



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΕΝΙΑΙΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΕΤΟΣ: 2016-2017

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
Της Αριάδνης Πολυχρονίου του Χρήστου
Α.Μ.: 7340011516009

Βία και νομιμοποίηση του δικαίου στους J. Habermas-
J. Derrida- W. Benjamin

Επιβλέποντες:

Επίκουρος Καθηγητής Βασίλειος Βουτσάκης
Καθηγητής Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου
Αναπληρωτής Καθηγητής Φίλιππος Βασιλόγιαννης

Αθήνα, 2018

Copyright © [Αριάδνη Πολυχρονίου, 2018]

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

| | |
|---|-----------|
| I. Προλεγόμενα..... | 1 |
| II. Χάμπερμας ή η δικαιική νομιμοποίηση μέσω της ορθολογικής διαβούλευσης και της δημοκρατικής διαδικασίας..... | 6 |
| A. Βασικοί πυλώνες της χαμπερμασιανής σκέψης..... | 7 |
| B. Η χαμπερμασιανή διάκριση μεταξύ στρατηγικής και επικοινωνιακής ορθολογικότητας..... | 12 |
| Γ. Ο ρόλος της επικοινωνιακής ορθολογικότητας στη διαλογική περί δικαίου και κράτους θεωρία | 14 |
| Δ. Η νομιμοποίηση του δικαίου στην διαλογική περί δικαίου και κράτους θεωρία..... | 17 |
| Ε. Η νομιμοποίηση του δημοκρατικού κράτους δικαίου (Rechtsstaat) και η διαλεκτική δημοκρατίας και δικαιικής νομιμοποίησης | 21 |
| ΣΤ. Η ορθολογική διαπραγμάτευση και οι προϋποθέσεις νομιμοποίησης αυτής..... | 27 |
| III. Μπένγιαμιν ή η αυτοδιαφύλαξη ως μοναδικός σκοπός του δικαίου..... | 28 |
| A. Η βία ως θεμέλιο και όχι ως «γυμνό μέσο» στην υπηρεσία του δικαίου..... | 29 |
| B. Η διάκριση μεταξύ δικαιοθεμελιωτικής και δικαιοσυντηρητικής βίας..... | 34 |
| Γ. Η αναζήτηση της μη βίαιης διευθέτησης διαφορών..... | 36 |
| Δ. Η διάκριση μεταξύ προλεταριακής και πολιτικής γενικής απεργίας και η πρόκριση της πρώτης ως καθαρό, μη βίαιο μέσο..... | 38 |
| Ε. Η διάκριση μεταξύ μυθικής και θεϊκής βίας..... | 39 |
| ΣΤ. Η μοιραική βία (die schicksalhafte Gewalt) του δικαίου..... | 41 |
| Ι. Ο νόμος της ταλαντεύσεως και η προοπτική διάρρηξης του από τη θεϊκή βία..... | 43 |
| IV. Ζακ Ντερριντά ή το μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας του δικαίου..... | 44 |
| A. Η ντερριντιανή έννοια της αποδόμησης..... | 46 |
| B. Η σχέση της αποδόμησης με τη δικαιοσύνη..... | 50 |

| | |
|--|----|
| Γ. Το «μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας» του δικαίου..... | 53 |
| Δ. Η ντερριντιανή ανάγνωση του καφκικού «Προ του Νόμου»..... | 56 |
| Ε. Η διάκριση δικαίου και δικαιοσύνης: το αποδομήσιμο δίκαιο και η μη αποδομήσιμη δικαιοσύνη..... | 59 |
| | |
| V.Χάμπερμας-Μπένγιαμιν-Ντερριντά: Συγκρίσεις ως προς τη διαπλοκή της θεμελίωσης του δικαίου και της βίας και τη διάκριση δικαίου και Δικαιοσύνης..... | 64 |
| Α. Θεμελίωση και βία..... | 66 |
| Β. Δικαιοσύνη και δίκαιο..... | 70 |
| | |
| VI. Καταληκτικές σκέψεις..... | 74 |
| Α. Περί ισότητας και μοναδικότητας | 74 |
| Β. Η ντερριντιανή αποδόμηση ως μέθοδος ανάγνωσης του Μπένγιαμιν, του Χάμπερμας και του Ντερριντά διαμένουσα εντός της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης..... | 78 |
| | |
| VII. Βιβλιογραφία..... | 86 |

I. Προλεγόμενα

Η ανά χείρας διπλωματική εργασία φιλοδοξεί στη διερεύνηση της αναπτυσσόμενης μεταξύ δικαιοσύνης και βίας διαλεκτικής μέσα από την ανάδειξη, συγκριτική επισκόπηση και υποβολή σε κριτική τριών διαφοροποιημένων προσλήψεων της προβληματικής αυτής όπως απαντώνται στα έργα των J. Habermas, J. Derrida και W. Benjamin. Η αναζήτηση ενός, νομιμοποιούντος την άσκηση της βίας από την έννομη τάξη, δικαίου θεμελίου, καθώς και η απόπειρα σύλληψης της συνθετότητας και εσωτερικότητας της σχέσης της βίας και του δικαίου ανάγονται σε κοινές φλέγουσες ερωτητικές οι οποίες διαποτίζοντας τις θεωρήσεις και των τριών στοχαστών, ενεργοποιούν μια σειρά προβληματισμών αναφορικά με τη διάκριση της δικαιοσύνης και του νόμου, τη μοναδικότητα της σχέσης του υποκειμένου με το δίκαιο, την ύπαρξη και τη μορφή του Κράτους, τη δημοκρατία και την ευθύνη. Η ένταση μεταξύ των διαφορετικών αυτών προσεγγίσεων θα μπορούσε να αναγνωστεί ως μια διαπάλη για το ζήτημα της πηγάζουσας από ένα ασφαλές θεμέλιο κανονιστικότητας του δικαίου, καθώς και ως μια διερώτηση για την εγκατάλειψη της νεωτερικότητας και δομικών της στοιχείων όπως το φιλελεύθερο Κράτος και το δημοκρατικά νομιμοποιημένο δίκαιο προς τη μετάβαση σε μία μετανεωτερική, με την λυοταρική έννοια της απονομομιμοποίησης των μεγάλων αφηγήσεων της νεωτερικότητας, κατεύθυνση.

Στη διερεύνηση της διαπλοκής της βίας με τη δικαιοσύνη, δύο, φαινομενικά αντιφατικές, παρατηρήσεις¹ μπορούν να αποδώσουν συμπλεγματικά τη βαθεία και ταραχώδη αυτή σχέση περί της οποίας ο προβληματισμός απαντάται διαχρονικά στο σύνολο της Δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης. Ο νόμος, ως αντίθετο της βίας, εισάγεται για την διακοπή του ατέρμονου κύκλου βίας, για την αποτροπή της αέναης απάντησης της βίας με βία όπως συναντάται σε μια φυσική εξωνομική κατάσταση προ-συμβολαϊκής περιγραφής. Ταυτόχρονα ωστόσο ο νόμος υπέχει ο ίδιος βία, χρησιμοποιεί βία και μοιάζει να αναπτύσσει μια εσωτερική διαλεκτική με τη βία που δεν αναλώνεται αποκλειστικά στα ζητήματα της επιβολής και του καταναγκασμού

¹ Christoph Menke, Law and Violence, Preface, σελ. 1, “any attempt to understand the relation between law and violence must begin with two observations that are at odds with each other” και “the problem of law and violence is the problem of how these two observations relate to each other”.

αλλά συνιστά στοιχείο δομικό της ίδιας του της ύπαρξης². Η αγωνιώδης αναζήτηση του δικαίου θεμελίου, στη συμβολική κολυμπήθρα του οποίου εμβαπτίζεται νομιμοποιημένη – και ως εκ τούτου διαφοροποιημένη της επίμεμπτης γυμνής, εξονομικής βίας- η ασκηθείσα εκ της κρατικής έννομης τάξης βία, απαντάται διαχρονικά και διαπολιτισμικά σε κάθε έννομη τάξη ενσταλαγμένη σε μυθολογικές, λογοτεχνικές, θρησκευτικές, καλλιτεχνικές και φιλοσοφικές αφηγήσεις για τη καταγωγή του νόμου και τους προσήκοντες λόγους συμμόρφωσής μας προς αυτό. Από την ανάγλυφη παρουσίαση της μετάβασης από το δίκαιο της ανταπόδοσης και του αίματος στο «νομιμοποιημένο», απονεμημένο στη βάση μιας δημοκρατικής διαδικασίας διαμέσου διαλογικής αντιπαράθεσης ενώπιον του Αρείου Πάγου, δίκαιο στην *Ορέστεια*³ και την επικράτηση του αυτόνομου, αυτο-τιθέμενου δικαίου έναντι μιας παγιωμένης αυταρχικής δικαυκής σύλληψης στον *Οιδίποδα Τύραννο* διαφαίνονται στοιχεία της θεμελίωσης του νεωτερικού δικαίου, του δικαίου του Διαφωτισμού, στην ηθική νομιμοποίηση που αυτό καταλαμβάνει στη συνείδηση του κάθε υποκειμένου που υπόκειται σε αυτό. Η θέαση αυτή αναπτύσσεται και κατοχυρώνεται φιλοσοφικά στη δυτική μεταφυσική παράδοση στην καντιανή θεώρηση της αυτονομίας, κατά την οποία κάθε έλλογο ον λογίζεται ως καθολικός νομοθέτης, μέσω των υποκειμενικών αξιωμάτων της θέλησής του, του νόμου στον οποίο αυτοβούλως υπόκειται. Πρόκειται για την κομβική « Ιδέα της θέλησης κάθε έλλογου όντος ως θέλησης που νομοθετεί καθολικά⁴», έννοιας συνθέτουσας δύο στοιχείων φαινομενικά μόνο αντιφατικών, τη « θέσπιση από το ίδιο το υποκείμενο των κανόνων τους οποίους θέλει, οφείλει και πρόκειται να ακολουθεί, οι κανόνες όμως αυτοί είναι τέτοιοι, ώστε να μπορούν να ισχύουν συγχρόνως για όλους (να έχουν καθολική εγκυρότητα και ισχύ.)»⁵ Συνάγοντας τους όρους της αρχής της αυτονομίας ως τη δέσμευση του ελλόγου υποκειμένου από κανόνες τιθέμενους από

² María del Rosario Acosta López, *Contemporary Approaches to the Paradoxical Relationship between Law and Violence*, Michigan State University Press, 2014, σελ. 1, „any philosophical approach to the relationship between law and violence must confront an unavoidable paradox. Law finds its legitimation in its capacity to neutralize, interrupt, or, at best, overcome violence. Yet certain philosophical critiques of the law have taught us that violence also stands at the foundation of law’s own legitimation. What grounds the normativity of the law, in other words, is what simultaneously denies it its legitimacy. Violence exists not only external to the law, that is, as a means of its enforcement and conservation, but also lies at the core of what the law is, at the ground of its own presupposition and legitimation“.

³ Για την αισχύλεια Ορέστεια, η Marguerite Yourcenar κρίνει πως η αθώωση του Ορέστη από ένα δικαστήριο αποτελούμενο από δικαστές πολίτες των Αθηνών συνίσταται στο τέλος της «σιδηράς εποχής» που οι άνθρωποι συνθλίβονται από τους θεούς, υπονοώντας την έλευση μιας νεωτερικής, ανθρωποκεντρικής προσέγγισης του δικαίου.

⁴ Ιμάνουελ Καντ, *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1984.

⁵ Κώστας Ανδρουλιδάκης, *Καντιανή Ηθική*, εκδόσεις Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2010.

το ίδιο καθώς και την καθολική ισχύ των κανόνων αυτών, απορρίπτεται τόσο μια ιδέα ετερονομίας κατά την οποία το υποκείμενο υπόκειται σε κανόνες επιβαλλόμενους από πρόσωπα ή φορείς αλλότριους του ιδίου όσο και η ιδέα μιας αυθαίρετης ατομικής αυτό-νομοθέτησης μη αναγόμενης στο στοιχείο του ορθού Λόγου και το σεβασμό της ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού. Αυτό το καντιανό αυτόνομο υποκείμενο που θέτει ελεύθερα και έλλογα τους νόμους που θα ακολουθήσει, καθώς εναλλακτικά ως ον ετερόνομο θα εξέπιπτε από την ίδια την ιδιότητα του προσώπου, θεάται, όπως θα δούμε στην ανάλυση του χαμπερμασιανού εγχειρήματος της διάρθρωσης μιας διαλογικής θεωρίας του δικαίου και του κράτους, ως συγκροτημένο εντός προηγηθεισών κοινωνικών διεργασιών. Προσηλωμένος στο νεωτερικό ιδεώδες, ο Χάμπερμας μετασχηματίζει και ριζοσπαστικοποιεί τον καντιανό Πρακτικό Λόγο μέσω της σύλληψης της, δομούσας το σύνολο του έργου του, έννοιας της επικοινωνιακής ορθολογικότητας και προβαίνει στον εντοπισμό της δικαιοκτικής νομιμοποίησης στους κόλπους μιας δημοκρατικής έννομης τάξης -μη αρκούμενος στην ικανοποίηση του όρου της αυτονομίας, της συνειδησιακής αυτό-νομοθέτησης, και της πλήρωσης του όρου της καθολικότητας της ηθικής επιταγής-, στην ανίχνευση της ουσιαστικής αυτοκατανόησης του νεωτερικού δικαίου και της νεωτερικής κοινωνίας ως σχήματος πλουραλιστικού και πολυαξιακού βρίθοντος πλειόνων, ασύμμετρων και μη αναγώγιμων μεταξύ τους συμφερόντων και κοσμοαντιλήψεων, μέσω της ορθολογικής διαβούλευσης και της ανασύστασης της δημόσιας σφαιράς.

Η διαλεκτική του δικαίου και της βίας και η προσέγγιση του παραδόξου που τη διέπει συνεχίζει ακατάπαυστα να καθίσταται αντικείμενο στοχασμού, αμφισβήτησης και διαφοροποίησης στις θεωρήσεις πλειόνων φιλοσόφων τον 20^ο αιώνα που, αναζητώντας το θεμέλιο του δικαίου πέρα από την νεωτερική ιδέα της αυτονομοθέτησης και επανερμηνεύοντας τη σχέση δικαίου και βίας, αναδεικνύουν προβληματισμούς αφορώντες τη κρίση του Κράτους, τη δημοκρατική νομιμοποίηση, το ρόλο της γλώσσας, τη θέαση του υποκειμένου εντός νεωτερικότητας και τη δυνατότητα διάνοιξης μιας εναλλακτικής νοηματοδότησης της έννοιας της θεμελίωσης και της δικαιοσύνης. Από τη νεομαρξιστική παράδοση στη Σχολή της Φρανκφούρτης, από την εμβληματική *Κριτική της Βίας* (1921) του Β. Μπένγιαμιν μέχρι το *Περί βίας* της Χάννα Άρρεντ, από το Χάιντεγγερ και το Λεβινάς, στον Ντερριντά και τον Αγκάμπεν, οι έννοιες της βίας, της εξουσίας και του δικαίου συγκροτούνται εκ νέου και αλληλοδιαπλέκονται εγκαινιάζοντας νέες φιλοσοφικές

συνδέσεις και εμβριθείς ερωτητικές άξιες συστηματικής μελέτης με αναφορά σε σύγχρονα δεδομένα.

Η παρούσα διπλωματική εργασία αποπειράται τη διερεύνηση της σχέσης βίας και δικαϊκής νομιμοποίησης, όπως αυτή αποτυπώνεται και φωτίζεται δια των αντιτιθέμενων προσλήψεων των J. Habermas, J. Derrida και W. Benjamin, με κύρια αναφορά στα έργα τους *Το Πραγματικό και το Ισχύον*, η *Ισχύς Νόμου και η Κριτική της Βίας* αντίστοιχα, αλλά και σε κρίσιμες έννοιες και θέσεις απαντώμενες σε άλλα συγγράμματα τους, οι οποίες, αναγόμενες σε μοτίβα του συνόλου της φιλοσοφικής τους θεώρησης, επικουρούν στην πιο ολοκληρωμένη κατανόηση και ανάλυση των, εισφερθέντων στα υπό εξέταση έργα, επιχειρημάτων.

Πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο κεφάλαιο θα επιχειρηθεί η αναδιατύπωση του χαμπερμασιανού επιχειρήματος της θεμελίωσης του δικαίου στην, τυγχάνουσα καθολικής συναίνεσης, δημοκρατική διαδικασία μέσω της ανάλυσης κομβικών πυλώνων της χαμπερμασιανής σκέψης (σύστημα-βιόκοσμος, επικοινωνιακή-στρατηγική ορθολογικότητα, δημόσια σφαίρα, ημιτελές πρόταγμα της νεωτερικότητας), της μεταφοράς της θεωρίας του επικοινωνιακού πράττειν στο πλαίσιο της διαλογικής περί δικαίου και κράτους θεώρησης, της ανάδειξης της σύνδεσης ριζοσπαστικής δημοκρατίας και δικαϊκής νομιμοποίησης και της προσέγγισης του ανασυγκροτητικού του κράτους και δικαίου εγχειρήματος μέσα από την ανασύσταση της ανεμπόδιστης επικοινωνιακής συνεύρεσης εντός της δημοσίας σφαίρας στο πλαίσιο ενός δημοκρατικού Κράτους δικαίου.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα αναλυθεί η μπενγιαμενική κριτική της βίας με την ανάδειξη της θέασης της αυτοδιαφύλαξης του δικαίου ως μοναδικού σκοπού και θεμελίου της ισχύος του, στη βάση της οποίας διαρθρώνεται η ανάπτυξη του νόμου ταλαντεύσεως ως μοιραικά προδιαγεγραμμένη αέναη διαίωνιση του κύκλου της βίας μέσω της μετουσίωσης, και συνεπακόλουθης αποισχυροποίησης, της θεμελιωτικής σε συντηρητική βία. Η κατάδειξη της εσωτερικής, συστατικής σχέσης που αναπτύσσει το δίκαιο με τη βία, η εισαγωγή των κρίσιμων διακρίσεων μεταξύ θεμελιωτικής και συντηρητικής του δικαίου βίας και μυθικής και θεικής βίας, καθώς και η μεσσιανικής-ουτοπικής υφής υπόσχεση μετάβασης σε μια επικράτεια των μη βίαιων μέσω των δια της απεμπόλισης του θετού δικαίου και του Κράτους, συμπληρώνουν το μπενγιαμενικό επίχειρημα της υποστήριξης της αυτοθεμελίωσης του δικαίου και της μη δυνατότητας σύλληψης της άρσης της βίας εντός μιας κρατικής έννομης τάξης.

Στο τρίτο κεφάλαιο, επιχειρείται η διερεύνηση της σχέσης δικαίου και βίας στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά με την αναζήτηση μιας θέσης για τη δικαιοσύνη και το δίκαιο εντός της ντερριντιανής αποδόμησης. Η διάκριση δικαίου και Δικαιοσύνης και η αποδομιστική διασύνδεση των δύο ετερογενών και αδιαχώριστων αυτών εννοιών, η αναζήτηση της δικαιοκίνησης νομιμοποίησης στο πλαίσιο του «μυστικιστικού θεμελίου της αυθεντίας του δικαίου» και η απόπειρα προσέγγισης της έννοιας της Δικαιοσύνης μέσα από πλείονες αναφορές αυτής στο σύνολο του έργου του φιλοσόφου σκοπούν στην απόδοση ενός ντερριντιανού επιχειρήματος για τη θεμελίωση του δικαίου, τη σχέση αυτού με μια δυσχερώς συλληφθείσα έννοια της Δικαιοσύνης, καθώς και για τη διαλεκτική που αυτή αναπτύσσει με τη βία.

Έπεται, στη τέταρτη ενότητα, η ανακεφαλαίωση και συγκριτική επισκόπηση των τριών θεωρήσεων μέσω της ανάδειξης των συγκλίσεων, αποκλίσεων και κρίσιμων σημείων του φιλοσοφικού τους στοχασμού ως προς τις θεματικές θεμελίωση και βία και δίκαιο και δικαιοσύνη.

Στη πέμπτη ενότητα θα παρατεθούν τα καταληκτικά συμπεράσματα ως προς τη συλλογιστική της διαπλοκής των αλληλοσυγκρουόμενων αιτημάτων εγκόλπωσης της μοναδικότητας και της ισότητας στο νόμο και η σύνδεση αυτών με τη διχοτόμηση της Δικαιοσύνης και του δικαίου στη σκέψη και των τριών στοχαστών, καθώς και θα προταθεί μια ανάγνωση της ντερριντιανής αποδόμησης ως μεθόδου ανάλυσης τόσο του μενγαμινικού δοκιμίου και του χαμπερμασιανού εγχειρήματος όσο και των διακρίσεων που δομούν την ίδια τη ντερριντιανή θεώρηση στη κατεύθυνση της άρσης των αποκρυσταλλωμένων δυαδικοτήτων και της απόδοσης δικαιοσύνης στο κείμενο υπό την έννοια του συστηματικού εντοπισμού «όλων των ανισόμετρων και ετεροβαρών στοιχείων του, κατά το μέτρο και το βάρος του καθενός, κατά τις τροπές και τους τρόπους που αυτά συγκροτούν από κοινού την ενότητα του όλου κειμένου⁶.»

⁶ Αρ. Μπαλτάς, *Γραφή και Δικαιοσύνη: Το κουκούτσι*, σελ. 466 στο *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Ζακ Ντερριντά*, εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 2015.

II. Χάμπερμας ή η δικαυκή νομιμοποίηση μέσω της ορθολογικής διαβούλευσης και της δημοκρατικής διαδικασίας

Ο Γερμανός φιλόσοφος, κοινωνιολόγος και θεωρητικός του Λόγου Γ. Χάμπερμας καταπιάνεται επισταμένα με το ζήτημα της δικαιοσύνης, της νομιμοποίησης και του κράτους δικαίου στο *Πραγματικό και το Ισχύον* (Faktizität und Geltung, 1992), ένα έργο στο οποίο διαμορφώνει -σε αντιπαραβολή με άλλες θεωρίες τόσο φιλοσοφικές όσο και κοινωνιολογικές- τη δική του «χαμπερμασιανή» φιλοσοφία του δικαίου, τη σύμφωνα με τον Ralf Dreier “πρώτη επεξεργασμένη φιλοσοφία του δικαίου» προερχόμενη από τον κύκλο της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φρανκφούρτης⁷. Το ζήτημα του δικαίου και των προβληματικών που σχετίζονται με αυτό στις νεωτερικές κοινωνίες απαντάται ωστόσο σε πλείονα προηγούμενα έργα του με κυριότερο την εμβληματική *Θεωρία του Επικοινωνιακού Πράττειν* (Theorie des kommunikativen Handeln) όπου και εισάγεται από άποψη μιας κοινωνιολογίας του δικαίου μια ενδιαφέρουσα συμβολή στη μελέτη του δικαίου στη σύγχρονη κοινωνία στη βάση της διάρθρωσης μιας κοινωνικής θεωρίας αφορώσας το δίκαιο και ικανής να εφαρμοστεί απρόσκοπτα σε αυτό καθώς σύμφωνα με το Χάμπερμας το δίκαιο δεν παρουσιάζει ως αντικείμενο κάποια μεθοδολογική ιδιαιτερότητα αφού η εξέλιξή του ανήκει αναμφίβολα, ήδη από τον Ντυρχάιμ και τον Βέμπερ, στους κλασσικούς ερευνητικούς κλάδους της κοινωνιολογίας. Το δίκαιο προσλαμβάνεται και αναλύεται από τον Χάμπερμας στα έργα του τόσο από φιλοσοφική όσο και από κοινωνιολογική ματιά σε μια προσπάθεια συγκερασμού φιλοσοφικών αξιώσεων κανονιστικότητας και κοινωνιολογικών μεθόδων εξαντικειμενίσης με σκοπό την ανάδειξη μιας διαλογικής θεωρίας του δικαίου. Η επιρροή, η σύνδεση και η γόνιμη αντιπαράθεση του Χάμπερμας με μια σειρά φιλοσοφικών και κοινωνιολογικών παραδόσεων από τον ορθόδοξο Μαρξισμό και τη Κριτική Θεωρία της Σχολής της Φρανκφούρτης από όπου και προέρχεται μέχρι τον Χέγκελ, τον νεοκαντιανισμό και τη κλασσική δυτική φιλοσοφική σκέψη διαπλέκουν και βαθαίνουν την κομβική έννοια της δημοκρατίας και το αγωνιώδες διακύβευμα του εκδημοκρατισμού της κοινωνίας που διαποτίζουν

⁷ Ralf Dreier: *Diskurstheorie und Rechtsphilosophie. Bemerkungen zu Jürgen Habermas „Faktizität und Geltung“*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 48, 1994, Nr. 1, σελ. 90.

το σύνολο του έργου του, από τη μεταδιδακτορική διατριβή του⁸ μέχρι τα πιο πρόσφατα έργα του *Ο μεταεθνικός αστερισμός* (2003) και το *Για ένα Σύνταγμα της Ευρώπης*. (2012).

A. Βασικοί πυλώνες της χαμπερμασιανής σκέψης

Η διαλογική θεωρία του δικαίου του Χάμπερμας βασίζεται σε μια σειρά από κοινωνιολογικές και φιλοσοφικές έννοιες οι οποίες αναπτύσσονται ενδελεχώς σε έργα προγενέστερα του *Πραγματικού και του Ισχύοντος* και λαμβάνονται υπόψη σε μεγάλο βαθμό ως δεδομένες στο παρόν έργο. Πριν την έκθεση της θεωρίας του δικαίου του και της τοποθέτησης του για τη νομιμοποίηση αυτού, αρμόζει μια σύντομη παρουσίαση θεμελιωδών εννοιών που διέπουν το έργο του Γερμανού στοχαστή και διευκολύνουν την κατανόηση και εμβάθυνση στην περί δικαίου θεώρηση του. Στη *Θεωρία του Επικοινωνιακού Πράττειν*, σε μια προσπάθεια συνάρθρωσης της συστημικής με τη κριτική θεωρία με αναφορά στις μαρξιστικές καταβολές του, ο Χάμπερμας διακρίνει την έννοια του **βίοκοσμου** (Lebenswelt⁹) από αυτή του **συστήματος** (System). Ο Χάμπερμας, με αναφορά στον μεγάλο κοινωνιολόγο Talcott Parsons, ορίζει τον πολιτισμό, την κοινωνία και την προσωπικότητα ως δομικά στοιχεία του βιοκόσμου μέσω των οποίων η κοινωνία επιτυγχάνει την αναπαραγωγή της, συμβολική και υλική, τη συνοχή, την ευταξία και τη διατήρηση της στο χρόνο¹⁰. Ενώ ο βίοκοσμος αντιπροσωπεύει το μικρόκοσμο των ατομικών εμπειριών, ένα είδος δι-υποκειμενικού ιστού που συνυφαίνεται από την επικοινωνιακή δραστηριότητα των υποκειμένων του όπου και λαμβάνει χώρα η αξιακή ζύμωση και η σφυρηλάτηση ηθικών και πολιτικών πεποιθήσεων συναινετικά μέσω του διαλόγου και της ανταλλαγής επιχειρημάτων οδηγώντας στην κοινωνική ενσωμάτωση, το σύστημα, -

⁸ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 1962.

⁹ Όπως επισημαίνει ο Ν. Τάτσης στο έργο του *Νεωτερικότητα και Κοινωνική Αλλαγή* (Νήσος, 2004), την έννοια του βιοκόσμου ο Χάμπερμας τη δανείζεται από τη φαινομενολογική Σχολή (Schütz, Husserl) κατά την οποία ο βίοκοσμος αναπαριστά τη «ζώσα εμπειρία» εκάστου που ενστερνίζεται την προοπτική του κόσμου από το πολιτιστικό υπόβαθρο στο οποίο ανήκει. Ο Χάμπερμας επεκτείνει την έννοια αυτή προσδίδοντας της μια πολυδιάστατη υφή σχετιζόμενη με διάφορα επίπεδα πραγματικότητας και όχι μόνο με μία γνωστική κατηγορία. Ο βίοκοσμος στη χαμπερμασιανή σημειολογία εκφεύγει της προβληματικής της πράξης εν γένει και νοείται ως ορίζοντας και υπόβαθρο του επικοινωνιακού πράττειν, χαρακτηρίζεται δη στη Θεωρία του Επικοινωνιακού Πράττειν ως έννοια συμπληρωματική του επικοινωνιακού πράττειν.

¹⁰ Στα τρία αυτά συγκροτούντα του βίοκοσμου στοιχεία, αντιστοιχούν τρία διαφορετικά είδη αναπαραγωγής, η πολιτισμική αναπαραγωγή, η κοινωνική ενσωμάτωση και η κοινωνικοποίηση μέσω των οποίων διαχέεται η παράδοση και ενισχύονται οι συλλογικές ταυτότητες εντός των συγκοινωνιών.

καίτοι προερχόμενο από το βιόκοσμο-, αποτελεί την εξωτερική όψη της κοινωνίας, ανάγεται σε συλλογική τάξη στοχεύουσα στην υπερατομική λειτουργικότητα και περιβάλλεται με θεσμικότητα και συστημικότητα συνδεδεμένη με την οικονομική και τεχνολογική εξέλιξη. Στο σύστημα το συναινετικό συναποφασίζει του βιόκοσμου αντικαθίσταται με την επιβολή αρχών και κανονισμών «άνωθεν» καθορισμένων που διαχέονται στο κοινωνικό σύνολο πραγματοποιώντας τη κοινωνική αναπαραγωγή. Ο Χάμπερμας αντιδιαστέλλει τις προνεωτερικές με τις νεωτερικές κοινωνίες ως προς την αλληλόδραση μεταξύ του βιοκόσμου και του συστήματος, υποστηρίζοντας ότι στις πρώτες επιτυγχάνεται αρμονική συνύπαρξη των δύο με την αναγωγή τους σε ένα οργανικό σύνολο λειτουργικά μη διακριτό, το ένα ως φυσιολογική προέκταση του άλλου ενώ στις δεύτερες προκύπτουν ανεξάρτητα ειδικευμένα συστήματα και θεσμοί, ορθολογικά διαρθρωμένοι που αποκτούν αύξουσα παρεμβατική δύναμη επί του βιοκόσμου. Ο **εξορθολογισμός του βιοκόσμου**- συνιστάμενος ως συνέπεια του βαθμιαίου διαχωρισμού των δομικών στοιχείων του βιοκόσμου και των αντίστοιχων αναπαραγωγικών της κοινωνίας μηχανισμών που διενεργούνταν εντός τους- όπως περιγράφεται από τον Βέμπερ δεν προσλαμβάνεται ως αμιγώς θετικός από τον Χάμπερμας, που αναδεικνύει στη *Θεωρία του Επικοινωνιακού Πράττειν* τόσο τις ευεργετικές όψεις όσο και τις παθογένειες αυτού του εξορθολογισμού του βιοκόσμου εντός της νεωτερικότητας. Ενώ αρχικά η επιστήμη, το δίκαιο, οι τέχνες, η θρησκεία αυτονομούνται συγκροτώντας στις νεωτερικές κοινωνίες διακριτούς θεσμούς και εξορθολογίζονται εντός μιας διαδικασίας αποκοπής από τη προνεωτερική παράδοση που δε μπορεί να διεκδικήσει δίχως το στοιχείο της ορθολογικότητας αξιώσεις ισχύος, ο εξορθολογισμός αυτός οδηγεί στην ανάπτυξη σύνθετων οικονομικών και διοικητικών συστημάτων, η οποία αν και *per se* δε λογίζεται ως αρνητική, οδηγεί σε μια ξέφρενη και εντέλει ανορθολογική πορεία απομάκρυνσης του υποκειμένου από τις λειτουργίες τους. Η κριτική που ασκεί εν πολλοίς ο Χάμπερμας στις κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού εντοπίζεται στην υπερτροφική επέκταση των συστημάτων αυτών, που οδηγεί στο φαινόμενο που ονομάζει «αποικιοποίηση» του βιοκόσμου από το σύστημα και στο μετασχηματισμό της διαλεκτικής σχέσης που αναπτυσσόταν μεταξύ τους στην μονοσήμαντη επιβολή του δεύτερου επί του πρώτου με την οικονομία και την πολιτική ισχύ να υπαγορεύουν την κοινωνική δράση και τη λειτουργία του βιοκόσμου οδηγώντας στην ουσιαστική απενεργοποίηση, αυτο-ανάιρεση του και στην απομύζηση κάθε εγγενούς στοιχείου του. Ο Χάμπερμας θέτει ως παράγοντα για την αποικιοποίηση του βιόκοσμου από το σύστημα στην ύστερη

νεωτερικότητα τη «συντριβή» της **επικοινωνιακής ορθολογικότητας**, έννοιας στην οποία θα επανέλθουμε εν συνεχεία πολύ αναλυτικότερα, από την **εργαλειακή/στρατηγική ορθολογικότητα** που προωθούσα τη συστημική λογική θεσμών όπως η ανοιχτή αγορά και το σύγχρονο φιλελεύθερο κράτος καταστέλλει την απρόσκοπτη διαπροσωπική επικοινωνία μεταξύ των υποκειμένων παρεμποδίζοντας την αμοιβαία συνεννόηση δια της ορθολογικής ανταλλαγής επιχειρημάτων. Αναφορικά με τα ίδια τα υποκείμενα, ο αποικισμός και η αλλοτρίωση του βιοκόσμου επιδρά πάνω τους καταστρώντας τα υπάρξεις «αποσπασματικές» στερούμενες της ικανότητας συνολικής εποπτείας του κοινωνικού και συνεπακολούθως της δυνατότητας συγκρότησης συλλογικής σκέψης και δράσης σε ορθολογικό πλαίσιο. Η ορθολογικότητα και η δημοκρατία καταλύονται μέσω ενός απορρέοντος εκ της περιθωριοποίησης του βιοκόσμου ακραιφνούς ατομικισμού ως αποτέλεσμα της επιβολής αλλότριων και μη συλλογικά διαμορφωμένων ή νομιμοποιημένων αρχών. Απέναντι σε αυτή την αποικιοποίηση που καταφέρνει μεγάλο πλήγμα στις δημοκρατικές διεργασίες υπονομεύουσα την ενεργή και συνειδητή συμμετοχή των πολιτών σε αυτές, ο Χάμπερμας προτείνει την ανασύσταση της ανεμπόδιστης λειτουργίας της δημόσιας σφαίρας και του δικαίου ώστε να λαμβάνει χώρα η προσανατολισμένη στην αμοιβαία συνεννόηση επικοινωνιακή συνεύρεση. Η **έννοια της δημόσιας σφαίρας** (Öffentlichkeit) αναπτύσσεται από τον Χάμπερμας στο έργο του *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), όπου και τοποθετεί την έννοια της δημόσιας σφαίρας χρονικά στον 18^ο αιώνα και στη μετάβαση από ένα φεουδαρχικό στάδιο σε ένα πρώιμο καπιταλιστικό σύστημα, χαρακτηρίζοντας τις προγενέστερες κοινωνίες ως κυριαρχούμενες από μια «αναπαραστατική κουλτούρα» η οποία εγγραφόταν από την εξουσία, κρατική και εκκλησιαστική, σε κάθε πτυχή του κοινωνικού παρεμποδίζοντας τη δυνατότητα σύστασης ενός δημοσίου χώρου ελεύθερης αλληλεπίδρασης των ατομικών υποκειμένων εκφεύγοντος του ελέγχου της κεντρικής εξουσίας. Στο καπιταλιστικό στάδιο, η δημόσια σφαίρα ενισχύεται από την ευρεία πρόσβαση στον τύπο και την ελευθεροτυπία και αντικαθιστά με τη κουλτούρα της την αναπαραστατική κουλτούρα¹¹ λειτουργώντας ως ένας χώρος απρόσκοπτης διακίνησης ιδεών, άνθισης ιδεολογιών και ανταλλαγής επιχειρημάτων. Την παρακμή της δημόσιας σφαίρας ο Χάμπερμας την εντοπίζει στη διάβρωση αυτής από τη χειραγωγημένη πολιτική

¹¹ Ο Χάμπερμας ανάγει σε αυτή ακριβώς την μετατροπή της αναπαραστατικής κουλτούρας σε κουλτούρα της δημόσιας σφαίρας τους παράγοντες της Γαλλικής Επανάστασης.

δημοσιότητα¹², το πολιτικό μάρκετινγκ και την κυριαρχία του τεχνοκρατισμού που διαμορφώνουν το τοπίο στον σύγχρονο ύστερο καπιταλισμό νοθεύοντας την δημοκρατική ζύμωση και διαταράσσοντας πλήρως τη σχέση του πολίτη με τις πολιτικές διεργασίες με την επιβολή της «κοινής γνώμης» και τη συσκότιση της αυτόνομης διαμόρφωσης της πολιτικής βούλησης. Σε αυτό το πλαίσιο, το υποκείμενο απομακρύνεται από την ενασχόληση με το πολιτικό αντιλαμβανόμενο αυτό ως ένα κλειστό μη διαμορφώσιμο υπερβαίνον σύστημα του οποίου τις λειτουργίες όχι μόνο δεν νομιμοποιεί αλλά ούτε αναστοχαστικά κατανοεί. Η βαθειά κρίση στην οποία διέρχεται το εθνικό κράτος με την απομείωση της κανονιστικής ισχύος του και την ανάδυση ενός υπερεθνικού επιπέδου πολιτικής και κατίσχυσης μιας παγκοσμιοποιημένης αγοράς αποτελεί κεντρική συλλογιστική των μεταγενέστερων έργων του¹³ όπου τα ανωτέρω φαινόμενα συνδέονται με τη κρίση της νομιμοποίησης, της αντιπροσώπευσης και της δημοκρατίας στα σύγχρονα Ευρωπαϊκά Κράτη. Πιστός στην ιδέα της **δημοκρατίας** και στο ιδεώδες μιας **μη πεπερασμένης νεωτερικότητας**, ο Χάμπερμας καλεί για μια επαναδιαπραγμάτευση του δημοκρατικού ιδεώδους και την ουσιαστική εμπέδωση αυτού σε ένα νέο πλαίσιο που δε θα ερείδεται ούτε σε μια αναχρονιστική αναβίωση του εθνικού κράτους σε παρελθόντα πρότυπα ούτε σε έναν άτεγκτο μετα-νεωτερικό νεοφιλελευθερισμό παραγνωρίζοντα το κενό ρύθμισης και νομιμοποίησης που εγκυμονεί. Στα τελευταία έργα του ο Χάμπερμας στηλιτεύοντας τις αποκλίνουσες του ευρωπαϊκού δημοκρατικού ιδεώδους πρακτικές της ΕΕ κάνει λόγο για το όραμα μιας νέας μορφής δημοκρατικής αυτοδιεύθυνσης και για μια μεταεθνική δημοκρατία σεβόμενη τις διαφορές θεμελιωμένη στις συνεκτικές έννοιες της αλληλεγγύης και της συνύπαρξης. Κρίσιμη για τη διερεύνηση της προβληματικής της παρούσας εργασίας αναδεικνύεται η διαποτιζούσα όλη τη χαμπερμασιανή σκέψη προσήλωση στη δημοκρατία και τη νομιμοποίηση του δικαίου εντός της νεωτερικότητας. Απορρίπτοντας μια μεταμοντέρνα θεώρηση εγκατάλειψης της νεωτερικότητας προς μια μετανεωτερική, ενδεχομένως αποδομητική πορεία που συνιστά κατά τον Λυοτάρ την απονομιμοποίηση «των μεγάλων αφηγήσεων» της νεωτερικότητας (κυριάρχηση έθνους-κράτους, εξορθολογισμός, πρόοδος, αναζήτηση οικουμενικών αληθειών) και

¹² Βλ. Η αλλαγή της δομής της δημοσιότητας, Αθήνα, εκδ. Νήσος, 1997, ειδικά για το ρόλο που διαδραματίζουν τα ΜΜΕ και οι επαγγελματίες του πολιτικού μάρκετινγκ στη διάβρωση της δημοσίας σφαίρας.

¹³ Ο μεταεθνικός αστερισμός (1998), η Διάσπαση της Δύσης (2009), Για ένα Σύνταγμα της Ευρώπης (2012).

«τέρπεται από την αποσπασματικότητα, το εφήμερο και την ασυνέχεια, προτιμώντας τη διαφορά από την ομοιομορφία¹⁴», ο Χάμπερμας υποστηρίζει τη συνέχιση του «ημιτελούς προτάγματος» του Διαφωτισμού, εμμένοντας στο ιδεώδες μιας ηθικά εδραιωμένης και συνειδησιακά νομιμοποιημένης κανονιστικής τάξης προερχόμενης από την ελεύθερη, δημοκρατική συμμετοχή και την ορθολογική επικοινωνιακή συνεύρεση, από έναν εξορθολογισμό της δημόσιας σφαίρας¹⁵ και την αναχαίτιση του αποικισμού του βιοκόσμου από το σύστημα για την ανασύσταση της αυτονομίας των υποκειμένων. Οι παθογένειες των νεωτερικών θεσμών και το έλλειμμα δημοκρατικής νομιμοποίησης που αυτές παρουσιάζουν δεν αντιμετωπίζονται ως ενδείξεις της μετάβασης σε μια νέα μετα-νεωτερική εποχή αλλά ως ικανές να ιαθούν, να διορθωθούν, από την ολοκλήρωση του –ως τώρα ανεκπλήρωτου– νεωτερικού προτάγματος μέσω του επικοινωνιακού πράττειν και του κοινωνικού εκδημοκρατισμού.

¹⁴ Thomson, 2003. Για μια συνολικότερη εποπτεία του ζητήματος της διαπάλης νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας από πλείονες στοχαστές βλ. Ασημάκη, Κουστουράκης, Καμαριανός, *Οι έννοιες της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας και η σχέση τους με τη γνώση: Μια κοινωνιολογική προσέγγιση*, το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών, Τόμος ΙΕ, Τεύχος 60, 2011.

¹⁵ Για τον αυτοχαρακτηρισμό της χαμπερμασιανής θεώρησης ως κριτικής βάσει της πρότασης της αναχαίτισης του αποικισμού του βιοκόσμου και του ουσιαστικού εξορθολογισμού της δημόσιας σφαίρας, βλ. Θεοφάνη Τάση «Ο διάλογος Habermas- Luhmann», *Θέσεις* τ. 119 «Η έννοια του αποικισμού του βιοκόσμου είναι μείζονος σημασίας στη θεωρία του Χάμπερμας, δικαιολογώντας τον αυτοπροσδιορισμό της ως κριτικής καθώς όχι απλώς περιγράφει την παθολογία της σύγχρονης κοινωνίας, αλλά συγχρόνως υποδεικνύει μια διέξοδο, όπως θα δούμε, στην κατεύθυνση του εξορθολογισμού της δημόσιας σφαίρας»

B. Η χαμπερμασιανή διάκριση μεταξύ στρατηγικής και επικοινωνιακής ορθολογικότητας

Στη *Θεωρία του Επικοινωνιακού Πράττειν*, ο Χάμπερμας προβαίνει στη συστηματική ταξινόμηση τριών κατηγοριών ορθολογικών πράξεων, **της εργαλειακής πράξης, της στρατηγικής πράξης και της επικοινωνιακής πράξης**, ορίζοντας τις δύο τελευταίες ως πράξεις αφορώσες στην κοινωνική αλληλεπίδραση μεταξύ των προσώπων ενώ την πρώτη σχετιζόμενη με την ατομική επιδίωξη υλοποίησης τεχνικών εν πολλοίς κανόνων. Η στρατηγική πράξη διαφέρει από την επικοινωνιακή ως προς τον προσανατολισμό της, ενώ η επικοινωνιακή πράξη σκοπεί στην αμοιβαία κατανόηση (*Verständigung*), η στρατηγική προσβλέπει στην ατομική, ερειδόμενη σε εγωκεντρικούς υπολογισμούς συμφερόντων, επιτυχία. Η ριζική διαφοροποίηση των δύο αυτών τύπων ορθολογικότητας δεν εδράζεται ωστόσο τόσο στον διαφοροποιημένο προσανατολισμό της εκάστοτε πράξης, αλλά στους διακριτούς μηχανισμούς, εξυπηρετούντες διαφορετικούς σκοπούς, σύμφωνα με τους οποίους είναι συντεταγμένες οι ατομικές πράξεις και υπό τους οποίους συνενώνονται για τη διαμόρφωση ενός πλαισίου κοινωνικής αλληλεπίδρασης μεταξύ των δρώντων. Στην ανωτέρω διάκριση μεταξύ των διαφορετικών μηχανισμών αποτυπώνεται μια διάκριση μεταξύ διαφορετικών χρήσεων της γλώσσας, συνδεδεμένων με την εγκυρότητα μιας γλωσσικής πράξης. Τρεις αξιώσεις εγκυρότητας συνδέονται με την επικοινωνιακή πράξη, η αλήθεια ως προς τα πραγματικά γεγονότα (*Wahrheit*), η κανονιστική ορθότητα, το «πρέπον» που διέπει διαπροσωπικές σχέσεις (*Richtigkeit*) και η αφορώσα την έκφραση υποκειμενικών βιωμάτων ειλικρίνεια (*Wahrhaftigkeit*), εκ των οποίων η μία μόνο είναι «θεματική» ανάλογα με το είδος της επικοινωνίας και την αξίωση εγκυρότητας που ανά περίπτωση εγείρεται¹⁶. Κατά το Χάμπερμας, και τα τρία αυτά είδη ενεργοποιούνται ταυτόχρονα στην επικοινωνιακή πράξη και ο κάθε επικοινωνιακά δρών πρέπει να εγείρει ταυτόχρονα τις τρεις αυτές αξιώσεις με την γλωσσική του εξωτερίκευση υπό την έννοια του ότι η έκφραση του μπορεί να υποβληθεί σε κριτική και υπό τις τρεις αυτές όψεις της εγκυρότητας. Η υποβολή μιας πρότασης με αξίωση εγκυρότητας σε κριτική ανάγεται σε κομβικό στοιχείο της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, καθώς οι δυο αλληλεπιδρώντες ασκούν κριτική, ζητούν περαιτέρω εξηγήσεις και οδηγούνται σε κάποιου είδους συναίνεση βάσει των

¹⁶ Σε μια εξομολόγηση, επί παραδείγματι, είναι η ειλικρίνεια η αξίωση που διαδραματίζει «θεματικό ρόλο» σε σχέση με τις άλλες δύο αξιώσεις εγκυρότητας.

εκπεφρασμένων επιχειρημάτων. Αυτή η αμοιβαία αποδοχή αξιώσεων εγκυρότητας μέσω της επικοινωνίας και αλληλόδρασης των δρώντων συνιστά το μηχανισμό συνεννόησης της επικοινωνιακής ορθολογικότητας που την αντιδιαστέλλει από την στρατηγική, η οποία αντ' αυτού θεμελιώνεται στο μηχανισμό της επιρροής (Einflussnahme¹⁷) στόχο απογυμνωμένο από την έννοια της αμοιβαίας συμφωνίας, στον οποίο αποβλέπουν τα υποκείμενα. Η «ανοιχτή» στρατηγική πράξη προσδιορίζεται ως μη επιζητούσα συναίνεση, ή τουλάχιστον συναίνεση με όρους αμοιβαίας αποδοχής αξιώσεων εγκυρότητας. Ο μηχανισμός κατά τον οποίον είναι συντεταγμένες οι ατομικές πράξεις σε αυτήν την κατηγορία είναι η «καθαρή εντολή», νοούμενη ως μια αμιγή προσταγή του ομιλητή προς τον ακροατή, την οποία ο Χάμπερμας επιχειρεί να διακρίνει από μια άλλη όμοια τη μορφή εντολή ανήκουσα στο επικοινωνιακό πράττειν, αυτή των κανονιστικά εγκεκριμένων εντολών. Ενδιαφέρουσα για τη περί δικαίου προβληματική μας, η δυσχερώς αναγνωρίσιμη αυτή διάκριση μεταξύ της γυμνής εντολής και του περιβαλλόμενου με κανονιστικότητα αιτήματος χαρακτηρίστηκε μεταγενέστερα από τον Χάμπερμας ως μια « διαφορά ως προς τον βαθμό», ως προς την ένταση, ενώ από κοινωνιολογική σκοπιά εντοπίζει μια συνέχεια μεταξύ της ανομιμοποίητης δύναμης της γυμνής εντολής με της μετατροπής αυτής σε νομιμοποιημένη εξουσία.¹⁸ Στο *Πραγματικό και το Ισχύον*, ο Χάμπερμας αναγνωρίζει πως οι πραγματικές κοινωνικές αλληλεπιδράσεις υπόκεινται σε ένα διαρκές συνεχές μεταξύ της επικοινωνιακής και της στρατηγικής ορθολογικότητας και συνιστούν πολλές φορές υβρίδια και προσμείξεις μεταξύ των δύο αυτών καθαρών τύπων και των αντίστοιχων μηχανισμών τους, και προβαίνει σε μια περαιτέρω διάκριση συνδεδεμένη με την ένταση μεταξύ γεγονικότητας (Faktizität) και ισχύος (Geltung), κάνοντας λόγο για την επιτελεστική λειτουργία της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, που προσανατολισμένη στο ισχύον, απαιτεί την δικαιολόγηση και την κριτική των κοινωνικών θεσμών και κανόνων, εν αντιθέσει με την κεντρική στη στρατηγική ορθολογικότητα λογική της

¹⁷ Ο Χάμπερμας προβαίνει σε μια περαιτέρω διάκριση, διευκρινίζουσα σε μεγάλο βαθμό την έννοια της επιρροής, μεταξύ συγκαλυμμένης και «ανοιχτής» στρατηγικής ορθολογικότητας, με την πρώτη να αφορά σε περιπτώσεις όπου ο ένας εκ των δυο δρώντων πιστεύει ότι βασίζεται στην επικοινωνιακή ορθολογικότητα και ο άλλος εφαρμόζει μια παραπλανητική τακτική.

¹⁸ Hugh Baxter, Habermas' Discourse Theory of Law and Democracy, Buffalo Law Review, 2005: "Habermas now argues, from a sociological perspective, we see "a continuum" between purely de facto power and "power transformed into normative authority". While at one end of the continuum there is pure or simply authority,- his standard example is the bank robber's "hands up" demand, Habermas now admits this is an extreme case or "limit case". Rather than a categorical difference between pure imperatives and normatively authorized requests, Habermas has come to recognize there is only a difference in degree. "

αντικειμενικοποίησης των κοινωνικών κανόνων ως κοινωνικών γεγονότων μη επιδεχόμενων κριτικής, ως υφιστάμενων συνθηκών στο πλαίσιο των οποίων πραγματοποιεί το κάθε υποκείμενο τις προσβλέπουσες στην προσωπική επιτυχία επιδιώξεις του.

Γ. Ο ρόλος της επικοινωνιακής ορθολογικότητας στη διαλογική περί δικαίου και κράτους θεωρία

Μεταβαίνοντας στην ανάλυση της περί νομιμοποίησης του δικαίου θεώρησης του Χάμπερμας, προσήκει μια ακόμη αναφορά στην υφή της έννοιας της ορθολογικότητας που διέπει το συνολικό χαμπερμασιανό εγχείρημα και συνιστά σημείο αναφοράς στη διαλογική περί δικαίου θεωρία του. Η ορθολογικότητα, όπως μετασχηματίζεται και αναδεικνύεται σε *conditio sine qua non* της διάρθρωσης της διαλογικής θεωρίας και της σύλληψης ενός νομιμοποιημένου εντός δημοκρατικών διεργασιών δικαίου, απηχεί ακριβώς την απaráμιλλη προσήλωση του Χάμπερμας στη νεωτερικότητα και τους θεσμούς της και την συνεπακόλουθη απόρριψη μιας ενδεχομένως μετανεωτερικής αποκήρυξης μιας καθολικής έννοιας του Λόγου και μιας ερειδόμενης σε αυτόν κανονιστικότητας. Η ορθολογικότητα, ως στοιχείο δομικό του νεωτερικού, επαναπροσδιορίζεται από το Χάμπερμας με τρόπο παρεκκλίνοντα του πρακτικού καντιανού Λόγου με την ανάδειξη της έννοιας του επικοινωνιακού λόγου. Ο επικοινωνιακός χαμπερμασιανός λόγος αντιδιαστέλλεται στον πρακτικό τόσο ως προς τον προσανατολισμό του στη γλώσσα, όσο και ως προς την απεμπόληση της αποκλειστικής σύνδεσης του με το ηθικό στοιχείο. Ο επικοινωνιακός Λόγος δεν αποδίδεται στο υποκείμενο ή σε ένα υπερατομικό συνεκτικό μόρφωμα, αλλά συνιστά ένα γλωσσικό μέσο συλλογικής αλληλόδρασης όπου η έννοια της ορθολογικότητας εντοπίζεται ακριβώς στο σκοπό της συνεννόησης. Για την επίτευξη αυτής της συνεννόησης, οι δρώντες αποδέχονται κανόνες και όρους, μια κατά τον Χάμπερμας «αποκεντρωμένη αλληλουχία υπερβατικά επιτρεπτικών, δομοποιητικών και προστατευτικών όρων¹⁹», οι οποίοι ωστόσο δεν υπαγορεύουν το πράττειν συγκροτώντας έναν καθολικό κανονιστικό

¹⁹ Habermas, Jürgen, 1929-. Το πραγματικό και το ισχύον : Συμβολή στη διαλογική θεωρία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους δικαίου, μετάφραση Θεόδωρος Λουπασάκης, επιμέλεια σειράς Νίκος Κοτζιάς., Αθήνα : Εκδοτικός Οίκος Α. Α. Λιβάνη, 1996.

νόμο προσβλέποντα στην επίλυση πρακτικών ζητημάτων. Την όποια κανονιστικότητα θα μπορούσε να περιβληθεί ο επικοινωνιακός Λόγος ο Χάμπερμας την εντοπίζει στην επιβολή μιας «ανίσχυρης υπερβατικής ανάγκης» για τη συμμετοχή στον τελούμενο διάλογο με την αποδοχή των όρων που μπορούν να τον καταστήσουν δυνατό, όπως για παράδειγμα η δυνατότητα ανάληψης ευθύνης των λεγομένων, ο καταλογισμός κ.α. Σε αυτό το πλαίσιο, η έκφραση μιας αξίωσης ισχύος μπορεί να εγερθεί για να προσαχθεί στη διαλογική διαδικασία όχι ως κανονιστική αλήθεια, αλλά, όπως θα αναλυθεί εν συνεχεία, μέσω διευκρίνησης, κριτικής και επιχειρηματολόγησης εντός ενός ανασυσταθέντος πλέγματος δημοσίων, ανοιχτών και προσβάσιμων δημοκρατικών διαδικασιών.

Αυτή η ανάγνωση της ορθολογικότητας, την οποία ο Χάμπερμας υπογραμμίζει ως ζωτική για την δημοκρατική νομιμοποίηση και αυτοκατανόηση της νεωτερικής κοινωνίας είναι ακριβώς η επικοινωνιακή ορθολογικότητα, έννοια η οποία στο χαμπερμασιανό σύμπαν προσλαμβάνεται ως άρρηκτα συνδεδεμένη με την ικανότητα της κριτικής και της αναστοχαστικότητας. Οι αξιώσεις εγκυρότητας υπόκεινται θεμελιωδώς σε κριτική και γίνονται αντικείμενο αποδοχής, συναίνεσης, αμφισβήτησης ή απόρριψης βάσει των αναπτυχθεισών επιχειρηματολογιών και των συνεπακόλουθων ανασκευών αυτών και ανταπαντήσεων, δεν εδραιώνονται δια της αυθαίρετης επιβολής ισχύος του ισχυρότερου. Η επικοινωνιακή ορθολογικότητα εδράζεται στην αποδοχή του «βέλτιστου επιχειρήματος», το οποίο και τυγχάνει της ευρύτερης συναίνεσης εντός του πλαισίου ενός δημοκρατικού διαλόγου απαιτούντος ίση συμμετοχή όλων των συγκοινωνών και συνειδητή συνδιαμόρφωση διαπνεόμενη από το κίνητρο μιας αμοιβαίας αναζήτησης της αλήθειας. Για την επιτυχή και τελεσφόρα πραγματοποίηση ενός τέτοιου διαλόγου με αμοιβαία εισφορά αμφισβητούμενων αξιώσεων ισχύος μέσω των επιχειρημάτων, ο Χάμπερμας παραθέτει τις συνθήκες που πρέπει να πληρούνται για να συγκροτηθεί η ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση:

- Οι συνομιλητές να έχουν την ικανότητα ανάληψης ευθυνών των λεγομένων τους και να διέπονται από την επιθυμία κοινής αναζήτησης της αλήθειας.
- Οι συνομιλητές να εισέρχονται ισότιμα στο διάλογο και να δύνανται να διατυπώσουν επί ίση βάση αμφιβολίες και ενστάσεις προς τις αξιώσεις εγκυρότητας του συγκοινωνού τους.

- Να μην ασκείται οιοσδήποτε εξωτερικός καταναγκασμός στους συμμετέχοντες στο διάλογο.
- Να μην τίθεται κάποιος χρονικός περιορισμός στον διάλογο πέρα από την κατόπιν αναλυτικής εισδοχής επιχειρημάτων αποδοχή/ απόρριψη της εγχειρόμενης αξίωσης εγκυρότητας.
- Να μην υφίσταται πίεση για άμεση δράση ή επεξεργασία νέων δεδομένων.

Αυτή η ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση που περιγράφεται έχει στοιχεία ρυθμιστικά και κανονιστικά, δεν αποτελεί περιγραφή μιας υπάρχουσας κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά την ιδανική περίπτωση πλαισίου άνθισης του διαλόγου στο οποίο θα πρέπει κανείς να ανατρέχει για να επαληθεύει μια αξίωση ισχύος ως προς την ορθολογικότητα της και όχι ως προς την αναγωγή της σε αξιακές κρίσεις του υποκειμένου ή σε ιδεολογικές, πολιτικές, θρησκευτικές όψεις του Αγαθού. Εκφεύγοντας από το στοιχείο της κοινωνιολογικής περιγραφής των πραγματικών στοιχείων τέλεσης ενός επικοινωνιακού διαλόγου, ο Χάμπερμας μετατοπίζεται στη σφαίρα ενός ρυθμιστικού ιδεώδους του επικοινωνιακού πράττειν.

Δ. Η νομιμοποίηση του δικαίου στην διαλογική περί δικαίου και κράτους θεωρία

Προβαίνοντας στη σύνθεση μιας κανονιστικής-φιλοσοφικής θεώρησης καθώς και μια περιγραφικής-κοινωνιολογικής ανάλυσης των νεωτερικών Δυτικών πολιτικών συστημάτων και δικαιικών πρακτικών, ο Χάμπερμας μεταφέρει τη θεωρία του επικοινωνιακού Πράττειν στη φιλοσοφία του δικαίου επιχειρώντας την εφαρμογή μιας θεωρίας του επικοινωνιακού λόγου συγκεκριμένα στο δίκαιο και στο κράτος δικαίου με την ανάδειξη του δικαίου ως μηχανισμό κοινωνικής ενσωμάτωσης αλλά και του κράτους ως μεσολαβητικό παράγοντα για την ορθολογική αποδοχή και συνειδησιακή νομιμοποίηση του νόμου στον εκάστοτε πολίτη.

Όπως αναφέρει στην εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης ο Ν. Κοτζιάς, ο Χάμπερμας «εντοπίζει και παράγει τόσο ένα νέο τρόπο κωδικοποίησης, κατανόησης και ανάλυσης της υπάρχουσας γνώσης στο γνωστικό τομέα που εξετάζει όσο και ένα νέο ερμηνευτικό σχήμα σε μια συγκεκριμένη σφαίρα ανθρώπινης δραστηριότητας, το δίκαιο και το κράτος δικαίου²⁰.» Ο Χάμπερμας αποβλέπει στη διάρθρωση μιας κανονιστικής θεωρίας περί δικαίου και δημοκρατίας με την ταυτόχρονη κατάδειξη των καλύτερων συνθηκών υπό τις οποίες μια τέτοια θεωρία θα μπορούσε να εφαρμοστεί, θεμελιώνοντας το εγχείρημα του τόσο στη θεωρία όσο και στη σύγχρονη πρακτική του δικαίου και της πολιτικής. Η ένταση μεταξύ γεγονικότητας και ισχύος, όπως μαρτυρά και ο τίτλος του βιβλίου και αναδεικνύεται εναργέστερα στο γερμανικό πρωτότυπο τιτλοφορούμενο Faktizität und Geltung, διαποτίζει κάθε στάδιο της δικαιικής θεωρίας²¹ και των εισφερθέντων επιχειρημάτων ως μια ένταση μεταξύ της θετικότητας, της προβλεψιμότητας, της βεβαιότητας και της επιβολής του δικαίου από τη μία και της νομιμοποίησης και συνειδησιακά ορθολογικής αποδοχής του από την άλλη.

Στο κέντρο της φιλόδοξης χαμπερμασιανής πρόθεσης της ανάπτυξης μιας διαλογικής θεωρίας του δικαίου που περιγράφεται ως απόπειρα αναδόμησης της κανονιστικής αυτοκατανόησης του νεωτερικού δικαίου, ανευρίσκεται η πίστευση της αλληλοπρουπόθεσης του νομιμοποιημένου δικαίου και της ριζοσπαστικής

²⁰ Habermas, Jürgen, 1929-. Το πραγματικό και το ισχύον : Συμβολή στη διαλογική θεωρία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους δικαίου, μετάφραση Θεόδωρος Λουπασάκης, επιμέλεια σειράς Νίκος Κοτζιάς., Αθήνα : Εκδοτικός Οίκος Α. Α. Λιβάνη, 1996

²¹ “The basic figure of Habermas’s work on law is the nesting of tensions between validity and facticity. That is the architectonic of Habermas’s reconstructive theory on law and democracy.”, Hugh Baxter “Habermas’s Discourse Theory on Law and Democracy”, Buffalo Law Review, vol. 50.

δημοκρατίας. Ο Χάμπερμας προβαίνει στην ανάλυση ενός συστήματος δικαιωμάτων των οποίων η αναγνώριση απαιτείται για την νομιμοποίηση ενός δικαίου εντός του πλαισίου ενός Κράτους δικαίου ικανού μέσω των αρχών του να διασφαλίσει τα δικαιώματα αυτά. Μη αρκούμενος στη διάρθρωση μιας θεωρίας νομιμοποιητικής του δικαίου, ο Χάμπερμας στο δεύτερο μέρος του έργου του υποβάλλει τη διαλογική περί δικαιοσύνης και δικαίου θεώρηση σε μια κριτική-αναστοχαστική πειραματική με σκοπό να καταδείξει τη δυνατότητα εφαρμογής αυτής σε ισχύουσες κοινωνικές συνθήκες²².

Το σύγχρονο δίκαιο χαρακτηρίζεται από το Χάμπερμας ως έχον δύο πλευρές: κατευθύνει τις επιλογές των κοινωνιών του μέσω των ποινών και μέσω της αξίωσης της νομιμοποίησης του, δίδοντας σε αυτά την επιλογή της μορφής συμμόρφωσης που επιθυμούν να ακολουθήσουν, αυτή που γεννάται από φόβο για τον επακόλουθο της παράβασης κολασμό και αυτή που πηγάζει εκ της πεποίθησεως της νομιμοποίησης του δικαίου κανόνα συνειδησιακά εντός του καθένα που υπόκειται σε αυτόν. Απομακρυνόμενος τόσο από τη κλασσική βεμπεριανή διάκριση μεταξύ κοινωνικής και ιδεατής ισχύος και της παραπομπής του ορισμού της νομιμοποίησης της δεύτερης σε αναζητήσεις της φιλοσοφίας του δικαίου όσο και από μεταφυσικές και θεολογικές θεμελιώσεις του δικαίου εντός αυτής, ο Χάμπερμας βασίζει την ανασυγκροτητική του αυτοκατανοητική του νεωτερικού δικαίου οπτική στην ανεύρεση της νομιμοποίησης του μέσω του διαλόγου. Ο Χάμπερμας δεν ενδιαφέρεται για τη διάρθρωση μιας δικαυκής θεωρίας αμιγώς ιδεατής, πλάθοντας μια ουτοπία αποκομμένη από τις προϋποθέσεις και τις παθογένειες των σύγχρονων κοινωνιών, αλλά εμμένει στη πίστη σε μια δυνατότητα ορθολογισμού εντός του υπάρχοντος συστήματος.

Τα δικαιώματα που απαριθμεί ο Χάμπερμας ως ζωτικές προϋποθέσεις της νομιμοποίησης ενός δικαίου καθεστώτος γεφυρώνουν δυο θεωρήσεις τις οποίες ο Γερμανός στοχαστής κρίνει εντός μιας νεωτερικής εννόμου τάξεως ως συμβατές και συνυπάρχουσες, αυτές της ιδιωτικής αυτονομίας και της λαϊκής κυριαρχίας. Αναγνωρίζοντας ως θεμέλια του νεωτερικού δικαίου την συμβολαιοκρατική ρουσσωικής προέλευσης θεωρία, την Καντιανή σκέψη και το Γερμανικό ιδιωτικό δίκαιο του 19ου αιώνα, ο Χάμπερμας προβαίνει στη διαπίστωση πως τα ανθρώπινα

²² Η σκέψη του Χάμπερμας χαρακτηρίζεται σύμφωνα με τον Michael Power στο άρθρο του Habermas and the Counterfactual Imagination στον τόμο Habermas on Law and Democracy, Critical Exchange(1998) από δύο στιγμές: την αναδομητική-υπερβατική (reconstructive- transcendental) και την κριτική-αναστοχαστική (critical-reflective), διερευνώντας εν πρώτοις μια θεωρία πολιτικής και δικαυκής νομιμοποίησης και εν συνεχεία την πραγματοποιησιμότητα της.

δικαιώματα και η λαϊκή κυριαρχία μπορούν να αποτελέσουν αποκλειστικά τη βάση της νομιμοποίησης του σύγχρονου δικαίου, αποβλέποντας στην άμβλυνση της έντασης των δύο αυτών πόλων για την ουσιαστική ανασυγκρότηση ενός δικαίου συστήματος. Η νομιμοποίηση του ατομικού δικαιώματος στην ιδιοκτησία και την ελεύθερη συναλλαγή απέρρευε, κατά τη χαμπερμασιανή ανάλυση της Γερμανικής παράδοσης του ιδιωτικού δικαίου, από μια έννοια της –αναγνωρισμένης εξίσου σε όλα τα υποκείμενα- αυτονομίας του προσώπου παραγνωρίζοντας την ανάγκη δημοκρατικής νομιμοποίησης αυτών και αποτυγχάνοντας να θεμελιώσει επιτυχώς τα κοινωνικά δικαιώματα εντός της παραδόσεως αυτής καθώς και να συλλάβει μια επιτυχή σύνδεση μεταξύ των ατομικών ελευθεριών και των δημοκρατικών νομοπαραγωγικών διεργασιών, την οποία και εντοπίζει στην συμβολαιοκρατική θεώρηση. Ενώ η νομιμοποίηση του νεωτερικού δικαίου στη συνείδηση του υποκείμενου σε αυτή δρώντα μοιάζει κατά το Χάμπερμας βαθιά ριζωμένη στη θεωρία του συμβολαίου, η αδυναμία κατανόησης των ασύμμετρων, μη αναγώγιμων μεταξύ τους κοσμοαντιλήψεων, συμφερόντων και πλουραλιστικών θεάσεων του Αγαθού εντός μιας κοινωνίας γίνεται αντιληπτή ως πλήττουσα τη δυνατότητα συμβατότητας ατομικών ελευθεριών και πολιτικής αυτονομίας. Στον Καντ ο Χάμπερμας αναγνωρίζει την ύπαρξη των δύο αυτών στοιχείων, διακρίνει ωστόσο την πρόκριση του πρώτου επί του δευτέρου καθώς και την ανταγωνιστική διαλεκτική που αναπτύσσουν μεταξύ τους εντός της καντιανής σκέψης με την ηθική θεμελίωση της ατομικής ελευθερίας σε ένα φυσικό, προπολιτικό δικαίωμα και την ανάγνωση της λαϊκής κυριαρχίας με τρόπο θετικό και περιορισμένο. Υιοθετώντας στοιχεία από όλες τις προαναφερθείσες νεωτερικές παραδόσεις και εντοπίζοντας την αδυναμία τους στην εσφαλμένη ανάδειξη της υπεροχής του ενός ή του άλλου πλέγματος αντί του αρμονικού συγκερασμού των δύο εννοιών, καθώς και στην, κοινή και στις δύο παραδόσεις, αναζήτηση μιας εξωνομικής ηθικής θεμελίωσης της δικαϊκής νομιμοποίησης, ο Χάμπερμας συγκροτεί μια θεωρία δικαιωμάτων που αναγνωρίζει ίσα ατομικά δικαιώματα σε όλα τα υποκείμενα δικαίου σκοπώντας στην εξασφάλιση μιας σφαίρας ιδιωτικής αυτονομίας ως πηγής νομιμοποίησης μιας εννόμου τάξεως και στη ταυτόχρονη κατοχύρωση της πολιτικής αυτονομίας μέσω της λαϊκής κυριαρχίας ως ίσης νομιμοποιητικής πηγής. Η έννοια του δικαίου, ως μια έννοια όχι υποδεέστερη ή ατελέστερη ενός καθολικού ηθικού νόμου ή ως προβολή μιας προπολιτικής συναίνεσης καταλαμβάνει κομβική σημασία στη διάρθρωση του χαμπερμασιανού συστήματος δικαιωμάτων προσλαμβάνομενη διακριτά από μια

έννοια της ηθικής με την οποία και αναπτύσσει μια σχέση αλληλοσυμπληρωματική εντός του εξορθολογισμού του βιοκόσμου στη νεωτερικότητα. Τα βασικά για τη νομιμοποίηση ενός δικαικού καθεστώτος δικαιώματα (Grundrechte) για τα οποία κάνει λόγο ο Χάμπερμας είναι πρωτίστως νομικά δικαιώματα προερχόμενα από έννομες διεργασίες, όχι ημιτελείς όψεις ηθικών δικαιωμάτων, ενώ η έννοια της πολιτικής αυτονομίας δε συνιστά αντίστοιχα μια θετικοποιημένη εκδοχή της ηθικής αυτονομίας. Η νομιμοποίηση του δικαίου δε μπορεί να θεμελιωθεί αποκλειστικά σε μια αμιγή ηθική θεωρία, καθώς το δίκαιο διαφοροποιείται από αυτή, διαθέτει δικούς του μηχανισμούς και περιβάλλεται από τη δική του θεσμικότητα, θέτοντας τα ατομικά δικαιώματα και τη λαϊκή κυριαρχία ως βάση της νομιμοποίησης του με τη θέαση αυτών ως νομικά δικαιώματα και ως νομικές διεργασίες αντίστοιχα, όχι ως έννοιες ετερόφωτες από μια ηθική θεώρηση.

Αποσκοπώντας στη ταυτόχρονη διαφύλαξη της πολιτικής και της προσωπικής αυτονομίας των πολιτών, το σύστημα των δικαιωμάτων που εκθέτει ο Χάμπερμας εμφορείται από τη λογική της αυτονομοθέτησης, κατά την οποία οι αποδέκτες του νόμου είναι οι ίδιοι, και συλλαμβάνουν τους εαυτούς ως τέτοιους, νομοθέτες του, μέσω της ουσιαστικής συμμετοχής στη διαμόρφωση των δημοκρατικών νομοπαραγωγικών διαδικασιών, κατοχυρώνει δε τις ατομικές ελευθερίες και προβλέπει ένα δικαίωμα στην αυτονομία. Το δικαίωμα αυτό στην αυτονομία νοείται ως μη υποχρέωση παροχής λόγων δημοσίως αποδεκτών για κάποιες πτυχές της ζωής, για διακριτές σφαίρες ενδιαφέροντος όπου ο εκάστοτε δρων δικαιούται για την ακολούθηση των σχεδίων ζωής του τη μη εφαρμογή του επικοινωνιακού πράττειν και την υιοθέτηση αντ' αυτού του στρατηγικού. Την κατοχύρωση και εξάσκηση αυτής της ελευθερίας, ο Χάμπερμας την αντιλαμβάνεται ως ζωτική για την εμπέδωση και διατήρηση της ίδιας της πολιτικής ελευθερίας, της οποίας προϋπόθεση είναι η διασφάλιση της προσωπικής. Τα ατομικά δικαιώματα που αναγνωρίζει ο Χάμπερμας δε συγκεκριμενοποιούνται απόλυτα ως στοιχεία θετικού δικαίου, αλλά προσανατολίζουν, ως κανονιστικές προϋποθέσεις νομιμοποίησης κάθε δικαικού καθεστώτος, κάθε νομοπαραγωγική διαδικασία.

Ε. Η νομιμοποίηση του δημοκρατικού κράτους δικαίου (Rechtsstaat) και η διαλεκτική δημοκρατίας και δικαιοκτικής νομιμοποίησης

Ένθερμος υποστηρικτής του κράτους δικαίου αλλά και της αναπόδραστης σύζευξης αυτού με μια έννοια ριζοσπαστικής δημοκρατίας²³, ο Χάμπερμας θεάται τόσο το κράτος δικαίου όσο και το δίκαιο ως αποτέλεσμα της επικοινωνιακής πρακτικής και του διαλόγου που λαμβάνει χώρα μεταξύ των πολιτών σε μια κατεύθυνση ορθολογικής λήψης αποφάσεων. Ασκώντας δριμεία κριτική στο σύγχρονο κράτος δικαίου στις δυτικές κοινωνίες ως προς τον αποπροσανατολισμό του από τους δημοκρατικούς σκοπούς του και από μια έννοια κοινωνικής αλληλεγγύης, προσλαμβάνοντας το ως ουσιαστικά στερούμενο της αυτοσυνείδησης του λόγω της κατίσχυσης μιας οικονομίας της αγοράς και της μη αποτελεσματικής εμπέδωσης των ελευθεριών, ο Χάμπερμας υποστηρίζει και θέτει ως στόχο του πονήματος του την απόδειξη της αρχικής « υποψίας» της μη δυνατότητας υπάρξεως Κράτους Δικαίου χωρίς μια ριζοσπαστικοποιημένη δημοκρατία.

Η χαμπερμασιανή θεωρία του κράτους δικαίου βασίζεται εν πολλοίς στο ζήτημα της νομιμοποίησης του δικαίου στο πλαίσιο μιας νεωτερικής εννόμου τάξεως προσδιορίζοντας τους θεσμούς, τους μηχανισμούς και τις διαδικασίες που θα συνιστούσαν τις απαιτούμενες προϋποθέσεις διασφάλισης των βασικών δικαιωμάτων και της απρόσκοπτης πραγμάτωσης της δημοκρατικής διαβούλευσης. Πηγή θεμελίωσης του δημοκρατικού κράτους δικαίου αποτελεί η επικοινωνιακή εξουσία των πολιτών, έννοια νομιμοποιητική που διακρίνεται από την «διοικητική», νομοθετική και εκτελεστική, εξουσία η οποία πρέπει να παραμένει εξαρτημένη από την πρώτη τόσο στη παραγωγή όσο και στην εφαρμογή της. Προβαίνοντας στην διάκριση των εξουσιών αυτών και στην υπαγωγή της διοικητικής στην επικοινωνιακή δημοκρατική εξουσία, ο Χάμπερμας επιδιώκει την εξασφάλιση της αποφυγής επιβολής μιας ανομιμοποίητης και απομακρυσμένης από τη δημοκρατική διαβούλευση διοικητικής-πολιτικής εξουσίας. Χαρακτηρίζοντας τη σχέση μεταξύ του δικαίου και της πολιτικής εξουσίας ως «εσωτερική», υπό την έννοια της ανεύρεσης στοιχείων της

²³ « Δεν υπάρχει Κράτος δικαίου χωρίς ριζοσπαστική δημοκρατία», Το *πραγματικό και το ισχύον*, σελ. 169.

ισχύος του νομικού κανόνα στον τρόπο της προσήκουσας εφαρμογής του, και αμφίδρομη, υπό την έννοια της αλληλοπρουπόθεσης του δικαίου και της πολιτικής, διαρθρώνεται η θεώρηση ενός δημοκρατικού κράτους δικαίου ικανού τόσο να κατοχυρώσει και να προστατέψει τα δικαιώματα επιβάλλοντας ποινές μέσω του δικαστικού του συστήματος και της δυνατότητας εφαρμογής των αποφάσεων των δικαστηρίων του όσο και να νομοθετήσει μέσω της απαιτούμενης δημοκρατικής διαδικασίας. Η διαλεκτική του δικαίου και της πολιτικής εξουσίας διαχέεται σε όλες τις πτυχές του δημοκρατικού κράτους δικαίου από τη νομοπαραγωγή στην επιβολή των εκ του νόμου προβλεπομένων κυρώσεων με τρόπο που δεν περιλαμβάνει αντίθεση αλλά αλληλοπρουπόθεση και αλληλουπηρέτηση, καθώς κατά το Χάμπερμας το δίκαιο και η πολιτική συνιστούν το ένα «κώδικα» του άλλου. Η επικοινωνιακή εξουσία της οποίας κάθε πολίτης είναι φορέας είναι δικαιοπαραγωγική και απαιτεί μια δημόσια σφαίρα ανεμπόδιστης διαβούλευσης συγκοινωνούσα με τα θεσμικά νομοθετικά όργανα για να οδηγήσει σε ένα νομιμοποιημένο δίκαιο. Για την επιτυχή αυτή σύνδεση, ο Χάμπερμας κρίνει ζωτική την ανασυγκρότηση μιας δυναμικής κοινωνίας των πολιτών, ενός πλέγματος ομάδων και κινημάτων αποδεσμευμένων από τον έλεγχο της κρατικής εξουσίας που θα τυγχάνει αθρόας, συνειδητής, ευρείας και διαρκούς συμμετοχής. Η νομιμοποίηση του δημοκρατικού κράτους δικαίου διέρχεται από τις δικαιοπαραγωγικές διεργασίες διαβούλευσης της δυναμικής αυτής δημόσιας σφαίρας απρόσκοπτης επικοινωνιακής συνεύρεσης και ορθολογικής αναζήτησης της ευρύτερης συναίνεσης οι οποίες πρέπει να ασκούν επιρροή στη κρατική εξουσία και τα κεντρικά συστήματα λήψης αποφάσεων για να επιτυγχάνεται δημοκρατική νομιμοποίηση των παραγομένων δικαιικών κανόνων. Η λαϊκή κυριαρχία που δεν περιορίζεται μόνο στις εκλογικές αναμετρήσεις αλλά διαδραματίζει κομβικό ρόλο στη συνδιαμόρφωση του πολιτικού έχει στην χαμπερμασιανή ανανοηματοδότησή της ως βάση την επικοινωνιακή αλληλόδραση των πολιτών, νομιμοποιώντας μόνο εκείνο το δίκαιο που παράγεται και επιβάλλεται ως προϊόν ελεύθερης διαβούλευσης και συμφωνίας βάσει ανταλλαγής, ανασκευής και αποδοχής επιχειρημάτων. Συνεπώς, το χαμπερμασιανό πολιτικό μόρφωμα που ικανοποιεί τις αρχές ενός δημοκρατικού κράτους δικαίου διαθέτει μεν όλα τα στοιχεία του κοινοβουλευτισμού και της αστικής δημοκρατίας, προϋποθέτει ωστόσο το «άνοιγμα» των κοινοβουλευτικών οργάνων στις επικοινωνιακές ροές αιτημάτων και αντιλήψεων που εισέρχονται από τη τελούμενη στην εξορθολογισμένη δημόσια σφαίρα διαρκώς ανανεούμενη και ευρέως συμμετοχική διαβούλευση.

Ο Χάμπερμας προβαίνει στη κρίσιμη διάκριση μεταξύ της επικοινωνιακής και της διοικητικής ισχύος, αποδίδοντας στην πρώτη το θεμέλιο νομιμοποίησης του δικαίου και της νομιμοποίησης της άσκησης της πολιτικής εξουσίας σε μια δημοκρατική κοινωνία. Μεταφερόμενοι από το ζήτημα της νομοπαραγωγής στο ζήτημα της επιβολής του νόμου και των προβλεπόμενων σε αυτόν κυρώσεων, ο Χάμπερμας επικαλείται την ανάγκη χρήσης της διοικητικής εξουσίας εντός του πολιτικού συστήματος ως αναπόσπαστο στοιχείο της έννοιας της ισχύος του δικαίου κανόνα. Αυτή η επιβολή των ποινών δεν λαμβάνει ωστόσο χώρα στο πλαίσιο της επικοινωνιακής λειτουργίας αλλά διαμέσου μιας εξουσίας νοούμενης ως μέσου εντός συστημικών διαδικασιών όπου εκλείπει το στοιχείο της διαβούλευσης των πολιτών. Κρίνοντας ως αναγκαία την θέση σε εφαρμογή μιας τέτοιας ισχύος επιβολής για την ίδια την ύπαρξη και διαφύλαξη του δικαίου κανόνα, ο Χάμπερμας διερευνά τους τρόπους σύνδεσης και περιορισμού της διοικητικής εξουσίας από την επικοινωνιακή εντός του δημοκρατικού κράτους δικαίου. Η διοικητική αυτή εξουσία πρέπει για να τύχει νομιμοποίησης να αναχθεί στην δικαιοπαραγωγική επικοινωνιακή ισχύ και να μην αναπαράγεται ανεξάρτητα απ' εαυτή αλλά βάσει της επικοινωνιακής. Το νομιμοποιημένο δίκαιο πηγάζει συνεπώς τόσο από τη δημοκρατική νομοπαραγωγή όσο και από τον μηχανισμό συμμόρφωσης προς τις επιταγές της, δίχως τον οποίο θα εξέλειπε ακριβώς αυτό το στοιχείο εφαρμογής και του καταναγκασμού δια του οποίου το δίκαιο μετατρέπει τη επικοινωνιακή ισχύ του σε διοικητική. Για την εξασφάλιση του περιορισμού της διοικητικής εξουσίας, ο Χάμπερμας αναλύει και ριζοσπαστικοποιεί τις έννοιες του χωρισμού των εξουσιών, της αμερόληπτης απονομής δικαιοσύνης, των ελέγχων της δημόσιας διοίκησης διαμέσου της διαβουλευτικής αρχής και της ανάπτυξης μιας τυπολογίας πλειόνων μορφών διαβούλευσης. Ο Χάμπερμας αναγνωρίζει τρία διαφορετικά είδη διαβουλεύσεων, τη διαβούλευση πάνω σε πραγματολογικά ζητήματα, σε πολιτικά-ηθικά ζητήματα και σε αμιγώς ηθικά ζητήματα, σε κάθε μία από τις οποίες απαιτείται, λόγω της διαφορετικής υφής της και της διαφορετικής διαλεκτικής που αναπτύσσει προς μια έννοια κανονιστικότητας, μια διαφορετικού τύπου συναίνεση. Τα πραγματολογικά ζητήματα αφορούν στην επιλογή των κατάλληλων μέσων για την επίτευξη δοθέντων σκοπών ή στην πραγματοποίηση μιας αξιολόγησης για τους σκοπούς αυτούς με βάση κάποια παράμετρο ή κάποια αξία. Οι διενέξεις επί πραγματολογικών ζητημάτων προσανατολίζονται στη δικαιολόγηση τεχνικών επιχειρημάτων με την εισφορά αξιώσεων ισχύος κρινόμενων από στην εμπειρική ακρίβεια των γνώσεων στις οποίες

βασίζονται. Τα ηθικά-πολιτικά ζητήματα (ethical issues) εγείρονται με την αμφισβήτηση των γνωμόνων ή των αξιών στο πλαίσιο των οποίων λαμβάνει χώρα η πραγματολογική συζήτηση και διακρίνονται σε αμιγώς προσωπικούς, υπαρξιακής υφής προβληματισμούς για τη διάρθρωση μιας υποκειμενικής στοχοθεσίας και τη μακροσκοπική προσωπική εξέλιξη εκάστου και σε κοινωνικό επίπεδο στη διαδικασία συγκρότησης συλλογικών ταυτοτήτων μέσω της αυθεντικής κατανόησης των ενοποιητικών στοιχείων που δομούν την έννοια του συλλογικού και της πραγμάτωσης αυτού βάσει κοινών αποφάσεων και δράσεων. Στην ηθική-πολιτική αυτή διαβούλευση λειτουργούν ως τροχοπέδη για την ανεύρεση της καθολικής ή της ευρύτερης δυνατής συναίνεσης η πολυφωνικότητα, η ανομοιογένεια και η πληθώρα των αντιλήψεων του Αγαθού που παρουσιάζει ένα νεωτερικό κοινωνικό μόρφωμα. Ο Χάμπερμας δε παραγνωρίζει την ενύπαρξη διαφορών, ανταγωνιστικών και μη αλληλοαναγόμενων κοσμοαντιλήψεων της νεωτερικής κοινωνίας, αντίθετα, διαπιστώνοντας τη βαθειά δυσχέρεια –και ενδεχομένως τα στοιχεία αντιδημοκρατικότητας- στην αναζήτηση μιας καθολικής συναίνεσης ως προς την ουσία των ηθικών-πολιτικών προβλημάτων, προσανατολίζει το στόχο της διαβούλευσης επί αυτών των ζητημάτων στην ανάδειξη μιας συμφωνίας ως προς την ακολουθητέα νομοπαραγωγική διαδικασία δια της οποίας θα πραγματοποιηθεί ο διάλογος. Το τρίτο είδος διαλόγου είναι αυτό που αναζητείται για τα αμιγώς ηθικά ζητήματα (moral issues), τα οποία εν αντιθέσει με τα ηθικά-πολιτικά δεν αφορούν σε μια συγκεκριμένη κοινωνία ή μορφή συμβίωσης, αλλά σε μια απεριόριστη επικοινωνιακή κοινότητα, και κρίνονται ως προς τη συμφωνία τους με μια έννοια δικαιοσύνης καθολικά συλλαμβανόμενης εκτός ορισμένου κοινωνικού και πολιτισμικού υποβάθρου. Οι αξιώσεις εγκυρότητας ενός ηθικού κανόνα που εγείρονται σε αυτό το πλαίσιο αξιολογούνται και τυγχάνουν συναίνεσης μόνο αν αποτελέσουν αντικείμενο συμφωνίας από όλους τους δυνάμει υποκείμενους σε αυτόν εντός ενός ορθολογικού πλαισίου. Ο Χάμπερμας προβαίνει εδώ σε μια κρίσιμη διάκριση μεταξύ της δικαιολόγησης και της εφαρμογής ενός κανόνα σε μια προσπάθεια αντιμετώπισης του κινδύνου της περιβολής ενός κανόνα με υπερβολική αφαιρετικότητα στο πλαίσιο της απαιτούμενης καθολίκευσης του ηθικού κανόνα. Ενώ η δικαιολόγηση του ηθικού νόμου διέρχεται το στάδιο αναζήτησης αυτής της καθολικής ορθολογικά δοθείσας συναίνεσης, η εφαρμογή αυτού πρέπει να ικανοποιεί

την αρχή της καταλληλότητας (Angemessenheit)²⁴ σύμφωνα με την οποία επιλέγεται ανάμεσα σε πλείονες εξίσου ισχύοντες ηθικούς κανόνες εκείνος που υπό συγκεκριμένες συνθήκες θα κρινόταν καταλληλότερος. Στο δημοκρατικό κράτος δικαίου ενώνονται η επικοινωνιακή και η διοικητική ισχύς. Ενώ οι ηθικοί νόμοι αφορούν στο σύνολο της ανθρωπότητας απαιτώντας καθολικότητα στη διαβούλευση, ο δικαιοκός κανόνας δεσμεύει μια συγκεκριμένη κοινότητα ανθρώπων, μια συγκεκριμένη έννομη τάξη, θεμελιώνοντας τη δικαιολόγηση του ακριβώς στη διαδικασία διαβούλευσης επί των ηθικών-πολιτικών ζητημάτων. Λόγω της ανάγκης να ικανοποιήσει ένα κριτήριο βεβαιότητας και ακρίβειας, ο νομικός κανόνας δεν αποτελεί πάντοτε αντικείμενο καθολικής συναινέσεως, αλλά δύναται να πηγάζει από μια εξισορροπητική αντικρουόμενων συμφερόντων και βουλήσεων λογική συμβιβασμών εντός της δικαιοπαραγωγικής διαδικασίας. Τα πραγματολογικά στοιχεία διαποτίζουν εξίσου το δικαιοπαραγωγικό μηχανισμό καθώς εμφιλοχωρούν στο ζήτημα της εφαρμογής του δικαίου, στοιχείο που συνανήκει στην έννοια της θεμελίωσης της ισχύος του. Στο δίκαιο, συνεπώς, συνενώνονται τα τρία είδη ζητημάτων που διακρίνει ο Χάμπερμας, το πραγματολογικό, το ηθικό-πολιτικό και το ηθικό, και οι τρεις μορφές διαβούλευσης που το εκάστοτε εξ αυτών απαιτεί. Η θεμελίωση της νομιμότητας του δικαίου αφορά στη διαδικασία που ακολουθείται στην πραγμάτωση των τριών ειδών διαβουλεύσεως και τη πλήρωση των τιθέμενων σε κάθε περίπτωση κριτηρίων, αναδεικνύοντας την άρρηκτη σύνδεση μεταξύ της δικαιολόγησης ενός δικαιοκός κανόνα και της δημοκρατίας, ως πολιτεύματος ικανού να διασφαλίζει τις προσήκουσες ορθολογικές, ισότιμες και ανοιχτές διαδικασίες νομιμοποίησης. Το δημοκρατικό κράτος δικαίου προβλέπει συχνές εκλογικές αναμετρήσεις, πολυκομματισμό, κομματική οργάνωση, θεσμικά όργανα της νομοθετικής, εκτελεστικής και δικαστικής εξουσίας, ο Χάμπερμας ωστόσο ενδεικτικά παραθέτει τις διαδικασίες αυτές υπογραμμίζοντας ωστόσο πως οιοσδήποτε δημοκρατικές διαδικασίες συγκροτούνται και ακολουθούνται πρέπει να βασίζονται στην αρχή της διαβουλευτικής ορθολογικότητας και να αποσκοπούν στην πλήρωση των τιθέμενων προϋποθέσεων για τις διαβουλεύσεις επί των πραγματολογικών, ηθικών κ ηθικών ζητημάτων. Στο φιλόδοξο εγχείρημα ανασυγκρότησης της αυτοκατανόησης του δυτικού νομικού συστήματος, ο Χάμπερμας αποπειράται να

²⁴ Εδώ ο Χάμπερμας παραπέμπει, αναφορικά με το ζήτημα της καταλληλότητας, στον Klaus Günther, σύμφωνα με τον οποίο ο πρακτικός λόγος δε δύναται να πραγματοποιηθεί ολοκληρωτικά στους θεμελιωτικούς διαλόγους (Begründungsdiskurse), καθώς οι διάλογοι αυτοί πρέπει να συμπληρώνονται από τους λεγόμενους Anwendungsdiskurse, τους διαλόγους εφαρμογής.

συγκεράσει από τη μία το κανονιστικό ιδεώδες της καθολικής συναίνεσης της διαβουλευτικής ορθολογικότητας από την άλλη τη δυνατότητα δόμησης ενός σταθερού και λειτουργικού πολιτικού συστήματος μέσω της πρόκρισης της έννοιας της υιοθέτησης της –τυγχάνουσας ορθολογικής συναίνεσης– δημοκρατικής διαδικασίας ως νομιμοποιητικής πηγής του δικαίου. Αναγνωρίζοντας ότι καθολική συναίνεση δε μπορεί να επιτευχθεί σε ουσιαστικά νομικά ζητήματα λόγω ακριβώς των αντιμαχόμενων συμφερόντων και αξιακών συμφερόντων, μετατοπίζει τη νομιμοποίηση του δικαίου στη νομοθετική διαδικασία που τον παράγει, υποστηρίζοντας πως στην υιοθέτηση αυτής μπορεί να επιτευχθεί ευκολότερα η καθολική συμφωνία. Η χαμπερμασιανή διαλογική θεωρία του δικαίου και της δημοκρατίας δεν αποσκοπεί στην υποστήριξη μιας αναγόμενης στο κανονιστικό ιδεώδες της καθολικής συναίνεσης νομιμοποίησης του δικαίου αλλά στην ανάδειξη της σημασίας της θεμελίωσης του δικαίου στη δημοκρατική, νομικά κατοχυρωμένη, διαδικασία παραγωγής του, διαπλέκοντας έτσι βαθύως τις έννοιες της δημοκρατίας και της δικαϊκής νομιμοποίησης. Οι θεσμοί του κοινοβουλευτισμού και της αντιπροσώπευσης που προβλέπονται στο δημοκρατικό κράτος δικαίου ανασυγκροτούνται υπό το πρίσμα αυτής ακριβώς της διαλεκτικής σχέσης, το παραγόμενο εξ αυτών δίκαιο νομιμοποιείται μόνο εφόσον αυτοί αφουγκράζονται και ανοίγονται στην τελούμενη σε μια δυναμική δημόσια σφαίρα από την ενεργή κοινωνία των πολιτών επικοινωνιακή διαβούλευση, προϋπόθεση για την ικανοποίηση της οποίας απαιτείται ακριβώς η επιλογή των λυσιτελέστερων δημοκρατικών διαδικασιών. Με αυτόν τον τρόπο συνδέεται η διοικητική εξουσία με την επικοινωνιακή και υποτάσσεται κατά την αναπαραγωγή της στις βουλές της δεύτερης.

ΣΤ. Η ορθολογική διαπραγμάτευση και οι προϋποθέσεις νομιμοποίησης αυτής

Αναγνωρίζοντας το ενδεχόμενο μη επίτευξης συμφωνίας εντός νεωτερικών πλουραλιστικών κοινωνιών, ο Χάμπερμας αξιοποιεί την έννοια της διαπραγμάτευσης για την κάλυψη της περίπτωσης μη δυνατότητας ανεύρεσης της απαιτούμενης συναίνεσης σε ζητήματα ηθικά και ηθικά-πολιτικά ελλείπει εντοπισμού ενός γενικευμένου ενδιαφέροντος. Σε αυτή τη περίπτωση, οι προσανατολισμένοι στην επιτυχία δρώντες προσέρχονται εμφορούμενοι από τη βούληση για συνεργασία στη διαπραγμάτευση για την επίλυση εκείνων των διενέξεων που δε δύνανται να αποτελέσουν δια της διαβουλεύσεως αντικείμενο συμφωνίας. Για τη νομιμοποίηση της διαπραγμάτευσης, ο Χάμπερμας θέτει μια σειρά προϋποθέσεων που καλούνται να εκπληρώσουν οι συμμετέχοντες σε αυτή για την κατοχύρωση προτίμησης της διαπραγμάτευσης από τη μη συμφωνία, καθώς και για την αντιμετώπιση ενός φαινομένου παρασιτισμού κάποιων μερών από τα άλλα και την άρση της πιθανής εκμετάλλευσης ενός μέρους από το άλλο ή την άνιση κατανομή των αντικειμένων της διαπραγμάτευσης. Ο Χάμπερμας δεν απορρίπτει τη διαπραγμάτευση στη περίπτωση αδυνατότητας της διαβούλευσης υπό τους όρους της πραγμάτωσης αυτής διαμέσου ορθολογικών διαβουλευτικών διαδικασιών, κρίνοντας μάλιστα πως η ίδια η έννοια της ορθολογικής διαβούλευσης περικλείει έμμεσα εντός της τη δυνατότητα της υπό προσήκοντες όρους διαπραγμάτευσης²⁵ και εντοπίζοντας αναλογίες στις διαδικασίες της διαβούλευσης και της διαπραγμάτευσης υπό την έννοια του διακυβεύματος των συνθηκών της συμμετρίας που τίθενται τόσο στην ορθολογική διαβούλευση ως προς την ισότιμη εισφορά επιχειρημάτων και τη διατύπωση αντιρρήσεων και κριτικής από όλους τους συμμετέχοντες σε αυτή όσο και στη διαπραγμάτευση ως προς την ισότιμη δυνατότητα επιβολής πίεσης και κατοχής ισότιμης διαπραγματευτικής ισχύος από όλους τους διαπραγματευόμενους. Ο γνώμονας της τήρησης των εξασφαλιζόντων τις προϋποθέσεις όρων, όπως και το ερώτημα της καταλληλότητας της διαπραγμάτευσης ως τρόπο επίλυσης ενός ζητήματος συνιστά ωστόσο αντικείμενο ηθικής διαβούλευσης καταδεικνύοντας τη διαβουλευτική βάση της διαπραγμάτευσης ως αντιδιαστελλόμενης από το στρατηγικό πράττειν.

²⁵ Εκ της αγγλικής μεταφράσεως του *Πραγματικού και του Ισχύοντος*, *Between facts and norms*, the MIT Project, trans. William Rehg « the term rational discourse refers indirectly to bargaining processes insofar as these are regulated by discursively binding procedures.»

III. Μπένγιαμιν ή η αυτοδιαφύλαξη ως μοναδικός σκοπός του δικαίου

Το, δημοσιευμένο το 1921, εμβληματικό και βαθειά αμφιλεγόμενο μπενγιαμενικό δοκίμιο *Για μια Κριτική της βίας*²⁶ (*Zur Kritik der Gewalt*) θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως απηχεί και συμπυκνώνει, απτόμενο της ερωτητικής της φύσης της βίας, της διαπλοκής της με το δίκαιο, των διακρίσεων της και της αναζήτησης μιας μη βίαιης, *καθαρής*, δυνατότητας επίλυσης των διαφορών και συλλογικής συμβίωσης, πολιτικές συλλογιστικές και φιλοσοφικούς στοχασμούς της ταραγμένης ιστορικής περιόδου του μεσοπολέμου στην οποία χρονικά εντάσσεται. Ωστόσο, η συνθετότητα της μπενγιαμενικής σύλληψης της ιστορίας της βίας στο πλαίσιο του νόμου της επαναληψιμότητας, καθώς και η ρηξικέλευθη πρόσληψη της έννοιας της βίας ως δομικού και εσωτερικού στοιχείου του δικαίου και της κρατικής δικαιοταξίας καθιστούν το αιρετικό αυτό κείμενο εξαιρετικά ενδιαφέρον και –μέσω των πλειόνων αναγνώσεων που έχουν έκτοτε επιχειρήσει μια σειρά στοχαστών, λιγότερο ή περισσότερο επιφυλακτικών, λιγότερο ή περισσότερο γενναιόδωρων, ανάμεσα στους οποίους συγκαταλέγονται η Hannah Arendt, ο Theodor Adorno, ο Enzo Traverso, ο Giorgio Agamben και φυσικά ο Ζακ Ντερριντά-, διαχρονικό, συνεχώς επανερμηνεύσιμο και ακατάπαυστα επαναφερόμενο στη διερεύνηση της διαπλοκής του δικαίου και της βίας. Στην ακόλουθη ανάλυση φιλοδοξούμε στη σκιαγράφηση της μπενγιαμενικής σκέψης μέσω της ανάδειξης της περί βίας θεώρησης του και της καταγραφής των κρίσιμων διχοτομήσεων που δομούν το κείμενο του.

²⁶ Ο τίτλος του μπενγιαμενικού δοκιμίου *Zur Kritik der Gewalt* έχει αποδοθεί στην ελληνική μετάφραση των εκδόσεων Ελευθεριακή Κουλτούρα (Αθήνα, 2001) ως «για μια Κριτική της βίας». Ο Γ. Ξηροπαΐδης στην ομιλία του «Δίκαιο και βία. Αναζητώντας τον τόπο της δικαιοσύνης» (Αθήνα, Νοέμβριος 2017) προκρίνει το αμετάφραστο της *Gewalt* (“Για μια Κριτική της *Gewalt*”) καθώς, όπως επισημαίνει και ο Ντερριντά στην *Ισχύ Νόμου*, η γερμανική λέξη *Gewalt* σημαίνει τη βία, αλλά και τη νόμιμη εξουσία, διπλή ερμηνεία η οποία και φωτίζει το πυρήνα της μπενγιαμενικής σκέψης.

A. Η βία ως θεμέλιο και όχι ως «γυμνό μέσο» στην υπηρεσία του δικαίου

Στη *Κριτική*²⁷ της βίας του ο Μπένγιαμιν προβαίνει στην ανάλυση της διαλεκτικής που αναπτύσσεται μεταξύ βίας και δικαιοσύνης απορρίπτοντας τις προγενέστερες θετικιστές και φυσικοδικαιικές θεμελιώσεις της εν λόγω σχέσης στη βάση της ανάδειξης της αλυσιτέλειας του κυκλικού σχήματος «οι δίκαιοι σκοποί μπορούν να επιτευχθούν μέσω νόμιμων μέσων, τα νόμιμα μέσα χρησιμοποιούνται για δίκαιους σκοπούς²⁸» και αναζητώντας αντ' αυτού το θεμέλιο μιας τέτοιας κριτικής στη βάση μιας, μη αναγόμενης στο δίκαιο και στην εσωτερική ερμηνεία του δικαιοκού θεσμού, φιλοσοφίας της ιστορίας^{29,30}. Η στενή σύνδεση μεταξύ βίας και δικαιοσύνης διαφαίνεται ήδη από τις εισαγωγικές παρατηρήσεις του Μπένγιαμιν που χαρακτηρίζουν τη κριτική της βίας ως μια «έκθεση της σχέσης της με το δίκαιο και τη δικαιοσύνη», στη βάση της παρείσφρησης αυτής στις ηθικές σχέσεις (*sittliche Verhältnisse*) που ευρίσκονται εντός της σφαίρας του δικαίου (*Recht*) και της δικαιοσύνης (*Gerechtigkeit*³¹). Εκκινώντας από τη περιγραφή της αρχικής σύνδεσης των δύο αυτών εννοιών ως μια σχέσης «σκοπού-μέσου», με τη βία να συνιστά πάντοτε το μέσο για τη θεμελίωση ή επιβολή του δικαιοκού κανόνα, ο Μπένγιαμιν

²⁷ Στο προωνύμιο του Benjamin, ο Ντερριντά επισημαίνει πως η έννοια της κριτικής της βίας όπως νοηματοδοτείται εντός της μπενγιαμινικής σκέψης «δε σημαίνει απλώς αρνητική αξιολόγηση, νόμιμη απόρριψη ή νόμιμη καταδίκη της βίας, αλλά κρίση, αξιολόγηση, εξέταση που παρέχει στον εαυτό της τα μέσα να κρίνει τη βία. Η έννοια της κριτικής στο βαθμό που συνεπάγεται την απόφαση υπό τη μορφή της κρίσης και το ερώτημα αναφορικά με το δικαίωμα του κρίνειν έχει κατ' αυτόν τον τρόπο, μέσα της, μια ουσιαστική σχέση με τη σφαίρα του δικαίου.»

²⁸ Benjamin, Walter, *Για μια Κριτική της Βίας*, μτφρ. Μαρσιανός Λεωνίδας, επιμέλεια Καλαμαράς Παναγιώτης, εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ. 6.

²⁹ Η ανάλυση της βίας στη βάση μιας φιλοσοφίας της ιστορίας δε συνεπάγεται την μπενγιαμινική αποδοχή μιας μαρξιστικής τελεολογικής προσέγγισης της ιστορίας ούτε τη θέση της δικαιοσύνης ως επιβολής ως πράξης ισχύος των νικητήριων δυνάμεων των ιστορικών αγώνων για τη διασφάλιση αυτής της υπεροχής, καθώς αρνείται μια σχέση μέσου-σκοπού μεταξύ της βίας και του δικαίου αναπτύσσοντας, όπως θα αναλυθεί εν συνεχεία μια κριτική της βίας προσανατολισμένη στη βία καθεαυτή, ιδωμένη ως εσωτερικό, «δομικό» στοιχείο του δικαίου και όχι εξωτερικό αυτού.

³⁰ Στις *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, ο Μπένγιαμιν αντιτίθεται τόσο στον ιστορικισμό όσο και στο θετικισμό, τοποθετώντας τις βλέψεις της εμπλοκής του υποκειμένου στο ιστορικό γίνεσθαι στην αλλαγή του παρελθόντος, σε αυτό που ο Αρ. Μπαλτάς στην ομιλία του «Μεροληψία και αντικειμενικότητα. Benjamin και η ιδέα μιας κριτικής ιστοριογραφίας» στο πλαίσιο του τριήμερου εκδηλώσεων για τον Benjamin στην Σχολή Καλών Τεχνών, ονόμασε «αγώνα οικειοποίησης» και «απολύτρωση» του παρελθόντος.

³¹ Ήδη από την αρχή της *Κριτικής της Βίας* βλέπουμε τη διάκριση μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης στην οποία προβαίνει και ο Μπένγιαμιν. Όπως παρατηρεί ο Matthias Fritsch στο έργο του *The promise of memory, history and politics in Marx, Benjamin and Derrida* (State University of New York Press Albany, 2005) : «It is important to note at the outset that the relationship between the latter two terms is problematic for Benjamin (as for Derrida, as we will see); laws do not exhaust or even attain justice, for justice goes beyond and constitutively exceeds any legal order. Indeed, we might say that, for Benjamin, a demonstration of why justice necessarily escapes law is the fundamental task of a critique of the violence and power of a legal order.», σελ. 108.

κρίνει πως με την τοποθέτηση της βίας στην επικράτεια των μέσων, μετατοπίζεται το ερώτημα της κριτικής της βίας από ηθικής σκοπιάς στους σκοπούς που εκείνη υπηρετεί, διαμορφώνοντας ένα κριτήριο για τη χρήση της αναγόμενο στο δίκαιο ή άδικο των σκοπών αυτών. Ακόμη και στη περίπτωση ανεύρεσης ενός τέτοιου κανονιστικής υφής γνώμονα ικανού να διαχωρίσει τους δίκαιους από τους άδικους σκοπούς, η βία δεν κρίνεται αφ' εαυτής ως αρχή, αλλά μόνο ως μέσο εδραίωσης, εφαρμογής ή υποστήριξης των υπό κρίσης θεσμών, αφήνοντας έτσι ανοιχτό το ερώτημα ως προς τη σύλληψη μιας ηθικής χρήσης της βίας «ως μέσο για την επίτευξη των δίκαιων σκοπών.» Ο Μπένγιαμιν χρεώνει στο φυσικό δίκαιο τη κατάφαση επί του ερωτήματος αυτού υπογραμμίζοντας χαρακτηριστικά πώς σύμφωνα με τη φυσικοδικαιική θεώρηση «στην εφαρμογή βίαιων μέσων για δίκαιους σκοπούς δεν βλέπει μεγαλύτερο πρόβλημα απ' όσο θα φαινόταν προβληματικό στον άνθρωπο το «δικαίωμα» του να κινεί το σώμα του προς έναν επιδιωκόμενο προορισμό. Σύμφωνα μ' αυτή τη θεώρηση (η οποία χρησίμευσε ως ιδεολογική θεμελίωση της Τρομοκρατίας στη Γαλλική Επανάσταση) αν η βία είναι φυσικό προϊόν (Naturprodukt), όμοιο της πρώτης ύλης, δεν υπάρχει κάποιο πρόβλημα στη χρήση της, εξαιρουμένης της κατάχρησης της για την επίτευξη άδικων σκοπών³²». Καίτοι διαμετρικά αντίθετης λογικής αναφορικά με τη νομιμοποίηση του δικαίου και τη σχέση του με τη βία, η θετικοδικαιική παράδοση που θεάται τη βία ως «ιστορικό γεγονός» δε μπορεί να αποδράσει από τη κυκλικότητα του σχήματος σκοπών-μέσων, συναντώντας τη φυσικοδικαιική παράδοση σε μια εντοπιζόμενη από το Μπένγιαμιν κοινή θεμελίωση σύμφωνα με την οποία «οι δίκαιοι σκοποί μπορούν να επιτευχθούν μέσω νόμιμων μέσων, τα νόμιμα μέσα χρησιμοποιούνται για δίκαιους σκοπούς³³». Το φυσικό δίκαιο επιδιώκει μέσω της δίκαιης υπόστασης των σκοπών να «δικαιώσει» τα μέσα, το θετικό δίκαιο μέσω της νομιμότητας των μέσων να «κατοχυρώσει» τη δίκαιη υπόσταση των σκοπών³⁴. Εν αντιθέσει με τη φυσικοδικαιική, η θετικοδικαιική παράδοση διακρίνει εντός της θεώρησης της μια διάκριση μεταξύ δύο ειδών βίας, της επικυρωμένης και της μη επικυρωμένης η οποία εδράζεται στην ιστορική καταγωγή

³² Benjamin, Walter, *Για μια Κριτική της Βίας*, μτφρ. Μαρσιανός Λεωνίδας, επιμέλεια Καλαμαράς Παναγιώτης, εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ. 5.

³³ Όπως ανωτέρω, σελ. 6.

³⁴ Στην ανάλυση του μπενγιαμινικού κειμένου σε αυτό το σημείο ο Ντερριντά επισημαίνει στο *Προώνυμο του Μπένγιαμιν* «Οι δύο παραδόσεις περιστρέφονται μέσα στον ίδιο κύκλο δογματικών προϋποτιθέμενων. Και δεν υπάρχει καμία λύση της αντινομίας όταν μια αντίθεση αναδύεται μεταξύ δίκαιων σκοπών και δικαιολογημένων μέσων. Το θετικό δίκαιο παραμένει τυφλό ως προς το απροϋπόθετον [inconditionnalite] των σκοπών, το φυσικό δίκαιο ως προς το υπό προϋπόθεσιν [conditionnalite] των μέσων.»

της βίας ως νομιμοποιούσας πηγής της. Η επικυρωμένη, «έννομη» βία υπηρετεί «έννομους» σκοπούς σε αντιδιαστολή με τη μη επικυρωμένη, και συνεπώς τυγχάνουσα καταστολής, βία που υπηρετεί «φυσικούς» σκοπούς. Απέναντι στους φυσικούς σκοπούς που θα μπορούσε να πραγματώσει το υποκείμενο με τη χρήση αυτής της δεύτερης ανομιμοποίητης βίας, η έννομη τάξη προβάλλει τους έννομους σκοπούς της τους οποίους και εφαρμόζει με τη χρήση της νόμιμης βίας της οποίας διαθέτει το μονοπώλιο. Το «συμφέρον του δικαίου για τη μονοπώληση της βίας» δεν ερείδεται στη διαφύλαξη των εννόμων σκοπών της έννομης τάξης από πιθανούς κινδύνους κλονισμού αυτής, αλλά στην αυτοδιαφύλαξη του δικαίου ως αυτοσκοπού. Οποιαδήποτε βία εκφεύγει του κρατικού μονοπωλίου και ασκείται έξω από αυτό συνιστά επομένως απειλή διασάλευσης της εννόμου τάξεως και καταστέλλεται ως τέτοια. Ο Μπένγιαμιν προβαίνει στη κρίσιμη διαπίστωση ότι η φυσική στα χέρια του υποκειμένου βία δεν απειλεί τους έννομους σκοπούς που η έννομη τάξη καλείται να επιδιώξει, αλλά την ίδια την έννομη τάξη λόγω της «εκτός δικαίου γυμνής ύπαρξης της». ³⁵ Η μόνη περίπτωση επιτρεπόμενης χρήσης βίας από φορέα εκτός του κρατικού εντοπίζεται στο δικαίωμα της απεργίας νοούμενο ως ένα δικαίωμα στη βία (Recht auf Gewalt), όπου το κράτος εκχωρεί ένα μέρος του δικαιώματος του στο μονοπώλιο της χρήσης βίας στην οργανωμένη εργατική τάξη ως συλλογικό υποκείμενο, περιχαρακώνοντας το ωστόσο και χαρακτηρίζοντας το ως «καταχρηστικό» ή παράνομο στη περίπτωση που προσλάβει τη μορφή της γενικής επαναστατικής απεργίας. Η άσκηση ενός εκχωρούμενου εκ του νόμου δικαιώματος χαρακτηρίζεται ανάλογα με την ένταση στην οποία εκδηλώνεται ως νόμιμη ή ως παράνομη και βίαιη με γνώμονα την αναγωγή της ή μη σε απειλή για την έννομη τάξη ³⁶, διάκριση στην οποία ο Μπένγιαμιν θεωρεί πως αποκαλύπτεται «μια αντικειμενική αντίφαση της νομικής κατάστασης, όχι όμως μια λογική αντίφαση του δικαίου.» Η εχθρική αντιμετώπιση και πολιτική καταστολής της γενικευμένης απεργίας εκ του κρατικού

³⁵ Για μια *Κριτική της Βίας*, σελ. 9. «Αντίθετα, θα έπρεπε να υπολογίσει το απροσδόκητο ενδεχόμενο το συμφέρον του δικαίου στο μονοπώλιο της βίας έναντι του μεμονωμένου ατόμου να μην εξηγείται μέσω της πρόθεσης του να διαφυλάξει τους έννομους σκοπούς, αλλά μάλλον μέσω της πρόθεσης του να διαφυλάξει το ίδιο το δικαίο' ότι η βία, όταν δεν βρίσκεται στα χέρια του εκάστοτε δικαίου, απειλεί το ίδιο το δικαίο, όχι λόγω των σκοπών τους οποίους τυχόν επιδιώκει, αλλά λόγω της εκτός δικαίου γυμνής ύπαρξης της.»

³⁶ Για μια *Κριτική της Βίας*, σελ. 10. «Ως βία, δηλαδή, χαρακτηρίζεται, όσο κι αν φαίνεται παράδοξο με την πρώτη ματιά, ακόμη και η συμπεριφορά που είναι απαραίτητη για την άσκηση ενός δικαιώματος, κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες. Μάλιστα, μια τέτοια συμπεριφορά, όποτε είναι ενεργητική, ονομάζεται βία, εφόσον ασκεί ένα δικαίωμα προκειμένου να ανατρέψει την έννομη τάξη που της το απένειμε, ενώ όταν είναι παθητική, μπορεί να χαρακτηριστεί το ίδιο, αφού σύμφωνα με την ανωτέρω συλλογιστική συνιστά εκβιασμό.»

μηχανισμού πυροδοτείται ακριβώς από το φόβο που η εμπνέει η ικανότητα της βίας όχι μόνο να υπηρετεί ως «γυμνό μέσο» τους οιοσδήποτε σκοπούς, αλλά να θεμελιώνει και να μετασχηματίζει έννομες συνθήκες, μια λειτουργία την οποία ο Μπένγιαμιν προβάλλει ως «μοναδικό ασφαλές θεμέλιο της κριτικής της», καθώς δεν αντιμετωπίζει τη βία ως ένα στοιχείο εξωτερικό του δικαίου που υπηρετεί αυτό ως μέσο, αλλά ως αναπόσπαστο κομμάτι του που ευρίσκεται εντός του, επιτρέποντας έτσι την άρθρωση μιας αξιολόγησης της έννοιας της βίας καθεαυτής. Περισσότερο από το έγκλημα ή τη ληστική πράξη, το δίκαιο φοβάται αυτή την βία που εμφορείται μέσω της ικανότητας της για θεμελίωση, τροποποίηση και δικαιολόγηση ενός νέου δικαίου από ένα «δικαίωμα στο δίκαιο³⁷», ένα δικαίωμα αμφισβήτησης –ή και κατάργησης- του ισχύοντος δικαίου και εγκαινιασμού μιας ριζικά διαφορετικής κατάστασης. Το χαρακτηριστικό αυτό της βίας ως θεμελιωτικής και μετασχηματίζουσας του δικαίου αναδεικνύεται, όπως και στο παράδειγμα της γενικής απεργίας, στην προσανατολιζόμενη στην επίτευξη φυσικών σκοπών πολεμική βία που αναγνωρίζεται ως δίκαιο όταν κατορθώνει να εξέλθει νικητήρια της πολεμικής καταστάσεως. Ως «πρωταρχική και αρχετυπική» μορφή κάθε βίας που σκοπεί στην πραγμάτωση φυσικών σκοπών, περικλείει μέσα της **έναν νομοθετικό χαρακτήρα³⁸**, τον οποίο διαθέτουν και όλες οι μορφές βίας που μπορεί να ασκήσει το υποκείμενο προς την επίτευξη των αντιδιατελλόμενων στους έννομους φυσικών σκοπών του δικαιολογώντας την εχθρότητα και το φόβο του κρατικού δικαίου απέναντι τους. «Το κράτος», αναφέρει ο Μπένγιαμιν, «φοβάται αυτή τη βία απλώς και μόνο επειδή είναι νομοθετική βία», ικανή να νομιμοποιήσει αναδρομικά τις αντιμαχόμενες το υφιστάμενο δίκαιο δράσεις της με τη θεμελίωση του νέου δικαίου της. Διαρκούσης αυτής της επαναστατικής κατάστασης, το υπό θεμελίωση δίκαιο συνιστά με βάση το ακόμη υφιστάμενο αυτό που ο Ντερριντά ονομάζει «μια βαθμίδα μη δικαίου». Στις ρευστές συνθήκες μεταβάσεως από το ένα δίκαιο στο άλλο, όπου δύο διαφορετικές αξιώσεις ισχύος αντιστρατεύονται η μια την άλλη και το υποκείμενο βρίσκεται ενώπιον ενός δικαίου που δεν έχει ακόμη κατοχυρώσει την απαιτούμενη νομιμοποίηση, ο Ντερριντά αποδίδει, -αξιοποιώντας τη μπενγιαμενική ανάλυση-, τη δική του ερμηνεία του εμβληματικού καφκικού «Προ του Νόμου». Το δίκαιο

³⁷ Φράση που ανήκει στο Ζακ Ντερριντά, όπως την αποτυπώνει στην αποδομητική προσέγγιση της *Κριτικής της Βίας* στο *Προωνύμιο του Μπένγιαμιν*.

³⁸ *Για μια Κριτική της Βίας*, σελ. 12, «σ' αυτήν εννοικεί ένας νομοθετικός χαρακτήρας».

παραμένει υπερβατικό, μελλούμενο να έρθει και να εδραιωθεί³⁹, καθώς εξαρτάται αποκλειστικά από το υποκείμενο που βρίσκεται μπροστά του να προβεί δια του επιτελεστικού ενεργήματος του στη θεμελίωση αυτού μέσω της βίας.

³⁹ Ντερριντά, *Το προωνύμιο του Μπένγιαμιν*, σελ. 111: «Εδώ «αγγίζουμε» χωρίς να αγγίζουμε το εξής εκπληκτικό παράδοξο: η απρόσιτη υπερβατικότητα του νόμου, μπροστά στον οποίο και πριν από τον οποίο ίσταται ο «άνθρωπος» εμφανίζεται απείρως υπερβατική και συνεπώς θεολογική μόνο στο βαθμό που ο νόμος, πολύ κοντά στον άνθρωπο, εξαρτάται αποκλειστικά από αυτόν, από το επιτελεστικό ενέργημα δια του οποίου εγκαθιδρύεται: ο νόμος είναι υπερβατικός, βίαιος και μη βίαιος, γιατί δεν εξαρτάται από αυτόν που τον παράγει, τον θεμελιώνει, τον καθιστά έγκυρο μέσω ενός απόλυτου επιτελεστικού η παρουσία του οποίου πάντοτε διαφεύγει Ο νόμος είναι υπερβατικός και θεολογικός, συνεπώς πάντοτε ελευσόμενος, είναι πάντοτε υπεσχημένος, καθ' ότι εμμενής, πεπερασμένος και συνεπώς ήδη παρελθοντικός. Κάθε «υποκείμενο» βρίσκεται εκ των προτέρων πιασμένο μέσα σε τούτη την απορητική δομή.»

B. Η διάκριση μεταξύ δικαιοθεμελιωτικής και δικαιοσυντηρητικής βίας

Εισφέροντας το παράδειγμα του μιλιταρισμού, νοούμενου ως έκφανση υποχρεωτικής, γενικευμένης χρήσης βίας για την ενύλωση των κρατικών σκοπών, ο Μπένγιαμιν προβαίνει στη κρίσιμη διάκριση των ειδών της βίας κάνοντας λόγο για τη δυαδικότητα της λειτουργίας της βίας με τη διχοτόμηση της σε νομοθετική-δικαιοθεμελιωτική βία και δικαιοσυντηρητική. Η συντηρητική βία, η οποία ασκείται για τη διαφύλαξη της έννομης τάξης και την εξασφάλιση της συνέχισης της κατονομάζεται από το Μπένγιαμιν ως μια απειλητική βία, της οποίας η απειλή συνίσταται ακριβώς στην βαθειά αβεβαιότητα της έννομης απειλής που απευθύνεται στα υποκείμενα του δικαίου. Εισφέροντας το παράδειγμα της θανατικής ποινής ως το ύψιστο σημείο φανέρωσης της έκτασης της έννομης βίας ως μιας βίας αποφασίζουσας επί ζωής και θανάτου, ο Μπένγιαμιν υποστηρίζει ότι στην εκτέλεση αυτής της ποινής δεν είναι κρίσιμος ο σκοπός του κολασμού της παράβασης του νόμου, αλλά η αναγωγή της στιγμή της εκτέλεσης σε μια στιγμή αυτοεπιβεβαίωσης του δικαίου καταδεικνύοντας τη βία ως θεμέλιο, ως ρίζα του δικαίου και αποκαλύπτουσας συνεπώς πως υπάρχει «κάτι σάπιο» στη καρδιά του δικαίου⁴⁰.

Πιστός στην αυστηρή διάκριση μεταξύ των δύο αυτών ειδών βίας, ο Μπένγιαμιν κρίνει πως η συνάντηση αυτών των δύο συνιστά έναν αφύσικο συνδυασμό, μια «φασματική επιμειξία⁴¹», όρους που αποδίδει στην αστυνομία ως μια εξουσία στην οποία απαντώνται ταυτόχρονα και οι δύο λειτουργίες της βίας. Η αστυνομία, ως υβρίδιο μεταξύ δυο ετερογενών βιαιοτήτων επινοεί το δίκαιο, εκδίδει εν κενώ διατάγματα και ρυθμίζει περιοχές στις οποίες ο νόμος σιωπά ή στις οποίες επικρατεί ασάφεια ασκώντας μια βία φανερά δικαιοπαραγωγική, διαφορετικής υφής από τη βία της εφαρμογής των υφιστάμενων κανόνων και της προστασίας της έννομης τάξης. Στη διπλή εξουσία της αστυνομίας τόσο να επιβάλλει το δίκαιο εφαρμόζοντας τα ήδη προβλέποντα μέσα καταστολής όσο και να θεσπίζει δικό της δίκαιο το οποίο παρεκκλίνει του κρατικού με τη δυνατότητα έκδοσης διαταγμάτων αίρεται (wird aufgehoben) η διάκριση μεταξύ των δύο ειδών βίας και των όρων του καθενός από αυτούς: «Αν από την πρώτη απαιτείται να αποδειχθεί ικανή νίκης, η δεύτερη υπόκειται στον περιορισμό ότι δεν θα θέσει νέους σκοπούς. Όσον αφορά και τους δύο

⁴⁰ Για μια *Κριτική της Βίας*, σελ. 14. « Δηλαδή, αν η βία, η εστεμμένη από τη μοίρα βία, είναι η ρίζα του δικαίου, εύκολα εικάζει κανείς ότι όπου η υπέρτατη βία, η εξουσία επί ζωής και θανάτου απαντάται στην έννομη τάξη, η ρίζα του νόμου προβάλλει ολοφάνερα και φρικιαστικά.»

⁴¹ « In einer gleichsam gespenstischen Vermischung» στη γερμανική γλώσσα στο πρωτότυπο.

αυτούς όρους, η αστυνομική εξουσία απαλλάσσεται της τήρησής τους.⁴² Όπως αναλύει ο Ντερριντά, ο Μπένγιαμιν κρίνει την «απουσία μεθορίου μεταξύ των δύο ειδών βίας, αυτή τη μόλυνση μεταξύ θεμελίωσης και συντήρησης» ως αισχρή (das Schmachvolle), ως ντροπή. Η ντροπή αυτή εκδηλώνεται ακόμη αμεσότερα όταν η αστυνομία πραγματώνει αυτή τη διπλή λειτουργία της εντός δημοκρατικού πλαισίου όπου και μαρτυρά τον «μέγιστο εκφυλισμό» της. Όλες οι μορφές βίας εμπίπτουν κατά το Μπένγιαμιν σε αυτή τη δυαδική τυποποίηση, πρόκειται είτε για εκφάνσεις της δικαιοθεμελιωτικής είτε της συντηρητικής βίας, καθώς όταν δεν αποβλέπουν στις δύο αυτές στοχοθεσίες, της θεμελίωσης ή της συντήρησης, παραιτούνται « από κάθε εγκυρότητα⁴³», από κάθε αξίωση ισχύος, διαρρηγνύοντας τη σχέση τους με την Macht και εκπίπτοντας σε κάτι μη δυνάμενο να χαρακτηριστεί βία, αλλά ενδεχομένως δυνάμενο να χαρακτηριστεί ελλείψει της ανωτέρω στόχευσης, καθαρή, θεϊκή βία, έννοια που θα αντιμετωπίσουμε σε αντιδιαστολή με την μυθική –δικαιοθεμελιωτική και συντηρητική- στη συνέχεια της μπενγιαμενικής σκέψης.

⁴² Για μια *Κριτική της Βίας*, σελ. 15.

⁴³ Για μια *Κριτική της Βίας*, σελ. 16. «Κάθε μορφή βίας ως μέσο είναι είτε βία που θεσπίζει, είτε βία που συντηρεί το δίκαιο. Όταν δεν αξιώνει τίποτα απ' αυτά τα δύο, παραιτείται από κάθε εγκυρότητα.»

Γ. Η αναζήτηση της μη βίαιης διευθέτησης διαφορών

Διερευνώντας τη δυνατότητα σύστασης ενός σχήματος συνύπαρξης των ανθρώπων μη διεπόμενου από τη βία, ο Μπένγιαμιν αρχικά απορρίπτει τη συμβολαιοκρατική θεωρία ως μη ικανή να διασφαλίσει την απάλειψη της βιαιότητας, καθώς στη περίπτωση αθέτησης του συμβολαίου παρέχεται στους συμβαλλομένους το δικαίωμα προσφυγής στη βία, αλλά κυρίως καθώς «όπως η κατάληξη, έτσι και η απαρχή κάθε συμβολαίου παραπέμπει στη βία», θέση η οποία υποστηρίζεται από τη διαπίστωση του εντοπισμού της βίας ως μοναδικής –πλην όχι πρόδηλης στη διατύπωση τυπικής κατοχύρωσης του εννόμου συμβολαίου. Η σταδιακή απομείωση της συνείδησης της εδραίωσης ενός θεσμού στη καταγωγική του βία συνιστά κατά το Μπένγιαμιν το λόγο της παρακμής του. Εισφέροντας προς επίρρωση της ανωτέρω τοποθέτησης το σύγχρονό του παράδειγμα των κοινοβουλίων, των οποίων τη παρακμή ερμηνεύει ως απόρροια της μη διατήρησης «των επαναστατικών δυνάμεων στις οποίες οφείλουν την ύπαρξη τους», προβαίνει σε μια κριτική της λειτουργίας αυτών, υποστηρίζοντας πως οι επιδιωκόμενες συμβιβαστικές λύσεις εντός τους μόνο επιφανειακά απορρίπτουν την αποκάλυπτη βία, ενώ στη πραγματικότητα παράγουν ως νομοθετικά όργανα διατάξεις και διαμορφώνουν έννομες καταστάσεις που αναπόδραστα συνδέονται με τη βία⁴⁴. Καθώς η βία, δικαιοθεμελιωτική ή δικαιοσυντηρητική, ανευρίσκεται στα δομικά στοιχεία του δικαίου δίχως την οποία η έννομη τάξη δε μπορεί ούτε να θεσπιστεί ούτε να αναπαραχθεί, η μια βίαιη διευθέτηση διαφορών δε μπορεί κατά το Μπένγιαμιν να αναζητηθεί εντός ενός αστικού κοινοβουλευτισμού αποσκοπούντα, όπως κάθε δικαιοταξία, στην αυτοσυντήρησή του. Αντίθετα, ο μόνος χώρος όπου μπορεί να απαντηθεί η μη βίαιη διευθέτηση διαφορών είναι οι σχέσεις μεταξύ ιδιωτών, όπου «η καλλιέργεια της ψυχής προσφέρει στους ανθρώπους ανόθευτα μέσα συμφωνίας⁴⁵», με ανθρώπινες συναισθηματικές εκδηλώσεις όπως η ευγένεια, η συμπάθεια, η αγάπη και η εμπιστοσύνη να σηματοδοτούνται ως *καθαρά*, απεκδυόμενα κάθε μορφής βίας, μέσα, *μαρτύρια* ή ενδείξεις της δυνατότητας συγκρότησης και ρύθμισης σχέσεων δίχως την υπεισέλευση της βίας εντός της συστατικής δομής τους. Ο αποκλεισμός της βίας από

⁴⁴ « Ωστόσο, όσο επιθυμητό και ευπρόσδεκτο μπορεί να είναι ένα συγκριτικά αξιολογικό κοινοβούλιο μια συζήτηση για τα μέσα της πολιτικής συμφωνίας που κατ' αρχήν θα είναι μη βίαια, δε μπορεί να ασχολείται με το κοινοβουλευτισμό. Γιατί το μόνο που καταφέρνει ο κοινοβουλευτισμός σε ζωτικές υποθέσεις είναι έννομες διατάξεις που εν τη γενέσει και την κατάληξη τους, συνοδεύονται από τη βία.» *Για μια Κριτική της Βίας*, σελ. 17.

⁴⁵ Όπως ανωτέρω, σελ. 17.

μια σφαίρα των ιδιωτών αδιάτρητη από το δίκαιο τεκμαίρεται από τη μη ποινικοποίηση του ψεύδους⁴⁶ στις προσωπικές σχέσεις καθώς και από μια σειρά τεχνικών που επιστρατεύονται – κατά βάση στη διευθέτηση της σχέσης των ανθρώπων προς τα αγαθά- και χαρακτηρίζονται ως κατ’ εξοχήν μη βίαιες, ως «καθαρά μέσα» που διέπουν την ειρηνική συναναστροφή μεταξύ των ιδιωτών, όπως η σύσκεψη προς σύναψη συμφωνίας. Η έννομη πρόβλεψη κολασμού του ψεύδους, -ακόμη και όταν αυτή λαμβάνει με έμμεσες διατυπώσεις χώρα, ως π.χ. η απαγόρευση της απάτης-, η εισβολή δηλαδή του δικαίου σε μια κατ’ εξοχήν *eigentliche Sphäre*, αφήνει να διαφανεί μια μαρτυρούσα αβεβαιότητα διαδικασία έκπτωσης της ισχύουσας δικαιοταξίας, ένα *Verfallsprozess* στο πλαίσιο του οποίου η έννομη τάξη συμβιβάζεται και απισχνείται με σκοπό τη διατήρηση της. Αυτό που ο Μπένγιαμιν οραματίζεται και περιγράφει σε τόνο μεσσιανικό είναι η έλευση μιας ριζικά διακριτής -αναρχικής υφής- πολιτικής κατάστασης δυνάμενης να αναδείξει ακριβώς αυτήν την ικανότητα μη βίαιης διευθέτησης των διαφορών μεταξύ των προσώπων, η εδραίωση μιας ένωσης χωρίς βία, χωρίς δίκαιο και κράτος, μια *gewaltlose* – και θα προσθέσω *Staatslose* και *Rechtslose*- *Einigung* ερειδόμενη στην κουλτούρα της καρδιάς (*die Kultur des Herzens*) και διεπόμενη από τα κατ’ αυτόν εφικτά *καθαρά* μέσα επίλυσης των διενέξεων στη βάση του διαλόγου (*Unterredung*) και της συμφωνίας (*Übereinkunft*).

⁴⁶ Για μια *Κριτική της Βίας*, σελ. 18. «ο κατ’ αρχήν αποκλεισμός της βίας είναι σαφώς ευαπόδεικτος μέσω μιας σημαντικής αρχής: της ατιμωρησίας του ψέμματος. Δεν υπάρχει ίσως καμιά νομοθεσία στον κόσμο που να το τιμωρεί πρωτογενώς. Αυτό δείχνει ότι υπάρχει σε κάποιο βαθμό μια ειρηνική σφαίρα ανθρώπινης συμφωνίας, στην οποία η βία δεν έχει καμιά πρόσβαση: στη σφαίρα της συνεννόησης καθ’αυτής, στη γλώσσα.»

Δ. Η διάκριση μεταξύ προλεταριακής και πολιτικής γενικής απεργίας και η πρόκριση της πρώτης ως καθαρό, μη βίαιο μέσο

Ο Μπένγιαμιν υιοθετεί τη σορελική⁴⁷ διάκριση μεταξύ πολιτικής και προλεταριακής γενικής απεργίας καταδεικνύοντας, μέσω της διαφορετικής διαλεκτικής που αναπτύσσει η καθεμία με τη βία, τη διάκριση μεταξύ καθαρών μη βίαιων και βίαιων μέσων. Ενώ η πρώτη δεν αποβλέπει στην κατάλυση του κράτους αλλά στην αλλαγή του συσχετισμού δυνάμεων εντός του πλαισίου του με τη διατήρηση των παραγόντων και διαιωνιζόντων τη βία θεσμών, η προλεταριακή απεργία σκοπεί στη κατάλυση του κράτους και των μηχανισμών του δίχως να διεκδικεί υλικά κέρδη ή οιαδήποτε τροποποίηση εργασιακών συνθηκών αλλά τη μετάβαση σε ένα ακραιφνώς διαφορετικό πλαίσιο και σε μια ακραιφνώς διαφορετική σύλληψη της εργασίας δίχως τη κρατική μεσολάβηση. Σε αυτή τη διάκριση ως προς τη στοχοθεσία και την ένταση, ο Μπένγιαμιν εντοπίζει τη διαφορά των μέσων που ο κάθε τύπος απεργίας επιστρατεύει χαρακτηρίζοντας τα μέσα της πολιτικής γενικής απεργίας ως βίαια και μη δυνάμενα να εκφύγουν του ατέρμονου κύκλου της βίας που περικλείει η ύπαρξη κάθε έννομης τάξης και κάθε κρατικού φορέα, εν αντιθέσει με τα μέσα της προλεταριακής γενικής απεργίας που αποτελούν «καθαρά», μη βίαια μέσα. Η βία της πολιτικής γενικής απεργίας συνιστά μια βία «νομοθετική», νομοπαραγωγική ως προς το σκοπό της να διαμορφώσει νέες έννομες συνθήκες, στοιχείο που εκλείπει από την προλεταριακή γενική απεργία που στερούμενη του κινήτρου θεμελίωσης και διατήρησης εννόμων καταστάσεων, ως εγχείρημα «αναρχικό» διαθέτει μέσα καθαρά, μη βίαια. Αξίζει να σημειωθεί πως η έννοια των καθαρών, μη βίαιων μέσων δεν αντανakλά την σε πραγματικό επίπεδο χρήση βίας για την εδραίωση ενός σκοπού, καθώς είναι προφανές ότι κάποιου είδους σωματική βία θα επιστρατευτεί στη προλεταριακή γενική απεργία, αλλά κινείται σε επίπεδο συμβολικό, όπως και η όλη περί βίας συλλογιστική. Η προλεταριακή γενική απεργία προσλαμβάνεται ως μη βίαιη, ως μη συντηρούσα τον ατέρμονο κύκλο βίας (δικαιοθεσίας και συντήρησης) του δικαίου, ως μη αποβλέπουσα στην αυτοδιαφύλαξη δια της βίας κάποιας εννόμου τάξεως, αλλά στην παντελή απάλειψη του δικαίου και την ανάδυση μιας κοινωνίας πλήρως απαλλαγμένης από το τριμερές και αλληλένδετο σχήμα δίκαιο-κράτος-βία.

⁴⁷ Ο Μπένγιαμιν εδώ παραπέμπει στον Γάλλο φιλόσοφο και εισηγητή του επαναστατικού συνδικαλισμού Georges Sorel (1847-1922) και στο έργο του *Réflexions sur la violence* (1908) όπου και προβαίνει μεταξύ άλλων στη κρίσιμη διάκριση που αναπτύσσεται στη *Κριτική της βίας*.

Ε. Η διάκριση μεταξύ μυθικής και θεϊκής βίας

Η κομβικότερη ίσως μπενγιαμενική διάκριση που δομεί την *Κριτική της Βίας* είναι η διάκριση της βίας σε μυθική και θεϊκή. Η μυθική βία- στην οποία ο Ντερριντά θεωρεί ότι υποκρύπτεται μια βία *ελληνική* - είναι μια βία θεμελιωτική του δικαίου, μια βία ποιούσα νέο δίκαιο και όχι εφαρμόζουσα ένα ήδη υφιστάμενο, μέσω της οποίας γίνεται φανερή η «ύπαρξη των θεών». Στο μύθο της Νιόβης, η ύβρις που διαπράττει δεν παραβιάζει κάποιον ήδη υπάρχοντα κανόνα επισύροντας τη τιμωρία της, αυτό που ουσιαστικά προκαλεί είναι η μοίρα, η οποία και εγκαθιδρύει, καθιστάμενη νικητήρια, νέο δίκαιο με την τιμώρησή της. Βρίθων αναλογιών με τη μπενγιαμενική οπτική περί βίας και δικαίου, ο μύθος του Προμηθέα αντίστοιχα υποδηλώνει τον αγώνα του ήρωα να αντιπαλέψει τη μοίρα με σκοπό την έλευση ενός νέου δικαίου, ο δε κολασμός του δεν νοείται ως έκφανση εφαρμογής ενός ήδη τεθειμένου δικαίου, αλλά ως νομοθέτηση, ως θεμελίωση νέου δικαίου με την νίκη της μοίρας επί του υποκειμένου. Από την ταύτιση της μυθικής με τη νομοθετική βία στις μυθικές αναπαραστάσεις, ο Μπένγιαμιν προβαίνει στη διαπίστωση της διττής λειτουργίας της βίας εντός της νομο-θεσίας: η νομο-θεσία χρησιμοποιεί τη βία ως μέσο για να επιτύχει το σκοπό της αυτοεδραίωσης της ως δίκαιο και θεσπίζει τη στιγμή αυτής της εδραίωσης ως νόμο έναν σκοπό στενά συνυφασμένο με τη βία τον οποίο και περιβάλλει με την Macht, «υπό τον τίτλο της εξουσίας⁴⁸». Αυτή η μυθική άμεση βία απαντάται σε κάθε έννομη τάξη, σε κάθε νομοπαραγωγική διαδικασία. « Η θέσπιση του δικαίου είναι εγκαθίδρυση εξουσίας και, στο πλαίσιο αυτό, άμεση εκδήλωση βίας. Η δικαιοσύνη είναι η αρχή κάθε θεϊκής δικαιοθεσίας, και η εξουσία αρχή κάθε μυθικής θέσπισης νόμων⁴⁹», υποστηρίζει ο Μπένγιαμιν επιχειρώντας μέσω της διάκρισης μυθικής και θεϊκής βίας, μια δεύτερη -λανθάνουσα και κατά κάποιο τρόπο συγγενική στο Ντερριντά- διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης και νόμου, προτάσσοντας την πρώτη ως έννοια συνδεδεμένη με τη θεϊκή, «καθαρή» βία που μπορεί να διαρρήξει τον ατέρμονο κύκλο της – εγκαθιδρύοντας το νόμο-μυθικής βίας. Η καθαρή θεϊκή βία, όπως τη συλλαμβάνει ο Μπένγιαμιν, αντιδιαστέλλεται στη νομοθετική-μυθική με σκοπό την κατάργησή της, συνιστώντας μια βία καταστρεπτική και εξιλεωτική συνάμα, μια «καθαρή εξουσία πάνω στο σύνολο της

⁴⁸ Για μια *Κριτική της Βίας*, σελ. 23.

⁴⁹ Όπως ανωτέρω, σελ. 24.

ζωής για λογαριασμό όλων των ζωντανών⁵⁰». Απαντώντας στους πλείονες επικριτές της προτροπής προς άσκηση μιας τέτοιας βίας στη βάση της πρόσληψης αυτής ως μιας βίας που παραγνωρίζει την ιερότητα της ανθρώπινης ζωής, καθώς επιτάσσει την ανθρωποκτονία για την πραγμάτωση της καταστροφής της θεμελιωτικής έννομης βίας (« Η επιχειρηματολογία τους, σε μια ακραία περίπτωση, παραδείγματος χάριν της επαναστατικής θανάτωσης του καταπιεστή έχει ως εξής: ' αν δεν φονεύσω, δεν θα εγκαθιδρύσω ποτέ το παγκόσμιο βασίλειο της δικαιοσύνης... έτσι σκέφτεται ο ευφυής τρομοκράτης.. εμείς όμως του λέμε ότι πάνω από την ευτυχία και τη δικαιοσύνη μιας ύπαρξης... βρίσκεται η ύπαρξη καθεαυτή.»), ο Μπένγιαμιν απορρίπτει αυτήν την ανάγνωση της ύπαρξης από την οποία αντλείται η ιεραρχική πρόκριση της έννοιας της ύπαρξης έναντι της έννοιας της δίκαιης ύπαρξης, καθώς αυτή νοεί την ύπαρξη ως «γυμνή ζωή» θεμελιώμενη στην ιερότητα της ανθρώπινης ζωής ως αυταξίας. Μια ταύτιση της ζωής με τη γυμνή ζωή με την συνεπαγόμενη απόδοση ιερότητας στην έννοιας της ανθρώπινης ζωής καθεαυτή υποτιμά και ανάγει σε ένα πλαίσιο μη-ιερότητας τις τόσο απτές συνθήκες⁵¹ στις οποίες υπόκειται ο άνθρωπος οι οποίες μπορεί να διέπονται από άφατη αδικία και εκμετάλλευση, και τις οποίες στο όνομα της ιερότητας της ζωής δε δικαιούται να αντιπαλέψει – χρησιμοποιώντας καθαρά μέσα- για την βίωση μιας δικαιότερης ζωής.

⁵⁰ Όπως ανωτέρω, σελ. 27.

⁵¹ Για μια Κριτικής της Βίας, σελ. 28. «Όσο ο άνθρωπος είναι ιερός, τόσο στερούνται ιερότητας οι συνθήκες ύπαρξής του, η σωματική, ευάλωτη στα χτυπήματα των συνανθρώπων του, ζωή του.»

ΣΤ. Η μοιραική βία (*die schicksalhafte Gewalt*) του δικαίου

« Τι θα συνέβαινε λοιπόν, αν η βία, η επιβεβλημένη από **τη μοίρα**, χρησιμοποιώντας νόμιμα μέσα, ερχόταν σε σύγκρουση, ανεπίδεκτη συμβιβασμού, με τους δίκαιους σκοπούς και αν ταυτοχρόνως προέκυπτε μια βία διαφορετικού είδους, η οποία δεν θα ήταν, προκειμένου να επιτευχθούν αυτοί οι σκοποί, ούτε νόμιμο ούτε παράνομο μέσο, ούτε θα συνδεόταν μαζί τους ως μέσο, αλλά με κάποιο διαφορετικό τρόπο;⁵²»

Το μοτίβο της μοίρας προσλαμβάνεται ως άμεσα συνυφασμένο με τη μυθική βία, και συνεπώς με κάθε διεργασία δικαιοθέτησης και δικαιοσυντήρησης. Η βία του δικαίου παρουσιάζεται στο Μπένγιαμιν ως μια βία που κυβερνάται από τη μοίρα, καθώς – επειδή ακριβώς δεν αποτελεί γυμνό μέσο (*mere means*) στην υπηρεσία της νομιμοποίησης και της εξασφάλισης της εφαρμογής του νόμου-, παραμένει αενάως εγκλωβισμένη στον κρυφό σκοπό της αυτοδιατήρησης του ίδιου του δικαίου⁵³. Η μοιραική βία του δικαίου συνίσταται στο γεγονός του ότι τα βίαια μέσα του νόμου εξαλείφουν κάθε πιθανό δίκαιο σκοπό του, λόγω της αναγωγής της αυτοσυντήρησης του σε μοναδικό του σκοπό, σε αυτοσκοπό του δικαίου. Κατά το Μπένγιαμιν, το δίκαιο έχει να κάνει αποκλειστικά με την ισχύ, όχι όμως με την ισχύ της άρχουσας τάξης ή της νικητήριου συσχετισμού κοινωνικών δυνάμεων, αλλά με την δική του ιδιόκτητη ισχύ, τη δικαιοική ισχύ. Στη βάση αυτής της διατρέχουσας όλο το δοκίμιο κριτικής εδράζεται η μόνη προσήκουσα κατά τον Μπένγιαμιν πρόσληψη μιας κριτικής της βίας: ανατρέποντας το σχήμα σκοπού-μέσου, η κριτική της βίας δε προσανατολίζει την ανάλυση και επίκριση του φαινομένου της διαπλοκής της βίας με τη δικαιοσύνη στη χρήση της βίας από την έννομη τάξη για τον εκφοβισμό, τον καταναγκασμό και την επιβολή, μια διαπίστωση αληθή μεν, αλλά επιδερμική, δευτερεύουσα και μη δυνάμενη να συλλάβει τον ενδογενή και άρρηκτο χαρακτήρα της σχέσης του δικαίου με τη βία. Αντίθετα, η κριτική της βίας καλείται να αρθρωθεί στη βάση μιας επίπονης ανακάλυψης συνιστάμενης στο γεγονός του ότι ο μοναδικός σκοπός που εμφορείται το δίκαιο έγκειται στο συμφέρον της διατήρησης της έννομης τάξης του και της απογυμνωμένης ισχύος του, στη διατήρηση του εαυτού του. Σε

⁵² Όπως ανωτέρω, σελ. 22.

⁵³ Christoph Menke, *Law and Violence*, σελ. 27-28, “According to Benjamin, the violence of the law, which he calls “fateful” for this reason, consists in the fact that the law’s violent means obliterate its just purposes because its self-preservation becomes its only purpose. [...] The “Fateful” violence of the law is the violence of its pure self-preservation.

αυτήν ακριβώς τη λειτουργία θεμελιώνεται ο παραλληλισμός του δικαίου με τη μοίρα, καθώς η λειτουργία και των δύο είναι αποκλειστικά στραμμένη στην αέναη διαιώνιση της ισχύος τους. Η διαβεβαίωση αυτής της ισχύος ως προκρινόμενο μοναδικό μέλημα του δικαίου είναι ακατάπαυστα αναγκαία, παρούσα σε κάθε έκφραση, εφαρμογή και διαδικασία συνδεδεμένη με το δίκαιο, από την απλούστερη διοικητική ρύθμιση μέχρι τη θανατική ποινή, όπου και εκδηλώνεται στην πλέον βάνανυση εκδοχή της αποδεικνύουσα τη σαθρότητα του δικαικού θεμελίου, αυτό το «σάπιο» που εντοπίζει ο Μπένγιαμιν στη καρδιά του δικαίου. Η μοιραϊκή βία του δικαίου εγκλωβίζει το δίκαιο στην αναπόδραστη υποχρέωση μιας ατέρμονης επαναληψιμότητας και διαρκούς επαναδιαβεβαίωσης του διότι μόνο έτσι μπορεί να αναμετρηθεί επιτυχώς με τις εξωνομικές δυνάμεις που φιλοδοξούν να θεμελιώσουν νέο δίκαιο και να υπερισχύσει αυτών⁵⁴. Ο μόνος τρόπος που διαθέτει το δίκαιο για να αυτοδιατηρηθεί, για να εκπληρώσει τον μοναδικό σκοπό του, καταστέλλοντας τις απειλούσες αντιδυνάμεις που τείνουν να το υποκαταστήσουν δεν είναι η πειθώς ή η δικαιολόγηση του⁵⁵, αλλά η βία, και σε αυτή ακριβώς τη πρόταση έγκειται ο μοιραϊκός χαρακτήρας του.

⁵⁴ Menke, Law and Violence, σελ. 29 “The violence of the law consists in its endless compulsion to repeat the violent enforcement in which it prevails over the extra-legal. The violence of the law is not simple but potentiated violence: the violence of violence; the violence of the repetition of violence. “

⁵⁵ Menke, Law and Violence, σελ. 29 «the law can only prevail by overwhelming and violating force, not by force of persuasion and justification.”

I. Ο νόμος της ταλαντεύσεως και η προοπτική διάρρηξης του από τη θεϊκή βία

Η κριτική της βίας επιχειρείται από το Μπένγιαμιν στη βάση μιας φιλοσοφίας της ιστορίας της. Συλλαμβάνοντας τον ατέρμονο κύκλο της βίας σε μακροσκοπική ιστορική διάσταση ως μια αέναη μετουσίωση της θεμελιωτικής βίας σε συντηρητική στο πλαίσιο πάντα της μυθικής βίας, ο Μπένγιαμιν εξηγεί όλες τις μετατοπίσεις ισχύος στην ιστορία της εξουσίας με τη διατύπωση του νόμου της ταλαντεύσεως (oscillation law): Η θεμελιωτική βία, θέτοντας ως μοναδικό σκοπό της την αυτοδιατήρησή της μετουσιώνεται νομοτελειακά σε συντηρητική προβαίνοντας σε μια ενδογενή αυτοαλλοτρίωση, στην αναπόδραστη αποδυνάμωση της που τελείται στο βωμό της αυτοσυντήρησής της. Η απομείωση αυτή της θεμελιωτικής βίας με την αλλοτριωτική της μετατροπή σε συντηρητική και την –τελούμενη εντός διεργασιών λήθης- μετάβαση της από την παρουσία στην αντιπροσώπευση διανοίγει τη δυνατότητα εμφάνισης νέων θεμελιωτικών μορφών βίας ικανών να απειλήσουν την υφιστάμενη έννομη τάξη θεσπίζοντας το δικό του δίκαιο, υποκείμενο εξίσου στην ίδια μοίρα μεταβολής αυτού σε συντηρητικό, εξασθένησης του και ανατροπής του από νεώτερες δικαιοθεσπίζουσες δυνάμεις. Αυτόν τον ατέρμονο κύκλο βίας δύναται να «σπάσει» η θεϊκή, επαναστατική βία μόνο μέσω της κατάργησης του δικαίου και του κράτους και την εγκαινίαση μιας νέας, ριζικά διαφορετικής, εποχής. Με στοιχεία μεσσιανικότητας και ενός κάποιου ουτοπισμού, ο Μπένγιαμιν γίνεται προφήτης της «όχι πολύ μακρινής⁵⁶» έλευση μιας νέας εποχής εμφορούμενης μιας δικαιοσύνης «επέκεινα του δικαίου⁵⁷» και πραγματωθείσας δια της καθαρής βίας η οποία «είναι σύμβολο και σφραγίδα, αλλά ποτέ μέσο της ιερής εκτέλεσης⁵⁸».

⁵⁶ Για μια Κριτικής της Βίας, σελ. 29.

⁵⁷ Ζακ Ντερριντά, Ισχύς Νόμου σελ. 155 « Ένα είδος δικαιοσύνης χωρίς δίκαιο, μια δικαιοσύνη επέκεινα του δικαίου».

⁵⁸ Στο γερμανικό πρωτότυπο, η καταληκτική του δοκιμίου φράση έχει ως εξής: « Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen.»

IV. Ζακ Ντερριντά ή το μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας του δικαίου

Καίτοι η συστηματική ενασχόληση του Ντερριντά με το ακανθώδες ερώτημα της δικαιοσύνης, καθώς και με τα περισσότερα πολιτικά και ηθικά ζητήματα (φιλοξενία, τρομοκρατία, κ.α.) χαρακτηρίζει το ύστερο έργο του, ο περί δικαίου προβληματισμός και το μέλημα της απόδοσης της δικαιοσύνης διατρέχει ολόκληρο το φάσμα και την εξελικτική πορεία της σκέψης του από τις πρώτες του ακόμη αποδομητικές απόπειρες στα τέλη της δεκαετίας του '60⁵⁹. Η αναφορά σε μια «στροφή», μια *Kehre*, του Ντερριντά από τη δεκαετία του '80 και ύστερα προς ζητήματα απτόμενα της ερωτητικής της δικαιοσύνης, του δικαίου και του πολιτικού θα ήταν μάλλον παραπλανητικά ιδωμένη ως μια καθ' όλα νέα κατεύθυνση, και όχι ως εξέλιξη και εμπάθυνση ήδη διαμορφωμένων μοτίβων της σκέψης του. Λανθάνουσα και ενδεχομένως «φασματική», μια έννοια δικαιοσύνης συνιστάμενη στο «ασίγαστο αίτημα απόδοσης δικαιοσύνης στο ριζικά έτερο, αυτό που κάθε φορά αποκλείεται από την κυριαρχία του ιδίου⁶⁰» ανευρίσκεται, -ή φιλοδοξεί να ανευρίσκεται-, στην καρδιά της αποδόμησης, που ανατρέποντας τις παγιωμένες διχοτομήσεις της Δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης⁶¹, επιχειρεί τη διάνοιξη μιας ατραπού στο «άλλο», ποικιλοτρόπως νοούμενο, είτε πρόκειται για τον «Άλλον» ως τον τιθέμενο εκτός δήμου στον οποίον καλείται να ανοιχτεί μια δημοκρατία, τον «Άλλον» που στέκει στο κατώφλι ενεργοποιώντας μια ολόκληρη συλλογιστική περί φιλοξενίας, τον «Άλλον» ζητούντα ή μη ζητούντα της συγχώρησης, ζητούντα ή μη ζητούντα το δώρο, για τους «Άλλους» ως μη παρόντες, ως ήδη νεκρούς ή ακόμη αγέννητους, ως φαντάσματα⁶², είτε το «Άλλο», ως μια άλλη ανάγνωση, μια άλλη οπτική, δυνάμενη να υπερβεί τις αποκρυσταλλωμένες δυαδικότητες της Δυτικής μεταφυσικής

⁵⁹ *Περί Γραμματολογίας* (1967), *Πλάτωνος Φαρμακεία* (1968).

⁶⁰ Εισαγωγή του Γ. Κακολύρη στο συλλογικό έργο. *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida* Αθήνα, Πλέθρον, 2015, σελ. 13.

⁶¹ Η ιδέα στην οποία δομείται η ντερριντιανή σκέψη είναι η καταδυνάστευση της δυτικής σκέψης από δίπολα τελούμενα σε ιεραρχική σχέση μεταξύ τους, με το πρώτο να προκρίνεται του δευτέρου χρονικά και ποιοτικά και το δεύτερο να συνιστά μια εκφυλισμένη εκδοχή του ενδ. Ψυχή-σώμα, καλό-κακό, άντρας-γυναίκα, προφορικός λόγος- γραπτή αποτύπωση. Κομβικό ρόλο κατέχει η διχοτομία «παρουσία-απουσία», με την ντερριντιανή αποδόμηση να φιλοδοξεί στην ανατροπή της θέασης του είναι ως παρουσίας από τη δυτική μεταφυσική παράδοση και στην ανάδειξη της απουσίας ως όρο δυνατότητας της αδυνατότητας της παρουσίας.

⁶² Ζακ Ντερριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ*, σελ. 8, « Αν προετοιμάζομαι να μιλήσω δια μακρών για φαντάσματα, για κληρονομιά και γενεές, γενεές φαντασμάτων, δηλαδή για ορισμένους άλλους που δεν είναι παρόντες ούτε ζουν τώρα, μαζί μας, ούτε έξω από μας, θα το κάνω εν ονόματι της δικαιοσύνης».

προβάλλοντας μια λογική συμπληρωματικότητας (*logique de la complementarite*) έναντι της αρχής της μη αντίφασης. Η ρητή ωστόσο διερεύνηση του ζητήματος της Δικαιοσύνης αποτελεί αντικείμενο της «Ισχύος Νόμου», έργου αποτελούμενου από δύο σκέλη, το πρώτο «Περί του δικαιώματος της δικαιοσύνης/ Από το δίκαιο στη δικαιοσύνη», πραγματευόμενο τη διάκριση μεταξύ Δικαιοσύνης και δικαίου, καθώς και τη διαπλοκή της ισχύος με τις ανωτέρω έννοιες, εκφωνήθηκε το 1989 στο Cardozo Law School ως εναρκτήρια ομιλία σε συνέδριο με τίτλο «Αποδόμηση και η δυνατότητα της δικαιοσύνης» και το δεύτερο «Προωνύμιο του Μπένγιαμιν», επιχειρούμενο μια αποδομητική ανάγνωση στην εμβληματική κριτική της βίας του Βάλτερ Μπένγιαμιν διανεμήθηκε γραπτώς στο ίδιο συνέδριο και εκφωνήθηκε ένα χρόνο αργότερα, μετά προλόγου και υστερόγραφου, στο συνέδριο «Ναζισμός και η Τελική Λύση: Διερευνώντας τα όρια της αναπαράστασης» στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνιας.

A. Η ντερριντιανή έννοια της αποδόμησης

Πριν την διερεύνηση της σχέσης της αποδόμησης και της δικαιοσύνης και της κρίσιμης διχοτόμησης των εννοιών της δικαιοσύνης και του δικαίου ως στοιχείων διακριτών και ως προς την αποδομησιμότητά τους, προσήκει η απόπειρα ενός ορισμού της έννοιας-κλειδί της αποδόμησης. Η αποδόμηση χρησιμοποιήθηκε αρχικώς ως όρος από το Ντερριντά για την απόδοση της *Destruktion*⁶³ (αποκατασκευή) ή *Abbau* (αποδιάρθρωση) του Χάιντεγκερ στο *Είναι και Χρόνος*, ως προϊόν της επιθυμίας του να μεταφράσει και να εγγράψει τους δικούς του σκοπούς στην χαιντεγκεριανή έννοια⁶⁴, προσδίδοντας της διαφορετικό περιεχόμενο ήδη από το πρώτο έργο, *Περί Γραμματολογίας*, στο οποίο την εισήγαγε. Ο Ντερριντά δεν αντιλαμβάνεται την έννοια της *Destruktion* ως άρνηση, καταστροφή ή υπέρβαση της δυτικής μεταφυσικής, καθώς κάτι τέτοιο είναι ανέφικτο, αλλά ως αποσυναρμολόγηση, ως αποδόμησης και επανεξέτασης της με τους όρους της εντός της. Η αποτύπωση της ντερριντιανής αποδόμησης με έναν αυστηρό ορισμό θα ερχόταν σε ευθεία αντίθεση με την ίδια τη φύση της, απόπειρες εξήγησης της από τον ίδιο το Ντερριντά σε έργα του όπως το *Γράμμα σε ένα Γιαπωνέζο φίλο* και μεταγενέστερα το *Deconstruction in a nutshell* (1996) είναι μάλλον ο ασφαλέστερος και δικαιότερος τρόπος προσέγγισης της εν λόγω έννοιας. Ο Ντερριντά υποστηρίζει πως η αποδόμηση δεν συνιστά μέθοδο, ανάλυση ή τεχνική, δεν είναι κάτι που ενεργητικά κάποιος κάνει ή επιχειρεί να αποδείξει, αλλά κάτι που συμβαίνει⁶⁵ στο εσωτερικό ενός κειμένου ή μιας έννοιας. Στο επίπεδο της κειμενικής ανάλυσης, είτε αυτή πρόκειται για την αποδομητική ανάγνωση του πλατωνικού «Φαίδρου» στην «Πλάτωνος Φαρμακεία» και αυτήν του «Δοκιμίου περί καταγωγής των γλωσσών» του Ρουσσώ στο *Περί Γραμματολογίας* είτε για την πολύ μεταγενέστερη ανάγνωση της *Κριτικής της Βίας* του Μπένγιαμιν την οποία και αποκαλεί άσκηση προς αποδόμηση χαρακτηρίζοντας μάλιστα τις κρίσιμες διακρίσεις βάσει των οποίων δομείται ως «αφ' εαυτού αποδομήσιμες», είναι το ίδιο το κείμενο που αποδομείται

⁶³ Penelope Deutscher, Derrida, σελ. 24, Πατάκης 2012.

⁶⁴ „to translate and adapt to my own ends the Heideggerian word *Destruktion* or *Abbau*. Each signified in this context an operation bearing on the structure or traditional architecture of the fundamental concepts of ontology or of Western metaphysics” Derrida, Letter to a Japanese Friend (1983). Derrida and Differance, ed. Wood & Bernasconi, Warwick: Parousia Press 1985, σελ. 1-5.

⁶⁵ “Deconstruction takes place, it is an event that does not await the deliberation, consciousness, or organization of a subject, or even of modernity. It deconstructs itself», όπως παραπάνω.

από μόνο του⁶⁶, πρόκειται για μία «αυτοαποδόμηση»⁶⁷, μια αποδόμηση του εαυτού, κατά την οποία το κείμενο, βρίθοντας αδιάλλακτα αντιφατικά νοήματα δε μπορεί να ταυτιστεί με τον εαυτό του ούτε και με τη συγγραφική πρόθεση, καθώς λανθάνει μια καταπιεσμένη από τη μεταφυσική της παρουσίας του κειμένου αντιδύναμη που δε δύναται να εγκολωπωθεί σε αυτή. Η αποδόμηση καταδεικνύει την αυτό-υπονόμηση του κειμένου, δίνοντας έμφαση ακριβώς στην απουσία, στα ίχνη και τα συμπληρώματα που υποσκάπτουν μια προκρινόμενη κειμενική λογική βασισμένη στις ιεραρχικές δυαδικότητες της δυτικής σκέψης. Ο Ντερριντά εδώ συντάσσεται με τη χαιντεγκεριανή ανάγνωση της δόμησης της δυτικής μεταφυσικής γύρω από το Είναι ως παρουσία, υποστηρίζοντας ότι ολόκληρη η ιστορία της μεταφυσικής αντιλαμβάνεται το νόημα ως παρουσία⁶⁸, και ερμηνεύοντας την αποδοθείσα στη δυτική φιλοσοφική παράδοση υπεροχή του λόγου επί της γραφής, τον «λογοκεντρισμό» ή «φωνοκεντρισμό», ως απότοκο ακριβώς αυτής της κατίσχυσης της λογικής της παρουσίας επί της απουσίας, καθώς η εκφορά του λόγου φέρνει πιο κοντά τον ομιλούντα με τον εαυτό του, με τη βίωση της συνείδησης εντός της συνειδήσεως από ότι η γραφή, που λόγω ακριβώς της απόστασης που δημιουργεί από τον γράφοντα με τη παρεμβολή της καταγραφής, απομακρύνεται από την άμεση παρουσία. Ο Ντερριντά φιλοδοξεί να αποδείξει πως η έννοια της παρουσίας εμπεριέχει το στοιχείο της απουσίας και περικλείει όλα τα στοιχεία που λογίζει ως δευτερεύοντα και επιχειρεί να καταστείλει αξιοποιώντας την εφευρεθείσα εκ του ίδιου κεντρικής στην αποδόμηση έννοια της *differance*, νεογραφισμού που αποδόθηκε στην ελληνική γλώσσα ως διαφορά⁶⁹, με τον ίδιο τρόπο που στη γαλλική έχει αντικατασταθεί το *e* από το *a*, ως μια αλλαγή αντιληπτή στη γραφή όχι όμως στην ομιλία, που θα μπορούσε να αποδοθεί νοηματικά ως διαφορά ή αναβολή. Με

⁶⁶ "Deconstruction is not a dismantling of the structure of a text, but a demonstration that it has already dismantled itself. Its apparently solid ground is no rock but thin air., J. Hillis Miller in "Stevens' Rock and Criticism as Cure" (1976)

⁶⁷ Derrida, *Deconstruction in a nutshell*, 1996. « Ποιος είναι αλήθεια ο νόμος αυτής της αποδόμησης του εαυτού, αυτής της αυτοαποδόμησης; Η αποδόμηση δεν αποτελεί μέθοδο ή εργαλείο που εφαρμόζει κάποιος στο αντικείμενο του εξωτερικά. Η αποδόμηση είναι κάτι που συμβαίνει, και συμβαίνει στο εσωτερικό, αποδόμηση συμβαίνει για παράδειγμα στα πλατωνικά κείμενα.»

⁶⁸ Γεράσιμος Κακολύρης, Ο Ντερριντά και η αποδόμηση της δυτικής μεταφυσικής, « γι' αυτή τη παράδοση, κάθε νόημα έχει ένα θεμέλιο το οποίο αποτελεί μια άμεση παρουσία. Για τον Πλάτωνα, για παράδειγμα, αυτό το θεμέλιο είναι οι Ιδέες, για τον Ζαν-Ζακ Ρουσσώ είναι τα πάθη, ενώ για τον Edmund Husserl είναι η συνείδηση»

⁶⁹ Η μετάφραση της *differance* ως διαφοράς συλλαμβάνεται από τον Κ. Παπαγιώργη, ενώ ο Φαράκλας μεταφράζει την έννοια ως «αναβαλλόμενη διαφορά» ή «δυστάμενο» και ο Γ. Κακολύρης διατηρεί την έννοια αμετάφραστη.

την έννοια της *difference*, ο Ντερριντά υπογραμμίζει την αναπόδραστη θεμελίωση του νοήματος όχι στη παρουσία και στην ταυτότητα, αλλά στη διαφορά και την αναβολή, που συνιστούν όρους της δυνατότητας της παρουσίας και ταυτόχρονα όρους της αδυνατότητας μιας απόλυτης παρουσίας ή μιας απόλυτης ταύτισης. Ο Ντερριντά γνωρίζει ότι δε μπορεί να διατυπωθεί κριτική ή αμφισβήτηση της δυτικής μεταφυσικής χωρίς τα εννοιακά και γλωσσικά εργαλεία που η ίδια μας παρέχει και αναζητά εντός της ίδιας της μεταφυσικής παράδοσης την δυνατότητα της αποδόμησής της μέσω των ιχνών και στοιχείων της απουσίας και της ετερότητας που η ίδια περικλείει, μέσω της *διαφοράς* που ενυπάρχει σε κάθε έννοια και μπορεί να εντοπιστεί παρά την απόκρυψη και καταστολή τους.

Στις «Θέσεις» του (1971), κάνει λόγο για τις δύο «φάσεις» της αποδόμησης. Αντιλαμβανόμενος τη δυτική μεταφυσική ως μονολιθική και ομογενή, ασκώντας κριτική στην πλατωνική αντίληψη που τη διαποτίζει περί της δόμησης της ύπαρξης σε αντιθέσεις ιεραρχικά διαστρωμένες, ο Ντερριντά εντοπίζει την πρώτη φάση της αποδόμησης στην ανατροπή των πλατωνικών ιεραρχιών⁷⁰ και στην μετατόπιση της έμφασης στο λαμβανόμενο ως λιγότερο σημαντικό, ως έκπτωτο μέρος του διπόλου. Καθώς εντοπιστεί η ιεραρχική διάρθρωση του κειμένου και οι έννοια που προκρίνεται ως υπερέχουσα, η αποδόμηση αναδεικνύει εκείνα τα στοιχεία του κειμένου που μη δυνάμενα να εγκολπωθούν στην «παρουσία», στην προνομιακή έννοια, εκφεύγουν από αυτή υπονομεύοντας –και φανερώνοντας την αδυνατότητα της φαινομενικής ομοιογένειας και της ταυτότητας που διατείνεται ότι διαθέτει. «Μαζί με το κυρίαρχο μεταφυσικό μοντέλο», επισημαίνει ο Ντερριντά, «υπάρχουν αντιδυνάμεις, οι οποίες απειλούν ή υποσκάπτουν αυτήν την εξουσία.» Την διαδικασία αυτή του εντοπισμού των στοιχείων της «διάρρηξης» του κειμένου από τη *διαφορά* ο Ντερριντά την ονομάζει «αντιστροφή» (*renversement*) και την κατονομάζει ως πρώτη φάση της αποδομητικής ανάγνωσης. Αφού εντοπιστούν τα στοιχεία αυτά που αντιστρέφουν την δεδομένη ιεραρχία, το δεύτερο στάδιο της αποδόμησης που ονομάζεται μετατόπιση (*deplacement*) συνίσταται στην παρεμπόδιση της επαναθεμελίωσης του δυαδικού ιεραρχικού μοτίβου, -ακόμη και με την υπεροχή της αρχικώς υποδεέστερα τεθείσας έννοιας-, μέσω της διαμόρφωσης υπερβαινόντων του κλασσικού μεταφυσικού διπόλου εννοιών που ενσαρκώνουν μια άλλη λογική, αυτήν της συμπληρωματικότητας. Η αποδόμηση συνιστά συνεπώς μια αέναη διεργασία

⁷⁰ Ιεραρχίες μεταξύ παρουσίας-απουσίας, καλού-κακού, ψυχής-σώματος, άντρα-γυναίκας κ.α.

αμφισβήτησης αποκρυσταλλωμένων νοημάτων και δοθισμών ιεραρχιών με τα μέσα που το ίδιο το κείμενο και οι ίδιες οι ιεραρχήσεις περικλείουν εντός τους αναδεικνύοντας ακριβώς την αδυνατότητα συγκρότησης της σταθεράς και της βεβαιότητας μιας αντικειμενικής αλήθειας, στην οποία αποσκοπούν οι περισσότερες φιλοσοφικές θεωρήσεις της Δυτικής μεταφυσικής. Η αποδόμηση κατά τον Ντερριντά δεν αποσκοπεί στην αποσύνθεση ενός μηχανισμού ή μιας δομής για να προβεί στην αντικατάστασής της από μια άλλη ούτε αναζητά τη δική της απόλυτη αλήθεια φιλοδοξώντας στην επιβολή αυτής επί καταρρεόντων ανταγωνιστικών θηρεύσεων αληθείας, αντίθετα επιχειρεί την κατάδειξη της εσωτερικής λογικής που διέπει τα νοήματα και την διάνοιξη των εναλλακτικών αναγνώσεων, ερμηνειών και δυνατοτήτων που λανθάνουν εντός του κειμένου. Μεταφερόμενοι από το πεδίο της κειμενικής ανάλυσης στην αποδομητική προσέγγιση ζητημάτων απτόμενων της πολιτικής και του δικαίου, ο Ντερριντά προτίθεται μέσω αυτής να ξεδιπλώσει νέες δυνατότητες πρόσληψης και εφαρμογής εντός των θεσμών και των δομών που υπόκεινται σε αποδόμηση αποβλέποντας όχι στην μηδενιστική κατάργηση αυτών, αλλά στην άρση του δογματισμού και της καταπίεσης υπνωτουσών δυνάμεων εντός τους. « Η αποδόμηση δεν είναι άρνηση. Δεν είναι καταστροφική. Δεν επιδιώκει να διαλύσει, να αποσπάσει, να αφαιρέσει στοιχεία για να αποκαλύψει μια βαθύτερη ουσία. Θέτει ερωτήματα περί ουσίας, περί παρουσίας», επισημαίνει ο ίδιος ο Ντερριντά για την αποδόμηση αρνούμενος τις μηδενιστικές και καταστροφικές βλέψεις που της προσάπτονται για τον εντοπισμό της στοχοθεσίας της στην ατέρμονη ερωτηματοθεσία και στην ουσιαστική κριτική της οιασδήποτε δογματικής θεώρησης.

B. Η σχέση της αποδόμησης με τη δικαιοσύνη

« Εδώ θα ήθελα να επιδοθώ ακριβώς σ' αυτό το πράγμα: να δείξω γιατί και πώς αυτό που ονομάζεται συνήθως η αποδόμηση, ενώ φαίνεται ότι δεν απευθύνει το πρόβλημα της δικαιοσύνης δεν κάνει παρά μόνο αυτό, χωρίς όμως να το μπορεί να το κάνει ευθέως αλλά μόνο με τρόπο λοξό. Λοξά, όπως αυτήν ακριβώς τη στιγμή που ετοιμάζομαι να αποδείξω ότι δεν μπορεί να μιλήσει κανείς ευθέως για τη δικαιοσύνη, να θεματοποιήσει ή να αντικειμενοποιήσει τη δικαιοσύνη, να πει «τούτο είναι δίκαιο» και, ακόμη λιγότερο «είμαι δίκαιος» χωρίς να προδώσει αμέσως τη δικαιοσύνη, αν όχι το δίκαιο.⁷¹»

Υποκείμενη σε πλείονες αιτιάσεις περί νιχιλισμού και αυταρχισμού, τιθέμενη στο εδώλιο του κατηγορουμένου για «καταστροφή» της δυτικής φιλοσοφικής σκέψης μέσω ενός ισοπεδωτικού σχετικισμού και απουσίας μιας έννοιας κανονιστικότητας, η ντερριντιανή αποδόμηση καλείται να αποδείξει τη σχέση της με τη δικαιοσύνη, ή μάλλον καλύτερα τη δυνατότητα άρθρωσης ενός λόγου για τη δικαιοσύνη εντός της, τη διασφάλιση ή έγκριση μιας δυνατότητας δικαιοσύνης εντός της. Γραμμένη στο απόηχο του «σκανδάλου» της αποκάλυψης της σύνδεσης του κορυφαίου ακαδημαϊκού εκπροσώπου της αποδόμησης Paul de Man⁷² με το ναζισμό στα νεανικά του χρόνια, το πρώτο μέρος της Ισχύος Νόμου « Περὶ του δικαιώματος στη δικαιοσύνη» μπορεί να νοηθεί ως μια απάντηση στις σφοδρές κριτικές που δέχεται η αποδόμηση, ως μια σωκρατικής υφής «απολογία» του Ντερριντά περὶ της αποδόμησης και της σύζευξής της με τη δικαιοσύνη⁷³, όπου όπως στην Πολιτεία ο Σωκράτης υποβάλλεται με τη βία σε μια συζήτηση για τη δικαιοσύνη, έτσι και ο Ντερριντά «αναγκάζεται» να μιλήσει σε μια αλλότρια γλώσσα («Οφείλω να μιλήσω στα αγγλικά, διότι αυτό μου έγινε ένα είδος υποχρέωσης ή ένας όρος που επιβλήθηκε από ένα είδος συμβολικής ισχύος») για την πραγμάτευση ενός θέματος του οποίου ο τίτλος και η «υπόρρητη διατύπωση» εκφεύγει του ελέγχου του. Ο ίδιος ο Ντερριντά προσλαμβάνει τη δικαιοσύνη ως έννοια ενυπάρχουσα στην αποδόμηση, χαρακτηρίζοντας την εντύπωση της μη ενασχόλησης της αποδόμησης με τη δικαιοσύνη ως μια *φαινομενικότητα* που μπορεί να αρθεί τόσο με την ανίχνευση της

⁷¹ Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου*, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2007, σελ. 29.

⁷² Βλ. Derrida, *Memoires: For Paul de Man*, 1998

⁷³ Για αυτήν την παραλληλία, John McCormick, *Derrida on Law; Or poststructuralism gets serious*, *Political Theory*, June 2001, Yale University.

έννοιας της δικαιοσύνης σε μια σειρά έργων του⁷⁴ όσο και με την θέαση κομβικών ντερριντιανών θεματικών όπως το δώρο πέρα της ανταλλαγής, το ανεπίκριτο, την ενικότητα, τη διαφορά και την ετερογένεια ως «λόγους περί της δικαιοσύνης τουλάχιστον λοξούς».

Ορίζοντας την αποδόμηση ως βάση προβληματισμού για το δίκαιο, την ηθική και την πολιτική, ο Ντερριντά στο ύστερο έργο του επιχειρεί την εφαρμογή της αποδόμησης σε δικαιικά και πολιτικά ζητήματα⁷⁵. Ο Ντερριντά δε φιλοδοξεί να υποδείξει μια ερμηνεία της δικαιοσύνης διεκδικούσα αξιώσεις αληθείας ή κανονιστικής ορθότητας ούτε να παράσχει απαντήσεις σε δυσεπίλυτα πολιτικά, ηθικά και δικαιικά ζητήματα, η εφαρμογή της αποδόμησης στα ζητήματα αυτά εντοπίζεται ακριβώς στην αέναη κριτική και αμφισβήτηση του παραδεδεγμένου και στην δυνατότητα ανίχνευσης και σύλληψης των εναλλακτικών νοημάτων και οπτικών εντός της προβληματικής της διαλεκτικής σχέσης που αναπτύσσεται ανάμεσα στη δικαιοσύνη και το δίκαιο. Σε αυτήν ακριβώς την συμβολή εδράζεται η –βαθιά αμφισβητηθείσα– σχέση της αποδόμησης με τη δικαιοσύνη και η σημασία που αυτή προσλαμβάνει εντός της αποδομητικής θεώρησης. Αντιμέτωπος με έντονες επικρίσεις αναφορικά με το κατά πόσο επιτρέπει η αποδόμηση την άρθρωση ενός λόγου για το δίκαιο και τη δικαιοσύνη, καθώς και κατά πόσο η μέχρι τότε αποσιώπηση ή άρνηση ρητής ενασχολήσεως με αυτήν την ερωτητική αυτή προσήκει να ερμηνευτεί ως έλλειψη ενδιαφέροντος ή ακόμη και ως εχθρότητα προς το δίκαιο και τη δικαιοσύνη⁷⁶, ο Ντερριντά στην *Ισχύ Νόμου* φωτίζει τη σχέση αυτή αποδεικνύοντας τόσο την εξέχουσα θέση που καταλαμβάνει η δικαιοσύνη εντός της αποδόμησης όσο και προσφέροντας κρίσιμες εννοιακές συγκροτήσεις της δικαιοσύνης και του δικαίου. Ο κίνδυνος που ελλοχεύει στην αποδόμηση έγκειται κατά τους πολέμιους της στην τεκμαιρόμενη απαξίωση της ανάγκης ορθολογικής θεμελίωσης που βρίσκεται στην

⁷⁴ Ο ίδιος στην *Ισχύ Νόμου* αναφέρει τα κείμενα που έχει αφιερώσει στο Λεβινάς και στις σχέσεις μεταξύ βίας και μεταφυσικής και στη εγγεληνή φιλοσοφία του δικαίου και των απογόνων του, στις Εικασίες-θεωρήσεις-κερδοσκοπίες επί του Φρόντ, στους νόμους του αναστοχασμού κ.α

⁷⁵ Jacques Derrida: Deconstruction, Katherine Turner, Duhnam Law School, “Derrida considered deconstruction to be a problematisation on law, morality and politics. For him it was both foreseeable and desirable that studies of deconstructive style should culminate in the problematic of law and justice. Deconstruction is therefore a means of interrogating the relationship between the two.”

⁷⁶ « Αραγε οι αποδομιστές έχουν κάτι να μας πουν για τη δικαιοσύνη, κάτι που να έχει να κάνει με τη δικαιοσύνη; Γιατί κατά βάθος μιλούν τόσο λίγο περί αυτής; Τελικά τους ενδιαφέρει καθόλου αυτό το πράγμα; Μήπως αυτό συμβαίνει, - όπως υποψιάζονται ορισμένοι-, επειδή η αποδόμηση δεν επιτρέπει αφ'εαυτής καμιά σωστή-δίκαιη πράξη, κανένα σωστό-δίκαιο λόγο περί της δικαιοσύνης, αλλά αποτελεί μάλιστα μια απειλή εναντίον του δικαίου και καταστρέφει τον όρο δυνατότητας της δικαιοσύνης;», *Ισχύς Νόμου*, σελ. 13.

καρδιά της δυτικής φιλοσοφικής σκέψης και στην επιδοκιμασία στιγμών αυθαιρέτων και αθεμελίωτων αποφάσεων που μπορούν να διολισθήσουν σε επικίνδυνους συσχετισμούς απειλούντες την κληρονομιά του Διαφωτισμού σε μια χαιντεγγεριανή, μετανιτσεική ή σμιττιανή κατεύθυνση. Η απουσία μιας κανονιστικού τύπου θεωρίας για τη δικαιοσύνη, καθώς και ανάπτυξης μιας στέρεας εναλλακτικής απάντησης στην περί αυτής ερωτητική, δεν συνεπάγεται την αδυναμία ανεύρεσης μιας έννοιας δικαιοσύνης εντός της αποδόμησης. Όπως κάθε έννοια που υπόκειται σε αποδόμηση, έτσι και η θεμελίωση του δικαίου και η έννοια της δικαιοσύνης στη δυτική μεταφυσική παράδοση δεν «αποδομείται» με σκοπό τη ματαίωση ή τη καταστροφή της και την αντικατάστασή της με μια υπερέχουσα ανταγωνιστική «ντερριντιανή» θεώρηση, αλλά με σκοπό τη κατάδειξη των αυταρχικών και ανορθολογικών στοιχείων που ενυπάρχουν εντός της και την εξασφάλιση ενός ανοίγματος σε μια «άλλη» δικαιοσύνη⁷⁷.

⁷⁷ « Rather, he points out the authoritarianism latent in Western political philosophy and eventually raises the possibility of a justice even less decisionistic than the purportedly rational one elevated by the Enlightenment”, McCormick, Derrida on Law, or poststructuralism gets serious, Yale University, Political Theory, vol. 29, June 2001.

Γ. Το «μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας» του δικαίου

Το δίκαιο δεν προσλαμβάνεται από το Ντερριντά, -και εδώ έγκειται σε μεγάλο βαθμό η διαφοροποίηση του τόσο από ασπαζόμενες την ύπαρξη ενός ασφαλούς δικαιοκτικού θεμελίου θεωρήσεις όσο και από ορθόδοξες μαρξιστικές ή γκραμισιανού τύπου αναγνώσεις-, ούτε ως θεμελιωμένο σε κάποια πάγια κανονιστική νομιμοποιούσα αλήθεια ούτε ως επιβαλλόμενο από την υπέρσχυσης μιας κοινωνικής ομάδας σε ένα συσχετισμό εξουσίας ως προϊόν του «εποικοδομήματος», γι' αυτό και δεν κάνει λόγο για ένα πολιτικό, αλλά για το «μυστικιστικό» θεμέλιο της αυθεντίας του, έννοια που δανείζεται από τον Πασκάλ και τον Μονταίν και αναδεικνύει σε θεμελιώδη πυλώνα του στοχασμού του περί της νομιμοποίησης του δικαίου, και συνεπώς της προερχόμενης και ασκηθείσας από αυτό βίας. Η ισχύς αποτελεί αναπόσπαστο, εσωτερικό στοιχείο του δικαίου τόσο από πλευράς της θεμελίωσης όσο και της εφαρμογής του, συνιστώντας αναπόδραστα μια απειλή για τη δικαιοσύνη. *«Δεν υπάρχει κανένα δίκαιο που να μην εμπεριέχει μέσα στον ίδιο τον εαυτό του, a priori, μέσα στην αναλυτική δομή της έννοιάς του, τη δυνατότητα να είναι «enforced», εφαρμοσμένο από την ισχύ⁷⁸»*. Αναφέροντας τον περί ισχύος υπαινιγμό που εσωκλείει η αγγλική έκφραση το enforce the law, ο Ντερριντά υποστηρίζει την εννοιακή αλληλοδιαπλοκή του δικαίου και της βίας («το δίκαιο αποτελεί μια επιτρεπόμενη-έγκυρη βία που αυτό-αιτιολογείται ή αιτιολογείται για το ότι πρέπει να εφαρμοστεί.»), κατά την οποία η βία δε συνιστά κάποιο εξωτερικό ή παρελκόμενο στοιχείο του δικαίου, αλλά ανευρίσκεται εντός της δομικής του σύστασης. Η εφαρμοσιμότητα και το δίκαιο τελούν σε άρρηκτη συνάρτηση, καθώς δε μπορεί να νοηθεί δίκαιο δίχως την ικανότητα της εφαρμογής του, εν αντιθέσει με τη δικαιοσύνη, στην ντερριντιανή ανάγνωση της οποίας εκλείπει το στοιχείο μιας τέτοιας εφαρμοσιμότητας λόγω ακριβώς του ελευσομένου και απεριόριστου χαρακτήρα της. Καθώς το δίκαιο συνιστά μια κάποιου είδους βία, τίθεται το κρίσιμο ζήτημα της συσχέτισης αυτής της βίας του νόμου που προσλαμβάνεται ως μέσο εφαρμογής αλλά και ουσιαστικής πραγμάτωσης του δικαίου με την εξωνομική βία που κρίνεται από την πρώτη ως άδικη και παράνομη, όπως και με την αρχέγονη βία στην οποία η νόμιμη βία ανάγεται κατά τη στιγμή της εγκαθίδρυσής της και η οποία δε μπορεί να χαρακτηριστεί ούτε

⁷⁸ Ισχύς Νόμου, σελ. 18.

νόμιμη ούτε παράνομη ελλείπει κάποιου κριτηρίου νομιμότητας στην εκ κενώ δικαίου θεμελίωση της.

Στο βαθμό που η δικαιοσύνη υποστασιοποιείται στο δίκαιο έστω μερικώς, καθώς δε δύναται να ταυτιστεί καθ' ολοκληρίαν μαζί του, συνυφαίνεται με την έννοια της ισχύος, την οποία και επικαλείται πρωταρχικά μέσω του λόγου. Επιχειρώντας μια πρώτη σύνδεση της δικαιοσύνης και του δικαίου δια της προβληματικής της ισχύος, ο Ντερριντά αναλύει την πασκαλικής προελεύσεως θεώρηση κατά την οποία διαφαίνεται το αλληλένδετο και αλληλοπρουπόθετο δικαίου και δικαιοσύνης: ενώ η δικαιοσύνη χωρίς την ισχύ είναι αδύναμη και αντιφατική με τις προσίδιες επιδιώξεις της, έτσι και μια ισχύς χωρίς τη δικαιοσύνη εκπίπτει στην τυραννία και αντιμετωπίζεται επικριτικά. *«Συνεπώς είναι ανάγκη να θέσουμε μαζί τη δικαιοσύνη και την ισχύ, και, για αυτόν τον σκοπό, να κάνουμε να είναι ισχυρό αυτό που είναι σωστό-δίκαιο, ή να είναι σωστό-δίκαιο αυτό που είναι ισχυρό.»* αναφέρει ο Πασκάλ για να καταλήξει πως *«καθώς αδυνατούμε να κάνουμε να είναι ισχυρό αυτό που είναι σωστό-δίκαιο, έχουμε κάνει να είναι σωστό-δίκαιο αυτό που είναι ισχυρό.»*, απηχώντας μια συμβασιοκρατικής και σχετικιστικής υφής σκέψη αναγόμενη στον Μονταίν. Ο Ντερριντά αντλεί από τον τελευταίο τη φράση που σφραγίζει και τη δική του θεώρηση περί νομιμοποίησης του δικαίου, αυτή του «μυστικιστικού θεμελίου της αυθεντίας της». Κατά τον Μονταίν, δεν υφίσταται μια καθολική έννοια δικαιοσύνης δυνάμενη να θεμελιωθεί σε μια κανονιστική αρχή, το δίκαιο νομιμοποιείται ακριβώς επειδή γίνεται αποδεκτό από τους υποκείμενους σε αυτό με τη βάση της αποδοχής αυτής να συνίσταται στην απορρέουσα από την ιδιότητα του ως νόμου πίστη-εμπιστοσύνη από την οποία αυτοί εμφορούνται. Η δικαιοσύνη εκμηδενίζεται αν οδηγηθεί πίσω στην αρχή της, και εδώ ακριβώς έγκειται στην μονταϊνική ανάγνωση το μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας της, διότι αυτή δε πηγάζει από κάποια κανονιστική αρχή, αλλά περιβάλλεται με νομιμοποίηση αποκλειστικά λόγω της πίστης που της παρέχεται. Αυτό το θεμέλιο του δικαίου που περιβάλλεται με πίστη από τους υποκείμενους σε αυτό εδραιώνεται δια της εκφράσεως μιας επιτελεστικής ισχύος (*force performative*), δια μιας βίας ικανής να θεμελιώσει και να μεταβάλλει έννομες καταστάσεις. Η βία αυτή «επιτελεστική όσο και ερμηνευτική» δε μπορεί να χαρακτηριστεί ως δίκαιη ή άδικη, ως νόμιμη ή παράνομη, ακριβώς επειδή εδραιώνεται εν κενώ δικαίου και δε μπορεί να κριθεί ούτε να αιτιολογηθεί από το

πρότερο, και πλέον στερούμενο ισχύος, δίκαιο⁷⁹. Η αυθεντία του δικαίου θεμελιώνεται αποκλειστικά στον εαυτό της για να δικαιολογήσει το βίαιο ενέργημα της εδραίωσης της και για να αντλήσει την -επόμενη της θεμελίωσης της- νομιμότητά της. Αυτή η αθεμελίωτη θεμελιωτική βία του δικαίου δεν συνεπάγεται τη θέαση του δικαίου ως μέσου στην υπηρεσία του εκάστοτε πολιτικού, ιδεολογικού ή οικονομικού κοινωνικού συσχετισμού που κατορθώνει να την θεμελιώσει, καθώς δεν πρόκειται για ένα θεμέλιο πολιτικό, αλλά μαρτυρά ακριβώς τον «μυστικιστικό» χαρακτήρα της αυθεντίας του νόμου αναπτύσσοντας μια σχέση εσωτερική και βαθιά με την ισχύ, αντιδιαστελλόμενη με την εξωγενή υφή μιας εναλλακτικής προσέγγισης της διάταξης των εννοιών της βίας και του δικαίου σε μια σχέση «σκοπού-μέσου.» ή «βάσης-εποικοδομήματος». Αναζητώντας την απαρχή της αυθεντίας του δικαίου βρισκόμαστε ενώπιον της πραγματωθείσας δια της βίας αυτονομμοποίησης του, της παντελούς έλλειψης κάποιου θεμελίου που θα μπορούσε να χαράξει τη στιγμή της θεμελίωσης ασφαλή όρια μεταξύ του νόμιμου και του παρανόμου, του δικαίου και του αδίκου, του θεμελιωμένου ή του αθεμελίωτου αυτής. Ερειδόμενος σε αυτές τις διαπιστώσεις, ο Ντερριντά συνάγει την αποδομησιμότητα του δικαίου, ιδιότητα την οποία δεν αναγνωρίζει στη δικαιοσύνη, όπως θα αναλυθεί εκτενώς εν συνεχεία.

⁷⁹ « Το εγχείρημα που ισοδυναμεί με τη θεμελίωση, την εγκαινίαση, την αιτιολόγηση του δικαίου, με το υπαγορεύω το νόμο, θα πρέπει να συνίσταται σε ένα ανατρεπτικό χτύπημα, σε μια βία επιτελεστική και άρα ερμηνευτική που καθαυτήν δεν είναι ούτε δίκαιη ούτε άδικη και την οποία καμία δικαιοσύνη, κανένα πρότερο δίκαιο και προηγουμένως θεμελιωτικό, καμιά προυπάρχουσα θεμελίωση, εξ ορισμού, δεν θα μπορούσαν ούτε να εγγυηθούν ούτε να διαψεύσουν ή να ακυρώσουν.», Ισχύς Νόμου, σελ. 37.

Δ. Η ντερριντιανή ανάγνωση του καφκικού «Προ του Νόμου»

Η αγωνιώδης προσπάθεια ανεύρεσης ενός δικαικού θεμελίου και πίστευσης σε αυτό αντανακλάται στις απαντώμενες διαπολιτισμικά στις έννομες τάξεις αφηγήσεις περί της καταγωγής του νόμου, στις πλείστες μυθοπλασίες θρησκευτικής, λογοτεχνικής, πολιτικής, ιδεολογικής υφής απτόμενες της ίδιας φλέγουσας ερωτητικής⁸⁰ του δικαικού θεμελίου⁸¹. Για την αναζήτηση αυτού του θεμελίου, ή μάλλον για την κατάδειξη της έλλειψης αυτού καθώς και για τη διατράνωση της μοναδικότητας (singularite) του υποκειμένου, όπως αυτή γεννάται και διαμορφώνεται μέσω της σχέσης του με το νόμο, ο Ντερριντά προβαίνει στην ανάλυση του καφκικού διηγήματος «Προ του Νόμου» (devant la loi), ενός πολυσήμαντου και τυγχάνοντος πλειόνων ερμηνειών κειμένου, του οποίου ο τίτλος μπορεί να αποδοθεί, πυροδοτώντας διαφορετικές αλλά και συνδυαστικές αναγνώσεις, τόσο ως «ενώπιον του νόμου» όσο και «απέναντι στο νόμο». Στο σύντομο αυτό διήγημα, που αποτέλεσε αρχικά μέρος της *Δίκης*, συναντώνται μια σειρά προβληματικών αφορώντων τόσο στη λογοτεχνία όσο και στο δίκαιο και στη διαπλοκή μεταξύ των δύο. Η ντερριντιανή προσέγγιση, όπως αρχικώς διατυπώθηκε στο κείμενο του *Prejuges (Προδικασμένα)* που εκφωνήθηκε στο πλαίσιο ενός δεκαήμερου αφιερωμένο στο μεγάλο μετανεωτερικό φιλόσοφο Jean- Francois Lyotard με θεματική το ερώτημα του *κρίνειν*⁸², συνοψίζεται σε μια διπλή προβληματική καλύπτουσα τόσο το κρίσιμο ερώτημα της δυνατότητας πρόσβασης στη προέλευση του νόμου όσο και στην εφικτότητα του αφηγήματος δια μέσω του οποίου διανοίγεται η πρόσβαση αυτή. Η διάσταση μεταξύ της αναγκαίας καθολικότητας και γενικότητας του νόμου με το αίτημα απόδοσης δικαιοσύνης στη βάση της αναγνώρισης της μοναδικότητας της κάθε περίπτωσης⁸³ αναδεικνύεται ως κρίσιμη ερωτητική της ντερριντιανής ανάλυσης

⁸⁰ Στην ισχύ Νόμου, ο Ντερριντά αναφέρεται σε χωρίο του Μονταίν όπου γίνεται λόγος για τις «νόμιμες μυθοπλασίες» που αναπτύσσονται με σκοπό τη διερεύνηση της καταγωγής του νόμου, φέρνοντας τα παραδείγματα του ρουσσωικού αφηγήματος της φυσικής κατάστασης και την φρουδική ανάλυση της καταγωγής της ενοχής στο *Τοτέμ και Ταμπού*. (βλ. σελ. 35 και επόμενα).

⁸¹ « Καθώς η φιλοσοφία έθετε κατ' επανάληψη το ζήτημα της προέλευσης του δικαίου, δεν έπαυε να επικαλείται «μυθοπλασίες» προκειμένου να επιχειρήσει να απαντήσει στο αίνιγμα αυτής της προέλευσης», Marc Crepon, « Kafka και Derrida: η προέλευση του νόμου», σελ. 235, στο συλλογικό τόμο «Η ηθική και πολιτική σκέψη του Ζακ Ντερριντά» (Πλέθρον, 2015.)

⁸² Η συζήτηση από την οποία προέκυψε ο συλλογικός τόμος *Η ικανότητα του κρίνειν* έλαβε χώρα το 1982 στο Cerisy-la-Salle.

⁸³ « Πράγματι, από την πρώτη κιόλας ανάγνωση φαίνεται πως, αν αυτό το κείμενο μπορεί να θεωρηθεί εμβληματικό για τις σχέσεις μεταξύ δικαίου και λογοτεχνίας, κάτι τέτοιο συμβαίνει στο βαθμό που αναδεικνύει την παράδοξη σχέση ανάμεσα στη γενικότητα του νόμου και στην απόλυτη μοναδικότητα

του διηγήματος, απηχούσα τη γενικότερη συλλογιστική του φιλοσόφου για τη διάκριση νόμου και δικαιοσύνης αλλά και για τη σύλληψη της πολύ προσωπικής, παλλόμενης και διατρέχουσας το σύνολο της ζωής, σχέσης του υποκειμένου με το νόμο και τη δικαιοσύνη. Η «διαμάχη χωρίς συνάντηση του νόμου με τη μοναδικότητα, αυτό το παράδοξο ή αυτό το αίνιγμα του βρίσκομαι ενώπιον του νόμου⁸⁴» αναγιγνώσκεται από το Ντερριντά ως απότοκο ακριβώς του αθεμελίωτου του νόμου, του μυστικιστικού θεμελίου της αυθεντίας του, καθώς η έλλειψη του θεμελίου του και η συνεπαγόμενη αυτοθεμελίωση του καθιστά τη πρόσβαση του υποκειμένου σε αυτό αδύνατη και κάθε αγωνιούσα απόπειρα διέλευσης στην πρωταρχική καταγωγή του αλυσιτελή. Ο νόμος, εκπεφρασμένος από την προσταγή του φύλακα, στον οποίο υποτάσσεται ο χωρικός στο *Προ του Νόμου* καρτερικά για το σύνολο της ζωής του φοβούμενος να τον αφηγήσει για να ανεύρει το θεμέλιο του , παρ' όλο που δεν του παρέχεται καμία αιτιολόγηση της αρνήσεως πρόσβασης σε αυτόν, «προσφέρεται αρνούμενος τον εαυτό του, χωρίς να δηλώσει την πηγή και την έδρα του⁸⁵», τυχαίνει όμως υπακοής ακριβώς επειδή είναι νόμος και επιβάλλεται δια του λόγου ως τέτοιος. « Αυτή η αποσιώπηση και αυτή η ασυνέχεια συνιστούν το φαινόμενο του νόμου⁸⁶», καταλήγει ο Ντερριντά ερμηνεύοντας την υποταγή στο νόμο, τη πίστη μας στις –στερούμενες κανονιστικής θεμελίωσης- νομιμοποιητικές του αφηγήσεις και στην παύση της αμφισβήτησης της μυστικιστικής πηγής της προέλευσης του στη βάση της επιβολής και πρόσληψης αυτού ως νόμου σε μια μονταινικής υφής θεώρηση. Το καφκικό διήγημα μαρτυρά όχι μόνο τη- συνιστάμενη στην καταστολή κάθε προσπάθειας διέλευσης στο θεμέλιό του- αυτοπροστασία της αυθεντίας του νόμου, αλλά και την μακροσκοπική αναμέτρηση του εκάστοτε υποκειμένου δικαίου με αυτόν. Κάθε σχέση που αναπτύσσει το υποκείμενο με το νόμο, κάθε αναζήτηση της δικαιολόγησης αυτού και κάθε παρακινούσα την αναζήτηση αιτία διαπνέεται από το στοιχείο της απόλυτης μοναδικότητας του υποκειμένου ως μια σχέση αναντικατάστατη, ιδιόκτητη και μη δυνάμενη να αναχθεί στο συλλογικό, που το συνοδεύει για όλη τη ζωή του, μέχρι το θάνατο, όπως ακριβώς και τον καφκικό ήρωα συγκροτώντας την ίδια την ύπαρξή του. « Αποκτώ σχέση με το νόμο», αναφέρει ο Ντερριντά «σημαίνει ότι αφήνομαι στο πειρασμό του

εκείνου στον οποίο αυτό εφαρμόζεται.», Marc Crepon, “Kafka και Derrida: η προέλευση του νόμου», στο συλλογικό τόμο «Η ηθική και πολιτική σκέψη του Ζακ Ντερριντά» (Πιλέθρον, 2015.)

⁸⁴ Ζακ Ντερριντά, «Prejuges».

⁸⁵ Ζακ Ντερριντά, «Prejuges».

⁸⁶ Ζακ Ντερριντά, «Prejuges».

ανέφικτου: μιας θεωρίας για τη πρόελευση του νόμου, άρα και για τη μη προέλευσή του⁸⁷», καταδεικνύοντας το παράδοξο μεταξύ της μη προσβασιμότητας στο θεμέλιο του νόμου και της ταυτόχρονης αποδοχής αυτού, καίτοι αθεμελίωτου, μέσω της άφεσης του υποκειμένου στη γοητεία αυτής ακριβώς της μυστικιστικής «μη ιστορίας⁸⁸» του. Το μοναδικό εγχείρημα απόκτησης πρόσβασης στο νόμο καταστέλλεται μεθοδικά αλλά απόλυτα από τη διατύπωση μιας γενικής – αξιούσας και τελικά τυγχάνουσας συμμόρφωσης-προσταγής μέσω της γλώσσας, ως ένα αίτημα που φιλοδοξεί να καταστήσει εφικτό το ανέφικτο, αποδεικνύοντας ακριβώς την αδυνατότητα διάνοιξης μιας ατραπού στο αμετάκλητα μη-προσβάσιμο του νόμου⁸⁹. Η πρόσβαση στο νόμο καθίσταται πλήρως απαγορευμένη, καθώς ο νόμος κατά το Ντερριντά επιβάλλει, για να μπορεί να υπάρξει και να διατηρηθεί, ένα χρέος μη αναζήτησης διέλευσης στο θεμέλιο της κανονιστικότητας του, απευθύνοντας στον υποκείμενο σε αυτόν την ακόλουθη προσταγή: «μην έρχεσαι σε μένα, σε διατάζω να μη φτάσεις ακόμη σ' εμένα. Έτσι, και υπό αυτή την προϋπόθεση, είμαι ο νόμος και θα αποκτήσεις πρόσβαση στο αίτημά μου. Χωρίς να αποκτήσεις πρόσβαση σε μένα». Ο σεβασμός προς το νόμο συνίσταται σε αυτή τη θεώρηση στην εθελούσια υποταγή σε αυτό το κέλευσμα της μη-πρόσβασης, στον αυτοπεριορισμό του υποκειμένου για τη μη διερεύνηση της καταγωγής και της θεμελίωσής του, στη διάρρηξη της σχέσης του με αυτόν⁹⁰ και στην αποδοχή της υποκατάστασης αυτής με μια σχέση εξωτερική και μεσολαβητική με τους εκπροσώπους του.

⁸⁷ Ζακ Ντερριντά, «Prejudges».

⁸⁸ Ζακ Ντερριντά, «Prejudges».

⁸⁹ «Κανένα δρομολόγιο, καμιά μέθοδος, κανένας δρόμος που να δίνει πρόσβαση στο νόμο, σ' αυτό που θα μπορούσε να λάβει χώρα, στον τόπο του γεγονότος του αυτός αποτελεί.» Ζακ Ντερριντά, «Prejudges».

⁹⁰ « Δεν πρέπει να ξέρουμε ποιος είναι ο νόμος, τι είναι, πού και πώς παρουσιάζεται, από πού έρχεται και πού μιλάει.», Ζακ Ντερριντά, «Prejudges».

Ε. Η διάκριση δικαίου και δικαιοσύνης: το αποδομήσιμο δίκαιο και η μη αποδομήσιμη δικαιοσύνη

«Θέλω παρευθής να επιμείνω για να διαφυλάξω τη δυνατότητα μιας δικαιοσύνης, και δη ενός νόμου που όχι μόνουπερβαίνει το δίκαιο ή αντίκειται σε 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»⁹¹

Διακρίνοντας τη δικαιοσύνη από το δίκαιο, ο Ντερριντά κάνει λόγο για την αποδομησιμότητα του δικαίου εν σχέσει με τη μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης καταλήγοντας μέσω μιας σειράς ισχυρισμών και διακρίσεων στη ταύτιση της δικαιοσύνης με την αποδόμηση. Το δίκαιο είναι αποδομήσιμο καθώς κινείται σε μια σφαίρα του δυνατού, του απτού, υλοποιήσιμου και εμπειρικά βιώσιμου, εν αντιθέσει με τη δικαιοσύνη που, καθώς είναι άπειρη και μη παροντικοποιήσιμη, συνιστά μια «εμπειρία του αδυνάτου». Η αποδομησιμότητα του δικαίου έγκειται στη θεμελίωση αυτού σε «κειμενικά στρώματα» που δύνανται να τύχουν πλειόνων ερμηνειών και νοηματικών μετασχηματισμών, αλλά κυρίως στον εντοπισμό της νομιμοποίησης του όχι σε μια καθολική, απόλυτη αλήθεια, αλλά στο «μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας του», στο γεγονός της αποδοχής του σε μια βάση πίστης-εμπιστοσύνης λόγω της ιδιότητας του ως νόμου, όπως διαφαίνεται εξαιρετικά από τη ντερριντιανή ανάλυση του καφκικού «προ του νόμου». Το δίκαιο ως νόμος αποτελεί μια ιστορική κατασκευή, μια ανθρώπινη σύμβαση υποκειμένη σε κατάργηση, αλλοίωση, αλλαγή και ανατροπή, ενώ η δικαιοσύνη, όπως συλλαμβάνεται από το Ντερριντά, δε δύναται να εγκολπωθεί εννοιακά στους παραχθέντες νόμους ακόμη και της πλέον δημοκρατικής νομοπαραγωγικής διαδικασίας, καθώς βρίσκεται αενάως υπό έλευση, ως ένα άτοπο και άχρονο κέλευσμα στην κατεύθυνση του δικαιότερου πράττειν που δε μπορεί να παρουσιαστεί ή να παροντικοποιηθεί, αλλά μένει πάντα να έλθει. « Η δικαιοσύνη καθεαυτή, αν κάτι τέτοιο υπάρχει, εκτός ή πέραν του δικαίου, δεν είναι αποδομήσιμη. Όπως επίσης και η αποδόμηση, αν κάτι τέτοιο υπάρχει. Η αποδόμηση είναι η δικαιοσύνη⁹².» Το μοτίβο του ελευσόμενου ο Ντερριντά το ανιχνεύει αντίστοιχα στη μη αποδομήσιμη έννοια της Δημοκρατίας την οποία αντιδιαστέλλει στην έννοια της δημοκρατίας ως ισχύοντος πολιτεύματος με τον τρόπο ακριβώς που

⁹¹ Ισχύς Νόμου, σελ. 17.

⁹² Ισχύς Νόμου, σελ. 41.

αντιδιαστέλλει τη Δικαιοσύνη από το δίκαιο. Η Δημοκρατία ως άχρονη και ελευσόμενη καλεί για τον ριζοσπαστικότερο εκδημοκρατισμό της δημοκρατίας ως πολιτεύματος και τη συνιστάμενη στο «άνοιγμα» της στον άλλον νοούμενο ως τον τιθέμενο εκτός του δήμου διαρκή βελτιωσιμότητά της⁹³. Και τα δύο αυτά εννοιακά ζεύγη αναπτύσσουν μια ενδιαφέρουσα διαπλοκή που καθιστά δυνατή την αποδόμηση. Όπως η Δικαιοσύνη και το δίκαιο δε θα κατορθώσουν ποτέ να ταυτιστούν, το κέλευσμα ωστόσο για μια απόλυτη και άπειρη δικαιοσύνη νοηματοδοτεί, εμπνέει και βελτιώνει το υπάρχον δίκαιο, έτσι και η Δημοκρατία αν και μη δυνάμενη να ταυτιστεί με τη δημοκρατία, πυροδοτεί το ασίγαστο αίτημα για τη διεύρυνση και το βάθεμα του θεσμού. Σε αυτό το ανένδοτο «ποτέ» που αρνείται την ταύτιση, έστω μελλοντικά, ενός ιδεώδους δικαιοσύνης και του δικαίου, όπως αντίστοιχα μιας τέλει Δημοκρατίας και της δημοκρατίας έγκειται η άρση κάθε ουτοπικού χαρακτήρα από τη ντερριντιανή θεώρηση. Ο Ντερριντά διακρίνει τόσο Δικαιοσύνη όσο και στη Δημοκρατία έναν «μεσσιανισμό χωρίς μεσσιανικότητα», ένα στοιχείο μελλοντικού και ελευσομένου που δεν εκπληρούται ποτέ ούτε υπόσχεται τον ερχομό του, αλλά μένει πάντα υπό έλευση, υπό τελείωση, υπό κατάκτηση. « Η αποδόμηση λαμβάνει χώρα στο μεσοδιάστημα που χωρίζει τη μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης από την αποδομησιμότητα του δικαίου. Η αποδόμηση είναι δυνατή ως εμπειρία του αδυνάτου, εκεί όπου- ακόμη και αν δεν υφίσταται, ακόμη και αν δεν είναι παρούσα-παροντική-, όχι ακόμη ή ουδέποτε, υπάρχει δικαιοσύνη⁹⁴.», τονίζει ο Ντερριντά τοποθετώντας τη δυνατότητα της αποδόμησης στη βάση της αποδομησιμότητας του δικαίου και της μη αποδομησιμότητας της δικαιοσύνης. Σε αυτή τη διαπίστωση διαφαίνεται ανάγλυφα ο χαρακτηρισμός της διάκρισης μεταξύ δικαιοσύνης και δικαίου ως μη «καθαρής». Καίτοι ο Ντερριντά διαχωρίζει το δίκαιο, υπό την έννοια του θετικού νόμου, από τη Δικαιοσύνη, διατρανώνοντας την πλήρη αδυνατότητα ταύτισης τους και τη διαφορετική προς την αποδομησιμότητα διαλεκτική που το καθένα αναπτύσσει, δε θεωρεί ότι η διάκριση αυτή μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης είναι απόλυτη, καθώς οι έννοιες αυτές είναι μεταξύ τους *ετερογενείς* μεν αλλά *αδιαχώριστες*, διεπόμενες από την αποδομιστική διασύνδεση τους. Κανένας νόμος, κανένα θετό δίκαιο δεν μπορεί να παραχθεί και να εφαρμοστεί χωρίς

⁹³ Γεράσιμος Κακολύρης, Εισαγωγή στην Ηθική και Πολιτική σκέψη του Ζακ Ντερριντά, Πλέθρον 2015, σελ. 15. « Ο Ντερριντά μιλά για «ελευσόμενη δημοκρατία» και όχι «για μελλοντική δημοκρατία, στο μελλοντικό παρόν». Η «ελευσόμενη δημοκρατία δεν αποτελεί μια μελλοντική παρουσία, κάτι που, ενώ δεν είναι παρόν σήμερα, μπορεί να καταστεί παρόν στο μέλλον. Αυτός είναι ο λόγος που ο Ντερριντά δεν ταυτίζει την ελευσόμενη δημοκρατία με την ουτοπία.»

⁹⁴ Ισχύς Νόμου, σελ. 41.

να διατηρεί μια -λιγότερο ή περισσότερο στενή- κλίση προς τη δικαιοσύνη, και καμιά έννοια δικαιοσύνης δεν μπορεί να συλληφθεί αν δεν αποπειράται, παρά την αδυνατότητα ενός εγχειρήματος πλήρους ταύτισης, να «ενσαρκωθεί σε δίκαιο και να προσδιοριστεί ως δίκαιο⁹⁵.» Σε αυτή την παράδοξη διαπλοκή των ετερογενών αλλά συνάμα αδιαχώριστων εννοιών του διπλού δικαιοσύνης-δικαίου εντοπίζεται η δυνατότητα της αποδόμησης⁹⁶, την οποία ο Ντερριντά συνοψίζει στις ακόλουθες τρεις προτάσεις:

1. Η αποδομησιμότητα του δικαίου καθιστά (επί παραδείγματι) δυνατή την αποδόμηση.
2. Η μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης καθιστά επίσης δυνατή την αποδόμηση, και δη συνεχέεται με αυτήν.
3. Επακόλουθο: η αποδόμηση λαμβάνει χώρα στο μεσοδιάστημα που χωρίζει τη μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης από την αποδομησιμότητα του δικαίου. Η αποδόμηση είναι δυνατή [possible] ως εμπειρία του αδυνάτου [impossible], εκεί όπου –ακόμη και αν δεν υφίσταται [elle n'existe pas], ακόμη και αν δεν είναι *παρούσα-παροντική*, όχι ακόμη ή ουδέποτε,- *υπάρχει* [il y a] η δικαιοσύνη. Παντού όπου είναι δυνατόν να αντικατασταθεί, να μεταφραστεί, να προσδιοριστεί το X της δικαιοσύνης, θα έπρεπε να λέγεται το εξής: η αποδόμηση είναι δυνατή, ως αδύνατη, στο βαθμό (εκεί) όπου υπάρχει X (μη αποδομήσιμο), συνεπώς στο βαθμό όπου υπάρχει .(το μη αποδομήσιμο.)

Το μοτίβο του άχρονου και μη παροντικοποιήσιμου της δικαιοσύνης διαφαίνεται εξαιρετικά στις σκέψεις περί απόδοσης δικαιοσύνης σε ένα πλαίσιο *ασυγχρονίας του ζωντανού παρόντος με τον εαυτό του*⁹⁷, σε μορφώματα μη δυνάμενα να συνοψιστούν στην παρουσία, είτε πρόκειται για τις παρελθούσες γενεές, είτε για τις μελλούμενες, όπως διατυπώνονται στα *Φαντάσματα του Μαρξ*. Όπως χαρακτηριστικά αναγράφει: «[...] Καμιά ηθική, καμιά πολιτική, επαναστασιατική ή μη, δε φαίνεται εφικτή, νοητή και δίκαιη, αν δεν αναγνωρίσει κατ' αρχάς το σεβασμό για τους άλλους που δεν υπάρχουν πια ή για τους άλλους που δεν είναι ακόμη εδώ, τωρινοί ζώντες, είτε πρόκειται για ήδη νεκρούς, είτε για αγέννητους ακόμη, Καμιά δικαιοσύνη- για να μην πούμε κανέναν νόμος μια και, ας το επαναλάβουμε, εδώ μιλάμε για το δίκαιο, δεν

⁹⁵ Όπως παραπάνω.

⁹⁶ «Αυτό είναι μια σταθερά, ένας κανόνας της αποδόμησης, να έχει να κάνει με ζεύγη εννοιών που είναι ταυτόχρονα ετερογενή και αδιαχώριστα.»

⁹⁷ Ζακ Ντερριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ*, σελ. 9, εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 1993.

μοιάζει εφικτή ή νοητή χωρίς την αρχή κάποιας ευθύνης, πέρα από κάθε ζωντανό παρόν, μέσα σε αυτό που διαζευγνύει το ζωντανό παρόν, απέναντι στα φαντάσματα όσων είναι ακόμη αγέννητοι ή ήδη νεκροί[.] Χωρίς αυτήν την ασυγχρονία του ζωντανού παρόντος με τον εαυτό του, χωρίς αυτό που διασαλεύει κρυφά, χωρίς την ευθύνη και το σεβασμό για τη δικαιοσύνη απέναντι σε εκείνους που δε βρίσκονται εδώ, που δεν υπάρχουν πια ή δεν είναι ακόμη παρόντες και ζωντανοί, τι νόημα θα είχε τάχα να θέσουμε το ερώτημα «που;», «που αύριο;»⁹⁸.

Ο Ντερριντά συνδέει την έννοια της δικαιοσύνης με την ευθύνη προς τον Άλλον⁹⁹ («Η σχέση με τον άλλον, δηλαδή η δικαιοσύνη¹⁰⁰») με το καθήκον, όχι όμως καντιανά νοημένο, αλλά ως ένα καθήκον ασύμμετρο και απροϋπόθετο, κινούμενο στο πλαίσιο της δικαιοσύνης υπερβαίνοντας το δίκαιο ως ένα «καθήκον πέρα από το καθήκον», που μπορεί να ανευρεθεί στο πλαίσιο των ντερριντιανών συλλήψεων του δώρου χωρίς ανταπόδοση, της απροϋπόθετης φιλοξενίας και της απροϋπόθετης συγχώρεσης. Σε αντίθεση με το δίκαιο που αναγκαστικά βασίζεται σε υπολογισμούς, η δικαιοσύνη είναι ανυπολόγιστη και απαιτεί από μας «να υπολογίσουμε το ανυπολόγιστο», εμφανιζόμενη σε εκείνες τις στιγμές που καμιά προϋπάρχουσα γνώση, κανένας δοθείς κανόνας και καμιά βιωμένη εμπειρία δε μπορούν να μας υποδείξουν το δίκαιο. Είναι, συνεπώς, η δικαιοσύνη μια εμπειρία του αδυνάτου, μια εμπειρία της απορίας¹⁰¹ υπό την αρχαιοελληνική έννοια της α-πορίας¹⁰², η εμπειρία της απουσίας ενός περάσματος, μιας διόδου, η έλλειψη του οποίου δεν καθιστά αδύνατη την απόφαση, - η οποία για το Ντερριντά συνιστά ακριβώς μια «στιγμή

⁹⁸ Ζακ Ντερριντά, Τα Φαντάσματα του Μαρξ, σελ. 9, εκδόσεις Εκκρεμές, 1993.

⁹⁹ Η έννοια της ευθύνης προς τον Άλλον μας παραπέμπει στο Λεβινάς, η έννοια της ηθικής του οποίου τελεί σε άμεση αναλογία με την έννοια της δικαιοσύνης στον Ντερριντά, νοηματοδοτούμενη ως «ασύμμετρη σχέση με τον άλλο, απεριόριστο σεβασμό της ετερότητας του άλλου», όπως επισημαίνει στην *διαμάχη των ερμηνειών* Gadamer-Habermas (Πόλις, 2008), ο Ξηροπαίδης και δέχεται ως αφετηριακή διαπίστωση ο Στέλιος Βιρβιδάκης στο άρθρο του « αποδόμηση και μη αποδομήσιμες έννοιες της ηθικής φιλοσοφίας» στο συλλογικό τόμο «Η ηθική και πολιτική σκέψη του Ζακ Ντερριντά (Πλέθρον, 2015).

¹⁰⁰ Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου*, σελ. 58. παραθέτοντας χωρίο από το λεβινασικό έργο.

¹⁰¹ Την απορία ο Ντερριντά την ονομάζει «ημί-έννοια», (quasi-concept), ως λέξη με λειτουργία έννοιας.

¹⁰² Στο «Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά», άρθρο του Ηρακλή Μαυρίδη δημοσιευμένο στον 145^ο τόμο της Νέας Εστίας τον Ιούνιο του 1999, επισημαίνεται αναφορικά με την απορία « Η λέξη απορία προέρχεται από το αρχαίο α-πόρος, αυτό που δεν έχει πέρασμα, διάβαση, διέξοδο, είναι δηλαδή ένα «μη-πέραςμα», μια «μη-διάβαση», ένα «α-διέξοδο». Στην κλασική φιλοσοφική σκέψη η έννοια της απορίας συνδέεται με τρεις αλληλένδετες σημασίες: πρώτον, με μια αντίφαση, δεύτερον, με την έλλειψη γνώσης και συνεπώς με ένα ερώτημα χωρίς απάντηση και τρίτον, με τη μη δυνατότητα απόφασης και επιλογής, με το μη-αποφασίσιμο.»

τρέλας¹⁰³» αλλά αναδεικνύεται στη βασικότερη προϋπόθεση της ανάληψης μιας ευθύνης για την απόφαση αυτή¹⁰⁴. Ενώ το δίκαιο, με την έννοια του απευθυνόμενου και δεσμεύοντος όλους όσους υπόκεινται σε αυτό νόμου, είναι αναπόδραστα γενικό, καθολικό, «μιοιάζει να προϋποθέτει τη γενικότητα ενός κανόνα, ενός γνώμονα, ή μιας καθολικής προσταγής», παραγνωρίζοντας τη μοναδικότητα του κάθε προσώπου και την ιδιαιτερότητα της κάθε περίπτωσης στο πλαίσιο ακριβώς της ίσης μεταχείρισης, η δικαιοσύνη, -και εδώ συνίσταται η αδυνατότητα της, αλλά και η αδυνατότητα πλήρους εγγραφής της στο δικαίκο κανόνα- είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ενικότητα και τη μοναδικότητα (« η δικαιοσύνη απευθύνεται πάντοτε σε ενικότητες, στην ενικότητα του άλλου, παρά το γεγονός, ή ακόμη και εξαιτίας του, ότι προσβλέπει στην καθολικότητα¹⁰⁵»). Ο νόμος, επιβάλλοντας την ισότητα απέναντι του με τη γενικότητά του¹⁰⁶, δεσμεύεται από το παράδοξο της απεύθυνσής του σε πρόσωπα, σε διακριτά υποκείμενα, με έναν καθολικό κανόνα, ενώ η δικαιοσύνη, όπως και η αποδόμηση, ξεπερνούν το νόμο και τις επιταγές του προσανατολιζόμενες στην απόδοση δικαιοσύνης στη βάση της μοναδικότητας της κάθε περίπτωσης, αναδεικνύοντας τις ιδιαιτερότητες και τις ετερότητες για χάρη ακριβώς της καθολικότητας. Σε αυτή τη βάση, ο Ντερριντά στην *απολογία* του ταυτίζει την αποδόμηση με τη δικαιοσύνη, καταλήγοντας μάλιστα πως δεν γνωρίζει μάλιστα τίποτα δικαιότερο από την αποδόμηση.

¹⁰³ «Η στιγμή της απόφασης είναι η τρέλα», έκφραση που απαντάται στα *Φιλοσοφικά ψιχία ή κνίσματα και περιτιμήματα* του Κιρκενγκώρ, την οποία δανείζεται ο Ντερριντά ακριβώς για να αποδείξει πως η μόνη ουσιαστική και υπεύθυνη απόφαση είναι αυτή που λαμβάνεται εν τη απουσία ενός υπαγορευόμενου κανόνα και μιας υφιστάμενης γνώσης για το αποτέλεσμα στο οποίο οδηγεί.

¹⁰⁴ «Η απορία δεν είναι μια παραλυτική δομή, κάτι που απλώς φράζει το δρόμο με ένα απλώς αρνητικό αποτέλεσμα. Η απορία αποτελεί την εμπειρία της ευθύνης. Μόνο διερχόμενοι μέσα από μια σειρά αντιφατικών εντολών, αδύνατων επιλογών, κάνουμε μια επιλογή. Αν ξέρω τι πρέπει να κάνω, αν ξέρω εκ των προτέρων τι πρέπει να κάνω, τότε δεν υπάρχει καμιά ευθύνη.», *On forgiveness: A roundtable discussion with Jacques Derrida*.

¹⁰⁵ *Ισχύς Νόμου*, σελ. 53.

¹⁰⁶ Αρ. Μπαλτάς, *Γραφή και δικαιοσύνη: Το κουκούτσι*, στο *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Ζακ Ντερριντά*, σελ. 467, «Γιατί ο νόμος, κάθε νόμος, οσοδήποτε ακριβής ή δίκαιος, οσοδήποτε καθοριστικός και απαραίτητος [...] επιδιώκει πάντοτε να σταθεροποιήσει το ίδιο. Ενώ κάθε πράξη αποδόμησης αποσταθεροποιεί το δίκαιο και άρα υπερβαίνει το νόμο.»

V. Χάμπερμας-Μπένγιαμιν-Ντερριντά: Συγκρίσεις ως προς τη διαπλοκή της θεμελίωσης του δικαίου και της βίας και τη διάκριση δικαίου και Δικαιοσύνης

Πριν την απόπειρα εντοπισμού των κρίσιμων σημείων διαφοροποίησης των τριών στοχαστών ως προς το θεμέλιο της δικαιοκτικής νομιμοποίησης και τη διαλεκτική αυτού με τη βία, προσήκει μια σύντομη αναφορά στις σχέσεις μεταξύ των φιλοσόφων, όπως διαμορφώθηκαν από τους τεταμένους φιλοσοφικούς διαλόγους των συγχρόνων Χάμπερμας και Ντερριντά, αλλά και όπως απορρέουν από την ερμηνεία πτυχών της μπενγιαμενικής σκέψης τόσο από τον έναν όσο και από τον άλλο. Οι Χάμπερμας και Ντερριντά διατηρούν, στη βάση της πυρακτωμένης τη δεκαετία του 1980 διαπάλης περί της ερωτητικής της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας, μια έντονη σχέση που θα αμβλυνθεί δύο δεκαετίες αργότερα με τη κοινή συνεισφορά τους στο βιβλίο της Τζιοβάννα Μποραντόρι η *Η Φιλοσοφία στην Εποχή του Τρόμου: Διάλογοι με τον Γιούργκεν Χάμπερμας και τον Ζακ Ντερριντά*. Στο πλαίσιο μιας χαρακτηριζόμενης από το Χάμπερμας «φιλικής και ανοιχτής αλληλεπίδρασης» με αφορμή την τρομοκρατική επίθεση της 11^{ης} Σεπτεμβρίου. Η κοινή τους σφοδρή κριτική κατά του πολέμου στο Ιράκ και του αμερικανικού ιμπεριαλισμού και η μέριμνα τους για μια ενωμένη Ευρώπη οδηγούν τους δυο στοχαστές στην συνυπογραφή του *Old Europe, New Europe, Core Europe*, το οποίο και προλογίζει ο Ντερριντά διατρανώνοντας την άπειρη υποστήριξη του στο χαμπερμασιανό εγχείρημα. Η κριτική του Χάμπερμας στο Ντερριντά, όπως αποτυπώνεται στο κείμενο «Πέρα από μια τυπική φιλοσοφία της καταγωγής: Ντερριντά», που εντάσσεται στον *φιλοσοφικό λόγο της νεωτερικότητας*, οι αιτιάσεις του δεύτερου περί εχθρότητας και μη κατανόησης των θέσεων του συνιστούν ένα μεγάλο κεφάλαιο απτόμενο φιλοσοφικών ζητημάτων παρεκκλινόντων της παρούσας θεματικής που δε δύνανται να αναλυθούν εδώ. Το ίδιο ισχύει για την άκρως ενδιαφέρουσα πρόσληψη της φιλοσοφίας του Μπένγιαμιν από το Χάμπερμας στο "Bewusstmachende oder rettende Kritik - Die Aktualität Walter Benjamins"¹⁰⁷, του 1972, άρθρο που αφορά τις αμφισβητούμενες προσλήψεις του Μπένγιαμιν τις δεκαετίες του 1960 και 1970 από μια σειρά από στοχαστές όπως τον H. Marcuse, T. Adorno, G. Scholem κυρίως γύρω

¹⁰⁷ Στα αγγλικά, το άρθρο τιτλοφορείται «Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin», και δημοσιεύεται το 1979 στο *New German Critique*, No. 17, Special Walter Benjamin Issue (Spring, 1979), σελ. 30-59.

από την τέχνη και τη μπενγιαμενική έννοια της αύρας. Η κρίσιμη ωστόσο σχέση που άπτεται άμεσα της συλλογιστικής της παρούσας διπλωματικής, βαθαίνοντας τη κατανόηση των θεωρήσεων των δύο φιλοσόφων μέσα από την ανάδειξη των συγκλίσεων και των διαφορών τους, είναι το ενδιαφέρον που αναπτύσσει ο Ντερριντά για το Μπένγιαμιν, όπως εκδηλώνεται μέσα από το δεύτερο σκέλος της *Ισχύος Νόμου*, τιτλοφορούμενο *Προωνύμιο του Μπένγιαμιν*. Στο *Προωνύμιο του Benjamin* ο Ντερριντά προβαίνει στην αποδομητική ανάγνωση της *Κριτικής της Βίας*, εστιάζοντας στην αποδόμηση των τριών «αφ' εαυτών αποδομήσιμων» ζευγών διακρίσεων που επιχειρεί ο Μπένγιαμιν και φωτίζοντας με τις αποκλίσεις του από τη μπενγιαμενική προσέγγιση και τους προβληματισμούς που αυτή του γεννά τη θέαση του για τη διαπλοκή του δικαίου και της βίας, αλλά και την αντίθεση του προς τον «καταστρεπτικό», βαθειά αντιδιαφωτιστικό λόγο που χρεώνει, ενδεχομένως άδικα, στον Μπένγιαμιν. «Αυτό το ανήσυχο, αινιγματικό, τρομακτικό, αμφίλογο κείμενο πιστεύω ότι είναι εκ των προτέρων στοιχειωμένο από το θέμα της ριζικής καταστροφής, της εξόντωσης, της καθολικής εκμηδένισης, και πρωτίστως της εκμηδένισης του δικαίου, αν όχι της δικαιοσύνης», γράφει ο Ντερριντά στην αρχή του προωνυμίου το οποίο και προσλαμβάνει ως άμεση κριτική στην αναπαράσταση, όχι μόνο στο γλωσσικό επίπεδο της νοηματικής συγκρότησης αλλά και σε πολιτικό πλαίσιο ως διατράνωση ενός σαφούς αντικοινοβουλευτισμού εντάσσοντας το στο ευρύτερο αντικοινοβουλευτικό πνεύμα της εποχής και ανιχνεύοντας αναλογίες αυτού με τη σμιπτική σκέψη¹⁰⁸ και με κάποια χαιντεγγεριανά μοτίβα, κυρίως ως προς την έννοια της καταστροφής¹⁰⁹. Οι τρεις αντιθέσεις που δομούν το μπενγιαμενικό δοκίμιο (θεμελιωτική-συντηρητική βία, δικαιοσύνη- δύναμη, θεϊκή-μυθική βία) χαρακτηρίζονται από τον Ντερριντά ως «ριζικά προβληματικές», ως «παραδείγματα προς αποδόμηση», κατά των οποίων το ίδιο το κείμενο παρέχει τα εργαλεία αναίρεσης σε μια κατεύθυνση «αυτό-ερείπωσης», «αυτοαποδόμησης» του, συνιστώντας έτσι μια «άσκηση αποδομητικής ανάγνωσης».

¹⁰⁸ Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου*, σελ. 84. « Από αυτήν την άποψη, τούτο το «επαναστατικό» δοκίμιο (επαναστατικό σε ύφος μαρξιστικό και συνάμα μεσσιανικό), εντάσσεται, το 1921, στο μεγάλο αντικοινοβουλευτικό και αντι-Aufklärung κύμα πάνω στο οποίο ο ναζισμός οιονεί θα βγει στην επιφάνεια και μάλιστα θα σερφάει στη δεκαετία του 1920 και στην αρχή της δεκαετίας του 1930».

¹⁰⁹ Όπως παραπάνω, σελ. 89. « Ακριβώς μέσα σε αυτό το συγκεκριμένο μου φάνηκε ότι έπρεπε να τεθούν σοβαρά υπό εξέταση ορισμένες συνάφειες, περιορισμένες αλλά και προσδιορίσιμες, μεταξύ αυτού του κειμένου του Μπένγιαμιν και ορισμένων κειμένων του Carl Schmitt, και δη του Heidegger. Όχι μόνο λόγω της εχθρότητας προς την Aufklärung, όχι μόνο λόγω μιας ορισμένης ερμηνείας του πολέμου, του πολέμου, της βίας και της γλώσσας, αλλά επίσης λόγω μιας θεματικής της καταστροφής [«destruction»], τότε πολύ διαδεδομένης».

A. Θεμελίωση και βία

Το χαμπερμασιανό εγχείρημα της ανασυγκρότησης ενός δημοκρατικού κράτους δικαίου προϋποθέτοντος διασφάλισης ατομικών δικαιωμάτων, δημοκρατικών θεσμών και της ανασύστασης μιας εξορθολογισμένης δημόσιας σφαίρας ικανής να προσφέρει ένα χώρο ανεμπόδιστης επικοινωνιακής συνέρευσης των πολιτών προσανατολίζεται στην περιβολή των παραγόμενων δικαίων κανόνων της έννομης τάξης με αξιώσεις κανονιστικότητας αναζητώντας τη θεμελίωση του δικαικού κανόνα σε μια καντιανής υφής έννοια αυτονομοθέτησης ερειδόμενης στην καθολική συναίνεση των πολιτών όπως προκύπτει από την υπερίσχυση του βέλτιστου επιχειρήματος σε μια ανοιχτή σε όλους, διαθέτουσας τα εχέγγυα ισότιμης και ελεύθερης συμμετοχής, ορθολογική διαβούλευση η οποία και λαμβάνεται υπόψη και αποτελεί τη βάση κάθε νομοθετικής δράσης εντός του δημοκρατικά συγκροτημένου κοινοβουλίου. Το ηθικό σύστημα, το σύστημα της κοινωνικής ενσωμάτωσης και το πραγματικά πολιτικό σύστημα¹¹⁰ καθορίζονται από τον Χάμπερμας ως «όροι και προϋποθέσεις» για το δίκαιο, το οποίο για να μπορεί να θεωρηθεί νομιμοποιημένο πρέπει να χαίρει «της ορθολογικής παραδοχής απ' όλους τους συντρόφους δικαίου που συμμετέχουν στο λόγο της διαμόρφωσης άποψης και θέλησης». Η ιδιότητα αυτή της συμμετοχής στο δημόσιο διάλογο στο επικοινωνιακό πράττειν την οποία εμφορείται ο κάθε άνθρωπος είναι ακριβώς αυτή που επιτρέπει την κοινωνική του ενσωμάτωση. Η συγκρότηση ενός συλλογικού υποκειμένου, ενός κοινωνικού όλου συνίσταται στο μόρφωμα που προκύπτει από τη διαρκή αλληλεπενέργεια των συμμετεχόντων στον δημόσιο διάλογο και σε ανοιχτές διαδικασίες συνδιαμόρφωσης και ανταλλαγής αξιακών συστημάτων και αντιλήψεων. Είναι αυτή ακριβώς η ορθολογική συμμετοχή στο επικοινωνιακό πράττειν που σφυρηλατεί τη συλλογική συνείδηση μιας κοινής ενοποιητικής ταυτότητας και διαπλάθει τον κοινωνικό ιστό κατά τον Χάμπερμας και όχι η αναγωγή σε παρελθόντα επιτεύγματα ιστορικής ή πολιτικής υφής. Ο διάλογος μεταξύ των πολιτών, όπως τελείται απρόσκοπτα, ισότιμα και ορθολογικά εντός της αναβιωθείσας δυναμικής δημόσιας σφαίρας μέσω της εισφοράς ορθολογικών επιχειρημάτων προσφέρει τη δυνατότητα σε κάθε πολίτη να εισέλθει σε μια νομοπαραγωγική διαδικασία, εκθέτοντας, διαμορφώνοντας και ανασκευάζοντας

¹¹⁰ Το πολιτικό στη χαμπερμασιανή θεώρηση συμπεριλαμβάνει και την επικοινωνιακή εξουσία και την αλληλόδραση του δικαίου με αυτήν.

επιχειρήματα, εκ των οποίων το βέλτιστο θα λάβει της απαιτούμενης καθολικής συναίνεσης ώστε να περιβληθεί κανονιστικότητα και να δικαιολογήσει την εφαρμογή του. Αναγνωρίζοντας τη δυσχέρεια ενύλωσης μιας τέτοιας καθολικής σύμπτωσης βουλήσεως προσανατολιζόμενης στην ανάδειξη του βέλτιστου επιχειρήματος λόγω του πλουραλισμού, της πολυφωνικότητας και της συνύπαρξης πλειόνων, ασύμμετρων μεταξύ τους και μη δυνάμενων να αναχθούν η μία στην άλλη, κοσμοαντιλήψεων της νεωτερικής κοινωνίας, ο Χάμπερμας προσδιορίζει ως αντικείμενο της καθολικής συναίνεσης όχι ένα ουσιαστικό επιχείρημα πολιτικής, ιδεολογικής, ηθικής κατεύθυνσης, αλλά τη διαδικασία μέσω της οποίας αυτό θα προκύψει και θα περιβληθεί το νομικό κανονιστικό μανδύα. Η άρρηκτη σχέση της δικαϊκής νομιμοποίησης και των δημοκρατικών θεσμών διαφαίνεται ανάγλυφα στο χαμπερμασιανό επιχείρημα, καθώς η μοναδική διαδικασία που μπορεί να τύχει καθολικής συναίνεσης είναι η δημοκρατική. Στη συνείδηση του κάθε δεσμευόμενου από το νόμο πολίτη, η δημοκρατική διαδικασία πρέπει να νομιμοποιείται ως επιλογή, και το παραγόμενο διαμέσου των δημοκρατικών διαδικασιών δίκαιο πρέπει να γίνεται σεβαστό ακριβώς ως αντικείμενο της δοθείσας συναίνεσης επί της διαδικασίας βάσει της οποίας παράχθηκε, ώστε να υιοθετηθεί και να εφαρμοστεί από τους πολίτες όχι από το φόβο του κολασμού, αλλά ως αποτέλεσμα μιας συλλογικής και ορθολογικά διαρθρωμένης καθολικά συμμετοχικής διαδικασίας. Για να μπορεί πράγματι να θεμελιωθεί το δίκαιο, πρέπει οι συνθήκες ίσης και ελεύθερης συμμετοχής στη δημόσια σφαίρα να εξασφαλίζονται πλήρως και το παραγόμενο αποτέλεσμα να γίνεται σεβαστό από τα νομοθετικά και εκτελεστικά όργανα. Η ασκηθείσα εκ των διοικητικών οργάνων βία αντιδιαστέλλεται από τη γυμνή βία στα χέρια ενός ιδιώτη ή μια διοικητική βία αναγόμενη σε μια αυταρχική, μη δημοκρατική νομοπαραγωγική διαδικασία, ακριβώς επειδή προέρχεται από ένα δίκαιο συνειδησιακά νομιμοποιημένο σε κάθε πολίτη, συμπεριλαμβανομένου του παραβάτη που πράττει ενάντια σε έναν συνδιαμορφωμένο από τον ίδιο κανόνα και τιμωρείται βάσει μιας συνδιαμορφωμένης από το ίδιο διάταξης. Για να μη καταστεί τυπική, «συμβολική» αυτή η ζωτική για τη δικαϊκή νομιμοποίηση συναίνεση, ο Χάμπερμας θέτει αυστηρές προϋποθέσεις εξασφαλίζουσες τόσο τη διεξαγωγή της ορθολογικής διαβούλευσης στη δημόσια σφαίρα όσο και την πλήρωση της προϋπόθεσης του ουσιαστικού επηρεασμού των νομοθετούντων οργάνων από τη διυποκειμενική ζύμωση της δημόσιας σφαίρας. Βία, συνεπώς, με την έννοια που νοείται τουλάχιστον στη ντερριντιανή και μπενγιαμενική θεώρηση, δε μπορεί να χαρακτηριστεί ούτε η θεμελίωση ούτε και η αναπαραγωγή

του δικαιικού κανόνα στο χαμπερμασιανό δημοκρατικό κράτος δικαίου, καθώς η συμφωνημένη από όλους τους κοινωνούς του δικαίου διαδικασία πληροί τα κριτήρια της αυτονομοθέτησης μέσω της δράσης της ενεργού δημόσιας σφαίρας στην οποία φορείς, κοινωνικές ομάδες και μεμονωμένα υποκείμενα συνδιαλέγονται και επικοινωνούν το αποτέλεσμα της ζύμωσής τους αυτής στα προερχόμενα από αυτούς δημοκρατικά όργανα. Συνεπώς, η βία δεν νοείται ως δομικό συστατικό του δικαίου, δίχως το οποίο δε μπορεί να νοηθεί, να θεσπιστεί ή να αναπαραχθεί το δίκαιο, αλλά περισσότερο ως ένα στοιχείο εξωτερικό, που καθίσταται αντικείμενο μομφής στη περίπτωση επιβολής ενός ανομιμοποίητου νόμου, αλλά αναδεικνύεται θεμιτό και αναπόφευκτο ως μέσο πραγμάτωσης του καθολικά συμφωνημένου και δημοκρατικά παραχθέντος δημοκρατικού κανόνα.

Τόσο στο Μπένγιαμιν όσο και στο Ντερριντά, η θεμελίωση του δικαίου αποδεικνύει την στενή διαπλοκή αυτού με τη βία. Η βία δεν γίνεται εδώ αντιληπτή ως μέσο, διεπόμενο από στοιχεία εξωτερικότητας και υποτέλειας προς το δίκαιο, αλλά ως εγγενές, εσωτερικό κομμάτι του ίδιου του δικαίου, δίχως το οποίο αυτό δε θα μπορούσε εννοιακά να συλληφθεί. Το δίκαιο για να θεμελιωθεί «διακόπτει το εγκαθιδρυμένο δίκαιο για να θεμελιώσει ένα άλλο¹¹¹», εισερχόμενο τη τρομακτική, επαναστατική στιγμή της εδραίωσης του σε αυτό που ο Ντερριντά ονομάζει «βαθμίδα μη δικαίου», σε αυτή την εν κενώ δικαιοπαραγωγική στιγμή όπου η κανονιστική ισχύς του προηγούμενου δικαίου απομειώνεται και το διαδεχόμενο δεν την έχει ακόμη, αλλά μέλλει, να την ενδυθεί και να νομιμοποιήσει αναδρομικά, μέσω των καταγωγικών του αφηγήσεων, τη βία αυτή που το παρήγαγε. Το δίκαιο αυτονομιμοποιείται διότι ακριβώς δε θεμελιώνεται στη βάση κάποιας καθολικής αλήθειας ή μιας χαμπερμασιανής δημοκρατικής διαδικασίας, αλλά στον ίδιο του τον εαυτό, και σε αυτή ακριβώς τη διαπίστωση έγκειται το απροσπέλαστο για το υποκείμενο του δικαίου «μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας του». Η βία, συνεπώς, δε μπορεί να συνιστά απλό εργαλείο επιβολής ή καταναγκασμού ταγμένη στη διασφάλιση των έννομων σκοπών του, καθώς σε αυτή «ενοικεί», όπως υπογραμμίζει στη *Κριτική της Βίας* ο Μπένγιαμιν «ένας νομοθετικός χαρακτήρας», εντοπιζόμενος στην ικανότητα της να γεννά, να διαπλάθει και να μετασχηματίζει νομικές συνθήκες εγκαθιδρύοντας εις βάρος του αυτοαλλοτριωμένου, ισχυρά απισχνασμένου προηγούμενου δικαίου, νέο δίκαιο. Η φοβική θέαση και κατασταλτική αντιμετώπιση

¹¹¹ Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου*.

της «γυμνής» στα χέρια του ιδιώτη βίας ερμηνεύεται ακριβώς στη βάση αυτής της νομοθετικής ιδιότητας, καθώς η ισχύουσα δικαιοταξία, αναγνωρίζοντας το νομοθετικό χαρακτήρα της βίας, αυτόν που ενυπάρχει στη δικαιοπαραγωγική βία που οδήγησε στη νομιμοποίηση της ίδιας αυτής δικαιοταξίας, προβαίνει στη καταστολή της «παράνομης» βίας, μη κρατικής και συνεπώς μη νομιμοποιημένης βίας ορμώμενη από το μοναδικό σκοπό της αυτοδιατήρησης της. Η βία δε διακρίνεται σε νόμιμη και παράνομη, σε νομιμοποιημένη και ανομιμοποίητη, σε δίκαιη και άδικη με γνώμονα κάποιο ασφαλές κριτήριο αναγόμενο στο σκοπό ή τη φύση της, καθώς ούσα πάντοτε νομοθετική και δικαιοπαραγωγική ευρίσκεται στη «ρίζα του δικαίου», ακόμη και της δημοκρατικότερης και δικαιότερης έκφρασης αυτού, όπως αυτής που αποπειράται να ανοικοδομήσει ο Χάμπερμας στο ανασυγκροτητικό του νεωτερικού δικαίου και του δημοκρατικού Κράτους δικαίου εγχείρημα του, άρρηκτα συνυφασμένη με την αυτοθεμελίωση και αυτονομιμοποίηση του δικαίου και με την πρόκριση της αυτοδιαφύλαξης και διαρκούς επανεπιβεβαίωσης του ως αυτοσκοπού του.

B. Δικαιοσύνη και δίκαιο

Κρίσιμη στη συγκριτική επισκόπηση των τριών στοχαστών αναδεικνύεται η διάκριση μεταξύ του θετού δικαίου και της ιδέας της Δικαιοσύνης, ως έννοιας συλληφθείσας διακριτά και μη ικανής να ταυτιστεί με το αποκρυσταλλωμένο σε νόμο δίκαιο. Η ντερριντιανή διάκριση δικαίου και Δικαιοσύνης με αναφορά στην αποδομησιμότητά τους έχει αναλυθεί εκτενώς στο τέταρτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, το ενδιαφέρον ωστόσο σημείο που αξίζει επισήμανσης είναι η θεώρηση που αναπτύσσει ο Γάλλος στοχαστής ως προς τη θεμιτότητα της ύπαρξης του θετού δικαίου, καίτοι πεπεισμένος για την αδυνατότητα πλήρους ταύτισης της άπειρης Δικαιοσύνης με αυτό. Ο Ντερριντά δεν απαξιώνει το δίκαιο και τη σημασία που αυτό διαδραματίζει σε πολιτικό και ηθικό επίπεδο επειδή αρνείται την εδραίωση του σε μία καθολική και αυταπόδεικτη αλήθεια αναλύοντας το «μυστικιστικό θεμέλιο» της αυθεντίας του και ερμηνεύοντας αυτό εκ τούτου ως αποδομήσιμο, όπως διαφαίνεται και από τη φράση του «*Βέβαια, δε πρέπει να ξεχνάμε πως το να «πηγαίνουμε πέρα από κάτι» δεν σημαίνει πως απαξιώνουμε αυτό που ξεπερνάμε¹¹²*». Η ντερριντιανή διάκριση δικαίου και Δικαιοσύνης δεν αποβλέπει στην κατάδειξη της αλυσιτέλειας ή της φαυλότητας του δικαίου επιζητώντας την κατάλυση ή την εξουδετέρωση αυτού, αντίθετα φιλοδοξεί να φωτίσει μέσω της ανάλυσης της άρρηκτης σύνδεση μεταξύ των δύο ετερογενών αλλά αδιαχώριστων εννοιών το αίτημα του ριζικού μετασχηματισμού και της διαρκούς βελτιωσιμότητας του δικαίου στο όνομα της Δικαιοσύνης, καθώς και την αναγκαιότητα της αλληλοδιάπλασης τους. «Ίσως γι' αυτό ακριβώς η δικαιοσύνη», αναφέρει ο Ντερριντά στην *Ισχύ Νόμου*, «στο βαθμό που δεν είναι μόνο δικαιοσύνη ή πολιτική έννοια, ανοίγει το μετασχηματισμό, την αναχώνευση ή την επαναθεμελίωση του δικαίου και της πολιτικής στο ερχόμενο μέλλον.» Και η Δικαιοσύνη, αντίστοιχα, χρειάζεται το νόμο, καίτοι τον υπερβαίνει, και απαιτεί τη μετασχηματιστική, βελτιωτική, ανατρεπτική διεργασία στην οποία αυτός υπόκειται, καίτοι εννοιακά βρίσκεται εκτός της διαδικασίας, απόλυτα «ξένη» ως προς τη διαδικασία¹¹³. Το παράδοξο αυτό ο Ντερριντά το αναλύει με τον προερχόμενο από το ψυχιατρικό όρο του διπλού δεσμού: «Αυτό που είναι ξένο προς

¹¹² Derrida, G. Borradori, *philosophy in a Time of a Terror: Dialogues with J. Habermas and J. Derrida* (2001)

¹¹³ « Δε μπορείτε να απαιτείτε απλώς τη δικαιοσύνη χωρίς να προσπαθείτε να ενσωματώσετε τη δικαιοσύνη στον νόμο. Συνεπώς, η δικαιοσύνη δεν είναι απλώς έξω από το νόμο, είναι κάτι που υπερβαίνει το νόμο, αλλά που συγχρόνως χρειάζεται το νόμο.», συνέντευξη του Ζακ Ντερριντά από το *Hospitality, Justice and Responsibility: A dialogue with Jacques Derrida*”.

τη στρατηγική, απαιτεί τη στρατηγική. Αυτή είναι η διπλή δέσμευση [double bind] που δημιουργεί τη δυσκολία.» Καθώς η ντερριντιανή σύλληψη της άπειρης Δικαιοσύνης δε διαθέτει στοιχεία μεσσιανικότητας ή ουτοπίας ευαγγελιζόμενη την εποχή της βέβαιης έλευσης της, η έννοια αυτή δεν υπηρετεί στην εδραίωση ενός κελεύσματος για ανατροπή ή καταστροφή των υφιστάμενων δικαιοκων θεσμών, αλλά για ουσιαστική μεταρρύθμιση του δικαίου, για τον ακατάπαυστο αγώνα της συγκρότησης, εν ονόματι της αεί ελευσόμενης και ουδέποτε παροντικοποιήσιμης Δικαιοσύνης, ενός δικαιότερου δικαίου, δυνάμενου, δίχως να απεκδύεται των συστατικών στοιχείων της γενικότητας, της καθολικευσιμότητας και του υπολογισμού, να βελτιώνεται και να εκδημοκρατίζεται διαρκώς ώστε να προσεγγίσει-κι ας είναι αδύνατο ποτέ να φτάσει- το ιδεώδες αυτής της μη-υπολογίσιμης άπειρης Δικαιοσύνης.

Η διάκριση δικαίου και Δικαιοσύνης ανιχνεύεται σε κάθε περίπτωση και στη *Κριτική της βίας* του Μπένγιαμιν στην αντιπαραβολή της δικαιοθετούσας μυθικής βίας προς τη θεϊκή και στη διάρρηξη του ατέρμονου κύκλου της επαναληψιμότητας της βίας εντός των αλληλοδιαδεχόμενων θεσπίσεων –θετού- δικαίου- με την δικαιοκαταστρεπτική διάσταση της θεϊκής βίας η οποία καταλύει το δίκαιο και το Κράτος ακριβώς στο όνομα της σύλληψης μιας, όπως εντοπίζει και ο Ντερριντά¹¹⁴, επέκεινα του δικαίου, Δικαιοσύνης. Για τον Μπένγιαμιν είναι προφανές πως το θετό δίκαιο, άρρηκτα συνδεδεμένο με τη βία, δεν εγκολπώνει τη Δικαιοσύνη, ούτε τη προασπίζει θέτοντας την ως σκοπό της θεμελίωσης και της εφαρμογής του, καθώς μοναδικό του μέλημα διαφαίνεται να είναι η αυτοδιαφύλαξη του, η βίαιη επανακατάφαση και επανεπιβεβαίωση του. Η Κριτική της βίας προσανατολίζεται ακριβώς στη διαπίστωση αυτής της αδυναμίας, αλλά και απροθυμίας, του νόμου να εκφύγει του μοιραϊκού κύκλου της βίας του για να προσεγγίσει τη Δικαιοσύνη, έννοια η οποία προσλαμβάνεται ως υπερβαίνουσα το δίκαιο, αλλά και τη βία¹¹⁵ και δύναται να επέλθει μόνο με τη κατάλυση του Κράτους και του δικαίου στην έλευση μιας νέας

¹¹⁴ Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου* «Μάλιστα η τολμηρή σκέψη, τόσο αναγκαία όσο και επικίνδυνη, γι' αυτό που προκειμένου θα μπορούσε να ονομαστεί ένα είδος δικαιοσύνης χωρίς δίκαιο, μια δικαιοσύνη επέκεινα του δικαίου.»

¹¹⁵ Matthias Fritsch, *The promise of memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida*, State University of New York Press, 2005. "It is important to note at the outset that the relationship between the latter two terms is problematic for Benjamin (as for Derrida, as we will see); laws do not exhaust or even attain justice, for justice goes beyond and constitutively exceeds any legal order. Indeed, we might say that, for Benjamin, a demonstration of why justice necessarily escapes law is the fundamental task of a critique of the violence and power of a legal order. The excess of justice over violence and law constitutes one of the main concerns of the essay, for it reflects on the finitude of politico-legal power in order to think justice, and indeed a critical memory of justice."

εποχής. «Η ρήξη μ' αυτόν τον μαγικό κύκλο των μυθικών μορφών του δικαίου, η αναστολή του δικαίου μαζί με όλες τις μορφές βίας που στηρίζει και το στηρίζουν, τελικά λοιπόν η κατάργηση της κρατικής εξουσίας, θα εγκαινιάσει μια νέα ιστορική περίοδο», γράφει ο Μπένγιαμιν, καλώντας για τη κατάλυση του θετού δικαίου στο όνομα της Δικαιοσύνης. Έννοιες ετερογενείς, μα σε καμιά περίπτωση αδιαχώριστες, είναι συνεπώς για το Μπένγιαμιν το δίκαιο και η Δικαιοσύνη, και σε αυτή ακριβώς τη διαπίστωση της άρνησης κάθε σύνδεσης και αλληλοδιαπλοκής του δικαίου και της Δικαιοσύνης ερείδεται η θεμελιώδης διαφορά του από το Ντερριντά. Με τη κοινή αφετηριακή βάση της αδυνατότητας ταύτισης της Δικαιοσύνης και του δικαίου, ο Μπένγιαμιν επιζητεί τη κατάλυση του δεύτερου για τη πραγμάτωση της πρώτης, ενώ ο Ντερριντά, αναγνωρίζοντας σε κάθε περίπτωση τη σημασία του γενικού και καθολικεύσιμου θετού δικαίου, προβαίνει στη κρίσιμη αυτή διάκριση για να προκρίνει την αναγκαιότητα της συνδιαλλαγής τους¹¹⁶, χωρίς την οποία ούτε η Δικαιοσύνη δύναται, έστω μερικώς, να υποστασιοποιηθεί, παραμένουσα ένα αφαιρετικό ιδεώδες, ούτε ο νόμος να αποφύγει τη διολίσθηση του στο δεσποτισμό και την αυταρχικότητα. Η βίαιη, εκμηδενιστική του δικαίου, επιβολή της έλευσης της δικαιοσύνης που επιζητεί ο Μπένγιαμιν, νοούμενης όχι ως αει ελευσόμενης, αλλά ως μεσσιανικά προκείμενης να έλθει, πυροδοτεί τις έντονες επιφυλάξεις του Ντερριντά ως προς την υφή αυτής της άνευ δικαίου δικαιοσύνης, αλλά και των προεκτάσεων που μπορεί να προσλάβει η προβαλλόμενη κοινωνία της νέας εποχής, η οποία απαλλαγμένη από κάθε μορφής δικαιοσύνης σχέσεων, εγκυμονεί τον κίνδυνο του αυταρχισμού και της ανισότητας, κάμπτοντας εντέλει το ίδιο το ιδεώδες της Δικαιοσύνης στο όνομα του οποίου συγκροτείται.

Για το Χάμπερμας, ο θετός νόμος δεν είναι δίκαιος από το ίδιο το γεγονός της θετικότητας και της κανονιστικότητας του, αλλά επειδή πληροί την χαμπερμασιανή έννοια της απαιτούσας στοιχεία ηθικής δικαιολόγησης και συνειδησιακής συναίνεσης νομιμότητας στην οποία εγγράφεται μια ιδέα δημοκρατίας και βαθύτερα από αυτή ένα ιδεώδες δικαιοσύνης. Για να είναι νομιμοποιημένος ο δικαιοσύνης κανόνας πρέπει να τύχει της «συναινούσας και ομονοούσας βούλησης όλων των ελευθέρων και ισότιμων πολιτών¹¹⁷», δοθείσας δια της υπεροχής του βέλτιστου επιχειρήματος στο

¹¹⁶ Ισχύς Νόμου, επίμετρο του μεταφραστή « Η αποδόμηση μεταξύ δικαιοσύνης και δικαίου», του Β. Μπιτσώρη, σελ. 288: «ο Benjamin προασπίζεται την κατάλυση του δικαίου εν ονόματι της δικαιοσύνης. Αντίθετα, ο Ντερριντά διαχωρίζει, αλλά δεν αποσυνδέει τη δικαιοσύνη από το δίκαιο, υπερασπίζοντας τη συνδιαλλαγή τους.»

¹¹⁷ Το Πραγματικό και το Ισχύον, εκδόσεις, Αθήνα, 1998.

πλαίσιο μιας συμμετοχικής, αλληλοδιαπλασθείσας διαλογικής διαδικασίας, η οποία προκρίνεται ως η μόνη ικανή να τον θεμελιώσει και να δικαιολογήσει συνειδησιακά στον καθένα που δεσμεύεται από αυτόν ως αποτέλεσμα της έλλογης αυτονομοθέτησης στην οποία ο ίδιος προβαίνει ως πολιτικά αυτόνομος και ελεύθερος πολίτης δια της βίωσης του εαυτού του ως «έλλογο αυτουργό» αυτού του κανόνα. Το μοτίβο της διάκρισης δικαίου και δικαιοσύνης απαντάται, συνεπώς, και στη χαμπερμασιανή περί δικαίου και Κράτους διαλογική θεωρία μέσω των αυστηρών προϋποθέσεων που τίθενται για τη νομιμοποίηση του δικαίου, καθώς όχι όλοι οι διαθέτοντες στοιχεία θετικότητας νόμοι, αλλά μόνο οι προερχόμενοι από μια αμιγή, συνειδησιακά συμφωνημένη και έλλογα αποδεκτή δημοκρατική διεργασία μπορούν να προκριθούν και να εφαρμοστούν ως *νόμιμοι*, με αυτήν την έννοια της νομιμότητας να μην ενσαρκώνει μια τυπική, ρυθμιστική λειτουργία, αλλά να απηχεί μια ιδέα δικαιοσύνης ικανής να αποτυπωθεί μοναχά στη δημοκρατικότητα, τη συμμετοχικότητα και την ελευθερία.

VI. Καταληκτικές σκέψεις

A. Περί ισότητας και μοναδικότητας

Η Δικαιοσύνη για το Ντερριντά είναι άπειρη και ανυπολόγιστη, διανοίγουσα μια «ατελεύτητη δισυμμετρία» της σχέσης με τον άλλον¹¹⁸», υπερβαίνουσα κάθε δυνατότητα μέτρησης, ανταπόδοσης και συμμετρικότητας, συλληφθείσα συνεπώς πέραν από μια λογική τιμώρησης και αποκατάστασης της αδικίας ως ένα «δώρο χωρίς αποκατάσταση, χωρίς υπολογισμό, χωρίς λογιστικότητα¹¹⁹», ως ένα καθήκον πέρα από το καθήκον, ως ένα δόσιμο πέραν του οφειλομένου. Σε αυτή τη κατασκευή της αεί ελευσομένης μη παροντικοποιήσιμης Δικαιοσύνης προβάλλει το επίμονο αίτημα της μοναδικότητας του καθενός που υπόκειται σε αυτή τη δικαιοσύνη, που γοητεύεται από το κέλευσμα της και την αντιλαμβάνεται σε εκείνες τις στιγμές της απορίας, του πειραματισμού δηλαδή με τη δυνατότητα του αδυνάτου, εκεί που καμία δοθείσα κατεύθυνση και κανένας προϋπάρχων κανόνας δε μπορούν να επικουρήσουν στη λήψη της απόφασης, νοθεύοντας τον πρωτογενή και γενεσιουργό της ευθύνης χαρακτήρα της. Μέσα από αυτή τη μη-αποδομήσιμη, αδύνατη εμπειρία της απορίας¹²⁰ καθίσταται, δια της εμπειρίας της αδύνατης συνθήκης της δυνατότητας της, δυνατή η κρίση, η απόφαση που λαμβάνεται σε μια στιγμή «τρέλας», διαθέτουσα μαζί με το στοιχείο του ανυπολόγιστου και του ενδεχομενικού, το στοιχείο της μοναδικότητας που εκλείπει από τον κανόνα, διατρανώνοντας τη σύνδεση της Δικαιοσύνης με το μοναδικό της κάθε περίπτωσης, του κάθε προσώπου. Εν αντιθέσει, ο νόμος, όσο δίκαιος και αν είναι και όσο δημοκρατικά και αν θεμελιώνεται, πάντοτε θα αδυνατεί να αφουγκραστεί τις ετερογενείς μοναδικότητες των υποκειμένων σε αυτόν, μιας και αυτό που ρυθμίζεται ως σύμμετρο και ίσο για όλους, δεν είναι σύμμετρο για τον καθένα ξεχωριστά, ιδωμένο ως φορέα μιας μοναδικότητας, μιας ετερότητας και μιας ανομοιογένειας. Αυτό το στοιχείο της συμμετρικότητας και της ισότητας του νόμου περικλείει, συνεπώς, βία, τη βία της παραγνώρισης του

¹¹⁸ Ζακ Ντερριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ*, εκδόσεις Εκκρεμές, 1993.

¹¹⁹ Ζακ Ντερριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ*, εκδόσεις Εκκρεμές, 1993.

¹²⁰ R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, Λονδίνο 1996, όπως μεταφράστηκε από τον Η. Μαυρίδη στο άρθρο «Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά, Νέα Εστία, 1998, «Επειδή η εμπειρία καθίσταται αναγκαία στη βάση του παρόντος, και επειδή δε μπορεί κάποιος να παρουσιάσει την απορία- το οποίο σημαίνει να την εγγράψει μέσα στη χρονικότητα του χρόνου χωρίς να την χάσει-, δε μπορεί να υπάρξει μια εμπειρία της απορίας, ή καλύτερα, η απορία είναι σύμφωνα με τους όρους του Ντερριντά, μια αδύνατη εμπειρία.»

μοναδικού του προσώπου, αλλά και τη βία της παράκαμψης της ιδιαιτερότητας του «Άλλου», η ύπαρξη και μόνο του οποίου γεννά αυτή την ασύμμετρη λεβινασική σχέση της ενοχής και της ευθύνης, της άπειρης ενοχής και της άπειρης ευθύνης, που μόνο μια έννοια της Δικαιοσύνης με όρους ντερριντιανούς ή της Ηθικής με όρους λεβινασικούς μπορεί να συλλάβει. Αυτό ακριβώς μας μαρτυρά η ντερριντιανή ανάγνωση του καφκικού «Προ του νόμου», την αδυνατότητα της συνάντησης της καθολικότητας του νόμου με μια μοναδικότητα, το παράδοξο που γεννάται από τη δεσμευτικότητα, τη κανονιστικότητα του νόμου που για να υποστασιοποιηθεί πρέπει αναπόφευκτα να απευθύνεται προς όλους με τον ίδιο ακριβώς τρόπο παραγνωρίζοντας την ιδιαιτερότητα τους, εγγράφεται ωστόσο στον καθένα ξεχωριστά, προσλαμβάνεται από τον καθένα διαφορετικά, στο σημείο όπου «το κατηγορικό διαπλέκεται με το ιδιωματικό¹²¹.» Η Δικαιοσύνη, συνεπώς, ούσα άπειρη και ανυπολόγιστη, και υπό μία έννοια λόγω ακριβώς της απεύθυνσης της σε μοναδικότητες, καθολική, δε χρειάζεται να υποτάσσεται στην αναπόδραστη συμμετρία του θετού δικαίου, να λάβει υπόψη της μια υπολογιστικής και ανταποδοτικής υφής έννοια της ισότητας, θυσιάζοντας την ετερότητα και το μοναδικό.

Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα η απόπειρα ερμηνείας της μπενγιαμενικής έννοιας του θεού, του θεϊκού στοιχείου που αναμετράται με τη μυθική βία, με αναφορά στη διάκριση της δικαιοσύνης από το νόμο και τη διαπλοκή των δύο με τη πλήρωση του σεβασμού της μοναδικότητας. Έχοντας επισημάνει ήδη από τις συγκρίσεις τη λανθάνουσα στη *Κριτική της Βίας*, συγκλίνουσα σε μεγάλο βαθμό με τη ντερριντιανή θεώρηση, διάκριση του δικαίου και της δικαιοσύνης, αλλά και τη διαφοροποίηση των δύο στοχαστών ως προς τη προσήκουσα αντιμετώπιση αυτού του διχοτομημένου δίπολου, με τον Μπένγιαμιν να ευαγγελίζεται την απεμπόληση του δικαίου στο όνομα της δικαιοσύνης και τον Ντερριντά να εμμένει στην αναγκαιότητα ύπαρξης θετού δικαίου και στη θεμιτότητα της αποδομιστικής διασύνδεσης του με τη Δικαιοσύνη, αξίζει να επικεντρωθούμε στη ερμηνεία που δίδει ο Ντερριντά στο θεό της μπενγιαμενικής σκέψης. Στο *Προώνυμο του Μπένγιαμιν*, ο Ντερριντά ερμηνεύει την αναφορά του Μπένγιαμιν στον υπερβαίνοντα το νόμο και τον ορθό Λόγο Θεό ως πρόκριση αυτής ακριβώς της μοναδικότητας που δε δύναται να συλλάβει ο καθολικός

¹²¹ «Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά, Νέα Εστία, 1998, Η. Μαυρίδης

νόμος, ως «μια αναφορά στη μη αναγώγιμη ενικότητα κάθε κατάστασης¹²².» Η θεϊκή βία, αυτή που είναι «έμβλημα και σφραγίδα¹²³» και μπορεί να αποκληθεί «κυρίαρχη» καταστρέφει ακριβώς τον ατέρμονο κύκλο διαιώνισης του καθολικού, κανονιστικού νόμου για να θεμελιώσει την έλευση μιας Δικαιοσύνης επέκεινα του δικαίου στη βάση της κατοχύρωσης της μοναδικότητας, είτε πρόκειται για τη μοναδικότητα κάθε υποκειμένου, είτε για τη μοναδικότητα κάθε λαού, είτε για τη μοναδικότητα κάθε γλώσσας.

Στη χαμπερμασιανή θεώρηση, η έννοια της μοναδικότητας θα μπορούσε να εντοπιστεί σε περιορισμένο βαθμό όχι στον ίδιο το νόμο, που σε κάθε περίπτωση είναι καθολικός, γενικεύσιμος, σύμμετρος και ίσος προς όλους, αλλά στο στοιχείο της συμμετοχικότητας ως απαραίτητης προϋπόθεσης για τη νομιμοποίηση κάθε δικαίου μορφώματος. Αφ'ής στιγμής ο θετός νόμος συνιστά ζωτικό στοιχείο του δημοκρατικού Κράτους δικαίου, δε μπορεί παρά να είναι καθολικός και να παραγνωρίζει την ιδιαιτερότητα των υποκειμένων σε αυτό, με τον τρόπο που τον αναγιγνώσκει τόσο ο Ντερριντά όσο και ο Μπένγιαμιν. Ωστόσο, η νομιμοποίηση αυτού του καθολικού νόμου εδράζεται κατά τη χαμπερμασιανή σκέψη αποκλειστικά στη συναίνεση των όλων των μοναδικοτήτων, οι οποίες δεν αποκόπτονται από τη νομοπαραγωγική διαδικασία, αλλά εισέρχονται ισότιμα και ελεύθερα στη δημοκρατική διαδικασία διαμόρφωσης του και δεσμεύονται από αυτόν μόνο υπό τον όρο της συνειδησιακής βίωσης της συμμετοχικότητας αυτής εντός της ορθολογικής διαβούλευσης που λαμβάνει χώρα στη δημόσια σφαίρα. Σε καμιά περίπτωση ο χαμπερμασιανός καθολικός νόμος δεν προσεγγίζει την ιδέα αυτής της – κατά τον Μπένγιαμιν πραγματοποιήσιμης, κατά το Ντερριντά αενάως ελευσόμενης και ουδέποτε πραγματοποιήσιμης- δικαιοσύνης της μοναδικότητας, αποπειράται ωστόσο, παραμένοντας στο πεδίο των ριζοσπαστικοποιημένων νεωτερικών θεσμών, να ανασυστήσει τη σχέση του υποκειμένου με το νόμο, ανάγοντας τη θεμελίωση του δεύτερου στην εξασφάλιση της πρόσβασης κάθε μοναδικότητας στη παραγωγή του, αλλά και κατοχυρώνοντας την εφαρμογή και την υιοθέτηση του από την εκάστοτε μοναδικότητα στη βάση της πρόσληψής του ως προϊόν της δοθείσας από το ίδιο ύστερα από την ορθολογική διαβούλευση συναίνεσης. Συνεπώς, το χαμπερμασιανό

¹²² Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου*, σελ. 154.

¹²³ Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Για μια Κριτική της βίας*, σελ. 29.

υποκείμενο αναγνωρίζει τον εαυτό στο νόμο, εγγράφοντας συνειδησιακά την καθολική δεσμευτικότητα αυτού ως προσωπική, μοναδική του αυτοδέσμευση.

B. Η ντερριντιανή αποδόμηση ως μέθοδος ανάγνωσης του Μπένγιαμιν, του Χάμπερμας και του Ντερριντά διαμένουσα εντός της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης

Στη συγκριτική επισκόπηση των τριών διακριτών προσεγγίσεων της προβληματικής της θεμελίωσης του δικαίου και της διαπλοκής αυτού με τη βία, αναδεικνύονται εναργώς οι διαφοροποιημένες ως προς τη πρόσληψη της νομιμοποίησης του δικαίου και της υφής της βίας θεωρήσεις μεταξύ του Χάμπερμας και του Μπένγιαμιν, θεωρήσεις που καθιστούν τους δύο στοχαστές ενδεχομένως μη συγκρίσιμους ελλείψει της ανεύρεσης ενός σημείου συγκλίσεως μεταξύ των προσεγγίσεων τους. Η χαμπερμασιανή διαλογική θεωρία περί δικαίου και κράτους μπορεί να αναγνωστεί ως ένα μανιφέστο διάσωσης της νεωτερικότητας με την αδιασάλευτη προσήλωση του στη ριζοσπαστικοποίηση και τον εκδημοκρατισμό των θεμελιωδών θεσμών της νεωτερικότητας όπως ο Κοινοβουλευτισμός, η εκπροσώπηση και η αστική δημοκρατία, αλλά και των δομικών της νεωτερικής σκέψης εννοιών, όπως αυτή του – μετασχηματισμένου σε επικοινωνιακό- Ορθού Λόγου. Εν αντιθέσει, η Κριτική της Βίας απηχεί ένα αίτημα καταστροφής κάθε νεωτερικού θεσμού, προτάσσοντας έναντι στον ορθό λόγο, τον αστικό κοινοβουλευτισμό, το δίκαιο, το Κράτος και τη δημοκρατία την έλευση μιας άλλης, *δικαιότερης* και μη-βίαιης εποχής μέσω της καταλυτικής θεϊκής βίας, της μόνης ικανής να «σπάσει» τον κύκλο της ατέρμονης μετουσίωσης της δικαιοθεμελιωτικής σε δικαιοσυντηρητική βία, από τον οποίο ακόμη και η δικαιότερη έκφανση των νεωτερικών θεσμών, όπως επιχειρεί να τη κατοχυρώσει ο Χάμπερμας, δε μπορεί να ξεφύγει, καθώς ευρίσκεται εντός της, στη καρδιά ακόμη και της πλέον δημοκρατικής δικαιοταξίας αυτό το «σάπιο» που ανιχνεύει ο Μπένγιαμιν στο δίκαιο, μιας και ακόμη και σε αυτή τη περίπτωση το δίκαιο αναγιγνώσκεται μπενγιαμενικά ως έχον αυτοσκοπό τον εαυτό του υποταγμένο καθώς είναι στη μοίρα της αυτοαλλοτρίωσης του. Ωστόσο, και οι δύο στοχαστές, εκκινώντας από ακραιφνώς διαφοροποιημένη στοχοθεσία και προβάλλοντας ριζικά ετερογενείς προσλήψεις της σχέσης του δικαίου και της βίας, αλλά και της δικαιοκτικής θεμελίωσης, επιχειρούν, ο ένας ως προφήτης και ο άλλος ως αρχιτέκτονας, τη διάρθρωση μιας πρότασης για το πολιτειακό σύστημα στο οποίο θα εξασφαλίζεται με το βέλτιστο δυνατό τρόπο η απάλειψη ή ο μετριασμός της βίας και η ανασυγκρότηση της σχέσης του υποκειμένου με το δίκαιο και τους δημοκρατικούς θεσμούς στη μία περίπτωση, και με τη καθαρή, επέκεινα του δικαίου, δικαιοσύνη στην άλλη. Με την

πρόταξη του δημοκρατικού Κράτους δικαίου στο πλαίσιο της προσπάθειας άρθρωσης μιας φιλοσοφικής θεώρησης ικανής να μεταφραστεί σε πράξη από το Χάμπερμας και τη διατύπωση της μεσσιανικής έλευσης της ακρατικής κοινωνίας της μη βίας από τον Μπένγιαμιν, εντοπίζεται ένα δέον και στις δύο θεωρήσεις, μια σαφής κατεύθυνση που διαπλέκεται αλλά και υπερβαίνει την ανάλυση περί του θεμελίου του νόμου, οδηγώντας σε μια πρόταση στο πεδίο της πολιτειακής οργάνωσης. Η ντερριντιανή θεώρηση αντιδιαστέλλεται ως προς τις άλλες δύο σε αυτό ακριβώς το σημείο, προτάσσοντας τη λειτουργία της αποδόμησης ως οιονεί μεθόδου, ως έναν τρόπο ανάγνωσης των νομικών και μη κειμένων αποβλέποντα στον εντοπισμό των ιεραρχικά τιθέμενων διπόλων και της δογματικής της παρουσίας και στην μετέπειτα προσπάθεια ανατροπής αυτών, κατάδειξης των λανθανόντων και υπνωτουσών στοιχείων του κειμένου, των ικανών να υπονομεύσουν την οποία απόπειρα δογματικής θεμελίωσης, αποδίδοντας «δικαιοσύνη» στο ίδιο το κείμενο. Ο Ντερριντά δεν επιδιώκει, καθώς κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε ευθεία αντίθεση με το πνεύμα της αποδόμησης, να περιβάλλει με κανονιστικότητα μια περί κράτους ή περί δικαίου θεώρηση, αντίθετα φιλοδοξεί να παράσχει ένα εργαλείο προσέγγισης των δικαϊκών και πολιτικών θεωρήσεων- συμπεριλαμβανομένων και των προβληματισμών και των διχοτομήσεων που ο ίδιος παράγει αναφορικά με τη Δικαιοσύνη και το δίκαιο- , ένα εργαλείο που δεν συνεπάγεται ροπή προς το μηδενισμό ή τον άκρατο σχετικισμό προσανατολιζόμενο στην υπονόμευση του ορθού λόγου και στην επιβολή κάποιου αυταρχισμού του παράλογου και του αθεμελιώτου, αλλά που επιχειρεί να αντιπαλέψει το δογματισμό και την απολυτότητα της αποκρυστάλλωσης μιας έννοιας ως καθαρής, αμιγούς ή αληθούς με την ανάδειξη των ανευρισκομένων εντός του κειμένου ιχνών και των συμπληρωμάτων. Η αποδομητική ανάγνωση της μπενγιαμενικής *Κριτικής της Βίας*, όπως τελείται στο *Προώνυμο του Μπένγιαμιν* αποσκοπεί ακριβώς στην άρση της απολυτότητας των τριών μπενγιαμενικών διακρίσεων που δομούν το δοκίμιο, αποδεικνύοντας μέσω των στοιχείων του ίδιου του κειμένου την αυτό-αποδόμηση του. Ανάμεσα στις τρεις μπενγιαμενικές διακρίσεις (δικαιοθεμελιωτική-δικαιοσυντηρητική βία, μυθική- θεϊκή βία, πολιτική-προλεταριακή απεργία), αξίζει να σταθούμε στην πρώτη, στην οποία και ο Ντερριντά αφιερώνει μεγάλο μέρος της κριτικής του. Αναφορικά με τη διάκριση αυτή μεταξύ δικαιοθεμελιωτικής και δικαιοσυντηρητικής βίας, ο Ντερριντά καταδεικνύει δια της αποδομητικής οδού τον ασθενή διαχωρισμό στον οποίο ερείδεται η εδραίωση αυτού του διπόλου. Τα δύο αυτά είδη βίας δε μπορούν να

νοηθούν διακριτά το ένα από το άλλο, καθώς η θεμελιωτική βία υπόσχεται και προϋποθέτει τη συντηρητική που με κάθε πράξη επιβολής και διασφάλισης του ήδη θεμελιωμένου δικαίου ουσιαστικά προβαίνει στην επανακατάφαση του, στην επαναθεμελίωση του¹²⁴. «Είναι ίδιον της δομής της θεμελιωτικής βίας», επισημαίνει στην *Ισχύ Νόμου* ο Ντερριντά, «να καλεί για την επανάληψη του εαυτού της και να θεμελιώνει αυτό που πρέπει να συντηρείται, να προσφέρεται ως υπόσχεση στην κληρονομιά και στην παράδοση και στο συμερισμό.» Το δίκαιο παρέχει τη στιγμή της θεμελίωσης του μια υπόσχεση για τη διαίωνιση του μέσω της ικανότητας της συντήρησης του, υπακούοντας στο νόμο της επαναληψιμότητας που εγγράφει την συντήρηση μέσα στην ουσιαστική δομή της θεμελίωσης. Και η συντήρηση του δικαίου από την άλλη δε μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από τη θεμελίωση αυτού, δεν μπορεί να συντηρήσει αυτό που δεν έχει θεμελιωθεί, το οποίο και επαναθεμελιώνει με κάθε πράξη της ώστε να μπορέσει να το συντηρήσει. Αρνούμενος μια τόσο ριζική διάκριση μεταξύ των δύο αυτών ειδών βίας, ο Ντερριντά εντοπίζει μεταξύ τους μια σχέση «διαφορικής μόλυνσεως» του ενός από το άλλο, σχέση που διέπει όλες τις μπενγιαμενικές διχοτομήσεις. Η επιστράτευση του παραδείγματος της αστυνομίας ως ενός ανίερου αμαλλάματος των δύο ειδών βίας αποδεικνύει ακριβώς πως αυτό που ο Μπένγιαμιν κατονομάζει ως *όνειδος* δεν είναι παρά η διαφορική μόλυνση μεταξύ των δύο ειδών βίας, που δε μπορούν παρά να νοηθούν η μία ως εγγενής στην άλλη.

Με τον τρόπο που ο Ντερριντά αποδομεί τα μπενγιαμενικά δίπολα, αίροντας την απολυτότητα της ετερογένειας τους, θα μπορούσε να επιχειρηθεί και μια ντερριντιανή ανάγνωση των διχοτομήσεων και τριχοτομήσεων που εισάγει ο Χάμπερμας στη διαλογική περί δικαίου και Κράτους θεωρία του, αλλά και των διακρίσεων που ανευρίσκονται εντός της Θεωρίας του Επικοινωνιακού Πράττειν. Η διάκριση μεταξύ στρατηγικού και επικοινωνιακού πράττειν, μεταξύ πρακτικού και επικοινωνιακού λόγου, μεταξύ συναίνεσης επί της ουσίας του επιχειρήματος και επί της διαδικασίας βάσει της οποίας αυτό νομιμοποιείται συνιστούν μερικά μονάχα παραδείγματα δομώντων την χαμπερμασιανή σκέψη διακρίσεων που θα μπορούσαν, με τα εργαλεία που το ίδιο το κείμενο προσφέρει, να οδηγήσουν στη κατάδειξη αυτής της

¹²⁴ Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου* «Η μία δε μπορεί να είναι τόσο ριζικά ετερογενής από την άλλη, καθ' ότι η λεγόμενη θεμελιωτική βία ενίοτε «αναπαρίσταται» και αναγκαστικά επαναλαμβάνεται, με την ισχυρή σημασία της λέξης από, την συντηρητική βία.»

διαφορικής μολύνσεως της μεταξύ τους διαπλοκής, υποκείμενα σε μια αποδομητική οπτική.

Η μεθοδολογική διάσταση της ντερριντιανής αποδόμησης δύναται σε κάθε περίπτωση να αξιοποιηθεί ως τρόπος ανάγνωσης και κριτικής των ίδιων των ντερριντιανών κειμένων, τα οποία, εντασσόμενα παρά τις όποιες αιτιάσεις έχουν δεχτεί περί απόπειρας υπονόμησης της Δυτικής μεταφυσικής σκέψης και κάμψης των θεμελιακών ηθικών κανονιστικών αρχών της, στην ίδια τη Δυτική μεταφυσική παράδοση, δεν αποφεύγουν τη συγκρότηση των δικών τους ιεραρχικών διπόλων ούτε τη πρόταξη των δικών τους «παρουσιών», που με τη σειρά τους προσφέρονται προς μια, ενδεχομένως επίπονη και συνθετότερη, αποδομητική άσκηση. Η εγγραφή της ντερριντιανής σκέψης στη «νέωτερη παράδοση του Διαφωτισμού¹²⁵» δε συνιστά μοναχά υποστηρίξιμη διαπίστωση των μελετητών του Ντερριντά, αλλά ανάγεται σε σκοπό του ιδίου να παραμείνει εντός της, να αναζητήσει με τα εννοιακά και γλωσσικά εργαλεία που η ίδια του παρέχει τη δυνατότητα της αποδόμησης εντός της, μιας αποδόμησης που, αναδεικνύουσα όλα τα ίχνη, τις ετερότητες και τις υπνώτουσες αντιδυνάμεις που καταστέλλει η μεταφυσική της παρουσία, δεν υποσκάπτει, αλλά, καθώς «συνοδεύεται από μια θετική διάσταση, που δεν μπορεί να προχωρήσει χωρίς αγάπη¹²⁶», εμπλουτίζει, βαθαίνει και αποπειράται με την άρση του δογματισμού και των στεγανών να αποδώσει δικαιοσύνη στο ίδιο το κείμενο, στην ίδια τη παράδοση του Διαφωτισμού. Η περί Δικαιοσύνης και δικαίου θεώρηση του Ντερριντά, καθώς και η ηθική και πολιτική σκέψη του όπως διαφαίνεται στην ενασχόληση του με κρίσιμες, σύγχρονες του, πολιτικές και κοινωνικές πτυχές στο ύστερο έργο του, όπως τη φιλοξενία, τη δημοκρατία, τις ελευθερίες, το διεθνές δίκαιο και τη παγκοσμιοποίηση, την τρομοκρατία, τη μετανάστευση και το προσφυγικό, το πανεπιστήμιο κ.α. προσθέτουν μια επιπλέον συλλογιστική στις αξίες της απόδοσης δικαιοσύνης και ελευθερίας σε καθολικό επίπεδο με την ανάδειξη της σημασίας της ετερότητας και της διαφοράς, πιο συγκεκριμένα με την ευθύνη απέναντι στην ετερότητα και τη διαφορά, η οποία, όπως ερμηνεύεται από την J. Borradori στο *Introduction: Terrorism and the legacy of the enlightenment-Habermas and Derrid* ως εκφράζουσα «κατ' αυτόν την αξίωση καθολικότητας που σχετίζεται με το

¹²⁵ Στέλιος Βιρβιδάκης, *Αποδόμηση και μη αποδομήσιμες έννοιες της ηθικής φιλοσοφίας* στο συλλογικό η *Πολιτική και Ηθική σκέψη του Jacques Derrida*.

¹²⁶ J. Derrida, *Le Presque rien de l' impresentable*, Points de suspension: Entrentiens.

Διαφωτισμό.¹²⁷» Η βαθειά προσήλωση του Ντερριντά στη δημοκρατία και τη δικαιοσύνη με όρους νεωτερικούς διαγιγνώσκεται σαφώς στη σύλληψη της ιδέας της άπειρης Δημοκρατίας και της άπειρης Δικαιοσύνης ως έννοιες μη παροντικοποιήσιμες και αεί ελευσόμενες, υπηρετούσες σε μεγάλο βαθμό την εντατικοποίηση του ασίγαστου αιτήματος βελτιωσιμότητας του δικαίου ως ισχύοντος δικαίου κανόνα και εκδημοκρατισμού και ανοιχτότητας της δημοκρατίας ως υπάρχοντος πολιτεύματος, υποδεικνύοντας όχι τη παρακμή αυτών των θεσμών και τη συνεπαγόμενη ανάγκη ανατροπής και απάλειψής τους, αλλά τη διάνοιξη της δυνατότητας σύλληψης ενός ακόμη δικαιότερου δικαίου και μιας ακόμη δημοκρατικότερης δημοκρατίας στο όνομα αυτών των άπειρων με Δ κεφαλαίο συνωνόματων εννοιών τους.

Επιπρόσθετα, η σφοδρή κριτική που ασκεί ο Ντερριντά στο Μπένγιαμιν, και ενδεχομένως ο ελάχιστος γενναιόδωρος τρόπος που ο Ντερριντά διαβάζει – και σε κάποια σημεία ίσως παρανοεί– το Μπένγιαμιν συμβάλλουν στη διαπίστωση της συνειδητής και βαθειάς μέριμνας του Ντερριντά για τα ιδεώδη του Διαφωτισμού, μια μέριμνα που τον τοποθετεί αμετακλήτως εντός της νεωτερικής παράδοσης. Ο Ντερριντά ερμηνεύει την *Κριτική της Βίας* του Μπένγιαμιν ως ένα κείμενο εχθρικό προς την ιδέα όχι μόνο της αστικής δημοκρατίας λόγω της κριτικής που ασκεί στο κοινοβουλευτισμό και στην άρρηκτη σχέση που αυτός αναπτύσσει με τη βία, αλλά προς κάθε έννοιας δημοκρατίας, της δημοκρατίας «άνευ ετέρου», όπως αναφέρει στην *Ισχύ Νόμου*, εκφράζοντας την βαθειά του επιφύλαξη προς τη μπενγιαμενική ιδέα της θεϊκής βίας και της έλευσης μιας άλλης ακρατικής και εξωδικαιικής δικαιοσύνης στη βάση του ελλοχεύοντος κινδύνου του αυταρχισμού και της ανισότητας στον οποίο μια τέτοια προοπτική μπορεί να διολισθήσει αλλά κυρίως στη βάση του εντοπιζόμενου από τον ίδιο μοτίβου της ολικής καταστροφής που «στοιχειώνει» καθολικά το μπενγιαμενικό κείμενο, από το οποίο εκείνος και η αποδομητική του

¹²⁷ J. Borradori, *Introduction: Terrorism and the legacy of the enlightenment-Habermas and Derrida*, «Η χάραξη των ιστορικών και πολιτισμικών ορίων αυτών των κανονιστικών αρχών, στις οποίες η Δυτική παράδοση απέδωσε καθολική αξία) είναι μια από τις συνθήκες προσχώρησης στην αξίωση δικαιοσύνης για ελευθερίας για όλους, που αποτελεί προίον του Διαφωτισμού. Η προσέγγιση της ηθικής και πολιτικής από το Ντερριντά περιλαμβάνει μια πρόσθετη διάσταση, αυτή που αποκαλεί ευθύνη απέναντι στη διαφορά και την ετερότητα. Αυτή η αίσθηση ευθύνης εκφράζει, κατ' αυτόν την αξίωση καθολικότητας που σχετίζεται με το Διαφωτισμό», The University of Chicago Press, 2003.

προσέγγιση απέχουν παρασάγγας. Απέναντι στη ντερριντιανή ανάγνωση της μπενγιαμενικής ανάλυσης της παρακμής των κοινοβουλίων, στην οποία και ερείδεται σε μεγάλο βαθμό ο αντικοινοβουλευτικός και αντιδημοκρατικός χαρακτήρας που ο Ντερριντά χρεώνει στη *Κριτική της Βίας*, θα μπορούσε να προταχθεί μια ηπιότερη, συνάδουσα με την συνολική θεώρηση του κειμένου, ερμηνεία, όπως αυτή που προτάσσει ο Werner Hamacher και ο Matthias Fritsch¹²⁸, κατά την οποία η εξασθένηση των κοινοβουλίων λειτουργεί για το Μπένγιαμιν ως το πλέον σύγχρονο παράδειγμα της απόδειξης της λήθης της δικαιοθεμελιωτικής ισχύος του δικαίου ως γενεσιουργού αιτίου της εξασθένησης και αυτοαλλοτρίωσης του κάθε θεσμού δια της μετουσίωσης της πρώτης σε δικαιοσυντηρητική και σε καμία περίπτωση ως μαρτυρία αντιδημοκρατικών πεποιθήσεων. Στην ίδια προσέγγιση, η μπενγιαμενική κριτική προσλαμβάνεται όχι ως ολιστικά εχθρική προς τη δημοκρατία, όπως υποστηρίζει ο Ντερριντά, αλλά ως προβάλλουσα τις ελπίδες για το μετασχηματισμό της αστικής δημοκρατίας σε μια ριζοσπαστικότερη εκδοχή αυτής¹²⁹. Αντίστοιχα, ο Ντερριντά συνδέει τη θεϊκή, λυτρωτική βία την οποία ο Μπένγιαμιν αντιπαραβάλλει στη μυθική ως τη μόνη επαναστατική δύναμη που μπορεί να οδηγήσει στην εξάλειψη της βίας με τη κατάλυση δικαίου και Κράτους με τις μεθόδους εξόντωσης στα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης στη βάση της μπενγιαμενικής φράσης «αν η πρώτη είναι αιματηρή, η δεύτερη- η θεϊκή- είναι θανάσιμα αναίμακτη.» Φέρνοντας το παράδειγμα της φρικιαστικότερης αναίμακτης βίας, ο Ντερριντά αρνείται τη σύνδεση του εξιλεωτικού και αναίμακτου χαρακτήρα της μπενγιαμενικής καθαρής βίας («Όταν σκέφτεσαι τους θαλάμους αερίων και τα κρεματόρια, πώς να εννοήσεις-ακούσεις, χωρίς να φρικιάσεις, αυτόν τον υπαινιγμό για μια εξόντωση που θα πρέπει να είναι εξιλεωτική επειδή είναι αναίμακτη¹³⁰;»), παρερμηνεύοντας την αναφορά του Μπένγιαμιν στον βιβλικό Κορέ, αλλά κυρίως παρακάμπτοντας την ζωτικής σημασίας

¹²⁸ Fritsch Matthias, *The promise of memory, history and politics in Marx, Benjamin and Derrida*, « Benjamin's discussion of parliaments can therefore not be characterized as "antiparliamentarian" in general, as Derrida does. [...] For Derrida limits the law of oscillation, the amnesic denegation of instituting violence it brings about, implicitly to the structure of the parliaments, while suppressing Benjamin's claim as to the comparative desirability of these institutions.»

¹²⁹ Fritsch Matthias, *The promise of memory, history and politics in Marx, Benjamin and Derrida* (State University of New York Press Albany, 2005), « Rather than been hostile to democracy in general, Benjamin's concern with preserving the memory of revolutionary violence may be seen as placing its hopes on a conception of radical democracy that was exemplified in the workers' and soldiers' councils. In 1921, these councils must have been fresh o Benjamin's mind, for they played a large role in the 1918/1919 revolution, as in many others.»

¹³⁰ Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου*.

φράση του σεβασμού αυτής της βίας στη διάσωση της Seele des Lebendigen, της «ψυχής του ζωντανού», προς την οποία ποτέ δε στρέφεται.

Τούτων λεχθέντων, επιστρέφουμε στην αρχική ιδέα της τοποθέτησης του Ντερριντά εντός της νεωτερικής παράδοσης, διαπίστωσης που μας επιτρέπει ακριβώς να προβούμε σε σκέψεις για τη δυνατότητα ανεύρεσης των ντερριντιανών αποκρυσταλλωμένων ιεραρχικών διπόλων που με τη σειρά μας μπορούμε να εντοπίσουμε και να αποδομήσουμε. Στην *ηθική της φιλοξενίας*¹³¹, ανάμεσα στις ενστάσεις που διατυπώνει ο Γ. Κακολύρης για την υπό όρους και απροϋπόθετη φιλοξενία του Ντερριντά, αναφέρεται η συγκρότηση μιας «κλασικής ιεραρχικής δυαδικής αντίθεσης μεταξύ του εμπειρικού και του υπερβατολογικού» ως προς τη διάκριση της απροϋπόθετης φιλοξενίας από την υπό όρους και την προφανή πρόταξη της πρώτης ως απόλυτης και καθαρής έναντι της δεύτερης ως δυνάμενης να μολύνει αυτήν την καθαρότητα¹³². Η σύλληψη εννοιών καθαρών και απολύτων, όπως αυτή η ντερριντιανή καθαρή φιλοξενία, ή όπως αναλογικά θα μπορούσε σε κάθε περίπτωση να προστεθεί η ιδέα της άπειρης Δικαιοσύνης και της τέλειας Δημοκρατίας, οδηγεί και το ντερριντιανό κείμενο αναπόφευκτα στο στοίχειωμα του από τη μεταφυσική της παρουσίας, της οποίας την ανατροπή θέτει ο ίδιος στο επίκεντρο της αποδομητικής του προσέγγισης. Η σύλληψη καθαρών ιδεωδών ως καθοδηγητικών βημάτων βελτίωσης και μετασχηματισμού των εμπειρικών νοθευμένων ζευγαριών τους και η προβολή αυτών ως εννοιών αναπόσπαστων μεν, αλλά διακριτών και απόλυτων μέσω του διαρκώς ελευσομένου χαρακτήρα τους, δημιουργεί πλατωνικής υφής ιεραρχικά δίπολα, τα οποία ως προς τη διάκριση, την αλληλοδιαπλοκή και την διάταξη τους μπορούν να υποβληθούν σε αποδόμηση και ανάδειξη του υποτελούς, μη υπερβατολογικού μέρους, του νόμου, της δικαιοσύνης, της φιλοξενίας. Η παρουσίαση μιας τέτοιας ένστασης και η αναλογική εφαρμογή αυτής στον περί δικαίου και Δικαιοσύνης προβληματισμό του Ντερριντά δεν αποβλέπει στην κατάδειξη της αυτοαναιρέσεως ή της ασυνέπειας του Ντερριντά, αλλά στον εντοπισμό της πιο σπουδαίας κληρονομιάς της ντερριντιανής σκέψης στη σύλληψη της αποδόμησης ως κελεύσματος διαρκούς επαγρύπνησης, κριτικής και εναλλακτικής ανάγνωσης του κάθε κειμένου, ως και του κειμένου του διανοήτη που την συνέλαβε, με μοναδική στοχοθεσία την απόδοση δικαιοσύνης στο κείμενο μέσω της αναδείξεως

¹³¹ Γ. Κακολύρης, *Η Ηθική της φιλοξενίας*, εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2017.

¹³² «Είναι εμφανής η προτεραιότητα που αποδίδεται στην πρώτη, την απροϋπόθετη φιλοξενία, εφόσον αυτή είναι η οποία θα πρέπει να καθοδηγεί κάθε πράξη φιλοξενίας, ενώ η δεύτερη υποβιβάζεται στο επίπεδο της απλής αναγκαιότητας», Γ. Κακολύρης, *Η Ηθική της φιλοξενίας*.

όλων των «ανισόμετρων και ετεροβαρών στοιχείων του», «όλων των στοιχείων εκείνων, των ίχνων, των ρόλων και των λειτουργιών που δομούν το όλο κείμενο¹³³». Ως πράξη δικαιοσύνης, λοιπόν, ως άσκηση δικαιοσύνης, η αποδόμηση, υπερβαίνοντας το Ντερριντά, θα μπορούσε να παράσχει ένα ενδιαφέρον εργαλείο πρόσληψης, κριτικής και επεξεργασίας της κάθε αξίωσης αληθείας, της κάθε έννοιας και του κάθε κειμένου λογοτεχνικής, πολιτικής, νομικής υφής, προσανατολισμένη όχι στη καταστροφή, την κατάργηση ή την απίσχναση του, αλλά στην υπεύθυνη αλλαγή της θέασης και της πράξης «με τη σημασία της μέγιστης εντατικοποίησης ενός εν εξελίξει μετασχηματισμού¹³⁴.»

¹³³ Αριστείδης Μπαλτάς, *Γραφή και Δικαιοσύνη* στο συλλογικό η *Πολιτική και Ηθική σκέψη του Ζακ Ντερριντά*.

¹³⁴ Ζακ Ντερριντά, *Ισχύς Νόμου*.

VI. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ-ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑ

- **Baxter Hugh**, *Habermas: The discourse theory of law and democracy*, Stanford University Press, 2011.
- **Benjamin, Walter**, *Για μια Κριτική της Βίας*, μτφρ. Μαρσιανός Λεωνίδας, επιμέλεια Καλαμαράς Παναγιώτης, Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014.
- **Benjamin Walter**, *Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας*, Αθήνα: Λέσχη κατασκόπων 21^{ου} αιώνα, 2014.
- **Borradori G.**, *Introduction: Terrorism and the legacy of the enlightenment- Habermas and Derrida*, The University of Chicago Press, 2003
- **Deflem, Mathieu**, *The Legal Theory of Jürgen Habermas*” σε *Law and Social Theory*, Oxford, UK: Hart Publishing , 2013.
- **Derrida, Jacques**, *Περί φιλοξενίας : Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*, επιμέλεια Αν Ντυφουρμαντέλ, μετάφραση Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα : Εκκρεμές, 2006
- **Derrida, Jacques**, *Φαντάσματα του Μαρξ : Το κράτος του χρέους, η διεργασία του πένθους και η νέα Διεθνής / Ζακ Ντερριντά • μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης*. - 1η έκδ. - Αθήνα : Εκκρεμές, 1995
- **Derrida, Jacques**, *Ισχύς νόμου : Το "μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας"* μετάφραση Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα : Εκδόσεις Πατάκη, 2015
- **Deutscher, Penelope**. *Ντερριντά*, μετάφραση Ιωάννα Ναούμ, Αθήνα : Εκδόσεις Πατάκη, 2012.
- **Fritsch Matthias**, *The promise of memory, history and politics in Marx, Benjamin and Derrida* ,State University of New York Press Albany, 2005.
- **Glendinning Simon**, *Derrida and the Philosophy of Law and Justice* σε *Law and Critique*, Vol. 27, issue 2, Netherlands: Springer 2016.
- **Habermas, Jürgen**, *Το πραγματικό και το ισχύον : Συμβολή στη διαλογική θεωρία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους δικαίου*, μετάφραση Θεόδωρος Λουπασάκης, επιμέλεια σειράς Νίκος Κοτζιάς. - Αθήνα : Εκδοτικός Οίκος Α. Α. Λιβάνη, 1996.
- **Habermas, Jürgen**, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις/ μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη • επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου*, Αθήνα : Αλεξάνδρεια 1993.

- **Habermas, Jürgen**, *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας : Έρευνες πάνω σε μια κατηγορία της αστικής κοινωνίας*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα : Νήσος 1997.
- **López, María del Rosario Acosta**, *Contemporary Approaches to the Paradoxical Relationship between Law and Violence*: Michigan State University Press, 2014.
- **McCormick, John P.**, *Derrida on Law; or poststructuralism gets serious* σε *Political Theory* Vol. 29, No.3: Sage Publications, Inc_2001.
- **Menke Christoph**, *Law and Violence* σε *Law and Literature* vol.22, Oxfordshire: Taylor & Francis, Ltd, 2010.
- **Power Michael**, *Habermas and the Counterfactual* σε *Habermas on Law and Democracy*, Critical Exchange 1998.
- **Turner Catherine**, *Jacques Derrida, Deconstruction* σε *Critical Legal Thinking*, δημ. 27 May 2016, διαθέσιμο σε: <http://criticallegalthinking.com/2016/05/27/jacques-derrida-deconstruction>
- **Ασημάκη, Κουστουράκης, Καμαριανός**, *Οι έννοιες της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας και η σχέση τους με τη γνώση: Μια κοινωνιολογική προσέγγιση*, το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών, Τόμος ΙΕ, Τεύχος 60, 2011.
- **Κακολύρης Γεράσιμος**, *Η Ηθική της φιλοξενίας*, Αθήνα: εκδόσεις Πλέθρον, 2017.
- **Μαυρίδης Ηρακλής**, *Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά* σε *Νέα Εστία*, 1998
- **Συλλογικό έργο**, *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, επιμέλεια Γεράσιμος Κακολύρης, Αθήνα : Πλέθρον, 2015
- **Τάσης Θεοφάνης**, *Ο διάλογος Habermas και Luhmann* σε *Περιοδικό Θέσεις*, Τεύχος 119, περίοδος: Απρίλιος - Ιούνιος 2012.
- **Τάτσης, Νικόλαος**, *Νεωτερικότητα και κοινωνική αλλαγή : Κοινωνιολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα : Νήσος, 2004

