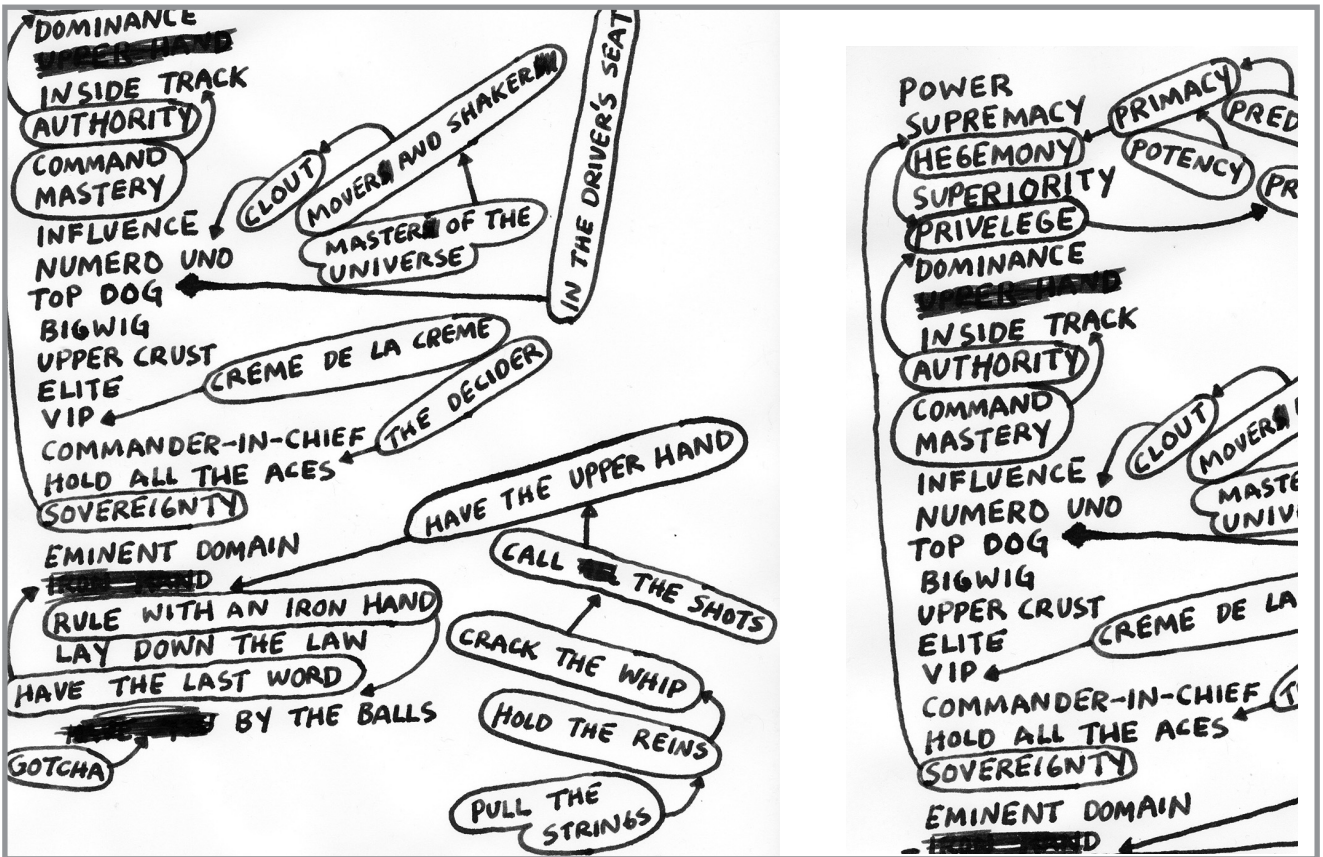


# Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΣΥΜΒΑΝΤΟΣ ΣΤΟΝ ΖΑΚ ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ (ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ, ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ, ΜΕΣΣΙΑΝΙΚΟΤΗΤΑ)<sup>1</sup>

ΒΑΓΓΕΛΗΣ ΜΠΙΤΣΩΡΗΣ



Στην οντολογική της διάσταση, η ντερριντιανή έννοια του συμβάντος πρωτίστως ανατρέπει ριζικά την παραδοσιακή αλλά και επικρατούσα σχέση του *είναι* με τη *δύναμη* και την *ενέργεια*:

«Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η ιστορία ενός αναστοχασμού γύρω από το τι σημαίνει *δυνατόν*, τι σημαίνει *Είναι* και *είναι δυνατόν*. Αυτή η μεγάλη παράδοση της *δυναμίας*, της δυναμικότητας [potentialité], από τον Αριστοτέλη έως τον Bergson, αυτός ο αναστοχασμός στην υπερβατολογική φιλοσοφία για τους όρους δυνατότητας, τυγχάνει να προσβάλλεται από την εμπειρία του συμβάντος στο βαθμό που αυτή η εμπειρία διαταράσσει τη διάκριση του αδυνάτου από το αδύνατον, την αντίθεση μεταξύ του δυνατού προς το αδύνατον. Εδώ πρέπει να γίνει λόγος για το α-δύνατον συμβάν. Ένα α-δύνατον που δεν είναι μόνο αδύνατον, που δεν είναι μόνο το αντίθετο του δυνατού, αλλά είναι επίσης ο όρος ή η τύχη του δυνατού. Ένα α-δύνατον που είναι η εμπειρία καθαυτήν, του δυνατού. Γι' αυτό πρέπει να μετασχηματίσουμε τη σκέψη ή την εμπειρία ή το λέγειν της εμπειρίας του δυνατού ή του αδυνάτου.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ο Βαγγέλης Μπιτσώρης είναι συγγραφέας, μεταφραστής άνευ επιτηδεύματος.

Για τον Ντερριντά το συμβάν δεν είναι απόρροια της μετάβασης από το *δυνάμει* στο *ενεργεία*, από τη δυνητικότητα στην ενεργητικότητα, αλλά αντίθετα «είναι δυνατόν μόνο εφόσον έρχεται από το αδύνατον». <sup>3</sup> Η αρχεγονότητα του αδυνάτου έναντι του δυνατού σημαίνει ότι ο όρος της δυνατότητας του συμβάντος είναι η αδυνατότητά του, δηλαδή ότι ένα συμβάν αντάξιο του ονόματός του μόνον ως αδύνατον μπορεί να εννοηθεί. Εν ολίγοις, το συμβάν λαμβάνει χώρα όχι όταν η δύναμις γίνεται ενεργεία, αλλά όταν το αδύνατον γίνεται δυνατόν. Το συμβάν είναι εγγεγραμμένο όχι στους όρους δυνατότητας αλλά στους όρους αδυνατότητας:

«Το συμβάν, αν υπάρχει κάτι τέτοιο, δεν είναι η ενεργοποίηση ενός δυνατού. [...] Για να λάβει χώρα ένα συμβάν, για να είναι δυνατόν, πρέπει να είναι, ως συμβάν, ως επινόηση, η έλευση του αδυνάτου». <sup>4</sup>

Στο άρθρο του «Υπογραφή συμβάν συγκείμενο» <sup>5</sup> ο Ντερριντά αναφέρεται στο έργο του Άγγλου φιλοσόφου J. L. Austin *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις* και υιοθετεί την ωστινική θέση ότι το *επιτελεστικό* ομιλιακό ενέργημα δεν έχει το αντικείμενο αναφοράς του εκτός ή προ του εαυτού του –όπως συμβαίνει με το *διαπιστωτικό* ενέργημα που απλώς περιγράφει ή διαπιστώνει–, αλλά παράγει ή μετασχηματίζει μια κατάσταση λέγοντάς την, *κάνει λέγοντας*, τουτέστιν κάνει συμβάν: «Όταν υπόσχομαι, επί παραδείγματι, δεν λέγω ένα συμβάν, κάνω το συμβάν μέσω της δέσμευσής μου, υπόσχομαι ή λέγω. Λέγω “ναι”, προ ολίγου άρχισα με ένα “ναι”. Το “ναι” είναι επιτελεστικό. [...] Το “ναι” δεν λέγει το συμβάν, κάνει, συγκροτεί το συμβάν». <sup>6</sup> Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι στην ικανότητα του επιτελεστικού να «κάνει το συμβάν» ενυπάρχει μια δύναμη, μια «επιτελεστική ισχύς» που υποδηλώνει την ενεργητικότητα, την αποφασιστικότητα του *εγώ* έναντι του *άλλου*.

Αυτή ακριβώς η σύνδεση του επιτελεστικού με την ενεργητικότητα, τη δύναμη και την ισχύ, θα οδηγήσει τον Ντερριντά, στο τέλος της δεκαετίας του 1990, να ανασκευάσει ριζικά τη συσχέτιση του επιτελεστικού με το συμβάν, επισημαίνοντας ότι «εκεί όπου υπάρχει επιτελεστικό δεν μπορεί να έλθει-συμβεί ένα συμβάν αντάξιο του ονόματός του. Αν αυτό που έρχεται-συμβαίνει ανήκει στον ορίζοντα του δυνατού, και δη ενός δυνατού επιτελεστικού, τότε δεν έρχεται-συμβαίνει με την πλήρη σημασία του όρου. [...] Μόνο το αδύνατον μπορεί να έλθει-συμβεί». <sup>7</sup>

Το συμβάν, για να είναι όντως συμβάν, δεν πρέπει να διέπεται ούτε από το δυνατόν (*le possible*), από τους όρους του δυνατού ως δυνητικότητας, του δυνατού ως δύναμει, αλλά ούτε, κυρίως, από το δυνατόν ως ισχυρή δύναμη, από την επιτελεστική ισχύ, τουτέστιν από το *δύνασθαι*, τη *δύναμη*, την *εξουσία*: τρεις σημασίες που δηλώνει η γαλλική λέξη *rounoir* και οι οποίες χαρακτη-

ρίζουν κατά τον Ντερριντά την *κυριαρχία*. Αντίθετα, η έλευση του συμβάντος προϋποθέτει την *αδύναμη ισχύ*, η οποία είναι το ίδιο του *απροϋπόθετου* (*inconditionnalité*), <sup>8</sup> το οποίο αφενός αντιπαράκειται στην έννοια της *κυριαρχίας*, *αφετέρου* μας εκθέτει ευάλωτους στην απρόβλεπτη έλευση του άλλου ως ερχόμενου:

«Αυτός ο μερισμός [μεταξύ *κυριαρχίας* και *απροϋπόθετου*] προϋποθέτει ότι σκεπτόμαστε συνάμα τη μη προβλεψιμότητα ενός συμβάντος [...], τη μοναδική έλευση του άλλου και κατά συνέπεια μια *αδύναμη ισχύ* [*force faible*]. Αυτή η τρωτή ισχύς, αυτή η ισχύς χωρίς εξουσία εκθέτει απροϋπόθετα σε (αυτό) *αυτόν που έρχεται* και που έρχεται να την προσβάλει». <sup>9</sup> Εδώ ακριβώς αντιπαράθενται αφενός η *αδύναμη ισχύς* της παθητικής απόφασης του υποκειμένου που εκτίθεται ευάλωτο στην απρόβλεπτη έλευση του συμβάντος, αφετέρου η *δύναμη-εξουσία* της ενεργητικής απόφασης του υποκειμένου που ελέγχει κυριαρχικά την προβλέψιμη έλευση του άλλου: «Ένα επιτελεστικό παράγει ένα συμβάν μόνον αν διασφαλίσει [...] τη δύναμη-εξουσία που δίνει στον εαυτό της μια εαυτότητα για να παραγάγει το συμβάν για το οποίο ομιλεί – και που επομένως το εξουδετερώνει [...] Αν ένα συμβάν αντάξιο αυτού του ονόματος πρέπει να έλθει-συμβεί, του χρειάζεται, πέραν οιασδήποτε ελέγχου, να προσβάλει μια παθητικότητα». <sup>10</sup> Εν κατακλείδι ο Ντερριντά συνδέει την έλευση του συμβάντος με την έννοια της *παθητικής απόφασης* που αποδομεί την ισχύουσα φιλοσοφική έννοια και συγκρότηση του υποκειμένου, σύμφωνα με την οποία η συμβαντικότητα ενός συμβάντος ορίζεται μόνο από την *ενεργητική απόφαση* του δρώντος υποκειμένου. Για τον Γάλλο φιλόσοφο «η παθητική απόφαση, όρος του συμβάντος, είναι πάντοτε μέσα μου, δομικά, μια άλλη απόφαση, μια απόφαση που σχίζει ως απόφαση του άλλου. Του απόλυτου άλλου μέσα μου, του άλλου ως το απόλυτο που αποφασίζει για μένα μέσα μου». <sup>11</sup>

Είναι εμφανές ότι ο Ντερριντά με την έννοια της παθητικής απόφασης αντικρούει μετωπικά τον ντεσιζιονισμό του Carl Schmitt, ενός από τους μαχητικότερους υποστηρικτές της κυριαρχίας, την οποία προσδιορίζει επιγραμματικά μέσω της απόφασης του ισχυρού, δυνατού υποκειμένου: «Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εξαίρεσης». <sup>12</sup> Στη σμιττική όξυνση της ενεργητικής απόφασης που στηρίζεται και στηρίζει (σ)την πλειοδοσία μιας *κυριαρχικής αυτονομίας* του υποκειμένου που αποφασίζει *ενεργητικά*, ο Ντερριντά αντιπαράθετει την *ετερονομία* μιας *παθητικής απόφασης* που προϋποθέτει την πρωτοκαθεδρία του άλλου, ο οποίος, όπως λέει ο Lévinas, με καθιστά όμηρό του. <sup>13</sup>

## I. Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

Στο έργο του *Ισχύς νόμου* ο Ντερριντά πραγματεύεται τη σχέση της *αποδόμησης* με τη *δικαιοσύνη* προβαίνοντας

στη θεμελιακή διάκριση μεταξύ της *δικαιοσύνης* και του *δικαίου*. Η δικαιοσύνη τοποθετείται στη σφαίρα της υπερ-ηθικής, του απροϋπόθετου. Για να δούμε πώς ο Ντερριντά έχει πραγματευθεί τη σχέση μεταξύ του δικαίου, της πολιτικής και της ηθικής πρέπει κατ' αρχάς να προσδιορίσουμε πώς αντιλαμβάνεται ο ίδιος τη σχέση της αποδόμησης ειδικά με την ηθική. Επισημαίνω ότι μολοντί τα ηθικά ερωτήματα ήσαν πάντοτε παρόντα στην ντερριντιανή σκέψη, ο Γάλλος φιλόσοφος δεν προτείνει μια «ηθική», αλλά μια «υπερ-ηθική» («hyper-éthique», «ultra-éthique»): «Παρομοίως, πέραν του δικαίου, του χρέους και του καθήκοντος, θα έπρεπε να σκεφθούμε έλλογα μια υπερ-ηθική ή μια υπερ-πολιτική που δεν θα αρκείται στο να ενεργεί “σύμφωνα με το καθήκον” (pflichtmäßig), αλλά ούτε (για να επαναλάβουμε την καντιανή διάκριση που θεμελιώνει τον πρακτικό λόγο) «από καθαρό καθήκον» (eigentlich aus Pflicht, aus reiner Pflicht). Αυτή η υπερ-ηθική ή αυτή η υπερ-πολιτική άγεται απροϋπόθετα πέραν του οικονομικού κύκλου του καθήκοντος ή του μελήματος (Pflicht ή Aufgabe), πέραν του χρέους που μπορεί κανείς να το ιδιοποιηθεί ή να το ακυρώσει, πέραν του πράγματος που *ξέρει-μπορεί* κανείς να κάνει και το οποίο επομένως εξαρτάται ακόμη από μια προγραμματισμένη και κανονιστική γνώση, για την οποία αρκείται στο να την εκτυλίσσει με συνέπεια».<sup>14</sup>

Από την άλλη μεριά, η ηθική εννοείται ως ένα «σύστημα κανόνων, ηθικών γωνιώνων»,<sup>15</sup> τουτέστιν ένα σύστημα προεδομένων κριτηρίων που συνιστούν ούτως ή άλλως μια κανονιστική, *υπολογίσιμη* ηθική, σύμφωνα με την οποία λαμβάνει κανείς μιαν απόφαση, και δη μιαν ενεργητική απόφαση όπου δεσπόζει η εαυτότητα (ipséité) ως δύναμη, ως το «δύναμαι» στη σχέση του εγώ προς τον άλλον, εν κατακλείδι η κυριαρχία του εγώ επί του άλλου. Αντίθετα, η «υπερ-ηθική» κινείται στον χώρο «των αποριών της ηθικής, των ορίων της»,<sup>16</sup> εκεί όπου η υπεύθυνη, παθητική απόφαση – ή απόφαση του παντελώς άλλου έξω από εμένα ή μέσα μου, αυτή που αναγνωρίζει ότι το εγώ είναι «όμηρος του άλλου» – λαμβάνεται μέσα από την απαντοχή της εμπειρίας του ανεπίκριτου και κυρίως της απουσίας κριτηρίων, υπολογισμού, ανεξάρτητα από τη γνώση κανόνων και, τελικά, ανεξάρτητα από την ίδια τη γνώση. Εξ ου η υπερ-ηθική θέτει την αδυνατότητα ως δυνατότητα της ηθικής ή, όπως λέει ο Ντερριντά, «το να κάνεις το αδύνατον δεν μπορεί να συνιστά μια ηθική, αλλά αυτό ακριβώς είναι ο όρος της ηθικής. Προσπαθώ να στοχαστώ τη δυνατότητα του αδυνάτου».<sup>17</sup> Η υπερ-ηθική, επί παραδείγματι ως απροϋπόθετη φιλοξενία, είναι *υπέρ το δέον*, άνευ κανόνος και νόμου, «δεν πρέπει να πληρώνει ένα χρέος ούτε να διέπεται από ένα καθήκον».<sup>18</sup> Επομένως δεν είναι επ' ουδενί *ρυθμιστική*, όπως συμβαίνει με την καντιανή κατηγορική προσταγή, για την οποία ο Ντερριντά διατηρεί μια επιφύλαξη,<sup>19</sup> εφόσον η πράξη που διέπεται

από την υπερ-ηθική υπερβαίνει ακόμη και την καντιανή διάκριση μεταξύ του κατακριτέου πράττειν «σύμφωνα με το καθήκον» και του επιδοκιμαζόμενου πράττειν «από καθήκον», δηλαδή «από σεβασμό προς το νόμο».<sup>20</sup> Η ντερριντιανή υπερ-ηθική είναι *υπερ-καντιανή*:

«Κάπου έχω πει ότι αν πράττω ηθικώς, όχι μόνο σύμφωνα με το καθήκον (pflichtmässig) αλλά από καθήκον (aus Pflicht), τότε απλώς πληρώνω ένα χρέος. Εν προκειμένω δεν συμπεριφέρομαι ηθικώς. Αυτό που πρέπει να κάνω θα όφειλα να το κάνω πέραν του καθήκοντος. Επομένως είμαι υπερ-καντιανός [ultra-Kantian]. Είμαι καντιανός, αλλά είμαι περισσότερο από καντιανός».<sup>21</sup>

Όλα αυτά συνεπάγονται ότι η *υπερ-ηθική είναι πέραν και της ηθικής, και του δικαίου και της πολιτικής*.<sup>22</sup> Εδώ ο Ντερριντά, ακολουθώντας τον βηματισμό του Λέβινας, φρονεί ότι το χάσμα αυτό δεν είναι έλλειψη, αλλά αντίθετα «μας εντέλλεται πράγματι να σκεφθούμε διαφορετικά το δίκαιο και την πολιτική».<sup>23</sup> Γι' αυτό ακριβώς ισχυρίζεται ότι η «“υπερβολική ηθική”»<sup>24</sup> είναι «μια ηθική [éthique] υπεράνω της ηθικής», είναι «ένα καθήκον υπεράνω της επιτακτικής ηθικής [morale] και του δικαίου. Συνεπώς είναι δικαιοσύνη».<sup>25</sup> Ιδού λοιπόν η επιγραμματική συμπάρθεση των τεσσάρων σημαντικών όρων: υπερβολική ηθική (υπερ-ηθική), ηθική, δικαιοσύνη, δίκαιο. Είναι πλέον πρόδηλο ότι η *δικαιοσύνη* εγγράφεται στην κατηγορία της *υπερ-ηθικής*. Και το *δίκαιο*; Αυτό υπηρετεί τις επιδιώξεις της *ηθικής*, εφόσον κατά τον Ντερριντά «δεν υπάρχει ηθική χωρίς νόμο».<sup>26</sup> (Ο Ντερριντά τις περισσότερες φορές ταυτίζει το δίκαιο με τον νόμο, αλλά ενίοτε διακρίνει τους δύο όρους, πάντοτε σε αντιδιαστολή προς τη δικαιοσύνη.<sup>27</sup>) Τώρα όμως τίθεται το ερώτημα αν ο Ντερριντά υπερασπιζόμενος την υπερβολική ηθική αδιαφορεί για τους νόμους, για το δίκαιο εν γένει. Εν τάχει θα έλεγα ότι δεν αντιμάχεται την αναγκαιότητα του νόμου με την ηθική σημασία του όρου, ενός νόμου που επιβάλλει τη *γενικότητα* της ισχύος του μέσω του κανονιστικού υπολογισμού, αλλά, αντίθετα, μέσω μιας στρατηγικής της *συνδιαλλαγής* συνδέει αυτόν τον νόμο, τούτο το δίκαιο, με την *ενικότητα* του άλλου στον οποίο απευθύνεται η μη υπολογίσιμη δικαιοσύνη που κινείται στη σφαίρα της υπερ-ηθικής και τον καλεί να αποφασίσει, να κρίνει αυθεντικώς υπεύθυνα.

Η απάντηση αυτή δίδεται εκτενώς στο βιβλίο του *Ισχύς νόμου* (η διάλεξη το 1989, η έκδοση το 1994 – η ελληνική έκδοση πρόκειται να κυκλοφορήσει εντός ολίγου σε δική μου μετάφραση από τις Εκδόσεις Πατάκη), όπου ο Ντερριντά πραγματεύεται τη σχέση αποδόμησης και δικαιοσύνης, υιοθετώντας αλλά και περιπλέκοντας αποδομητικά τη σαφή διάκριση μεταξύ του δικαίου και της δικαιοσύνης. Υπενθυμίζω εν τάχει τις τρεις ακόλουθες σημαντικές ντερριντιανές αποφάνσεις: 1) «Το δίκαιο είναι *ουσιαστικά* αποδομήσιμο». 2) «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». 3) «*Η αποδόμηση είναι η δικαιοσύνη*».<sup>28</sup>

1) Για την *αποδομησιμότητα του δικαίου* μαρτυρεί η ιστορία του, τουτέστιν αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι το δίκαιο είναι «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)».<sup>29</sup>

2) Για τη *μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης* (η οποία δεν έχει διασαφηνιστεί εκτενώς από τον Ντερριντά) μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η δικαιοσύνη είναι αδύνατον να αποδομηθεί, όχι γιατί προϋποθέτει ένα θεμελιακό όριο, επί παραδείγματι ένα καρτεσιανό *fundamentum inconcussum* πάνω στο οποίο στηρίζεται μια αδιασάλευτη βεβαιότητα, αλλά γιατί κατ' ουσίαν είναι ένα *κέλευσμα*, μια *κλήση* που υπερβαίνει οιαδήποτε ακλόνητη θεμελίωση ή συγκρότηση: «Όχι, αυτό που θέτει σε κίνηση την αποδόμηση –το μη αποδομήσιμο που λαμβάνει σε αυτό το πλαίσιο το όνομα της δικαιοσύνης, η οποία διακρίνεται από το δίκαιο– δεν έχει τη μορφή ενός θεμελιακού ορίου πάνω στο οποίο σταματά ή προσκρούει ένα είδος ριζικής αμφιβολίας. Είναι ένα κέλευσμα [injonction] προς το οποίο κάθε συγκρότηση ή κάθε θεμελίωση είναι αναντίστοιχη».<sup>30</sup> Αυτό το *κέλευσμα* είναι ένα είδος *κλήσης της δικαιοσύνης* ή *αξίωσης για δικαιοσύνη*:

«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».<sup>31</sup>

3) Φρονώ ότι η *ταύτιση της αποδόμησης με τη δικαιοσύνη* κατ' ουσίαν οφείλεται στο ότι και οι δύο προϋποθέτουν την *εμπειρία του αδυνάτου*. Α) «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 Χ της δικαιοσύνης, θα έπρεπε να λέγεται το εξής: η αποδόμηση είναι δυνατή, ως αδύνατη, στο βαθμό (εκεί) που *υπάρχει* Χ (μη αποδομήσιμο), συνεπώς στο βαθμό (εκεί) που *υπάρχει* (το μη αποδομήσιμο)». Β) «Η δικαιοσύνη είναι μια εμπειρία του αδυνάτου».<sup>32</sup> Τόσο η δικαιοσύνη όσο και η αποδόμηση εκπορεύονται από την αδυνατότητα, προϋποθέτουν την αδυνατότητά τους.

Το κύριο γνώρισμα της διάκρισης μεταξύ του δικαίου και της δικαιοσύνης συνίσταται στο εξής: Το δίκαιο απαρτίζεται από κανόνες, συνεπώς είναι στοιχείο του υπολογισμού, είναι υπολογίσιμο, κινείται στην εμπειρία του δυνατού, είναι δυνατόν (possible), παρουσιάσιμο/παροντικοποιήσιμο (présentable), επί παραδείγματι καθημερινά στο δικαστήριο, στο νομοθετικό σώμα του κοινοβουλίου, στις διπλωματικές, οικονομικές, πολιτικές διαπραγματεύσεις, σε κάθε μορφή δικαίου. Αντίθετα, η δικαιοσύνη είναι άνευ κανόνων και συνεπώς μη υπολογίσιμη, είναι η εμπειρία του αδυνάτου, ελευσόμνη και μη παρουσιάσιμη/παροντικοποιήσιμη, είναι άπειρη ως εμπειρία της ετερότητας, τουτέστιν αδύνατη (impossible). Ωστόσο, αυτή η διάκριση δικαίου και δικαιοσύνης δεν συνεπάγεται την αποσύνδεσή τους. Εδώ ακριβώς εντοπίζεται το ακόλουθο παράδοξο στο οποίο εμμένει ο Ντερριντά:

«[...] η δικαιοσύνη δεν είναι το δίκαιο. Η δικαιοσύνη είναι αυτό που προσανατολίζει το μετασχηματισμό του δικαίου, αλλά ουδέποτε ανάγεται στο δίκαιο. Αυτό είναι το παράδοξο στο οποίο θα ήθελα να επιμείνω: το δίκαιο και η δικαιοσύνη είναι δύο έννοιες ετερογενείς και αδιαχώριστες. Δεν υπάρχει δίκαιο χωρίς μια κλήση προς τη δικαιοσύνη, και δεν υπάρχει δικαιοσύνη που δεν προσπαθεί να ενσαρκωθεί σε δίκαιο και να προσδιοριστεί ως δίκαιο. Αυτό είναι μια σταθερά, ένας κανόνας της αποδόμησης: να έχει να κάνει με ζεύγη εννοιών που είναι συνάμα ετερογενή και αδιαχώριστα. Επί παραδείγματι το ζεύγος “απροϋπόθετη φιλοξενία”/“υπό προϋποθέσεις φιλοξενία”».<sup>33</sup>

Η απροϋπόθετη φιλοξενία υποδέχεται τον ξένο απόλυτα, άνευ οιαδήποτε όρου (χωρίς να απαιτεί π.χ. βίζα, διαβατήριο, χωρίς καμία ερώτηση για το ονοματεπώνυμό του, κ.ο.κ.). Αντίθετα, η υπό προϋποθέσεις φιλοξενία θέτει όρους σύμφωνα με κάποιους κανόνες: ο άλλος μπορεί να έλθει στο σπίτι μου, στη χώρα μου υπό την προϋπόθεση ότι θα υπακούει σε συγκεκριμένους κανόνες, σε ορισμένους νόμους. Εδώ έχουμε τη διάκριση μεταξύ της αφηρημένης απροϋπόθετης φιλοξενίας και της συγκεκριμένης υπό προϋποθέσεις φιλοξενίας. Για να επιτευχθεί όμως η κατά το δυνατόν καλύτερη φιλοξενία *πρέπει* να γίνουν ταυτόχρονα δύο κινήσεις: αφενός η υπό προϋποθέσεις φιλοξενία να εμνευστεί από την απόλυτη, απροϋπόθετη φιλοξενία, αφετέρου η απροϋπόθετη φιλοξενία να γίνει συγκεκριμένη, να εγγραφεί στην υπό προϋποθέσεις φιλοξενία, χωρίς ωστόσο να αναχθεί η μία στην άλλη. Αυτό βεβαίως, κατά τον Ντερριντά, γίνεται πολύ δύσκολα κατανοητό, γιατί κατ' ουσίαν συνιστά μian *απορία*. Το ίδιο όμως συμβαίνει και στη διάκριση μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης. «Το δίκαιο ουδέποτε είναι *αρκετά δίκαιο*»,<sup>34</sup> γι' αυτό και είναι αποδομήσιμο, μπορεί να μετασχηματιστεί, να βελτιωθεί, εμπνεόμενο από την ιδέα της δικαιοσύνης. Αντιστρόφως και ταυτόχρονα η δικαιοσύνη είναι ανάγκη να ενσαρκωθεί μέσα στο δίκαιο. Ιδού πώς

διατυπώνει αυτή την αμφίδρομη παράδοση κίνηση ο ίδιος ο Ντερριντά:

«Είναι ένα από τα πράγματα που πολύ δύσκολα μπορούμε να τα συλλάβουμε, γιατί είναι μια *απορία*. Πώς να σκεφτούμε και συνάμα να ασκήσουμε μιαν “απροϋπόθετη φιλοξενία” που γίνεται φιλοξενία υπό προϋποθέσεις; Κάθε φορά είναι αναγκαία μια συνδιαλλαγή, ένας συμβιβασμός μεταξύ του υπό προϋποθέσεις και του απροϋπόθετου, μεταξύ του δικαίου και της δικαιοσύνης. Και η ευθύνη, αυτό που ονομάζουμε ευθύνη, η οποία είναι πάντοτε ενική, λαμβάνεται τη στιγμή της συνδιαλλαγής, τη στιγμή που πρέπει να κάνω την καλύτερη δυνατή επιλογή, να συμπεριφερθώ με έναν τρόπο που να είναι ο πλέον σύμμορφος προς το δίκαιο και ο πιο δίκαιος».<sup>35</sup>

Από αυτό το παράθεμα θα συγκρατήσω αφενός τη λέξη *συνδιαλλαγή*, αφετέρου τον χαρακτηρισμό της δικαιοσύνης ως *απροϋπόθετης*, και τον αντίστοιχο του δικαίου ως *υπό προϋποθέσεις*. Ο όρος *συνδιαλλαγή* (*transaction*) –που εναλλάσσεται σε άλλα κείμενα με τη *διαπραγμάτευση* (*négociation*) ή *συναλλαγή* (*tractation*)–<sup>36</sup> υπό τη γραφίδα του Ντερριντά δεν έχει αρνητικό πρόσημο. Άλλωστε έχει φροντίσει να διαχωρίσει δύο είδη *συνδιαλλαγής*. Η πρώτη χαρακτηρίζεται ως *υπολογισμένη, οικονομική*,<sup>37</sup> κινούμενη στη σφαίρα της ανταλλαγής, όπως συνέβη, επί παραδείγματι, όταν ο πρωθυπουργός της Ιαπωνίας ζήτησε συγχώρηση από τους Κορεάτες για τις βιαιότητες που υπέστησαν από τα ιαπωνικά στρατεύματα κατοχής. Αυτή η συνδιαλλαγή ήταν ιδιοτελής γιατί απέβλεπε σε οικονομικές αποζημιώσεις και σε έναν νέο πολιτικο-οικονομικό επαναπροσανατολισμό των σχέσεων μεταξύ των δύο κρατών. Η δεύτερη συναλλαγή χαρακτηρίζεται *υπεύθυνη*,<sup>38</sup> τουτέστιν ανιδιοτελής, πέραν της οικονομίας του υπολογισμού, του ιδιοτελούς, μονομερούς ή ακόμη και αμοιβαίου συμφέροντος, πέραν της αμοιβαιότητας δώρου και αντί-δώρου, και γι’ αυτό εξαιρετικά δύσκολη γιατί υφίσταται τη στιγμή της τέλεσής της την ένταση που ασκεί πάνω της το απόλυτο, αφηρημένο απροϋπόθετο (*inconditionnel*) και το συγκεκριμένο υπό προϋποθέσεις (*conditionnel*).<sup>39</sup>

Κατά τον ίδιο τρόπο ασκείται η συνδιαλλαγή μεταξύ της απροϋπόθετης δικαιοσύνης και του υπό προϋποθέσεις δικαίου. Σ’ αυτήν ακριβώς τη στιγμή της εν λόγω συνδιαλλαγής προβάλλει η αυθεντική ευθύνη ως αποτέλεσμα μιας απόφασης που έχει υποστεί και εξακολουθεί να υφίσταται την ένταση που απορρέει τόσο από την Ιδέα της άπειρης,<sup>40</sup> αφηρημένης δικαιοσύνης όσο και από τους συγκεκριμένους κανόνες του δικαίου. Η στιγμή αυτή χαρακτηρίζεται από τον Ντερριντά «αν-ηθική»,<sup>41</sup> γιατί ακριβώς εδώ ο δίκαιος δικαστής, επί παραδείγματι, πρέπει να θέσει σε παρένθεση τους γνωστούς κανόνες, να προβεί σε μια *επιλογή* από τους ισχύοντες νόμους του δικαίου που υπαγορεύεται από την ηθική, να τους *αναστείλει*,

ούτως ώστε να αποφύγει την ήδη προγραμματισμένη εφαρμογή τους και να αποφασίσει μέσα από τη δοκιμασία ενός διλήμματος –του αναποφάσιστου, του *ανεπίκριτου*–, ωσάν να επινοεί νέους κανόνες μέσω της ερμηνείας των οποίων επανεγκαθιδρύει και επικυρώνει τους γνωστούς κανόνες τους οποίους, τώρα, επωμίζεται αυθεντικώς υπεύθυνα.<sup>42</sup>

Κατ’ αναλογία «η αποδόμηση λαμβάνει χώρα στο μεσοδιάστημα που χωρίζει τη μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης και τη δομησιμότητα του δικαίου».<sup>43</sup> Με άλλα λόγια, επειδή «η αποδόμηση βρίσκεται και μετακινείται πάντοτε ανάμεσα στα δύο», αφενός η απροϋπόθετη δικαιοσύνη καθιστά δυνατή την ύπαρξή της, αφετέρου το δίκαιο καθιστά δυνατή τη συγκεκριμένη, απτή δράση της στο πεδίο της ηθικής, του δικαίου και της πολιτικής. Η αποδόμηση χάρις σε αυτή την κινητικότητα διαφυλάσσει την αναγκαία σύνδεση της δικαιοσύνης με το δίκαιο, μέσω της οποίας μπορεί να ελπίζει κανείς στη βελτιωσιμότητα του δικαίου. Το δίκαιο που αποκόπτεται από τη δικαιοσύνη κινδυνεύει να εκπέσει στο άδικο. Παράλληλα, η Ιδέα της δικαιοσύνης «αν εγκαταλειφθεί μόνο στον εαυτό της [...] βρίσκεται πάντοτε πολύ κοντά στο κακό, και δη στο χειρίστο, γιατί μπορεί πάντοτε να την ιδιοποιηθεί ο πιο διεστραμμένος υπολογισμός».<sup>44</sup>

Εν κατακλείδι φρονώ ότι η απάντηση του Ντερριντά στο ερώτημα «τι να κάνουμε», σήμερα, απέναντι στην παγκόσμια κρίση, βρίσκεται στην άοκνη, επίμονη συνδιαλλαγή μεταξύ του υπερ-ηθικού απροϋπόθετου της δικαιοσύνης και του υπό προϋποθέσεις πεδίου του ηθικού, του δικαίου και του οικονομικο-πολιτικού. Γιατί ακόμη και η *ισότητα* την οποία υπερασπίζεται οιαδήποτε μαρξική καταγωγής χειραφετική πολιτική προϋποθέτει την *απροϋπόθετη δικαιοσύνη*.

## II. ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΜΕΣΣΙΑΝΙΚΟΤΗΤΑ

Για να προσεγγίσουμε την κατά κυριολεξία *πολιτική* διάσταση του συμβάντος ο συντομότερος δρόμος είναι αυτός της ιστορίας. Το 1989, αμέσως μετά την πτώση του Τείχους του Βερολίνου και την αποσάρθρωση της Σοβιετικής Ένωσης άρχισε η εργασία του πένθους όχι μόνο για τον κομμουνισμό αλλά και για τον ίδιο τον μαρξισμό. Οι νικητές δια στόματος του Fukuyama είχαν ήδη εκδώσει το αγγελτήριο θανάτου τους μέσω μια ήδη περιώνυμης γνωστής εγγλεϊανής ρήσης, διαμεσολαβημένης από την ερμηνεία του Alexandre Kojève: «Το τέλος της ιστορίας».<sup>45</sup> Αυτή η ρήση θα έπρεπε να κατονομάζει ένα από τα σημαντικότερα σύγχρονα συμβάντα. Η άμεση απάντηση του Ντερριντά είναι η συγγραφή ενός κειμένου υπό τον τίτλο *Φαντάσματα του Μαρξ* (1993), για το οποίο θα πει το εξής σε σχέση με την έννοια του συμβάντος:

«Το συμβάν δεν έχει καθόλου να κάνει με την ιστορία, αν εννοούμε την ιστορία ως τελεολογική διαδικασία. Το

συμβάν πρέπει να διακόψει κατά έναν ορισμένο τρόπο αυτόν εδώ τον τύπο της ιστορίας. Ακριβώς σύμφωνα με αυτές τις προκείμενες μπόρεσα να μιλήσω, ιδιαίτερα στα *Φαντάσματα του Μαρξ*, για τη μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό. Συνεπώς είναι ανάγκη το συμβάν να αναγγέλλεται επίσης ως αδύνατον ή να απειλείται η δυνατότητά του». <sup>46</sup> Ας δούμε λοιπόν πώς η συμπλοκή του *συμβάντος* με τη μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό νοηματοδοτούν εκ νέου και ριζικά την ιστορία :

«Το μεσσιανικό, ή η μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό. Αυτό θα πρέπει να είναι το άνοιγμα στο ερχόμενο μέλλον [avenir] ή στην έλευση του άλλου ως επέλευση της δικαιοσύνης, αλλά χωρίς ορίζοντα αναμονής και χωρίς προφητική προοπτική. Η έλευση του άλλου δεν μπορεί να αναδυθεί ως ενικό συμβάν παρά μόνον εκεί όπου καμία πρόληψη δεν βλέπει να έρχεται, παρά μόνον εκεί όπου ο άλλος και ο θάνατος –και το ριζικό κακό– μπορούν να εκπλήξουν ανά πάσα στιγμή. Δυνατότητες που ανοίγουν και συνάμα μπορούν να διακόψουν την ιστορία, ή τουλάχιστον τον *συνήθη* ρου των ιστοριών. Αλλά ο *συνήθης* ρους της ιστορίας είναι αυτός για τον οποίο ομιλούν οι φιλόσοφοι, οι ιστορικοί, και συχνά επίσης οι κλασικοί (θεωρητικοί) της επανάστασης. Να διακόψεις ή να σχίσεις την ίδια την ιστορία, να την κάνεις αποφασίζοντας μέσα της, με μian απόφαση που μπορεί να συνίσταται στο να αφήνει να έλθει ο άλλος και στο να προσλαμβάνει η ίδια την προφανώς παθητική μορφή μιας *απόφασης του άλλου*». <sup>47</sup>

Ποιο είναι λοιπόν το κατ' εξοχήν συμβάν που διακόπτει απρόβλεπτα αυτήν την κατά το μάλλον ή ήττον *συνήθη* εναλλαγή γεγονότων και αναγγέλλεται ως αδύνατον, ως ερχόμενο από το αδύνατον, ως απόρροια μιας παθητικής απόφασης ενός υποκειμένου που χαρακτηρίζεται από την αδύναμη ισχύ; Μα φυσικά η *επανάσταση*, καθ' όσον σύμφωνα με τον Ντερριντά «η επανάσταση, ως το μόνο συμβάν αντάξιο αυτού του ονόματος, υπερβαίνει κάθε δυνατόν ορίζοντα, κάθε *ορίζοντα του δυνατού* [horizon du possible] – συνεπώς της δύναμης και της εξουσίας». <sup>48</sup>

Εδώ πρέπει να μνημονεύσω, πάντοτε σε σχέση με το συμβάν, τη μεσσιανικότητα και, κυρίως, τη δικαιοσύνη, δύο έννοιες που συνδέονται άμεσα με την ντερριντιανή έννοια της *επανάστασης*. Επιγραμματικά θα πω μόνο ότι για τον Ντερριντά σε κάθε «μεσσιανική μορφή», σε κάθε «μεσσιανικότητα» ενυπάρχει μια *υπόσχεση*, και αυτή η μεσσιανικότητα παραπέμπει στην «ιδέα της δικαιοσύνης». <sup>49</sup> Με άλλα λόγια, «υπάρχει ένα ερχόμενο μέλλον για τη δικαιοσύνη, μάλιστα δεν υπάρχει δικαιοσύνη παρά μόνο ενόσω είναι δυνατόν κάποιο συμβάν». <sup>50</sup> Θα έλεγα ότι για τον Ντερριντά το πνεύμα του μαρξισμού που στοιχειώνει σαν φάντασμα, μετά το 1989 και ιδιαίτερα σήμερα, τον παγκοσμιοποιημένο νεοφιλελευθερισμό, είναι η μαρξική χειραφετική μεσσιανική υπόσχεση που εμπνέ-

εται από την ιδέα της δικαιοσύνης. Ο Ντερριντά μάλιστα κάνει λόγο για την «υπόσχεση μιας επαναστατικής δικαιοσύνης που θα διακόψει τον *συνήθη* ρου των ιστοριών», <sup>51</sup> δικαιοσύνη που στοιχίζεται ή μάλλον αντιστοιχίζεται προς την «επαναστατική βία» της (θεϊκής) δικαιοσύνης του Benjamin, όπως αυτή παρουσιάζεται στο κείμενό του *Προς την κριτική της βίας* (1921). <sup>52</sup> Να μη λησμονούμε άλλωστε ότι στην *Ισχύ νόμου* ο Ντερριντά αποφαινεται ότι «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, δικαιοσύνη κ.λπ.». <sup>53</sup> Τέλος, σχετικά με τη δικαιοσύνη, υπενθυμίζω ότι για τον ίδιο τον Ντερριντά «ίσως τα *Φαντάσματα του Μαρξ* είναι κατ' αρχάς ένα βιβλίο για τη δικαιοσύνη». <sup>54</sup> Όσον αφορά το μεσσιανικό, ο Ντερριντά φρονεί ότι αυτό «είναι πάντοτε επαναστατικό, πρέπει να είναι». <sup>55</sup>

Πώς όμως εννοεί την επανάσταση ο Ντερριντά; Κατ' αρχάς προτάσσει ένα αίτημα και μια διαπίστωση, δηλαδή φρονεί ότι «αν θέλουμε να διασώσουμε την Επανάσταση, είναι ανάγκη να τροποποιήσουμε την ίδια την ιδέα της Επανάστασης. Αυτό που είναι ξεπερασμένο, γερασμένο, ρυτιδιασμένο και μη πραγματοποιήσιμο [...] είναι ένα ορισμένο επαναστατικό θέατρο, μια ορισμένη διαδικασία κατάληψης της εξουσίας με την οποία συνδέουμε γενικώς τις Επανάστασεις του 1789, του 1848 και του 1917. Πιστεύω στην Επανάσταση, δηλαδή σε μια διακοπή, σε μια ριζική τομή της *συνήθους* ροής της Ιστορίας. Άλλωστε δεν υπάρχει ηθική ευθύνη ούτε απόφαση αντάξια αυτού του ονόματος που να μην είναι κατ' ουσίαν επαναστατική, που να μην έρχεται σε ρήξη με ένα κυρίαρχο σύστημα κανόνων [...]. Κάθε ευθύνη είναι επαναστατική, εφόσον επιζητεί να κάνει το αδύνατον, εφόσον επιζητεί να διακόψει τη σειρά των πραγμάτων με αφετηρία *συμβάντα* που είναι αδύνατον να προγραμματιστούν. Η Επανάσταση δεν προγραμματίζεται. Κατά κάποιον τρόπο, ως το μόνο συμβάν που είναι αντάξιο του ονόματός του, η Επανάσταση υπερβαίνει κάθε δυνατόν ορίζοντα, κάθε *ορίζοντα του δυνατού* –επομένως της δύναμης και της εξουσίας». <sup>56</sup>

Στις 18 Ιανουαρίου 1994, στο Μεγάλο Αμφιθέατρο της Σορβόννης, στην παρέμβασή του σε μια συζήτηση υπό τον τίτλο «Να σκεφθούμε αυτό που έρχεται», ο Ντερριντά σχολιάζει αυτόν τον τίτλο λέγοντας ότι «αυτό που έρχεται» πρέπει να το σκεφθούμε ως κάτι που «είναι αδύνατον να ταξινομηθεί σε μια φιλοσοφία της ιστορίας», ως «μια επανάσταση μέσα στην έννοια της επανάστασης, [...] μια επανάσταση χωρίς οδοφράγματα, χωρίς διαδηλώσεις στους δρόμους, χωρίς καταλήψεις ραδιοσταθμών και τηλεοπτικών καναλιών, [...] μια επανάσταση μέσα στη

σκέψη της επανάστασης και μέσα στην επανάσταση ως συμβάν, ως το μόνο δυνατόν συμβάν [...].<sup>57</sup> Η τελευταία φράση –«ως το μόνο δυνατόν συμβάν»– μου προξενεί έκπληξη και αμηχανία, γιατί φαίνεται να αντιφάσκει προς την ανάγνωσή μου του ντερριντιανού συμβάντος, σύμφωνα με την οποία το συμβάν να μην έρχεται από το αδύνατον, αλλά δεν μπορεί να είναι παρουσιάσιμο-παροντικοποιήσιμο: «Επιχειρώ να διαχωρίσω την έννοια του συμβάντος και την αξία του παρόντος».<sup>58</sup> Με άλλα λόγια είναι αδύνατη η παροντική αναγνώρισή του από το υποκείμενο, το οποίο μέσω της παθητικής του απόφασης καθιστά δυνατή την απρόβλεπτη έλευσή του.

Πόσω μάλλον που το συμβάν είναι αδύνατον, γενικώς, να *λεχθεί* ως συμβάν: «Το συμβάν, ως (τ)ο ερχόμενο(ς), είναι αυτό που πέφτει πάνω μου κάθετα, χωρίς να μπορώ να το δω να έρχεται: το συμβάν δεν μπορεί να μου εμφανιστεί πριν έλθει-συμβεί παρά μόνον ως αδύνατον. Αυτό δεν σημαίνει ότι το συμβάν δεν έρχεται-συμβαίνει, ότι δεν υπάρχει κάτι τέτοιο· σημαίνει ότι δεν μπορώ να το πω με τρόπο θεωρητικό, ότι δεν μπορώ επίσης να το προ-είπω/προ-βλέψω».<sup>59</sup>

Τελικά, μήπως ο χαρακτηρισμός της Επανάστασης ως «του μόνου δυνατού συμβάντος» την καθιστά ένα ιδιαίτερο, μοναδικό συμβάν μεταξύ όλων των άλλων αδύνατων συμβάντων; Μόνο αυτή είναι παρουσιάσιμη-παροντικοποιήσιμη, ή μήπως πρόκειται για ένα συμβάν που εμφανίζεται ως δυνατόν εκ των υστέρων, *αργότερα*, μετά την έλευσή του; Φρονώ ότι το δυνατόν της επανάστασης του συμβάντος ως παρουσιάσιμου-παροντικοποιήσιμου αναγνωρίζεται κατόπιν εορτής, εκ των υστέρων, γεγονός που κατά κάποιον τρόπο της στερεί τη συμβαντικότητα της. Αυτό ακριβώς ισχυρίζεται ο Ντερριντά, όταν αναφέρεται στη Γαλλική Επανάσταση:

«Πολύ αργά: αυτό σημαίνει ότι η Επανάσταση έδωσε τέλος στην ίδια τη δυνατότητα του ερωτήματος. Ακριβέστερα, εδώ έγκειται αυτό που ονομάζουμε επανάσταση, και αυτό ακριβώς είναι η ένδειξη μέσω της οποίας αναγνωρίζουμε ότι η επανάσταση έχει λάβει χώρα. Προφανώς μπορεί να πει κανείς το ίδιο για το συμβάν εν γένει, γι' αυτό που έρχεται-συμβαίνει [arrive] ή γι' αυτόν που έρχεται-συμβαίνει, για τον ερχομό [arrivance] του ερχόμενου [arrivant] που είναι πάντοτε μια επανάσταση. Η τελευταία, το συμβάν, το *ποιος* και το *ποιο* του πράγματος που έρχεται-συμβαίνει καθιστούν εκ των προτέρων παρωχημένο το ερώτημα που όσον αφορά το θέμα του έρχεται [vient] ήδη πολύ αργά. Είναι πολύ αργά, ανεξάλειπτα πολύ αργά για το ερώτημα».<sup>60</sup>

### III. ΑΔΥΝΑΜΗ ΙΣΧΥΣ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ

Στην *Ισχύ νόμου* ο Ντερριντά αναφέρει ότι «πάντοτε δεν ένωθ[ε] άνετα με τη λέξη *ισχύς*, ακόμη και όταν ήταν απαραίτητη», γιατί από αυτήν μπορεί να προκληθεί ο

«κίνδυνος μιας έννοιας σκοτεινής, [...], κρυπτομυστικιστικής, κίνδυνος επίσης μιας εξουσιοδότησης που δίδεται για μια ισχύ βίαιη, άδικη, χωρίς κανόνες, αυθαίρετη». Από την άλλη μεριά, όμως, αναγνωρίζει ότι δεν υπάρχει κανένα δίκαιο χωρίς ισχύ, τουτέστιν «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».<sup>61</sup> Μάλιστα η πρωταρχική ισχύς που επικρατεί στο δίκαιο, και όχι μόνο σ' αυτό, εντοπίζεται στον *λόγο* (*discours*): «Η μία [ιδιωματική έκφραση] 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”».<sup>62</sup>

Στο δίκαιο η πρωταρχική λεκτική ισχύς δεν είναι άλλη από την *επιτελεστική ισχύ* των ομιλιακών ενεργημάτων, η οποία μάλιστα σε ένα άλλο σημείο της *Ισχύος του νόμου* (σ. 32) χαρακτηρίζεται ως «βία επιτελεστική και άρα ερμηνευτική». Ωστόσο, έχουμε ήδη επισημάνει ότι το επιτελεστικό ομιλιακό ενέργημα μπορεί να κάνει αυτό που λέει, αλλά αυτό που κάνει δεν είναι *συμβάν*, επειδή είναι προϊόν μιας ενεργητικής βούλησης, ενός *δύναμαι*, μιας *δύναμης-εξουσίας* (*rounoir*). Ως εκ τούτου ο Ντερριντά διακρίνει την *επιτελεστική ισχύ* ως δύναμη-εξουσία, η οποία χαρακτηρίζει την *κυριαρχία* (*souveraineté*), από την *αδύναμη ισχύ* του συμβάντος, η οποία χαρακτηρίζει το *απροϋπόθετον* (*inconditionnalité*). Στο κείμενο που εξεφώνησε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, κατά την αναγόρευσή του σε επίτιμο διδάκτορα (3.6.1999), υπερασπίστηκε την «ισχύ της αδυναμίας» που χαρακτηρίζει το *απροϋπόθετον* του «άνευ όρων» πανεπιστημίου, απορρίπτοντας ταυτόχρονα την *εξουσία* (του) που χαρακτηρίζει την *κυριαρχία* (του):

«Το απροϋπόθετον της σκέψης, εκείνης της σκέψης που θα έπρεπε να βρει τον τόπο της ή το παράδειγμά της εντός του πανεπιστημίου, αναγνωρίζεται εκεί όπου μπορεί, εν ονόματι της ελευθερίας καθαυτήν, να θέτει σε αμφισβήτηση την αρχή της κυριαρχίας ως αρχή της εξουσίας. Επίφοβη και αβυσσαλέα αμφισβήτηση, ας μην το αγνοούμε. Γιατί σε τούτη την περίπτωση η σκέψη, αυτή που βρίσκει εκεί μέσα τον δικό της τόπο ελευθερίας, βρίσκεται βεβαίως *χωρίς εξουσία* [sans rounoir]. Πρόκειται για ένα απροϋπόθετον, χωρίς κυριαρχία [une inconditionnalité sans souveraineté], δηλαδή κατά βάθος για μια ελευθερία χωρίς εξουσία. Χωρίς εξουσία όμως δεν σημαίνει “χωρίς ισχύ”. [...] Η κατάφαση για την οποία μιλώ παραμένει μια αρχή της αντίστασης ή της ετεροφροσύνης: *χωρίς εξουσία*

αλλά χωρίς αδυναμία. Χωρίς εξουσία αλλά όχι χωρίς ισχύ, ακόμη και αν πρόκειται για μια ορισμένη ισχύ της αδυναμίας [force de la faiblesse].<sup>63</sup>

Αυτή η ισχύς, της αδυναμίας, η «αδύναμη ισχύς», διακρίνεται από την επιτελεστική ισχύ, καθότι είναι συμβατολογική, αναφέρεται στο συμβάν, το οποίο με τη σειρά του προϋποθέτει μια παθητική απόφαση: «Το συμβάν υπάγεται σε ένα ίσως, το οποίο συνάδει όχι με το δυνατόν αλλά με το αδύνατον. Και επομένως η ισχύς του είναι μη αναγώγιμη στην ισχύ ή τη δύναμη-εξουσία ενός επιτελεστικού, ακόμη και αν αυτή η ισχύς δίνει τελικά την ευκαιρία της και την αποτελεσματικότητά της στο ίδιο το επιτελεστικό, σε ό,τι αποκαλείται *ισχύς* (φραστική, διεκφραστική, εμφραστική) του επιτελεστικού. Η ισχύς του συμβάντος είναι πάντοτε πιο ισχυρή από την ισχύ ενός επιτελεστικού, ενώπιον αυτού που μου έρχεται-συμβαίνει, ακόμη και σε αυτό που αποφασίζω (και για το οποίο προσπάθησα να δείξω στο βιβλίο μου *Πολιτικές της φιλίας* ότι έπρεπε να εμπεριέχει μια ορισμένη παθητικότητα, καθώς η απόφασή μου είναι πάντοτε απόφαση του άλλου), ενώπιον του άλλου που έρχεται-συμβαίνει, κάθε επιτελεστική ισχύς είναι υπερκερασμένη, υπερβαίνεται, είναι εκτεθειμένη».<sup>64</sup>

Ο Benjamin, στη δεύτερη θέση του κειμένου του *Για την έννοια της ιστορίας*, αναφερόμενος σε μια μεσσιανικότητα που κληροδοτείται από τα θύματα των προγενέστερων γενεών στους παρόντες που προσβλέπουν σε μια χειραφετική πολιτική δράση, λέει ότι «αν είναι έτσι, τότε υπάρχει μια κρυφή συνάντηση μεταξύ των προγενέστερων γενεών και των δικών μας. Μας ανέμεναν πάνω στη γη. Σ' εμάς, όπως σε κάθε γενεά πριν από εμάς, έχει δοθεί μια *αδύναμη* μεσσιανική ισχύς, για την οποία το παρελθόν εγείρει μιαν αξίωση».<sup>65</sup> Ο Agamben φρονεί ότι η έκφραση «*schwache messianische Kraft*» παραπέμπει στη φράση του αποστόλου Παύλου «ή γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελείται» (*Προς Κορινθίους Β*, 12, 9).<sup>66</sup> Ο Ντερριντά από την πλευρά του μνημονεύει την μπενγιαμινική φράση αντιπαραθέτοντας τη «μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό». Μια μεσσιανικότητα συνδεδεμένη με την έλευση του συμβάντος, η οποία αφενός χαρακτηρίζεται από την *αδύναμη ισχύ* της παθητικής απόφασης, αφετέρου είναι *χωρίς* την πανίσχυρη δύναμη του μεσσιανισμού, κάθε μορφής μεσσιανισμού, θεολογικού, μαρξιστικού, μεταμαρξιστικού, ο οποίος προγραμματίζει κυριαρχικά αυτό που μέλλει να έλθει εξουδετερώνοντάς το:

«Τη μεσσιανικότητα για την οποία ομιλώ, δεν είμαι βέβαιος ότι θα την όριζα ως ισχύ (είναι επίσης μια τρωσιμότητα ή ένα είδος απόλυτης αδυναμίας».<sup>67</sup> Εδώ είναι αναγκαίο να επισημάνω ότι ο Ντερριντά αντιμάχεται οιαδήποτε *δύναμη ή εξουσία* (rounoir), χαρακτηριστικό γνώρισμα της *κυριαρχίας*, προσπαθώντας να διασώσει μια *αδύναμη ισχύ*, χαρακτηριστικό γνώρισμα του *απροϋπόθετου*, εν κατακλείδι μια «ισχύ χωρίς εξουσία».<sup>68</sup> Γι' αυτό

ακριβώς υπερασπίζεται μια *δικαιοσύνη χωρίς δύναμη-εξουσία*: «Η αποδόμηση αρχίζει εδώ: απαιτεί έναν δύσκολο διαχωρισμό, σχεδόν αδύνατον αλλά απαραίτητο μεταξύ του *απροϋπόθετου* [inconditionnalité] (δικαιοσύνη χωρίς δύναμη-εξουσία [rounoir]) και της *κυριαρχίας* [souveraineté] (το δίκαιο, η εξουσία [rounoir] ή η δύναμη [puissance]). Η αποδόμηση τάσσεται στην πλευρά του απροϋπόθετου, ακόμη και εκεί όπου αυτό φαίνεται αδύνατον [impossible], και όχι στην πλευρά της κυριαρχίας, ακόμη και εκεί όπου αυτή φαίνεται δυνατή [possible]».<sup>69</sup>

Ο Ντερριντά στις 30.11.1999, σε μιαν ανοιχτή επιστολή στον πρόεδρο Καρντόζου της Βραζιλίας (εφημερίδα *L'Humanité*, όπου υποστηρίζει τον αδικώς καταδικασμένο Ζοζέ Ραΐνια, ηγέτη του «Κινήματος των Χωρίς-Γη»), αναφέρεται στη διάσκεψη κορυφής του Παγκόσμιου Οργανισμού Εμπορίου, στο Σηάτλ των ΗΠΑ, 30.11-3.12.1999, και εκφράζει τη συμπάραστασή του στο διεθνές κίνημα της «εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης», το οποίο *για πρώτη φορά*, μόλις την *ίδια ημέρα* (30.11.1999), πρόκειται να εμφανιστεί δυναμικά: «Πιστεύω πως γνωρίζω ότι ήδη κινητοποιεί επί τόπου, με τρόπο απαρκτήριο, έναν μεγάλο αριθμό ανδρών, γυναικών και μη κυβερνητικών οργανώσεων που ανησυχούν γι' αυτό που τους προετοιμάζουν υπό την ονομασία και τη συχνά συγκεχυμένη, μυθευτική, εκ προοιμίου ελεγχόμενη έννοια της “παγκοσμιοποίησης”. Πιστεύω πως διακρίνω εδώ ένα σήμα του οποίου η απήχηση δεν θα παύσει να διευρύνεται και να πολλαπλασιάζεται. Πιστεύω πως εδώ βρίσκονται τα μεγάλα αυριανά διακυβεύματα, αν όχι το νέο “μέτωπο” (γιατί δεν θα πρόκειται μόνο για πόλεμο μεταξύ κρατών αλλά ούτε και για έναν πόλεμο με αναγνωρίσιμα χαρακτηριστικά)».<sup>70</sup>

Τι είναι όμως κατ' ουσίαν το επικαλούμενο κίνημα της «εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης»; Σε μία από τις τελευταίες συνεντεύξεις του («Για μια ελευσόμενη δικαιοσύνη» (19.2.2004), ο Ντερριντά επανέρχεται στην μπενγιαμινική έννοια της «*αδύναμης* μεσσιανικής *ικύος*», προς την οποία αντιπαρατάσσει τον δικό του όρο της «μεσσιανικότητας χωρίς μεσσιανισμό», λέγοντας τα εξής –με τα οποία άλλωστε κλείνει το κείμενό μου:

«Η “αδύναμη ισχύς” αναφέρεται πράγματι στην μπενγιαμινική ερμηνεία, αλλά δεν είναι ακριβώς η δική μου. Είναι αυτό που ονομάζω “μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό”: θα έλεγα ότι σήμερα, μία από τις ενσάρκώσεις, μία από τις ενεργοποιήσεις αυτής της μεσσιανικότητας, αυτού του μεσσιανισμού χωρίς θρησκεία, θα την έβρισκα στα κινήματα της εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης. Κινήματα ακόμη ετερογενή, ακόμη κάπως άμορφα, γεμάτα αντιφάσεις, τα οποία όμως συγκεντρώνουν τους αδύναμους της γης, όλους αυτούς που νόθουν να συνθλιβονται από τις οικονομικές ηγεμονίες, από τη φιλελεύθερη αγορά, από τον κυριαρχισμό κ.λπ.... Πιστεύω πως αυτοί ακριβώς οι αδύναμοι θα είναι προθεσμιακά οι ισχυρότεροι και αυτοί

εκπροσωπούν το μέλλον. Μολονότι δεν είμαι ένας αγωνιστής που συμμετέχει δραστικά σ' αυτά τα κινήματα, ποντάρω στην αδύναμη ισχύ αυτών των κινήματων της εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης, τα οποία πρέπει να εξηγηθούν μεταξύ τους, να λύσουν τις αντιφάσεις τους, αλλά είναι αυτά που οδεύουν εναντίον όλων των ηγεμονικών οργανισμών του κόσμου. Όχι μόνον εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών, αλλά και του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου, της ομάδας G8, όλων αυτών των οργανωμένων ηγεμονιών των πλούσιων χωρών [...]. Αυτό που αποκαλώ μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό είναι μια κλήση, μια ανεξάρτητη μελλοντική υπόσχεση γι' αυτό που έρχεται, [...] μια υπόσχεση ανεξάρτητη από τη θρησκεία, δηλαδή παγκόσμια. Μια υπόσχεση ανεξάρτητη από τις τρεις [αβρααμικές] θρησκείες [...]. Αυτό που προέχει είναι να επισημάνουμε ένα τόπο όπου αυτοί οι μεσσιανισμοί υπερβαίνονται από τη μεσσιανικότητα, δηλαδή από την αναμονή χωρίς αναμονή, χωρίς ορίζοντα του ελευσόμενου συμβάντος, από την ελευσόμενη δημοκρατία με όλες τις αντιφάσεις της».<sup>71</sup>

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Το κείμενο αυτό αφορμάται από μια διάλεξη που εκφωνήθηκε στο Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών (6.2.2014), στο πλαίσιο της ημερίδας «Φιλοσοφικά συμβάντα», η οποία οργανώθηκε από το περιοδικό *αληθεια* και το Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών.

2. Jacques Derrida / Gad Soussana / Alexis Nouss, *Dire l'événement est-ce possible?*, L'Harmattan, Παρίσι 2001, σ. 100-101.

3. Jacques Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Παρίσι 2001, σ. 285.

4. *Αυτ.*, σ. 309, 307.

5. Jacques Derrida, «Signature événement contexte», *Marges – de la philosophie*, Minuit, Παρίσι 1972, σ. 365-393, εν προκειμένω σ. 382.

6. Derrida / Soussana / Nouss, *Dire l'événement est-ce possible ?*, ό.π., σ. 88.

7. Ζακ Ντερριντά, *Το πανεπιστήμιο άνευ όρων*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιστώρης, Εκκρεμές, Αθήνα 2004, σ. 80-81.

8. Για τη διάκριση μεταξύ του *απροϋπόθετου* και της *κυριαρχίας*, βλ.: Α) Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe / Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης* (δίγλωσση έκδοση), μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιστώρης, Πατάκης, Αθήνα 2002. Β) Βαγγέλης Μπιστώρης, «Από την κυριαρχία σε ένα πέραν του κοσμοπολιτισμού», *Ποίηση 25* (άνοιξη-καλοκαίρι 2005), σ. 29-47.

9. Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, Παρίσι 2003, σ. 13.

10. *Αυτ.*, σ. 209-210.

11. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Παρίσι 1994, σ. 87.

12. «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet», στο Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Βερολίνο 1996, σ. 13.

13. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*, Martinus Nijhoff, Χάγη 1978, σ. 142, 145: «Το υποκείμενο είναι όμηρος. [...] Η ευθύνη για τον άλλο άνθρωπο [...] δεν περιμένει την ελευθερία κατά την οποία θα έχει ληφθεί η δέσμευση για τον άλλο άνθρωπο. Δεν έχω κάνει τίποτε και ανέκαθεν τελώ εν αμφιβόλω: είμαι καταδικωμένος. Η εαυτότητα [ipséité], μέσω της παθητικότητάς της χωρίς την à p o x ή ν της ταυ-

τότητας, είναι όμηρος. Η λέξη *Egώ* [Je] σημαίνει *νά με* [me voic], εγυώμενη για όλα και για όλους».

14. Derrida, *Voyous*, ό.π., σ. 210. Βλ. επίσης, *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Editions Osiris, Παρίσι 1986, σ. 71 και 74: Α) «Θα μπορεί κανείς να μου πει, και θα αποδεχόμεν πολύ καλά αυτή την ένσταση: η ηθική [éthique] για την οποία ομιλείτε δεν είναι η ηθική, και συνεπώς εκκινώντας από ένα είδος υπερ-ηθικής [ultra-éthique] θεωρείτε κατά κάποιον τρόπο ύποπτη την τρέχουσα έννοια της ηθικής». Β) «Α, όχι: είμαι υπέρ της υπερ-ηθικής».

15. «Jacques Derrida, penseur de l'événement» (entretien avec Jérôme-Alexandre Nielsberg), *L'Humanité*, 28 Ιανουαρίου 2004.

16. *Αυτ.*

17. *Αυτ.*

18. Ζακ Ντερριντά / Αν Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιστώρης, Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σ. 103.

19. Για την ντερριντιανή επιφύλαξη έναντι της καντιανής *κατηγορικής προσταγής*, βλ. *αυτ.*, σ. 103-105: «(Ας επισημάνουμε εντός παρενθέσεως ότι ως οιονεί συνώνυμη του όρου “απροϋπόθετο” [“inconditionnel”] η καντιανή έκφραση “κατηγορική προσταγή” δεν είναι απαλλαγμένη προβλημάτων: τη διατηρούμε με κάποια επιφύλαξη, με μια γραμμή διαγραφής, ή υπό è π o x ή ν. Γιατί, για να είναι αυτό που “πρέπει” να είναι, η φιλοξενία δεν πρέπει να πληρώνει ένα χρέος, ούτε να διέπεται από ένα καθήκον: φιλόφρων, δεν “πρέπει” να ανοίγεται στον φιλοξενούμενο {προσκεκλημένο ή επισκέπτη}) ούτε “σύμφωνα με το καθήκον” [“conformément au devoir”], ούτε ακόμη, για να χρησιμοποιήσουμε την καντιανή διάκριση “από καθήκον” [“par devoir”]. Συνεπώς ο απροϋπόθετος νόμος της φιλοξενίας, αν μπορεί κανείς να διανοηθεί αυτό το πράγμα, θα ήταν ένας νόμος χωρίς προσταγή, χωρίς διαταγή και χωρίς καθήκον. Ένας νόμος χωρίς νόμο εν τέλει. Μια έκκληση που κελεύει χωρίς να επιτάσσει. Γιατί αν ασκώ τη φιλοξενία *από καθήκον* {και όχι μόνο *σύμφωνα με το καθήκον*}, αυτή η εξοφλητική φιλοξενία δεν είναι πλέον μια απόλυτη φιλοξενία, δεν προσφέρεται πλέον φιλοφρόνως πέραν του χρέους και της οικονομίας, προσφορά στον άλλον, μια φιλοξενία που επινοείται χάριν της ενικότητας του ερχόμενου, του απρόσμενου επισκέπτη)».

20. Jacques Derrida, *Force de loi*, Galilée, Παρίσι 1994, σ. 39. Βλ. επίσης Ντερριντά / Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας*, ό.π., σ. 105, σημ. με \*, και σ. 213-214, σημ. με \*): «Για τη λογική μιας τέτοιας δέσμευσης, ενός “καθήκοντος” χωρίς χρέος ή χωρίς καθήκον, βλ., επί παραδείγματι, το βιβλίο μου *Passions*, Galilée, 1993, σ. 88 κ.ε. Συνεπώς εδώ, ή αλλού, αν θέλει κανείς πράγματι να διαβάσει, δεν προέχει να επαναλάβουμε το καντιανό επιχείρημα σχετικά με αυτό που είναι “σύμφωνο με το καθήκον” (pflichtmäßig), αλλά αντίθετα, ενάντια και χωρίς (σ)τον Καντ, να οδηγηθούμε πέραν του χρέους και του καθήκοντος, και επομένως ακόμη και πέραν του πράγματος που γίνεται από καθαρό καθήκον (aus reiner Pflicht)». Για την υπέρβαση της καντιανής διάκρισης μεταξύ του pflichtmäßig και του aus Pflicht, βλ. Derrida: Α) *Voyous*, ό.π., σ. 210. Β) *Force de loi*, ό.π., σ. 39. Γ) *Passions*, ό.π., σ. 21-22: «Δεν πρέπει να είναι κανείς φιλικός ή ευγενής από καθήκον. Διακινδυνεύουμε μια τέτοια πρόταση, προφανώς, ενάντια στον Καντ. Θα μπορούσε, συνεπώς, να υπάρχει το καθήκον να μην ενεργεί *κατά το καθήκον*: ούτε *σύμφωνα με το καθήκον*, όπως θα έλεγε ο Καντ (pflichtmäßig), ούτε ακόμη και από καθήκον (aus Pflicht)».

21. John D. Caputo / Mark Dooley / Michael J. Scanlon (επιμ.), *Questioning God*, Indiana University Press, Bloomington 2001, σ. 66.

22. Βλ.: Α) Ντερριντά / Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας*, ό.π., σ. 189: «Σε μια δεδομένη στιγμή είχαμε επίσης υπενθυμίσει ότι το πρόβλημα της φιλοξενίας είναι επάλληλο με το ηθικό πρόβλημα. [...] Όθεν θα έπρεπε τώρα να εξετάσουμε τις καταστάσεις όπου όχι μόνο

η φιλοξενία είναι επάλληλη με την ηθική, αλλά και όπου μπορεί να φαίνεται ότι ορισμένοι, όπως έχει λεχθεί, θέτουν το νόμο της φιλοξενίας υπεράνω μιας “επιτακτικής ηθικής” [“morale”] ή μιας ορισμένης “ηθικής” [“éthique”]». Β) Jacques Derrida, *Adieu. Epικήδειος για τον Emmanuel Lévinas*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1996, σ. 17: «Ναι, η ηθική πριν και πέρα από την οντολογία, από το κράτος ή την πολιτική, αλλά και η ηθική πέρα από την ηθική». (Βλ. και Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, ό.π., Παρίσι 1997, σ. 15.)

23. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ό.π., σ. 46.

24. Για την ντερριντιανή σημασία του όρου «υπερβολική ηθική», βλ. Jacques Derrida, «La mélancolie d’Abraham» (entretien avec Michal Ben-Naftali), *Les Temps Modernes* 669-670 (Ιούλιος-Οκτώβριος 2012), σ. 35: «Αυτό το “υπερβόλιον” [“excédance”] είναι ακριβώς αυτό που αποκαλώ “υπερβολική ηθική” [“éthique hyperbolique”], μια ηθική υπεράνω της ηθικής. Συνεπώς είναι δικαιοσύνη».

25. *Αυτ.*

26. *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, ό.π., σ. 71.

27. Βλ. Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 17: «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 ο οποίος 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». Βλ. επίσης *αυτ.*, σ. 26: «Η μία [ιδιωματική έκφραση] είναι “to enforce the law” [“εκτελώ-επιβάλλω το νόμο”], η οποία μας υπενθυμίζει πάντοτε ότι αν η δικαιοσύνη δεν είναι κατ’ ανάγκη 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».

28. Περὶ όλων αυτών βλ. *αυτ.*, σ. 35.

29. Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 34.

30. Jacques Derrida, *Marx & Sons*, P.U.F. / Galilée, Παρίσι 2002, σ. 77.

31. Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 38. Βλ. επίσης, *αυτ.*, σ. 46: «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;

32. *Αυτ.*, σ. 35 και 38.

33. Derrida, «La mélancolie d’Abraham» (entretien avec Michal Ben-Naftali), ό.π., σ. 38. Για την ταυτόχρονη διάκριση αλλά και διασύνδεση μεταξύ της δικαιοσύνης και του δικαίου, βλ. επίσης, Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 62: «Όχι μόνον είναι ανάγκη να υπολογίζουμε, να διαπραγματευόμαστε τη σχέση μεταξύ του υπολογισμού 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 κατευθυ-

νόμενη προς τον άλλο. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο τάξεις, ακόμη και στην ετερογένειά τους, είναι αδιαχώριστες: εν τοις πράγμασι και εν δικαίω».

34. Derrida, «La mélancolie d’Abraham» (entretien avec Michal Ben-Naftali), ό.π., σ. 38.

35. *Αυτ.*, σ. 39. Για τη σχέση αυτής της απορίας και της συνδιαλλαγής μεταξύ του *απροϋπόθετου* και του *υπό προϋποθέσεις*, βλ. Derrida, *Voyous*, ό.π., σ. 79 και σημ. 1.

36. Βλ. τη συμπάρθεση των τριών όρων σε δύο διαδοχικές προτάσεις στο Jacques Derrida, *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*, Seuil, coll. «Points-Essais», Παρίσι 1996, σ. 114: «Γιατί πρόκειται πάντοτε για διαπραγματεύσεις [négociations] κατά το μάλλον ή ήττον ομολογημένες, για υπολογισμένες συνδιαλλαγές [transactions], για όρους και, όπως θα έλεγε ο Kant, για υποθετικές προσταγές. Αυτές οι συναλλαγές [tractations] μπορούν βεβαίως να φαίνονται αξιόσεβαστες». Επίσης επισημαίνει ότι ο Ντερριντά προτιμά τον όρο *διαπραγμάτευση* (négociation) από αυτόν του *διάλογου* (dialogue): «Γνωρίζω ότι ο “διάλογος” είναι μια λέξη για την οποία θα είχα κάποια επιφύλαξη για ορισμένους λόγους που θα μπορούσα να τους εξηγήσω· ωστόσο, αν μιλώ ευκολότερα περί διαπραγματεύσεως παρά περί διαλόγου στις περιπτώσεις που κάνω κάτι τέτοιο, αυτό όντως συμβαίνει γιατί θέλω να μιλήσω ωμά για τους συσχετισμούς ισχύος [rapports de force] που υπάρχουν ακόμη και στο διάλογο, και προέχει να μην αποκρύψω αυτούς τους συσχετισμούς ισχύος. Βεβαίως η διαπραγμάτευση συνεπάγεται επίσης το λόγο [discours], δεν υπάρχει διαπραγμάτευση χωρίς διάλογο... Παρά ταύτα, επειδή πρόκειται για το ύφος, θα προτιμώ πάντοτε τη διαπραγμάτευση από το διάλογο. Είναι ένα ζήτημα *πάθους*, συνδηλώσης, συγκεκριμένου»: *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, ό.π., σ. 85. Γ’ αυτήν τη σχεδόν συνωνυμη ορολογία, βλ. επίσης *αυτ.*, σ. 81, 83, 84, 87.

37. Derrida, *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*, ό.π., σ. 107, 110, 114. Ο Ντερριντά διακρίνει δύο είδη συνδιαλλαγής: Αφενός την *οικονομική* (économique: *αυτ.*, σ. 110), *υπολογισμένη* (calculée, *αυτ.*, σ. 114), οικονομική-δημοσιονομική (financière: Derrida, «La mélancolie d’Abraham», ό.π., σ. 65), αφετέρου την *υπεύθυνη* (responsable: Derrida, *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*, ό.π., σ. 130).

38. *Αυτ.*, σ. 130.

39. Για την ντερριντιανή πραγμάτευση της *συνδιαλλαγής* μεταξύ του *απροϋπόθετου* και του *υπό προϋποθέσεις*, βλ. επίσης: Α) Caputo / Dooley / Scanlon (επιμ.), *Questioning God*, ό.π., σ. 58. Β) Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 62. Γ) Derrida, «La mélancolie d’Abraham» (entretien avec Michal Ben-Naftali), ό.π., σ. 39, 61.

40. Για την «άπειρη δικαιοσύνη» βλ. Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 44: «Η αποδόμηση είναι ήδη *ενεχυρισμένη*, *δεσμευμένη* από τούτη την αξίωση για άπειρη δικαιοσύνη».

41. Βλ. «Jacques Derrida, penseur de l’événement» (entretien avec Jérôme-Alexandre Nielsberg), ό.π.: «Για να υπάρχει απόφαση είναι αναγκαίο να μη γνωρίζω τι να κάνω. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να απαρνηθώ τη γνώση. Είναι ανάγκη να ενημερωθώ, να μάθω περί αυτής του πλέον δυνατόν. Βεβαίως η στιγμή της απόφασης, η ηθική στιγμή, αν θέλετε, εξακολουθεί να είναι ανεξάρτητη από τη γνώση. Το ηθικό ερώτημα τίθεται ακριβώς τη στιγμή του “δεν γνωρίζω ποιος είναι ο καλός κανόνας”. Επομένως αυτό που με απασχολεί είναι η αν-ηθική στιγμή [moment an-éthique] της ηθικής, αυτή η στιγμή που δεν ξέρω τι να κάνω, που δεν έχω διαθέσιμους γνώμονες, που δεν οφείλω να έχω διαθέσιμους γνώμονες, αλλά που μου χρειάζεται να πράξω, να αναλάβω τις ευθύνες μου, να πάρω θέση. Κατεπειγοντως, χωρίς να περιμένω. Αυτό που κάνω είναι επομένως τόσο αν-ηθικό όσο και ηθικό. Διερωτώ την αδυνατότητα ως δυνατότητα της ηθικής: η απροϋπόθετη φιλοξενία είναι αδύνατη, στο πεδίο του δικαίου ή της πολι-

τικής, της ίδιας της ηθικής με τη στενή έννοια. Παρά ταύτα, πρέπει να κάνουμε ακριβώς αυτό, το α-δύνατον».

42. Βλ. Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 49-50: «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. Τυχάνει 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 βρίσκεται και μετατίθεται πάντοτε ανάμεσα στα δύο».

43. *Αυτ.*, σ. 35.

44. *Αυτ.*, σ. 61

45. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992. Το κείμενο αυτό κατ' ουσία είναι η ανάπτυξη των θέσεων του συγγραφέα που είχαν δημοσιευτεί υπό τον τίτλο «The End of History?» το καλοκαίρι του 1989, στο περιοδικό *The National Interest*.

46. Derrida, *Papier Machine*, ό.π., σ. 309.

47. «Foi et savoir», στο Jacques Derrida / Gianni Vattimo, *La religion*, Seuil, Παρίσι 1996, σ. 27.

48. Derrida / Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard / Galilée, Παρίσι 2001, σ. 139.

49. Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 56.

50. *Αυτ.*, σ. 61.

51. Derrida, *Marx & Sons*, P.U.F. / Galilée, Παρίσι 2002, ό.π., σ. 78.

52. Βλ. Walter Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt», *Gesammelte Schriften*, τ. II.1, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1980, σ. 202: «Αν όμως στη βία ως καθαρή και άμεση είναι διασφαλισμένη η υπόστασή της ακόμη και πέραν του δικαίου, τότε επίσης αποδεικνύεται ότι, αλλά και πώς, είναι δυνατή η επαναστατική βία και με ποιο όνομα μπορεί να δηλωθεί η ύψιστη φανέρωση καθαρής βίας μέσω των ανθρώπων».

53. Derrida, *Force de loi*, ό.π., σ. 61.

54. Derrida / Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ό.π., σ. 134.

55. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Παρίσι 1993, σ. 267.

56. Derrida / Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ό.π., σ. 138-139.

57. Βλ. Jacques Derrida, «Penser ce qui vient», εφημ. *Libération*, 6.3.1994, και René Major (επιμ.), *Derrida pour le temps à venir*, Stock, Παρίσι 2007, σ. 42-43.

58. Derrida, *Papier Machine*, ό.π., σ. 315.

59. Derrida / Soussana / Nouss, *Dire l'événement est-ce possible ?*, ό.π., σ. 97.

60. Jacques Derrida, *Ψυχικές καταστάσεις της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2006, σ. 89-90.

61. Derrida, *Force de loi*, ό.π., κατά σειρά: σ. 21, 20 και 18.

62. *Αυτ.*, σ. 26.

63. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe / Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*, ό.π., σ. 63-65. Βλ. επίσης, Ντερριντά, *Το πανεπιστήμιο άνευ όρων*, ό.π., σ. 20: «Και λέγω “άνευ όρων” καθώς και “απροϋπόθετο”, για να αφήσω να ενοηθεί-ακουστεί η συνδήλωση του “χωρίς εξουσία” ή “χωρίς άμυνα”: επειδή το πανεπιστήμιο είναι επίσης ένα εκτεθειμένο προϋπόγιο».

64. Ντερριντά, *Το πανεπιστήμιο άνευ όρων*, ό.π., σ. 82.

65. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, τ. I.2, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1980, σ. 694.

66. Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Payot/Rivages, Παρίσι 2000, σ. 155, 218. Εδώ ο Agamben αναφέρεται στη «μεσσιανική αντιστροφή της σχέσης δύναμης/ενέργειας».

67. Derrida, *Marx & Sons*, ό.π., σ. 78.

68. Derrida, *Voûtes*, ό.π., σ. 13: «Αυτή η τρωτή ισχύς, αυτή η ισχύς χωρίς εξουσία, εκθέτει απροϋπόθετα σε (αυτό) αυτόν που έρχεται και που έρχεται να την προσβάλει».

69. Derrida / Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ό.π., σ. 153.

70. Jacques Derrida, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Κριτική, Αθήνα 2003, σ. 222-223.

71. Jacques Derrida, «Pour une justice à venir» (συνομιλία με τον Lieven De Caeter), στο [www.brusseltribunal.org/pdf/Derrida\\_FR.pdf](http://www.brusseltribunal.org/pdf/Derrida_FR.pdf), σ. 6-7.

## ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

### Arjun Appadurai Νεωτερικότητα χωρίς σύνορα Πολιτισμικές διαστάσεις της παγκοσμιοποίησης

Προσφέροντας ένα νέο πλαίσιο για την πολιτισμική μελέτη της παγκοσμιοποίησης, το κλασικό βιβλίο αυτό δείχνει πώς η φαντασία λειτουργεί ως κοινωνική δύναμη στον σύγχρονο κόσμο, πηγή ενέργειας για τη διαμόρφωση νέων ταυτοτήτων και εναλλακτικών λύσεων απέναντι στο έθνος-κράτος, που η εποχή του ίσως να φτάνει στο τέλος της. Ο Απαντουράι εξετάζει τις δίδυμες δυνάμεις της μαζικής μετανάστευσης και της ηλεκτρονικής διαμεσολάβησης που σφραγίζουν τη σημερινή φάση της παγκοσμιοποίησης και ερμηνεύει με νέους τρόπους τα μοντέλα λαϊκής κατανάλωσης, τις διαμάχες για την πολυπολιτισμικότητα και τα φαινόμενα εθνοτικής βίας. Τα παραδείγματά του απορρέουν από τα πιο διαφορετικά πεδία – από την αυτοβιογραφία ως την υψηλή θεωρία, από το κρίκετ ως τη στατιστική κι από τον οικισμό Ταμίλ Ναντού ως τη Σίλικον Βάλεϋ.

ΝΕΩΤΕΡ  
ΙΚΟΤΗΤ  
ΑΧΩΡΙΣ  
*Arjun Appadurai*  
ΣΥΝΟΡΑ

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ  
ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗΣ

Ανθρωπολογία  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ