

A black and white close-up portrait of Jacques Derrida, showing his face and white hair. The lighting is dramatic, with strong highlights and deep shadows.

JACQUES DERRIDA
ΙΣΧΥΣ ΝΟΜΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ • ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ • ΕΠΙΜΕΤΡΟ
ΒΑΓΓΕΛΗΣ ΜΠΙΤΣΩΡΗΣ

Θέση υπογραφής δικαιούχου δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας
εφόσον η υπογραφή προβλέπεται από τη σύμβαση.

Περιεχόμενα

Το παρόν έργο πνευματικής ιδιοκτησίας προστατεύεται κατά τις διατάξεις της ελληνικής νομοθεσίας (Ν. 2121/1993 όπως έχει τροποποιηθεί και ισχύει σήμερα) και τις διεθνείς συμβάσεις περί πνευματικής ιδιοκτησίας. Απαγορεύεται απολύτως άνευ γραπτής άδειας του εκδότη η κατά οποιονδήποτε τρόπο ή μέσο (ηλεκτρονικό, μηχανικό ή άλλο) αντιγραφή, φωτοανατύπωση και εν γένει αναπαραγωγή, εκμίσθωση ή δανεισμός, μετάφραση, διασκευή, αναμετάδοση στο κοινό σε οποιαδήποτε μορφή και η εν γένει εκμετάλλευση του συνόλου ή μέρους του έργου.

Εκδόσεις Πατάκη – Θεωρητικές Επιστήμες/Φιλοσοφία

Σειρά: *αληθεια*

Διεύθυνση σειράς: Δημήτρης Βεργέτης

Jacques Derrida, *Ισχύς νόμου*

Τίτλος πρωτοτύπου: *Force de loi*

Μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης

Σελιδοποίηση: Παναγιώτης Βογιατζάκης

Φίλμ, ηλεκτρονικό μοντάζ: Μαρία Ποινού-Ρένεση

Copyright © Éditions Galilée, 1994

Copyright © για την ελληνική γλώσσα, Σ. Πατάκης ΑΕΒΕΔΕ

(Εκδόσεις Πατάκη), 2007

Πρώτη έκδοση στη γαλλική γλώσσα από τις εκδόσεις Galilée, Παρίσι 1994

Πρώτη έκδοση στην ελληνική γλώσσα από τις Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα,

Απρίλιος 2015

ΚΕΤ 6040 ΚΕΠ 277/15

ISBN 978-960-16-2982-7



ΠΑΝΑΓΗ ΤΣΑΛΔΑΡΗ (ΠΡΩΗΝ ΠΕΙΡΑΙΩΣ) 38, 104 37 ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ: 210.36.50.000,

210.52.05.600, 801.100.2665, ΦΑΞ: 210.36.50.069

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: ΕΜΜ, ΜΠΕΝΑΚΗ 16, 106 78 ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ: 210.38.31.078

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΚΟΡΥΤΣΑΣ (ΤΕΡΜΑ ΠΟΝΤΟΥ - ΠΕΡΙΟΧΗ Β' ΚΤΕΟ),

570 09 ΚΑΛΟΧΩΡΙ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, ΤΗΛ: 2310.70.63.54, 2310.70.67.15, ΦΑΞ: 2310.70.63.55

Web site: <http://www.patakis.gr> • e-mail: info@patakis.gr, sales@patakis.gr

Προειδοποίηση	9
1. Περί του δικαιώματος στη δικαιοσύνη / Από το δίκαιο στη δικαιοσύνη	11
2. Προωνύμιο του Benjamin	81
Υστερόγραφο	175
Σημειώσεις του μεταφραστή	189
Λεξιλόγιο (γαλλοελληνικό, ελληνογαλλικό)	237
Επίμετρο του μεταφραστή: Η αποδόμηση μεταξύ δικαιοσύνης και δικαίου	273

Προειδοποίηση

Το πρώτο μέρος αυτού του κειμένου «Περί του δικαιώματος στη δικαιοσύνη / Από το δίκαιο στη δικαιοσύνη»¹ εκφωνήθηκε στην έναρξη ενός συνεδρίου, το οποίο οργανώθηκε τον Οκτώβριο 1989 από την Drucilla Cornell στο Cardozo Law School, υπό τον τίτλο «Deconstruction and the Possibility of Justice» [«Αποδόμηση και η δυνατότητα της δικαιοσύνης»] και συγκέντρωσε φιλοσόφους, θεωρητικούς της λογοτεχνίας και νομομαθείς (κυρίως εκπροσώπους του κινήματος που στις Ηνωμένες Πολιτείες ονομάζεται *Critical Legal Studies*). Το δεύτερο μέρος του κειμένου, «Πρωονύμιο του Μπένγιαμιν», δεν εκφωνήθηκε αλλά η γραπτή μορφή του διανεμήθηκε σε εκείνους που συμμετείχαν στο συνέδριο.

Οι σημειώσεις του Ζακ Ντερριντά δηλώνονται με αστερίσκο, του μεταφραστή είναι αριθμημένες και βρίσκονται αμέσως μετά το πέρας του ντερριντιανού κειμένου. Οι φράσεις-προσθήκες εντός των αγκιστροειδών αγκυλών είναι του Ντερριντά, ενώ αυτές εντός των τετράγωνων αγκυλών είναι του μεταφραστή.

Την άνοιξη του επόμενου έτους, στις 26 Απριλίου 1990, το δεύτερο μέρος της ίδιας διάλεξης εκφωνήθηκε κατά την έναρξη ενός άλλου συνεδρίου που οργανώθηκε από τον Saul Friedlander στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνιας στο Λος Άντζελες, υπό τον τίτλο «Nazism and the “Final Solution”: Probing the Limits of Representation» [«Ναζισμός και η “Τελική Λύση”: Διερευνώντας τα όρια της αναπαράστασης»²]. Σε τούτο το δεύτερο μέρος είχε προταχθεί ένας πρόλογος, ενώ στο τέλος υπήρχε και ένα υστερόγραφο: αμφότερα επισυνάπτονται στην παρούσα γαλλική έκδοση. Αυτή η έκδοση προσθέτει ορισμένες θεματικές αναπτύξεις και ορισμένες σημειώσεις στις προηγούμενες ξενόγλωσσες δημοσιεύσεις του κειμένου υπό μορφή άρθρου ή βιβλίου*.

* Στο *Deconstruction and the Possibility of Justice*, μτφρ. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, Νέα Υόρκη, τόμ. ΙΙ, τχ. 5-6, Ιούλιος-Αύγουστος 1990, εν συνεχεία στο Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson (επιμ.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, Νέα Υόρκη, Λονδίνο 1992. Τέλος με τη μορφή ξεχωριστού βιβλίου, *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, μτφρ. Alexander García Düttmann, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1991.

I

Περί του δικαιώματος στη δικαιοσύνη / Από το δίκαιο στη δικαιοσύνη

Είναι καθήκον για μένα, οφείλω να απευθυνθώ [s'addresser] σ' εσάς στα αγγλικά*.

* Η διάλεξη αρχικά δόθηκε στα αγγλικά. Αυτή η πρώτη φράση εκφωνήθηκε πρώτα στα γαλλικά και έπειτα στα αγγλικά. [Τούτη η φράση, στην αγγλική έκδοση και σε δίγλωσση μορφή, έχει ως εξής: «C'est ici un devoir, je dois m'adresser à vous en anglais. This is an obligation, I must address myself to you in English» («Εδώ πρόκειται για ένα καθήκον, οφείλω να απευθυνθώ σ' εσάς στα αγγλικά»), Jacques Derrida, «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”», στο Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson (επιμ.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ό.π., σ. 3. Επισημαίνω ότι η αγγλική μετάφραση επανεκδόθηκε στο βιβλίο: Jacques Derrida, *Acts of Religion* (Routledge, New York and London 2002, σσ. 228-298), υπό την εκδοτική επιμέλεια του Gil Anidjar, ο οποίος διορθώνει σε ορισμένα σημεία την πρώτη αγγλική μετάφραση, συνηθέστερα για να την εναρμονίσει με τη μεταγενέστερη και ελαφρώς πλουσιότερη γαλλική έκδοση του πρωτότυπου ντερριντιανού κειμένου· γι' αυτό και η εν λόγω πρώτη πρόταση μεταφράζεται τώρα ως εξής στα αγγλικά: «This is for me a duty, I must address myself to you in English» (Σ.τ.μ.)]

Ο τίτλος αυτού του συνεδρίου, και το πρόβλημα το οποίο πρέπει—όπως το λέτε με τη μεταβατική σημασία στη γλώσσα σας— να «address» [«απευθύνω»], με κάνουν εδώ και πολλούς μήνες να αφήνομαι σε σκέψεις. Μολονότι μου εμπιστεύθηκαν τη φοβερή τιμή της «keynote address» [«βασικής ομιλίας»], είμαι τελείως αμέτοχος όσον αφορά την επινόηση αυτού του τίτλου και την υπόρρητη διατύπωση του προβλήματος. «Η αποδόμηση και η δυνατότητα της δικαιοσύνης»: ο σύνδεσμος και συνδέει λέξεις, έννοιες, ίσως και πράγματα που δεν υπάγονται στην ίδια κατηγορία. Ένας τέτοιος σύνδεσμος τολμά να αψηφά την τάξη, την ταξινομία, την ταξινομική λογική, ανεξάρτητα από τον τρόπο της δραστηριότητάς του: μέσω της αναλογίας, της διάκρισης ή της αντίθεσης. Ένας κακοδιάθετος ομιλητής θα έλεγε: δεν βλέπω πού βρίσκεται η σχέση, καμία ρητορική δεν μπορεί να ενδώσει σε μια τέτοια άσκηση. Θέλω πράγματι να δοκιμάσω να μιλήσω για κάθε ένα από αυτά τα πράγματα ή από αυτές τις κατηγορίες («Αποδόμηση», «δυνατότητα», «δικαιοσύνη») ακόμη και για ορισμένα συγκατηγορήματα («και», «η», «περί»), αλλά επ' ουδενί με αυτήν τη σειρά, με αυτή την ταξινομία ή με αυτό το σύνταγμα.

Αυτός ο ομιλητής δεν θα ήταν μόνο κακοδιάθετος αλλά και κακόπιστος. Ακόμη και μη σωστός-άδικος [injuste]. Γιατί θα μπορούσε κανείς εύκολα να προτείνει μια ερμηνεία δίκαιη-σωστή [juste]—δηλαδή, στη συγκεκριμένη περίπτωση, προσφυή και διορατική, συνεπώς μάλλον καχύποπτη— των προθέσεων του τίτλου

ή για το τι θέλει αυτός να πει. Ο τίτλος υπαινίσσεται ένα ερώτημα που το ίδιο προσλαμβάνει τη μορφή της καχυποψίας: άραγε η αποδόμηση διασφαλίζει, επιτρέπει, εγκρίνει τη δυνατότητα της δικαιοσύνης; Άραγε καθιστά δυνατή τη δικαιοσύνη ή έναν συνεκτικό λόγο περί της δικαιοσύνης και των όρων δυνατότητας της δικαιοσύνης; Ναι, θα απαντούσαν ορισμένοι, όχι, θα απαντούσαν κάποιοι από το άλλο στρατόπεδο. Άραγε οι «αποδομιστές» έχουν να πουν κάτι για τη δικαιοσύνη, κάτι που να έχει να κάνει με τη δικαιοσύνη; Γιατί κατά βάθος μιλούν τόσο λίγο περί αυτής; Τελικά, τους ενδιαφέρει αυτό το πράγμα; Μήπως αυτό συμβαίνει—όπως το υποψιάζονται ορισμένοι— επειδή η αποδόμηση δεν επιτρέπει αφ' εαυτής καμία σωστή-δίκαιη πράξη, κανένα σωστό-δίκαιο λόγο περί της δικαιοσύνης, αλλά αποτελεί μάλιστα μια απειλή εναντίον του δικαίου και καταστρέφει τον όρο δυνατότητας της δικαιοσύνης; Ναι, θα απαντούσαν ορισμένοι, όχι, θα απαντούσε ο αντίπαλος.

Από αυτή την πρώτη φανταστική διαμοιβή ήδη προαναγγέλλονται κάποιες αμφίλογες διολισθήσεις μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης. Η οδύνη της αποδόμησης, αυτή από την οποία η ίδια υποφέρει, ή αυτή από την οποία υποφέρουν εκείνοι που η ίδια τούς κάνει να υποφέρουν, είναι ίσως η απουσία κάποιου κανόνα, κάποιου γνώμονα και κάποιου ασφαλούς κριτηρίου ούτως ώστε να προβούμε, με μη αμφίλογο τρόπο, στη διάκριση του δικαίου από τη δικαιοσύνη. Κατά συνέπεια, αυτό που όντως διακυβεύεται είναι οι έννοιες

(κανονιστικές ή όχι) του γνώμονα, του κανόνα ή του κριτηρίου. Προέχει να κρίνουμε αυτό που επιτρέπει να κρίνουμε, αυτό από το οποίο αντλεί την εγκυρότητά της η κρίση.

Αυτή ακριβώς θα ήταν η επιλογή: το «είτε... είτε», το «ναι ή όχι» που μπορεί να υποψιάζεται κανείς ότι ενυπάρχει σ' αυτόν τον τίτλο. Από αυτή την άποψη ο τίτλος θα μπορούσε να είναι δυνητικά βίαιος, πολεμικός, ιεροεξεταστικός. Μπορεί κανείς να φοβάται μήπως σ' αυτόν υπάρχει κάποιο όργανο βασανισμού, ένας τρόπος ερωτηματοθεσίας-ανάκρισης που δεν θα πρέπει να είναι ο σωστότερος-δικαιότερος. Είναι ανώφελο να διευκρινίσω από τώρα ότι σε ερωτήσεις που διατυπώνονται υπ' αυτήν τη μορφή («είτε είτε», «ναι ή όχι») δεν θα μπορέσω να δώσω καμία απάντηση, εν πάση περιπτώσει καμία καθησυχαστική απάντηση για οποιοδήποτε, για καμία από τις δύο προσδοκίες που έχουν διατυπωθεί ή τυποποιηθεί κατ' αυτόν τον τρόπο.

Επομένως οφείλω [je dois]—εδώ πρόκειται για ένα καθήκον [devoir]—να απευθυνθώ σ' εσάς στα αγγλικά. Το οφείλω, αυτό θέλει να πει αρκετά πράγματα συνάμα.

1. Οφείλω [Je dois] να μιλήσω στα αγγλικά (πώς να μεταφράσει κανείς το «dois», το «devoir»; *I must*; *I should*, *I ought to*, *I have to*;) , διότι αυτό μού έγινε ένα είδος υποχρέωσης ή ένας όρος που επιβλήθηκε από ένα είδος συμβολικής ισχύος [force] ή νόμου σε μια κατάσταση που δεν την ελέγχω. Ένα είδος π ο λ έ-

μ ο υ³ αφορά ήδη την ιδιοποίηση της γλώσσας: αν τουλάχιστον θέλω να γίνω κατανοητός, να με ακούσουν, είναι ανάγκη να μιλήσω στη γλώσσα σας, το οφείλω, πρέπει να το κάνω.

2. Οφείλω να μιλήσω στη γλώσσα σας, γιατί αυτό που θα πω κατ' αυτόν τον τρόπο θα είναι σωστότερο-δικαιότερο ή θα κριθεί ως σωστότερο-δικαιότερο, και θα αποτιμηθεί σωστότερα-δικαιότερα, δηλαδή ως σωστό-δίκαιο με τη σημασία, τούτη τη φορά, της ακρίβειας-ευστοχίας [justesse], της αντιστοιχίας μεταξύ αυτού που είναι και αυτού που λέγεται ή υπόκειται στη σκέψη, μεταξύ αυτού που λέγεται και αυτού που κατανοείται, και δη μεταξύ αυτού που υπόκειται στη σκέψη και λέγεται ή εννοείται-ακούεται από την πλειονότητα αυτών που είναι εδώ και οι οποίοι εμφανώς υπαγορεύουν το νόμο [faire la loi]. «Faire la loi» («making the law») είναι μια ενδιαφέρουσα έκφραση⁴ για την οποία θα πρέπει να μιλήσουμε εκ νέου.

3. Οφείλω να μιλήσω σε μια γλώσσα που δεν είναι η δική μου γιατί αυτό θα είναι σωστότερο-δικαιότερο, με μιαν άλλη σημασία της λέξης «σωστό-δίκαιο» [«juste»], με τη σημασία της δικαιοσύνης [justice], μια σημασία που θα τη χαρακτηρίσουμε—χωρίς να σκεφτούμε περί αυτού πάρα πολύ προς στιγμήν—δικαιικο-ηθικο-πολιτική: είναι σωστότερο-δικαιότερο να μιλάμε τη γλώσσα της πλειονότητας, προπάντων όταν λόγω φιλοξενίας η πλειονότητα δίνει το λόγο στον

ξένο. Εδώ αναφερόμαστε σε ένα νόμο για τον οποίο είναι δύσκολο να πούμε αν είναι ευπρέπεια, ευγένεια, ο νόμος του ισχυροτέρου ή η ισονομία της δημοκρατίας, και δη αν εξαρτάται από τη δικαιοσύνη ή από το δίκαιο. Επιπλέον είναι αναγκαίος —για να υποταχθώ σ' αυτόν το νόμο και να τον αποδεχθώ— ένας ορισμένος αριθμός όρων-συνθηκών: επί παραδείγματι να απαντήσω σε μια πρόσκληση και να φανερώσω την επιθυμία μου να μιλήσω εδώ, κάτι που προφανώς κανένας δεν με ανάγκασε να το κάνω· εν συνεχεία είναι ανάγκη να είμαι ικανός, ως ένα βαθμό, να κατανοήσω το συμβόλαιο και τους όρους του νόμου, δηλαδή να ιδιοποιηθώ τουλάχιστον ελάχιστα τη δική σας γλώσσα που εφεξής παύει, τουλάχιστον σε τούτον το βαθμό, να μου είναι ξένη. Είναι ανάγκη εσείς και εγώ να κατανοούμε, περίπου με τον ίδιο τρόπο, τη μετάφραση του κειμένου μου, γραμμένου πρώτα στα γαλλικά, και η οποία, όσο εξαιρετική και αν είναι, παραμένει κατ' ανάγκην μια μετάφραση, δηλαδή ένας συμβιβασμός πάντοτε δυνατός αλλά και πάντοτε ατελής ανάμεσα σε δύο ιδιώματα.

Αυτό το ερώτημα περί γλώσσας και ιδιώματος θα βρίσκεται προφανώς στην καρδιά του ζητήματος που θα ήθελα να σας προτείνω για τη συζήτησή σας.

Στη γλώσσα σας υπάρχει ένας ορισμένος αριθμός ιδιωματικών εκφράσεων, οι οποίες πάντοτε μου φαίνονταν αρκετά πολύτιμες καθώς δεν έχουν ένα αυστηρό ισοδύναμο στα γαλλικά. Μάλιστα πριν αρχίσω, θα παραθέσω εξ αυτών τουλάχιστον δύο, οι οποίες δεν είναι άσχετες με αυτό που θα ήθελα να επιχειρήσω να πω απόψε.

A. Η πρώτη έκφραση είναι «to enforce the law» [«εκτελώ-επιβάλλω το νόμο»] ή ακόμη «enforceability of the law or of contract» [«εκτελεσιμότητα του νόμου ή του συμβολαίου»]. Όταν, επί παραδείγματι, μεταφράζει κανείς στα γαλλικά την έκφραση «to enforce the law» ως «appliquer la loi» [«εφαρμόζω το νόμο»], χάνει τον άμεσο, κατά γράμμα υπαινιγμό για την ισχύ που έρχεται εκ των έδον να μας υπενθυμίσει ότι το δίκαιο είναι πάντοτε μια επιτρεπόμενη-έγκυρη βία, μια ισχύς που αυτο-αιτιολογείται ή αιτιολογείται για το ότι πρέπει να εφαρμοστεί, ακόμη και αν αυτή η αιτιολόγηση μπορεί να κριθεί από την άλλη πλευρά ως άδικη ή αδικαιολόγητη. Κανένα δίκαιο χωρίς ισχύ, όπως υπενθυμίζει με τη μεγαλύτερη αυστηρότητα ο Kant. Η εφαρμοσιμότητα, η «enforceability», δεν είναι μια εξωτερική ή δευτερεύουσα δυνατότητα που θα ερχόταν να προστεθεί ή όχι, συμπληρωματικά, στο δίκαιο. Είναι η ισχύς που ουσιαστικά εμπλέκεται στην ίδια την έννοια της δικαιοσύνης ως δικαίου, της δικαιοσύνης στο βαθμό που η ίδια γίνεται δίκαιο, του νόμου ως δικαίου.

Θέλω παρευθύς να επιμείνω για να διαφυλάξω τη δυνατότητα μιας δικαιοσύνης, και δη ενός νόμου που όχι μόνο υπερβαίνει το δίκαιο ή αντίκειται σ' αυτό, αλλά ίσως δεν έχει σχέση με το δίκαιο, ή διατηρεί με αυτό μια σχέση τόσο παράξενη ώστε να μπορεί να απαιτεί το δίκαιο και εξίσου να το αποκλείει.

Επομένως η λέξη «enforceability» μάς ανακαλεί στο γράμμα. Μας υπενθυμίζει κατά γράμμα ότι δεν

υπάρχει κανένα δίκαιο που να μην εμπεριέχει μέσα στον ίδιο τον εαυτό του, a priori, μέσα στην αναλυτική δομή της εννοίας του, τη δυνατότητα να είναι «enforced», εφαρμοσμένο από την ισχύ. Ο Kant το υπενθυμίζει στην *Εισαγωγή στη θεωρία του δικαίου* (στην § E που αφορά το «δίκαιο με τη στενή έννοια», das strikte Recht*). Υπάρχουν, βεβαίως, νόμοι που δεν έχουν εφαρμοστεί, αλλά δεν υπάρχει νόμος χωρίς εφαρμοσιμότητα, ούτε εφαρμοσιμότητα ή «enforceability» του νόμου χωρίς ισχύ, ανεξάρτητα αν αυτή η ισχύς είναι άμεση ή όχι, φυσική ή συμβολική, εξωτερική ή εσωτερική, βάνουση ή διακριτικά ρηματική —και δη ερμηνευτική—, εξαναγκαστική ή ρυθμίζουσα κ.λπ.

* Αυτή η εξωτερικότητα διακρίνει το δίκαιο από την επιτακτική ηθική [morale] αλλά δεν επαρκεί για να το θεμελιώσει ή να το αιτιολογήσει. «Βεβαίως αυτό το δίκαιο θεμελιώνεται πάνω στη συνείδηση της υποχρέωσης του καθενός σύμφωνα με το νόμο· αλλά για να προσδιορίσει την προαίρεση [arbitre, Willkür], το δίκαιο δεν μπορεί ούτε επιτρέπεται, αν θέλει να είναι καθαρό, να επικαλεστεί τούτη τη συνείδηση ως κίνητρο, αλλά οφείλει αντιθέτως να βασιστεί πάνω στην αρχή της δυνατότητας ενός εξωτερικού καταναγκασμού, ο οποίος μπορεί να συνυπάρξει με την ελευθερία του καθενός σύμφωνα με τους καθολικούς νόμους». Ως προς αυτό το σημείο, θα μου επιτρέψετε να παραπέμψω στο βιβλίο μου *Du droit à la philosophie*, Galilée, Παρίσι 1990, σ. 77 κ.ε. [Ο Ντερριντά παραθέτει από τη γαλλική έκδοση (μετάφραση του Α. Philonenko) του καντιανού έργου: Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*. Première partie. *Doctrine du droit*, Vrin, Παρίσι 1971, σ. 106. Για την ελληνική μετάφραση έχω λάβει υπ' όψιν και το γερμανικό πρωτότυπο: Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, στο *Werkausgabe* (επιμ. Wilhelm Weischedel), Band VIII, Suhrkamp, stw 190, Φρανκφούρτη 1977, σ. 339 (Σ.τ.μ.).]

Πώς να διακρίνει κανείς ανάμεσα στην ισχύ του νόμου [force de la loi] —αυτή την «ισχύ νόμου» [«force de loi»], όπως λέγεται τόσο στα γαλλικά όσο και στα αγγλικά, νομίζω—και, αφ' ετέρου, στη βία που κρίνεται πάντοτε ως άδικη; Ποια είναι η διαφορά που υπάρχει ανάμεσα αφ' ενός στην ισχύ που μπορεί να είναι δίκαιη, εν πάση περιπτώσει κρινόμενη ως νόμιμη (όχι μόνο ως το όργανο στην υπηρεσία του δικαίου αλλά και ως η άσκηση ακόμη και ως η εκπλήρωση, η ουσία του δικαίου) και, αφ' ετέρου, στη βία που κρίνεται πάντοτε ως άδικη; Τι είναι η δίκαιη ισχύς ή η μη βίαιη ισχύς;

Για να μην εγκαταλείψω το ερώτημα περί του ιδιώματος, εδώ θα αναφερθώ σε μία γερμανική λέξη που θα μας απασχολήσει πολύ εντός ολίγου. Είναι η λέξη Gewalt. Στα γαλλικά, όπως και στα αγγλικά, συνήθως μεταφράζεται ως «violence» [«βία»]. Το κείμενο του Benjamin, για το οποίο θα μιλήσω αργότερα και έχει τον τίτλο «Zur Kritik der Gewalt» [«Προς την κριτική της βίας»⁵], στα γαλλικά έχει μεταφραστεί ως «Pour une critique de la violence» [«Για μια κριτική της βίας»] και στα αγγλικά ως «Critique of Violence» [«Κριτική της βίας»]⁶. Ωστόσο αυτές οι δύο μεταφράσεις, αν και δεν είναι εντελώς μη σωστές—άδικες, άρα εντελώς βίαιες, είναι ερμηνείες πολύ δραστηκές που δεν αποτιμούν σωστά—δίκαια το γεγονός ότι η λέξη Gewalt δηλώνει επίσης, για τους Γερμανούς, τη νόμιμη εξουσία, την αυθεντία, τη δημόσια δύναμη—εξουσία [force publique]. Gesetzgebende Gewalt είναι η νομοθετική εξουσία, geistliche Gewalt είναι η πνευματική εξουσία

της Εκκλησίας, Staatsgewalt είναι η κρατική αρχή ή η κρατική εξουσία. Επομένως Gewalt είναι η βία και συνάμα η νόμιμη εξουσία, η δικαιολογημένη αυθεντία. Πώς να διακρίνει κανείς ανάμεσα στην ισχύ νόμου μιας νόμιμης εξουσίας [rounoir légitime] και στην υποτιθέμενη αρχέγονη βία που θα πρέπει να έχει εγκαθιδρύσει αυτή την αυθεντία και η οποία καθαυτήν δεν μπορεί να επικαλεστεί το κύρος καμίας προηγούμενης νομιμότητας [légitimité], έτσι ώστε σε τούτη την αρχική στιγμή δεν είναι ούτε τυπικά νόμιμη [légale] ούτε τυπικά μη νόμιμη [illégal] ή, όπως θα έλεγαν τάχιστα κάποιοι άλλοι, ούτε δίκαιη ούτε άδικη; Οι γερμανικές λέξεις Walten [κυριάρχηση] και Gewalt παίζουν έναν αποφασιστικό ρόλο σε ορισμένα κείμενα του Heidegger⁷, εκεί όπου δεν θα μπορούσε κανείς να τις μεταφράσει απλώς ως ισχύς ή ως βία, και μάλιστα μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα όπου, εξάλλου, ο Heidegger θα προσπαθήσει επίμονα να δείξει ότι, για τον Ηράκλειτο επί παραδείγματι, η Δίκη, η δικαιοσύνη, το δίκαιο, η δίκη, η ετυμηγορία, η ποινή ή η τιμωρία, η εκδίκηση κ.λπ., είναι αρχέγονα η Έρις, (η σύγκρουση, Streit, η διχόνοια ή ο πόλεμος ή Kampf [μάχη]), δηλαδή επίσης η άδικία, η injustice [αδικία]*.

* Βλ. το κείμενό μου «L'oreille de Heidegger», στο βιβλίο μου *Politiques de l'amitié*, Galilée, Παρίσι 1994. [Βλ., επί παραδείγματι, στις σελίδες 407, 414 και 416: «Για να καθορίσει την αρχεγόπως ελληνική σύλληψη του Είναι ως φύσις, πριν από όλες τις ύστερες έννοιες που συνδέονται με τη "φύση" ["nature"], ο Heidegger εμμένει στην ένταση μιας διπλής κίνησης: ορθώνομαι, εγείρομαι,

Εφ' όσον αυτό το συνέδριο είναι αφιερωμένο στην αποδόμηση και στη δυνατότητα της δικαιοσύνης, κατ' αρχάς υπενθυμίζω ότι σε πολλά κείμενα που λέγονται «αποδομητικά» και ιδιαίτερα σε ορισμένα εξ αυτών που τα έχω δημοσιεύσει ο ίδιος, η προσφυγή στη λέξη «ισχύς» είναι πολύ συχνή, μάλιστα τολμώ να πω ότι σε κάποια στρατηγικά σημεία είναι αποφασιστική, αλλά συνάμα συνοδεύεται πάντοτε ή σχεδόν πάντοτε από μια ρητή επιφύλαξη, από μια προειδοποίηση. Πολλές φορές έκανα έκκληση για μια επαγρύπνηση, μάλιστα το

εκδιπλώνομαι προς το έξω παραμένοντας ωστόσο περιπτυγμένος εν εαυτώ [...], αρχέγονη ενότητα ανάπαυσης και κίνησης. Ως εκ τούτου η λέξη που εξαιρεί ο Heidegger για να πει αυτή την αρχέγονη ενότητα δύο αντιθέτων είναι το Walten: κυριαρχώ [dominer], βασιλεύω, "διακυριαρχώ" ["perdominer"], [...], υπερισχύω, ασκώ σε κάθε περίπτωση μια εξουσία ή μια ισχύ, και μάλιστα όχι χωρίς κάποια βία. [...] Η σύγκρουση (Kampf) είναι η φύσις στο βαθμό που εγκαθιδρύει (δεν αντιτίθεται προς τον νόμο), αλλά επίσης στο βαθμό που διαφυλάσσει αυτό που εγκαθιδρύει. [...] Η φύσις ήταν η αρχέγονη ανάδυση της ισχύος [force], της δύναμης-εξουσίας ή της βίας, του Gewalten des Waltenden, το φάινεσθαί με τη μείζονα σημασία της επιφανείας [ériphe] του κόσμου. [...] Στο επίκεντρο αυτής της ανάγνωσης δεν υπάρχει μόνο ο αφορισμός 53 του Ηράκλειτου αλλά και δύο άλλοι αφορισμοί που κατονομάζουν τον πόλεμον. Ο ένας λέγει ότι η δικαιοσύνη (δίκη) είναι η σύγκρουση (έρις). Και το σχόλιο του Heidegger—ο οποίος γράφει: "δίκη έρις—Recht ist Streit [δίκαιο είναι σύγκρουση]"—τείνει να υπογραμμίσει, ενάντια στον κοινό νο, το αμοιβαίο ανήκειν της δικαιοσύνης και της σύγκρουσης που συνεννοούνται μεταξύ τους, θα μπορούσαμε να πούμε, μέσω της δικής τους Zusammengehörigkeit [συνανήκειν]. Ο άλλος αφορισμός (απ. 67) λέγει ότι ο θεός είναι πόλεμος και ειρήνη, όπως είναι ημέρα και νύχτα, χειμώνας και καλοκαίρι, αφθονία και σιτοδεία [...]" (Σ.τ.μ.).]

υπενθύμισα και στον εαυτό μου, σχετικά με τους κινδύνους που μπορεί να προκαλέσει αυτή η λέξη: κίνδυνος μιας έννοιας σκοτεινής, υποστασιακρατικής, κρυπτομυστικιστικής, κίνδυνος επίσης μιας εξουσιοδότησης που δίδεται για μιαν ισχύ βίαιη, άδικη, χωρίς κανόνες, αυθαίρετη. (Δεν θα παραθέσω αυτά τα κείμενα, θα ήταν αυτάρεσκο και θα μας έκανε να χάσουμε χρόνο, αλλά σας παρακαλώ να με εμπιστευθείτε.) Η πρώτη προφύλαξη έναντι αυτών των κινδύνων περί υποστασιοποίησης ή ανορθολογισμού συνίσταται ακριβώς στο να υπενθυμίσω τον διαφορικό χαρακτήρα της ισχύος. Στα κείμενα που ανέφερα προηγουμένως το ζήτημα είναι πάντοτε η διαφορική ισχύς, η διαφορά ως διαφορά ισχύος, η ισχύς ως διαφορά [différance] ή ως ισχύς διαφωράς (η διαφωρά είναι μια ισχύς διαφοριζόμενη/αναβαλλόμενη-διαφορίζουσα/αναβλητική [différence-différente])· πρόκειται πάντοτε για τη σχέση μεταξύ της ισχύος και της μορφής, μεταξύ της ισχύος και της σημασίας· πρόκειται πάντοτε για την «επιτελεστικότητα» ισχύ, εμφραστική ή διεκφραστική ισχύ⁸, για την ισχύ της πειθούς και τη ρητορική, για την επιβεβαίωση της υπογραφής, αλλά επίσης και προπάντων για όλες τις παράδοξες καταστάσεις όπου η μεγαλύτερη ισχύς και η μεγαλύτερη αδυναμία ανταλλάσσονται με παράδοξο τρόπο. Κι εδώ έγκειται όλη η ιστορία. Μένει βεβαίως το γεγονός ότι πάντοτε δεν ένιωθα άνετα με τη λέξη ισχύς, ακόμη και όταν συχνά έκρινα πως ήταν απαραίτητη — συνεπώς σας ευχαριστώ γιατί με πίεσατε κατ' αυτόν τον τρόπο να πω γι' αυτήν κάτι

περισσότερο. Το ίδιο συμβαίνει άλλωστε με τη δικαιοσύνη. Προφανώς υπάρχουν πολλοί λόγοι εξαιτίας των οποίων η πλειονότητα των κειμένων που ταυτίζονται βεβιασμένα ως «αποδομιστικά» μοιάζουν, εμφαστικά λέγω μοιάζουν, να μη θέτουν το θέμα της δικαιοσύνης — ακριβώς ως θέμα — στο κέντρο τους, ούτε ακόμη το θέμα της ηθικής ή της πολιτικής. Φυσικά αυτό δεν είναι παρά μόνο μια φαινομενικότητα: αρκεί, επί παραδείγματι, να κοιτάξει κανείς (παραθέτω μόνο τα κάτωθι) τα πολλά κείμενα που έχω αφιερώσει στον Lévinas και στις σχέσεις μεταξύ «βίας και μεταφυσικής»⁹, στη φιλοσοφία του δικαίου, αυτήν του Hegel μαζί με όλους τους επιγόνους του στο *Glas*¹⁰, όπου η δικαιοσύνη είναι το κεντρικό μοτίβο, ή ορισμένα κείμενα που πραγματεύονται την ενόρμηση δύναμης-εξουσίας και τα παράδοξα της δύναμης-εξουσίας στις «Εικασίες-θεωρήσεις-κερδοσκοπίες — επί του “Φρόντ”»¹¹, το νόμο στο «Προ του νόμου»¹² (σχετικά με το κείμενο «Vor dem Gesetz» [«Προ του νόμου»] του Kafka) ή στις *Διακηρύξεις ανεξαρτησίας*¹³, στο «Θαυμασμός για τον Nelson Mandela ή Οι νόμοι του αναστοχασμού»¹⁴ και σε πολλά άλλα κείμενα. Εξυπακούεται ότι ορισμένοι λόγοι [discours] για τη διπλή κατάφαση¹⁵, για το δώρο πέραν της ανταλλαγής και της διανομής, για το ανεπίκριτο, το ασύμμετρο ή το ανυπολόγιστο, για την ενικότητα, τη διαφορά ή την ετερογένεια είναι επίσης, εξ ολοκλήρου, λόγοι περί της δικαιοσύνης τουλάχιστον λοξοί.

Άλλωστε οι όποιες έρευνες αποδομητικής τεχνο-

τροπίας είναι φυσιολογικό, προβλέψιμο, επιθυμητό να καταλήγουν σε μια προβληματική περί του δικαίου, του νόμου και της δικαιοσύνης. Μάλιστα αυτός θα ήταν ο πλέον προσίδιος τόπος τους, αν υπήρχε κάτι τέτοιο. Μια αποδομητική ερωτητική που αρχίζει, όπως έχει συμβεί, με το να αποσταθεροποιεί ή να περιπλέκει την αντίθεση του νόμου και της φύσης, της θέσεως και της φύσεως, δηλαδή την αντίθεση μεταξύ του νόμου, της σύμβασης, του θεσμού από τη μία πλευρά, και της φύσης από την άλλη, μαζί με όλες τις αντιθέσεις που καθορίζονται από αυτές τις δύο — επί παραδείγματι, και αυτό δεν είναι παρά μόνο ένα παράδειγμα, μαζί με την αντίθεση του θετικού δικαίου και του φυσικού δικαίου (η διαφορά είναι η μετατόπιση αυτής της αντιθετικής λογικής)· μια αποδομητική ερωτητική που αρχίζει, όπως έχει συμβεί, με το να αποσταθεροποιεί, να περιπλέκει ορισμένες αξίες ή να υπενθυμίζει τα παράδοξά τους, όπως αυτές του ιδίου και της ιδιότητας-κυριότητας σε όλες τις εκφάνσεις τους, την αξία του υποκειμένου, και συνεπώς του υπεύθυνου υποκειμένου, του υποκειμένου του δικαίου και του υποκειμένου της επιτακτικής ηθικής, του νομικού ή ηθικού προσώπου, της προθεσιακότητας κ.λπ., και όλων των επακόλουθων, μια τέτοια αποδομητική ερωτητική είναι λοιπόν εξ ολοκλήρου ερωτητική περί του δικαίου και της δικαιοσύνης. Μια ερωτητική περί των θεμελίων του δικαίου, της επιτακτικής ηθικής και της πολιτικής.

Αυτή η ερωτητική περί των θεμελίων δεν είναι ούτε

θεμελιωτιστική ούτε αντι-θεμελιωτιστική. Συμβαίνει μάλιστα, δοθείσης ευκαιρίας, να θέτει εν αμφιβόλω ή να υπερβαίνει τη δυνατότητα ή την έσχατη αναγκαιότητα της ίδιας της ερωτητικής, της ερωτητικής μορφής της σκέψης, καθώς θέτει υπό εξέταση χωρίς βεβαιότητες και προκαταλήψεις την ίδια την ιστορία του ερωτήματος και της φιλοσοφικής αυθεντίας του. Γιατί υπάρχει μια αυθεντία — άρα μια νόμιμη ισχύς της ερωτητικής μορφής, για την οποία μπορούμε να αναρωτηθούμε από πού αντλεί μια τόσο μεγάλη ισχύ μέσα στην παράδοσή μας.

Αν, υποθετικά, υπήρχε ένας προσίδιος τόπος — κάτι που ακριβώς είναι αδύνατον εν προκειμένω —, μια τέτοια αποδομητική «ερωτητική» ή μετα-ερωτητική θα ένωθε περισσότερο σαν «στο σπίτι της» αν ήταν μέσα στις Νομικές Σχολές και ίσως, όπως συμβαίνει ενίοτε, μέσα στα Τμήματα Θεολογίας ή Αρχιτεκτονικής παρά στα Τμήματα Φιλοσοφίας ή στα Τμήματα Λογοτεχνίας. Γι' αυτό ακριβώς, χωρίς να τις γνωρίζω καλά εκ των έndon, και ως προς αυτό αισθάνομαι ένοχος, χωρίς να διεκδικώ οποιαδήποτε οικειότητα με αυτές, κρίνω ότι οι ενδελεχείς αναλύσεις στις «Critical Legal Studies» ή σε ορισμένα έργα — όπως αυτά του Stanley Fish, της Barbara Herrnstein-Smith, της Drucilla Cornell, του Samuel Weber και άλλων — που βρίσκονται στη συνάρθρωση μεταξύ της λογοτεχνίας, της φιλοσοφίας, του δικαίου και των πολιτικο-θεσμικών προβλημάτων, είναι σήμερα, από την άποψη μιας συγκεκριμένης αποδόμησης, μεταξύ των πιο γόνιμων και

των πιο αναγκαίων. Ανταποκρίνονται, μου φαίνεται, στα πιο ριζοσπαστικά προγράμματα μιας αποδόμησης που θα ήθελε, για να είναι συνεπής με τον εαυτό της, να μη μένει κλεισμένη μέσα σε λόγους αμιγώς θεωρησιακούς, θεωρητικούς και ακαδημαϊκούς, αλλά να προσβλέπει —σε αντίθεση με αυτό που εισηγείται ο Stanley Fish— στο να έχει συνέπειες, να αλλάζει τα πράγματα και να παρεμβαίνει με τρόπο αποτελεσματικό και υπεύθυνο (αν και πάντοτε μεσολαβημένο, εννοείται), όχι μόνο εντός του επαγγέλματος αλλά και εντός αυτού που ονομάζεται πόλις [cité], π ό λ ι ς και γενικότερα κόσμος. Να τα αλλάξει όχι με τη σημασία, προφανώς κάπως απλοϊκή, της υπολογισμένης, εσκεμμένης και στρατηγικά ελεγχόμενης παρέμβασης, αλλά με τη σημασία της μέγιστης εντατικοποίησης ενός εν εξελίξει μετασχηματισμού, υπό την ιδιότητα όχι του απλού συμπτώματος ούτε του απλού αιτίου· εδώ απαιτούνται άλλες κατηγορίες. Σε μια βιομηχανική και υπερτεχνολογική κοινωνία, ο ακαδημαϊκός χώρος είναι λιγότερο από ποτέ ο μοναδιαίος ή μοναστικός περίκλειστος χώρος, κάτι που άλλωστε δεν ήταν ποτέ. Και αυτό είναι αληθές ιδιαίτερα για τις Νομικές Σχολές.

Σπεύδω να προσθέσω τούτο, κατανεμημένο σε τρία πολύ σύντομα σημεία.

1. Αυτή η σύζευξη ή αυτή η συγκυρία είναι προφανώς αναπόφευκτη μεταξύ, αφ' ενός, της αποδόμησης —είτε αυτή έχει ένα ύφος αμεσότερα φιλοσοφικό είτε

υποκινείται από τη θεωρία της λογοτεχνίας— και, αφ' ετέρου, του δικαίκο-λογοτεχνικού αναστοχασμού και των «Critical Legal Studies».

2. Ασφαλώς αυτή ο αρθρωμένη σύζευξη δεν αναπτύχθηκε τυχαία με τόσο ενδιαφέροντα τρόπο σε τούτη τη χώρα. Εδώ υπάρχει ένα άλλο πρόβλημα —επείγον και συναρπαστικό—, το οποίο οφείλω να αφήσω κατά μέρος ελλείψει χρόνου. Προφανώς υπάρχουν βαθύτερα αίτια για το γεγονός ότι αυτή η ανάπτυξη είναι κατ' αρχάς και κυρίως βορειο-αμερικανική, αίτια σύνθετα, γεωπολιτικά και όχι μόνο εγχώρια.

3. Προπάντων, αν φαίνεται πως επείγει να εστιάσουμε την προσοχή μας σε τούτη τη συζευγμένη ή ανταγωνιστική ανάπτυξη και να συμμετάσχουμε σ' αυτήν, είναι επίσης ζωτικό να μην εξομοιώσουμε λόγους, τεχνοτροπίες, ρηματικά συγκείμενα που είναι μεταξύ τους κατά πολύ ετερογενή και άνισα. Η λέξη «αποδόμηση» θα μπορούσε, σε ορισμένες περιπτώσεις, να υποκινεί ή να ενθαρρύνει μια τέτοια σύγχυση. Η ίδια δίνει τόπο-έναυσμα σε αρκετές παρεξηγήσεις, έτσι ώστε να μη θέλουμε να προσθέσουμε και άλλες, επί παραδείγματι είτε εξομοιώνοντας —πρωτίστως μεταξύ αυτών— όλες τις τεχνοτροπίες των Critical Legal Studies είτε κάνοντας παντού αυτές τις τεχνοτροπίες παραδείγματα ή προεκτάσεις της αποδόμησης. Όσο και αν δεν μου είναι πολύ οικείες, γνωρίζω ότι οι εργασίες των Critical Legal Studies έχουν την προσίδια ιστορία τους, το προσίδιο συγκείμενό τους

και το προσίδιο ιδίωμά τους, ότι σε σχέση με την τάδε φιλοσοφικο-αποδομητική ερωτητική είναι ενίοτε —ας το πούμε χάριν συντομίας— άνισες, άτολμες, κατά προσέγγισιν ή σχηματικές για να μην πούμε καθυστερημένες, ενώ, αντιθέτως, χάρη στην εξειδίκευσή τους και στην οξύτητα της τεχνικής τους επάρκειας έχουν μεγάλο προβάδισμα σε σύγκριση με την τάδε ή τη δείνα κατάσταση της αποδόμησης εντός ενός πεδίου περισσότερο λογοτεχνικού ή φιλοσοφικού. Ο σεβασμός των συγκειμενικών, ακαδημαϊκο-θεσμικών, ρηματικών ιδιαιτεροτήτων, η δυσπιστία προς τους αναλογισμούς και τις θεβιασμένες μετατάξεις, προς τις συγκεχυμένες ομογενοποιήσεις μού φαίνεται, στην παρούσα φάση, πως είναι η πρώτη προσταγή. Είμαι πεπεισμένος, εν πάση περιπτώσει ευελπιστώ ότι αυτή η συνάντηση θα μας αφήσει την ανάμνηση ορισμένων διαφορών [différences] και διαφόρων [différends] όπως και, τουλάχιστον εξίσου, ορισμένων διασταυρώσεων, συμπτώσεων ή συναινέσεων.

Επομένως η αποδόμηση, στις πιο γνωστές εμφανίσεις της υπ' αυτό το όνομα, μόνο φαινομενικά δεν έχει «απευθύνει» το πρόβλημα της δικαιοσύνης. Πρόκειται μόνο για μια φαινομενικότητα, αλλά είναι ανάγκη να συνυπολογίσουμε τις φαινομενικότητες, «να σώσουμε τα φαινόμενα», με τη σημασία που απέδιδε ο Αριστοτέλης¹⁶ σε τούτη την αναγκαιότητα. Εδώ θα ήθελα να επιδοθώ ακριβώς σ' αυτό το πράγμα: να δείξω γιατί και πώς αυτό που ονομάζεται συνήθως η αποδόμηση, ενώ φαίνεται ότι δεν «απευθύνει» το πρόβλημα της

δικαιοσύνης δεν κάνει παρά μόνο αυτό, χωρίς όμως να μπορεί να το κάνει ευθέως αλλά μόνο με τρόπο λοξό. Λοξά, όπως αυτήν ακριβώς τη στιγμή που ετοιμάζομαι να αποδείξω ότι δεν μπορεί να μιλήσει κανείς ευθέως για τη δικαιοσύνη, να θεματοποιήσει ή να αντικειμενοποιήσει τη δικαιοσύνη, να πει «τούτο είναι δίκαιο» και, ακόμη λιγότερο, «είμαι δίκαιος» χωρίς να προδώσει αμέσως τη δικαιοσύνη, αν όχι το δίκαιο*.

Β. Ακόμη δεν έχω αρχίσει. Είχα πιστέψει ότι οφείλω να αρχίσω λέγοντας ότι για μένα είναι πράγματι αναγκαίο να απευθυνθώ σ' εσάς στη γλώσσα σας και παρευθύς δήλωσα ότι πάντοτε θεωρούσα εξαιρετικά πολύτιμες, και δη αναντικατάστατες, τουλάχιστον δύο από τις ιδιωματικές εκφράσεις σας. Η μία είναι «to enforce the law», η οποία μας υπενθυμίζει πάντοτε ότι αν η δικαιοσύνη δεν είναι κατ' ανάγκην το δίκαιο ή ο νόμος, δεν μπορεί να γίνει δικαιοσύνη εκ δικαίου ή εν δικαίω παρά μόνο αν διαθέτει την ισχύ ή μάλλον αν επικαλείται την ισχύ από την πρώτη στιγμή της, από την πρώτη λέξη της. Στην αρχή της δικαιοσύνης θα έχει υπάρξει ο λόγος, η “γλώσσα” [langage] ή η γλώσσα [langue], αλλά αυτό δεν είναι κατ' ανάγκην αντιφατικό προς ένα άλλο incipit που θα έλεγε: «Εν αρχή θα έχει υπάρξει η ισχύς». Αυτό που πρέπει να σκεφτούμε,

* Για το μοτίβο του “λοξού” θα μου επιτρέψετε να παραπέμψω στο *Du droit à la philosophie*, Galilée, Παρίσι 1990, ιδιαίτερα στη σελίδα 71 κ.ε., καθώς και στο *Passions*, «L'offrande oblique», Galilée, Παρίσι 1993 [σ. 30-35, σ. 83 σημ. 7].

επομένως, είναι η άσκηση της ισχύος μέσα στην ίδια τη “γλώσσα”, στο πλέον εσώτερο στοιχείο της ουσίας της, όπως και στην κίνηση μέσω της οποίας θα αποπλιζόταν απολύτως από τον ίδιο τον εαυτό της.

Ο Pascal το λέει σε ένα απόσπασμα—στο οποίο ίσως επανέλθω αργότερα—, σε μία από τις «σκέψεις» του, διάσημες και πάντοτε δυσκολότερες απ’ όσο φαίνεται. Αυτή η «σκέψη» αρχίζει ως εξής:

«Δικαιοσύνη, ισχύς. — Είναι σωστό-δίκαιο [juste] αυτό που είναι σωστό-δίκαιο να ακολουθείται, είναι αναγκαίο αυτό που είναι το ισχυρότερο να ακολουθείται*»¹⁷.

Η έναρξη αυτού του αποσπάσματος είναι ήδη καταπληκτική, τουλάχιστον ως προς την αυστηρότητα της ρητορικής της. Λέγει ότι αυτό που είναι σωστό-δίκαιο πρέπει [doit]—και είναι σωστό-δίκαιο— να ακολουθείται: να το ακολουθεί μια συνέπεια, να το ακολουθεί ένα επιτέλεσμα, να εφαρμόζεται, enforced· εν συνεχεία αυτό που είναι «το ισχυρότερο» πρέπει επίσης να ακολουθείται: από μια συνέπεια, από ένα επιτέλεσμα κ.λπ. Με άλλα λόγια, το κοινό αξίωμα είναι ότι το σωστό-δίκαιο και το ισχυρότερο, το πιο σωστό-δίκαιο όπως και το ισχυρότερο πρέπει να ακολουθείται. Αλλά αυτό το «πρέπει να ακολουθείται», κοινό στο σωστό-δίκαιο και στο ισχυρότερο, είναι «σωστό-δίκαιο» στη μία περι-

* Pascal, *Pensées et opuscules*, επιμ. Léon Brunschvicg, Hachette, Παρίσι [1976], απόσπ. 298, σ. 470.

πτωση, «αναγκαίο» στην άλλη: «Είναι σωστό-δίκαιο [juste] αυτό που είναι σωστό-δίκαιο να ακολουθείται [με άλλα λόγια, η έννοια ή η ιδέα του σωστού-δικαίου, με τη σημασία της δικαιοσύνης, συνεπάγεται αναλυτικά και a priori ότι το σωστό-δίκαιο “ακολουθείται”, enforced, και είναι σωστό-δίκαιο [juste]—με τη σημασία της ακρίβειας-ευστοχίας [justesse]— να σκεπτόμαστε κατ’ αυτόν τον τρόπο¹⁸], είναι αναγκαίο [il est nécessaire] αυτό που είναι το ισχυρότερο να ακολουθείται (enforced)».

Ο Pascal συνεχίζει: «Η δικαιοσύνη χωρίς την ισχύ είναι αδύναμη [με άλλα λόγια η δικαιοσύνη δεν είναι δικαιοσύνη, δεν μπορεί να αποδοθεί αν δεν έχει την ισχύ να είναι “enforced”· μια αδύναμη δικαιοσύνη δεν είναι δικαιοσύνη, με τη σημασία του δικαίου¹⁹]· η ισχύς χωρίς τη δικαιοσύνη είναι τυραννική. Η δικαιοσύνη χωρίς ισχύ αντιφάσκει προς τον εαυτό της, γιατί κακοί υπάρχουν πάντοτε· η ισχύς χωρίς τη δικαιοσύνη επικρίνεται. Συνεπώς είναι ανάγκη να θέσουμε μαζί τη δικαιοσύνη και την ισχύ· και, γι’ αυτόν το σκοπό, να κάνουμε να είναι ισχυρό αυτό που είναι σωστό-δίκαιο, ή να είναι σωστό-δίκαιο αυτό που είναι ισχυρό».

Το «είναι ανάγκη» [«il faut»] αυτού του συμπεράσματος («Συνεπώς είναι ανάγκη να θέσουμε μαζί τη δικαιοσύνη και την ισχύ») είναι δύσκολο να αποφασίσουμε ή να συμπεράνουμε αν συνιστά ένα «είναι ανάγκη» που προδιαγράφεται-επιτάσσεται από αυτό που είναι σωστό-δίκαιο εντός του πλαισίου της δικαιοσύνης ή από αυτό που είναι αναγκαίο εντός του πλαισίου της

ισχύος. Μια διστακτικότητα που μπορεί να θεωρηθεί επίσης δευτερεύουσα. Αυτή η διστακτικότητα ταλαντεύεται πάνω από την επιφάνεια ενός «είναι ανάγκη» που είναι βαθύτερο, θα μπορούσαμε να πούμε, καθ' ότι η δικαιοσύνη απαιτεί, ως δικαιοσύνη, την προσφυγή στην ισχύ. Επομένως η αναγκαιότητα της ισχύος εμπεριέχεται στο σωστό-δίκαιο της δικαιοσύνης.

Είναι γνωστό τι ακολουθεί και περαιώνει συμπερασματικά τούτη την πρόταση: «Και έτσι, καθώς αδυνατούμε να κάνουμε να είναι ισχυρό αυτό που είναι σωστό-δίκαιο, έχουμε κάνει να είναι σωστό-δίκαιο αυτό που είναι ισχυρό». Η αρχή [principe] της ανάλυσης αυτής της πασκαλικής σκέψης, ή μάλλον της ερμηνείας (που είναι δραστική και οτιδήποτε άλλο εκτός από μη βίαιη) την οποία θα προτείνω πλαγίως στη διάρκεια τούτης της διάλεξης, είμαι πεπεισμένος ότι θα αντιταχθεί σε μια παράδοση και στο προφανέστερο συγκείμενό της. Το δεσπόζον συγκείμενο και η συμβατική ερμηνεία — η οποία διέπεται από αυτό, όπως φαίνεται — ακολουθούν μια συμβασιοκρατική κατεύθυνση, οδεύοντας προς ένα είδος πεσιμιστικού, σχετικιστικού και εμπειριοκρατικού σκεπτικισμού. Αυτός είναι ο λόγος που είχε ωθήσει, επί παραδείγματι, τον Arnaud να εξαλείψει τούτες τις «σκέψεις» από την έκδοση του Πορ-Ρουαγιάλ²⁰, υποστηρίζοντας ότι ο Pascal τις είχε γράψει υπό την επίδραση μιας ανάγνωσης του Montaigne, σύμφωνα με τον οποίο οι νόμοι δεν είναι δίκαιοι καθαυτούς, αλλά είναι δίκαιοι μόνον επειδή είναι νόμοι. Είναι αληθές ότι ο Montaigne είχε χρησιμοποιή-

σει μια ενδιαφέρουσα έκφραση που θα την επαναλάβει ο Pascal για λογαριασμό του, την οποία εδώ θα ήθελα επίσης να επαν-ερμηνεύσω και να την υφαιρέσω από την πλέον συμβατική ανάγνωσή της — η οποία είναι επίσης η πλέον συμβασιοκρατική. Η έκφραση είναι η εξής: «μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας». Ο Pascal παραθέτει — χωρίς να τον κατονομάζει — τον Montaigne όταν γράφει:

«[...] ο ένας λέει ότι η ουσία της δικαιοσύνης είναι η αυθεντία του νομοθέτη, ο άλλος η λυσιτέλεια του κυρίαρχου· ένας άλλος η παρούσα συνήθεια, και αυτό είναι το πιο βέβαιο: τίποτε, σύμφωνα μόνο με τη λογική, δεν είναι δίκαιο αφ' εαυτού· τα πάντα κλονίζονται με το χρόνο. Η συνήθεια κάνει όλη την ακριβοδικία [équité] για τον απλούστατο λόγο ότι αυτή η συνήθεια γίνεται αποδεκτή: αυτό ακριβώς είναι το μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας της. Όποιος την οδηγήσει πίσω στην αρχή της [principe], την εκμηδενίζει*».

Πράγματι, ο Montaigne μιλούσε — αυτολεξεί — για ένα «μυστικιστικό θεμέλιο» της αυθεντίας των νόμων:

«Άρα οι νόμοι διατηρούνται στη βάση της πίστης-εμπιστοσύνης [en crédit], όχι επειδή είναι δίκαιοι, αλλά επειδή είναι νόμοι. Πρόκειται για

* Pascal, *Pensées et opuscules*, ό.π., απόσπ. 294, σσ. 466-467. Εγώ υπογραμμίζω.

το μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας τους, δεν έχουν κάτι άλλο [...] Όποιος υπακούει σ' αυτούς επειδή είναι δίκαιοι, δεν υπακούει ακριβώς με τον τρόπο που οφείλει να υπακούσει*».

Εδώ, προδήλως, ο Montaigne διακρίνει τους νόμους, δηλαδή το δίκαιο, από τη δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη του δικαίου, η δικαιοσύνη ως δίκαιο δεν είναι η δικαιοσύνη. Οι νόμοι δεν είναι δίκαιοι ως νόμοι. Υπακούει κανείς σ' αυτούς όχι επειδή είναι δίκαιοι, αλλά γιατί έχουν αυθεντία. Η λέξη «πίστη-εμπιστοσύνη» [«credit»] φέρει όλο το βάρος της πρότασης και δικαιολογεί τη μνεία σχετικά με τον «μυστικιστικό» χαρακτήρα της αυθεντίας. Η αυθεντία των νόμων βασίζεται μόνο στην πίστη-εμπιστοσύνη που παρέχουμε σ' αυτούς τους νόμους. Πιστεύουμε σ' αυτούς, και αυτό ακριβώς συνιστά το μοναδικό θεμέλιό τους. Αυτή η ομολογία πίστης [acte de foi] δεν είναι ένα οντολογικό ή ορθολογικό θεμέλιο. Απομένει ακόμη να σκεφτούμε τι θέλει να πει το πιστεύω²¹.

Σταδιακά θα διασαφηνίζεται —αν κάτι τέτοιο είναι δυνατόν και αν όλα αυτά ανάγονται σε μιαν αξία σαφήνειας— τι μπορεί να καταλάβει κανείς από την έκφραση «μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας». Είναι αληθές ότι ο Montaigne είχε γράψει επίσης το εξής — το οποίο πρέπει να ερμηνευθεί περαιτέρω, πέρα από την απλώς συμβατική και συμβασιοκρατική επιφάνειά του:

* Montaigne, *Essais*, III., κεφ. XIII, «De l'expérience», coll. «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, Παρίσι 1962, σ. 1203.

«[...] το ίδιο το δίκαιό μας έχει, όπως λέγεται, νόμιμες μυθοπλασίες, πάνω στις οποίες θεμελιώνει την αλήθεια της δικαιοσύνης του*».

Τι είναι η νόμιμη μυθοπλασία; Τι θέλει να πει “θεμελιώνω την αλήθεια της δικαιοσύνης”; Ιδού ορισμένες από τις ερωτήσεις που μας περιμένουν. Ο Montaigne πρότεινε μιαν αναλογία μεταξύ του αναπληρώματος μιας νόμιμης μυθοπλασίας —δηλαδή αναγκαίας για να θεμελιωθεί η αλήθεια της δικαιοσύνης— και του αναπληρώματος ενός τεχνήματος που καλείται από μια ελλειπτικότητα της φύσης, ως εάν η απουσία του φυσικού δικαίου να καλούσε το αναπλήρωμα του ιστορικού ή θετικού δικαίου, δηλαδή μια επαύξηση μυθοπλασίας, όπως ακριβώς —ο παραλληλισμός προτείνεται από τον Montaigne— «οι γυναίκες χρησιμοποιούν φιλντισένια δόντια εκεί όπου λείπουν τα φυσικά, και αντί της αυθεντικής χροιάς τους κατασκευάζουν μιαν άλλη από κάποιο ξένο υλικό [...] και καλλωπίζονται με μια ψεύτικη και δανεική ομορφιά: έτσι κάνει η επιστήμη (ακόμη και το ίδιο το δίκαιό μας έχει, όπως λέγεται, νόμιμες μυθοπλασίες, πάνω στις οποίες θεμελιώνει την αλήθεια της δικαιοσύνης του)**».

Η σκέψη του Pascal, που «θέτει μαζί» τη δικαιοσύνη και την ισχύ και καθιστά την ισχύ ένα είδος ουσιαστικού κατηγορήματος της δικαιοσύνης —λέξη με την οποία εννοεί μάλλον το δίκαιο παρά τη δικαιοσύνη—,

* Montaigne, *Essais*, II., κεφ. XII, ό.π., σ. 601.

** Αυτ.

οδεύει ίσως πέρα από έναν συμβασιοκρατικό ή ωφελιμιστικό σχετικισμό, πέρα από ένα μηδενισμό, αρχαίο ή νεωτερικό, ο οποίος θα μετέτρεπε το νόμο σ' αυτό που ενίοτε αποκαλείται «συγκεκαλυμμένη δύναμη-εξουσία», πέραν του κυνικού ηθικού διδάγματος [la morale] του μύθου τού La Fontaine «Ο λύκος και το αρνάκι», σύμφωνα με τον οποίο «Η λογική του ισχυρότερου είναι πάντοτε η καλύτερη²²» («*Might makes right*»²³).

Μέσω της αρχής της [principe], η πασκαλική κριτική παραπέμπει στο προπατορικό αμάρτημα και στη διαφθορά των φυσικών νόμων εξαιτίας μιας λογικής που είναι η ίδια διεφθαρμένη: «Υπάρχουν προφανώς φυσικοί νόμοι· αλλά αυτή η ωραία διεφθαρμένη λογική έχει διαφθείρει τα πάντα*». Και αλλού: «Η δικαιοσύνη μας {εκμηδενίζεται²⁴} ενώπιον της θείκης δικαιοσύνης**». (Αυτές οι σκέψεις μάς προετοιμάζουν για την ανάγνωση του Benjamin.)

Αν όμως απομονώσει κανείς το κατά κάποιον τρόπο λειτουργικό ελατήριο της πασκαλικής κριτικής, αν αποσυνδέσει αυτή την απλή ανάλυση από το προϋποτιθέμενο του χριστιανικού πεσιμισμού της —πράγμα που δεν είναι αδύνατον—, τότε μπορεί να βρει σ' αυτήν, όπως άλλωστε και στον Montaigne, τις προκείμενες μιας σύγχρονης κριτικής φιλοσοφίας, και δη μια κριτική της δικαιοσύνης, μιαν αποσυσσώρευση των

υπερδομών του δικαίου που αποκρύπτουν και συνάμα αντανακλούν τα οικονομικά και πολιτικά συμφέροντα των κυρίαρχων δυνάμεων της κοινωνίας. Αυτό θα πρέπει να είναι πάντοτε δυνατόν και ενίοτε χρήσιμο.

Ωστόσο, πέραν της αρχής της [principe] και του ελατηρίου της, η πασκαλική σκέψη ίσως αφορά μια ενδογενέστερη δομή. Η κριτική της δικαιοσύνης ιδεολογίας δεν θα έπρεπε ποτέ να παραβλέπει αυτήν τη δομή. Η ίδια η ανάδυση της δικαιοσύνης και του δικαίου, η ιδρυτική, θεμελιωτική και αιτιολογική στιγμή του δικαίου συνεπάγεται μια επιτελεστική ισχύ²⁵, δηλαδή πάντοτε μια ερμηνευτική ισχύ και μια κλήση για την πεποίθηση [croiance]: τούτη τη φορά όχι με την έννοια ότι το δίκαιο τίθεται στην υπηρεσία της ισχύος, ότι είναι το πειθήνιο, υποτελές όργανο και συνεπώς εξωτερικό προς τη δεσπόζουσα δύναμη-εξουσία, αλλά ότι διατηρεί μια εσωτερη και πολυπλοκότερη σχέση με αυτό που ονομάζεται ισχύς, εξουσία ή βία. Η δικαιοσύνη —με τη σημασία του δικαίου (right or law²⁶)— δεν τίθεται απλώς στην υπηρεσία μιας ισχύος ή μιας κοινωνικής δύναμης-εξουσίας —επί παραδείγματι οικονομικής, πολιτικής, ιδεολογικής— που υπάρχει έξω ή πριν από αυτήν και στην/με την οποία θα πρέπει να υποκύπτει ή να συμφωνεί ανάλογα με την ωφελιμότητα. Άλλωστε η ίδια η στιγμή της θεμελίωσής της ή της θέσπισής της δεν είναι ποτέ μια στιγμή εγγεγραμμένη στον ομοιογενή ιστό μιας ιστορίας, καθ' ότι η ίδια τον σχίζει με μιαν απόφαση. Επομένως το εγχείρημα που ισοδυναμεί με τη θεμελίωση, την εγκαινίαση, την

* Pascal, *Pensées et opuscules*, ό.π., απόσπ. 294, σ. 466.

** *Αυτ.*, απόσπ. 233, σ. 435.

αιτιολόγηση του δικαίου, με το υπαγορεύω το νόμο, θα πρέπει να συνίσταται σε ένα ανατρεπτικό χτύπημα [coup de force], σε μια βία επιτελεστική και άρα ερμηνευτική που καθ'αυτήν δεν είναι ούτε δίκαιη ούτε άδικη και την οποία καμία δικαιοσύνη, κανένα πρότερο δίκαιο και προηγούμενος θεμελιωτικός, καμία προϋπάρχουσα θεμελίωση, εξ ορισμού, δεν θα μπορούσαν ούτε να εγυθηθούν ούτε να διαψεύσουν ή να ακυρώσουν. Κανένας αιτιολογικός λόγος [discours justificateur] δεν μπορεί ούτε πρέπει να διασφαλίσει το ρόλο της μεταγλώσσας [métalangage] σε σχέση με την επιτελεστικότητα της θεσπίζουσας "γλώσσας" [langage] ή με τη δεσπίζουσα ερμηνεία της.

Ο λόγος [discours] εδώ συναντά το όριό του: εντός του εαυτού του, μέσα στην ίδια την επιτελεστική δύναμή του. Αυτό ακριβώς προτείνω να ονομασθεί εδώ μυστικιστικό, μεταθέτοντας κάπως και γενικεύοντας τη δομή του. Εδώ υπάρχει μια σιωπή περιτοιχισμένη μέσα στη βίαιη δομή του θεμελιωτικού ενεργήματος: περιτοιχισμένη, περιεντοιχισμένη, γιατί αυτή η σιωπή δεν είναι εξωτερική προς τη "γλώσσα". Ιδού με ποια σημασία θα ένιωθα τον πειρασμό να ερμηνεύσω, πέραν του απλού σχολιασμού, αυτό που ο Montaigne και ο Pascal ονομάζουν μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας. Πάντοτε θα μπορεί κανείς να επανέρχεται σ' αυτό ή ενάντια σ' αυτό που κάνω ή λέγω εδώ, σ' αυτό ακριβώς που λέγω και το οποίο γίνεται στην απαρχή οιοδήποτε θεσμού. Κατά συνέπεια θα προσφύγω στη χρήση της λέξης «μυστικιστικός» με μια σημασία που

θα διακινδυνεύσω να την χαρακτηρίσω μάλλον βιτγκενσταϊνική. Αυτά τα κείμενα του Montaigne και του Pascal, όπως και η παράδοση στην οποία ανήκουν, καθώς και η κάπως δραστική ερμηνεία τους που προτείνω, θα μπορούσαν να προσκληθούν στη συζήτηση με τον Stanley Fish στο άρθρο του «Force» (στο βιβλίο του *Doing What Comes Naturally**) σχετικά με το βιβλίο *The Concept of Law* [Η έννοια του νόμου] του Hart²⁷, και κάποιοι άλλοι, υπόρρητα συμπεριλαμβανομένου και του Rawls που υφίσταται την κριτική του Hart, καθώς και σε πολλές διαλογικές αντιπαραθέσεις που φωτίζονται από ορισμένα κείμενα του Sam Weber, στο βιβλίο του *Institution and Interpretation* [Θεσμός και ερμηνεία**], σχετικά με τον αγωνιστικό και όχι απλώς ενδοθεσμικό ή μονοθεσμικό χαρακτήρα ορισμένων συγκρούσεων

Η απαρχή της αυθεντίας, η θεμελίωση ή το θεμέλιο, η θέση του νόμου [position de la loi], καθώς εξ ορισμού δεν μπορούν τελικά να στηριχτούν παρά μόνο στον εαυτό τους, είναι καθ'αυτές μια βία χωρίς θεμέλιο. Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι άδικες καθ'εαυτάς, με τη σημασία του «τυπικά μη νόμιμες» [illégalés] ή «μη νόμιμες» [illégitimes]. Δεν είναι ούτε τυπικά νόμιμες ούτε τυπικά μη νόμιμες ως προς τη θεμελιωτική στιγ-

* Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke University Press, Durham και Λονδίνο 1989.

** Samuel Weber, *Institution and Interpretation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

μή τους. Υπερβαίνουν την αντίθεση του θεμελιωμένου και του μη θεμελιωμένου, όπως και οιουδήποτε θεμελιωτισμού ή οιουδήποτε αντιθεμελιωτισμού. Ακόμη και αν η επιτυχία των θεμελιωτικών επιτελεστικών ενός δικαίου (επί παραδείγματι —και αυτό είναι κάτι περισσότερο από παράδειγμα— ενός κράτους ως εγγυητή του δικαίου) προϋποθέτει κάποιους πρότερους όρους και κάποιες πρότερες συμβάσεις (επί παραδείγματι στον εθνικό ή διεθνή χώρο), το ίδιο το «μυστικιστικό» όριο θα επαναδυθεί στην υποτιθέμενη απαρχή των εν λόγω όρων, κανόνων ή συμβάσεων — και της δεσπόζουσας ερμηνείας τους.

Στη δομή που περιγράφω κατ' αυτόν τον τρόπο, το δίκαιο είναι ουσιαστικά αποδομήσιμο, είτε γιατί είναι θεμελιωμένο, δηλαδή οικοδομημένο πάνω σε κειμενικά στρώματα που μπορούν να ερμηνευθούν και να μετασχηματιστούν (και αυτό ακριβώς είναι η ιστορία του δικαίου, ο δυνατός και αναγκαίος μετασχηματισμός του δικαίου, ενίοτε η βελτίωσή του), είτε γιατί το έσχατο θεμέλιό του εξ ορισμού δεν είναι θεμελιωμένο. Το γεγονός ότι το δίκαιο είναι αποδομήσιμο δεν συνιστά κακοτυχία. Μάλιστα εδώ μπορεί κανείς να βρει την πολιτική ευκαιρία-καλοτυχία οιασδήποτε ιστορικής προόδου. Ωστόσο το παράδοξο που θα ήθελα να υποβάλω στη συζήτηση είναι το ακόλουθο: αυτή ακριβώς η αποδομήσιμη δομή του δικαίου ή, αν προτιμάτε, της δικαιοσύνης ως δικαίου, διασφαλίζει επίσης τη δυνατότητα της αποδόμησης. Η δικαιοσύνη καθαυτήν, αν κάτι τέτοιο υπάρχει, εκτός ή πέραν

του δικαίου, δεν είναι αποδομήσιμη. Όπως δεν είναι επίσης η ίδια η αποδόμηση, αν κάτι τέτοιο υπάρχει. **Η αποδόμηση είναι η δικαιοσύνη.** Και ίσως επειδή το δίκαιο (που θα προσπαθώ σταθερά να το διακρίνω από τη δικαιοσύνη) είναι δομήσιμο, υπό μίαν έννοια που υπερφαλαγγίζει την αντίθεση της σύμβασης και της φύσης, ίσως στο βαθμό που το δίκαιο υπερφαλαγγίζει τούτη την αντίθεση, γι' αυτό ακριβώς είναι δομήσιμο —άρα αποδομήσιμο— και, ακόμη καλύτερα, καθιστά δυνατή την αποδόμηση ή, τουλάχιστον, την άσκηση μιας αποδόμησης που κατά βάση αφορά πάντοτε στα περί δικαίου ερωτήματα και στην περί δικαίου θεματική. Εξ ου οι τρεις ακόλουθες προτάσεις:

1. Η αποδομησιμότητα του δικαίου (επί παραδείγματι) καθιστά δυνατή την αποδόμηση.

2. Η μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης καθιστά επίσης δυνατή την αποδόμηση, και δη συν-χέεται με αυτήν.

3. Επακόλουθο: η αποδόμηση λαμβάνει χώρα στο μεσοδιάστημα που χωρίζει τη μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης και την αποδομησιμότητα του δικαίου. Η αποδόμηση είναι δυνατή [possible] ως εμπειρία του αδυνάτου [impossible], εκεί όπου —ακόμη και αν δεν υφίσταται [elle n'existe pas], ακόμη και αν δεν είναι παρούσα-παροντική, όχι ακόμη ή ουδέποτε— υπάρχει [il y a] η δικαιοσύνη. Παντού όπου είναι δυνατόν να αντικατασταθεί, να μεταφραστεί, να προσδιοριστεί το X της δικαιοσύνης, θα έπρεπε να λέγεται το εξής: η αποδόμηση είναι δυνατή, ως αδύνατη, στο βαθμό

(εκεί) που υπάρχει *X* (μη αποδομήσιμο), συνεπώς στο βαθμό (εκεί) που υπάρχει (το μη αποδομήσιμο).

Με άλλα λόγια η υπόθεση και οι προτάσεις προς τις οποίες κινούμαι εδώ ψηλαφώντας θα επικαλούνταν μάλλον τον εξής υπότιτλο: η δικαιοσύνη ως δυνατότητα της αποδόμησης, η δομή του δικαίου ή του νόμου, της θεμελίωσης, ή της αυτεξουσιοδότησης του δικαίου ως δυνατότητα άσκησης της αποδόμησης. Είμαι βέβαιος ότι όλα αυτά δεν είναι σαφή. Ελπίζω, χωρίς να είμαι βέβαιος περί αυτού, ότι θα γίνουν κάπως σαφέστερα εντός ολίγου.

Είπα ότι ακόμη δεν έχω αρχίσει. Ίσως δεν θα αρχίσω ποτέ και ίσως αυτό το συνέδριο θα παραμείνει χωρίς keynote [βασική ομιλία]. Εντούτοις έχω ήδη αρχίσει. Αυτεξουσιοδοτούμαι—αλλά με ποιο δικαίωμα—να πολλαπλασιάσω τα πρωτόκολλα και τις παρεχβάσεις. Είχα αρχίσει να λέω ότι λατρεύω τουλάχιστον δύο από τα ιδιώματά σας. Το ένα ήταν η λέξη «enforceability», το άλλο είναι η χρήση του μεταβατικού χαρακτήρα του ρήματος «to address». Στα γαλλικά μπορείς να απευθυνθείς [s'addresser] σε κάποιον, να απευθύνεις [addresser] μια επιστολή ή ένα λόγο, χρήση επίσης μεταβατικού χαρακτήρα, χωρίς να είσαι βέβαιος ότι αυτά θα φθάσουν στον προορισμό τους²⁸, αλλά δεν μπορείς να απευθύνεις ένα πρόβλημα. Ακόμη λιγότερο, δεν μπορείς να απευθύνεις κάποιον. Απόψε έχω δεσμευτεί μέσω μιας συμφωνίας να «απευθύνω» [«addresser»] αγγλιστί ένα πρόβλημα, δηλαδή να κινηθώ κατ' ευθείαν [droit] προς αυτό και κατ' ευθείαν προς εσάς,

θεματικώς και χωρίς παρεχβάσεις, απευθυνόμενος σ' εσάς μέσω της γλώσσα σας. Μεταξύ του δικαίου/του ευθέος [le droit], της ορθότητας της απεύθυνσης, της κατεύθυνσης και της ευθύτητας, θα έπρεπε να βρούμε την επικοινωνία μιας ευθείας-άμεσης γραμμής και να βρεθούμε στη σωστή κατεύθυνση. Γιατί η αποδόμηση έχει τη φήμη, δικαιολογημένη ή όχι, ότι πραγματεύεται τα πράγματα λοξά, πλαγίως, σε πλάγιο λόγο, με τόσα εισαγωγικά και θέτοντας πάντοτε το ερώτημα αν τα πράγματα φθάνουν στην ενδεδειγμένη απεύθυνση-διεύθυνση²⁹; Της αξίζει αυτή η φήμη; Και, είτε της αξίζει είτε όχι, πώς να την εξηγήσει κανείς;

Συνεπώς, εξαιτίας του γεγονότος ότι μιλώ τη γλώσσα του άλλου και αποκόπτομαι από τη δική μου, εξαιτίας του γεγονότος ότι παραδίδομαι στον άλλον, έχουμε ήδη ένα μοναδικό-ιδιότυπο μείγμα ισχύος, ακρίβειας-ευστοχίας και δικαιοσύνης. Και οφείλω, είναι καθήκον, να «απευθύνω» [addresser] αγγλιστί, όπως λέγετε στη γλώσσα σας, τα άπειρα προβλήματα—άπειρα ως προς τον αριθμό τους, άπειρα όσον αφορά τη ιστορία τους, άπειρα ως προς τη δομή τους— που εμπεριέχονται στον τίτλο του συνεδρίου: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Αλλά ήδη το γνωρίζουμε: αυτά τα προβλήματα δεν είναι άπειρα επειδή είναι απείρως πολλά ούτε επειδή είναι ριζωμένα στο άπειρο κάθε είδους μνήμης και κουλτούρας (θρησκευτικής, φιλοσοφικής, δικαιοσύνης κ.λπ.), ένα άπειρο το οποίο ποτέ δεν θα μπορούσαμε να ελέγξουμε. Είναι άπειρα, αν μπορεί να το πει κανείς κατ' αυτόν

τον τρόπο, καθαυτά, καθ' ότι απαιτούν την ίδια την εμπειρία της απορίας, η οποία δεν είναι άσχετη με αυτό που προ ολίγου το κατονομάσαμε ως το μυστικιστικό.

Όταν λέγω πως αυτά τα προβλήματα όντως απαιτούν την εμπειρία της απορίας, θα πρέπει να εννοήσουμε δύο πράγματα, ήδη αρκετά σύνθετα.

1. Η εμπειρία είναι μια διάβαση, όπως υποδεικνύεται από το όνομά της, περνά διαμέσου και ταξιδεύει προς έναν προορισμό για τον οποίο βρίσκει το πέρασμα. Η εμπειρία βρίσκει το πέρασμά της, είναι δυνατή [possible]. Ωστόσο, υπ' αυτήν την έννοια, είναι αδύνατον να υπάρξει πλήρης εμπειρία της απορίας, τουτέστιν του πράγματος που δεν επιτρέπει το πέρασμα. Η αρχαιοελληνική λέξη ἀπὸρῖα είναι μια μη οδός. Από αυτή την άποψη η δικαιοσύνη θα πρέπει να είναι η εμπειρία του πράγματος για το οποίο δεν μπορούμε να έχουμε εμπειρία. Εντός ολίγου θα συναντήσουμε περισσότερες από μία απορίες, χωρίς να έχουμε τη δυνατότητα να τις περάσουμε.

2. Ωστόσο, πιστεύω ότι δεν υπάρχει δικαιοσύνη χωρίς την εμπειρία —όσο αδύνατη και αν είναι αυτή— της απορίας. Η δικαιοσύνη είναι μια εμπειρία του αδυνάτου. Μια βούληση, μια επιθυμία, μια αξίωση για δικαιοσύνη, της οποίας η δομή δεν είναι εμπειρία της απορίας, δεν θα είχε καμία τύχη να είναι αυτή που είναι, τουτέστιν σωστή-δίκαιη κλήση της δικαιοσύνης. Κάθε φορά που τα πράγματα προχωρούν ή βαίνουν καλώς, κάθε φορά που εφαρμόζουμε ατάραχα έναν καλό κανόνα σε μια ιδιαίτερη περίπτωση, σε ένα ορθώς υπαγόμενο πα-

ράδειγμα, σύμφωνα με μια προσδιοριστική κρίση, ενδεχομένως και ενίοτε το δίκαιο βλέπει να ικανοποιούνται τα συμφέροντά του, αλλά μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι η δικαιοσύνη δεν βλέπει ποτέ να ικανοποιούνται τα δικά της.

Το δίκαιο δεν είναι η δικαιοσύνη. Το δίκαιο είναι το στοιχείο του υπολογισμού, και είναι σωστό-δίκαιο που υπάρχει δίκαιο, αλλά η δικαιοσύνη είναι ανυπολόγιστη, απαιτεί να υπολογίζουμε με το ανυπολόγιστο και οι απορητικές εμπειρίες, εξίσου απίθανες και αναγκαίες, είναι εμπειρίες της δικαιοσύνης, δηλαδή εκείνων των στιγμών όπου η απόφαση ανάμεσα στο σωστό-δίκαιο και στο μη σωστό-άδικο ουδέποτε διασφαλίζεται από ένα κανόνα.

Συνεπώς οφείλω να απευθυνθώ σ' εσάς και να «απευθύνω» ορισμένα προβλήματα, οφείλω να το κάνω εν συντομία και σε μια ξένη γλώσσα. Για να το κάνω εν συντομία θα έπρεπε να το κάνω όσο είναι δυνατόν ευθέως, πηγαίνοντας κατ' ευθείαν, χωρίς παράκαμψη, χωρίς ιστορικό άλλοθι, χωρίς λοξό βηματισμό, προς εσάς αφ' ενός, τους υποτιθέμενους πρώτους αποδέκτες αυτού του λόγου [discours], αλλά ταυτόχρονα, αφ' ετέρου, προς τον τόπο της ουσιαστικής απόφασης για τα εν λόγω προβλήματα. Η απεύθυνση-διεύθυνση, όπως η κατεύθυνση, όπως η ορθότητα, λέγει κάτι περί του δικαίου και αυτό που είναι ανάγκη να μην παραλείπουμε όταν θέλουμε τη δικαιοσύνη, όταν θέλουμε να είμαστε δίκαιοι, είναι ακριβώς η ορθότητα της απεύθυνσης-διεύθυνσης. Είναι ανάγκη να μην έχουμε έλ-

λειμμα διεύθυνσης/δεξιότητας [manquer d'adresse], θα έλεγα στα γαλλικά, αλλά, προπάντων, είναι ανάγκη να μην παραλείψουμε την απεύθυνση-διεύθυνση [manquer l'adresse], είναι ανάγκη να μην κάνουμε λάθος στην απεύθυνση-διεύθυνση. Ωστόσο η απεύθυνση-διεύθυνση τυγχάνει να είναι πάντοτε ενική. Η απεύθυνση-διεύθυνση είναι πάντοτε ενική, ιδιωματική, ενώ η δικαιοσύνη, ως δίκαιο, μοιάζει πάντοτε να προϋποθέτει τη γενικότητα ενός κανόνα, ενός γνώμονα ή μιας καθολικής προσταγής. Πώς να συμφιλιώσεις την πράξη δικαιοσύνης —που οφείλει πάντοτε να αφορά μια ενικότητα, άτομα, ομάδες, αναντικατάστατες υπάρξεις, τον άλλο ή εμένα ως τον άλλο, σε μία μοναδική κατάσταση— με τον κανόνα, το γνώμονα, την αξία ή την προσταγή για δικαιοσύνη που έχουν αναγκαστικά μια γενική μορφή, ακόμη και αν αυτή η γενικότητα προδιαγράφει-επιτάσσει κάθε φορά μια ενική εφαρμογή; Αν περιοριζόμουν στο να εφαρμόζω έναν σωστό-δίκαιο κανόνα, χωρίς το πνεύμα της δικαιοσύνης και χωρίς να επινωώ κατά κάποιον τρόπο κάθε φορά τον κανόνα και το παράδειγμα, ίσως θα ήμουν προστατευμένος έναντι της κριτικής, υπό τη σκέπη του δικαίου, θα έπραττα σύμφωνα με το αντικειμενικό δίκαιο, αλλά δεν θα ήμουν δίκαιος. Θα έπραττα, όπως θα έλεγε ο Kant, σύμφωνα με το καθήκον αλλά όχι από καθήκον ή από σεβασμό του νόμου³⁰. Είναι ποτέ δυνατόν να πεις ότι μια πράξη είναι όχι μόνο τυπικά νόμιμη [légale] αλλά και δίκαιη; Ότι ένα πρόσωπο μπορεί να πράττει όχι μόνο σύμφωνα με το δίκαιο/δικαίωμά του αλλά και

σύμφωνα με τη δικαιοσύνη; Ότι ο τάδε είναι δίκαιος, ότι μια απόφαση είναι δίκαιη; Είναι ποτέ δυνατόν να πω ότι γνωρίζω πως είμαι δίκαιος; Θα ήθελα να δείξω ότι μια τέτοια βεβαιότητα είναι ουσιαστικά αδύνατη, εκτός υπό τη μορφή της καθαρής συνείδησης και του φανατισμού. Αλλά θα μου επιτρέψετε να κάνω ακόμη μια παρέκβαση.

Το να απευθύνεσαι στον άλλο μέσω της γλώσσας του άλλου είναι συνάμα ο όρος κάθε δυνατής δικαιοσύνης, κατά τα φαινόμενα, αλλά αυτό φαίνεται όχι μόνο αυστηρώς αδύνατον (εφ' όσον μπορώ να μιλώ τη γλώσσα του άλλου μόνο στο βαθμό που την ιδιοποιούμαι και την αφομοιώνω σύμφωνα με το νόμο ενός υπονοούμενου τρίτου μέρους) αλλά ακόμη και ως κάτι που αποκλείεται από τη δικαιοσύνη ως δίκαιο, στο βαθμό που αυτό μοιάζει να συνεπάγεται ένα στοιχείο καθολικότητας, την προσφυγή στο τρίτο μέρος που αναιρεί τη μονομέρεια ή την ενικότητα των ιδιωμάτων.

Όταν απευθύνομαι σε κάποιον στα αγγλικά, αυτό για εμένα είναι πάντοτε μια δοκιμασία. Φαντάζομαι και για τον αποδέκτη μου, όπως επίσης για εσάς. Αντί να σας εξηγήσω το γιατί και να χάσω χρόνο για να το κάνω, αρχίζω *in medias res*, με μερικές παρατηρήσεις που συνδέουν, κατ' εμέ, την αγωνιώδη κρισιμότητα αυτού του γλωσσικού προβλήματος με το ερώτημα περί της δικαιοσύνης, περί της δυνατότητας της δικαιοσύνης.

Από τη μια μεριά, για βασικούς λόγους, μας φαίνεται σωστό-δίκαιο να «αποδίδουμε δικαιοσύνη»

[«rendre la justice»] —όπως λέγεται στα γαλλικά— μέσω ενός δεδομένου ιδιώματος, μέσω μιας γλώσσας για την οποία όλα τα εμπλεκόμενα «υποκείμενα» υποτίθεται ότι είναι επαρκή, δηλαδή ικανά να κατανοούν και να ερμηνεύουν όλα τα «υποκείμενα», δηλαδή εκείνοι που εγκαθιδρύουν τους νόμους, εκείνοι που δικάζουν και εκείνοι που δικάζονται, οι μάρτυρες με την ευρεία και τη στενή σημασία του όρου, όλοι όσοι εγγυώνται την άσκηση της δικαιοσύνης, ή μάλλον του δικαίου. Είναι άδικο να δικάζεις κάποιον που δεν καταλαβαίνει τα δικαιώματά του ούτε τη γλώσσα στην οποία εγγράφεται ο νόμος ή η εκφωνούμενη ετυμολογία κ.ά. Θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τα δραματικά παραδείγματα μιας κατάστασης βίας, όπου δικάζει κανείς σε ένα ιδίωμα που δεν κατανοείται —ενίοτε όχι πολύ καλά, ενίοτε καθόλου— από το πρόσωπο ή την κοινότητα προσώπων που υποτίθεται ότι υπόκεινται στην αρμοδιότητα του νόμου. Μάλιστα, όσο ανεπαίσθητη ή λεπτή και αν είναι η διαφορά επάρκειας ως προς τη γνώση του ιδιώματος, η βία μιας αδικίας έχει αρχίσει όταν όλοι οι εταίροι μιας κοινότητας δεν μοιράζονται, εξ ολοκλήρου, το ίδιο ιδίωμα. Επειδή, παντελώς, αυτή η ιδανική κατάσταση ουδέποτε είναι δυνατή, μπορούμε ήδη να συναγάγουμε κάποιο συμπέρασμα γι' αυτό που ο τίτλος του συνεδρίου μας αποκαλεί «δυνατότητα της δικαιοσύνης». Η βία αυτής της αδικίας, που συνίσταται στο να δικάζονται όσοι δεν καταλαβαίνουν το ιδίωμα μέσω του οποίου διατείνεται κανείς ότι «εγένετο δικαιοσύνη» [«justice est faite»],

όπως λέγεται στα γαλλικά, δεν είναι οποιαδήποτε βία, οποιαδήποτε αδικία. Αυτή η αδικία προϋποθέτει ότι ο άλλος, το θύμα της γλωσσικής αδικίας —αν μπορεί κανείς να το πει κατ' αυτόν τον τρόπο, μιας αδικίας που την προϋποθέτουν όλες οι άλλες— είναι ικανό να μιλήσει μία γλώσσα εν γένει, είναι ένας άνθρωπος ως ομιλούν ζώο, με τη σημασία που εμείς, οι άνθρωποι, δίνουμε σε τούτη τη “γλωσσική” λέξη [mot de langage]³¹. Άλλωστε υπήρχε μια εποχή, ούτε μακρινή ούτε περαιωμένη, κατά την οποία «εμείς οι άνθρωποι “ήθελε να πει” εμείς οι ενήλικοι άρρενες λευκοί σαρκοφάγοι και ικανοί για θυσίες Ευρωπαίοι³²».

Στο χώρο όπου κατατάσσω αυτά τα λόγια ή αναπαράγω αυτόν το λόγο [discours] δεν θα κάνει κανείς λόγο περί αδικίας ή βίας απέναντι σε ένα ζώο, ακόμη λιγότερο σε ένα φυτικό ον ή σε μια πέτρα. Μπορείς να κάνεις να υποφέρει ένα ζώο, αλλά ποτέ δεν θα λεχθεί, με τη λεγόμενη κυριολεκτική σημασία, ότι αυτό το ζώο είναι ένα ζημιωθέν υποκείμενο, το θύμα εγκλήματος, φόνου, βιασμού ή κλοπής, επιορκίας — και αυτό, όπως φρονείται, είναι a fortiori αληθές για ό,τι ονομάζεται φυτικό ή ορυκτό ή για τα ενδιάμεσα είδη όπως ο σπόγγος. Υπήρχαν, υπάρχουν ακόμη, στο ανθρώπινο είδος, πολλά «υποκείμενα» που δεν αναγνωρίζονται ως υποκείμενα και αντιμετωπίζονται όπως τα ζώα (είναι όλη αυτή η ανολοκλήρωτη ιστορία την οποία υπαινιχτηκα εν συντομία προ ολίγου). Αυτό που ονομάζεται συγκεχυμένα “το ζώο”, άρα το έμβιο ον ως τέτοιο και τίποτε περισσότερο, δεν είναι υποκείμενο του νόμου ή

του δικαίου. Η αντίθεση του δίκαιου και του άδικου δεν έχει καμία σημασία για ό,τι αφορά το ζώο. Είτε πρόκειται για δίκες περί ζώων (έχουν υπάρξει) είτε για διώξεις εναντίον εκείνων που προξενούν πόνο στα ζώα (ορισμένες δυτικές νομοθεσίες προβλέπουν αυτό το πράγμα και μιλούν όχι μόνο περί των δικαιωμάτων του ανθρώπου αλλά και περί του δικαίου/δικαιώματος του ζώου εν γένει), όλα αυτά είναι εν προκειμένω είτε αρχαισμοί είτε φαινόμενα ακόμη περιθωριακά και σπάνια και όχι συστατικά στοιχεία της κουλτούρας μας. Στην κουλτούρα μας η σαρκοβόρα θυσία είναι θεμελιακή, δεσπόζουσα, καθώς ρυθμίζεται σύμφωνα με την πιο υψηλή βιομηχανική τεχνολογία, όπως είναι επίσης ο βιολογικός πειραματισμός με το ζώο — τόσο ζωτικός για τη νεωτερικότητά μας. Όπως προσπάθησα να το δείξω αλλού*, η σαρκοβόρα θυσία είναι ουσιώδης στη δομή της υποκειμενικότητας,³³ δηλαδή στη θεμελίωση του προθεσιακού υποκειμένου και, αν όχι του νόμου, τουλάχιστον του δικαίου³⁴ — βεβαίως εδώ η διαφορά μεταξύ του νόμου και του δικαίου, της δικαιοσύνης και του δικαίου, της δικαιοσύνης και του νόμου παραμένει ανοιχτή πάνω από μian άδυσο. Όλα αυτά θα τα αφήσω στην άκρη προς στιγμήν, όπως και τη συνάφεια μεταξύ της σαρκοβόρας θυσίας —στη βάση της κουλτούρας μας και του δικαίου μας— και

* Για τη ζωικότητα [animalité], βλ. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Παρίσι 1987 [σσ. 75-90]. Ως προς τη θυσία και τη σαρκοβόρα κουλτούρα, βλ. «Il faut bien manger - ou le calcul du sujet», στο *Points de suspension*, Galilée, 1992.

όλων των κανιβαλισμών, συμβολικών ή όχι, που δομούν τη διυποκειμενικότητα στο θηλασμό, στον έρωτα, στο πένθος και, για να πούμε την αλήθεια, σε όλες τις συμβολικές ή γλωσσικές ιδιοποιήσεις.

Αν θέλει κανείς να μιλήσει περί αδικίας, βίας ή ασέβειας προς αυτό που αποκαλούμε ακόμη τόσο συγκεχυμένα “το ζώο” —το ερώτημα είναι πιο επίκαιρο από ποτέ (και εδώ συνεπώς συμπεριλαμβάνω, υπό την ιδιότητα της αποδόμησης, ένα σύνολο ερωτημάτων περί του σαρκο-φαλλογοκεντρισμού³⁵)—, είναι ανάγκη να αναθεωρήσει την ολότητα της μεταφυσικο-ανθρωποκεντρικής αξιωματικής η οποία, στη Δύση, κυριαρχεί στη σκέψη ως προς το δίκαιο και το άδικο.

Ήδη διαφαίνεται, μόλις από το πρώτο βήμα, η πρώτη συνέπεια: αν αποδομήσουμε τους διαμερισμούς που θεσπίζουν το ανθρώπινο υποκείμενο (κατά προτίμηση και παραδειγματικά μάλλον τον άρρενα ενήλικο παρά τη γυναίκα, το παιδί ή το ζώο) σύμφωνα με το μέτρο του δικαίου και του άδικου, δεν οδηγούμαστε κατ' ανάγκη στην αδικία ούτε στην εξάλειψη της αντίθεσης μεταξύ του δικαίου και του άδικου, αλλά ίσως, εν ονόματι μιας πιο ακόρεστης αξίωσης για δικαιοσύνη, στην επανεμφάνιση όλου του μηχανισμού των ορίων εντός των οποίων μια ιστορία και μια κουλτούρα μπόρεσαν να περιορίσουν την κριτηριολογία τους. Σύμφωνα με την υπόθεση που εξετάζω προς στιγμήν επιφανειακά, αυτό που ονομάζεται συνήθως “αποδόμηση” δεν θα αντιστοιχούσε επ' ουδενί —σε συνάρτηση με τη σύγχυση που ορισμένοι έχουν συμφέρον να την διαχέουν— σε μια οιονεί

μηδενιστική παραίτηση ενώπιον του ηθικο-πολιτικο-δικαιικού ερωτήματος περί δικαιοσύνης και ενώπιον της αντίθεσης του δίκαιου και του άδικου, αλλά σε μια διττή κίνηση την οποία θα σχηματοποιήσω ως εξής:

1. Το νόημα μιας ευθύνης άνευ ορίου —και συνεπώς κατ' ανάγκην υπερβολικής, ανυπολόγιστης— ενώπιον της μνήμης· και συνεπώς το μέλημα να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας την ιστορία, την απαρχή και το νόημα, άρα τα όρια των εννοιών της δικαιοσύνης, του νόμου και του δικαίου, των αξιών, των γνωμών, των προδιαγραφών-επιταγών που εδώ έχουν επιβληθεί και συσσωματωθεί, παραμένοντας εφεξής κατά το μάλλον ή ήττον ευανάγνωστες ή προϋποτιθέμενες. Όσον αφορά αυτό που μας έχει κληροδοτηθεί με το όνομα της δικαιοσύνης, και σε περισσότερες από μία γλώσσες, το μέλημα για μια ιστορική και ερμηνευτική μνήμη βρίσκεται στην καρδιά της αποδόμησης. Δεν πρόκειται μόνο για φιλολογικό-ετυμολογικό μέλημα ή για μέλημα του ιστορικού, αλλά για την ευθύνη ενώπιον μιας κληρονομιάς που είναι την ίδια στιγμή η κληρονομιά μιας προσταγής ή μιας δέσμης κελευσμάτων. Η αποδόμηση είναι ήδη ενεχυριασμένη, δεσμευμένη από τούτη την αξίωση για άπειρη δικαιοσύνη, η οποία μπορεί να προσλάβει τη μορφή της «μυστικιστικής θεωώρησης» για την οποία μιλούσα προ ολίγου. Είναι ανάγκη να είμαστε δίκαιοι με τη δικαιοσύνη, και η πρώτη δικαιοσύνη που πρέπει να αποδώσουμε στη δικαιοσύνη συνίσταται στο να την εννοήσουμε-ακούσουμε, να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε από πού προέρχεται, τι

θέλει από εμάς, γνωρίζοντας βεβαίως ότι αυτό το κάνει διαμέσου ορισμένων μοναδικών ιδιωμάτων (Δίκη, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit — για να περιοριστούμε σε ευρωπαϊκά ιδιώματα, που ίσως θα ήταν αναγκαίο να τα οριοθετήσουμε σε συνάρτηση με το αν προηγούνται ή έπονται άλλων ιδιωμάτων: σ' αυτό θα επανέλθουμε). Επίσης είναι ανάγκη να γνωρίζουμε ότι η δικαιοσύνη απευθύνεται πάντοτε σε ενικότητες, στην ενικότητα του άλλου, παρά το γεγονός, ή ακόμη και εξαιτίας του, ότι προσβλέπει στην καθολικότητα. Συνεπώς το να μην υπαναχωρούμε ποτέ ως προς αυτό το σημείο, το να κρατάμε διαρκώς σε εγρήγορση την ερωτητική ως προς την προέλευση, τα θεμέλια και τα όρια του εννοιακού μας μηχανισμού —θεωρητικού ή κανονιστικού— γύρω από τη δικαιοσύνη, είναι, από την άποψη μιας αυστηρής αποδόμησης, τα πάντα πλην της εξουδετέρωσης του ενδιαφέροντος για τη δικαιοσύνη, πλην της αναισθησίας απέναντι στη δικαιοσύνη· αντιθέτως, είναι ένας υπερβολικός υπερθεματισμός στην αξίωση για δικαιοσύνη, η ευαισθησία απέναντι σε ένα είδος ουσιαστικής δυσαναλογίας που οφείλει να εγγράψει την υπερβολή και την αναντιστοιχία μέσα της. Αυτό ωθεί να καταγγέλλονται όχι μόνο ορισμένα θεωρητικά όρια αλλά και συγκεκριμένες αδικίες, με τα πιο αισθητά επιτελέσματα, μέσω της καθαρής συνείδησης, η οποία σταματά δογματικά μπροστά στον τάδε ή στον δείνα κληρονομημένο καθορισμό της δικαιοσύνης.

2. Αυτή η ευθύνη ενώπιον της μνήμης είναι ευθύνη ενώπιον της ίδιας της έννοιας της ευθύνης, η οποία

ρυθμίζει τη δικαιοσύνη και την ακρίβεια-ευστοχία της συμπεριφοράς μας, των θεωρητικών, πρακτικών, ηθικο-πολιτικών αποφάσεών μας. Αυτή η έννοια της ευθύνης δεν μπορεί να διαχωριστεί από ένα ολόκληρο δίκτυο συνδεδεμένων εννοιών (ιδιότητα-κυριότητα, προθεσιακότητα, βούληση, ελευθερία, συνείδηση, αυτοσυνειδησία, υποκείμενο, εγώ [μοί], πρόσωπο, κοινότητα, απόφαση κ.λπ.). Κάθε αποδόμηση αυτού του δικτύου εννοιών στη δεδομένη ή δεσπόζουσα κατάσταση τους μπορεί να μοιάζει με μίαν ανευθυνοποίηση, τη στιγμή μάλιστα που, αντιθέτως, η αποδόμηση κάνει ακριβώς έκκληση για μια επαύξηση της ευθύνης. Αλλά τη στιγμή που η πίστη-εμπιστοσύνη σε ένα αξίωμα αναστέλλεται από την αποδόμηση, σε τούτη τη δομικά αναγκαία στιγμή, πάντοτε μπορεί κανείς να πιστεύει ότι δεν υπάρχει πλέον θέση για τη δικαιοσύνη, ούτε για την ίδια τη δικαιοσύνη ούτε για το θεωρητικό ενδιαφέρον που προσανατολίζεται στα προβλήματα της δικαιοσύνης. Εδώ πρόκειται για μια στιγμή αναστολής, για το χρόνο της έπ ο χ ή ς, χωρίς τον οποίο όντως δεν υπάρχει δυνατή αποδόμηση. Δεν πρόκειται για μια απλή στιγμή: η δυνατότητά της πρέπει να παραμένει δομικά παρούσα κατά την άσκηση κάθε ευθύνης, υπό την προϋπόθεση ότι αυτή η ευθύνη δεν πρέπει ποτέ να εγκαταλείπεται στον δογματικό ύπνο, συνεπώς να αρνείται τον ίδιο τον εαυτό της. Εφεξής αυτή η στιγμή υπερχειλίζει αφ' εαυτής. Και γι' αυτό γίνεται ακόμη πιο εναγώνια. Ποιος όμως θα ισχυριστεί ότι είναι δικαιοσ αποφεύγοντας την αγωνία; Αυτή η στιγμή της

εναγώνιας αναστολής ανοίγει επίσης το μεσοδιάστημα του διαχωρίσματος [intervalle de l'espace] όπου λαμβάνουν χώρα ορισμένοι μετασχηματισμοί, και δη ορισμένες δικαιο-πολιτικές επαναστάσεις. Αυτή η στιγμή δεν μπορεί να υποκινείται, δεν μπορεί να βρει την κίνησή της και την ορμή της (μια ορμή που καθαυτήν δεν μπορεί να αναστέλλεται) παρά μόνο μέσω της αξίωσης για μια επαύξηση ή για ένα αναπλήρωμα δικαιοσύνης, συνεπώς μέσω της εμπειρίας μιας αναντιστοιχίας ή μιας ανυπολόγιστης δυσαναλογίας. Γιατί, εν τέλει, πού θα έβρισκε η αποδόμηση την ισχύ της, την κίνησή της ή το κίνητρό της αν όχι σ' αυτήν την πάντοτε ανικανοποίητη κλήση, πέρα από τους δεδομένους καθορισμούς του πράγματος που ονομάζεται, μέσα σε καθορισμένα συμφραζόμενα, δικαιοσύνη, δυνατότητα της δικαιοσύνης;

Επίσης είναι ανάγκη να ερμηνεύσουμε αυτήν τη δυσαναλογία. Αν έλεγα ότι δεν γνωρίζω τίποτε πιο δίκαιο από αυτό που αποκαλώ σήμερα "αποδόμηση" (τίποτε πιο δίκαιο, δεν λέγω τίποτε πιο τυπικά νόμιμο ή πιο νόμιμο), γνωρίζω ότι δεν θα απέφευγα να εκπλήξω ή να σκανδαλίσω — μάλιστα όχι μόνο τους αποφασισμένους αντιπάλους της εν λόγω αποδόμησης ή του πράγματος που οι ίδιοι φαντάζονται κάτω από αυτό το όνομα, αλλά ακόμη και εκείνους που θεωρούνται ή αυτεκλαμβάνονται ως θιασώτες της ή ως αυτοί που την ασχούν. Συνεπώς δεν θα το πω, τουλάχιστον υπ' αυτήν τη μορφή, όχι ευθέως και χωρίς την προφύλαξη κάποιων παρεκβάσεων.

Είναι ακριβώς γνωστό ότι σε πολλές χώρες, στο παρελθόν αλλά ακόμη και σήμερα, μία από τις θεμελιωτικές βιαιότητες του νόμου ή της επιβολής του κρατικού δικαίου συνίσταται στο να επιβάλλεται μία γλώσσα σε εθνικές ή εθνοτικές μειονότητες που έχουν ενοποιηθεί από το κράτος. Μια τέτοια περίπτωση εμφανίστηκε στη Γαλλία, τουλάχιστον δύο φορές, αρχικά όταν το Διάταγμα του Βιλέρ-Κοτρέ εδραίωσε την ενότητα του μοναρχικού κράτους επιβάλλοντας τα γαλλικά ως γλώσσα δικαιο-διοικητική και συνάμα απαγορεύοντας στα λατινικά, γλώσσα του δικαίου ή της Εκκλησίας, να επιτρέπουν σε όλους τους κατοίκους του βασιλείου να εκπροσωπούνται από έναν δικηγόρο-διερμηνέα μέσω μιας κοινής γλώσσας, χωρίς την επιβολή αυτής της ιδιαίτερης γλώσσας που ήταν ακόμη τα γαλλικά³⁶. Είναι αληθές ότι τα λατινικά ήταν ήδη φορέας βίας. Το πέρασμα από τα λατινικά στα γαλλικά χαρακτήριζε απλώς τη μετάβαση από μια βία σε μίαν άλλη. Η δεύτερη μείζων στιγμή επιβολής ήταν αυτή της Γαλλικής Επανάστασης, όταν η γλωσσική ενοποίηση έλαβε ενίοτε τις πλέον κατασταλτικές παιδαγωγικές τροπές, εν πάση περιπτώσει τις πλέον αυταρχικές. Δεν θα εμπλακώ στην ιστορία αυτών των παραδειγμάτων. Θα μπορούσε κανείς να βρει άλλα παραδείγματα στις Ηνωμένες Πολιτείες, χθές και σήμερα. Εκεί το γλωσσικό πρόβλημα είναι ακόμη και θα είναι επί μακρόν οξύ, ακριβέστερα σ' εκείνο τον τόπο όπου τα ερωτήματα περί της πολιτικής, της εκπαίδευσης και του δικαίου είναι αδιαχώριστα.

Ας πορευτούμε τώρα κατ' ευθείαν, χωρίς την παραμικρή παρέκβαση μέσω της ιστορικής μνήμης, προς την τυπική, αφηρημένη διατύπωση μερικών αποριών, αυτών εντός των οποίων, ανάμεσα στο δίκαιο και τη δικαιοσύνη, η αποδόμηση βρίσκει το χώρο της ή μάλλον την προνομιακή αστάθειά της. Γενικώς, η αποδόμηση ασκείται σύμφωνα με δύο τρόπους, οι οποίοι τις περισσότερες φορές ενοφθαλμίζονται ο ένας πάνω στον άλλο από την ίδια. Ο ένας προσλαμβάνει την αποδεικτική και φαινομενικά μη ιστορική διάσταση λογικο-μορφικών παραδόξων. Ο άλλος, ιστορικότερος ή περισσότερο αναμνησιακός, μοιάζει να προχωρεί μέσω αναγνώσεων κειμένων, εξονυχιστικών ερμηνειών και γενεαλογιών. Θα μου επιτρέψετε να επιδοθώ διαδοχικά και στις δύο ασκήσεις.

Κατ' αρχάς διατυπώνω ξηρά, ευθέως, «απευθύνω» τις ακόλουθες απορίες. Στην πραγματικότητα πρόκειται για ένα και μόνο απορητικό δυναμικό που διανέμεται ατελεύτητα. Θα προσφύγω μόνο σε μερικά παραδείγματα. Αυτά τα παραδείγματα εδώ θα υποθέσουν, αλλού θα επεξηγήσουν ή θα παραγάγουν μια διάκριση μεταξύ της δικαιοσύνης και του δικαίου, μια δύσκολη και ασταθής διάκριση ανάμεσα αφ' ενός στη δικαιοσύνη (άπειρη, ανυπολόγιστη, ανυπότακτη στον κανόνα, ξένη προς τη συμμετρία, ετερογενή και ετερότροπη), αφ' ετέρου στην άσκηση της δικαιοσύνης ως δικαίου, νομιμότητας ή τυπικής νομιμότητας, ως σταθεροποιήσιμου, καταστατικού και υπολογίσιμου μηχανισμού, ως συστήματος προδιαγραφών-επιταγών

που υπόκεινται σε κανόνες και είναι κωδικευμένες. Θα ένιωθα τον πειρασμό, έως ένα ορισμένο σημείο, να φέρω την έννοια της δικαιοσύνης —την οποία εδώ τείνω να διακρίνω από το δίκαιο— κοντά σ' αυτήν του Λέβινας. Θα το έκανα ακριβώς λόγω αυτής της απειρότητας και της ετερονομικής σχέσης με τον άλλον άνθρωπο, με το πρόσωπο του άλλου ανθρώπου που με διατάζει, την απειρότητα του οποίου δεν μπορώ να θεματοποιήσω και του οποίου είμαι όμηρος³⁷. Στο έργο του *Ολότητα και Άπειρο* ο Λέβινας γράφει: «[...] η σχέση με τον άλλο άνθρωπο — δηλαδή η δικαιοσύνη*» — μια δικαιο-

* Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, «Vérité et justice», Martinus Nijhoff, Χάγη 1961, σ. 62. [Η πλήρης λεβινασική φράση είναι η εξής: «Υποδοχή του άλλου — ο όρος εκφράζει μια ταυτοχρονία της ενεργητικότητας και της παθητικότητας—, η οποία τοποθετεί τη σχέση με τον άλλο έξω από τις διχοτομίες που ισχύουν για τα πράγματα: από το a priori και το a posteriori, από την ενεργητικότητα και την παθητικότητα. Ωστόσο θέλουμε επίσης να δείξουμε με ποιον τρόπο, εκκινώντας από τη γνώση που ταυτίζεται με τη θεματοποίηση, η αλήθεια αυτής της γνώσης επανοδηγεί στη σχέση με τον άλλον άνθρωπο — δηλαδή στη δικαιοσύνη». Επ' αυτού, βλ. επίσης Jacques Derrida, *Adieu. Επικήδειος για τον Emmanuel Lévinas*, μετάφραση — σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1996, σσ. 33-35: «Κάθε φορά που διαβάζω ή ξαναδιαβάζω τον Emmanuel Lévinas θαμπώνομαι από την ευγνωμοσύνη και το θαυμασμό, θαμπώνομαι από τούτη την αναγκαιότητα που δεν είναι καταναγκασμός αλλά μια πολύ πιο ήπια δύναμη που μας καθιστά υπόχρεους, και η οποία μας υποχρεώνει όχι να καμυλωσουμε διαφορετικά το χώρο της σκέψης μέσα στο σεβασμό προς τον άλλο, αλλά να φθάσουμε στην άλλη ετερονομική καμυπλότητα που μας ανάγει στον παντελώς άλλο (δηλαδή στη δικαιοσύνη, όπως λέει κάπου αλλού, σε μια δυνατή και καταπληκτική ελλειπτική φράση: η σχέση προς τον άλλο —λέει—, τουτέστιν η δικαιοσύνη), σύμφωνα με το νόμο

σύνη που αλλού την ορίζει ως «ευθύτητα της υποδοχής που έχει γίνει στο πρόσωπο*». Η ευθύτητα δεν ανάγεται στο δίκαιο, φυσικά, ούτε στην «απεύθυνση» ούτε στην «κατεύθυνση» για τις οποίες μιλούσαμε προ ολίγου, μολονότι αυτές οι δύο αξίες δεν στερούνται μιας σχέσης, της κοινής σχέσης που διατηρούν με μια ορισμένη ορθότητα.

Ο Λέβινας ομιλεί για ένα άπειρο δίκαιο: σ' αυτό που το ονομάζει «εβραϊκό ουμανισμό», του οποίου η βάση δεν είναι «η έννοια του ανθρώπου» αλλά ο άλλος άνθρωπος [autrui]. «η έκταση του δικαίου του άλλου ανθρώπου» είναι αυτή του «ούτως ειπείν άπειρου δικαίου**». Η ακριβοδικία [équité], εδώ, δεν είναι η

ο οποίος συνεπώς μας καλεί να αναχθούμε στην άλλη ατελεύτητη πρωτοκαθεδρία του παντελώς άλλου» (Σ.τ.μ.).]

* Αυτ., σ. 54. [Η πλήρης λεβινασική φράση είναι η εξής: «Η μεταφυσική ή η υπερβατικότητα αναγνωρίζεται στο έργο της διάνοιας που προσβλέπει στην εξωτερικότητα, η οποία είναι Επιθυμία. Αλλά η Επιθυμία της εξωτερικότητας μας έχει φανεί πως κινείται όχι μέσα στην αντικειμενική γνώση αλλά στο Λόγο [Discours], ο οποίος με τη σειρά του έχει παρουσιαστεί ως δικαιοσύνη, μέσα στην ευθύτητα της υποδοχής που έχει γίνει στο πρόσωπο [visage]» (Σ.τ.μ.).]

** Emmanuel Lévinas, «Un droit infini», στο *Du sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Παρίσι 1977, σσ. 17-18. [Πρόκειται για έναν λεβινασικό σχολιασμό ο οποίος έπεται του ακόλουθου αποσπάσματος από ένα ταλμουδικό κείμενο (ενότητα Μισνά): «“Μια μέρα ο ραββί Γιοχανάν μπεν Μαθιιά λέει στο γιο του: πήγαινε να προσλάβεις εργάτες. Αυτός συμπεριέλαβε στους όρους και τη σίτισή τους. Όταν επέστρεψε, λέει ο πατέρας: Για μου, ακόμη και αν τους παρασκεύαζες ένα γεύμα ισάξιο με αυτό που προσέφερε ο βασιλιάς Σολομών, δεν θα είχες απαλλαγεί από το χρέος σου προς αυτούς, γιατί είναι οι απόγονοι του Αβραάμ, του Ισαάκ, και του

ισότητα [égalité], η υπολογισμένη αναλογικότητα, η ακριβοδίκαιη διανομή ή η διανεμητική δικαιοσύνη αλλά η απόλυτη ασυμμετρία. Και η λεβινασική έννοια της δικαιοσύνης μάλλον θα πρέπει να είναι πιο κοντά στο εβραϊκό ισοδύναμο του πράγματος που ίσως θα το μεταφράζαμε ως αγιότητα³⁸. Επειδή όμως θα είχα και άλλα ερωτήματα σχετικά με αυτόν τον δύσκολο λόγο [discours] του Lévinas, εδώ αδυνατώ να περιοριστώ στο να δανειστώ από αυτόν ένα εννοιακό χαρακτηριστικό χωρίς να διακινδυνεύσω να δημιουργηθούν συγχύσεις ή αναλογίες. Γι' αυτό και δεν θα προχωρήσω περισσότερο προς αυτή την κατεύθυνση.

Όλα θα ήσαν ακόμη απλά αν η διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης και δικαίου ήταν μια αληθινή διάκριση, μια αντίθεση της οποίας η λειτουργία εξακολουθεί να ρυθμίζεται λογικά και να μπορεί να ελέγχεται. Τυγχάνει όμως να διατείνεται το δίκαιο ότι ασκείται εν ονόματι της δικαιοσύνης και η δικαιοσύνη να απαιτεί την εγκατάστασή της μέσα σε ένα δίκαιο που πρέπει να τίθεται εν έργω (να συγκροτείται και να εφαρμόζεται) — με τη βία, «enforced». Η αποδόμηση βρίσκειται και μετατίθεται πάντοτε ανάμεσα στα δύο.

Ιδού λοιπόν μερικά παραδείγματα αποριών:

Ιακώβ. Ενός δεν έχουν αρχίσει την εργασία, πήγαινε και γίνε σαφής: δεν μπορείτε να ζητήσετε παρά μόνο ψωμί και όσπρια". Ιδού οι ενδείξεις για την έκταση του δικαίου του άλλου ανθρώπου: πρόκειται για ένα ούτως ειπείν άπειρο δίκαιο. Αν είχα στην κατοχή μου τους θησαυρούς του Σολομώντος, δεν θα κατάφερα να εκπληρώσω τις υποχρεώσεις μου» (Σ.τ.μ.).]

1. Πρώτη απορία: η έποχ ή από τον κανόνα

Σύμφωνα με το πιο κοινό μας αξίωμα, για να είμαι δίκαιος ή άδικος, για να υπηρετήσω τη δικαιοσύνη ή να την παραδιάσω θα πρέπει να είμαι ελεύθερος και υπεύθυνος ως προς την πράξη μου, τη συμπεριφορά μου, τη σκέψη μου, την απόφασή μου. Δεν θα πούμε για ένα ον χωρίς ελευθερία, ή τουλάχιστον όταν δεν είναι ελεύθερο στην τάδε ή στη δείνα πράξη του, ότι η απόφασή του είναι δίκαιη ή άδικη. Ωστόσο η ελευθερία ή η απόφαση του δικαίου ανθρώπου οφείλει —για να είναι και να λέγεται τέτοια, να αναγνωρίζεται ως τέτοια— να ακολουθεί ένα νόμο ή μια προδιαγραφή-επιταγή, έναν κανόνα. Υπ' αυτήν την έννοια, μέσα στην ίδια την αυτονομία της, μέσα στην ελευθερία της να ακολουθήσει ή να δώσει στον εαυτό της το νόμο, η απόφαση πρέπει να μπορεί να ανήκει στην τάξη του πράγματος που είναι δυνατόν να υπολογιστεί ή να προγραμματιστεί, επί παραδείγματι ως ακριβοδίκαιη πράξη. Αν όμως η πράξη συνίσταται απλώς στην εφαρμογή ενός κανόνα, στην εκδίπλωση ενός προγράμματος ή στην εκτέλεση ενός υπολογισμού, τότε ίσως θα την χαρακτηρίσουμε τυπικά νόμιμη, σύμμορφη προς το δίκαιο, και ίσως, μεταφορικά, δίκαιη· θα είχαμε όμως άδικο να πούμε ότι η απόφαση είναι δίκαιη. Γιατί απλούστατα σε αυτή την περίπτωση δεν υπάρχει απόφαση.

Η απόφαση του δικαστή, επί παραδείγματι, για να είναι δίκαιη οφείλει όχι μόνο να ακολουθεί έναν κανόνα δικαίου ή έναν γενικό νόμο, αλλά και να τον επωμίζεται, να τον επιδοκιμάζει, να επικυρώνει την

αξία του μέσω ενός ενεργήματος επανεγκαθιδρυτικής ερμηνείας, ως εάν τελικά δεν υπήρχε προηγουμένως ο νόμος, ως εάν τον επινοούσε ο ίδιος ο δικαστής σε κάθε περίπτωση. Κάθε άσκηση της δικαιοσύνης ως δικαίου δεν μπορεί να είναι σωστή-δίκαιη παρά μόνο αν είναι μια «ετυμηγορία με νέα φρεσκάδα» [«jugement à nouveaux frais»³⁹], αν μπορώ να το πω κατ' αυτόν τον τρόπο, μεταφράζοντας συνεπώς ελεύθερα το «fresh judgement», αυτή την αγγλική έκφραση που την δανείζομαι από το άρθρο «Force» του Stanley Fish (στο *Doing What Comes Naturally*). Η καινοφανής φρεσκάδα [nouvelle fraîcheur], η αρχικότητα αυτής της εγκαινιαστικής ετυμηγορίας μπορεί όντως να επαναλαμβάνει κάτι ή, καλύτερα, πρέπει όντως να είναι σύμμορφη προς έναν προϋπάρχοντα νόμο, αλλά η επαν-εγκαθιδρύουσα, επαν-επινοητική και ελευθέρως αποφασίζουσα ερμηνεία του υπεύθυνου δικαστή απαιτεί η «δικαιοσύνη» του να μη συνίσταται μόνο στη συμμόρφωση, στη συντηρητική και αναπαραγωγική ενεργητικότητα της ετυμηγορίας. Εν ολίγοις, για να είναι μια απόφαση σωστή-δίκαιη και υπεύθυνη, είναι ανάγκη, στην προσίδια στιγμή της, αν υπάρχει μια τέτοια στιγμή, να ρυθμίζεται σύμφωνα με κανόνες και συνάμα χωρίς κανόνα, να συντηρεί το νόμο και συνάμα να τον καταστρέφει ή να τον αναστέλλει αρκετά, ούτως ώστε να πρέπει σε κάθε περίπτωση να τον επανεπινοεί, να τον επαν-αιτιολογεί, να τον επανεπινοεί τουλάχιστον μέσω της επανεπιβεβαίωσης και της νέας και ελεύθερης επικύρωσης της αρχής του [de

son principe]. Κάθε περίπτωση είναι μία άλλη, κάθε απόφαση είναι διαφορετική και απαιτεί μια ερμηνεία απολύτως μοναδική, την οποία κανένας υπάρχων και κωδικοευμένος κανόνας δεν μπορεί ούτε πρέπει να εγγυάται απολύτως. Αν όμως ο κανόνας την εγγυάται με τρόπο ασφαλή, τότε ο δικαστής είναι μια υπολογιστική μηχανή· αυτό ακριβώς συμβαίνει ενίοτε, αυτό ακριβώς συμβαίνει πάντοτε εν μέρει και σύμφωνα με μια παρεμβολή παρασίτων, η οποία είναι αδύνατον να μειωθεί μέσω της μηχανικής ή της τεχνικής που εισάγονται από την αναγκαία επαναληψιμότητα των ετυμηγοριών· εν τοιαύτη περιπτώσει, όμως, δεν θα πούμε ότι ο δικαστής είναι καθαρά δίκαιος, ελεύθερος και υπεύθυνος. Αλλά επίσης δεν θα το πούμε αν ο δικαστής δεν αναφέρεται σε κανένα δίκαιο, σε κανέναν κανόνα ή αν αναστέλλει την απόφασή του —επειδή δεν θεωρεί κανένα κανόνα ως δεδομένο πέραν της δικής του ερμηνείας—, αν σταματά στο ανεπίκριτο [indécidable] ή, ακόμη, αν αυτοσχεδιάζει έξω από κάθε κανόνα και κάθε αρχή [principe]. Από αυτό το παράδοξο έπεται ότι σε καμία στιγμή δεν μπορείς να πεις παροντικά ότι μια απόφαση είναι δίκαιη, καθαρά δίκαιη (δηλαδή ελεύθερη και υπεύθυνη) ούτε για κάποιον ότι είναι δίκαιος ούτε, ακόμη λιγότερο, «εγώ είμαι δίκαιος». Αντί του χαρακτηρισμού «δίκαιος» μπορούμε να πούμε τυπικά νόμιμος ή νόμιμος [légal ou légitime], σύμφωνα με ένα δίκαιο, ορισμένους κανόνες και ορισμένες συμβάσεις που επιτρέπουν τον υπολογισμό, αλλά και σύμφωνα με ένα δίκαιο του οποίου η θεμελιωτική απαρχή

απλώς απομακρύνει το πρόβλημα της δικαιοσύνης. Γιατί κατά τη θεμελίωση ή τη θέσπιση αυτού του δικαίου, το ίδιο πρόβλημα της δικαιοσύνης θα πρέπει να έχει τεθεί, να έχει επιλυθεί βίαια, δηλαδή να έχει ενταφιαστεί, συγκαλυφθεί, απωθηθεί. Εδώ το καλύτερο παράδειγμα είναι η ίδρυση των Κρατών-Εθνών [États-Nations] ή η θεσπίζουσα πράξη ενός συντάγματος, το οποίο εγκαθιδρύει αυτό που αποκαλείται στη γαλλική γλώσσα *état de droit* [δικαιοκρατία]⁴⁰.

2. Δεύτερη απορία: η στοιχειωμένη εμμονή του ανεπίκριτου

Καμία δικαιοσύνη δεν μπορεί να ασκηθεί, καμία δικαιοσύνη δεν μπορεί να αποδοθεί, καμία δικαιοσύνη δεν γίνεται επιτελεσματική ούτε μπορεί να προσδιοριστεί μέσω της μορφής του δικαίου χωρίς μιαν απόφαση η οποία τέμνει. Αυτή η απόφαση δικαιοσύνης δεν συνίσταται μόνο στην τελική μορφή της – επί παραδείγματι μια ποινική κύρωση, ακριβοδίκαιη ή όχι, στην τάξη της αναλογικής ή διανεμητικής δικαιοσύνης. Αρχίζει, πρέπει να αρχίζει εν δικαίω ή κατ' αρχήν [en droit ou en principe], με την πρωτοβουλία που ισοδυναμεί με το να μαθαίνεις, να διαβάζεις, να κατανοείς, να ερμηνεύεις τον κανόνα, ακόμη και να υπολογίζεις. Γιατί αν και ο υπολογισμός είναι υπολογισμός, η απόφαση να υπολογίσεις δεν ανήκει στην τάξη του υπολογισμού, και μάλιστα δεν πρέπει να ανήκει.

Συχνά συνδέεται το θέμα της ανεπικρισίας [indéci-

dabilité] με την αποδόμηση. Ωστόσο το ανεπίκριτο [indécidable]⁴¹ δεν είναι μόνο η ταλάντευση ανάμεσα σε δύο σημασίες ή σε δύο κανόνες, που είναι αντιφατικές/αντιφατικοί και πολύ καθορισμένες/καθορισμένοι αλλά επίσης προστακτικές/προστακτικοί (εν προκειμένω, επί παραδείγματι, ο σεβασμός του καθολικού δικαίου και της ακριβοδικίας αλλά και της πάντοτε ετερογενούς και μοναδικής ενικότητας του μη υπαγώγιμου παραδείγματος). Το ανεπίκριτο δεν είναι μόνον η ταλάντευση ή η ένταση ανάμεσα σε δύο αποφάσεις. Ανεπίκριτη είναι η εμπειρία του πράγματος το οποίο, ξένο, ετερογενές προς την τάξη του υπολογισμού και του κανόνα, πρέπει παρά ταύτα –και εδώ είναι ανάγκη να μιλήσουμε περί του καθήκοντος– να παραδοθεί στην αδύνατη απόφαση λαμβάνοντας υπ' όψιν το δίκαιο και τον κανόνα. Η απόφαση που δεν έχει υποβληθεί στη δοκιμασία του ανεπίκριτου δεν είναι ελεύθερη απόφαση, δεν είναι παρά μόνον η εφαρμογή που μπορεί να προγραμματιστεί ή η συνεχής εκδίπλωση μιας υπολογιστικής διαδικασίας. Ίσως είναι τυπικά νόμιμη, αλλά δεν είναι δίκαιη. Ωστόσο, τη στιγμή της αναστολής του ανεπίκριτου η απόφαση δεν είναι επίσης δίκαιη, διότι μόνο μια απόφαση μπορεί να είναι δίκαιη. Για να υποστηρίξουμε αυτό το εκφώνημα –«μόνο μια απόφαση μπορεί να είναι δίκαιη»– δεν έχουμε ανάγκη να παραπέμφουμε την απόφαση στη δομή ενός υποκειμένου ή στην προτασιακή μορφή μιας κρίσης. Κατά έναν ορισμένο τρόπο θα μπορούσε κανείς να πει περαιτέρω, με κίνδυνο να σκανδαλίσει, ότι πάντοτε τίποτε δεν μπορεί

να αποφασίσει ένα υποκείμενο: μάλιστα το υποκείμενο είναι αυτό στο οποίο μια απόφαση δεν μπορεί να έλθει-συμβεί διαφορετικά παρά μόνο σαν ένα περιφερειακό συμβεβηκός, το οποίο δεν προσβάλλει την ουσιαστική ταυτότητα και την υποστασιακή παρουσία εν εαυτώ που καθιστούν υποκείμενο ένα υποκείμενο — εάν η επιλογή της λέξης υποκείμενο δεν είναι αυθαίρετη, τουλάχιστον, και εάν εμπιστεύεται κανείς αυτό που όντως απαιτούμε πάντοτε, στην κουλτούρα μας, από ένα «υποκείμενο».

Μόλις παρέλθει η στιγμή της δοκιμασίας του ανεπίκριτου (αν αυτό είναι δυνατόν, αλλά αυτή η δυνατότητα δεν είναι καθαρή, ποτέ δεν είναι μια δυνατότητα όπως κάποια άλλη: η μνήμη της ανεπικρισίας πρέπει να διατηρεί ένα ζωντανό ίχνος που σημαδεύει για πάντα την απόφαση ως τέτοια), η απόφαση έχει εκ νέου ακολουθήσει ένα κανόνα, κανόνα δεδομένο, επινοημένο ή επανεπινοημένο, επανεπιβεβαιωμένο: δεν είναι πλέον παροντικά σωστή-δίκαιη, πλήρως σωστή-δίκαιη. Σε καμία στιγμή δεν φαίνεται ότι μπορούμε να πούμε πως μια απόφαση είναι παροντικά και πλήρως σωστή-δίκαιη: είτε δεν έχει ληφθεί ακόμη σύμφωνα με έναν κανόνα, όποτε τίποτε δεν μας επιτρέπει να την πούμε σωστή-δίκαιη, είτε έχει ήδη ακολουθήσει έναν κανόνα —δεδομένο, ειλημμένο, επικυρωμένο, διατηρημένο, ή επαν-επινοημένο—, οπότε τίποτε, πάλι, δεν μπορεί να την εγγυηθεί απόλυτα· άλλωστε αν ήταν εγγυημένη, η απόφαση θα είχε γίνει εκ νέου υπολογισμός και τότε δεν θα μπορούσαμε να την πού-

με σωστή-δίκαιη. Γι' αυτό ακριβώς η δοκιμασία του ανεπίκριτου —για την οποία έχω πει ότι πρέπει να διασχιζεται από κάθε απόφαση αντάξια του ονόματός της— ουδέποτε είναι παρελθοντική ή παρωχημένη, δεν είναι μια στιγμή που έχει υποστεί την υπέρβαση και την ανάιρεση (aufgehoben¹²) μέσω της απόφασης. Το ανεπίκριτο παραμένει πιασμένο, στεγασμένο —σαν φάντασμα τουλάχιστον, αλλά φάντασμα ουσιαστικό— μέσα σε κάθε απόφαση, σε κάθε συμβάν απόφασης. Η φαντασματικότητα του αποδομεί εκ των ένδον κάθε διασφάλιση της παρουσίας, κάθε βεβαιότητα ή κάθε κριτηριολογία που διατείνεται ότι μας διασφαλίζει τη δικαιοσύνη μιας απόφασης, στην πραγματικότητα το ίδιο το συμβάν μιας απόφασης. Ποιος θα μπορούσε ποτέ να διαβεβαιώσει ότι έχει λάβει χώρα μια απόφαση ως τέτοια, ότι δεν έχει ακολουθήσει, ανάλογα με την τάδε ή τη δείνα παρέκβαση, μια αιτία, έναν υπολογισμό, έναν κανόνα, μάλιστα χωρίς αυτή την αδιόρατη αναστολή που αποφασίζει ελεύθερα για την εφαρμογή ή όχι ενός κανόνα;

Μια υποκειμενοϊκή [subjectal] αξιωματική της ευθύνης, της συνείδησης, της προθεσιακότητας, της ιδιότητας-κυριότητας διέπει τον σημερινό και δεσπίζοντα δικαϊκό λόγο [discours]· επίσης διέπει την κατηγορία της απόφασης [catégorie de la décision] μέχρι και την προσφυγή της σε ιατρικές γνωματεύσεις· ωστόσο σ' αυτή την αξιωματική ενυπάρχει μια ευθραυστότητα και μια θεωρητική χοντροκοπιά που δεν χρειάζεται εδώ να την υπογραμμίσω. Τα επιτελέσματα

αυτού του περιορισμού δεν προσβάλλουν μόνον οιονδήποτε ντεσιζιονισμό⁴³ (αφελή ή εκλεπτυσμένο), αλλά είναι συγκεκριμένα και αρκετά αδρά ώστε να μπορούμε εδώ να αντιπαρέλθουμε ορισμένα παραδείγματα περί αυτού. Ο σκοτεινός δογματισμός που χαρακτηρίζει τους λόγους περί της ευθύνης του κατηγορουμένου, περί της διανοητικής του κατάστασης, του χαρακτήρα ενός εγκλήματος πάθους, προμελετημένου ή όχι, οι απίστευτες καταθέσεις των μαρτύρων ή των «ειδημόνων» περί αυτού του θέματος θα αρκούσαν να πιστοποιήσουν, στην πραγματικότητα να αποδείξουν, ότι καμία κριτική ή κριτηριολογική αυστηρότητα, καμία γνώση δεν είναι προσβάσιμες όσον αφορά αυτό το θέμα.

Αυτή η δεύτερη απορία — η δεύτερη μορφή της ίδιας απορίας — ήδη το επιβεβαιώνει: αν υπάρχει αποδόμηση οιασδήποτε υπόνοιας για την καθοριστική θεβαιότητα μιας παρούσας-παροντικής δικαιοσύνης, τότε η αποδόμηση καθαυτή ενεργεί εκκινώντας από μια «ιδέα τής» άπειρης «δικαιοσύνης» [«*idée de la justice infinie*»], άπειρης καθ' ότι μη αναγώγιμης, μη αναγώγιμης καθ' ότι οφείλεται στον άλλο — και οφείλεται στον άλλο, πριν από οιοδήποτε συμβόλαιο, γιατί έχει έλθει, είναι έλευση [*parce qu'elle est venue*], η έλευση του άλλου ως ενικότητας πάντοτε άλλης. Ανίκητη έναντι οιοδήποτε σκεπτικισμού — όπως θα μπορούσε να το πει κανείς μιλώντας με τον τρόπο του Pascal —, η «ιδέα της δικαιοσύνης» φαίνεται ακατάστρεπτη [*indestructible*] μέσω του καταφατικού χαρακτήρα της, μέσω της αξίωσής της για το δώρο χωρίς

ανταλλαγή, χωρίς κυκλοφορία, χωρίς αναγνώριση, χωρίς οικονομικό κύκλο, χωρίς υπολογισμό και χωρίς κανόνα, χωρίς λόγο [*raison*] ή χωρίς θεωρητική ορθολογικότητα [*rationalité*], με τη σημασία του ρυθμιστικού ελέγχου⁴⁴. Κατά συνέπεια εδώ μπορεί κανείς να αναγνωρίσει — και δη να επισημάνει-καταγγείλει — μια τρέλα. Και ίσως ένα άλλο είδος μυστικής θεώρησης. Και η αποδόμηση είναι τρελή για/από τη δικαιοσύνη. Τρελή για/από την επιθυμία για δικαιοσύνη. Τούτη η δικαιοσύνη, που δεν είναι το δίκαιο, είναι η ίδια η κίνηση της αποδόμησης που τίθεται εν έργω μέσω του δικαίου και της ιστορίας του δικαίου, μέσω της πολιτικής ιστορίας και της ιστορίας εν γένει, μάλιστα προτού παρουσιαστεί ως ο λόγος [*discours*] που τιτλοφορείται, στον ακαδημαϊκό χώρο ή στην κουλτούρα της εποχής μας, ως εξής: «αποδομισμός» [*«déconstructionnisme»*].

Θα δίσταζα να εξομοιώσω πολύ γρήγορα την «ιδέα της δικαιοσύνης» με μια ρυθμιστική ιδέα σύμφωνα με την καντιανή σημασία του όρου, με οποιοδήποτε περιεχόμενο μιας μεσσιανικής υπόσχεσης (λέγω περιεχόμενο και όχι μορφή, διότι οιαδήποτε μεσσιανική μορφή, οιαδήποτε μεσσιανικότητα⁴⁵ δεν λείπει ποτέ στην υπόσχεση, όποια και αν είναι αυτή) ή με άλλους ορίζοντες του ίδιου τύπου. Και μιλώ μόνο για ένα τύπο, τον τύπο του ορίζοντα του οποίου τα είδη θα πρέπει να είναι πολυάριθμα και ανταγωνιστικά. Ανταγωνιστικά, δηλαδή αρκετά όμοια και τα οποία διεκδικούν πάντοτε το απόλυτο προνόμιο και τη μη αναγώγιμη

ενικότητα. Η ενικότητα του ιστορικού τύπου —που ίσως είναι ο δικός μας, εν πάση περιπτώσει αυτός στον οποίο ασαφώς αναφέρομαι εδώ— μας επιτρέπει να διακρίνουμε τον ίδιο τον τύπο, καθώς και την προέλευση, τον όρο, τη δυνατότητα ή την υπόσχεση όλων των παραδειγματικών επεξηγήσεων του (μεσσιανισμός ή καθορισμένες μεσσιανιστικές μορφές εβραϊκού, χριστιανικού ή ισλαμικού τύπου, ιδέα με την καντιανή σημασία του όρου, εσχατο-τελεολογία νεοεγελιανού, μαρξιστικού ή μεταμαρξιστικού τύπου κ.λπ.). Αυτό μας επιτρέπει επίσης να αντιληφθούμε και να συλλάβουμε το νόμο του μη αναγώγιμου ανταγωνισμού, εκκινώντας ωστόσο από μια παρυφή όπου μας παραμονεύει ο ίλιγγος τη στιγμή που δεν βλέπουμε παρά μόνο ορισμένα παραδείγματα και όπου ορισμένοι από εμάς δεν αισθάνονται πλέον ότι δεσμεύονται από τον ανταγωνισμό [concurrency]: αυτός είναι ένας άλλος τρόπος να πούμε ότι κινδυνεύουμε πάντοτε, εφεξής (εδώ μιλώ τουλάχιστον για εμένα) να μην είμαστε πλέον —όπως λέγεται στα γαλλικά— «σε ανταγωνιστική τροχιά» [«dans la course»]. Ωστόσο το να μην είσαι «σε ανταγωνιστική τροχιά» εντός ενός διαδρόμου δεν σου επιτρέπει να μένεις στην αφετηρία ή να είσαι απλώς θεατής, κάθε άλλο, αντιθέτως. Ίσως αυτό ακριβώς, όπως λέγεται επίσης στα γαλλικά, «κάνει κάποιον να τρέχει» [«fait courir»], πιο δυνατά και πιο γρήγορα, επί παραδείγματι την αποδόμηση.

3. Τρίτη απορία: η επείγουσα ανάγκη που κλείνει τον ορίζοντα της γνώσης

Ένας από τους λόγους για τους οποίους διατηρώ εδώ μια επιφύλαξη απέναντι σε όλους τους ορίζοντες, επί παραδείγματι στην καντιανή ρυθμιστική ιδέα ή τη μεσσιανική επέλευση, τουλάχιστον ως προς τη συμβατική ερμηνεία τους, συνίσταται στο ότι ακριβώς είναι ορίζοντες. Ο ορίζοντας, όπως το υποδηλώνει το όνομά του στην αρχαία ελληνική γλώσσα, είναι το άνοιγμα και συνάμα το όριο του ανοίγματος που προσδιορίζει είτε μια ατελεύτητη πρόοδο είτε μιαν αναμονή.

Ωστόσο η δικαιοσύνη, όσο και αν παραμένει μη παρουσιάσιμη/μη παροντικοποιήσιμη, δεν αναμένει. Είναι αυτό που δεν πρέπει να αναμένει. Για να είμαστε ευθείς, απλοί και σύντομοι, ας πούμε το εξής: μια σωστή-δίκαιη απόφαση πάντοτε απαιτείται αμέσως, παραχρήμα, όσο είναι δυνατόν ταχύτερα. Δεν μπορεί να παρέχει στον εαυτό της την ατελεύτητη πληροφόρηση και την άνευ ορίων γνώση των όρων-συνθηκών, των κανόνων ή των υποθετικών προσταγών που θα μπορούσαν να την δικαιολογήσουν. Ακόμη και αν είχε στη διάθεσή της όλα αυτά, ακόμη και αν έδινε στο εαυτό της το χρόνο, όλο το χρόνο και όλες τις γνώσεις που είναι απαραίτητες γι' αυτό το θέμα, ε λοιπόν η στιγμή της απόφασης, ως τέτοια, αυτό που πρέπει να είναι σωστό-δίκαιο, είναι ανάγκη να παραμένει πάντοτε μια πεπερασμένη στιγμή επείγουσας ανάγκης και επίστευσης: όλα αυτά δεν πρέπει να είναι η συνέπεια ή το επιτέλεσμα της θεωρητικής ή ιστορικής γνώσης,

του αναστοχασμού ή της περίσκεψης, καθ' ό τι η απόφαση χαρακτηρίζει πάντοτε τη διακοπή της δικαιοκω ή ηθικο- ή πολιτικο-γνωστικής περίσκεψης που προηγείται, και η οποία πρέπει να προηγείται. Η στιγμή της απόφασης είναι μια τρέλα, λέγει ο Kierkegaard. Αυτό είναι αληθές ειδικά για τη στιγμή της σωστής-δίκαιης απόφασης, η οποία πρέπει επίσης να σχίσει το χρόνο και να αφηγήσει τις διαλεκτικές. Είναι μια τρέλα. Τρέλα, διότι μια τέτοια απόφαση είναι συνάμα υπερ-ενεργητική και υφιστάμενη, διαφυλάσσει κάτι που είναι παθητικό, και δη ασυνείδητο, ως εάν αυτός που αποφασίζει είναι ελεύθερος μόνο για να αφηθεί να προσβληθεί από την προσίδια απόφασή του και ως εάν αυτή η απόφαση έρχεται σ' αυτόν από τον άλλον⁴⁶. Οι συνέπειες μιας τέτοιας ετερονομίας φαίνονται τρομερές, αλλά θα ήταν μη σωστό-άδικο να αποφύγουμε την αναγκαιότητά της. Ακόμη και αν ο χρόνος και η σύνεση, η υπομονή της γνώσης και ο έλεγχος των όρων-συνθηκών ήσαν υποθετικά άνευ ορίου, η απόφαση θα ήταν δομικά πεπερασμένη, όσο καθυστερημένα και αν έρχεται, απόφαση επείγουσας ανάγκης και επίστευσης, δρώσα μέσα στη νύχτα της μη γνώσης και του μη κανόνα⁴⁷, όχι της απουσίας του κανόνα και της γνώσης αλλά μιας επανα-θέσπισης του κανόνα της οποίας, εξ ορισμού, δεν προηγείται καμία γνώση και καμία εγγύηση ως τέτοια. Αν εμπιστευτεί κανείς την αδρή και κατηγορηματική διάκριση μεταξύ του επιτελεστικού και του διαπιστωτικού—ένα πρόβλημα στο οποίο δεν μπορώ να εμπλακώ εδώ—, θα έπρεπε

να θέσει τη μη αναγωγιμότητα της επισπευστικής επείγουσας ανάγκης, την εγγενή μη αναγωγιμότητα της ασκεψίας και της α-συνειδησίας—όσο ευρηματική και αν είναι αυτή— στο λογαριασμό της επιτελεστικής δομής των «ομιλιακών ενεργημάτων»⁴⁸ και των ενεργημάτων εν γένει όπως είναι τα ενεργήματα της δικαιοσύνης ή του δικαίου—είτε αυτά τα επιτελεστικά έχουν ιδρυτική αξία είτε είναι παράγωγα και προϋποθέτουν ορισμένες προηγούμενες συμβάσεις. Και είναι αληθές ότι κάθε τρέχον επιτελεστικό προϋποθέτει, για να είναι αποτελεσματικό, μια προηγούμενη σύμβαση. Το διαπιστωτικό, καθαυτό, μπορεί να είναι σωστό-δίκαιο [juste], με τη σημασία της ακρίβειας-ευστοχίας [justesse], ουδέποτε όμως με τη σημασία της δικαιοσύνης [justice]. Ωστόσο, επειδή το επιτελεστικό δεν μπορεί να είναι σωστό-δίκαιο, με τη σημασία της δικαιοσύνης, παρά μόνο βασιζόμενο σε συμβάσεις και συνεπώς σε άλλα επιτελεστικά, παραχωμένα ή όχι, διατηρεί πάντοτε μέσα του κάποια εισβάλλουσα βία. Το επιτελεστικό δεν ανταποκρίνεται πλέον στις απαιτήσεις της θεωρητικής ορθολογικότητας. Μάλιστα ποτέ δεν το έχει κάνει, δεν μπόρεσε ποτέ να το κάνει, περί αυτού έχουμε μιαν a priori και δομική θεβαιότητα. Κάθε διαπιστωτική εκφορά που η ίδια στηρίζεται σε μια τουλάχιστον υπόρητη επιτελεστική δομή («σου λέω ότι σου μιλώ, απευθύνομαι σ' εσένα για να σου πω ότι τούτο είναι αληθές, ότι τα πράγματα είναι έτσι, σου υπόσχομαι ή σου ανανεώνω την υπόσχεση να σχηματίσω μια φράση και να υπογράψω αυτό που λέω όταν

λέω ότι σου λέω ή προσπαθώ να σου πω την αλήθεια» κ.ο.κ.), η διάσταση της ακρίβειας-ευστοχίας ή της αλήθειας των θεωρητικο-διαπιστωτικών εκφορών (σε όλους τους τομείς, ιδιαίτερα στον τομέα της θεωρίας του δικαίου) συνεπώς προϋποθέτει πάντοτε τη διάσταση δικαιοσύνης των επιτελεστικών εκφορών, δηλαδή την ουσιαστική επίσπευσή τους. Αυτή η επίσπευση συνοδεύεται πάντοτε από μια ορισμένη ασυμμετρία και από κάποιο ποιόν βίας. Θα ένιωθα λοιπόν τον πειρασμό να εννοήσω-ακούσω έτσι ακριβώς την πρόταση του Lévinas, ο οποίος, σε μια εντελώς άλλη “γλώσσα” και σύμφωνα με μια τελείως διαφορετική συλλογιστική διαδικασία, διακηρύσσει ότι «η αλήθεια προϋποθέτει τη δικαιοσύνη*». Παρωδώντας επικίνδυνα το γαλλικό ιδίωμα, θα μπορούσε να καταλήξει κανείς λέγοντας το εξής: «Η δικαιοσύνη, αυτό είναι το μόνο αληθινό που υπάρχει» [«La justice, il n’y a que ça de vrai»]. Δεν χρειάζεται θεβαίως να υπογραμμίσουμε ότι αυτό έχει κάποιες επιπτώσεις στο καθεστώς —αν μπορεί να λεχθεί ακόμη κατ’ αυτόν τον τρόπο— της αλήθειας, αυτής της αλήθειας για την οποία ο Άγιος Αυγουστίνος υπενθυμίζει ότι είναι ανάγκη να την «κάνουμε»⁴⁹.

Παραδόξως, ακριβώς λόγω της υπερχειλίσης του επιτελεστικού, λόγω της πάντοτε υπερβολικής προήγησης της ερμηνείας, εξαιτίας της επείγουσας ανά-

* Emmanuel Lévinas, «Vérité et justice», στο *Totalité et Infini*, ό.π., σ. 62. [Αυτή η φράση είναι ο υπ’ αριθμόν 3 ενδότητος ενός κεφαλαίου —στο Πρώτο Μέρος του διβλίου— που φέρει τον γενικό τίτλο «Αλήθεια και δικαιοσύνη» (Σ.τ.μ.).]

γκης και της δομικής επίσπευσης της δικαιοσύνης, η δικαιοσύνη δεν έχει ορίζοντα αναμονής (ρυθμιστικής ή μεσσιανικής⁵⁰). Ωστόσο, ακριβώς εξαιτίας αυτού του πράγματος, ίσως έχει ένα ερχόμενο μέλλον [avenir], ακριβώς, ένα μέλλει-ελθείν [à-venir] που θα πρέπει να το διακρίνουμε αυστηρά από το τυπικό μέλλον [futur]. Το τυπικό μέλλον χάνει το άνοιγμα, την έλευση του άλλου (που έρχεται) χωρίς την οποία δεν υπάρχει δικαιοσύνη· και το τυπικό μέλλον μπορεί πάντοτε να αναπαράγει το παρόν, να αναγγέλλεται ή να παρουσιάζεται ως ένα τυπικά μελλοντικό παρόν [présent futur] μέσω της τροποποιημένης μορφής του παρόντος. Η δικαιοσύνη μένει να μέλλει να έλθει [reste à venir], πρέπει να μέλλει να έλθει [elle a à venir], είναι ένα μέλλει-ελθείν [elle est à-venir], εκδιπλώνει την ίδια τη διάσταση συμβάντων που απαραμείωτα μέλλει να έλθουν. Η δικαιοσύνη αυτό το μέλλει-ελθείν θα το έχει πάντοτε, και μάλιστα θα πρέπει να το είχε πάντοτε. Ίσως γι’ αυτό ακριβώς η δικαιοσύνη, στο βαθμό που δεν είναι μόνο δικαιοκή ή πολιτική έννοια, ανοίγει το μετασχηματισμό, την αναχώνευση ή την επαναθεμελίωση του δικαίου και της πολιτικής στο ερχόμενο μέλλον.

«Ίσως», είναι ανάγκη να λέμε πάντοτε ίσως για τη δικαιοσύνη. Υπάρχει ένα ερχόμενο μέλλον για τη δικαιοσύνη, μάλιστα δεν υπάρχει δικαιοσύνη παρά μόνον ενόσω είναι δυνατόν κάποιο συμβάν⁵¹ το οποίο —ως συμβάν— υπερβαίνει τον υπολογισμό, τους κανόνες, τα προγράμματα, οιαδήποτε πρόληψη κ.ο.κ. Η δικαιοσύνη, ως εμπειρία της απόλυτης ετερότητας, είναι

μη παρουσιάσιμη/μη παροντικοποιήσιμη, αλλά είναι η ευκαιρία του συμβάντος και ο όρος της ιστορίας. Προφανώς μιας ιστορίας αγνώριστης, βεβαίως, για εκείνους που πιστεύουν πως ξέρουν για ποιο πράγμα μιλούν όταν χρησιμοποιούν αυτήν τη λέξη, ανεξάρτητα αν πρόκειται για ιστορία κοινωνική, ιδεολογική, πολιτική, δικαιοκή κ.λπ.

Αυτή η περίσσεια της δικαιοσύνης σε σχέση με το δίκαιο και τον υπολογισμό, αυτή η υπερχείλιση του μη παρουσιάσιμου/μη παροντικοποιήσιμου πάνω στο προσδιορίσιμο δεν μπορεί και δεν πρέπει να χρησιμοποιηθεί ως άλλοθι για να απουσιάσουμε από τους δικαιο-κο-πολιτικούς αγώνες, εντός ενός οργανισμού ή ενός κράτους, μεταξύ οργανισμών ή μεταξύ κρατών. Αν εγκαταλειφθεί μόνο στον εαυτό της, η ανυπολόγιστη και δωρήτρια ιδέα της δικαιοσύνης βρίσκεται πάντοτε πολύ κοντά στο κακό, και δη στο χείριστο, γιατί μπορεί πάντοτε να την επανιδιοποιηθεί ο πιο διεστραμμένος υπολογισμός. Αυτό είναι πάντοτε δυνατόν και είναι μέρος της τρέλας για την οποία μιλήσαμε προ ολίγου. Η απόλυτη ασφάλεια έναντι αυτού του κινδύνου δεν μπορεί παρά να φράξει ή να συρράψει το άνοιγμα της κλήσης για τη δικαιοσύνη, κλήσης πάντοτε πληγωμένης. Ωστόσο η ανυπολόγιστη δικαιοσύνη εντέλλεται να υπολογίζουμε. Και πρωτίστως πολύ κοντά σε αυτό με το οποίο συνδέουμε τη δικαιοσύνη, τουτέστιν το δίκαιο, το δικαιοκώ πεδίο που δεν μπορούμε να το απομονώσουμε μέσα σε ασφαλή σύνορα, αλλά επίσης ούτε εντός όλων των πεδίων, απ' όπου δεν μπορούμε

να το διαχωρίσουμε, τα οποία υπεισέρχονται σ' αυτό και δεν είναι πλέον μόνο πεδία: το ηθικό, το πολιτικό, το τεχνικό, το οικονομικό, το ψυχο-κοινωνιολογικό, το φιλοσοφικό, το λογοτεχνικό κ.λπ. Όχι μόνον είναι ανάγκη να υπολογίζουμε, να διαπραγματευόμαστε⁵² τη σχέση μεταξύ του υπολογίσιμου και του ανυπολόγιστου και μάλιστα να διαπραγματευόμαστε χωρίς κανόνα που δεν θα έπρεπε να τον επαν-επινοήσουμε εκεί όπου είμαστε "ερριμμένοι", εκεί όπου βρισκόμαστε, αλλά είναι ανάγκη να το κάνουμε όσο είναι δυνατόν πιο μακριά, πέραν του τόπου όπου βρισκόμαστε και πέρα από τις ήδη αναγνωρίσιμες ζώνες της επιτακτικής ηθικής, της πολιτικής ή του δικαίου, πέραν της διάκρισης μεταξύ του εθνικού και του διεθνούς, του δημοσίου και του ιδιωτικού κ.λπ. Η τάξη αυτού του είναι ανάγκη δεν ανήκει προσιδίως ούτε στη δικαιοσύνη ούτε στο δίκαιο. Ανήκει σε έναν από τους δύο χώρους μόνον εφ' όσον τον υπερφαλαγγίζει κατευθυνόμενη προς τον άλλο. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο τάξεις, ακόμη και στην ετερογένειά τους, είναι αδιαχώριστες: εν τοις πράγμασι και εν δικαίω. Η πολιτικοποίηση, επί παραδείγματι, είναι μη περατώσιμη ακόμη και αν δεν μπορεί και δεν επιτρέπεται ποτέ να είναι ολική. Για να μην είναι όλα αυτά κάτι τετριμμένο ή μια κοινοτοπία, πρέπει να αποδεχτούμε την ακόλουθη συνέπεια: κάθε προαγωγή της πολιτικοποίησης μας υποχρεώνει να αναθεωρήσουμε, συνεπώς να επανερμηνεύσουμε τα ίδια τα θεμέλια του δικαίου, αυτά που είχαν προηγουμένως υπολογιστεί ή οριοθετηθεί. Αυτό όντως συνέβη, επί παραδείγματι,

με τη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, την κατάργηση της δουλείας, με όλους τους αγώνες χειραφέτησης που παραμένουν και θα πρέπει να παραμένουν εν εξελίξει, πανταχού στον κόσμο, για τους άνδρες και για τις γυναίκες. Τίποτε δεν μου φαίνεται λιγότερο παρωχημένο από το κλασικό ιδεώδες της χειραφέτησης. Σήμερα δεν μπορείς να επιχειρήσεις να το απαξιώσεις —είτε χυδαία είτε εκλεπτυσμένα— χωρίς τουλάχιστον κάποια ελαφρότητα και χωρίς να εμπλακείς στις χειρότερες συνέργειες. Είναι αληθές ότι είναι επίσης αναγκαίο —χωρίς να παραιτηθούμε από αυτήν, απεναντίας— να επεξεργαστούμε εκ νέου την έννοια της χειραφέτησης, της απαλλαγής από τα δεσμά ή της ελευθέρωσης λαμβάνοντας υπ' όψιν τις παράξενες δομές που έχουμε περιγράψει μέχρι τώρα. Ωστόσο, πέρα από τις σημερινές ταυτοποιήσιμες περιοχές της δικαιο-πολιτικοποίησης σε μεγάλη γεωπολιτική κλίμακα, πέρα από όλες τις ιδιοτελείς υπεξαιρέσεις και τους ιδιοτελείς δεσμευτικούς ελέγχους, πέρα από όλες τις προσδιορισμένες και ιδιαίτερες επανιδιοποιήσεις του διεθνούς δικαίου, πρέπει να ανοίγονται διαρκώς άλλες ζώνες που μπορούν αρχικά να μοιάζουν με ζώνες δευτερεύουσες ή περιθωριακές. Αυτή η περιθωριακότητα σημαίνει επίσης ότι κάποια βία, και δη κάποια τρομοκρατία και άλλες μορφές ομηρίας τίθενται εν έργω. Τα πιο κοντινά μας παραδείγματα θα πρέπει να τα αναζητήσουμε στην πλευρά των νόμων για τη διδασκαλία και την πρακτική άσκηση των γλωσσών, για τη νομιμοποίηση των κανόνων, τη στρατιωτική χρήση της

επιστημονικής έρευνας, για την άμβλωση, την ευθανασία, για τα προβλήματα μεταμόσχευσης οργάνων, την εξωμήτρια κύηση, την εμβιομηχανική, τον ιατρικό πειραματισμό, την «κοινωνική περίθαλψη» του έιτζ, τις μακρο- ή μικρο-πολιτικές για τα ναρκωτικά, για τους «αστέγους» κ.ο.κ., χωρίς να λησμονήσουμε, εννοείται, την αντιμετώπιση του πράγματος που ονομάζεται “ζωική ζωή” [vie animale], το τεράστιο ερώτημα περί της αποκαλούμενης ζωικότητας [animalité]. Το κείμενο του Benjamin που θα το προσεγγίσω τώρα δείχνει πράγματι ότι ο συγγραφέας του δεν ήταν κωφός ή αδιάφορος απέναντι στο τελευταίο πρόβλημα, ακόμη και αν οι προτάσεις του σχετικά με τούτο το θέμα παραμένουν ενίοτε σκοτεινές ή παραδοσιακές.