja, da je "logiko" hiperbole mogoče razbrati že v Platonovem govoru o *epékeina* v *Državi* (509b sl.), značilna pa je za "vse nadesencializme krščanskih apofaz"⁸.

Vendar moramo, še zmeraj pod Derridajevim vodstvom, pustiti ob strani zapleteni jezikovni način negativne teologije. Ne moremo je imeti samo za skupek negativnih teologemov, ki se zanikovalno, tj. zatrdilno gibljejo v neki nad iznad bivajočega. Zgled je spet Dionizij.

V Dionizijevi *Mistični teologiji* so negativni teologemi vendarle zgolj priprava za mistično izkušnjo neizrekljivega. Ta priprava ima naravo

7 Ibid., str. 541.

8 Ibid., str. 564.

vzpona, ki mora preiti vsakršen kraj. A ker je takšen vzpon v resnici vzpon v motrenje neizrekljivega, morajo negativni teologemi ostati zadaj. Motrenje neizrekljivega, nečutne in neumljive "nadsvetlobne teme", se nato v aktu "nespoznanja" izvrši kot zedinjenje z neizrekljivim v molku. Edinole v molku je mogoče "nadbistveno pohvaliti tisto nadbistveno" (*tòn hyperousiòn hyperousiôs hymnésai*).

Motrenje tega, kar je nečutno in obenem neumljivo, terja molk. To neizrekljivo je Bog. Zato zedinjenje z Bogom nima kraja, platonsko rečeno, ne v čutnem svetu ne v svetu idej. Dionizij v *Mistični teologiji* tudi ločuje med molčečim motrenjem Boga in dostopom do krajev, bodisi vidnih bodisi zgolj umljivih, kjer prebiva Bog. Mistično motrenje v izobilju Boga, njegove čutno in umno nedostopne, ker brezkrayne, in brezkrayne, ker povsem druge prisotnosti — to motrenje *molči Boga* onstran vsakršnega miselnega prijema platonske metafizike. Bit je, še z drugo, prisposabljačo besedo Mojstra Eckharta, samo "preddverje" templja, v katerem prebiva Bog.

V motrečem molčanju Boga se navsezadnje izpolni to, kar izkušnjo naredi mistično: prodor iz reda bivajočega k neumljivi, nespoznatni in neizrekljivi skrivnosti. Skrivnost pa se nikdar ne zamolčuje, kar bi pomenilo, da nekdo hote ali sploh iz kakršnegakoli nagiba molči o njej, čeprav bi jo lahko razkril in posređoval naprej. Skrivnost *se molči* na koncu: v motrilni vzpetosti in zedinjenosti z Bogom, ki pusti za sabo vsakršen jezikovni način. Vendar skrivnost že vseskozi prihaja do molka, in sicer brez zamolčevanja, ki bi skrivnost že spoznalo in bi jo na skrivnem držalo zato, da bi jo kot zgolj skrito spoznanje morda kdaj razkrilo. Na neki način se skrivnost vseskozi molči, kolikor namreč ostaja nezaobsežena s pojmom. Skrivnost se, pravi Derrida, mora molčati v govoru, da bi se ohranila. Molči jo, tako da s svojimi jezikovnimi ogibanji opozarja nanjo in pri tem vodi v molk, tudi *via negativa*. Tedaj, na koncu, se skrivnost najlastneje, tj. njeni nadbistvenosti najustrezneje, molči: v molku.

A kako se lahko skrivnost molči v govoru? Ko pod Derridajevim vodstvom miselno sledimo izkušnji skrivnosti, nas to zadene kot odločilno vprašanje. In še prej: kaj je skrivnost?

Skrivnost je Bog onstran misljivega in s pojmom zaobsegljivega bivajočega, zato je tisto skrito te skrivnosti prisotnost Boga onstran kateregakoli božjega kraja. Isto povemo, če rečemo, da je Bog skrivnost ali da je tisto skrito, tj. ne več bistveno, ampak nadbistveno te skrivnosti prisotnost Boga, a pri tem njene skritosti nimamo za skritost kjerkoli že, na kateremkoli kraju, ampak za *skritost v skrivnosti*, ki nima nobenega kraja. Ta prisotnost, nadbistveno skrito te skrivnosti, se ne more nikdar razodeti na nobenem vidnem ali zgolj umljivem kraju, zato je za nas tudi neka obljuba, vse dokler smo oddaljeni od nje in se po *via negativa* zgolj odganjamo k njej iz reda bivajočega. Prisotnost Boga se nam daje kot obljuba. Obljublja se, je v obljubljanju vselej, kadar stopimo na pot negativne teologije in ustrezno govorimo o Bogu, vzpenjajoč se v nadčutno in nadumno motrenje. Je kot obljublajoča se nam. Prisotnost Boga, kolikor se obljublja, ni tedaj nič drugega kot "obljuba te prisotnosti, dana intuiciji ali videnju"⁹.

Vendar se, če se, obljuba prisotnosti izpolni prav motrenju; daje se že, kadar govorimo o Bogu z negativnimi teologemi, in izvorno da molitvi. Zato ni naključje, da se Dionizijeva *Mistična teologija*, spet za zgled poznejšim krščanskim mističnim spisom, začne z molitvijo. Molitev v tekstu tega spisa, in odtlej tudi v drugih tovrstnih spisih, odločilno vpeljuje negativnoteološko spekulacijo.

Če je na koncu zedinjenje s skrivnostjo v skrivnosti, uskrivnostenje, v katerem se izpolni mistični smisel celotnega prizadevanja, je na začetku molitev, saj govor, ki ji sledi, odločilno napotuje k drugemu. Molitev s svojo izvorno odprtostjo nasproti drugemu, v kateri je šele mogoče utreti pot tja, vseskoz preprečuje, da bi se negativna teologija sprevrgla v golo tehniko, mehanično ponavljanje zanikovalnih obrazcev, prazne miselne manevre. Vendar na tem, kar sicer z eno besedo imenujemo molitev, Derrida razloči dve potezi. Ti potezi sta pri Dioniziju, kakor tudi pri drugih krščanskih in nekrščanskih

piscih, povezani med seboj, a ju Derrida po razločitvi obravnava ločeno: ena mu pomeni molitev v ožjem smislu, druga hvaljenje (*hymnein*).

To, kar misel naperi in jo nato spusti na negativno pot bogospoznanja vse do končnega nespoznanja, ta naperjujoča poteza je molitev, saj mora biti "v vsakršni molitvi naslovitev [*adresse*] na drugo [*l'autre*] kot drugo"¹⁰. Ker se naslavlja na to drugo, na Boga, in je zanjo vsakokrat bistvena prav naslovitev nanj, je obenem prošnja, a ne za to ali ono dobro, ampak najprej za to, da Bog sploh sprejme njeno naslavljanje, s tem da se ji da kot tisto naslovljeno tega naslavljanja. Molitev je, kot neka naslovljenost k naslovljenemu, prošnja za naslovljeno drugo, za njegovo prisotnost. Vendar z naslovitvijo na Boga, z odprtjem za drugo od bivajočega, molitev ni že kar pri drugem, ampak lahko šele prejme to drugo v obljubo, prejme s tem obljubo božje prisotnosti, in kolikor je prošnja, tudi ne prosi za nič drugega, kot da bi bila uslišana in sprejeta pri Bogu, da bi ji ta kot tisto naslovljeno drugo njenega naslavljanja postal pričujoč. Zato je molitev prav po naslovitvi na Boga prošnja za prisotnost Boga. Molitev je obenem "čista molitev", kolikor se naslavlja na Boga zgolj kot tisto drugo od bivajočega.

Druga poteza, hvaljenje, pa Boga, meni Derrida, nekako že označuje. Čeprav ne uporablja predikativnega jezika in se, tako kot molitev, drži v performativni namesto v konstativni razsežnosti jezika, se po drugi strani vendarle ne ogiba vsakršni atribuciji. A čeprav Boga spet ne opredeljuje filozofsko ali teološko, ampak ga označuje zgolj tako, kot ga na primer z besedo "nadbistvena Trojica", s tem že "določa molitev, določa drugo, Njega, na katerega se naslavlja"¹¹.

Dionizij začenja svojo molitev, uvod v samo *Mistično teologijo*, z besedami: "Nadbistvena in nadbožanska in naddobra Trojica..." Ta molitev se od vsega začetka naslavlja na Boga tako, da ga pri tem že

10 Ibid., str. 572.

11 Ibid., str. 573.

hvali. Ne spregovori samo *k* Bogu, ampak tudi *o* Bogu. Hvaljenje z označitvijo Boga za nadbistvenega in trojičnega že na samem začetku določi naslovitev molitve. Naslovljeno molitve, tisto drugo, postane *krščanski* Bog. Molitev je že ob prvem nagovoru Boga, ko — govoreč k Bogu — spregovori o Bogu, določena za krščansko molitev. V trenutku te določitve se Dionizijeva molitev tudi razloči od vsakršne druge, judovske ali muslimanske ali katere si že bodi molitve. Čista molitev, ki govori zgolj v naslovitvi na drugo, in hvaljenje, po Derridaju dve različni potezi, sta torej pri Dioniziju povezana v neko *določeno* molitev — krščansko. Ne le pri kristjanih, ampak tudi pri molivcih drugih veroizpovedi sta vedno sprepletene v določeni, krščanski, judovski, muslimanski ali katerikoli drugi molitvi, v kateri Bog postane ta ali oni *določeni* Bog.

Edinole molčeče motrenje je takšno hvaljenje, ki po Dionizijevi besedi tudi samo "nadbistveno" hvali tisto nadbistveno, zato v njem odpade sleherna določitev. Ali z Eckhartovo besedo: v "tihi puščavi Bogstva" ni ne Očeta ne Sina ne Svetega Duha. Nasprotno je hvaljenje v molitvi določujoče. Ker pa z naslovitvami na sicer določenega, a v njegovi nadbivajočnosti vendarle nespoznatnega D drugega prav molitev utre pot negativnoteološki spekulaciji vse do končnega nespoznanja, nas tu znova zadene prej neodgovorjeno vprašanje, h kateremu se moramo zdaj vrniti: kako govoriti o tistem od začetka do konca nespoznatnem, o skrivnosti? Ali kot pravi Derrida, še celo v naslovu svojega teksta: *Kako ne govoriti?* Kako govoriti in obenem ne govoriti o njej? Kako molčati? Ali še natančneje: kako, govoreč k skrivnosti, govoriti o njej, je ne zaobseči s pojmom in jo tako molčati? Videli smo že, kako bodisi z zanikanjem predikatov bodisi celo mimo predikativnega jezika, kako nespoznavaajoč in proti molku govorita negativna teologija in molitev.

Ali pa "bi morali... prevprašati še zlasti možnost predverbalne ali preprosto neverbalne skrivnosti"¹²? To, kar Derrida pripozna za vpraševanja vredno, je zdaj neko vprašanje, ki najprej vprašuje po skrivnosti sami na sebi. Na prvi pogled se zdi, da se zastavlja v duhu Kantove kritike, s tem da vprašuje po možnosti nekega *an sich*.

Če pa bi se v resnici zastavljalo tako, bi nadalje vpraševalo, kantovsko rečeno, tudi po pogojih možnosti izkušnje skrivnosti, namreč po tem, kateri pogoji neogibno sodelujejo pri omogočenju tega, da skrivnost lahko pride do nas in da sploh vemo zanj, ter bi nas navsezadnje tudi privedlo do pogojujočega izvora možnosti takšne izkušnje. Vendar ne vprašuje po tem. Ne po izvoru. Kajti navedeno vprašanje se odločilno zastavlja drugačnemu mišljenju, mišljenju *différance*, tistega "izvirnejšega" od izvora, ob razhodnem srečanju z negativno teologijo. Temu mišljenju zato ostaja tuja naloga kritike, ki bi od brezpogojne resničnosti skrivnosti raz-ločila pogoje možnosti njene izkušnje, potem pa za prisotnost, po kateri nekaj iz svojega *an sich* pride, če pride, pred nas in tedaj kot prisotno za nas tudi obstane, postavila subjektiviteto subjekta.

Vprašanje vprašuje po možnosti še-ne- ali sploh-ne-jezikovne skrivnosti, torej skrivnosti *kot* skrivnosti, pa vendar za *nas*, če pomislimo na naslovni *Kako ne govoriti*, naslovljen na nas kot govorce, iz katerega je uglaseno; toda spet ne vprašuje v predkantovskem ali predkritičnem smislu, kot se komu utegne zazdeti.

Vprašanje v tej naši razgrnitvi zgolj izpostavlja protistavo "skrivnost kot skrivnost — za nas", ki jo prvotno vsebuje. Zato nikakor ne vprašuje naivno, ampak v takšni protistavi naznačuje protislovje, ki ga bo treba dekonstruirati: protislovje med tem, da se skrivnost drži zase, in tem, da se nam priobča. Mišljenje *différance* uporabi v tem smislu postavljeno vprašanje kot temeljno v svoji lastni prisvojitvi negativne teologije, da bi negativno teologijo samo lahko premislilo

neposredno iz *différance*. Ker pa to mišljenje tako vselej premišlja tvorbo prisotnosti, je kot premišljanje iz *différance*, iz izvornejšega razločenja, obenem dekonstrukcija pojmov, na katere se opre vsakokratna metafizika prisotnosti. Zato navedeno vprašanje Derridaju ni le končna točka razmejitve in razhoda mišljenja *différance* in negativne teologije, ampak tudi zadnje izhodišče za dekonstrukcijo negativne teologije.

S tem ko vprašanje vprašuje, ali je skrivnost mogoča, tj. ali je za nas mogoča mimo vsakega jezikovnega načina, najprej in predvsem dosledno izpeljuje naslovno vprašanje: *Kako ne govoriti?* Je mogoče ne govoriti, ne če bi se s tem skrivnost izgubila? In če ni mogoče ne govoriti, je tedaj sploh mogoče izkusiti skrivnost kot skrivnost? Derrida pravi: "Ni skrivnosti kot takšne, to tajim [*dénie*]." ¹³

Videti je, da Derrida naravnost in celo s poudarkom, kot prvoosebni govorec tega stavka, zanika, da bi obstajala skrivnost kot takšna. A če pazljivo prisluhnemo, v resnici pristavlja, da to taji; ne reče: "zanikam kaj takšnega", ampak: "to tajim". Kaj tedaj pomeni tajitev? S "tajitvijo" prevajamo francosko besedo *dénégation*, ki ustreza tu rabljenemu glagolu *dénier* in ki sicer lahko pomeni preprosto "zanikanje". Vendar nam jo Derrida sam daje razumeti kot *dé-négation*, de-negacijo, čeprav ne kot kako negativnost ukinjajoče odznanikanje. O skrivnosti sami pravi: *Elle se dé-nie*. ¹⁴

To, kar skrivnost skriva, je prisotnost Boga. Ta je obljubljena nadbistvenemu hvaljenju v molku. Zato se skrivnost kot skrivnost po drugi strani zanika v vsakršnem govoru, naj bo molilen in hvalilen ali negativnoteološki in iz svoje temeljne strahospoštljive intoniranosti ogibajoč se pojmovnega zajetja Boga. Vendar se zanika tudi zanianje. To pa ne pomeni, da se tedaj skrivnost spremeni dialektično, s tem da bi prešla v stanje svoje negacije, v drugobit, iz katere bi nato z

13 Ibid., str. 558.

14 Ibid., str. 557.

vnovičnim zanikanjem prešla v tretje stanje, v negacijo negacije. Ne postane druga v zanikanju, ampak kljub zanikanju, *samo sebe zanikujočem zanikanju*, ki zanika njo in obenem zanika sebe, ostaja skrivnost. "Skrivnost kot takšna, *kot skrivnost*, loči [*sépare*] in že vzpostavi neko negativnost, to je zanikanje, ki zanika [*nie*] samo sebe. Ona se taji [*dé-nie*]." ¹⁵ Prav to samozanikovalno zanikanje imenuje Derrida tajitev.

Tajitev ni zanikanje zanikanja, pri katerem eno zanikanje zanika drugo in v njem zanikano vzanika v drugobit, niti ni odzanikanje, ki odstrani zanikanje in sprosti zanikanosti tisto, kar je bilo prej zanikano. Je zanikanje, *ki zanika in se zanika*. V tem zanikanju se skrivnost zanika kot skrivnost in se tudi ne zanika kot skrivnost. Skrivnost se, kot takšna, zanika: v govoru, za nas; in se ne zanika: v govoru se molči in ostaja kot takšna. Tako se skrivnost govori in ne govori. Ko Derrida pravi, da taji, da bi obstajala skrivnost kot takšna, to govori v svojstvu govorca, ki se mu skrivnost taji, kajti skrivnost sama zase je obenem tudi skrivnost zanj in je vendar še zmeraj skrivnost.

Odgovor na vprašanje, kako ne govoriti, je tajitev. *Tajitve*, kot se glasi podnaslov spisa *Kako ne govoriti*, torej imenujejo način, kako govoriti in ne govoriti, kako skrivnost v govoru molčati. Vsak ustrezen govor o Bogu govori iz tega bistvenega načina. Tajitev pa je tudi način, kako obstaja protislovje med skrivnostjo samo zase in za nas. In končno je tajitev odlikovana beseda dekonstrukcije, ki pokaže, kako to protislovje deluje: da se namreč skrivnost, čeprav se nam daje, še naprej drži zase. Skrivnost je za nas, tj. v govoru, lahko kot skrivnost edinole v tajitvi.

Z druge, naše strani pa se skrivnost, kolikor se nam daje, deli. Vendar ne gre za to, da bi delili skrivnost z bližnjim v religioznem občestvu, eliti ali celo sekti, ampak se skrivnost deli v sami sebi in nam s to delitvijo na sami sebi daje delež, saj se "lahko pojavi, pa naj bo tudi za enega samega, samo s tem, da se začne izgubljati,

razširjati, se torej kot skrivnost utajevati [*dissimuler*] s tem, da se kaže: s tem, da začne utajevati svoje utajevanje [*dissimulation*].¹⁶

Skrivnost se taji, s tem ko se kot skrivnost zanika in v tem zanikanju kot samozanikovalnem zanikanju obenem ohranja kot takšna. V tistem trenutku, v katerem se zanika, pa se tudi začne deliti, tedaj se nam, enemu in mnogim, že razdeljuje v deleže, in ko se tako razdeljuje, se tudi utajuje. Francoska beseda *dissimulation*, ki tu skupaj z ustreznim glagolom rabi Derridaju, pomeni "utajevanje", "prikrivanje", "utajo", na primer davčno utajo, zato jo moramo zaslišati v njeni podobnosti in še zlasti različnosti s "tajitvijo". Prav razdeljevanje skrivnosti v deleže utajuje skrivnost, tj. prikriva razliko med skrivnostjo kot skrivnostjo in skrivnostjo kot našim deležem, ter tako *utajuje*, da se sama, kot takšna, *taji*. Vendar je v tajitvi skrivnosti, s samim trenutkom njenega zanikanja, od vsega začetka tudi njeno utajevanje.

Derridajev temeljni prvoosebni stavek moramo zdaj znova prebrati. Od tod, kamor smo prišli, nam govori, da skrivnosti kot takšne v resnici ni. Skrivnost se, kot takšna, zanika in "bistvo skrivnosti", kot temu pravi Derrida, razdeli *sočasno*. Zunančasna skrivnost lahko postane dogodek v času le s takšno delitvijo. Da pa bi se dogodila kot takšen temeljni in zavezujoč zgodovinski dogodek, se mora *razločiti* v sami sebi od same sebe. Skrivnost se nam vselej razdeljuje v deleže, v katerih se utajuje, vendar mimo njih tudi taji, iz razločenja. To razločenje je tu vselej že bilo na delu. Skrivnost je v tajitvi, v kateri se kot takšna ohranja (tudi za nas), in v utajevanju, v katerem se *kot takšno* skrivnosti izgublja pri nas, da bi se nam priobčila. Zmeraj je v obojem in zmeraj je v razliki: kot skrivnost sama zase in kot naš delež. Skrivnosti kot takšne *nikdar* ni. Brž ko je, je že v razliki s samo sabo.

Na koncu torej smemo reči, da mišljenje *différance* kot mišljenje končnosti misli skrivnost v smislu nujno učasene in tedaj vselej že razločene skrivnosti. Skrivnost ne postane časna *po* razločenju, kot da

bi to bilo kak pogojujoči izvor, ampak se lahko učasi le v razliki iz razločenja, ki je vselej že bilo, a ji prav zato, ker samo ni nič časnega, navrže možnost zgodovinskosti. V tem smislu razločenje predhaja skrivnosti in temu, kar skrivnost skriva: prisotnosti Boga. Zato mišljenje *différance* misli prisotnost Boga iz razločenja. Pri tem ne dekonstruira pojmovnosti, ampak prej pred- in protipojmovnost, ki se izrecno odpoveduje temu, da bi trgala Boga iz njegove drugosti. A kljub temu prisotnost Boga, kot se daje v celotnem sklopu negativne teologije, navsezadnje misli izhajajoč iz razločenja, iz ozira na čas in učenje, kot je sicer programatsko zapisano že v knjigi *De la grammatologie*, da je treba misliti prisotnost v filozofskih metafizikah.

Na koncu sta nič in nič: v mistični izkušnji negativne teologije božji nič, vendar ne nič bivajočega v privativnem smislu, nični nič brez bivajočnosti bivajočega, ampak bivajoče neskončno nadkriljujoči nič, nemisljivo in neizrekljivo obilje nespoznatnega drugega, Bogstvo; v mišljenju *différance* pa diferencialni nič, nič neskončnega, vendar nič, od koder se vsaka prisotnost uprisotnjuje v času kot v sebi že razločena in končna.

To, kar odločilno razmejuje eno mišljenje od drugega, je prav meja končnosti.

In kaj se obeta mišljenju *différance* kot odlikovanemu mišljenju v koncu metafizike, kolikor poteguje to mejo?