

Αθεμελίωτη καταγωγή και «μυστικιστικό θεμέλιο» της αυθεντίας: μια ντερριντιανή ανάγνωση του Νόμου και του δικαίου

Χρήστος Λιάκος

Υπ. Διδάκτορας Κοινωνιολογίας του Δικαίου στη Νομική Σχολή του ΕΚΠΑ

I. Εισαγωγή

Στο παρόν άρθρο επιχειρούμε να θεματοποιήσουμε τη ντερριντιανή προβληματική γύρω από το δίκαιο, εξετάζοντας την εσωτερική συνοχή μιας σειράς κειμένων, που εκτείνονται από την ανάγνωση του Rousseau στο *Περί Γραμματολογίας*, στη διάλεξη που εκφώνησε ο Jacques Derrida το 1989 στο συνέδριο *Αποδόμηση και η δυνατότητα της δικαιοσύνης* (η οποία δημοσιεύθηκε αργότερα με τον τίτλο *Ισχύς Νόμου: Το «μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας»*) και, τέλος, στην ερμηνεία της καφκικής ιστορίας *Ενώπιον του Νόμου*¹. Βασικός στόχος δεν είναι η αποσπασματική παρουσίαση επιμέρους θέσεων του Derrida, αλλά η ανάδειξη της ενιαίας θεωρητικής λογικής, που, κατά τη γνώμη μας, διαπερνά το έργο του. Τα ανωτέρω κείμενα δεν αποτελούν, στη δική μας ανάγνωση, απομονωμένες μεταξύ τους επεξεργασίες, αλλά εντάσσονται σε μια ενιαία θεωρητική διαδρομή, στο πλαίσιο της οποίας ο Derrida επανέρχεται, από διαφορετικές αφετηρίες, σε μια κοινή προβληματική, αναδιατυπώνοντας και ριζοσπαστικοποιώντας επιμέρους ζητήματα.

Η αφετηρία της ντερριντιανής ανάλυσης εντοπίζεται στο *Περί Γραμματολογίας*, όπου ο Derrida, μέσα από την αποδόμηση της ρουσσωικής σκέψης, αναδεικνύει το πρόβλημα της αδύνατης θεμελίωσης του δικαίου σε μια διαφανή και εξωτερική αρχή. Η προβληματική αυτή αποκτά τη ρητή φιλοσοφική της διατύπωση στο *Περί του δικαιώματος στη δικαιοσύνη*, όπου ο Derrida επεξεργάζεται την έννοια του «μυστικιστικού θεμελίου της αυθεντίας», προκειμένου να καταδείξει ότι η ισχύς του δικαίου δεν εδράζεται σε ένα προϋπάρχον και απόλυτα θεμελιωμένο κριτήριο δικαιοσύνης, αλλά σε μια ιδρυτική πράξη, η οποία δεν μπορεί να νομιμοποιηθεί πλήρως ποτέ. Το «μυστικιστικό θεμέλιο» αποτελεί αυτή τη δομική συνθήκη, μέσω της οποίας το δίκαιο καθίσταται ισχύον. Υπό το πρίσμα αυτής της θεωρητικής προεργασίας προσεγγίζεται η ιστορία του Kafka, η οποία καθίσταται το κατεξοχήν πεδίο, όπου ο Derrida στοχάζεται την αδιαφανή συγκρότηση του Νόμου, τη γλωσσική δομή της κανονιστικότητας και την απορητική σχέση του υποκειμένου με τον Νόμο.

¹ Στο παρόν κείμενο γίνεται διάκριση μεταξύ των όρων «Νόμος» και «δίκαιο», οι οποίοι δεν χρησιμοποιούνται ως απολύτως συνώνυμοι. Ο όρος «δίκαιο» χρησιμοποιείται με ευρύτερη σημασία, για να δηλώσει τη θεσμική και κανονιστική τάξη εντός της οποίας οι επιμέρους νόμοι καθίστανται δυνατοί και αξιώνουν ισχύ. Ο όρος «Νόμος» χρησιμοποιείται αναλυτικά για να δηλώσει την κανονιστική αξίωση και την αυθεντία που προηγούνται, ως πρόβλημα, της πλήρους θεσμικής τους κωδικοποίησης. Η διάκριση αυτή δεν αντιστοιχεί πάντοτε σε απόλυτα σταθερή εννοιολογική διαφοροποίηση στον Derrida, όπου οι όροι “loi”, “droit” και “justice” διασταυρώνονται και αλληλοϋπονομεύονται. Ωστόσο, κρίνεται χρήσιμη εδώ για να καταστεί διακριτό το ζήτημα της αυθεντίας του «Νόμου» από το ευρύτερο ζήτημα της θεμελίωσης του δικαίου. Η «δικαιοσύνη», τέλος, διατηρείται ως διακριτός όρος, επειδή στον Derrida δεν ταυτίζεται ούτε με τον «Νόμο», ούτε με το «δίκαιο».

Η ανάγνωσή μας οδηγεί, τέλος, σε έναν διάλογο με την αλτουσεριανή θεωρία της ιδεολογίας. Η σύνδεση αυτή σκοπεί στην ανάδειξη μιας κοινής, κατά τη γνώμη μας, θέσης: ότι το υποκείμενο δεν προηγείται της συμβολικής και κοινωνικής τάξης, αλλά συγκροτείται μέσα από τις διαδικασίες αναγνώρισης και ένταξής του σε αυτή. Μέσα από αυτή τη συνάντηση, αναδεικνύεται ότι η υπακοή στον Νόμο δεν μπορεί να εξηγηθεί από ένα εξωτερικό θεμέλιο, αλλά από τις υλικές, συμβολικές πρακτικές, μέσω των οποίων αναπαράγεται.

II. Η αθεμελίωτη καταγωγή του Νόμου

Ο Derrida στο έργο του *Περί Γραμματολογίας*, στο πλαίσιο της αποδομητικής του ανάγνωσης της ρουσσωικής θεωρίας για την προέλευση της γλώσσας, επιχειρεί να σκιαγραφήσει, έστω εμμέσως, μια θεωρία σχετικά με τη γένεση και τον ρόλο του δικαίου².

Ο Rousseau, ιδίως στο *Δοκίμιο για την καταγωγή των γλωσσών* (δευτερευόντως και συμπληρωματικά στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*), συγκροτεί τη σκέψη του γύρω από την ιδέα ενός ενιαίου κέντρου και μιας μοναδικής απαρχής: ενός συγκεκριμένου σημείου στην ιστορία των γλωσσών, από το οποίο εκκινεί η γλωσσική και, κατ' επέκταση, η κοινωνική εξέλιξη³. Περιγράφει μια γραμμική μετάβαση από την πλήρη απουσία γλώσσας σε μια εμβρυακή μορφή επικοινωνίας –αποσπασματικά σημεία, περιορισμένα στο οικογενειακό πλαίσιο– και, τελικώς, στην πλήρως ανεπτυγμένη γλώσσα, ως συνεκτικό σύστημα σημείων και συμβόλων⁴. Η γλωσσική αυτή εξέλιξη, κατά τον Rousseau, βαδίζει παράλληλα με τη σταδιακή πολυπλοκοποίηση των κοινωνικών μορφών, ήτοι από τη στοιχειώδη οικογενειακή συνάφεια στις ευρύτερες συγγενικές ομάδες και, εν συνεχεία, στις φυλετικές οργανώσεις. Η στιγμή κατά την οποία οι άνθρωποι συγκεντρώνονται, επικοινωνούν και αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλον ως μέλη μιας κοινότητας περιγράφεται από τον Rousseau ως «η εποχή της γιορτής⁵», δηλαδή ως μια καμπή κοινωνικής και συμβολικής συνένωσης.

Ο Derrida, ωστόσο, μετατοπίζει το θεωρητικό βάρος σε αυτό που προηγείται αυτής της στιγμής: στον «προ-εορταστικό χρόνο», εκεί όπου η απουσία σταθερής γλώσσας και θεσμικής τάξης καθιστά προβληματική την ίδια την έννοια της αρχής, υπονομεύοντας την ιδέα ενός καθαρού, ενιαίου σημείου γένεσης τόσο της γλώσσας, όσο και του δικαίου. Η αρχική αυτή κατάσταση μη απαγόρευσης, ωστόσο, διακόπτεται μετά το πέρας της «γιορτής». Ενώ η «γιορτή» συνιστά, κατά τον Rousseau, τη στιγμή «του καθαρού συνεχούς», της άρσης κάθε διάκρισης ανάμεσα στον χρόνο της επιθυμίας και τον χρόνο της απόλαυσης, η ιστορική φάση που ακολουθεί σηματοδοτεί τη μετάβαση σε μια διαφορετική τάξη πραγμάτων: «[την] εποχή του συμπληρώματος, της άρθρωσης, των σημείων, των αντιπροσώπων⁶». Πρόκειται, κατ' ουσίαν, για την εποχή της απαγόρευσης της αιμομιξίας. Στο ρουσσωικό σχήμα, η απαγόρευση αυτή συνιστά την αφετηρία του δικαίου ως θεσμικής τάξης⁷.

² Για μια συνολική παρουσίαση της ντερριντιανής ανάγνωσης του Rousseau και, ειδικότερα, της αποδομητικής διπλής ανάγνωσης που εφαρμόζει στο έργο του, βλ. Kakoliris G., *Derrida's Deconstructive Double Reading: The Case of Rousseau*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2002.

³ Derrida J., *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1990, σ. 426-430.

⁴ Ibid, σ. 427-429.

⁵ Ibid, σ. 446.

⁶ Ibid, 446.

⁷ Ibid, 449.

Ο Rousseau αποδίδει στην κοινωνία ένα χαρακτηριστικό «ιερότητας [και] αγιότητας⁸», μόνον στον βαθμό που αυτή θεμελιώνεται στη φυσική φωνή και στον φυσικό νόμο, οι οποίοι ταυτίζονται, τελικώς, με τον ίδιο τον κοινωνικό δεσμό και το δίκαιο, δηλαδή το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Εφόσον, όμως, η οικογένεια αναγνωρίζεται ως η πρωταρχική και «φυσική» μορφή οργάνωσης, η κοινωνία αδυνατεί να διατηρήσει την απαγόρευση της αιμομιξίας, παρά μόνο μέσω σύμβασης. Όπως επισημαίνει ο Derrida, η μετατόπιση αυτή –από την πατρική εξουσία προς την κοινωνία ως θεσμικό υποκατάστατο– δεν πραγματοποιείται αβίαστα, ούτε χωρίς ρήγματα⁹. Ο «πολιτικός πατέρας» παύει πλέον να συνδέεται με τα μέλη της κοινότητας μέσω φυσικών δεσμών αγάπης· το στοιχείο του νόμου τον αποσπά και τον αποστασιοποιεί, εισάγοντας μια μορφή εξουσίας απρόσωπης και διαμεσολαβημένης, η οποία θεμελιώνεται όχι στη φύση, αλλά στην κανονιστική τάξη.

Ωστόσο, ανατρέχοντας ευθέως στα λόγια του Derrida, «ο Rousseau καθιερώνει [αυ]τή τη σύμβαση μόνο υπό μία προϋπόθεση: να την εκκαθολικεύσουμε και να την θεωρήσουμε [...] οιονεί φυσικό νόμο [...] Αυτή είναι η περίπτωση τούτης της απαγόρευσης. Ανήκει επίσης στην τάξη της πρώτης και μοναδικής σύμβασης [...] στην οποία το Κοινωνικό Συμβόλαιο μας λέει ότι «πρέπει πάντα να ανατρέχουμε για να καταλάβουμε τη δυνατότητα του νόμου. Ένας [N]όμος πρέπει να είναι η καταγωγή των νόμων¹⁰».

Έτσι, προκειμένου να καταστήσει σαφές το επιχείρημά του, ο Derrida υποστηρίζει ότι οι δύο συλλογιστικές γραμμές είναι ετερογενείς. Αυτό σημαίνει ότι ούτε η απαγόρευση, ούτε η ηθική μπορούν να λειτουργήσουν ως πρώτη εξηγητική, καταγωγική αιτία¹¹. Στο ρουσσωικό απόσπασμα, ακολουθώντας τη ντεριντιανή σκέψη διατυπώνεται ένα κυκλικό επιχείρημα, στο μέτρο που ο Νόμος θεμελιώνεται σε μια «πρώτη σύμβαση», η οποία οφείλει ήδη να λειτουργεί ως Νόμος προκειμένου να καταστήσει δυνατή τη νομικότητα εν γένει. Ωστόσο, αυτή η κυκλικότητα δεν συνιστά λογικό σφάλμα, αλλά αποκαλύπτει τη δομική αδυναμία κάθε θεμελίωσης του νόμου σε εξωτερικό ή προνομικό έδαφος. Ο Νόμος δεν μπορεί ούτε να αντλήσει την ισχύ του από τη φύση ούτε να στηριχθεί σε μια προγενέστερη κανονιστικότητα χωρίς να προϋποθέτει ήδη αυτό που επιδιώκει να θεμελιώσει· γι' αυτό και η «πρώτη και μοναδική σύμβαση» του Rousseau παρουσιάζεται αναγκαστικά ως ένας Νόμος που αυτο-φυσικοποιείται, ένας Νόμος-καταγωγή που δεν προηγείται πραγματικά των νόμων, αλλά συγκροτείται αναδρομικά ως η φαντασιακή τους αρχή. Έτσι, η κυκλικότητα λειτουργεί ως το ίδιο το μυστικό θεμέλιο της νομικής τάξης: ο Νόμος αρχίζει μόνο προσποιούμενος ότι έχει πάντοτε-ήδη αρχίσει.

Η προβληματική αυτή μεταφέρεται, με ελαφρώς διαφορετικούς όρους, στο *Περί του δικαιώματος στη δικαιοσύνη. Από το δίκαιο στη δικαιοσύνη*¹². Ο Derrida εμμένει στο ζήτημα της καταγωγής του δικαίου, θεματοποιώντας, ταυτόχρονα, τη σχέση ανάμεσα στην καταγωγή, την ισχύ και την

⁸ Ibid, σ. 447.

⁹ Ibid, σ. 448.

¹⁰ Ibid, σ. 448, 449.

¹¹ Ibid, σ. 449.

¹² Η δημοσίευση του κειμένου αυτού το 1989 εντάσσεται στη γενικότερη πολιτική και ηθική στροφή που παρατηρείται στη φιλοσοφία του Derrida από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και, εντονότερα, κατά τη δεκαετία του 1980. Το κείμενο αυτό, το οποίο παρουσιάστηκε αρχικά στο συνέδριο «Αποδόμηση και η δυνατότητα της δικαιοσύνης» που διοργανώθηκε από τη νομική σχολή Cardozo, θεωρείται χαρακτηριστική έκφραση αυτής της μετατόπισης της ντεριντιανής σκέψης προς ζητήματα δικαιοσύνης, δικαίου, πολιτικής και ηθικής. Για τη στροφή της ντεριντιανής σκέψης προς ζητήματα πολιτικής, ηθικής και δικαιοσύνης, βλ. αναλυτικά Κακολύρης Γ., «Εισαγωγή» στο Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida (συνλ.), εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2015, σ. 12 επ.

αυθεντία του. Το ερώτημα, όπως τουλάχιστον εμείς το αντιλαμβανόμαστε, δεν αφορά πλέον μόνο το πώς μπορεί να αναζητηθεί η αρχή του Νόμου, αλλά και το πώς αυτός αποκτά τη δεσμευτική δύναμη που του επιτρέπει να εμφανίζεται ως δίκαιο, δηλαδή ως θεσμικό σύστημα που απαιτεί υπακοή. Με αυτή την έννοια, η προβληματική αναπτύσσεται περαιτέρω: από την καταγωγή του Νόμου προς την πράξη μέσω της οποίας αυτό θεσπίζεται, επιβάλλεται και αναπαράγεται ως δικαιοκρατική αυθεντία.

Στη συγκεκριμένη ανάλυση, ο Derrida δεν περιορίζεται, λοιπόν, στην επισήμανση της αθεμελίωσης καταγωγής του δικαίου, αλλά στρέφει το βλέμμα στη στιγμή κατά την οποία η αυθεντία του συγκροτείται και διατηρείται μέσα από την ίδια την πράξη της επιβολής του. Το «μυστικιστικό θεμέλιο» δεν αφορά πλέον μόνο μια απωθημένη ή αδιαφανή απαρχή, αλλά τη δομική συνθήκη, μέσω της οποίας το δίκαιο αυτό-θεσμίζεται ως ισχύον, δηλαδή μια σιωπηρή, επιτελεστική βία που δεν μπορεί να δικαιολογηθεί από έναν προϋπάρχοντα κανόνα, αλλά παράγει αναδρομικά το πλαίσιο μέσα στο οποίο η ίδια μπορεί να αναγνωριστεί ως νόμιμη¹³. Έτσι, η ισχύς του δικαίου δεν προκύπτει από μια εξωτερική αρχή δικαιοσύνης, αλλά αναδύεται από την ίδια την ιδρυτική πράξη που το εγκαθιδρύει, καθιστώντας το ταυτόχρονα αναγκαίο και ριζικά αθεμελίωτο. Η ντερριντιανή επιχειρηματολογία καθιστά σαφές το ότι το μυστικιστικό στοιχείο δεν αποτελεί ένα ιστορικό κατάλοιπο μιας απωθημένης απαρχής, αλλά την ίδια τη συνθήκη δυνατότητας της ισχύος του δικαίου και, ταυτόχρονα, το σημείο στο οποίο αυτό καθίσταται κατ' εξοχήν αποδομήσιμο.

Στην εισαγωγή του, ο Derrida ξεκινά από μια φαινομενικά γλωσσική παρατήρηση, η οποία, όμως, αποδεικνύεται θεωρητικά καθοριστική. Επικεντρώνεται στους όρους “enforce” και “Gewalt”¹⁴, όρους που δεν διαθέτουν ακριβές ισοδύναμο στη γαλλική γλώσσα και οι οποίοι δηλώνουν κάτι περισσότερο από την απλή «εφαρμογή» ή τη «βία»¹⁵. Αντιθέτως, παραπέμπουν σε μια μορφή ισχύος που είναι ταυτόχρονα καταναγκαστική και νομιμοποιημένη. Μέσα από αυτή τη γλωσσική ασυμμετρία, ο Derrida αναδεικνύει έναν δομικό δεσμό ανάμεσα στο δίκαιο και την ισχύ, καθώς το δίκαιο δεν υφίσταται χωρίς τη δυνατότητα επιβολής του, χωρίς μια μορφή βίας που παρουσιάζεται ως νόμιμη και, μάλιστα, ως αυτοδικαιολογούμενη. Υπό αυτό το πρίσμα, η ισχύς δεν εμφανίζεται ως ένα εξωτερικό, τεχνικό μέσο που επιστρατεύεται εκ των υστέρων για την πραγμάτωση της δικαιοσύνης, αλλά ως εσωτερικό και αναλυτικό στοιχείο της ίδιας της έννοιας του δικαίου¹⁶. Το δίκαιο είναι, εξ ορισμού, δεσμευτικό και επιτελεστικό, καθώς δεν περιγράφει απλώς κανόνες, αλλά τους εγκαθιδρύει και τους επιβάλλει.

Η σκέψη ότι, το δίκαιο συνιστά πάντοτε μια εξουσιοδοτημένη ισχύς, αποτελεί κεντρικό άξονα της ντερριντιανής επιχειρηματολογίας. Η σχέση που τίθεται εδώ δεν είναι ούτε εκείνη του δικαίου στην υπηρεσία της δύναμης, ούτε της δύναμης στην υπηρεσία του δικαίου. Πρόκειται για το δίκαιο ως μια μορφή δύναμης που δεν χρειάζεται να αντλήσει την ισχύ της από κάτι εξωτερικό προς αυτό, αλλά θεμελιώνει, δικαιολογεί και διατηρεί την ίδια την εξουσία του μέσα από τη λειτουργία του ως δικαίου. Η ισχύς, επομένως, δεν βρίσκεται απλώς πίσω από το δίκαιο, παρασκηνιακά, ως

¹³ Το «μυστικιστικό θεμέλιο» δεν πρέπει να νοηθεί ως ένα κρυμμένο ιστορικό γεγονός ή ως μια πραγματική αρχή που βρίσκεται κάπου πίσω από το δίκαιο και αναμένει να αποκαλυφθεί. Αφορά τη δομή της ίδιας της θεμελίωσης, δηλαδή την αδυναμία της ιδρυτικής πράξης να προσφέρει ταυτόχρονα την πράξη εγκαθίδρυσης και το εξωτερικό κριτήριο που θα εγγυόταν τη νομιμότητά της.

¹⁴ Derrida J., *Ισχύς Νόμου*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2015, σ. 17, 19.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibid, σ. 17, 18.

ένα εξωτερικό μέσο επιβολής, αλλά λειτουργεί εσωτερικά σε αυτό και μέσω αυτού, ως συστατικό στοιχείο της ίδιας της νομικής του ισχύος.

Συνακόλουθα, στο ντεριντιανό σχήμα νομιμότητα και νομιμοποίηση εμφανίζονται ως αλληλεξαρτώμενες. Η ιδρυτική πράξη του δικαίου δεν μπορεί να αντλήσει την ισχύ της από έναν κανόνα που θα προηγούνταν αυτής και θα της παρείχε εκ των προτέρων τη νομιμοποίησή της. Αν ένας τέτοιος κανόνας θεωρούνταν ήδη ισχύων, η πράξη δεν θα ήταν πλέον ιδρυτική, αλλά θα αποτελούσε εφαρμογή μιας προϋπάρχουσας κανονιστικότητας. Η ιδρυτική πράξη βρίσκεται, επομένως, σε μια ιδιόζουσα θέση: εγκαθιδρύει το κανονιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορεί στη συνέχεια να αναγνωριστεί ως νόμιμη, χωρίς η ίδια να μπορεί να αντλήσει τη νομιμότητά της από το πλαίσιο που μόλις εγκαθίδρυσε. Το δίκαιο, στη θεσμιζουσα και ιδρυτική του στιγμή, στην απαρχή της εξουσίας, συνίσταται σε *«ένα ανατρεπτικό χτύπημα, σε μια βία επιτελεστική και άρα ερμηνευτική που καθαυτήν δεν είναι ούτε δίκαιη ούτε άδικη»*¹⁷.

Ο Derrida προσδιορίζει αυτή τη στιγμή ως τη «μυστικιστική θεμελίωση» του δικαίου, δηλαδή ως τη σιωπή που εδράζεται στη βίαιη δομή της ιδρυτικής πράξης. Η θεσμιζουσα βία του δικαίου διαφεύγει, επομένως, του λόγου της δικαιοσύνης, διότι πρόκειται για αθεμελίωτη βία, για μια εξουσία που εδράζεται αποκλειστικά στον εαυτό της, δηλαδή στη νομιμότητα και, συνεπώς, στη νομιμοποίηση του ίδιου του εαυτού της. Δεν είναι δυνατόν να θεμελιωθεί, δηλαδή να νομιμοποιηθεί, αυτό που συνιστά την ίδια την πράξη της αυτονομιοποίησης. Αυτή η «μυστική» σιωπή είναι μυστική ακριβώς επειδή, ενώ εμφανίζεται ως σιωπή, ταυτόχρονα επαναλαμβάνει και αναπαράγει το δίκαιο, το εκφέρει αδιάκοπα και το διατηρεί σε ισχύ. Βρίσκεται, επομένως, όχι απλώς στην απαρχή του δικαίου, αλλά στην ίδια τη δομή των όρων της δυνατότητάς του.

Στο σημείο αυτό αποκτά ιδιαίτερη σημασία η αναφορά του Derrida στους Montaigne και Pascal, καθώς οι δύο αυτοί στοχαστές προσφέρουν δύο διαφορετικές, αλλά αλληλένδετες διαδρομές, μέσα από τις οποίες καθίσταται ορατό το πρόβλημα της αυθεντίας, δηλαδή το γεγονός ότι η ισχύς του Νόμου δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα προϋπάρχον και εξωτερικό κριτήριο δικαιοσύνης, το οποίο θα προηγούνταν της ίδιας της νομικής τάξης και θα μπορούσε να λειτουργήσει ως το αδιαμφισβήτητο θεμέλιο της νομιμότητάς της.

Ο Derrida ξεκινά από την πασκάλεια σκέψη, την οποία αναπτύσσει μέσα από τη σχέση ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την ισχύ. Ο Pascal παρατηρεί, αρχικά, ότι *«[η] δικαιοσύνη χωρίς την ισχύ είναι αδύναμη»* ενώ *«η ισχύς χωρίς τη δικαιοσύνη είναι τυραννική»*¹⁸. Η δυσκολία, ωστόσο, έγκειται ακριβώς στον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να επιτευχθεί αυτή η σύνδεση, καθώς, εφόσον δεν είναι δυνατό να καταστεί ισχυρό αυτό που είναι δίκαιο, η πασκαλική διατύπωση καταλήγει στη διαπίστωση ότι *«έχουμε κάνει να είναι σωστό-δίκαιο αυτό που είναι ισχυρό»*¹⁹. Η φράση αυτή, κατά την ανάγνωση του Derrida, δεν πρέπει να γίνει κατανοητή ως μια απλή υπεράσπιση της ωμής δύναμης ή ως ένας μηδενιστικός ισχυρισμός, σύμφωνα με τον οποίο κάθε ισχυρό είναι αυτομάτως και δίκαιο. Αντιθέτως, αυτό που αναδεικνύεται είναι η εσωτερική ένταση που διατρέχει την πασκαλική σκέψη, στο μέτρο που η ισχύς δεν εμφανίζεται ως ένα εξωτερικό, ενδεχομενικό συμπλήρωμα της δικαιοσύνης, αλλά ως εκείνο το στοιχείο χωρίς το οποίο η δικαιοσύνη αδυνατεί να αποκτήσει αποτελεσματικότητα και δεσμευτικότητα. Η δικαιοσύνη, με άλλα λόγια, δεν αρκεί

¹⁷ Ibid, σ. 38.

¹⁸ Ibid, σ. 31.

¹⁹ Ibid, σ. 32.

να είναι δίκαιη, προκειμένου να λειτουργήσει ως δίκαιο, αλλά πρέπει να διαθέτει και τη δύναμη που θα της επιτρέψει να επιβληθεί, να εφαρμοστεί και να παραγάγει δεσμευτικά αποτελέσματα. Η σημασία της πασκαλικής σκέψης βρίσκεται, επομένως, στο ότι καθιστά ορατή την αδυναμία της δικαιοσύνης να επιβληθεί αποκλειστικά μέσω της δικής της δικαιοσύνης. Το δίκαιο, για να λειτουργήσει ως δίκαιο, πρέπει να διαθέτει ισχύ, ενώ η ισχύς του δεν μπορεί να προκύψει απλώς από την ορθότητα ή την ηθική δικαιοσύνη του περιεχομένου του. Προκύπτει μια αναπόφευκτη κυκλικότητα, καθώς το δίκαιο χρειάζεται την ισχύ για να επιβληθεί, ενώ η ισχύς του δικαίου εμφανίζεται ως δικαιολογημένη, ακριβώς επειδή είναι η ισχύς του δικαίου.

III. Το υποκείμενο απέναντι στην απρόσιτη κανονιστικότητα

Οι ανωτέρω σκέψεις που σκιαγραφήσαμε οδηγούν σε ένα κρίσιμο θεωρητικό σημείο. Είδαμε ότι, για τον Derrida, η αυθεντία του νόμου δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα εξωτερικό θεμέλιο. Ο Νόμος εμφανίζεται ως ισχύων, επειδή έχει ήδη κατορθώσει να εγκαθιδρύσει τη νομιμότητά του. Η κυκλικότητα αυτή δεν εξαντλεί την προβληματική. Αντιθέτως, εγείρει πολλά περισσότερα ερωτήματα, όπως επί παραδείγματι πώς απευθύνεται η αυθεντία του Νόμου στο υποκείμενο. Η σκηνή της συνάντησης του Νόμου με το υποκείμενο αποκτά ιδιαίτερη πυκνότητα στη ντερριντιανή ανάγνωση της καφκικής παραβολής *Ενώπιον του Νόμου*. Η αφήγηση του Kafka προσφέρει στον Derrida και, κατ' επέκταση, στη δική μας ερμηνευτική πρόσληψη της ντερριντιανής ανάγνωσης, το πεδίο για να τεθεί το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στον Νόμο και το υποκείμενο που βρίσκεται ενώπιόν του, με δεδομένη την αδιαφανή καταγωγή του Νόμου.

Προκαταρκτικά, οφείλουμε να τονίσουμε ένα κρίσιμο σημείο. Ο τίτλος του διηγήματος *Vor dem Gesetz* μπορεί να αποδοθεί στα ελληνικά ως *Προ του Νόμου*. Η απόδοση αυτή είναι απολύτως δικαιολογημένη, καθώς η γερμανική πρόθεση “vor” διαθέτει διττή σημασία. Δηλώνει τόσο τη χωρική θέση («μπροστά»), όσο και τη χρονική διάσταση («πριν»)²⁰. Έτσι, στην ντερριντιανή ανάλυση, την οποία ενστερνιζόμαστε, και οι δύο διαστάσεις ισχύουν ταυτόχρονα: ο χωρικός του Kafka βρίσκεται και πριν από τον Νόμο, αλλά και ενώπιον του, σε μια σχέση αναμονής, έκθεσης και αδυναμίας πρόσβασης. Στην παρούσα επιλέγεται η απόδοση *Ενώπιον του Νόμου*, προκειμένου να αναδειχθεί περισσότερο η χωρική σημασία, που συντείνει στην έμφαση της νομικοπολιτικής διάστασης. Η μεταφραστική αυτή απόφαση δεν αποτελεί άρνηση της σημασίας του *Προ του Νόμου*, αλλά επιλογή μιας μετάφρασης που προκρίνει τη νομική σκηνή της εμφάνισης ενώπιον μιας αρχής, χωρίς να εξαλείφει τη ντερριντιανή προβληματική της αναβολής του Νόμου.

Η *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* του Kant λειτουργεί ως υπόβαθρο στη ντερριντιανή ανάλυση. Ακολουθώντας τον Derrida, προκειμένου ο Νόμος καθ'αυτός, δηλαδή η καθαρή ηθικότητα, να μπορεί να διαθέτει αυθεντία, σύμφωνα πάντα με την καντιανή θεματοποίηση, πρέπει να εμφανίζεται ως απαλλαγμένος από κάθε ιστορική προέλευση²¹. Ο Νόμος, ως τέτοιος, δεν μπορεί να παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης ιστορικής διαδικασίας, μιας κοινωνικής σύμβασης ή μιας εμπειρικής εξέλιξης, αλλά οφείλει να εμφανίζεται ως μια ανιστορική τάξη²². Η ισχύς του προϋποθέτει, επομένως, την απώθηση της ίδιας της στιγμής της γένεσής του. Κατά συνέπεια, η συνθήκη δυνατότητας των επιμέρους νόμων, δηλαδή εκείνο που τους καθιστά νόμους,

²⁰ Derrida J., «*Before the Law*» στο Attridge D. (επιμ.) Jacques Derrida, *Acts of Literature*, εκδ. Routledge, Abingdon 1992, σ. 185, 186.

²¹ Ibid, σ. 191.

²² Idem.

ο «*Νόμος των νόμων*»²³, παραμένει αναγκαστικά κρυμμένος και απρόσιτος, καθώς η αποκάλυψή του θα ισοδυναμούσε με την άρση του «*μυστικιστικού θεμελίου*», πάνω στο οποίο στηρίζεται η αυθεντία του δικαίου.

Στην ιστορία του Kafka, ο άνθρωπος της υπαίθρου, ο χωρικός, προσέρχεται σε μια πύλη που οδηγεί στον Νόμο, χωρίς, ωστόσο, να εισέρχεται ποτέ σε αυτόν. Ο φύλακας της πύλης τού ανακοινώνει ότι, προς το παρόν, δεν του επιτρέπεται η είσοδος: «*[α]ργότερα, ίσως (...) [τ]ώρα όμως όχι*²⁴». Η απαγόρευση αυτή δεν είναι οριστική, καθώς η πρόσβαση παραμένει διαρκώς αναβαλλόμενη, μέσα στην αμφίσημη υπόσχεση ότι μπορεί να καταστεί δυνατή σε έναν μεταγενέστερο –απροσδιόριστο, όμως– χρόνο. Παρότι η πύλη παραμένει ανοιχτή, ο χωρικός διστάζει και δεν προχωρά, καθώς δεν θεωρεί ότι μπορεί να παρακάμψει αυθαίρετα την απαγόρευση του φύλακα και να εισέλθει. Όταν, μάλιστα, κοιτάζει μέσα από την ανοιχτή πύλη, πληροφορείται ότι πίσω από αυτή βρίσκονται και άλλοι φύλακες, ισχυρότεροι από τον πρώτο. Έτσι, παραμένει έξω από τον Νόμο, αλλά ενώπιόν του, καθηλωμένος στον χώρο που εκτείνεται μπροστά από την πύλη, η οποία υποτίθεται ότι καθιστά δυνατή την είσοδο. «*[Τ]α χρόνια περνούν κι ο άνθρωπος παρατηρεί σχεδόν αδιάκοπα τον φύλακα*²⁵». Όταν στο τέλος της ιστορίας ο χωρικός πλησιάζει στον θάνατο και ρωτά γιατί κανείς άλλος δεν επιχείρησε να εισέλθει από την πύλη, ο φύλακας του αποκαλύπτει ότι αυτή προοριζόταν αποκλειστικά για εκείνον και ανακοινώνει ότι τώρα θα την κλείσει. Η πύλη ήταν πάντοτε-ήδη εκεί, ανοιχτή και προορισμένη για το συγκεκριμένο υποκείμενο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η πρόσβαση στον Νόμο κατέστη ποτέ πραγματικά δυνατή.

Αυτό που επιδιώκει να αναδείξει ο Derrida, σε ένα πρώτο επίπεδο, συνδέοντας τα νήματα των προηγούμενων σκέψεων που καταγράψαμε –και αντλώντας, ταυτόχρονα, από την ίδια την καφκική παραβολή– είναι η επιμονή του Νόμου να αποκρύπτει το μυστικό του θεμελίου²⁶. Το αίνιγμα της καταγωγής του, η αδιαφάνεια της προέλευσής του, παραμένει καταδικασμένο να μην επιλυθεί. Ο Νόμος παραμένει αδιάγνωστος και απρόσιτος²⁷. Ο χωρικός υποτάσσεται σε αυτόν, φοβούμενος να τον αψηφήσει, προκειμένου να αναζητήσει το θεμέλιό του, μολοντί δεν του παρέχεται καμία αιτιολόγηση για την απαγόρευση της πρόσβασής του. Υπακούει, τελικά, ακριβώς επειδή ο Νόμος εμφανίζεται ως Νόμος και επιβάλλεται μέσω του λόγου ως τέτοιος. Υπό αυτή την έννοια, ο Derrida υποστηρίζει ότι το υποκείμενο βρίσκεται ενώπιον ενός καθήκοντος μη αναζήτησης του θεμελίου της κανονιστικότητας: σεβόμενο τον Νόμο, οφείλει να απαγορεύσει στον εαυτό του την περαιτέρω διερεύνηση των θεμελίων του. Στην προσταγή «*μην έρχεσαι σε μενα*»²⁸ εντοπίζεται, κατά τον Derrida, ο σεβασμός προς τον Νόμο· στο κέλευσμα της μη πρόσβασης και στην εθελούσια υποταγή του υποκειμένου. Όρος, επομένως, του σεβασμού προς τον Νόμο καθίσταται η υποταγή των πολιτών σε αυτόν ανεξάρτητα από την ιστορικότητα της ίδιας του της θεμελίωσης²⁹.

Ακριβώς εδώ αναδύεται η ντερριντιανή προβληματική της ενικότητας. Ο Νόμος δεν απευθύνεται απλώς σε ένα αφηρημένο υποκείμενο, αλλά συγκροτεί μια ενική σχέση. Ο Derrida αναδεικνύει

²³ Ibid, σ. 192.

²⁴ Kafka F., Η Δίκη, μτφρ. Γιάννης Βαλούρδος, εκδ. Γράμματα, Αθήνα 2006, σ. 199.

²⁵ Ibid, σ. 200.

²⁶ Derrida J., Before the Law, ό. π., σ. 204.

²⁷ Ibid, σ. 202.

²⁸ Ibid, 205, 206.

²⁹ Golder B./ Fitzpatrick P., Foucault's Law, εκδ. Routledge, New York 2009, σ. 83.

αυτή την ένταση, μέσα από τη διάκριση ανάμεσα στο *ante portas* και το *ante portam*³⁰. Ο φύλακας δεν βρίσκεται μπροστά από τις πύλες γενικά, αλλά μπροστά από τη μία και μοναδική πύλη, που προορίζεται για τον συγκεκριμένο χωρικό. Η πύλη αυτή δεν αποτελεί έκφραση της καθολικότητας του Νόμου, αλλά την ενική μορφή μέσα από την οποία ο Νόμος απευθύνεται σε ένα και μόνο υποκείμενο. Εδώ ο Derrida, μάλιστα, αναγνωρίζει μια από τις σημαντικότερες καντιανές διαισθήσεις: ότι ο Νόμος συνιστά πάντοτε μια ιδιάζουσα απεύθυνση, μια απεύθυνση που προορίζεται «για εσένα μόνο»³¹. Ωστόσο, ο Derrida επιχειρηματολογεί ότι, ακριβώς επειδή η απεύθυνση αυτή είναι ενική, δεν μπορεί ποτέ να μετατραπεί σε πλήρη παρουσία του Νόμου. Ο χωρικός βρίσκεται ενώπιον της πύλης –που είναι προορισμένη αποκλειστικά για εκείνον– χωρίς να κατορθώνει ποτέ να εισέλθει. Η ενικότητα της σχέσης οδηγεί, κατά παράδοξο τρόπο, στην αναβολή και όχι στην άμεση πρόσβαση. Όπως το κείμενο «φυλάσσει τον εαυτό του [...] μιλώντας μόνο για τον εαυτό του», έτσι και ο Νόμος συγκροτείται μέσα από μια σχέση αυτοαναφοράς που δεν καταλήγει σε παρουσία, αλλά σε διαφορά³².

Πρέπει, καταληκτικά, να επισημανθεί ένα τελευταίο στοιχείο, καθοριστικής σημασίας για τον Derrida. Η αδιαφάνεια του θεμελίου του Νόμου δεν είναι απλώς η αδιαφάνεια μιας ιστορικής απαρχής ή μιας ουσίας που έχει λησμονηθεί, αλλά η αδιαφάνεια που παράγει η ίδια η γλώσσα του Νόμου³³. Ως κείμενο και ως λόγος, ο Νόμος παραπέμπει αδιάκοπα σε άλλες σημασίες, σε άλλους κανόνες και σε άλλες ερμηνείες, χωρίς ποτέ να επιτρέπει την τελική πρόσβαση σε μια απόλυτη πηγή της κανονιστικότητάς του³⁴. Η απουσία ενός τελικού θεμελίου δεν αποτελεί εξωτερικό έλλειμμα του Νόμου, αλλά συνέπεια της ίδιας της γλωσσικής και σημειωτικής του δομής. Με αυτή την κίνηση, ο Derrida εξομοιώνει την τάξη του Νόμου με την τάξη της γλώσσας. Όπως δεν μπορούμε να εξέλθουμε από τον Νόμο προκειμένου να συναντήσουμε ένα εξωτερικό και απόλυτο θεμέλιό του, έτσι δεν μπορούμε να εξέλθουμε και από τη γλώσσα προκειμένου να αποκτήσουμε πρόσβαση σε μια καθαρή, προγλωσσική σημασία. Έτσι, όλες οι εκφάνσεις του Νόμου είναι ταυτόχρονα και εκφάνσεις της γλώσσας. Κάθε κανονιστική διατύπωση συγκροτείται μέσα από ένα πεδίο σημείων, που δεν επιτρέπει ποτέ την πλήρη ταύτιση του Νόμου με τον εαυτό του.

Μια ανάλογη, αλλά διαφορετικά δομημένη, σκηνή της σχέσης ανάμεσα στον Νόμο και την ενικότητα συναντάται στον *Έμπορο της Βενετίας* του Shakespeare. Η υπόθεση αφορά τον Antonio, ο οποίος, προκειμένου να εξασφαλίσει για τον φίλο του Bassanio τα χρήματα που χρειάζεται, δανείζεται από τον τοκογλύφο Shylock το ποσό των τριών χιλιάδων δουκάτων. Καθώς ο Antonio δεν διαθέτει άμεσα τα χρήματα, ο Shylock συμφωνεί να του τα δανείσει χωρίς τόκο, υπό τον όρο ότι, εάν το δάνειο δεν εξοφληθεί εγκαίρως, θα δικαιούται να αφαιρέσει από το σώμα του Antonio μία λίτρα σάρκας. Ο Antonio αποδέχεται τον όρο, θεωρώντας ότι τα εμπορικά του πλοία θα επιστρέψουν εγκαίρως και θα του επιτρέψουν να εξοφλήσει το χρέος. Όταν, ωστόσο, τα πλοία του θεωρούνται χαμένα και η προθεσμία παρέρχεται, ο Shylock απαιτεί την εκπλήρωση της σύμβασης. Το ζήτημα μεταφέρεται, ακολούθως, στο δικαστήριο της Βενετίας. Η αξίωση του Shylock εμφανίζεται, έτσι, ως απαίτηση εκπλήρωσης ενός συγκεκριμένου συμβατικού όρου.

Η σκηνή κορυφώνεται όταν η Portia, μεταμφιεσμένη σε νομικό, καλείται να κρίνει την υπόθεση. Αρχικά, αναγνωρίζει ότι ο Shylock δικαιούται, σύμφωνα με τους όρους της συμφωνίας, να λάβει

³⁰ Derrida J., *Before the Law*, ό. π., σ. 210.

³¹ Idem.

³² ό. π., σ. 212.

³³ ό. π., σ. 216.

³⁴ Derrida J., *Ισχύς Νόμου*, ό. π., σ. 63.

τη λίτρα σάρκας. Στη συνέχεια, όμως, εισάγει τον εξής περιορισμό: η συμφωνία δεν επιτρέπει την αφαίρεση ούτε μιας σταγόνας αίματος παραπάνω. Η αυστηρή εφαρμογή του συμβατικού όρου οδηγείται, έτσι, σε μια εσωτερική αδυνατότητα, καθώς ο Shylock δύναται να αξιώσει τη «λίτρα σάρκας», αλλά δεν μπορεί να την αποσπάσει από το ζωντανό σώμα του Antonio, χωρίς να παραβιάσει έναν άλλον όρο του δικαίου. Η σκηνή αποκαλύπτει με ιδιαίτερη παραστατικότητα την ένταση που μπορεί να αναδυθεί, όταν ένας γενικός και αφηρημένος κανόνας καλείται να εφαρμοστεί σε ένα συγκεκριμένο και μοναδικό σώμα. Αυτή τη σκηνή αξιοποιεί ο Derrida, προκειμένου να αναδείξει τη σχέση ανάμεσα στον Νόμο, την ενικότητα και τη δικαιοσύνη. Η «λίτρα σάρκας», ως απολύτως ενική, αντιστέκεται στη λογική της ισοδυναμίας και της ανταλλαγής που χαρακτηρίζει το χρήμα και, κατ' επέκταση, την οικονομία της σύμβασης³⁵. Η ενικότητα της σάρκας επαναφέρει στο προσκήνιο κάτι που δεν μπορεί να εξαντληθεί στην αφηρημένη μορφή του Νόμου³⁶.

Στη δική μας ανάγνωση, ο *Έμπορος της Βενετίας* λειτουργεί ως συμπληρωματικός καθρέφτης της καφκικής παραβολής. Στον Kafka, η ενικότητα συμπυκνώνεται στη μοναδική πύλη που προορίζεται αποκλειστικά για τον συγκεκριμένο χωρικό. Στον Shakespeare, αντίστοιχα, η ενικότητα «ενσαρκώνεται» κυριολεκτικά και μεταφορικά στη σάρκα του Antonio, ως αντικείμενο της συγκεκριμένης νομικής αξίωσης. Και στις δύο σκηνές, επομένως, η ενικότητα δεν αποτελεί εξωτερικό εμπόδιο απέναντι στον Νόμο, αλλά την εσωτερική δοκιμασία του ίδιου του Νόμου. Εκεί όπου ο Νόμος καλείται να εφαρμοστεί, συναντά κάτι που δεν μπορεί να αφομοιώσει πλήρως. Οι λογοτεχνικές σκηνές που περιγράψαμε δεν προσφέρουν, βέβαια, μια εμπειρική θεωρία της νομικής υπακοής. Λειτουργούν, θα λέγαμε, ως παραδειγματικές σκηνές, μέσα από τις οποίες καθίσταται ορατό το παράδοξο της σχέσης του υποκειμένου με μια κανονιστικότητα που το καλεί να υπακούσει, πριν καταστεί δυνατή η πλήρης πρόσβαση στην πηγή της αυθεντίας της.

IV. Ο Νόμος ως αντικείμενο πίστης και η υλικότητα της νομικής ιδεολογίας

Ο Νόμος είναι, σε τελευταία ανάλυση, εκείνο που δεν μπορεί να «προσεγγιστεί, να παρουσιαστεί, να αναπαρασταθεί και, τελικά, να διαπεραστεί»³⁷, ενώ, ταυτόχρονα, καλεί το υποκείμενο και απαιτεί από αυτό μια απάντηση, μια ευθύνη. Με ακόμη πιο άμεσους όρους, ο Νόμος είναι ένα κενό μυστικό χωρίς ουσία και, ωστόσο, «ακριβώς αυτή η απουσία μας επιβάλλει να εμφανιστούμε ενώπιον του Νόμου, να απαντήσουμε εκ των προτέρων για τον εαυτό μας ενώπιον ενός Νόμου που απουσιάζει»³⁸. Κατά τη γνώμη μας, εδώ εντοπίζεται η κρίσιμη διάσταση της αδυναμίας του δικαίου να συγκροτηθεί ως πλήρως παρόν και σαφώς προσδιορισμένο γνωστικό αντικείμενο, δηλαδή στην αδυναμία οριστικής τοποθέτησής του τόσο ως προς τη χωρική, όσο και ως προς τη γνωσιολογική του θέση. Ο Νόμος φαίνεται να βρίσκεται πάντοτε κάπου, χωρίς όμως να

³⁵ Derrida J., «What Is a “Relevant” Translation?», *Critical Inquiry*, 2/2001, σ. 183.

³⁶ Ibid, σ. 186, 189.

³⁷ Derrida J., *Before the Law*, ό. π., σ. 206.

³⁸ Derrida J., *Before the Law: The Complete Text of Préjugés*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, σ. 16. Η παρούσα παραπομπή αφορά διαφορετική εκδοτική εκδοχή του κειμένου από εκείνη που χρησιμοποιείται στις προηγούμενες και επόμενες παραπομπές. Ενώ όλα τα προηγούμενα και επόμενα χωρία παρατίθενται από την εκδοχή του *Before the Law* που περιλαμβάνεται στο *Acts of Literature*, το συγκεκριμένο απόσπασμα δεν περιλαμβάνεται στην εν λόγω εκδοχή και παρατίθεται εδώ από το *Before the Law: The Complete Text of Préjugés*. Η τελευταία περιλαμβάνει το συμπληρωματικό υλικό του *Préjugés: Devant la loi*, το οποίο δεν είχε περιληφθεί στην έτερη μεταφραστική εκδοχή και το οποίο, μεταξύ άλλων, αναπτύσσει το ζήτημα της «κρίσης» (“judgment”) και της απόφασης. Η παραπομπή στη συγκεκριμένη εκδοχή καθίσταται, συνεπώς, αναγκαία, καθώς το απόσπασμα που χρησιμοποιείται εδώ ανήκει στο συμπληρωματικό αυτό τμήμα του κειμένου.

καθίσταται πλήρως παρών ως αντικείμενο γνώσης. Η απουσία αυτή, όμως, δεν αναστέλλει τη σχέση του υποκειμένου με τον Νόμο, αλλά, κατά τον Derrida, την καθιστά δυνατή και την επιβάλλει. Ακολουθώντας, το «μυστικιστικό θεμέλιο» που αναφέραμε προηγουμένως, επαναλαμβάνεται και περιστρέφεται γύρω από αυτή την απουσία, διαχέεται και αναπτύσσεται, επιχειρώντας διαρκώς να αναπληρώσει το κενό ενός Νόμου που καλεί το υποκείμενο.

Εάν, λοιπόν, το θεμέλιο της αυθεντίας του Νόμου δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα προϋπάρχον, πλήρως αποδείξιμο θεμέλιο, τότε νομιμοποιούμαστε, κατά τη γνώμη μας, να θέσουμε το εξής ερώτημα: εάν το δίκαιο λειτουργεί με τον τρόπο που περιγράψαμε, γιατί οι νόμοι τηρούνται; Γιατί τα υποκείμενα, κατά κανόνα, συμμορφώνονται με τις νομικές επιταγές; Ή, με άλλα λόγια, πώς μετατρέπεται η απουσία ενός πλήρως παρόντος θεμελίου σε μια καθημερινή πρακτική συμμόρφωσης;

Η προβληματική αυτή επιτρέπει να αναδειχθεί μια ευρύτερη δομική συγγένεια ανάμεσα στις αναλύσεις του Derrida και του Althusser. Και οι δύο θεωρητικοί, από διαφορετικές αφετηρίες, υποδεικνύουν ότι η αναπαραγωγή μιας τάξης δεν μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά μέσω μιας άμεσης και εξωτερικής επιβολής. Στον Derrida, η ισχύς του Νόμου συνδέεται με τη διττή λειτουργία της βίας: αφενός με την ιδρυτική βία μέσω της οποίας εγκαθιδρύεται μια νομική τάξη και αφετέρου με τη συντηρητική βία μέσω της οποίας η τάξη αυτή επαναλαμβάνεται και διατηρείται. Αντίστοιχα, στον Althusser, η αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων προϋποθέτει τη συμπληρωματική λειτουργία των κατασταλτικών και ιδεολογικών μηχανισμών του Κράτους. Η σύγκλιση αυτή δεν αφορά την ταύτιση των δύο θεωρητικών σχημάτων, αλλά τη διαπίστωση ότι η ισχύς μιας τάξης πραγμάτων συγκροτείται μέσα από τη σύμπλεξη καταναγκασμού και αναγνώρισης, επιβολής και υποκειμενοποίησης.

Στο σημείο αυτό, η παρούσα επιχειρεί να προχωρήσει πέρα από μια αυστηρά εσωτερική ανάγνωση της ντερριντιανής ανάλυσης, προκειμένου να αναδείξει μια θεωρητική συγγένεια με την αλτουσεριανή προβληματική της υποκειμενοποίησης. Η σύνδεση αυτή δεν στηρίζεται σε μια ταύτιση των δύο θεωρητικών εγχειρημάτων, ούτε στην απόδοση στον Derrida μιας αλτουσεριανής θέσης, που ο ίδιος δεν διατυπώνει. Προκύπτει, ωστόσο, από μια συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση των ντερριντιανών θέσεων: από την έμφαση στην απεύθυνση του Νόμου, στη συγκρότηση του υποκειμένου ενώπιον μιας συμβολικής τάξης που προηγείται αυτού, καθώς και στην αδυναμία του υποκειμένου να αναχθεί σε μια καθαρή και αυτάρκη ενικότητα, έξω από τη δομή που το καλεί, προβληματική που συναντά, σε διαφορετικό θεωρητικό πεδίο, την πασκαλιανή ανάδειξη της συνήθειας ως μηχανισμού συγκρότησης της υποκειμενικής σχέσης με τον Νόμο. Η βαθύτερη προβληματική, συνεπώς, μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: πώς ένα υποκείμενο καθίσταται αυτό που είναι, μέσω μιας απεύθυνσης (έγκλησης, με αλτουσεριανούς όρους) που προηγείται της ίδιας της αυτοσυνείδησής του.

Για να συνδέσουμε την αλτουσεριανή προβληματική με τις προηγούμενες σκέψεις, πρέπει να στραφούμε στο ζήτημα των όρων δυνατότητας της ίδιας της υποκειμενικότητας. Όπως επισημαίνει ο Althusser, *«χωρίς τη γλώσσα και το δίκαιο, χωρίς τις σχέσεις παραγωγής και τις ιδεολογικές σχέσεις, κανένα πράγμα στον κόσμο δεν είναι συγκεκριμένο για τον άνθρωπο. Διότι δεν μπορώ ούτε να το κατονομάσω, ούτε να το αποδώσω, ούτε να το παραγάγω, ούτε να το δηλώσω*

τις προθέσεις μου³⁹». Η παρατήρηση αυτή συμπυκνώνει μια θεμελιώδη θέση του Althusser: το υποκείμενο δεν έρχεται αντιμέτωπο με έναν ήδη δεδομένο κόσμο, τον οποίο στη συνέχεια προσλαμβάνει και ερμηνεύει, αλλά συγκροτεί τη σχέση του με τον κόσμο μέσα από ήδη υπάρχουσες συμβολικές, γλωσσικές και κοινωνικές δομές. Οι δομές, μάλιστα, στις οποίες αναφέρεται ο Althusser δεν πρέπει να κατανοηθούν ως εργαλεία ενός ήδη συγκροτημένου υποκειμένου, αλλά ως οι ίδιες οι προϋποθέσεις της συγκρότησής του. Το υποκείμενο δεν προηγείται των σχέσεων γλώσσας, δικαίου και παραγωγής, αλλά αναδύεται εντός αυτών ως αποτέλεσμα της λειτουργίας του. Έτσι, αυτό που εμφανίζεται ως «ανθρωπολογικό» υπόβαθρο της εμπειρίας δεν είναι παρά ένα ήδη κοινωνικοϊστορικά διαμεσολαβημένο πεδίο σχέσεων, στο οποίο η ιδεολογία λειτουργεί ως το αναγκαίο περιβάλλον συγκρότησης αντικειμένων και υποκειμένων.

Η γλώσσα εδώ, ως σύστημα διαφορών, καθίσταται το κατεξοχήν παράδειγμα⁴⁰. Δεν υπάρχει «πράγμα» για τον άνθρωπο έξω από το πλέγμα των σημαινόντων, που το καθιστούν αναγνωρίσιμο, ονομαστό και κοινωνικά λειτουργικό⁴¹. Αυτό, βέβαια, δεν συνεπάγεται ότι η πραγματικότητα εξαφανίζεται μέσα στη γλώσσα, αλλά ότι το οτιδήποτε μπορούμε να χαρακτηρίσουμε «συγκεκριμένο» δεν είναι ποτέ άμεσο. Αντιθέτως, είναι πάντα-ήδη αποτέλεσμα μιας αφαιρετικής επεξεργασίας, που προηγείται της συνείδησης του υποκειμένου⁴². Εξάλλου, όπως εκτέθηκε και προηγουμένως, κατά τον Derrida, η γλώσσα, με τη δική της μορφή βίας, μας απευθύνει μια κλήση, χωρίς όμως να μπορεί να λειτουργήσει στο επίπεδο της απόλυτης μοναδικότητας του κάθε υποκειμένου προς το οποίο απευθύνεται. Έτσι, ενώ η γλώσσα καθιστά δυνατή την εμφάνιση του υποκειμένου, ταυτόχρονα το εντάσσει σε μια ήδη υπάρχουσα συμβολική τάξη, μέσα στην οποία η ιδιαιτερότητά του μπορεί να αναγνωριστεί μόνο μέσω γενικών σημείων και καθολικών μορφών απεύθυνσης. Η ιδέα, συνεπώς, μιας απόλυτης «δικής» του γλώσσας, μιας γλώσσας που θα εξέφραζε άμεσα και αδιαμεσολάβητα την ενικότητα του υποκειμένου, αποτελεί μια φαντασιακή κατασκευή.

Το γεγονός, ωστόσο, ότι το υποκείμενο αναδύεται εντός ενός ήδη κοινωνικοϊστορικά διαμεσολαβημένου πεδίου σχέσεων, στο οποίο η ιδεολογία λειτουργεί ως αναγκαίος όρος συγκρότησης της εμπειρίας, σημαίνει, στη δική μας ανάγνωση, ότι η σχέση μας με τον κόσμο δεν μπορεί ποτέ να είναι μια άμεση σχέση διαφάνειας. Το υποκείμενο δεν συναντά απλώς τις κοινωνικές δομές ως εξωτερικά αντικείμενα γνώσης, αλλά συγκροτείται μέσα από αυτές, αναγνωρίζοντας τον εαυτό του σε μορφές, ρόλους και κατηγορίες.

Ωστόσο, η αναγνώριση αυτή δεν συλλαμβάνεται από τον Althusser ως μια απλή διαδικασία ορθής πρόσληψης μιας ήδη δεδομένης ταυτότητας. Όπως αναδείχθηκε, επειδή το υποκείμενο συγκροτείται μέσα από τις μορφές που του προσφέρει η ιδεολογία, η διαδικασία της αναγνώρισης

³⁹ Althusser L., Μύηση στη φιλοσοφία για μη φιλοσόφους, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, εκδ. Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2019, σ. 116.

⁴⁰ Ibid, σ. 94-99.

⁴¹ Althusser L., «Φιλοσοφία και Μαρξισμός, (Συζητήσεις με την Fernanda Navarro)» στο Althusser L., Φιλοσοφικά, εκδ. Πολίτης, Αθήνα 1994, σ. 58.

⁴² Όπως επισημαίνει ο Balibar, το άτομο, πριν ακόμα αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο, είναι ήδη ενταγμένο σε ένα γλωσσικό σύμπαν νοημάτων, κανόνων και προσφωνήσεων, το οποίο καθιστά δυνατή την ίδια τη διαδικασία υποκειμενοποίησής του. Η γλώσσα, κατά συνέπεια, δεν έρχεται να εκφράσει μια προϋπάρχουσα κοινωνικότητα, αλλά αποτελεί το πιο θεμελιωδώς κοινωνικό στοιχείο, αποτελεί «την πάντοτε ήδη κοινωνική σχέση που δομεί το υποκείμενο». Βλ. Balibar É., Κράτος, μάζες, πολιτική, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, εκδ. Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2014, σ. 217.

εμπεριέχει πάντοτε μια διάσταση παραγνώρισης⁴³. Το υποκείμενο «αναγνωρίζει» τον εαυτό του μέσα στην ιδεολογική κλήση, βιώνοντας ως αυτονόητη και φυσική την ταυτότητα που του αποδίδεται. Έτσι, ο μηχανισμός έγκλησης δεν λειτουργεί σε αφηρημένο επίπεδο, αλλά ενσαρκώνεται σε συγκεκριμένες ιδεολογικές πρακτικές, όπως η θρησκεία, η εκπαίδευση, η οικογένεια, το δίκαιο και το Κράτος, όπου το άτομο καλείται να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως πιστό, καλό παιδί, καλό μαθητή, νομοταγή πολίτη, δηλ. ως φορέα μιας ήδη καθορισμένης κοινωνικής θέσης που δεν επιλέγει εξωτερικά, αλλά στην οποία ανταποκρίνεται σαν να ήταν αυτονόητα δική του⁴⁴. Με αυτόν τον τρόπο, η ιδεολογία δεν επιβάλλεται ως εξωτερικός καταναγκασμός, αλλά λειτουργεί μέσω της ίδιας της εμπειρίας της αναγνώρισης, στον βαθμό που το υποκείμενο «αναγνωρίζει» τον εαυτό του μέσα σε αυτήν ακριβώς τη δομή που το έχει ήδη εγκαλέσει και, ταυτόχρονα, «παραγνώρίζει» ότι η ταυτότητά του είναι αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας. Ως εκ τούτου, η ιδεολογία έχει πάντοτε-ήδη εγκαλέσει τα άτομα ως υποκείμενα.

Οι παρατηρήσεις αυτές επιτρέπουν να εξεταστεί το πεδίο των πρακτικών μέσα από τις οποίες αυτή η αναγνώριση/παραγνώριση καθίσταται δυνατή και διαρκώς αναπαράγεται. Η εν λόγω προβληματική γίνεται ιδιαίτερα εμφανής στην αλτουσεριανή ανάγνωση του Pascal, τον οποίο ο Althusser διαβάζει ως έναν πρώιμο θεωρητικό της υλικότητας των ιδεολογικών πρακτικών. Η γνωστή διατύπωση «*[γ]ονατίστε, προσευχηθείτε με τα χείλη και θα πιστέψετε*⁴⁵» συμπυκνώνει μια θεμελιώδη αντιστροφή της συμβατικής σχέσης μεταξύ πίστης και πράξης. Υπό αυτό το πρίσμα, είναι σαφές ότι η ιδεολογία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως απλή εσωτερική αναπαράσταση· δεν είναι η εσωτερική πίστη που παράγει την εξωτερική λειτουργία, αλλά η ίδια η τελετουργική πρακτική που παράγει το φαινόμενο της πίστης ως υποκειμενική κατάσταση. Η ιδεολογία, επομένως, δεν προηγείται ως ιδεατό περιεχόμενο των πρακτικών της, αλλά συγκροτείται μέσα από αυτές ως το αποτέλεσμα της συμμετοχής των υποκειμένων σε υλικά, επαναλαμβανόμενα και κοινωνικά οργανωμένα τελετουργικά.

Με άλλα λόγια, μέσω Althusser, μπορούμε να διαβάσουμε την τελετουργία του Pascal ως το πεδίο μέσα στο οποίο παράγεται η θρησκευτική εμπειρία. Αυτό εξηγεί, κατά τη γνώμη μας, το γιατί ο Althusser ανακαλεί την πασκάλεια σκέψη ως ένα προδρομικό παράδειγμα «υλιστικής» ανάλυσης της θρησκείας, αλλά και ως ένα σημείο καμπής που αποκαλύπτει μια εσωτερική αδυναμία της μαρξιστικής παράδοσης. Η «πίστη» του Pascal δεν αποτελεί πρωτογενές ψυχολογικό δεδομένο, αλλά αποτέλεσμα της ένταξης σε έναν θεσμικά οργανωμένο μηχανισμό (εν προκειμένω ο Althusser περιγράφει την καθολική εκκλησία) που ρυθμίζει τη συμπεριφορά και παράγει κανονιστικές μορφές υποκειμενικότητας. Το τελευταίο σημείο ερείδεται στο επιχείρημα ότι, ακόμη και όταν υιοθετείται μια «υλιστική» επιχειρηματολογία, οι μη οικονομικές πρακτικές εξακολουθούν να ερμηνεύονται μέσω ενός εξωτερικού καθορισμού της οικονομικής δομής, ως αποκλειστικής αιτίας που αποδίδει νόημα σε ετερογενή φαινόμενα. Συνακόλουθα, έννοιες όπως «ταξική κυριαρχία» ή «εκμετάλλευση» κινδυνεύουν να λειτουργήσουν ως καθολικά νοητικά σχήματα, που εξηγούν εκ των προτέρων κάθε κοινωνική σχέση, ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη της μορφή. Με άλλα λόγια, ο «υλισμός» παύει να συνιστά ανάλυση των συγκεκριμένων μορφών, παύει να είναι «ιστορικός» σε τελευταία ανάλυση, και μετατρέπεται σε γενικό ερμηνευτικό κλειδί που λειτουργεί απορροφητικά για κάθε κοινωνική εκδήλωση σε ένα ενιαίο αιτιοκρατικό σχήμα.

⁴³ Althusser L., Για την αναπαραγωγή, ό. π., σ. 338.

⁴⁴ Ibid, σ. 343, 344.

⁴⁵ Ibid, σ. 333.

Ακριβώς εδώ εντοπίζεται το σημείο στο οποίο η πασκάλεια «αναστροφή» λειτουργεί ως ερμηνευτικό παράδειγμα για το γενικότερο μοντέλο της αλτουσεριανής ιδεολογίας⁴⁶ και αποκτά στρατηγική σημασία. Όπως, λοιπόν, η θρησκευτική πίστη δεν μπορεί να διαχωριστεί από τις υλικές πρακτικές της εκκλησιαστικής τάξης, έτσι και κάθε ιδεολογική μορφή συγκροτείται μέσα από υλικά συστήματα πρακτικής αναπαραγωγής. Η ιδεολογία δεν κατοικεί στο κεφάλι των υποκειμένων ως σύνολο ιδεών, αλλά στο σώμα των πρακτικών που τα υποκείμενα εκτελούν, χωρίς συνειδητή αναστοχαστικότητα⁴⁷, αναπαράγοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, τις ίδιες τις συνθήκες της υποκειμενικότητάς τους.

Οι πρακτικές, εν κατακλείδι, παύουν να ανάγονται σε ένα εξωτερικό θεμέλιο και αναλύονται ως υλικές διαδικασίες που παράγουν οι ίδιες τα αποτελέσματά τους. Η ανωτέρω πρόταση συνοδεύεται και από μια κρίσιμη εννοιολογική υπογράμμιση. Η διατύπωση ότι «[δ]εν υπάρχει πρακτική, όποια κι αν είναι, παρά από μια και υπό μια ιδεολογία⁴⁸» δεν πρέπει να εκληφθεί ως απλή εμπειρική διαπίστωση της πανταχού παρουσίας της ιδεολογίας, αλλά ως θεωρητική οριοθέτηση του ίδιου του πεδίου της ανάλυσης. Η πρακτική δεν ταυτίζεται εδώ με κάθε δυνατή ανθρώπινη δραστηριότητα, αλλά με εκείνες τις μορφές δράσης που είναι ήδη εγγεγραμμένες σε δομές κοινωνικής αναπαραγωγής και, συνεπώς, αναγώγιμες σε θεωρητική γνώση.

Επανερχόμενοι, λοιπόν, στο προηγούμενο επιχείρημα της πασκάλειας αναστροφής της σχέσης μεταξύ πράξης και πίστης («[γ]ονατίστε, προσευχηθείτε με τα χείλη και θα πιστέψετε⁴⁹») μπορούμε να το συμπληρώσουμε με ένα δεύτερο παράδειγμα, αυτή τη φορά από το πεδίο της νομικής ιδεολογίας. Όπως στην περίπτωση της θρησκευτικής πίστης δεν προηγείται μια εσωτερική πεποίθηση που στη συνέχεια εκφράζεται σε εξωτερικές πρακτικές, αλλά η ίδια η τελετουργική πρακτική παράγει το φαινόμενο της πίστης, έτσι και στο δίκαιο η νομιμότητα δεν προηγείται της συμμόρφωσης, αλλά συγκροτείται μέσα από αυτήν. Στο πλαίσιο αυτό, αν ένα άτομο «πιστεύει στη Δικαιοσύνη, θα υποτάσσεται ασυζητητί στους κανόνες του Δικαίου και μπορεί και να διαμαρτύρεται ακόμα, όποτε αυτοί παραβιάζονται, μέσα από τα βάθη της αγανακτισμένης συνείδησής του⁵⁰».

Η αντιστροφή αυτή είναι απολύτως ανάλογη: όπως η επανάληψη της προσευχής παράγει την πίστη, έτσι και η επανάληψη της συμμόρφωσης παράγει την ιδεολογική βεβαιότητα της νομιμότητας. Η ιδεολογία του δικαίου δεν είναι, επομένως, ένα σύνολο ιδεών, αλλά το αποτέλεσμα των ίδιων των υλικών, επαναλαμβανόμενων πρακτικών μέσα στις οποίες τα υποκείμενα αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως «υποκείμενα δικαίου». Κατά συνέπεια, όπως παρατηρεί εύστοχα ο Πουλαντζάς, η νομική ιδεολογία καταλαμβάνει τον κεντρικό χώρο της

⁴⁶ Ibid, σ. 347.

⁴⁷ Όπως εύστοχα διατυπώνει, εν προκειμένω, ο Žižek «οφείλουμε να αναζητήσουμε ορθολογικούς λόγους ικανούς να στοιχειοθετήσουν την πίστη μας [...] στη θρησκευτική εντολή [...] κρίσιμη θρησκευτική εμπειρία έγκειται στο ότι οι λόγοι αυτοί αποκαλύπτονται μόνο σε όσους ήδη πιστεύουν –βρίσκουμε λόγους που πιστοποιούν την πίστη μας επειδή πιστεύουμε· δεν πιστεύουμε επειδή έχουμε βρει επαρκείς λόγους να πιστεύουμε», Βλ. αναλυτικά Žižek S., Το Υψηλό Αντικείμενο της Ιδεολογίας, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, εκδ. Scripta, Αθήνα 2006, σ. 79.

⁴⁸ Althusser L., Για την αναπαραγωγή, ό. π., σ. 336.

⁴⁹ Ibid, σ. 333.

⁵⁰ Ibid, σ. 332. Εξού και η ανάγκη για μια απόλυτη πηγή εξουσιοδότησης, μια «υπέρτατη υπογραφή» που θα εγγυηθεί τη νομιμότητα της ιδρυτικής πράξης, με ντεριντιανούς όρους. Λ.χ., στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας, αυτή η εγγύηση παρέχεται από τον Θεό: η εξουσία των αντιπροσώπων του Λαού ερείδεται σε μια ανώτερη, θεϊκή εντολή, που τους κληροδοτεί τα «αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα» τους. Η επίκληση του Θεού λειτουργεί εδώ ως το μυστικιστικό θεμέλιο της δικαιοσύνης, το οποίο παρέχει την αναγκαία εξωτερική εγγύηση για την αποδοχή του νέου νομικού καθεστώτος, Derrida J., «Declarations of Independence», μτφρ. Keenan T./ Pepper T., New Political Science 15/1986, σ. 12.

ευρύτερης ιδεολογίας, υποδεικνύοντας ότι κανένα υποκείμενο δεν μπορεί να θεωρηθεί πλήρως εκτός της δικαιοδοσίας του νόμου⁵¹. Έχοντας αυτά υπόψιν, μπορούμε να γυρίσουμε εκ νέου στον Derrida και στην ανάλυσή του για τους Montaigne και Pascal και την έννοια του «μυστικιστικού θεμελίου της αυθεντίας»⁵².

Όπως επισημαίνει ο Derrida, ο Montaigne υποστηρίζει ότι «οι νόμοι διατηρούνται στη βάση της πίστης-εμπιστοσύνης [*en credit*]. Όχι επειδή είναι δίκαιοι, αλλά επειδή είναι νόμοι. Πρόκειται για 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»⁵³. Η διατύπωση αυτή μετατοπίζει το ερώτημα από το περιεχόμενο του Νόμου προς τη συνθήκη της ισχύος του, καθώς ο Νόμος δεν υπακούεται επειδή έχει προηγουμένως αποδειχθεί ότι είναι δίκαιος, αλλά η αυθεντία του συγκροτείται μέσα από μια σχέση πίστης και εμπιστοσύνης προς τον θεσμό του δικαίου. Αυτή η σχέση, δε, ακολουθώντας αυτή τη γραμμή σκέψης, δεν ανάγεται σε μια ορθολογική αποδείξιμη αρχή που προηγούνται του ίδιου του Νόμου. Η «πίστη-εμπιστοσύνη» δεν αποτελεί, κατά τα ανωτέρω, ένα θεμέλιο που θα μπορούσε να υποκαταστήσει την απουσία μιας αντικειμενικά αποδείξιμης αρχής δικαιοσύνης, αλλά, συνιστά τον τρόπο με τον οποίο η απουσία ενός τέτοιου θεμελίου καθίσταται λειτουργικά ανεκτή και μετασχηματίζεται σε αυθεντία.

Η ίδια προβληματική συμπυκνώνεται στην αναφορά του Montaigne στις «νόμιμες μυθοπλασίες»⁵⁴, πάνω στις οποίες το ίδιο το δίκαιο θεμελιώνει την αλήθεια της δικαιοσύνης του. Η έννοια αυτή επιτρέπει στον Derrida να καταστήσει ακόμη σαφέστερο ότι η νομική τάξη δεν διαθέτει απλώς ένα θεμέλιο το οποίο παραμένει κρυφό ή άγνωστο, αλλά ότι η ίδια η λειτουργία της θεμελίωσης προϋποθέτει τη δημιουργία μορφών αναπαράστασης που μπορούν να καλύψουν την απουσία ενός πρωταρχικού και εξωτερικού ερείσματος. Η «νόμιμη μυθοπλασία» δεν αποτελεί, υπό αυτό το πρίσμα, ένα απλό ψεύδος που αντιπαράτίθεται σε μια προϋπάρχουσα «αλήθεια» του δικαίου, αλλά ένα τεχνητό συμπλήρωμα –όπως ένα τεχνητό δόντι αντικαθιστά το φυσικό– μέσω του οποίου το δίκαιο καθιστά δυνατή την εμφάνιση της δικής του «αλήθειας» και δικαιοσύνης⁵⁵.

Η σχέση μεταξύ «πίστη-εμπιστοσύνης» και «νόμιμης μυθοπλασίας» είναι, επομένως, άμεση. Η πρώτη αφορά την πράξη μέσω της οποίας τα υποκείμενα προσχωρούν στην αυθεντία του δικαίου, ενώ η δεύτερη αφορά τις μορφές μέσω των οποίων το ίδιο το δίκαιο αναπαριστά και παρουσιάζει τη δική του θεμελίωση. Η αυθεντία του νόμου διατηρείται, συνεπώς, επειδή η πίστη των υποκειμένων και οι νομικές μυθοπλασίες συγκροτούν από κοινού το πεδίο μέσα στο οποίο ο νομικός λόγος μπορεί να εμφανίζεται ως θεμελιωμένος και δεσμευτικός. Η «αλήθεια» της δικαιοσύνης δεν προηγείται, έτσι, απλώς του δικαίου, αλλά παράγεται και διατηρείται μέσα από τις πρακτικές, τις αφηγήσεις και τις μορφές πίστης που καθιστούν δυνατή την αποδοχή του.

⁵¹ Πουλαντζάς Ν., Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός, μτφρ. Γιάννης Κρητικός, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 2008, σ. 126.

⁵² Όπως συνοψίζει εύστοχα ο Γιώργος Φαράκλας, το συγκεκριμένο απόσπασμα του Derrida επιχειρεί, μεταξύ άλλων, να διερευνήσει κατά πόσο η σκέψη του Montaigne μπορεί να θεωρηθεί ως έκφραση σχετικιστικών θέσεων, δεδομένου ότι ο τελευταίος θεμελιώνει την ισχύ του θετικού νόμου στο γεγονός της ύπαρξής του (ο νόμος ισχύει, επειδή είναι νόμος). Βλ. Φαράκλα Γ., Νόημα και Κυριαρχία, εκδ. Εστία, Αθήνα 2013, σ. 248-250.

⁵³ Derrida J., Ισχύς Νόμου, ό. π., σ. 34.

⁵⁴ Ibid, σ. 35.

⁵⁵ Idem.

Η ίδια θεματοποίηση αναδύεται εκ νέου μέσω Pascal, όταν η «συνήθεια» παρουσιάζεται ως εκείνο που «*κάνει όλη την ακριβοδικία*», επειδή έχει γίνει αποδεκτή⁵⁶. Η «συνήθεια» δεν διατηρεί απλώς έναν κανόνα που έχει ήδη θεμελιωθεί κάπου αλλού, αλλά η επανάληψη και η αποδοχή συμμετέχουν στη συγκρότηση της ίδιας της αυθεντίας του κανόνα⁵⁷. Ως αποτέλεσμα των ανωτέρω, η «συνήθεια» αποκτά κανονιστική δύναμη επειδή έχει καταστεί «συνήθεια». Κάθε προσπάθεια αναγωγής της σε μια αρχική, εξωτερική και πλήρως θεμελιωμένη αρχή απειλεί να αποκαλύψει την απουσία ενός τέτοιου θεμελίου.

Μέσα από τη συνάντηση των δύο αυτών παραδόσεων, λοιπόν, ο Derrida αναδεικνύει μια κοινή δομική συνθήκη, σύμφωνα με την οποία η ισχύς του δικαίου δεν μπορεί να στηριχθεί σε ένα θεμέλιο που θα προηγείται απολύτως του ίδιου του δικαίου, διότι κάθε τέτοιο θεμέλιο θα έπρεπε ήδη να διαθέτει την κανονιστική ισχύ που υποτίθεται ότι καλείται να θεμελιώσει. Η αρχή του δικαίου δεν μπορεί να δικαιολογηθεί πλήρως από τον ίδιο τον Νόμο που εγκαθιδρύει, ούτε από έναν κανόνα που θα προηγούνταν του Νόμου, χωρίς να είναι ήδη, κατά κάποιον τρόπο, Νόμος. Υπό αυτό το πρίσμα, ο Derrida δεν απορρίπτει απλώς τον ορθολογικό μύθο μιας πλήρους και διαφανούς νομικής θεμελίωσης, αλλά αναδεικνύει τη δομική αναγκαιότητά του, καθώς το δίκαιο παρουσιάζεται ως θεμελιωμένο, ακόμη και αν η αρχική πράξη που το εγκαθιδρύει δεν μπορεί να θεμελιωθεί εμμενώς. Η αναγνώριση της νομιμότητας, αντί να αποτελεί απλώς το αποτέλεσμα μιας ήδη ολοκληρωμένης θεμελίωσης, αναπαράγεται μέσα από την επανάληψη των πρακτικών, την πίστη, τη συνήθεια και την αποδοχή.

Καταληκτικά, λοιπόν, η αναφορά του Derrida στους Montaigne και Pascal επιτρέπει να κατανοήσουμε πληρέστερα αυτό που ο Althusser θεματοποιεί ως «αναπαραγωγή των όρων παραγωγής». Η «*νόμιμη μυθοπλασία*», η οποία καθιστά δυνατή την αναπαράσταση του δικαίου ως θεμελιωμένου και αυτονόητου δεν διατηρείται απλώς επειδή έχει κάποτε εγκαθιδρυθεί, αλλά επειδή αναπαράγεται διαρκώς. Ακριβώς αυτή η διαδικασία αναπαραγωγής αποτελεί τη «*συντηρητική βία*⁵⁸», που συντείνει στη διαρκή επανενεργοποίηση των όρων, μέσα από τους

⁵⁶ Ibid, σ. 33.

⁵⁷ Η πασκάλεια προβληματική της «συνήθειας» έχει αξιοποιηθεί και από τον Žižek για την ανάδειξη ενός γενικότερου μοντέλου λειτουργίας της ιδεολογίας, σύμφωνα με το οποίο η εσωτερική λογική του υποκειμένου δεν προηγείται της κοινωνικής του ένταξης, αλλά συγκροτείται μέσα από μια κανονιστική και εν μέρει «παράλογη», «τραυματική» συμβολική μηχανή. Όπως εύστοχα διατυπώνει, εν προκειμένω, ο Žižek «*οφείλουμε να αναζητήσουμε ορθολογικούς λόγους ικανούς να στοιχειοθετήσουν την πίστη μας [...] στη θρησκευτική εντολή [...] κρίσιμη θρησκευτική εμπειρία έγκειται στο ότι οι λόγοι αυτοί αποκαλύπτονται μόνο σε όσους ήδη πιστεύουν –βρίσκουμε λόγους που πιστοποιούν την πίστη μας επειδή πιστεύουμε· δεν πιστεύουμε επειδή έχουμε βρει επαρκείς λόγους να πιστεύουμε*». Η έμφαση του Pascal στη «συνήθεια» επιτρέπει στον Žižek να αναδείξει τη διάσταση της μηχανικής επανάληψης, η οποία δεν παραμένει εξωτερική προς το υποκείμενο, αλλά εγγράφεται στη λειτουργία του ίδιου του πνεύματος, καθιστώντας την πρακτική προϋπόθεση της πίστης. Το σχήμα αυτό αποτυπώνεται στη γνωστή ζίζεκιανή μορφή της φετιχιστικής αποποίησης «*γνωρίζω πολύ καλά, αλλά παρ' όλα αυτά*», όπου το υποκείμενο μπορεί ενδεχομένως να αναγνωρίζει τη συμβατικότητα ή ακόμη και την αυθαιρέσία μιας θεσμικής μορφής και, εντούτοις, να συνεχίζει να της αποδίδει κύρος, στο μέτρο που αυτή εντάσσεται σε ένα συμβολικό πλέγμα αναγνώρισης. Βλ. αναλυτικά Žižek S., Το Υψηλό Αντικείμενο της Ιδεολογίας, ό. π., σ. 79-82.

⁵⁸ Δεν είναι δυνατό, στο πλαίσιο της παρούσας ανάλυσης, να αναπτυχθεί εκτενώς η ντερριντιανή διάκριση μεταξύ «*θεμελιωτικής*» και «*συντηρητικής*» βίας, η οποία προϋποθέτει μια αυτοτελή εξέταση της σχέσης του Derrida με τον Benjamin. Εδώ χρησιμοποιείται η έννοια της «*συντηρητικής*» βίας αποκλειστικά ως συνοπτικός εννοιολογικός δείκτης της διαδικασίας, μέσω της οποίας η εγκαθιδρυμένη νομική τάξη αναπαράγει τους όρους της ισχύος της.

Για τη διάκριση μεταξύ «*θεμελιωτικής*» και «*συντηρητικής*» βίας στον Benjamin, βλ. Benjamin W., Για μια κριτική της βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2014, σ. 18 επ. Για την ντερριντιανή ανάγνωσή της, βλ. Προσώνυμο του Benjamin, σε Derrida J., Ισχύς Νόμου, ό. π., σ. 84 επ.

οποίους ο κανόνας εμφανίζεται ως νόμιμος, αυτονόητος και δεσμευτικός. Η βία αυτή, τουλάχιστον όπως το ερμηνεύουμε εμείς, συνίσταται, σε τελευταία ανάλυση, στο ότι το δίκαιο, προκειμένου να διατηρήσει την ισχύ του, πρέπει να αναπαράγει διαρκώς τη φαντασιακή σχέση που αποκρύπτει την απουσία ενός τελικού θεμελίου.

V. Συμπεράσματα: η αποδόμηση ως κριτική στάση μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης

Ανατρέχοντας συνολικά στις προηγούμενες σκέψεις, θεωρούμε ότι νομιμοποιούμαστε, χωρίς να αξιώνουμε για την ερμηνεία μας κάποια προνομιακή ή οριστική θέση, να υποστηρίξουμε ότι η ρήξη μεταξύ γενικότητας και ενικότητας αποτελεί έναν από τους κεντρικούς άξονες της ντερριντιανής προβληματικής για τον Νόμο. Η διατύπωση αυτή δεν σημαίνει ότι η ανάγνωση που ακολουθεί εξαντλεί ή αποκαθιστά το «αληθινό» νόημα του Derrida. Άλλωστε, μια τέτοια αξίωση θα ήταν δύσκολο να συμβιβαστεί με την ίδια τη ντερριντιανή αντίληψη για την ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία κανένα κείμενο δεν παραδίδεται σε μια τελική και αποκλειστική ερμηνεία, απαλλαγμένη από τη δυνατότητα επανεγγραφής και μετατόπισης⁵⁹.

Συνοψίζοντας, ο Νόμος παράγει την εικόνα μιας άμεσης και αρμονικής σχέσης ανάμεσα στον καθολικό κανόνα και το ενικό υποκείμενο, καθότι εμφανίζει τη μοναδική ύπαρξη ως πλήρως αναγνωρίσιμη μέσα από την αφηρημένη καθολικότητα της νομικής μορφής. Ωστόσο, όπως αναδείχθηκε, ο Νόμος δεν συνδέει ποτέ άμεσα, αδιαμεσολάβητα και χωρίς υπόλοιπο το αφηρημένο με το συγκεκριμένο, παρουσιάζοντας ως δυνατή μια πλήρη αντιστοίχιση ανάμεσα στη γενικότητα του δικαίου και την ενικότητα της περίπτωσης. Η αντιστοίχιση αυτή αποτελεί αναγκαία φαντασιακή κατασκευή, καθώς, σύμφωνα με τον Derrida, το χάσμα ανάμεσα στον φορμαλισμό του δικαίου και την ανεπανάληπτη ιδιαιτερότητα κάθε περίπτωσης, παραμένει αδύνατο να εξαλειφθεί. Ο Νόμος και, ακριβέστερα, η νομική ιδεολογία –για να το θέσουμε και με αλτουσεριανούς όρους– αναπαριστά τη φαντασιακή σχέση του υποκειμένου με τις πραγματικές συνθήκες της ύπαρξής του. Επιτρέπει στο άτομο να βιώνει τον εαυτό του ως άμεσα ενταγμένο στην καθολικότητα του δικαίου, δηλαδή ως άμεσο φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, αποκρύπτοντας τη δομική απόσταση που χωρίζει την αφηρημένη νομική μορφή από την ενική πραγματικότητα της κοινωνικής ύπαρξης.

Η διάσταση αυτή αποτυπώνεται, όπως ελπίζουμε να δείξαμε κατά τρόπο που δεν αδικεί τον Derrida, στην ιστορία του Kafka. Όταν, στο τέλος της ζωής του, ο φύλακας αποκαλύπτει στον χωρικό ότι η πύλη του Νόμου προοριζόταν αποκλειστικά γι' αυτόν, δημιουργείται η εντύπωση μιας σχεδόν «μονογαμικής» σχέσης ανάμεσα στο υποκείμενο και τον Νόμο, σαν ο Νόμος να είχε δημιουργηθεί για αυτό το ένα και μοναδικό υποκείμενο. Η αποκάλυψη του φύλακα δεν αίρει το παράδοξο, αλλά, αντιθέτως, το οξύνει. Η ενικότητα του υποκειμένου δεν μπορεί να συναντήσει πλήρως τον αφηρημένο χαρακτήρα του νόμου. Η υποσχόμενη προσωπική πρόσβαση στον Νόμο αποδεικνύεται μια φαντασίωση⁶⁰. Αυτή είναι και η δομική ρωγμή που καθιστά την απόλυτη και άνευ όρων δικαιοσύνη ανέφικτη.

⁵⁹ Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι όλες οι ερμηνείες είναι αυθαίρετες ή ισοδύναμες. Σημαίνει, θεωρούμε, ότι κάθε ερμηνεία παραμένει εκτεθειμένη στη δυνατότητα μιας άλλης ανάγνωσης και ότι η σχέση με το κείμενο δεν μπορεί να κλείσει οριστικά.

⁶⁰ Ωστόσο, για τον Derrida, αυτή η α-δυνατότητα δεν συνεπάγεται την αποτυχία της δικαιοσύνης, αλλά αποτελεί την ίδια την συνθήκη της. Η δικαιοσύνη δεν ταυτίζεται ποτέ με έναν παρόντα και πλήρως προσδιορισμένο κανόνα, αλλά διατηρεί τη μορφή μιας υπόσχεσης που παραμένει πάντοτε «ελευσόμενη», συνιστά μια «εμπειρία του αδύνατου». Υπό αυτή την έννοια, η δικαιοσύνη –όπως και άλλες έννοιες του ντερριντιανού σχήματος, όπως, λ.χ., η δημοκρατία–

Το σημείο αυτό επιτρέπει να προχωρήσουμε ένα βήμα παραπέρα. Ο χωρικός δεν πρέπει να κατανοηθεί απλώς ως ένα υποκείμενο που βρίσκεται αντιμέτωπο με μια εξωτερική και προϋπάρχουσα δομή, την οποία αδυνατεί να διαπεράσει. Μια τέτοια ανάγνωση θα διατηρούσε, έστω και άρρητα, τη διάκριση ανάμεσα στο υποκείμενο και τη δομή, την οποία η ντερριντιανή θεματοποίηση καθιστά προβληματική. Ο χωρικός είναι υποκείμενο, επειδή βρίσκεται ήδη εντός της δομής του Νόμου. Η ίδια η μορφή με την οποία εμφανίζεται ως υποκείμενο αποτελεί αποτέλεσμα της δομής αυτής. Δεν υπάρχει, με άλλα λόγια, πρώτα ένα αυτόνομο υποκείμενο, το οποίο στη συνέχεια έρχεται αντιμέτωπο με τον Νόμο, αλλά ένα υποκείμενο που συγκροτείται μέσα από τη σχέση του –και μη σχέση του– με τον Νόμο και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε ένα απόλυτο έξωθεν αυτής.

Αυτή η ανάγνωση θεωρούμε ότι αποτελεί μια πάγια θέση του Derrida, που διατυπώνεται ήδη από τη δεκαετία του '60. Η δομή, στη δυτική μεταφυσική παράδοση, οργανώνεται γύρω από την υπόθεση ενός κέντρου, το οποίο λειτουργεί ως αρχή οργάνωσης και σταθεροποίησής της, ενώ ταυτόχρονα θεωρείται ότι βρίσκεται τόσο εντός, όσο και εκτός αυτής⁶¹. Το κέντρο, υποτίθεται, ότι παραμένει αμετακίνητο και προστατευμένο από την κίνηση των επιμέρους στοιχείων, επειδή παρέχει το σταθερό σημείο αναφοράς που περιορίζει την απροσδιοριστία των μεταξύ τους σχέσεων⁶². Ο Derrida, ωστόσο, δείχνει πειστικά ότι ένα τέτοιο κέντρο δεν μπορεί να επιτελεί ταυτόχρονα τη λειτουργία της αρχής που οργανώνει τη δομή και να παραμένει πλήρως έξω από τη δομικότητά της. Η μεταφυσική επιθυμία για ένα τέτοιο κέντρο συνδέεται, έτσι, με την αναζήτηση μιας τελικής παρουσίας, ενός υπερβατικού σημαινομένου, το οποίο θα λειτουργήσει ως έσχατο και σταθερό σημείο αναφοράς⁶³. Η απουσία ενός τέτοιου σημαινομένου δηλώνει ότι κανένα στοιχείο δεν μπορεί να καταλάβει οριστικά τη θέση μιας απόλυτης παρουσίας και ότι η σημασία παραμένει πάντοτε εκτεθειμένη⁶⁴.

Αν δεχθούμε αυτή την ανάγνωση, η αγωνία του χωρικού να εισέλθει στον Νόμο δεν εκδηλώνει μόνο την αποτυχία ενός ήδη συγκροτημένου ατόμου να αποκτήσει πρόσβαση σε έναν εξωτερικό θεσμό. Η ίδια η επιθυμία του για πρόσβαση, η πεποίθηση ότι υπάρχει ένας Νόμος, ο οποίος βρίσκεται απέναντί του και τον οποίο θα μπορούσε κάποτε να συναντήσει άμεσα, αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο συγκροτείται μέσα στη δομή, ένα υποκείμενο που είναι πάντοτε ήδη δεσμευμένο από το Νόμο, χωρίς ποτέ να τον κατακτήσει ως πλήρη και παρούσα ολότητα. Η διαπίστωση αυτή επιτρέπει να κατανοήσουμε διαφορετικά και την ενικότητα του χωρικού. Η

εμπεριέχει αυτό που ο Derrida ονομάζει έναν «μεσσιανισμό χωρίς θρησκεία»: την αναμονή μιας ετερότητας, στο όνομα της οποίας το παρόν δίκαιο μπορεί να αμφισβητηθεί και να αποδομηθεί. Το μεσσιανικό στοιχείο είναι αυτό που εμποδίζει τη δικαιοσύνη να κλειστεί σε μια ολοποιητική και εκκαθολικευτική μορφή, να εξαντληθεί δηλαδή σε ένα σύνολο κανόνων, νόμων ή ηθικών παραστάσεων. Η δομική ρωγή ανάμεσα στη γενικότητα του δικαίου και την ενικότητα της ύπαρξης δεν καθιστά, επομένως, την απόλυτη και άνευ όρων δικαιοσύνη απλώς αδύνατη. Αντιθέτως, είναι η ίδια η ανοιχτότητα προς το μέλλον που διατηρεί ενεργή την απαίτησή της. Βλ. ενδεικτικά, σε Derrida J., *Φαντάσματα του Μαρξ*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2000, σ. 42-45, 79-80, Derrida J., *Ισχύς Νόμου*, ό. π., σ. 44. Η έννοια του «ελευσόμενου» συναντάται, εκτός από τον Derrida, και στον Henri Lefebvre, βλ. αναλυτικά σε Φλυτζάνη Γ., *Ριζοσπαστική δημοκρατία και πολιτική δικαιωμάτων*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2022, σσ. 38, 170.

⁶¹ Βλ. Derrida J., «*Η δομή, το σημείο και το παιχνίδι μέσα στον λόγο των επιστημών του ανθρώπου*» στο Derrida J., *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα 2003, σ. 433, 434.

⁶² Idem.

⁶³ Ibid, σ. 435.

⁶⁴ Ibid, σ. 436.

ενικότητα δεν αποτελεί το αντίθετο της δομής, ούτε μια πρωτογενή ιδιότητα που υπάρχει πριν από αυτήν. Η δομή δεν εξαλείφει την ενικότητα, αλλά την παράγει ως ενικότητα. Και ακριβώς επειδή το υποκείμενο συγκροτείται μέσα στη δομή, δεν μπορεί να αποκτήσει, ποτέ, μια απόλυτα άμεση σχέση μαζί της. Το αίτημα για μια τέτοια σχέση είναι ήδη δομικά αδύνατο, καθώς θα προϋπέθετε ένα υποκείμενο ικανό να υπάρξει πριν ή έξω από τις σχέσεις που το συγκροτούν.

Αυτό μας οδηγεί σε ένα δεύτερο, βαθύτερο επίπεδο της προβληματικής. Η αδυναμία αυτή της πλήρους αντιστοίχισης ανάμεσα στον καθολικό Νόμο και την ενική περίπτωση δεν αποτελεί, ωστόσο, ένα απλό πρόβλημα εφαρμογής, αλλά παραπέμπει σε μια βαθύτερη δομική αδυνατότητα του ίδιου του Νόμου. Διότι, το χάσμα ανάμεσα στο καθολικό και το ενικό δεν προκύπτει μόνο από την απόσταση που χωρίζει τον αφηρημένο κανόνα από τη συγκεκριμένη περίπτωση, αλλά, ανάγεται στην ίδια την απουσία ενός τελικού θεμελίου που θα μπορούσε να εγγυηθεί την αυθεντία της κανονιστικότητας. Με άλλους όρους, το πρόβλημα δεν είναι απλώς ότι ο Νόμος αδυνατεί να συλλάβει πλήρως το ενικό υποκείμενο, αλλά ότι ο ίδιος ο Νόμος δεν διαθέτει έναν εξωτερικό ή υπερβατικό «Νόμο των νόμων», που θα εξασφάλιζε οριστικά τη νομιμότητα και τη δικαιοσύνη του.

Η προβληματική αυτή μπορεί να φωτιστεί και μέσω της κλασικής προσπάθειας θεμελίωσης της νομικής κανονιστικότητας στον θετικισμό του Kelsen. Στην *Καθαρή Θεωρία του Δικαίου*, η εγκυρότητα κάθε επιμέρους κανόνα δεν αντλείται από το περιεχόμενό του, αλλά από την ένταξή του σε μια ιεραρχική δομή κανόνων,⁶⁵ η οποία οδηγεί τελικά στη θεμελιώδη νόρμα, την *Grundnorm*⁶⁶. Η *Grundnorm* λειτουργεί, έτσι, ως η προϋπόθεση από την οποία μπορεί να ανασυγκροτηθεί η εγκυρότητα της συνολικής κανονιστικής τάξης, χωρίς, όμως, η ίδια να αποτελεί θεσπισμένο κανόνα, αλλά, υπερβατολογική προϋπόθεση⁶⁷. Από τη ντερριντιανή οπτική η *Grundnorm* επιχειρεί να επιτελέσει τη λειτουργία ενός «Νόμου των νόμων», δηλαδή να παράσχει το έσχατο σημείο αναφοράς που καθιστά δυνατή την κανονιστικότητα του δικαίου. Ωστόσο, ακολουθώντας την σκέψη του Derrida, μία τέτοια κατασκευή δεν αποτελεί μια πραγματική παρουσία που εγγυάται οριστικά τη νομιμότητα του δικαίου, αλλά μια αναγκαία λογική προϋπόθεση, μια συνθήκη δυνατότητας της νομικής τάξης. Δεν είναι, όμως, προφανές ότι αυτό το έσχατο σημείο αναφοράς μπορεί να λειτουργήσει ως πλήρης εγγύηση της ιδρυτικής πράξης από την οποία προκύπτει η ίδια η νομική τάξη. Η *Grundnorm* δεν απαντά, επομένως, στο ερώτημα της καταγωγής της αυθεντίας του Νόμου, αλλά μεταθέτει το ερώτημα σε ένα άλλο επίπεδο.

Με αυτά δεδομένα, η ιστορία του Kafka αποκτά το πλήρες νόημα της. Η προσδοκία του χωρικού ότι η πύλη του Νόμου προορίζεται αποκλειστικά γι' αυτόν αποκαλύπτει, αφενός, όπως αναφέρθηκε, την αδυναμία μιας άμεσης σχέσης ανάμεσα στο γενικό και το ενικό και αφετέρου, την αδυναμία του ίδιου του Νόμου να παρουσιαστεί ως μια πλήρως διαθέσιμη και αυτοθεμελιωμένη αρχή. Ο χωρικός αναζητά πίσω από την πύλη ένα μυστικό περιεχόμενο, ενώ αυτό που συναντά είναι η απουσία ενός τέτοιου θεμελίου. Η πύλη, συνεπώς, δεν κρύβει έναν παρόντα Νόμο που περιμένει να αποκαλυφθεί, αλλά ενσαρκώνει τη δομική αναβολή της σχέσης μας με τον Νόμο.

⁶⁵ Kelsen H., *Pure Theory of Law*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967, σ. 31.

⁶⁶ *Ibid*, σ. 8.

⁶⁷ *Ibid*, σ. 46, 47.

Από αυτή την οπτική μπορεί να κατανοηθεί και η παρατήρηση του Derrida ότι ο χωρικός «δεν καταλαβαίνει τη λογοτεχνία»⁶⁸. Δεν πρόκειται για μια αισθητική παρατήρηση. Ο χωρικός δεν κατανοεί ότι, τόσο ο Νόμος, όσο και η γλώσσα, λειτουργούν ως συμβολικές δομές που δεν ανήκουν σε κανένα μεμονωμένο υποκείμενο. Παραμένει προσκολλημένος στην πεποίθηση ότι θα μπορούσε κάποτε να αποκτήσει μια άμεση, προσωπική σχέση με τον Νόμο, να τον συναντήσει πρόσωπο προς πρόσωπο και να αποκαλύψει το μυστικό της καταγωγής του. Δεν αντιλαμβάνεται ότι η ίδια αυτή προσδοκία αποτελεί ήδη προϊόν της δομής του Νόμου.

Σε τελευταία ανάλυση, τα όσα καταγράψαμε επιτρέπουν να κατανοηθεί η ιδιαιτερότητα της ντερριντιανής στάσης απέναντι στο Νόμο. Η αποδόμηση του Derrida δεν αναζητά ένα εξωτερικό σημείο από το οποίο θα ήταν δυνατή η οριστική υπέρβαση της νομικής τάξης, ούτε επιχειρεί να αποκαταστήσει μια αρχική, καθαρή δικαιοσύνη που –υποτίθεται– ότι θα είχε διαφθαρεί από την ιστορική και θεσμική της μορφοποίηση. Αντιθέτως, θεωρούμε ότι η ριζοσπαστικότητα της ντερριντιανής θέσης έγκειται στην αποδοχή της αναστολής· στην αναγνώριση ότι το υποκείμενο βρίσκεται πάντοτε ενώπιον του Νόμου, χωρίς να μπορεί ούτε να εισέλθει πλήρως, ούτε να τοποθετηθεί σε ένα απόλυτο έξωθεν αυτού.

Η αποδόμηση, από αυτό το πρίσμα, δεν συνιστά μια θεωρία απελευθέρωσης με την έννοια μιας θεωρίας που προϋποθέτει τη δυνατότητα μιας οριστικής υπέρβασης των υφιστάμενων δομών και την πρόσβαση σε ένα εξωτερικό πεδίο χειραφέτησης. Συνιστά, όμως, μια κριτική πρακτική, που μπορεί, μάλιστα, να υποστηριχθεί ότι αποκαλύπτει τη δομική αδυναμία κάθε τέτοιας θεμελίωσης. Η επιθυμία για μια πλήρη υπέρβαση του Νόμου, για την ανακάλυψη ενός τόπου έξω από αυτόν, κινδυνεύει να αναπαράγει την ίδια μεταφυσική απαίτηση για παρουσία και τελική λύση που η ντερριντιανή σκέψη επιχειρεί να αποδομήσει⁶⁹. Η κριτική του Νόμου δεν βρίσκεται, συνεπώς, στην εγκαθίδρυση ενός άλλου Νόμου, αλλά στην επιμονή πάνω στο ανοιχτό και αδιάλυτο χάσμα μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης.

Κλείνοντας, λοιπόν, η ντερριντιανή αποδόμηση δεν αποτελεί παραίτηση, αλλά τη συνθήκη μιας κριτικής στάσης, απαλλαγμένης από την ψευδαίσθηση μιας τελικής λύτρωσης. Η αποδοχή της αδυναμίας πρόσβασης σε ένα απόλυτο θεμέλιο δεν οδηγεί στην εγκατάλειψη του αιτήματος της δικαιοσύνης, αλλά διατηρεί τη δυνατότητα της κριτικής, επειδή αρνείται να ταυτίσει οποιαδήποτε ιστορική ή θεσμική μορφή δικαίου με την ίδια την δικαιοσύνη. Σε τελική ανάλυση, όμως, η δικαιοσύνη, για τον Derrida, δεν αποτελεί ένα μελλοντικό στάδιο πέραν του δικαίου, αλλά το

⁶⁸ Derrida J., *Before the Law*, ό. π., σ. 213.

⁶⁹ Η ντερριντιανή επιφύλαξη απέναντι στην ιδέα μιας πλήρους υπέρβασης του Νόμου μπορεί να ιδωθεί ως μια κριτική πρόκληση προς ορισμένες εκδοχές της μαρξιστικής θεωρίας του δικαίου, ιδίως εκείνες που, όπως η θεωρία του Pashukanis, συνδέουν την ύπαρξη του δικαίου με τις ειδικές κοινωνικές σχέσεις του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και προϋποθέτουν τον ιστορικό «μαρασμό» του δικαίου σε μια μετακαπιταλιστική κοινωνία. Ο Derrida επιχειρεί, κατά τη γνώμη μας, να αναδείξει τα παράδοξα μιας τέτοιας προσδοκίας. Η ιδέα μιας πλήρους εξόδου από τις κανονιστικές δομές, μέσω των οποίων συγκροτούνται οι κοινωνικές σχέσεις και τα υποκείμενα προϋποθέτει την ύπαρξη ενός καθαρού εξωτερικού πεδίου, απαλλαγμένου από κάθε μορφή νόμου και διαμεσολάβησης. Αυτή η φαντασίωση ενός έξωθεν αποτελεί αντικείμενο της κριτικής του Derrida. Το ζήτημα δεν είναι η εξαφάνιση κάθε κανονιστικότητας, αλλά η διαρκής κριτική διερεύνηση και ο μετασχηματισμός των συγκεκριμένων τρόπων, μέσω των οποίων οι κοινωνικές σχέσεις οργανώνονται και αναπαρίστανται. Σε διάλογο, μάλιστα, με την αλτουσεριανή προβληματική της ιδεολογίας, ο «μαρασμός» του δικαίου δεν θα μπορούσε να νοηθεί ως εξαφάνιση κάθε κανονιστικής τάξης, αλλά μάλλον ως αποδιάρθρωση της αστικής νομικής ιδεολογίας, δηλαδή εκείνης της μορφής μέσω της οποίας οι κοινωνικές σχέσεις εμφανίζονται ως φυσικές, αφηρημένες, διαφανείς και καθολικές σχέσεις μεταξύ ισόνομων υποκειμένων.

άπειρο και πάντοτε ερχόμενο αίτημα, που καθιστά δυνατή την κριτική κάθε δεδομένης νομικής και πολιτικής τάξης⁷⁰. Το δίκαιο, ιδωμένο έτσι, καθίσταται πάντοτε εκ νέου κριτέο.

⁷⁰ Το δίκαιο, ως ιστορική, θεσμική και κανονιστική κατασκευή, είναι αποδομήσιμο, ενώ η δικαιοσύνη, εφόσον νοηθεί ως άπειρο και μη παρόν αίτημα του δικαίου, δεν είναι αποδομήσιμη. Αυτή η ασυμμετρία καθιστά δυνατή την αποδόμηση, που λαμβάνει χώρα στο «μεσοδιάστημα» μεταξύ της αποδομησιμότητας του δικαίου και της μη αποδομησιμότητας της δικαιοσύνης. Εάν η δικαιοσύνη ήταν αποδομήσιμη όπως το δίκαιο, η αποδόμηση θα στερούνταν του κανονιστικού της ορίζοντα. Γι' αυτό, η δικαιοσύνη αποτελεί εκείνο το άπειρο αίτημα, που επιτρέπει την κριτική κάθε δεδομένης νομικοπολιτικής τάξης, χωρίς να μπορεί η ίδια να ταυτιστεί με κάποια συγκεκριμένη μορφή δικαίου. Βλ., ενδεικτικά για τη σχέση δικαίου, δικαιοσύνης και αποδόμησης, Derrida J., Ισχύς, ό. π., σ. 41.