

Livia Georgeta Suciuc*

Bližnji dotik med derridajevsko dekonstrukcijo in negativno teologijo: *Kenoza jezika in presežek povsem Drugega*

1. Dekonstrukcija in negativna teologija

V širšem kontekstu dekonstruktivne analize govornice, ki jo je opravil francoski filozof Jacques Derrida v zadnjih nekaj desetletjih, je pristop k dekonstrukciji teološkega diskurza, za katerega se zavzema, eksemplaričen, ker preučuje meje govornice nasploh, a s prav posebnim poudarkom na mejah religioznega diskurza, ter nas tako vpelje naravnost v območje krize pomena, diskurza in govornice. Derrida se zavzema za kritiko govornice, ki izhaja iz tega eksemplaričnega primera analize teološkega diskurza, kajti, kot pojasnjuje, je to tista izkušnja, ki omogoča, da najlažje mislimo meje govornice, oziroma, ki lahko predstavlja najustrežnejše okolje, v katerem se začno sprožati temeljni razmisleki o govornici, ki jo uporabljamo, in o njenih mejah. V tem pogledu so Derridajeve trditve nekoliko šokantne: »... ne zaupam nobenemu tekstu, ki ni kakor koli že kontaminiran z negativno teologijo, in celo med temi teksti ne tistim, ki na videz nimajo nobene zveze s teologijo sploh, je ne želijo imeti ali mislijo, da je nimajo. Negativna teologija je povsod, vendar nikdar sama zase.« »Negativna teologija tako ne bi bila le govornica in preizkušanje govornice, ampak predvsem najbolj misleča, najzahtevnejša, najnedostopnejša izkušnja »bitnosti« govornice.«¹

V svoji analizi diskurza negativnih teologij nam Derrida predstavi nekatere najpomembnejše sodobne filozofsko-teološke spore – ne le tiste, ki se nanašajo na dekonstrukcijo teologije, temveč tudi tiste, ki se tičejo radikalnih teoloških tipov fenomenologije in hermenevtike. To gre pripisati obuditvi stare razprave o razmerju med singularnostjo izkušnje in univerzalno govornico: kako lahko sploh govorimo o ireduktibilni singularnosti kot taki, saj je vendar ne moremo poplošiti, formalizirati, določiti in zamejiti, pa najsi bo to singularnost Drugega, *Chôre* ali Boga? Kako se lahko sploh obračamo k Bogu in o njem kot takem tudi

167

¹ Jacques Derrida, *Postscriptum: aporije, poti in glasovi*, v: J. Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Kud Logos, Ljubljana, 2003; str. 138, 139; 126.

* Department of Didactics of Social Sciences and Humanities, Babeş-Bolyai University, Romunija

govorimo, ne da bi ta pojem zamejili v dosegu naših misli in govornice, ne da bi opredelili Boga kot prikazen, podobo, malika ali doktrino? Kako lahko smiselno in razumljivo govorimo o osebni, skrivnostni in povsem edinstveni izkušnji vere in verskega čutenja?

Zdaj lahko že slutimo posebno perspektivo, ki jo odpira dekonstruktivistični pristop, saj lahko že predvidimo zaključek, da se vsakršna interpretacija, pa naj bo filozofska, teološka, verska ali etična, izmakne »onkraj-pomenskemu« odklonu. Ta odklon se izmika tako hermenevtičnim prizadevanjem za vzpostavitev samovlade pomena kot tudi fenomenološkim poskusom, da bi se vse zvedlo na pomen, na enak način, kot delujeta »nedekonstruktibilno« v derridajevski dekonstrukciji in neizrazljivo v negativni teologiji. S preizpraševanjem vsega, kar terja strogo identifikacijo skozi omejene oblike naše misli in govornice, s preizpraševanjem možnosti konceptualizacije in izraznosti, nas dekonstrukcija napeljuje k temu, naj pristanemo na »odklon« naših izkušenj in občutkov, ki je ne moremo opredeliti ali razmejiti znotraj okvirov našega védenja in govornice. Posledično bo pričujoča raziskava usmerila našo pozornost k dejstvu, da moramo celovito pristopiti k operaciji dekonstrukcije govornice in kritike naših zmožnosti, da bi sporočali vsesplošno razumljive in izrazljive pomene.

Poleg Derridajevih pripomb k negativnim teologijam Dionizija Areopagita, Mojstra Eckharta, Avguština in Angela Silezija v *Kako ne govoriti: odznanjanja* in v *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, upoštevamo na tem mestu tudi interpretacijo Johna D. Caputa, ki prav tako zaobjema te iste interpretacije,² saj John D. Caputo vztraja pri enaki nenavadni podmeni, ki izhaja iz derridajevske filozofije: po eni strani moramo vse, kar je onkraj meje omejenih konstruktov naše misli in govornice vselej dekonstruirati; po drugi strani pa moramo izpostaviti pojav, ki ga je zaslediti v teh konstruktih, a se jim izmakne in ostane neuničljiv vsem našim konstrukcijam in dekonstrukcijam navkljub. V pogovorih z Johnom D. Caputom Derrida pojasni, da ta »double bind«, pogojen z dekonstrukcijo, pomeni, da je dekonstrukcija v igri edinole znotraj napetosti med občo formalnostjo in absolutno heterogenostjo: »prav iz tega sestoji dekonstrukcija: ne gre za zmes, temveč za napetost med spominom, zvestobo, ohranjanjem nečesa, kar nam je bilo

² Glej bibliografijo.

dano, in obenem tudi heterogenostjo, nečim povsem novim in prekinitvijo.«³ Postopek dekonstrukcije v bistvu pomeni nenavaden »odnos brez odnosa« z drugim: odnos, ki vključuje drugega, a hkrati vse druge naredi transcendentne. Ta zamegljena povezava je dejansko bistvo našega odnosa z drugim: »odnosa, v katerem je drugi popolnoma transcendenten. Ne morem doseči tistega drugega. Ne morem poznati tistega drugega od znotraj in tako dalje. A to ni nikakršna ovira, temveč pogoj ljubezni, prijateljstva, pa tudi vojne, pogoj za odnos z drugim.«⁴ Pripomnimo lahko le, da se, začeni z vprašanjem o odnosu do drugega, tako dekonstrukcija kot tudi negativna teologija vrtita okrog vprašanja o mejah govornice in nas soočata z istim nereduktibilnim problemom: kako govoriti in kako ne govoriti, »kako govoriti o neizrekljivi božji transcenci«, kako govoriti o tem, kar je »onkraj«, »beyond«, »hyper«, »über«, »epekeina«, »au-delà«, pa najsi gre za transcendentnost povsem drugega ali pa za transcendentnost Boga.«⁵ Na tem paradoksalnem presečišču se teološka perspektiva sreča z derridajevsko, saj Derridaja zanima predvsem aporija oziroma – kot pojasnjuje Robyn Horner – »tisto, kar je za misel nemogoče«, »kar se misli upira«, »kar se ji izmika«, »kar se ne da misliti«.⁶ Derrida se v svojih besedilih ves čas ukvarja prav s tem vprašanjem: kako lahko mislimo in ubesedimo tisto, kar preseka in preseže našo sposobnost mišljenja in izražanja? To nas seveda pripelje k enaki aporetični in paradoksalni rešitvi, s katero nas je derridajevska dekonstrukcija že seznanila: pozicioniramo se lahko le na nedoločljivi meji »double bind«. Govorimo in obenem ne govorimo; govorimo, da bi s tem zanikali možnost govorjenja in dejansko priznali, da se odklon nenadzorovano izmika našemu govorjenju. Prav tako ugotavlja Georges Leroux⁷: govornica, ki skuša izpostaviti pojavnost transcendentnosti vsake radikalne drugosti, že samo s tem tvega, da je ne bo mogla izpostaviti. Tako derridajevskega vprašanja, »kako ne govoriti« o tem »onkraj«, ni mogoče zastaviti drugače kot na paradoksalen način, upoštevajoč dejstvo, da v govornici ni mogoče izpostaviti razodevanja transcendentnosti nekoga povsem

³ John D. Caputo (ur.) *Deconstruction in a Nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997, str. 5.

⁴ *Ibid.*, str. 13.

⁵ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Fordham University Press, Bloomington & Indianapolis 1997, str. 2.

⁶ Robyn Horner, »Derrida and Gos: Opening a Conversation«, *Pacifica*, Victoria, 12 (Februar 1999), str. 12–16.

⁷ Georges Leroux, »Passion: transcendence. Derrida lecteur du platonisme negative«, *Études françaises*, Les Presses de l'Université de Montréal, 38 (1–2/2002).

drugega, čeprav se, po drugi strani, povsem drugi vselej razodevajo prek posredništva govornice.

Derrida priznava, da je glavni predmet njegovega zanimanja negativna teologija, saj ta zavrača možnost govorjenja o transcendentnosti Boga, ki se izmika našemu vedenju, govoru in jezikovnim zmožnostim. Kljub vsemu pa je teološka misel napredovala v tem svojem negativnem, apofatičnem in mističnem pristopu, tudi ko se je sprijaznila, da se z neizrekljivo božjo prezenco ne moremo soočiti drugače, kot da zanikamo pojmovne predstave in govornico ter se na ta način prepustimo tihi mistični zvezi z Bogom, onkraj vseh imen, besed in pojmov. Če pozitivna, katafatična pot teološko-filozofske misli pristaja na pojme in zagovarja njihovo ustreznost tihi intuiciji božje prezenze, negativna, apofatična pot zavrača pojme, ki se ji zdijo preširoki, da bi lahko vključevali intuicijo. Vendarle pa poleg sprejemanja ali zavračanja obstaja tudi tretja pot, ki prav tako poudarja nezadostnost pojmov, a nas že v istem hipu zavihiti onkraj vedenja in diskurza, onkraj pojmovne, povedne in nominalistične govornice. To je pot mistične apofatične teologije, v kateri, kot nam fenomenološko pojasnjuje Jean-Luc Marion, nas preplavlja presežek intuicije, izvirajoče iz religioznih občutij in izkušenj, ki segajo onkraj vsakršnih meja naših pojmovnih predstav in govornice. A vendarle nas Derrida, z dekonstruktivnega gledišča, popelje⁸ naproti novemu nedoločljivemu, zamegljenemu in kontaminiranemu obzorju, ki je iznad poti teoretičnih pojmovnih predstav, kot tudi poti fenomenološke intuicije in mističnih izkušenj. V tem smislu torej Derrida zastavlja vprašanje, ali ne zgrešujemo religioznih izkušenj kot takih že v temelju, in jih ne moremo prepoznati in jih opisati, ne na konceptualno-teoretičen, ne na intuitiven, fenomenološki, niti na mističen način. Pojav religiozne izkušnje kot take v resnici ostaja povsem heterogen kar zadeva prepoznave in opredelitve, pa najsi gre za vednost in govornico ali pa za fenomenološko intuicijo in mistično vizijo.

170

Jacques Derrida se v neskončnost sprašuje, ali se je elementu govornice ter logične in onto-teološke gramatike z versko izkušnjo in mistično razsvetlitvijo sploh mogoče izmakniti. Derrida se ves čas vrača k temu spraševanju, ker se negativna apofatična teologija, paradoksalno, zavzema za opustitev neustreznih oblik

⁸ Jacques Derrida, »On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion« v: John D. Caputo, Michael J. Scanlon (Ur.), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis 1999.

pojmovne govorce, oziroma vsaj za njihovo uporabo na negativen, apofatičen način, da bi bil s tem dostop do višje ravni »tihe božje intuicije« neposrednejši. A pri tem se Derrida sprašuje, ali lahko odkrijemo mistično in neizrekljivo enost onkraj govorce, njene pomenskosti in izraznosti, k čemur stremi negativna teologija, ali pa je posredništvo govorce skoraj neizogibno, pa četudi je indirektno in neustrezno. Ali pa se morda že ne nahajamo na *nedoločljivi*, *neopredeljivi* in *kontaminirani* meji med obema naklonoma edinstvene verske izkušnje na eni in univerzalnega pojmovnega jezika na drugi strani?

Dvojna apofaza

Celo v Derridajevih pripombah v njegovem eseju »Kako ne govoriti: odznanikarja« k negativni teologiji Dionizija Areopagita je eden od ciljev Derridajeve interpretacije pokazati, da celo diskurz, ki pritiče negativni teologiji, v praksi ne pomeni razkola »dvojnega izročila«, ki postavlja ločnico med mistično, skrivnostno, neizrekljivo in neizrazljivo izkušnjo na eni strani, ter izrazljivo, sporočljivo, logično, filozofsko in teološko pomenskostjo na drugi. Prav nasprotno, v razvoju teološke misli je prav Dionizij tisti, ki uveljavlja »dvojni način prenosa«, pri katerem oba naklona, od katerih predstavlja prvi neizrazljivo skrivnost, drugi pa izrazljivi pomen, dejansko drug drugega *sekata*. Derrida skuša dokazati, da se celo v kontekstu negativnih, mističnih teologij prejkone nahajamo na meji nerazločljivega *spajanja* in *razmikanja* obeh naklonov: ker ne moremo govoriti o skrivnosti božanskega, moramo molčati, a kljub temu božanstvo samo nastopa in se razodeva v misli in govorici, in le s predpostavko tega skrivnega razodevanja lahko bodisi govorimo ali pa molčimo. Tako celo pri Dioniziju odkrijemo »tretjo pot«, ki presega izključujoče se nasprotje med nujnostjo afirmiranja jezika ter nujnostjo odrekanja jeziku, in ki rajši kaže proti nečemu *onkraj*, *hyperousios*, *nad* in *več* kot bit, več kot naša misel in govorica, več kot naša afirmativna ali negirajoča govorica. To nas napotuje k transcendentnosti Boga, ki »je« *onkraj* in *več* kot bit in, seveda, *onkraj* in *nad* vsakršnim izrekanjem, pa najsi bo afirmativno ali negirajoče. Derrida priznava, da raziskuje dvoje predikativnih in pozicionalnih metafizičnih poti teološkega jezika (katafatično-afirmativnega in apofatično-negirajočega), vendar počne to prav zato, ker ga zanima teološka invokacija drugačne poti, takšne, ki bi preseгла izključevalnost afirmacije/negacije, kakršna je na primer pragmatična ne-predikativna, ne-diskurzivna pot molitve in bogoslužja.

Derrida se v nadaljevanju obrača k mističnemu teološkemu diskurzu, Mojstra Eckharta, v katerem najdemo bolj ali manj enake misli: treba je molčati in se izogibati govorjenju, kajti, kot zapiše Eckart, je »Bog brezimen« in »nihče ne sme o njem ničesar reči ali ga skušati razumeti.« To je napotitev k tej isti meji med nedostopno skrivnostjo samo po sebi in povedmi, ki so sporočljive le kot negacija; tako torej dosežemo isto »*mesto prehoda*«, »*filter*«, »*sito*« in »*prag*« med Bogom kot takim in tistim, kar Bog ni. Da se nekaj lahko zgodi, da se nekaj udejanji ali preide v govorico, mora najprej prestopiti ta *prag* in biti presejano skozi to *sito*, stati mora v praznini tega brezmejnega prostora: »Brez iznajdbe takšnega filtra ni besedila, predvsem pridige ne, ni možnosti pridiganja.«⁹ Največji izziv, s katerim Derrida sooči teološko misel, se torej navezuje na kritiko enostranskega razlikovanja med izkušnjo in govorico: bi bila edinstvena izkušnja »čiste« molitve sploh mogoča brez dodatka teorij, logike in teološkega diskurza? In če se izkušnja molitve ne bi »stekala« v univerzalni pomen teološkega diskurza ali bila vanj vključena in v njem izražena, bi bila teologija potemtakem še vedno možna?

A ta hip se osredotočamo na Derridajev komentar iz *Sauf le nom*, ki ga je podal ob preučevanju več fragmentov negativne teologije, ki pa ni ravno klasična ali kanonična: gre za delo *Kerubski popotnik* Angela Silezija. V kontekstu analiziranja negativne teologije je Angel Silezij eden najboljših primerov, saj nas, kot trdi Derrida, pravzaprav sooči z nekakšnim *postscriptumom*, glede na to, da njegovo pisanje privzema obliko aforizmov, poetičnih prebliskov ter odlomkov nedokončanih zapisov, ki spričo svoje raznorodnosti nikoli ne dosežejo logične forme filozofsko-teološke razprave. Raznorodnost teh aforizmov napeljuje k absolutni heterogenosti in absolutni diskontinuiteti v območju možnega. Spričo nepovezanosti Silezijevih aforizmov se kraljestvo možnega ustrezneje razpira k »bolj nemožnemu«, k »onkraj«, »hiper«, tja, kjer, kot piše Silezij, spregovori Bog.

172

V skladu s to obrazložitvijo opažamo absolutno heterogenost in obenem ireduktibilno kontaminacijo tudi v Derridajevem pristopu k negativni teologiji s pomočjo »double bind«. Že na samem začetku njegove obrazložitve ne moremo spregledati derridajevske razlage, da imamo tukaj opraviti tudi z dvojno apofazo:

⁹ Jacques Derrida, »Kako ne govoriti: od zanikanja«, v: J. Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Kud Logos 2003, str. 89.

»obstaja ena apofaza« in »druga apofaza«¹⁰. »Ena apofaza« bi torej bila določen tip govora, ki bi potekal v vprašalno-nikalnem jezikovnem načinu, saj bi se ta povsem približal vrhuncu jezikovne formalizacije. V nasprotju s tem pa bi »druga apofaza« izzvala absoluten premolk v mediju govornice, v svetu možnega, saj stremljeva k »absolutni heterogenosti«, k nemožnemu, k onkraj, *hyper*, k tistemu, česar se ne da dotakniti, tako kot pri Angelu Sileziju: Najnemogočejše je mogoče / Ti ne moreš sonca s puščico doseči / Jaz pa morem večno sonce s svojo obstreliti. (6:153)« »Pojdi tja / kamor ne moreš: poglej / kamor ne vidiš: Prisluhni kjer nič se ne oplaša in ne zveni / tako si kjer Bog govori. (1:199).¹¹

Negativna teologija Angela Silezija v tem smislu predpostavlja neko »paradoksalno hiperbolo«, tj. gibanje transcendence ki nas pošilja *onkraj*, onkraj biti in bitij, onkraj tega, kar je, onkraj bivanja, bistva ali božjega imena, proti »*hyper*«, »ultra«, »*au-delà*«, »über« ali »*epekeina tes ousias*«. A težava je v tem, da mora z izrekom tega napotila k nečemu *onkraj* absolutne transcendence negativna pot samo sebe razlastiti in izkoreniniti, tako da se odtrga od vsega ustaljenega in uveljavljenega; in zato mora premagati prav sam diskurz negativne teologije o božanskem. In če si še naprej pomagamo z analogijo, Derrida zapiše, da se stvari zgodijo »kot da podpis ne bi bil sopodpisan, ampak bi se mu oporekalo v kodicilu oziroma preklicu *postscriptuma* na dnu pogodbe.¹² Izkaže se, da negativni postopki delujejo kot *postscriptum*, ki mora odkloniti, zavriniti in zanikati govornico, zapise, izročilo in zgodovino krščanstva.

3. Kenoza jezika in pragmatizem molitve

Do tega pride po eni strani zato, ker negativna teologija samo sebe predstavlja kot tradicijo, institucijo, kulturo, spomin ter zgodovino, ki uporablja formalno, trdilno, teoretično in prepričljivo govornico. Derrida torej dokazuje, kako ni mogoče videti, da »je to, kar se v idiomu grško-latinske filiacije imenuje 'negativna teologija', govornica.«; »Skratka, negativna teologija dopušča, da k njej pristopamo kot h korpusu (jo pred-razumevamo kot korpus), v katerem so zvečine arhivirane izjave, katerih logiške modalnosti, gramatika, leksika in še zlasti se-

¹⁰ Jacques Derrida, »Postscriptum: aporiije, poti in glasovi«, v: J. Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Kud Logos, Ljubljana, 2003, str. 107.

¹¹ *Ibid.*, str. 114, 115.

¹² *Ibid.*, str. 138.

mantika so nam že dostopne, to pa vsaj v tem, kar je v njih določljivo.«¹³ A po drugi strani je negativna teologija ali prej omenjena »druga apofaza« neodvisna od jezika, pripovedi, dogem in zgodovine krščanstva. Negativna teologija premaguje meje jezika in razvema najbolj silovito miselno izkušnjo na teh mejah, saj se ves čas ukvarja s »prekomernim«, »presežnim«, ki sta značilnosti jezika: »Neposredna, vendar neintuitivna mistika, nekakšna abstraktna kenoza osvobaja to govorico vsakršnega verjetja – in sicer na ločnici od vsake vere.«¹⁴

S tem, ko se poskuša odmakniti od vsakršne govorice ali pripovedi, začanja negativna teologija izvajati »kenozo diskurza.« Na ta način negativna pot uspešno izkorišča negativno modaliteto jezika in izčrpa vse njegove diskurzivne možnosti. Po Derridajevem prepričanju je to, kar se dogaja, »abstraktna kenoza« diskurza, »prazno«, »mehanično«, »formalno« in »repetitivno« delovanje govorice. Negativna teologija se prazni vsakršne »intuitivne polnosti« in vsakršne vsebine, prezenca ali pomena, ter povzroča prazno intenco, ki naj traja neomejeno, brez nebrzdane, izvorne ali dejanske intuicije. Tako se znajdemo v momentu »krize«, kot je to predvidel Husserl, momentu, ki se izmika »pastem intuitivne zavesti in fenomenologije.«¹⁵ To, do česar smo se pravkar dokopali, je običajni pristop k tej tematiki: tako dekonstrukcija kot negativna teologija se zavzemata za »kenozo diskurza«, tj. za izpraznitev jezika vsakršne vsebine in intuitivne polnosti in za omogočanje dostopa do prazne puščave, v kateri ne moremo najti nobenih začrtanih oblik niti nikakršne prezenca, ki naj bi jo dojemali in izražali znotraj zamenjenih oblik našega mišljenja in govorice. Dekonstrukcija celo govori o prostoru *razlike* [différence], diferencialne matrice, v kateri se rojevajo vsa imena, besede in jezikovni pojmi. *Razlika* je prazni prostor *Chôre*, ki je starejša od vseh imen in besed ter je matrica neke vrste »govorice – pred govorico«¹⁶.

174

Po drugi strani predstavlja za negativno teologijo kenoza jezika, se pravi puščava, razsulo, praznota in praznost jezika, pogoj, da se lahko nekaj zgodi, pogoj, da se lahko pojavita jezikovni *presežek* in njegov *prebitek*. Kenoza jezika je pogoj, da lahko do pojava sploh pride. Zato lahko rečemo, da zanimajo negativno teologijo »ostaline« jezika, ki »presegajo« jezik: »Negativna teologija bi bržkone

¹³ *Ibid.*, str. 119; 122–123.

¹⁴ *Ibid.*, str. 141.

¹⁵ *Ibid.* str. 122.

¹⁶ Jacques Derrida, »Kako ne govoriti: odznanikanja«, v: J. Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Kud Logos 2003, str. 39.

bila nič, kratko in malo nič, če presežek ali prebitek (glede na govoro) ne bi vtisnil znamenja posamičnim dogodkom govoro in če ne bi pustil ostankov na telesu jezika ...«¹⁷. Drugače povedano, presežek povsem edinstvenih religioznih *dogodkov* pušča sled v univerzalnem korpusu jezika in govoro. Kaj ostane za praznino oziroma kenozo govoro? Seveda, po Derridajevem prepričanju je Bog »poslednji ostanek« oziroma »sled« jezika: »Bog 'je' ime tega brezdanjega kolapsa, tega brezkončnega puščavljenja govoro.«¹⁸ Vendar ta »sled« ni nekaj, kar *obstaja*, temveč je zgolj prazen namig na pustinjo onkraj vseh stvari, kajti, kot razlaga Derrida, »dobro veš, da *via negativa* skoraj v vseh grških, krščanskih oziroma judovskih ožičevalnicah [*filiières*], zvezuje sklicevanje na Boga oziroma Božje ime z izkušnjo kraja. Puščava je torej figura čistega kraja«¹⁹. Priklicevanje božjega imena oziroma imena, ki ne poimenuje »ničesar, kar obstaja«, pripominja Derrida, je v grško-krščanskem in judovskem izročilu v bistvu priklicevanje puščave, čistega, praznega prostora *chóre*. V tem priklicevanju puščave lahko odkrijemo le *sledi ostaline, pepel, brazgotine, duhove* pradavnega, nespoznavnega in nedostopnega dogodka božjega daru. Seveda se, kot meni Derrida, do tega dogodka pride le ob samem »robu govoro«. »Dogodek ostaja v govoro in hkrati *na* njej, torej znotraj in na površini (odprti, izpostavljeni, nenadoma preplavljeni površini, zunaj samega sebe).«²⁰ Govorica tako nosi sled »rane«, ki *po* vsakem dogodku vselej ostane. Govorica torej zgolj omogoča dostop do *sledi* pradavnega dogodka, ki ga ni mogoče prestaviti v sedanost. Tako da, kot pojasnjuje Derrida, vsakršen govor, če sodi v negativno teologijo, poteka le v *sledi* nekega dogodka, ki je že davno mimo. Pradavni, nespoznavni, aporetični, skrivni in nedostopni dogodek božjega daru pušča *sled* v govoro, v dopolnilnem diskurzu teologij. Teološkemu diskurzu so dostopne le *sledi* pradavnega dogodka božjega daru. Govorica, pisava, maksime in aforizmi negativne teologije so zgolj *postscriptum*, ki lahko nastane šele *po* dogodku, tako da s seboj zgolj prenaša *sled* ali *rano*, ki jo je pradavni in skrivnostni dogodek zapustil na samem robu govoro. Prav zato lahko postanemo pozorni še na eno nezanemarljivo derridajevsko podmeno: niti dekonstrukcija niti negativna teologija ne moreta premostiti *prepada* oziroma *razpoke* med dogodkom in govoro. Govoro so dostopne le *ostaline, sledi* in *pepel* dogodka, ki nam sam po sebi nepovratno

¹⁷ Jacques Derrida, »Postscriptum: aporije, poti in glasovi«, v: J. Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Kud Logos, Ljubljana, 2003 str. 126.

¹⁸ *Ibid.*, str. 127.

¹⁹ *Ibid.*, str. 127–128.

²⁰ *Ibid.*, str. 129.

uhaja. Vendar dogodek, ki ves čas uhaja, pušča *sledi* v govorici – in prav v tem je Derridajeva interpretacija še posebej izvirna: ne le *razkol* med dogodkom in govorico, tudi *kontaminacija* je ireduktibilna.

Torej smo ujeti v ireduktibilno »double bind«, »dvojno zapoved« ali »dvojno gibanje«, iz česar ne izhaja le absolutna heterogenost, ampak hkrati tudi nedoločljiva kontaminacija med dvema poloma: »Takšna neustreznost prevaja in izdaja odsotnost skupne mere med odpiranjem, odprtostjo, razodetjem in védenjem na eni strani ter absolutno, nepredvidljivo skrivnostjo, heterogeno v razmerju do vsakega manifestiranja, na drugi.«²¹ Ali pa, še krajše povedano, ujeti smo med »védenjem« in »skrivnostjo«, med »govorico« in »dogodkom«, med dogodkom božjega daru in izreki negativne teologije, ki so zgolj nekakšen *post-scriptum*, zapis, ki ohranja *sled* rane, ki jo je za seboj zapustil pradavni dogodek, ki nam je zdaj že nedostopen, in za takšnim dogodkom, do katerega nimamo več neposrednega dostopa, ostaja le pepel.

Pri apofatičnem gibanju gre tako po eni strani za kenozo naše omejene izkušnje diskurza, govorice in védenja. Po drugi strani pa gre tudi za davni, minuli dogodek, za dejanje »spovedi«, »molitve« in »pogovora z Bogom«. Izjemnega pomena je posebno pozornost nameniti derridajevskemu namigu, da je moč negativne teologije prav v tem razmerju, ki je »razpeto med dva pola«²², saj v njem jasno izstopata pol te praznote ali izpraznjenosti govorice in pol polnine molitve. Če je formalizacija tisto, kar govorico negativne teologije izprazni »vsakega unavzočenja oziroma ponavzočenja [*presentation or representation*], brez podob in, denimo, celo brez Božjih imen v tem jeziku ali tej kulturi,«²³ lahko tedaj po drugi strani pripomnimo, da deluje polnina molitve prav nasprotno in nas ščiti pred to izpraznjenostjo ali mehanično formalizacijo govorice. V aktu molitve ne prosimo Boga, naj nas obdaruje, temveč »molitev prosi Boga, naj raje kot darove da sebe.«²⁴ Molitev je priklicala boga samega kot dar. Bog je dogodek daru.²⁵

²¹ *Ibid.*, str. 129.

²² *Ibid.*, str. 122.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, str. 127.

²⁵ Derrida nenehno usmerja našo pozornost k dejstvu, da smo ujeti nekje na nedoločljivi meji med tem, kar nam je dano, kar je že razodeto in je opredmeteno v naših teološko-verskih obzorjih, in po drugi strani med nejasno vero v dogodek daru kot tak, ki se bo uresničil znotraj preroške razsežnosti neskončne transcendence.

Derrida se sklicuje na Avguštinov diskurz, v katerem je akt molitve afekt: spoved je »akt milosrčnosti, ljubezni in prijateljstva v Kristusu« in ne izkustvo védenja; »prav nobene zveze z védenjem nima – z védenjem kot takim«; je akt pragmatičnega udejanjanja resnice: »Avguštin govori o 'narejanju resnice' (*veritatem facere*), ki ni isto niti kot razodevanje ali odstiranje niti kot obveščanje v redu spoznavajočega uma. Morda je zvedeno na *pričevanje*«; »Izpoved kot tujka v razmerju do spoznavanja, s tem pa tudi v razmerju do vsakega določanja oziroma upovedovalnega pridajanja, deli isto usodo z apofatičnim gibanjem. Avguštinov odgovor se od začetka vpisuje v krščanski red ljubezni oziroma milosrčnosti – kot bratstvo.«²⁶

Čeprav se Jean-Luc Marion s fenomenološkega stališča ne strinja povsem z derridajevskim razumevanjem negativnih teologij, pa vseeno priznava, da je s sklicevanjem na argument *tretje poti*, ki dopušča pragmatično uporabo govornice pri molitvi in bogoslužju, med njim in Derridajem doseženo soglasje. »Menim, da oba obravnavava ista vprašanja,« piše Marion, saj »se strinjava, da obstajajo trije načini govora o Bogu.«²⁷ To pa je v neskladju z negativnimi teologijami in metafiziko diskurza, saj zanju obstajata le dva možna načina, kako govoriti o religioznem izkustvu: afirmativno-katafatični in negirajoče-apofatični. Kako bi bil lahko onkraj omrežja predikativnega jezika sploh možen kak *tretji način*? Ta *tretji način*, priznava Marion, je morda pragmatična uporaba govornice, ki jo zasledimo v praksah religioznih izkustev pri verskih opravilih, to je pri molitvi in bogoslužju. Pri obredu krsta, na primer, Boga ne vključujemo v teoretsko obzorje naših predvidevanj, temveč nas liturgična uporaba govornice vpiše »v samo obzorje²⁸ Boga.« Pragmatična uporaba govornice odpira nove razsežnosti (kjer so odsotni prezenca, esenca, imena in pojmi) onkraj obzorja onto-teološke pojmovnosti ali metafizične predikativne govornice. Na ta način se lahko izognemo zamejevanju Boga znotraj skrajnega dosega našega pojmovnega sveta in hkrati nakažemo neskončne razsežnosti nepoznavanja, nepredstavljanja in neizražanja Boga. V skladu s tem Jean-Luc Marion priznava, da se fenomenološki pogled srečuje z derridajevskim na točki, kjer apofatična teologija ni več umeščena znotraj onto-teološkega obzorja metafizike. Iz opisanega sozvočja tako izhaja, da *tretji način* v

²⁶ *Ibid.*, str. 109.

²⁷ Jean-Luc Marion, »In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'« v: John D. Caputo, Michael J. Scanlon (ur.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999, str. 46.

²⁸ *Ibid.*, str. 38.

apofatičnih teologijah deluje in da je ta tretji način način pragmatizma govornice, onkraj predikativne govornice, najsi bo ta afirmativna ali negirajoča.

Akt pragmatične govornice molitve je naravnano k »posamičnemu brez pojma,«²⁹ in naslovljen na absolutno singularnost nepoznanega Boga, ki presega akt védenja in tudi vse atribute teološkega védenja, najsi bodo afirmativni ali negirajoči. Derrida nadalje vztraja, da se govornica in znanje vselej določita »po« aktu spovedi iz srca (o katerem govori tudi Avguštin). Iz tega sledi, da ne more biti nobeno pisanje, pa najsi pripada pozitivni ali negativni teologiji, nič drugega kot »postscriptum«, ki se lahko udejanji šele »po« aktu nagovora Boga, ki je bil izvršen že prej. V svojih pogovorih z Marionom, ki so objavljeni v knjigi *God, the Gift, and Postmodernism*, Derrida tudi ne zanika, da je nanj vplivala kantovska kritika védenja ter da ga zelo vznemirja nedoločljivi dar mišljenja, osvobojenega pojmovnosti, vere, delovanja, navad in stremljenja, ne pa tudi védenja, identifikacije in pojmovne determinacije.

A presenetljivi zaključek, ki nas povede korak naprej v Derridajevih izpeljavah, in na katerega nas opozarjata tako John D. Caputo kot tudi Robyn Horner, je, da derridajevska dekonstrukcija, četudi ne zaupa v pot pojmovnega mišljenja in védenja, vsekakor zaupa v pot vere: da če Drugi presega naše miselne sposobnosti, ga ne moremo dojeti drugače kot skozi vero. Nedostopni presežek mišljenja odstopi prostor dostopnim sledem vere. Zato lahko le še enkrat poudarimo, da je to še eno od paradoksalnih mest, kjer se dekonstrukcija srečuje z apofatičnim načinom.

4. Dogodek singularnosti

178

Če sledimo tej isti liniji Derridajeve interpretacije, lahko opazimo, da absolutna heterogenost teh »dveh brezen«, »dveh mest«, »dveh načinov,« »obenem dovoljuje in preprečuje to, kar bi lahko imenovali eksemplarizem«, kar je nenavadna povezava-razvezava, na katero pa nas je Derrida že privadil: »Ta eksemplarizem združuje in hkrati razdružuje, pregrajuje tisto najboljšo kot tudi nerazličnostno:

²⁹ Tudi Mojster Eckhart se naveže na to Avguštinovo vrstico: »pogosto ga citira Mojster Eckhart, predvsem njegov »brez«, kvazizanikovalno upovedanje posamičnega [*singular*] brez pojma, na primer: »Bog je moder brez modrosti, dober brez dobrote, močan brez moči«. Derrida, *Postscriptum: aporije, poti in glasovi*, str. 111.

na eni strani, eni poti, globoko in brezdažno večnost, temeljno, vendar dostopno teleo-estahološki pripovedi in določeni izkušnji oziroma historičnemu (ali historialnemu) razodetju; na drugi strani, drugi poti, nečasovnost brezna brez dna oziroma površine, absolutno brezčutnost (niti življenje niti smrt), ki daje vznikniti vsemu, kar ni. Dve brezni, pravzaprav.« Ti »dve brezni«, ki ju Derrida tako pogosto omenja – absolutna nečasovnost in na drugi strani tista časovnost, ki nam je dostopna prek naših izkušenj in zgodovinskih razkritij ter teoloških pripovedi – sta ujeti v tej čudni in paradoksalni povezavi brez povezave, ki ju hkrati veže in ločuje, saj, kot pesniško zapiše Silezij »Brezno kliče breznu.«³⁰

Še več, Derrida presenetljivo trdi, da »vsaka stvar, vsako bivajoče, ti, jaz, drugi, vsak X, vsako ime in vsako Božje ime lahko postanemo zgled drugih zamenljivih X-ov. Gre za proces absolutne formalizacije. Vsak drugi je povsem drugačen [Tout autre est tout autre.]³¹ Caputo razloži, da je »ta povsem drugi katera koli singularnost, karkoli, kdor koli, katerega obstoja, bližine ne moremo povzdigniti, ne posplošiti, ne univerzalizirati, ne formalizirati ...«³² Ta drugi je Bog oziroma kar koli edinstvenega, ni pomembno, kaj. Absolutna singularnost pripada drugemu ali pa Bogu. Kajti zagotovo obstajajo primeri absolutne singularnosti, ki se jih ne da zamejiti, določiti ali vključiti v univerzalno celoto. Absolutna singularnost drugega biva v tem praznem prostoru, kraju, puščavi, nedoločljivi obliki, prividni ali prikazenski formalni strukturi, v kateri poteka »redukcija«, »kenoza«, »epoche« in puščavljenje vsakršne vsebine. Absolutna singularnost ostaja nedoločna in neopredeljiva, tako kot puščavski prostor *chôre* – brezoblični prostor, v katerem so vpisane določne oblike. Prav k temu kraju nas napotuje dekonstrukcija: dekonstrukcija odpira vrata v ta nedoločni prostor absolutne singularnosti Drugega, arhaične prostorske *chôre* in mesijanske časovnosti.

Da bi nam nakazal pot k temu nemogočemu kraju (absolutno heterogenemu kraju singularnosti), uporabi Derrida v svojih komentarjih k aforizmu Angela Silezija izraz *Gelassenheit*. Njegovo besedilo se osredotoča na izraz »*Gelassenheit*«, ki deluje kot leitmotiv pri usmerjanju njegove interpretacije, kajti ta *Gelassenheit* kot element ravnodušnosti, zapuščenosti, vedre pomirjenosti, pomeni »predajanje nemogočemu«. Še več, v tem kontekstu »predajanje nemogočemu«

³⁰ *Ibid.*, str. 145.

³¹ *Ibid.*, str. 144.

³² Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, str. 51–52.

pomeni »predajati se drugemu«, dajati samega sebe drugemu v dejanju ljubezni kot brezmejnega odrekanja.³³ In nemogoče je lahko Bog sam ali pa katera koli druga singularnost. Podati se proti nemogočemu pomeni, s Silezijevimi besedami, »pojdi tja/kamor ne moreš«: iti onkraj, na kraj absolutne singularnosti povsem drugega, pa najsi bo to brezsmiseln, neviden in nedoločljiv kraj Boga kot bitja, ki je onkraj, ali pa miren kraj chóre, »'starejši' kakor čas stvarjenja, kakor sam čas, kakor zgodovina, pripoved, beseda itn.«³⁴ Dvojna zapoved zahteva, da se v tej *Gelassenheit* odmaknemo od vsega in zapustimo, na primer, celo samega Boga, da bi ta lahko ostal »obvarovan«, »nedotaknjen« in da ga kot takega pustimo ostati onkraj, ne da bi ga zamejili ali reducirali na karkoli drugega. »Double bind« pa prav na ta način deluje kot »dvojna gostoljubnost«, ki ohranja odprt prehod med obema breznoma in dejansko ohranja odprt tudi dostop do singularnosti drugega: »Puščati prehod k drugemu, povsem drugemu, je gostoljubnost.«³⁵

John D. Caputo pripominja, da v tem praznem prostoru absolutne singularnosti ni nobene resnične skrivnosti: »a za Derridaja je skrivnost v tem, da ni nobene skrivnosti, tj. nobene skrite semantične vsebine, nobenega prednostnega dostopa, nobenega transcendentnega označenca, nobene hiperesencialne intuicije, nobene *Ding an sich*, do katere imamo zunajtekstualen (ali zunajzemeljski) dostop ... S površja besedila se ne da pobegniti in zatorej tudi ni nobene možnosti za pomiritev naših interpretativnih polemik ...«³⁶. Ne moremo govoriti o skrivni resnici, ki jo odstirata védenje ali intuicija. Ravno nasprotno, prav zato, ker se nahaja onkraj védenja ali intuicije, je skrivnost ne-skrivnost v ne-védenju in ne-intuiciji: čista skrivnost, tako kot čisti dar, se nikoli ne prikaže in nima nobene pojavnne oblike. »Skrivnost *kot taka* ne obstaja; to zanikam.«³⁷ Ne obstaja nobena skrita semantična vsebina, noben transcendentalni označenec, tudi ne takšen, ki bi se bil izmaknil verigi pomenov in besedilnosti, saj do te vsebine ni nobenega prednostnega dostopa s pomočjo tiste intuicije, ki naj bi zapolnila prazno intencionalnost s prebitkom intuicije. Prav obratno, s tem ko negativna teologija naznači Boga, izprazni igro pomenov vseh označenih vsebin ter izprazni omrežje vsakršnega intuitivnega polnila. Negativna teologija nas zgolj usmeri na pu-

³³ Derrida, »Sauf le nom (Post-Scriptum)« str. 74.

³⁴ Derrida, *Postscriptum: aporije, poti in glasovi*, str. 144.

³⁵ *Ibid.*, str. 148.

³⁶ Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, str. 34.

³⁷ *Ibid.*, str. 33.

ščavski kraj, kjer poteka kenoza vsakršne reference in vsakršnih predikativnih pristojnosti, kenoza vseh intencionalnih predmetov in intuitivnega polnila. Caputo pojasnjuje, da prav zato v Derridajevi interpretaciji ni nobenega govora o skrivnem védenju, védenju o nevédenju: »docta ignorantia«, temveč o ljubezni nevédenja: »ignorantia amans«. Govorimo o klicanju vere, hrepenenja, strasti, ljubezni, joka, molitve, da bi se mesijansko pojavilo »nemogoče presenečenje.«³⁸ Dekonstruktiji in religiji je skupna ista zavzetost za tisto, kar presega obzorja možnega, strast »do nemožnega«, strast do nepoimenljivega, nespoznavnega, nepredstavljivega, skratka vsega, kar je onkraj tistega, kar lahko vemo, poimenujemo ali si predstavljamo; strast do čakanja, obljube, vere v *povsem drugo*, v tisto, kar pride spontano in se izmika vsem vidnim in predstavnim zaznavam; strast do mesijanskega čakanja na *povsem drugo*, onkraj mesijanske določenosti konkretnih religij.

V svojih pogovorih z Johnom D. Caputom, objavljenih v *Deconstruction in a Nutshell*, Derrida razlikuje med religijo in vero, kajti, kot pojasnjuje, prva v formalizirani obliki vsebuje vse, kar je bilo na nas preneseno, zbir dogem in doktrin, s katerimi upravlja cerkev, medtem ko razkriva druga presenetljivo povezavo z absolutno transcendentnostjo drugega, z nedoločnim, nerazložljivim in nespoznatnim ne-formalnim, ki se pojavlja kot spontan nenadzorovan dar. In formalnost religije je v imenu vere treba dekonstruirati, kajti le vera razkriva tisto nedekonstruktibilno ne-formalno oziroma dogodek božjega daru, daru transcendentnega absolutnega drugega, ki je heterogeni absolut. Na enak način kot razlikuje med religijami in vero, razlikuje Derrida med mesijanstvi in mesijanstvom, tj. med posameznimi mesijanstvi judaizma, krščanstva, islama, ki ponujajo določeno figuro mesije, in med splošno strukturo mesijanstva, neko univerzalno mesijansko strukturo, ki skozi vero razodeva obet prihoda tistega drugega, tistega nedoločljivega, kar bo prišlo. Derridajevska dekonstrukcija tako reducira vso mesijansko vsebino, saj jo zanima le »mesijanska oblika«, v praznem obzorju čakanja in obeta tega »opustelega mesijanizma«, izpraznjenega vsebine in neprepoznavnega mesije. K vsemu temu Derrida še dodaja, da je mesijanska razsežnost nedoločene vere, čakanja, obeta, da bo prišel tisti povsem drugi, ireduktibilna, kar pomeni, da je na koncu koncev prav to tisto nedekonstruktibilno v dekonstrukciji.

³⁸ *Ibid.*, str 103.

Derrida nam torej pomaga razpoznati to pragmatično in nedoločno strukturo vere kot take onkraj povsem določenih verovanj, religioznosti kot take onkraj konkretnih religij; mesijanstva kot takega onkraj posameznih mesijanstev. Vse, kar nam preostaja, je, da si želimo, čakamo, molimo in verjamemo, da bo zagotovo prišlo do dogodka absolutne singularnosti tistega povsem drugega, ki se izmika vsaki formalizaciji, posplošitvi in našim odločitvam, pa najsi te izvirajo iz naše intuicije ali pa iz našega védenja in govorice. Zato ni Caputov sklep prav nič presenetljiv: dekonstrukcija je že sama po sebi oblika vere, vere v *viens*, upanja v to, kar prihaja, češ da smo tako ali tako vselej nekoliko slepi ter da enostavno moramo verjeti. *Il faut croire.*« »Dekonstrukcija privzame obliko splošne ali nedoločljive vere v nemožno, tega, kar Derrida v knjigi o Marxu poimenuje 'bitnost vere *par excellence*, ki lahko vselej verjame zgolj v neverjetno'.« »Dekonstrukcija ne more nastopati proti veri, ker je dekonstrukcija že *sama po sebi* vera, saj posnema in obnavlja strukturo vere v veri brez dogme.«³⁹ Na mejah govorice in védenja nas dekonstrukcija povzdigne k sleposti vere. Ali bolje rečeno, dekonstrukcija nas le drži na samem robu, s tem ko ohranja vse meje in vse robove odprte in nedoločljive. Dekonstrukcija pušča prostor ne-določljivosti odprt, prostor med našim jezikovno, spoznavno, družbeno-zgodovinsko določenim svetom in dogodkom nečesa nedoločljivega in nedostopnega povsem drugega. Kajti na eni strani »smo vselej in dejansko že umeščeni v takšno ali drugačno *določljivo* vero, v takšen ali drugačen *določljiv* družbeno-zgodovinsko-jezikovni svet ali matrico«⁴⁰, zaradi česar živimo v našem determiniranem svetu, ujeti v kvazisisteme razlik, v tekstualne in kontekstualne omejitve in pritiske. Po drugi strani pa se povsem drugi pojavi na nedostopen in nedoločljiv način. Po eni strani je v našem svetu prav vse kontaminirano in ujeto v kvazisisteme razlik, po drugi strani pa povsem drugi prav tako izhaja iz praznega prostora *razlike*.

182

Zaključek, h kateremu nas prav tako usmerja John D. Caputo, je, da nam dekonstrukcija pravzaprav kaže pot k univerzumu vere: »z zanikanjem védenja – ali 'intuicije' – da bi napravili prostor za vero, ima skrivnost brez skrivnosti političen izid.«⁴¹ Dekonstrukcija podpira mesijansko verovanje v tisto, kar se ima zgoditi, v drugi prihod iz arhaičnega prostora »epekeina tes ousias« in mesijanskega »izpahnjenega« časa, iz dežele prapasivnosti, ki je bolj pasivna od pasivnosti. Ca-

³⁹ *Ibid.* str. 18, 64, 57.

⁴⁰ *Ibid.* str. 67–68.

⁴¹ *Ibid.* str. 110.

puto pripominja, da Derrida, toži in moli za nekaj mesijanskega, kar naj bi prišlo iz mesijanske puščave, iz strukture mesijanskega obeta, iz nedoločne, prazne in abstraktne mesijanske oblike mesijanstva nasploh, v katerem se dogaja kenoza določnega, konkretnega, bibličnega ali filozofskega mesijanstva. Ko je naša molitev obrnjena k drugemu, kar naj bi prišlo, se lahko predaja pričakovanju, da bo to prišlo iz praznega puščavi podobnega prostora oziroma strukture, ali pa iz abstraktne oblike mesijanstva, v kateri se odvija kenoza vsakršne določne ali določene mesijanske vsebine. Mesijanski dogodek se ne more pojaviti drugače kot povsem nedoločen, neprepoznaven, ni ga mogoče dekonstruirati, saj je onkraj vsakršne določenosti, vseh omejitev in vsake vsebinske razpoznavnosti. Dekonstrukcija se torej prepušča pričakovanju mesijanskega dogodka popolne singularnosti, da bo prišel in nam pomagal razviti neko novo strpnost, strpnost, ki »bi spoštovala razdaljo neskončne drugačnosti vsakršne singularnosti.«⁴²

Dekonstruktivistična dvojna zapoved nam dopušča, da zgolj osciliramo na »nevidni meji«, ki je ločila ne toliko konstrukcijo od dekonstrukcije, temveč eno in drugo od nedekonstruktibilnega. Ali drugače povedano, ločila je proces formalizacije (ki spominja na obliko Babilona – tako konstrukcija kot dekonstrukcija babilonskega stolpa) od nedekonstruktibilnega samega, pa najsi bo to Bog ali *chōra* ali katera koli druga absolutna singularnost. Na nedoločen način lahko zgolj osciliramo med Babilonu podobnimi prizorišči zgodovine, razodetij, mesijanstev, zavez, diskurzov, jezikov, in med nedekonstruktibilnim krajem onkraj vsega drugega, krajem singularnosti Drugega kot take, krajem »posamičnosti nepoznanega Boga«.⁴³

Prevedla Janina Kos

Bibliografija

- Caputo, John D., "Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion", *Revue Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 78/2003.
- "L'idée même de l'avenir", v: Marie-Louise Mallet (Ur.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Éditions Galilée, Paris 2004.

⁴² *Ibid.*, str. 156.

⁴³ Derrida, *Postscriptum: aporije, poti in glasovi*, str. 123.

- *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1997.
- “Without Sovereignty, without Being: Unconditionality, The Coming God And Derrida’s Democracy To come”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, 4.3, August 2003, pp. 9–26.
- Caputo, John D.; Vattimo, Gianni, *După moartea lui Dumnezeu*, Curtea Veche Publishing, București 2007.
- Caputo, John D., (ur.), *Deconstruction In A Nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997.
- Caputo, John D., Scanlon, Michael J. (ur.), *God, the Gift, and the Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999.
- Chrétien, Jean-Louis; Henry, Michel; Marion, Jean-Luc; Ricoeur, Paul, *Fenomenologie și teologie*, Editura Polirom, Iași 1996.
- Clement, Bruno, *L’invention du commentaire. Augustin, J. Derrida*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.
- Cohen, J.D., Zagury-Orly, R. (ur.), *Judéités – Questions pour Jacques Derrida*, Éditions Galilée, Paris 2003.
- Derrida, Jacques, “Faith and Knowledge”, in: Gil Anidjar (ur.), *Acts of Religion*, Routledge, New York 2002.
- “How to Avoid Speaking: Denials”, v: J. Derrida, *Psyché. Inventions of the Other. Volume II*, Stanford University Press, Stanford 2008. [*Izbrani spisi o religiji*, Kud Logos, Ljubljana 2003.]
- *Khôra*, Éditions Galilée, Paris 1993.
- *Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse de l’origine*, Éditions Galilée, Paris 1996.
- “Sauf le nom (Post-Scriptum)”, v: J. Derrida, *On the Name*, Stanford University Press, Stanford 1995. [»Postscriptum: aporiije, poti in glasovi«, v: *Izbrani spisi o religiji*, Kud Logos, Ljubljana 2003.]
- *Spectres de Marx. L’état de la dette, du deuil et de la nouvelle internationale*, Éditions Galilée, Paris, 1993
- Greisch, Jean, “Penser la religion : questions à Jacques Derrida”, *Revue de L’Institut Catholique de Paris*, Paris 57 (Janviers-Mars 1996), pp. 57–69.
- Horner, Robyn, “Derrida and God: Opening a Conversation”, *Pacifica*, Victoria, 12 (February 1999), str. 12–26.
- Lacoste, Jean-Yves, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu 2011.
- Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de răsărit*, Editura Anastasia, București 1990.

- Leroux, Georges, "Passion: transcendance. Derrida lecteur du platonisme négative", *Études françaises*, Les Presses de l'Université de Montréal, 38 (1-2/2002), str. 87-101.
- Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", v: Caputo, John D. and Scanlon, Michael J. (Eds.), *God, the Gift, and the Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999.
 - *L'idole et la distance*, Bernard Grasset, Paris 1991.
 - "L'irréductible", *Critique*, Les Éditions de Minuit, Paris (no 704-705/2006).
- Nault, François, "Déconstruction et apophatisme: à propos d'une dénégation de Jacques Derrida", *Laval théologique et philosophique*, Québec (vol. 55, no 3, 1999), str. 393-411.
- Silesius, Angelus, *Călătorul heruvimic* (dvojezična izdaja), Editura Humanitas, București 2007.
- Vanhoozer, Kevin J. (Ur.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.