

Βαγγέλης Μπιτσώρης

Jacques Derrida: Δικαιοσύνη, δίκαιο – συμβάν, μεσσιανικότητα

I. Το αδύνατον του συμβάντος

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

Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η ιστορία ενός αναστοχασμού γύρω από το τι σημαίνει *δυνατόν*, τι σημαίνει *είναι* και *είναι δυνατόν*. Αυτή η μεγάλη παράδοση της *δυναμίας*, της δυναμικότητας [potentialité], από τον Αριστοτέλη έως τον Bergson, αυτός ο αναστοχασμός στην υπερβατολογική φιλοσοφία για τους όρους δυνατότητας, τυγχάνει να προσβάλλεται από την εμπειρία του συμβάντος στον βαθμό που αυτή η εμπειρία διαταράσσει τη διάκριση του δυνατού από το αδύνατον, την αντίθεση μεταξύ του δυνατού προς το αδύνατον. Εδώ πρέπει να γίνει λόγος για το αδύνατον συμβάν. Ένα α-δύνατον που δεν είναι μόνο αδύνατον, που δεν είναι μόνο το αντίθετο του δυνατού, αλλά είναι επίσης ο όρος ή η τύχη του δυνατού. Ένα α-δύνατον που είναι η εμπειρία καθαυτήν του δυνατού. Γι' αυτό πρέπει να μετασχηματίσουμε τη σκέψη ή την εμπειρία ή το λέγειν της εμπειρίας του δυνατού ή του αδυνάτου.¹

Για τον Derrida το συμβάν δεν είναι απόρροια της μετάβασης από το *δυναμει* στο *ενεργεία*, από τη δυναμικότητα στην ενεργητικότητα, αλλά αντιθέτως «είναι δυνατόν μόνο εφόσον έρχεται από το αδύνατον».² Η αρχεγονότητα του αδυνάτου έναντι του δυνατού σημαίνει ότι ο όρος της δυνατότητας του συμβάντος είναι η αδυνατότητά του, δηλαδή ότι ένα συμβάν αντάξιο του ονόματός του μόνον ως αδύνατον μπορεί να εννοηθεί. Εν ολίγοις το συμβάν λαμβάνει χώρα όχι όταν η *δύναμις* γίνεται *ένεργεια*, αλλά όταν το αδύνατον γίνεται δυνατόν. Το συμβάν είναι εγγεγραμμένο όχι στους όρους δυνατότητας αλλά *στους όρους αδυνατότητας*: «Το συμβάν, αν υπάρχει κάτι τέτοιο, δεν είναι η ενεργοποίηση ενός δυνατού. [...] Για να λάβει χώρα ένα συμβάν, για να είναι δυνατόν, πρέπει να είναι, ως συμβάν, ως επινόηση, η έλευση του αδυνάτου».³

Στο άρθρο του «Υπογραφή συμβάν συγκείμενο»⁴ ο Derrida αναφέρεται στο έργο του Άγγλου φιλοσόφου J. L. Austin *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέ-*

ξεις και υιοθετεί την ωστινική θέση ότι το *επιτελεστικό* ομιλιακό ενέργημα δεν έχει το αντικείμενο αναφοράς του εκτός ή προ του εαυτού του –όπως συμβαίνει με το *διαπιστωτικό* ενέργημα που απλώς περιγράφει ή διαπιστώνει–, αλλά παράγει ή μετασχηματίζει μια κατάσταση λέγοντάς την, *κάνει λέγοντας*, τουτέστιν κάνει συμβάν: «Όταν υπόσχομαι, επί παραδείγματι, δεν λέγω ένα συμβάν, κάνω το συμβάν μέσω της δέσμευσής μου, υπόσχομαι ή λέγω».⁵ Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι στην ικανότητα του επιτελεστικού να «κάνει το συμβάν» ενυπάρχει μια δύναμη, μια «επιτελεστική ισχύς» που υποδηλώνει την ενεργητικότητα, την αποφασιστικότητα του *εγώ* έναντι του *άλλου*.

Αυτή ακριβώς η σύνδεση του επιτελεστικού με την ενεργητικότητα, τη δύναμη και την ισχύ, θα οδηγήσει τον Derrida, στο τέλος της δεκαετίας του 1990, να ανασκευάσει ριζικά τη συσχέτιση του επιτελεστικού με το συμβάν, επισημαίνοντας ότι «εκεί όπου υπάρχει επιτελεστικό δεν μπορεί να έλθει-συμβεί ένα συμβάν αντάξιο του ονόματός του. Αν αυτό που έρχεται-συμβαίνει ανήκει στον ορίζοντα του δυνατού, και δη ενός δυνατού επιτελεστικού, τότε δεν έρχεται-συμβαίνει με την πλήρη σημασία του όρου. [...] Μόνο το αδύνατον *μπορεί* να έλθει-συμβεί».⁶

Το συμβάν, για να είναι όντως συμβάν, δεν πρέπει να διέπεται ούτε από το δυνατόν (le possible), από τους όρους του δυνατού ως δυναμικότητας, του δυνατού ως δύναμει, αλλά ούτε, κυρίως, από το δυνατόν ως ισχυρή δύναμη, από την επιτελεστική ισχύ, τουτέστιν από το *δύνασθαι*, τη *δύναμη*, την *εξουσία*: τρεις σημασίες που δηλώνει η γαλλική λέξη *rounoir* και οι οποίες χαρακτηρίζουν κατά τον Derrida την *κυριαρχία*. Αντίθετα, η έλευση του συμβάντος προϋποθέτει την *αδύναμη ισχύ*, η οποία είναι το ίδιο του *απροϋπόθετου* (inconditionnalité),⁷ το οποίο αφενός αντιπαράτιθεται στην έννοια της *κυριαρχίας*, αφετέρου μας εκθέτει ευάλωτους στην απρόβλεπτη έλευση του άλλου ως ερχόμενου:

Αυτός ο μερισμός [μεταξύ *κυριαρχίας* και *απροϋπόθετου*] προϋποθέτει ότι σκεπτόμαστε συνάμα τη μη προβλεψιμότητα ενός συμβάντος [...], τη μοναδική έλευση του άλλου και κατά συνέπεια μια *αδύναμη ισχύ* [force faible]. Αυτή η τρωτή ισχύς, αυτή η ισχύς χωρίς εξουσία εκθέτει απροϋπόθετα σε (αυτό) *αυτόν που έρχεται* και που έρχεται να την προσβάλλει.⁸

Εδώ ακριβώς αντιπαράτιθενται αφενός η *αδύναμη ισχύς* της παθητικής απόφασης του υποκειμένου που εκτίθεται ευάλωτο στην απρόβλεπτη έλευση του συμβάντος, αφετέρου η *δύναμη-εξουσία* της ενεργητικής απόφασης του υποκειμένου που ελέγχει κυριαρχικά την προβλέψιμη έλευση του άλλου:

Ένα επιτελεστικό παράγει ένα συμβάν μόνον αν διασφαλίσει [...] τη δύναμη-εξου-

σία που δίνει στον εαυτό της μια εαυτότητα για να παραγάγει το συμβάν για το οποίο ομιλεί –και που επομένως το εξουδετερώνει [...]. Αν ένα συμβάν αντάξιο αυτού του ονόματος πρέπει να έλθει-συμβεί, του χρειάζεται, πέραν οιασδήποτε ελέγχου, να προσβάλει μια παθητικότητα.⁹

Εν κατακλείδι ο Derrida συνδέει την έλευση του συμβάντος με την έννοια της *παθητικής απόφασης* που αποδομεί την ισχύουσα φιλοσοφική έννοια και συγκρότηση του υποκειμένου, σύμφωνα με την οποία η συμβαντικότητα ενός συμβάντος ορίζεται μόνο από την *ενεργητική απόφαση* του δρώντος υποκειμένου. Για τον Γάλλο φιλόσοφο «η παθητική απόφαση, όρος του συμβάντος, είναι πάντοτε μέσα μου, δομικά, μια άλλη απόφαση, μια απόφαση που σχίζει ως απόφαση του άλλου. Του απόλυτου άλλου μέσα μου, του άλλου ως του απολύτου που αποφασίζει για μένα μέσα μου».¹⁰

Είναι εμφανές ότι ο Derrida με την έννοια της παθητικής απόφασης αντικρούει μετωπικά τον ντεσιζιονισμό του Carl Schmitt, ενός από τους μαχητικότερους υποστηρικτές της κυριαρχίας, την οποία προσδιορίζει επιγραμματικά μέσω της απόφασης του ισχυρού, δυνατού υποκειμένου: «Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εξαίρεσης».¹¹ Στη σμιττική όξυνση της ενεργητικής απόφασης που στηρίζεται και στηρίζει (σ)την πλειοδοσία μιας *κυριαρχικής αυτονομίας* του υποκειμένου που αποφασίζει *ενεργητικά*, ο Derrida αντιπαράθετει την *ετερονομία* μιας *παθητικής απόφασης* που προϋποθέτει την πρωτοκαθεδρία του άλλου, ο οποίος, όπως λέει ο Léninas, με καθιστά όμηρο του.¹²

II. Η ιδέα της δικαιοσύνης

Στο έργο του *Ισχύς νόμου (Force de loi)*¹³ ο Derrida πραγματεύεται τη σχέση της *αποδόμησης* με τη *δικαιοσύνη* προβαίνοντας στη θεμελιακή διάκριση μεταξύ *δικαιοσύνης* και *δικαίου*. Η δικαιοσύνη τοποθετείται στη σφαίρα της υπερ-ηθικής, του απροϋπόθετου. Για να δούμε πώς ο Derrida έχει πραγματευθεί τη σχέση μεταξύ δικαίου, πολιτικής και ηθικής, πρέπει κατ' αρχάς να προσδιορίσουμε πώς αντιλαμβάνεται ο ίδιος τη σχέση της αποδόμησης ειδικά με την ηθική. Επισημαίνω ότι μολονότι τα ηθικά ερωτήματα ήταν πάντοτε παρόντα στην ντερριντιανή σκέψη, ο Γάλλος φιλόσοφος δεν προτείνει μια «ηθική» αλλά μια «υπερ-ηθική» («hyper-éthique», «ultra-éthique»):

Παρομοίως, πέραν του δικαίου, του χρέους και του καθήκοντος, θα έπρεπε να σκε-

φτούμε έλλογα μια υπερ-ηθική ή μια υπερ-πολιτική που δεν θα αρκείται στο να ενεργεί «σύμφωνα με το καθήκον» (pflichtmäßig), αλλά ούτε (για να επαναλάβουμε την καντιανή διάκριση που θεμελιώνει τον πρακτικό λόγο) «από καθαρό καθήκον» (eigentlich aus Pflicht, aus reiner Pflicht). Αυτή η υπερ-ηθική ή αυτή η υπερ-πολιτική άγεται απροϋπόθετα πέραν του οικονομικού κύκλου του καθήκοντος ή του μελήματος (Pflicht ή Aufgabe), πέραν του χρέους που μπορεί κανείς να το ιδιοποιηθεί ή να το ακυρώσει, πέραν του πράγματος που *ξέρει-μπορεί* κανείς να κάνει και το οποίο επομένως εξαρτάται ακόμη από μια προγραμματισμένη και κανονιστική γνώση, για την οποία αρκείται στο να την εκτυλίσει με συνέπεια.¹⁴

Από την άλλη μεριά, η ηθική εννοείται ως ένα «σύστημα κανόνων, ηθικών γνωμώνων»,¹⁵ τουτέστιν ένα σύστημα προεδομένων κριτηρίων που συνιστούν ούτως ή άλλως μια κανονιστική, *υπολογισμική* ηθική, σύμφωνα με την οποία λαμβάνει κανείς μίαν απόφαση, και δη μίαν ενεργητική απόφαση όπου δεσπάζει η εαυτότητα (ipséité) ως δύναμη, ως το «δύναμαι» στη σχέση του εγώ προς τον άλλον, εν κατακλείδι η κυριαρχία του εγώ επί του άλλου. Αντίθετα η «υπερ-ηθική» κινείται στον χώρο «των αποριών της ηθικής, των ορίων της»,¹⁶ εκεί όπου η υπεύθυνη, παθητική απόφαση –η απόφαση του παντελώς άλλου έξω από εμένα ή μέσα μου, αυτή που αναγνωρίζει ότι το εγώ είναι «όμηρος του άλλου»– λαμβάνεται μέσα από την απαντοχή της εμπειρίας του ανεπίκριτου και κυρίως της απουσίας κριτηρίων, υπολογισμού, ανεξάρτητα από τη γνώση κανόνων και, τελικά, ανεξάρτητα από την ίδια τη γνώση. Εξ ου η υπερ-ηθική θέτει την αδυνατότητα ως δυνατότητα της ηθικής ή, όπως λέει ο Derrida, «το να κάνεις το αδύνατον δεν μπορεί να συνιστά μια ηθική, αλλά αυτό ακριβώς είναι ο όρος της ηθικής. Προσπαθώ να στοχαστώ τη δυνατότητα του αδυνάτου».¹⁷ Η υπερ-ηθική, επί παραδείγματι ως απροϋπόθετη φιλοξενία, είναι *υπέρ το δέον*, άνευ κανόνος και νόμου, «δεν πρέπει να πληρώνει ένα χρέος ούτε να διέπεται από ένα καθήκον».¹⁸ Επομένως δεν είναι επ' ουδενί *ρυθμιστική*, όπως συμβαίνει με την καντιανή κατηγορική προσταγή, για την οποία ο Derrida διατηρεί μια επιφύλαξη,¹⁹ εφόσον η πράξη που διέπεται από την υπερ-ηθική υπερβαίνει ακόμη και την καντιανή διάκριση μεταξύ του κατακριτέου πράττειν «σύμφωνα με το καθήκον» και του επιδοκιμαζόμενου πράττειν «από καθήκον», δηλαδή «από σεβασμό του νόμου» (IN 46/FL 39).²⁰ Η ντερριντιανή υπερ-ηθική είναι *υπερ-καντιανή*:

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

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

Η απάντηση αυτή δίδεται εκτενώς στο βιβλίο του *Ισχύς νόμου* (η διάλεξη το 1989, η έκδοσή της το 1994), όπου ο Derrida πραγματεύεται τη σχέση αποδόμησης και δικαιοσύνης υιοθετώντας αλλά και περιπλέκοντας αποδομητικά τη σαφή διάκριση μεταξύ του δικαίου και της δικαιοσύνης. Υπενθυμίζω εν τάχει τις τρεις ακόλουθες σημαντικές ντερριντιανές αποφάνσεις: 1) «Το δίκαιο είναι ουσιαστικά αποδομήσιμο». 2) «Η δικαιοσύνη καθαυτήν, αν κάτι τέτοιο υπάρχει, εκτός ή πέραν του δικαίου, δεν είναι αποδομήσιμη. Όπως δεν είναι επίσης η ίδια η αποδόμηση, αν κάτι τέτοιο υπάρχει». 3) «Η αποδόμηση είναι η δικαιοσύνη» (IN 41/FL 35).

1) Για την αποδομησιμότητα του δικαίου μαρτυρεί η ιστορία του, τουτέστιν αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι το δίκαιο είναι «οικοδομημένο πάνω σε κειμενικά στρώματα που μπορούν να ερμηνευθούν και να μετασχηματιστούν (και αυτό ακριβώς είναι η ιστορία του δικαίου, ο δυνατός και αναγκαίος μετασχηματισμός του δικαίου, ενίοτε η βελτίωσή του)» (IN 40/FL 34).

2) Για τη μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης (η οποία δεν έχει διασαφηνι-

στεί εκτενώς από τον Derrida) μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η δικαιοσύνη είναι αδύνατον να αποδομηθεί, όχι γιατί προϋποθέτει ένα θεμελιωτικό όριο, επί παραδείγματι ένα καρτεσιανό *fundamentum inconcussum* πάνω στο οποίο στηρίζεται μια αδιασάλευτη βεβαιότητα, αλλά γιατί κατ' ουσίαν είναι ένα κέλευσμα, μια κλήση που υπερβαίνει οιαδήποτε ακλόνητη θεμελίωση ή συγκρότηση:

Όχι, αυτό που θέτει σε κίνηση την αποδόμηση –το μη αποδομήσιμο που λαμβάνει σε αυτό το πλαίσιο το όνομα της δικαιοσύνης, η οποία διακρίνεται από το δίκαιο– δεν έχει τη μορφή ενός θεμελιωτικού ορίου πάνω στο οποίο σταματά ή προσκρούει ένα είδος ριζικής αμφιβολίας. Είναι ένα κέλευσμα [injonction] προς το οποίο κάθε συγκρότηση ή κάθε θεμελίωση είναι αναντίστοιχη.²⁸

Αυτό το κέλευσμα είναι ένα είδος κλήσης της δικαιοσύνης ή αξίωσης για δικαιοσύνη:

Όστόσο, πιστεύω ότι δεν υπάρχει δικαιοσύνη χωρίς την εμπειρία –όσο αδύνατη και αν είναι αυτή– της απορίας. Η δικαιοσύνη είναι μια εμπειρία του αδυνάτου. Μια βούληση, μια επιθυμία, μια αξίωση για δικαιοσύνη, της οποίας η δομή δεν είναι εμπειρία της απορίας, δεν θα είχε καμία τύχη να είναι αυτή που είναι, τουτέστιν σωστή-δίκαιη κλήση της δικαιοσύνης (IN 44/FL 38).²⁹

3) Φρονώ ότι η ταύτιση της αποδόμησης με τη δικαιοσύνη κατ' ουσίαν οφείλεται στο ότι και οι δύο προϋποθέτουν την εμπειρία του αδυνάτου: Α) «Επακόλουθο: η αποδόμηση λαμβάνει χώρα στο μεσοδιάστημα που χωρίζει τη μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης και την αποδομησιμότητα του δικαίου. Η αποδόμηση είναι δυνατή [possible] ως εμπειρία του αδυνάτου [impossible], εκεί όπου –ακόμη και αν δεν υφίσταται [elle n'existe pas], ακόμη και αν δεν είναι παρούσα-παροντική, όχι ακόμη ή ουδέποτε– υπάρχει [il y a] η δικαιοσύνη. Παντού όπου είναι δυνατόν να αντικατασταθεί, να μεταφραστεί, να προσδιοριστεί το X της δικαιοσύνης, θα έπρεπε να λέγεται το εξής: η αποδόμηση είναι δυνατή, ως αδύνατη, στο βαθμό (εκεί) που υπάρχει X (μη αποδομήσιμο), συνεπώς στο βαθμό (εκεί) που υπάρχει (το μη αποδομήσιμο)». Β) «Η δικαιοσύνη είναι μια εμπειρία του αδυνάτου» (IN 41-42, 44/FL 35, 38). Τόσο η δικαιοσύνη όσο και η αποδόμηση εκπορεύονται από την αδυνατότητα, προϋποθέτουν τη αδυνατότητά τους.

Το κύριο γνώρισμα της διάκρισης μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης συνίσταται στο εξής: Το δίκαιο απαρτίζεται από κανόνες, συνεπώς είναι στοιχείο του υπολογισμού, είναι υπολογίσιμο, κινείται στην εμπειρία του δυνατού, είναι δυνατόν (possible), παρουσιάσιμο/παροντικοποιήσιμο (présentable), επί παρα-

δείγματι καθημερινά στο δικαστήριο, στο νομοθετικό σώμα του κοινοβουλίου, στις διπλωματικές, οικονομικές, πολιτικές διαπραγματεύσεις, σε κάθε μορφή δικαίου. Αντιθέτως η δικαιοσύνη είναι άνευ κανόνων και συνεπώς μη υπολογίσιμη, είναι η εμπειρία του αδυνάτου, ελευσόμενη και μη παρουσιάσιμη/παροντικοποιήσιμη, είναι άπειρη ως εμπειρία της ετερότητας, τουτέστιν αδύνατη (impossible). Ωστόσο αυτή η διάκριση δικαίου και δικαιοσύνης δεν συνεπάγεται την αποσύνδεσή τους. Εδώ ακριβώς εντοπίζεται το ακόλουθο παράδοξο στο οποίο εμμένει ο Derrida:

[...] η δικαιοσύνη δεν είναι το δίκαιο. Η δικαιοσύνη είναι αυτό που προσανατολίζει τον μετασχηματισμό του δικαίου, αλλά ουδέποτε ανάγεται στο δίκαιο. Αυτό είναι το παράδοξο στο οποίο θα ήθελα να επιμείνω: το δίκαιο και η δικαιοσύνη είναι δύο έννοιες ετερογενείς και αδιαχώριστες. Δεν υπάρχει δίκαιο χωρίς μια κλήση προς τη δικαιοσύνη, και δεν υπάρχει δικαιοσύνη που δεν προσπαθεί να ενσαρκωθεί σε δίκαιο και να προσδιοριστεί ως δίκαιο. Αυτό είναι μια σταθερά, ένας κανόνας της αποδόμησης: να έχει να κάνει με ζεύγη εννοιών που είναι συνάμα ετερογενή και αδιαχώριστα. Επί παραδείγματι, το ζεύγος «απροϋπόθετη φιλοξενία»/«υπό προϋποθέσεις φιλοξενία».³⁰

Η απροϋπόθετη φιλοξενία υποδέχεται τον ξένο απόλυτα, άνευ οιοδήποτε όρου. Αντιθέτως η υπό προϋποθέσεις φιλοξενία θέτει όρους σύμφωνα με κάποιους κανόνες. Εδώ έχουμε τη διάκριση μεταξύ της αφηρημένης απροϋπόθετης φιλοξενίας και της συγκεκριμένης υπό προϋποθέσεις φιλοξενίας. Για να επιτευχθεί όμως η κατά το δυνατόν καλύτερη φιλοξενία *πρέπει* να γίνουν ταυτόχρονα δύο κινήσεις: αφενός η υπό προϋποθέσεις φιλοξενία να εμπνευστεί από την απόλυτη, απροϋπόθετη φιλοξενία, αφετέρου η απροϋπόθετη φιλοξενία να γίνει συγκεκριμένη, να εγγραφεί στην υπό προϋποθέσεις φιλοξενία, χωρίς ωστόσο να αναχθεί η μία στην άλλη. Αυτό βεβαίως, κατά τον Derrida, γίνεται πολύ δύσκολα κατανοητό, γιατί κατ' ουσίαν συνιστά μian *απορία*. Το ίδιο όμως συμβαίνει και στη διάκριση μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης. «Το δίκαιο ουδέποτε είναι *αρκετά δίκαιο*»,³¹ γι' αυτό και είναι αποδομήσιμο, μπορεί να μετασχηματιστεί, να βελτιωθεί, εμπνεόμενο από την ιδέα της δικαιοσύνης. Αντιστρόφως και ταυτόχρονα η δικαιοσύνη είναι ανάγκη να ενσαρκωθεί μέσα στο δίκαιο. Ιδού πώς διατυπώνει αυτή την αμφίδρομη παράδοξη κίνηση ο ίδιος ο Derrida:

Είναι ένα από τα πράγματα που πολύ δύσκολα μπορούμε να συλλάβουμε, γιατί είναι μια *απορία*. Πώς να σκεφτούμε και συνάμα να ασκήσουμε μian «απροϋπόθετη φιλοξενία» που γίνεται φιλοξενία υπό προϋποθέσεις; Κάθε φορά είναι αναγκαία μια συνδιαλλαγή, ένας συμβιβασμός μεταξύ του υπό προϋποθέσεις και του απροϋπόθετου, μεταξύ του δικαίου και της δικαιοσύνης. Και η ευθύνη, αυτό που ονομάζουμε ευ-

θύνη, η οποία είναι πάντοτε ενική, λαμβάνεται τη στιγμή της συνδιαλλαγής, τη στιγμή που πρέπει να κάνω την καλύτερη δυνατή επιλογή, να συμπεριφερθώ με έναν τρόπο που να είναι ο πλέον σύμμορφος προς το δίκαιο και ο πιο δίκαιος.³²

Από αυτό το παράθεμα θα συγκρατήσω αφενός τη λέξη *συνδιαλλαγή*, αφετέρου τον χαρακτηρισμό της δικαιοσύνης ως *απροϋπόθετης*, και τον αντίστοιχο του δικαίου ως *υπό προϋποθέσεις*. Ο όρος *συνδιαλλαγή* (*transaction*) –που εναλλάσσεται σε άλλα κείμενα με τη *διαπραγμάτευση* (*négociation*) ή τη *συναλλαγή* (*tractation*)–³³ υπό τη γραφίδα του Derrida δεν έχει αρνητικό πρόσημο. Άλλωστε έχει φροντίσει να διαχωρίσει δύο είδη *συνδιαλλαγής*. Η πρώτη χαρακτηρίζεται ως *υπολογισμένη, οικονομική*,³⁴ κινούμενη στη σφαίρα της ανταλλαγής. Η δεύτερη *συνδιαλλαγή* χαρακτηρίζεται *υπεύθυνη*,³⁵ τουτέστιν ανιδιοτελής, πέραν της οικονομίας του υπολογισμού, του ιδιοτελούς, μονομερούς ή ακόμη και αμοιβαίου συμφέροντος, πέραν της αμοιβαιότητας δώρου και αντίδωρου, και γι' αυτό εξαιρετικά δύσκολη, διότι τη στιγμή της τέλεσής της υφίσταται την ένταση που ασκεί πάνω της το απόλυτο, αφηρημένο απροϋπόθετο (*inconditionnel*) και το συγκεκριμένο υπό προϋποθέσεις (*conditionnel*).³⁶

Κατά τον ίδιο τρόπο ασκείται η συνδιαλλαγή μεταξύ της απροϋπόθετης δικαιοσύνης και του υπό προϋποθέσεις δικαίου. Σ' αυτήν ακριβώς τη στιγμή της εν λόγω συνδιαλλαγής προβάλλει η αυθεντική ευθύνη ως αποτέλεσμα μιας απόφασης που έχει υποστεί και εξακολουθεί να υφίσταται την ένταση που απορρέει τόσο από την Ιδέα της άπειρης,³⁷ αφηρημένης δικαιοσύνης όσο και από τους συγκεκριμένους κανόνες του δικαίου. Η στιγμή αυτή χαρακτηρίζεται από τον Derrida «αν-ηθική» (*an-éthique*),³⁸ γιατί ακριβώς εδώ ο δίκαιος δικαστής, επί παραδείγματι, πρέπει να θέσει σε παρένθεση τους γνωστούς κανόνες, να προβεί σε μίαν *ἐ π ο χ ή ν* από τους ισχύοντες νόμους του δικαίου που υπαγορεύεται από την ηθική, να τους *αναστείλει*, ούτως ώστε να αποφύγει την ήδη προγραμματισμένη εφαρμογή τους και να αποφασίσει μέσα από τη δοκιμασία ενός διλήμματος –του αναποφάσιστου, του *ανεπίκριτου*–, ωσάν να επινοεί νέους κανόνες μέσω της ερμηνείας των οποίων επανεγκαθιδρύει και επικυρώνει τους γνωστούς κανόνες τους οποίους, τώρα, επωμίζεται αυθεντικώς υπεύθυνα.³⁹

Κατ' αναλογία «η αποδόμηση λαμβάνει χώρα στο μεσοδιάστημα που χωρίζει τη μη αποδομησιμότητα της δικαιοσύνης και την αποδομησιμότητα του δικαίου» (IN 41/FL 35). Με άλλα λόγια, επειδή «η αποδόμηση βρίσκεται και μετακινείται πάντοτε ανάμεσα στα δύο», αφενός η απροϋπόθετη δικαιοσύνη καθιστά δυνατή την ύπαρξή της, αφετέρου το δίκαιο καθιστά δυνατή τη συγκεκριμένη, απτή δράση της στο πεδίο της ηθικής, του δικαίου και της πολιτικής.

Χάρης σε αυτή την κινητικότητα η αποδόμηση διαφυλάσσει την αναγκαία σύνδεση της δικαιοσύνης με το δίκαιο, μέσω της οποίας μπορεί να ελπίζει κανείς στη βελτιωσιμότητα του δικαίου. Το δίκαιο που αποκόπτεται από τη δικαιοσύνη κινδυνεύει να εκπέσει στο άδικο. Παράλληλα, η Ιδέα της δικαιοσύνης «αν εγκταλειφθεί μόνο στον εαυτό της [...] βρίσκεται πάντοτε πολύ κοντά στο κακό, και δη στο χειρίστο, γιατί μπορεί πάντοτε να την ιδιοποιηθεί ο πιο διεστραμμένος υπολογισμός» (IN 76/FL 61).

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

III. Μεσσιανικότητα και αδύναμη ισχύς

Για να προσεγγίσουμε την κατά κυριολεξία *πολιτική* διάσταση του συμβάντος ο συντομότερος δρόμος είναι αυτός της ιστορίας:

Το συμβάν δεν έχει καθόλου να κάνει με την ιστορία, αν εννοούμε την ιστορία ως τελεολογική διαδικασία. Το συμβάν πρέπει να διακόψει κατά έναν ορισμένο τρόπο αυτόν εδώ τον τύπο της ιστορίας. Ακριβώς σύμφωνα με αυτές τις προκειμένες μπόρεσα να μιλήσω, ιδιαίτερα στα *Φαντάσματα του Μαρξ*, για τη μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό. Συνεπώς είναι *ανάγκη* το συμβάν να αναγγέλλεται επίσης ως αδύνατον ή να απειλείται η δυνατότητά του.⁴⁰

Ποιο είναι λοιπόν το κατεξοχήν συμβάν που διακόπτει απρόβλεπτα αυτή την κατά το μάλλον ή ήττον συνήθη εναλλαγή γεγονότων και αναγγέλλεται ως αδύνατον, ως ερχόμενο από το αδύνατον, ως απόρροια μιας παθητικής απόφασης ενός υποκειμένου που χαρακτηρίζεται από αδύναμη ισχύ; Μα φυσικά η *επανάσταση*, καθότι σύμφωνα με τον Derrida «η επανάσταση, ως το μόνο συμβάν αντάξιο αυτού του ονόματος, υπερβαίνει κάθε δυνατόν ορίζοντα, κάθε *ορίζοντα του δυνατού* [*horizon du possible*] –συνεπώς της δύναμης και της εξουσίας».⁴¹

Εδώ πρέπει να μνημονεύσω, πάντοτε σε σχέση με το συμβάν, τη *μεσσιανικότητα* και, κυρίως, τη *δικαιοσύνη*, δύο έννοιες που συνδέονται άμεσα με την ντερριντιανή έννοια της *επανάστασης*. Επιγραμματικά θα πω μόνο ότι για τον Derrida σε κάθε «μεσσιανική μορφή», σε κάθε «μεσσιανικότητα» ενυπάρχει μια *υπόσχεση*, και αυτή η μεσσιανικότητα παραπέμπει στην «ιδέα της δικαιοσύνης»

(IN 68/FL 56). Με άλλα λόγια «υπάρχει ένα ερχόμενο μέλλον για τη δικαιοσύνη, μάλιστα δεν υπάρχει δικαιοσύνη παρά μόνο ενόσω είναι δυνατόν κάποιο συμβάν» (IN 75/FL 61). Θα έλεγα ότι για τον Derrida το πνεύμα του μαρξισμού που στοιχειώνει σαν φάντασμα, μετά το 1989 και ιδιαίτερα σήμερα, τον παγκοσμιοποιημένο νεοφιλελευθερισμό είναι η μαρξική χειραφετική μεσσιανική υπόσχεση που εμπνέεται από την ιδέα της δικαιοσύνης. Ο Derrida μάλιστα κάνει λόγο για την «υπόσχεση μιας επαναστατικής δικαιοσύνης που θα διακόψει τον συνήθη ρουν της ιστορίας»,⁴² δικαιοσύνη που στοιχίζεται ή μάλλον αντιστοιχίζεται προς την «επαναστατική βία» της (θεϊκής) δικαιοσύνης του Benjamin, όπως αυτή παρουσιάζεται στο κείμενό του *Προς την κριτική της βίας* (1921).⁴³ Να μη λησμονούμε άλλωστε ότι στην *Ισχύ νόμου* ο Derrida αποφαίνεται ότι «η δικαιοσύνη, ως εμπειρία της απόλυτης ετερότητας, είναι μη παρουσιάσιμη/μη παροντικοποίησιμη, αλλά είναι η ευκαιρία του συμβάντος και ο όρος της ιστορίας. Προφανώς μιας ιστορίας αγνώριστης, βεβαίως, για εκείνους που πιστεύουν πως ξέρουν για ποιο πράγμα μιλούν όταν χρησιμοποιούν αυτήν τη λέξη, ανεξάρτητα αν πρόκειται για ιστορία κοινωνική, ιδεολογική, πολιτική, δικαϊκή κ.λπ.» (IN 76/FL 61). Τέλος, σχετικά με τη δικαιοσύνη, υπενθυμίζω ότι για τον ίδιο τον Derrida «ίσως τα *Φαντάσματα του Μαρξ* είναι κατ' αρχάς ένα βιβλίο για τη δικαιοσύνη».⁴⁴ Όσον αφορά το μεσσιανικό, ο Derrida φρονεί ότι αυτό «είναι πάντοτε επαναστατικό, πρέπει να είναι».⁴⁵

Στην *Ισχύ νόμου* ο Derrida αναφέρει ότι «πάντοτε δεν ένιωθ[ε] άνετα με τη λέξη *ισχύς*, ακόμη και όταν ήταν απαραίτητη», γιατί από αυτήν μπορεί να προκληθεί ο «κίνδυνος μιας έννοιας σκοτεινής, [...], κρυπτομυστικιστικής, κίνδυνος επίσης μιας εξουσιοδότησης που δίδεται για μια ισχύ βίαιη, άδικη, χωρίς κανόνες, αυθαίρετη». Από την άλλη μεριά όμως αναγνωρίζει ότι δεν υπάρχει κανένα δίκαιο χωρίς ισχύ, τουτέστιν «κανένα δίκαιο που να μην εμπεριέχει *μέσα στον ίδιο τον εαυτό του, a priori, μέσα στην αναλυτική δομή της εννοίας του*, τη δυνατότητα να είναι 'enforced', εφαρμοσμένο από την ισχύ» (IN 22, 21, 18/FL 21, 20, 18). Μάλιστα η πρωταρχική ισχύς που επικρατεί στο δίκαιο, και όχι μόνο σ' αυτό, εντοπίζεται στον *λόγο* (*discours*):

Η μία [ιδιωματική έκφραση] είναι «to enforce the law», η οποία μας υπενθυμίζει πάντοτε ότι αν η δικαιοσύνη δεν είναι κατ' ανάγκην το δίκαιο ή ο νόμος, δεν μπορεί να γίνει δικαιοσύνη εκ δικαίου ή εν δικαίω παρά μόνο αν διαθέτει την ισχύ ή μάλλον αν επικαλείται την ισχύ από την πρώτη στιγμή της, από την πρώτη λέξη της. Στην αρχή της δικαιοσύνης θα έχει υπάρξει ο *λ ό γ ο ς*, η «γλώσσα» [langage] ή η γλώσσα [langue], αλλά αυτό δεν είναι κατ' ανάγκην αντιφατικό προς ένα άλλο incipit που θα έλεγε: «Εν αρχή θα έχει υπάρξει η ισχύς» (IN 29/FL 26).

Στο δίκαιο η πρωταρχική λεκτική ισχύς δεν είναι άλλη από την *επιτελεστική ισχύ* των ομιλιακών ενεργημάτων, η οποία μάλιστα σε ένα άλλο σημείο της *Ισχύος νόμου* χαρακτηρίζεται ως «βία επιτελεστική και άρα ερμηνευτική» (IN 38/FL 33). Ωστόσο, έχουμε ήδη επισημάνει ότι το επιτελεστικό ομιλιακό ενέργημα μπορεί να κάνει αυτό που λέει, αλλά αυτό που κάνει δεν είναι *συμβάν*, επειδή είναι προϊόν μιας ενεργητικής βούλησης, ενός *δύναμαι*, μιας *δύναμης-εξουσίας* (*rounoir*). Ως εκ τούτου ο Derrida διακρίνει την *επιτελεστική ισχύ* ως δύναμη-εξουσία, η οποία χαρακτηρίζει την *κυριαρχία* (*souveraineté*), από την *αδύναμη ισχύ* του συμβάντος, η οποία χαρακτηρίζει το *απροϋπόθετον* (*inconditionnalité*). Στο κείμενο που εξεφώνησε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο (3.6.1999), υπερασπίστηκε την «ισχύ της αδυναμίας» που χαρακτηρίζει το *απροϋπόθετον* του «άνευ όρων» πανεπιστημίου, απορρίπτοντας ταυτόχρονα την *εξουσία* (του) που χαρακτηρίζει την *κυριαρχία* (του):

Το *απροϋπόθετον* της σκέψης [...] αναγνωρίζεται εκεί όπου μπορεί, εν ονόματι της ελευθερίας καθαυτήν, να θέτει σε αμφισβήτηση την αρχή της κυριαρχίας ως αρχή της εξουσίας. Επίφοβη και αβυσσαλέα αμφισβήτηση, ας μην το αγνοούμε. Γιατί σε τούτη την περίπτωση η σκέψη, αυτή που βρίσκει εκεί μέσα τον δικό της τόπο ελευθερίας, βρίσκεται βεβαίως *χωρίς εξουσία* [*sans rounoir*]. Πρόκειται για ένα *απροϋπόθετον*, χωρίς κυριαρχία, δηλαδή κατά βάθος για μια ελευθερία χωρίς εξουσία. Χωρίς εξουσία όμως δεν σημαίνει «χωρίς ισχύ». [...] Η κατάφαση για την οποία μιλώ παραμένει μια αρχή της αντίστασης ή της ετεροφροσύνης: *χωρίς εξουσία αλλά χωρίς αδυναμία*. *Χωρίς εξουσία αλλά όχι χωρίς ισχύ, ακόμη και αν πρόκειται για μια ορισμένη ισχύ της αδυναμίας*.⁴⁶

Αυτή η ισχύς, της αδυναμίας, η «αδύναμη ισχύς», διακρίνεται από την επιτελεστική ισχύ, καθότι είναι συμβαντολογική, αναφέρεται στο *συμβάν*, το οποίο με τη σειρά του προϋποθέτει μια παθητική απόφαση:

Η ισχύς του συμβάντος είναι πάντοτε πιο ισχυρή από την ισχύ ενός επιτελεστικού. Ενώπιον αυτού που μου έρχεται-συμβαίνει, ακόμη και σε αυτό που αποφασίζω (και για το οποίο προσπάθησα να δείξω στο βιβλίο μου *Πολιτικές της φιλίας* ότι έπρεπε να εμπεριέχει μια ορισμένη παθητικότητα, καθώς η απόφασή μου είναι πάντοτε απόφαση του άλλου), ενώπιον του άλλου που έρχεται-συμβαίνει, κάθε επιτελεστική ισχύς είναι υπερκερασμένη, υπερβαίνεται, είναι εκτεθειμένη.⁴⁷

Ο Benjamin, στη δεύτερη θέση του κειμένου του *Για την έννοια της ιστορίας*, αναφερόμενος σε μια μεσσιανικότητα που κληροδοτείται από τα θύματα των προγενέστερων γενεών στους παρόντες που προσβλέπουν σε μια χειραφετική πολιτική δράση, λέει ότι «αν είναι έτσι, τότε υπάρχει μια κρυφή συνάντηση με-

ταξύ των προγενέστερων γενεών και των δικών μας. Μας ανέμεναν πάνω στη γη. Σ' εμάς, όπως σε κάθε γενεά πριν από εμάς, έχει δοθεί μια *αδύναμη* μεσσιανική ισχύς, για την οποία το παρελθόν εγείρει μιαν αξίωση».⁴⁸ Ο Derrida από την πλευρά του μνημονεύει την *μπενγιαμινική* φράση αντιπαράθετοντας τη «μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό». Μια μεσσιανικότητα συνδεδεμένη με την έλευση του *συμβάντος*, η οποία αφενός χαρακτηρίζεται από την *αδύναμη ισχύ* της παθητικής απόφασης, αφετέρου είναι *χωρίς* την πανίσχυρη δύναμη του μεσσιανισμού, κάθε μορφής μεσσιανισμού, θεολογικού, μαρξιστικού, μεταμαρξιστικού, ο οποίος προγραμματίζει κυριαρχικά αυτό που μέλλει να έλθει εξουδετερώνοντάς το: «Τη μεσσιανικότητα για την οποία ομιλώ, δεν είμαι βέβαιος ότι θα την όριζα ως ισχύ (είναι επίσης μια τρωσιμότητα ή ένα είδος απόλυτης αδυναμίας)».⁴⁹ Εδώ είναι αναγκαίο να επισημάνω ότι ο Derrida αντιμάχεται οιαδήποτε *δύναμη ή εξουσία* (*rounoir*), χαρακτηριστικό γνώρισμα της *κυριαρχίας*, προσπαθώντας να διασώσει μιαν *αδύναμη ισχύ*, χαρακτηριστικό γνώρισμα του *απροϋπόθετου*, εν κατακλείδι μια «ισχύ χωρίς εξουσία».⁵⁰ Π' αυτό ακριβώς υπερασπίζεται μια *δικαιοσύνη χωρίς δύναμη-εξουσία*, η οποία διακρίνεται από το *δίκαιο*, το οποίο υπάγεται στην *κυριαρχία* και εκφράζεται μέσω της *δύναμης* και της *εξουσίας*:

Η αποδόμηση αρχίζει εδώ: απαιτεί έναν δύσκολο διαχωρισμό, σχεδόν αδύνατον αλλά απαραίτητο μεταξύ του *απροϋπόθετου* (δικαιοσύνη χωρίς δύναμη-εξουσία [*rounoir*]) και της *κυριαρχίας* (το δίκαιο, η εξουσία [*rounoir*] ή η δύναμη [*puissance*]). Η αποδόμηση τάσσεται στην πλευρά του *απροϋπόθετου*, ακόμη και εκεί όπου αυτό φαίνεται αδύνατον [*impossible*], και όχι στην πλευρά της *κυριαρχίας*, ακόμη και εκεί όπου αυτή φαίνεται δυνατή [*possible*].⁵¹

Ο Derrida στις 30-11-1999, σε μιαν ανοιχτή επιστολή στον πρόεδρο Cardozo της Βραζιλίας, αναφέρεται στη διάσκεψη κορυφής του Παγκόσμιου Οργανισμού Εμπορίου, στο Σιάτλ των ΗΠΑ (30.11.1999-3.12.1999), και εκφράζει τη συμπαράστασή του στο διεθνές κίνημα της «εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης», το οποίο *για πρώτη φορά*, μόλις την *ίδια ημέρα* (30.11.1999), πρόκειται να εμφανιστεί δυναμικά: «Πιστεύω πως εδώ βρίσκονται τα μεγάλα αυριανά διακυβεύματα, αν όχι το νέο 'μέτωπο' (γιατί δεν θα πρόκειται μόνο για πόλεμο μεταξύ κρατών αλλά ούτε και για έναν πόλεμο με αναγνωρίσιμα χαρακτηριστικά)».⁵²

Τι είναι όμως κατ' ουσίαν το επικαλούμενο κίνημα της «εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης»; Σε μία από τις τελευταίες συνεντεύξεις του («Για μια ελευσόμενη δικαιοσύνη» (19-2-2004), ο Derrida επανέρχεται στην *μπενγιαμινική έννοια* της «*αδύναμης* μεσσιανικής ισχύος», προς την οποία αντιπαράτάσει τον δικό

του όρου της «μεσσιανικότητας χωρίς μεσσιανισμό», λέγοντας τα εξής –με τα οποία άλλωστε κλείνει το κείμενό μου:

Η «αδύναμη ισχύς» αναφέρεται πράγματι στην μπενγιαμινική ερμηνεία, αλλά δεν είναι ακριβώς η δική μου. Είναι αυτό που ονομάζω «μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό»: θα έλεγα ότι σήμερα, μία από τις ενσάρκώσεις, μία από τις ενεργοποιήσεις αυτής της μεσσιανικότητας, αυτού του μεσσιανισμού χωρίς θρησκεία, θα την έβρισκα στα κινήματα της εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης. [...] Πιστεύω πως αυτοί ακριβώς οι αδύναμοι θα είναι προθεσμακά οι ισχυρότεροι και αυτοί εκπροσωπούν το μέλλον. Μολονότι δεν είμαι ένας αγωνιστής που συμμετέχει δραστικά σε αυτά τα κινήματα, ποντάρω στην αδύναμη ισχύ αυτών των κινήματων της εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης [...]. Αυτό που αποκαλώ μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό είναι μια κλήση, μια ανεξάρτητη μελλοντική υπόσχεση γι' αυτό που έρχεται, [...] μια υπόσχεση ανεξάρτητη από τη θρησκεία, δηλαδή παγκόσμια. Μια υπόσχεση ανεξάρτητη από τις τρεις [αβρααμικές] θρησκείες [...]. Αυτό που προέχει είναι να επισημάνουμε έναν τόπο όπου αυτοί οι μεσσιανισμοί υπερβαίνονται από τη μεσσιανικότητα, δηλαδή από την αναμονή χωρίς αναμονή, χωρίς ορίζοντα του ελευσόμενου συμβάντος, από την ελευσόμενη δημοκρατία με όλες τις αντιφάσεις της.⁵³

Σημειώσεις

1. J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», στο Jacques Derrida, Gad Soussana & Alexis Nouss, *Dire l'événement est-ce possible?*, Παρίσι: L'Harmattan, 2001, σσ. 100-101.
2. J. Derrida, «Comme si c'était possible, 'within such limits'...», στον ίδιο, *Papier Machine*, Παρίσι: Galilée, 2001, σ. 285.
3. Στο ίδιο, σ. 309, 307.
4. J. Derrida, «Signature événement contexte», στον ίδιο, *Marges de la philosophie*, Παρίσι: Minuit, 1972, σσ. 365-393, εν προκειμένω σ. 382.
5. J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», *ό.π.*, σ. 88.
6. Ζ. Ντερριντά, *Το πανεπιστήμιο άνευ όρων*, μτφρ.-σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2004, σσ. 80-81.
7. Για τη διάκριση μεταξύ *απροϋπόθετου* και *κυριαρχίας*, βλ.: Α) J. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe / Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης* (δίγλωσση έκδοση), μτφρ.-σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2002. Β) Β. Μπιτσώρης, «Από την κυριαρχία σε ένα πέραν του κοσμοπολιτισμού», *Ποίηση*, τχ. 25, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2005, σσ. 29-47.
8. J. Derrida, *Voyous*, Παρίσι: Galilée, 2003, σ. 13.
9. Στο ίδιο, σσ. 209-210.
10. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Παρίσι: Galilée, 1994, σ. 87.
11. «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet», στο Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Βερολίνο: Duncker & Humblot, 1996, σ. 13 (ελληνικά: *Πολιτική θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μτφρ.-σημειώσεις-επιλεγόμενα Παναγιώτης Κονδύλης, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1994, σ. 17).

12. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, Χάγη: Martinus Nijhoff, 1978, σ. 142, 145: «Το υποκείμενο είναι όμηρος. [...] Η ευθύνη για τον άλλο άνθρωπο [...] δεν περιέμενε την ελευθερία κατά την οποία θα έχει ληφθεί η δέσμευση για τον άλλο άνθρωπο. Δεν έχω κάνει τίποτε και ανέκαθεν τελώ εν αμφιβόλω: είμαι καταδικωμένος. Η εαυτότητα [ipséité], μέσω της παθητικότητάς της χωρίς την άρρηκτη ταυτότητας, είναι όμηρος. Η λέξη *Eγώ* [Je] σημαίνει *νά με* [me voici], εγγυώμενη για όλα και για όλους».

13. J. Derrida, *Ισχύς νόμου*, μτφρ.-σημειώσεις-επίμετρο Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2015 (εφεξής IN) (γαλλικά: *Force de loi*, Παρίσι: Galilée, 1994, εφεξής FL).

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

15. «Jacques Derrida, penseur de l'événement» (συνέντευξη με τον Jérôme-Alexandre Niel-sberg), *L'Humanité*, 28 Ιανουαρίου 2004.

16. Στο ίδιο.

17. Στο ίδιο.

18. Ζακ Ντερριντά & Αν Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας*, μτφρ.-σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006, σ. 103 (γαλλικά: Jacques Derrida & Anne Dufourmantel, *De l'hospitalité*, Παρίσι: Calmann-Lévy, 1997, σ. 77).

19. Για την ντερριντιανή επιφύλαξη έναντι της καντιανής *κατηγορικής προσταγής*, βλ. στο ίδιο, σσ. 103-105 (γαλλικά: σ. 77): «(Ας επισημάνουμε εντός παρενθέσεων ότι ως οιοσδήποτε συνώνυμη του όρου 'απροϋπόθετο' ['inconditionnel'] η καντιανή έκφραση 'κατηγορική προσταγή' δεν είναι απαλλαγμένη προβλημάτων· τη διατηρούμε με κάποια επιφύλαξη, με μια γραμμική διαγραφής, ή υπό ε π ο χ ή ν. Γιατί, για να είναι αυτό που 'πρέπει' να είναι, η φιλοξενία δεν πρέπει να πληρώνει ένα χρέος, ούτε να διέπεται από ένα καθήκον: φιλόφρων, δεν 'πρέπει' να ανοίγεται στον φιλοξενοούμενο (προσκεκλημένο ή επισκέπτη) ούτε 'σύμφωνα με το καθήκον' ['conformément au devoir'] ούτε ακόμη, για να χρησιμοποιήσουμε την καντιανή διάκριση, 'από καθήκον' ['par devoir']). Συνεπώς ο απροϋπόθετος νόμος της φιλοξενίας, αν μπορεί κανείς να διανοηθεί αυτό το πράγμα, θα ήταν ένας νόμος χωρίς προσταγή, χωρίς διαταγή και χωρίς καθήκον. Ένας νόμος χωρίς νόμο εν τέλει. Μια έκκληση που κελεύει χωρίς να επιτάσσει. Γιατί αν ασκώ τη φιλοξενία από καθήκον (και όχι μόνο σύμφωνα με το καθήκον), αυτή η εξοφλητική φιλοξενία δεν είναι πλέον μια απόλυτη φιλοξενία, δεν προσφέρεται πλέον φιλοφρόνων πέραν του χρέους και της οικονομίας, προσφορά στον άλλον, μια φιλοξενία που επινοείται χάριν της ενικότητας του ερχόμενου, του απρόσμενου επισκέπτη)».

20. Βλ. επίσης Ζ. Ντερριντά & Α. Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας*, *ό.π.*, σσ. 213-215, υποσημ.* (γαλλικά: *De l'hospitalité*, *ό.π.*, σ. 77, υποσημ. 1): «Για τη λογική μιας τέτοιας δέσμευσης, ενός 'καθήκοντος' χωρίς χρέος ή χωρίς καθήκον, βλ., επί παραδείγματι, το βιβλίο μου *Passions*, Galilée, 1993, σ. 88 κ.ε. Συνεπώς εδώ, ή αλλού, αν θέλει κανείς πράγματι να διαβάσει, δεν προέχει να επαναλάβουμε το καντιανό επιχείρημα σχετικά με αυτό που είναι 'σύμφωνο με το καθήκον' (pflichtmäßig), αλλά αντίθετα, ενάντια και χωρίς (σ)τον Καντ, να οδηγηθούμε πέραν του χρέους και του καθήκοντος, και επομένως ακόμη και πέραν του πράγματος που γίνεται από καθαρό καθήκον (aus reiner Pflicht)». Για την υπέρβαση της καντιανής διάκρισης μεταξύ του pflichtmäßig και του aus Pflicht, βλ. J. Derrida: Α) *Voyous*, *ό.π.*, σ. 210 (η υπερ-ηθική πέραν της εν λόγω καντιανής διάκρισης). Β) IN 46/FL 39. Γ) *Passions*, *ό.π.*, σσ. 21-22: «Δεν πρέπει να είναι κανείς φιλικός ή ευγενής από καθήκον. Διακινδυνεύουμε μια τέτοια πρόταση, προφανώς, ενάντια στον Kant. Θα μπορούσε, συνεπώς, να υπάρχει το καθήκον να μην ενεργείς κατά το καθήκον: ούτε σύμφωνα με

το καθήκον, όπως θα έλεγε ο Kant (pflichtmäßig), ούτε ακόμη και από καθήκον (aus Pflicht)».

21. «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida» (συντονιστής: Richard Kearney), στο John D. Caputo, Mark Dooley & Michael J. Scanlon (επιμ.), *Questioning God*, Μπλούμινγκτον & Ινδιανάπολις: Indiana University Press, 2001, σ. 66.

22. Βλ.: Α) Ζ. Ντερριντά & Α. Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας, ό.π.*, σ. 189 (γαλλικά: *De l'hospitalité, ό.π.*, σ. 133): «Σε μια δεδομένη στιγμή είχαμε επίσης υπενθυμίσει ότι το πρόβλημα της φιλοξενίας είναι επάλληλο με το ηθικό πρόβλημα. [...] Όθεν θα έπρεπε τώρα να εξετάσουμε τις καταστάσεις όπου όχι μόνο η φιλοξενία είναι επάλληλη με την ηθική, αλλά και όπου μπορεί να φαίνεται ότι ορισμένοι, όπως έχει λεχθεί, θέτουν το νόμο της φιλοξενίας υπεράνω μιας 'επιτακτικής ηθικής' ['morale'] ή μιας ορισμένης 'ηθικής' ['éthique']». Β) Jacques Derrida, *Adieu. Επικήδειος για τον Emmanuel Lévinas*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα, 1996, σ. 17 (γαλλικά: *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Παρίσι: Galilée, 1997, σ. 15): «Ναι, η ηθική πριν και πέρα από την οντολογία, από το κράτος ή την πολιτική, αλλά και η ηθική πέρα από την ηθική».

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

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

25. Στο ίδιο.

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

27. Βλ. IN 17/FL 17: «Η εφαρμοσιμότητα, η 'enforceability' δεν είναι μια εξωτερική ή δευτερεύουσα δυνατότητα που θα ερχόταν να προστεθεί ή όχι, συμπληρωματικά, στο δίκαιο. Είναι η ισχύς που ουσιαστικά εμπλέκεται στην ίδια την έννοια της δικαιοσύνης ως δικαίου, της δικαιοσύνης στον βαθμό που η ίδια γίνεται δίκαιο, του νόμου ως δικαίου. Θέλω παρευθύς να επιμείνω για να διαφυλάξω τη δυνατότητα μιας δικαιοσύνης, και δη ενός νόμου ο οποίος όχι μόνο υπερβαίνει το δίκαιο ή αντίκειται σ' αυτό, αλλά ίσως δεν έχει σχέση με το δίκαιο, ή διατηρεί με αυτό μια σχέση τόσο παράξενη ώστε να μπορεί να απαιτεί το δίκαιο και εξίσου να το αποκλείει». Βλ. επίσης στο ίδιο, σ. 29 (γαλλικά: σ. 26): «Η μία [ιδιωματική έκφραση] είναι 'to enforce the law' ['εκτελώ-επιβάλλω το νόμο'], η οποία μας υπενθυμίζει πάντοτε ότι αν η δικαιοσύνη δεν είναι κατ' ανάγκην το δίκαιο ή ο νόμος, δεν μπορεί να γίνει δικαιοσύνη εκ δικαίου ή εν δικαίω παρά μόνο αν διαθέτει την ισχύ ή μάλλον αν επικαλείται την ισχύ από την πρώτη στιγμή της, από την πρώτη λέξη της».

28. J. Derrida, *Marx & Sons*, Παρίσι: PUF/Galilée, 2002, σ. 77, υποσημ. 64 (ελληνικά: *Μαρξ & Υιοί*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2004, σ. 95, υποσημ. 64, μτφρ. τροποποιημένη).

29. Βλ., επίσης IN 55/FL 46: «Γιατί, εν τέλει, πού θα έβρισκε η αποδόμηση την ισχύ της, την κίνησή της ή το κίνητρό της αν όχι σ' αυτήν την πάντοτε ανικανοποίητη κλήση, πέρα από τους δεδομένους καθορισμούς του πράγματος που ονομάζεται, μέσα σε καθορισμένα συμφραζόμενα, δικαιοσύνη, δυνατότητα της δικαιοσύνης».

30. J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», ό.π., σ. 38. Για την ταυτόχρονη διάκριση αλλά και διασύνδεση μεταξύ δικαιοσύνης και δικαίου, βλ. επίσης IN 77/FL 62: «Όχι μόνον είναι ανάγκη να υπολογίζουμε, να διαπραγματευόμαστε τη σχέση μεταξύ του υπολογισμού και του ανυπολόγιστου και μάλιστα να διαπραγματευόμαστε χωρίς κανόνα που δεν θα έπρεπε να τον επαν-επινοήσουμε εκεί όπου είμαστε 'ερριμμένοι', εκεί όπου βρισκόμαστε, αλλά είναι ανάγκη να το κάνουμε όσο είναι δυνατόν πιο μακριά, πέραν του τόπου όπου βρισκόμαστε και πέρα από τις ήδη αναγνωρίσιμες ζώνες της επιτακτικής ηθικής, της πολιτικής ή του δικαίου, πέραν της διάκρισης μεταξύ του εθνικού και του διεθνούς, του δημοσίου και του ιδιωτικού κ.λπ. Η τάξη αυτού του είναι δι-

ανάγκη δεν ανήκει προσιδίως ούτε στη δικαιοσύνη ούτε στο δίκαιο. Ανήκει σε έναν από τους δύο χώρους μόνον εφόσον τον υπερφαλαγγίζει κατευθυνόμενη προς τον άλλο. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο τάξεις, ακόμη και στην ετερογένειά τους, είναι αδιαχώριστες: εν τοις πράγμασι και εν δικαίω».

31. J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», ό.π., σ. 38.

32. Στο ίδιο, σ. 39. Για τη σχέση αυτής της απορίας και της συνδιαλλαγής μεταξύ του απροϋπόθετου και του υπό προϋποθέσεις, βλ. J. Derrida, *Voieus, ό.π.*, σ. 79 και υποσημείωση 1.

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

34. J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», ό.π., σ. 107, 110, 114. Ο Derrida διακρίνει δύο είδη συνδιαλλαγής: αφενός την οικονομική (économique) (στο ίδιο, σ. 110), υπολογισμένη (calculée) (στο ίδιο, σ. 114), οικονομική-δημοσιονομική (financière) (J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», ό.π., σ. 65), αφετέρου την υπεύθυνη (responsable) (J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», ό.π., σ. 130).

35. J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», ό.π., σ. 130.

36. Για την ντερριντιανή πραγμάτευση της συνδιαλλαγής μεταξύ του απροϋπόθετου και του υπό προϋποθέσεις, βλ. επίσης: Α) «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida», ό.π., σ. 58. Β) IN 77/FL 62. Γ) J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», ό.π., σ. 39, 61.

37. Για την «άπειρη δικαιοσύνη», βλ. IN 52/FL 44: «Η αποδόμηση είναι ήδη ενεχυριασμένη, δεσμευμένη από τούτη την αξίωση για άπειρη δικαιοσύνη».

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

39. Βλ. IN 60/FL 49-50: «Όλα θα ήσαν ακόμη απλά, αν η διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης και δι-

καίου ήταν μια αληθινή διάκριση, μια αντίθεση της οποίας η λειτουργία εξακολουθεί να ρυθμίζεται λογικά και να μπορεί να ελέγχεται. Τυγχάνει όμως να διατείνεται το δίκαιο ότι ασκείται εν ονόματι της δικαιοσύνης και η δικαιοσύνη να απαιτεί την εγκατάστασή της μέσα σε ένα δίκαιο που πρέπει να τίθεται εν έργω (να συγκροτείται και να εφαρμόζεται) – με τη βία, ‘enforced’. Η αποδόμηση βρίσκεται και μετατίθεται πάντοτε ανάμεσα στα δύο».

40. J. Derrida, «Comme si c'était possible, 'within such limits'...», *ό.π.*, σ. 309.

41. Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Παρίσι: Fayard/Galilée, 2001, σ. 139.

42. J. Derrida, *Marx & Sons*, *ό.π.*, σ. 78 (ελληνικά: *Μαρξ & Υιοί*, *ό.π.*, σ. 65, μτφρ. τροποποιημένη).

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

44. J. Derrida & E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, *ό.π.*, σ. 134.

45. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Παρίσι: Galilée, 1993, σ. 267 (ελληνικά: *Φαντάσματα του Μαρξ*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εκκρεμές, 1995, σ. 207).

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

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

48. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», στον ίδιο, *Gesammelte Schriften*, τόμ. I.2, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1980, σ. 694.

49. J. Derrida, *Marx & Sons*, *ό.π.*, σ. 78 (ελληνικά: *Μαρξ & Υιοί*, *ό.π.*, σ. 66, μτφρ. τροποποιημένη).

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

51. J. Derrida & E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, *ό.π.*, σ. 153.

52. J. Derrida, «Υπέρ του Ζοζέ Ραϊνία», στον ίδιο, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ.-σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Κριτική, 2003, σσ. 222-223.

53. Jacques Derrida, «Pour une justice à venir» (συνομιλία με τον Lieven De Cauter), στο www.brusselstribunal.org/pdf/Derrida_FR.pdf, σσ. 6-7.

Απόστολος Λαμπρόπουλος

Χρεοστάσιο, φιλοξενία, συγχώρηση – σε κρίση

Ο Jacques Derrida κλείνει τις «Οικονομίες της κρίσης» –ένα σύντομο κείμενο του 1983 που αναπόφευκτα επανεπικαιροποιείται στις μέρες μας– με το εξής ερώτημα:

Δεν μπορούμε άραγε να μεταθέσουμε σε όλα τα «πεδία» αυτόν τον παράδοξο υπολογισμό, αυτή την οικονομία των «οφελών της κρίσης»; Δευτερογενή οφέλη, αναμφίβολα, αλλά πάντα καλοδεχούμενα. Προκειμένου να κρατήσουμε σε κάποια απόσταση, προκειμένου να διατηρήσουμε σε εκκρεμότητα κάτι πιο μακρινό ή υπερβολικά κοντινό, κάτι ταυτόχρονα πιο παλιό και πιο νέο από την κρίση, πιο τρομακτικό αλλά και πιο προκλητικό, για να μην πω πιο ενδιαφέρον.¹

Το απόσπασμα αυτό συγκεφαλαιώνει μια σειρά από θέσεις με τις οποίες ο Derrida προτείνει την επιστροφή στην πολιτική και τον πολιτισμό ως στάση, αν και όχι απαραίτητα ως αντίδοτο, απέναντι στην οικονομική και τη νομισματική κρίση. Με την ίδια λογική, η «έξοδος» από την κρίση έχει δύο όψεις. Από τη μια, η έξοδος αυτή είναι αντιληπτή ως επίλυση, διευθέτηση, ευθεία ή έμμεση αντιμετώπιση της κρίσης, που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο θα οδηγήσει στην αίσια ή μη λήξη της. Από την άλλη, η έξοδος από την κρίση είναι νοητή και ως, προσωρινή έστω, απαλλαγή από την κρίση, ως αποστασιοποίηση και ως δυνατότητα να την αντικρίσει κανείς εκ των έξω, αν όχι και μακρόθεν. Η δεύτερη αυτή εκδοχή μάς επιτρέπει «να κρατήσουμε σε κάποια απόσταση» και «να διατηρήσουμε σε εκκρεμότητα», άρα σώο, ζωντανό και επικείμενο, οτιδήποτε μπορεί να σκιάζεται από την κρίση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αναδεικνύει είτε αυτό που προηγείται της κρίσης είτε αυτό που επιβιώνει της κρίσης και τη διαδέχεται είτε αυτό που την ξεπερνά, την παρακάμπτει ή την υποσκελίζει χωρίς να τη συγκαλύπτει, όντας «πιο προκλητικό» και πιθανόν «πιο ενδιαφέρον» από αυτή.

Ποια σημασία θα μπορούσε να έχει μια τέτοια προβληματική για ένα άρθρο που γράφεται στην Αθήνα, ένα από τα κέντρα μιας πολύπλευρης και πολυσχολιασμένης κρίσης που ήδη χρονίζει; Πώς μπορεί να συσχετιστεί τόσο με την τρέχουσα κατάσταση όσο και με την πολιτική στροφή της σκέψης του Derrida

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ JACQUES DERRIDA

εισαγωγή-επιμέλεια
Γεράσιμος Κακολύρης

ΠΛΕΘΡΟΝ

