

## კაფკა, ბენიამინი, დერიდა: ძალადობაზე, კანონსა და სამართლიანობაზე\*\*

წინამდებარე ტექსტი წარმოადგენს ჟურნალის წინა ნომერში გამოქვეყნებული სტატიის მეორე ნახევარს. თუ პირველში კაფკას იგავი „კანონის წინაშე“ ვალტერ ბენიამინის ფილოსოფიური აზროვნებიდან იქნა განხილული – ერთი მხრივ, თალმუდური კატეგორიებიდან და, მეორე მხრივ, სამართლის ძალადობრივი ბუნებიდან გამომდინარე, მეორეში იგავის დეკონსტრუქცია დერიდას მიერ განხორციელდება – ერთი მხრივ, კვაზი-ფსიქოანალიტიკური ნაკითხვითა და ფროიდის ცნებების გამოყენებით, ხოლო, მეორე მხრივ, სამართალსა და სამართლიანობას შორის დამოკიდებულების, როგორც ზოგადისა და უნიკალურის აპორიული გამოცდილების, გარჩევით.

**საკვანძო სიტყვები:** დერიდა, კაფკა, ბენიამინი, ფროიდი, კანონის წინაშე, ლიტერატურა, სამართალი, სამართლიანობა, დეკონსტრუქცია, აპორია.

### 1. შესავალი

კაფკას იგავი „კანონის წინაშე“ მრავალმხრივ ინტერპრეტირებადი ლეგენდაა. ტექსტი გვეუბნება, რომ განვმარტოთ იგი, თუმცა ვერც ერთი ახსნა ვერ იქნება სრულიად კანონიერი, ლეგიტიმური, სამართლიანი, არაძალადობრივი. თუ სტატიის პირველ ნახევარში კაფკასა და ბენიამინს შორის დამოკიდებულებებს განვიხილავდით, მეორეს მთავარ გმირებად კაფკა და დერიდა მოგვევლინებინათ.

დასავლური ფილოსოფიის მიმართ დერიდას კრიტიკა ყოფნის მეტაფიზიკის ფარგლებში აზროვნებას უკავშირდება. ყოფნა, როგორც მთავარი, ძირეული პრინციპი, რომელიც ენას არსებულის გამოთქმად განსაზღვრავს, გაუმართლებლად გამორიცხავს მისგან განსხვავებული ყოფნის/არყოფნის შესაძლებლობას. მეტაფიზიკა ამკვიდრებს ბინარულ ოპოზიციებს, როგორცაა სიცოცხლე/სიკვდილი, მეტყველება/წერა, ბუნება/კულტურა, გონივრულობა/მეშლილობა, კანონიერება/უკანონობა, სადაც პირველი ყოფნას, ანუ საფუძველს წარმოადგენს, ხოლო მეორე ყოფნისაგან გადახრას. დერიდა ცდილობს ამ აზროვნების დეკონსტრუქციას, ანუ ტექსტების სამართლიან ნაკითხვას.

პირველ ნაწილში დერიდა კაფკას იგავის სამართლიანი ნაკითხვით დაგვანახებს, რომ სოციალური ინსტიტუტის დამფუძნებელი აქტი ცდება კანონიერება/არაკანონიერების სტრუქტურასა და მოვლენის ჩვეულ საზღვრებს, ხოლო მეორე ნაწილში იგი სამართალსა და სამართლიანობას ზოგადისა და უნიკალურის ურთიერთდამოკიდებულების ქრილში, ხოლო სამართლიანი გადანყვეტილების შესაძლებლობას ამ ორის შემაკავშირებელ აპორიულ გამოცდილებაში წარმოგვიდგენს.

\* ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის დოქტორანტი, თინათინ წერეთლის სახელობის სახელმწიფოსა და სამართლის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი, თსუ-ის იურიდიული ფაკულტეტის სამართლის მეთოდების მიმართულების ასისტენტი. <https://orcid.org/0009-0001-0076-0451>.

\*\* მოცემული ტექსტი წარმოადგენს ჟურნალის წინა ნომერში გამოქვეყნებული სტატიის მეორე ნაწილს (დასასრულს). იხ. ხუჯაძე ჟ., კაფკა, ბენიამინი, დერიდა: კანონზე, ძალადობასა და სამართლიანობაზე, სამართლის ჟურნალი №1, 2023.

## 2. დერიდა და კაფკა: კანონი ისტორიის გარეშე და სამართლიანობა როგორც დეკონსტრუქცია

### 2.1. კანონის დასაბამი: მოვლენა სადაც არაფერი ხდება

მართალია, კაფკას იგავი მრავალი ავტორის მიერ იქნა განხილული, თუმცა უმნიშვნელოვანესია 1982 წელს ლონდონში ჟაკ დერიდას მიერ წაკითხული ლექცია „კანონის წინაშე“, რომელშიც იგი სვამს შეკითხვას, თუ რა კანონის საფუძველზე და ვისი გადაწყვეტილებით მიეკუთვნება ტექსტი ლიტერატურას.<sup>1</sup> დერიდას მოხსენება არ შეეხება მხოლოდ ლიტერატურას, იგი მეტად კონცენტრირდება კანონზე, იქნება იგი მორალური, პოლიტიკური, ბუნებითი, სამართლებრივი თუ სხვა სახის, რომელიც ადგენს რაღაცას, კრძალავს ან უშვებს, გამორიცხავს ან მოიცავს, აუქმებს ან ადასტურებს. ტექსტი უნდა წარდგეს კანონის წინაშე, რათა დადგინდეს მისი ლიტერატურული თუ არალიტერატურული ხასიათი, თუმცა კაფკას იგავი თავადაა „კანონის წინაშე“, ანუ იგი უკვე მოიცავს მთავარ შეკითხვას.

დერიდა ყურადღებას ამახვილებს კანტის მეორე კრიტიკაზე (პრაქტიკული გონების კრიტიკა) და ამბობს, რომ კანონს (წმინდა მორალს) გააჩნია რა კატეგორიული ძალა, იგი ისტორიის, გენეზისის გარეშეა. კანონი (კანონთა კანონი) ვერ იქნება ამბავი და ვერ მისცემს დასაბამს მას, ხოლო თუ ვინმე ჰყვება რაიმე ამბავს კანონის შესახებ, იგი მხოლოდ მისი გამოვლინების სახეებს შეეხება. რახან იგავში არ არის დაკონკრეტებული, თუ რა სახის კანონი იგულისხმება, უნდა მოვიზიაროთ კანონი კანონთა კანონად მყოფობის შინაარსით: კანონი, როგორც ასეთი, როგორც სხვა მრავალი კანონის დასაბამი, როგორც უპირველესი, როგორც კანონის წინ, ანუ კანონამდე. კაფკას იგავში სოფლელი ცდილობს რა კანონში შელწევას ამბის გავლენით (თუ გავლით?), ვერ ისრულებს საწაღელს, ვერ შედის დამოკიდებულებაში კანონთან, არა აქვს მასთან თანდასწრება, რადგან კანონის ადგილსამყოფელი და დასაბამი, რომელთა ცოდნაც აუცილებელია მასში შესაღწევად, არ არის განსაზღვრული ადგილი. იგი არ არის ისტორიული, ამოცნობადი, დროისმიერი. იგი არ მომდინარეობს, მაშასადამე, მოგზაურობა მისკენ, მისი ადგილსამყოფელისაკენ თუ წამროშობისაკენ შეუძლებელია. კანონთან ურთიერთობა, იმ მოთხოვნის შესრულება, რომ „შენ უნდა“, ისე უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს იგი ისტორიის გარეშეა, ან ყოველ შემთხვევაში ისე მაინც, თითქოს იგი აღარაა დამოკიდებული მის ისტორიულ დემონსტრაციაზე.<sup>2</sup>

თუმცა, კანტის ზნეობრივ კანონზე მეტად, დერიდა იგავს აანალიზებს კვაზი-ფსიქონალიტიკური წაკითხვით, აფუძნებს რა მას ფროიდის ნააზრევზე, რომელიც ნაშრომში „ტოტემი და ტაბუ“ განიხილავს რა მორალურ აკრძალვათა წარმოშობას პრიმიტიულ ხალხებში არსებულ ტოტემურ სისტემაზე დაკვირვებით, ასახელებს კატეგორიულ იმპერატივებს კანტისეული შინაარსით, რომელთაც დასაბამი დაუდო „მოვლენამ“, კერძოდ, პირველყოფილი მამის მკვლელობამ მისი შვილების, ძმების მიერ, რომლებიც მის მიმართ განიცდიდნენ ამბივალენტურ დამოკიდებულებას – ერთი მხრივ, სძულდათ იგი, რადგან ხელისშემშლელ ფაქტორად აღიქვამდნენ ძალაუფლებისაკენ სწრაფვისა და სექსუალური ჟინის დაკმაყოფილების საკითხებში, ხოლო მეორე მხრივ – უყვარდათ და შენატროდნენ. მათ უნდოდათ, დაეკავებინათ

<sup>1</sup> Derrida J., *Before the Law*, in: *Acts of Literature*, Attridge D. (ed.), New York, London, 1992, 181-220.

<sup>2</sup> იქვე, 191-192.

მამის ადგილი, გამხდარიყვნენ მონოპოლისტები ძალაუფლებისა და ტომში არსებულ ქალთა დასაკუთრების საქმეში, მაგრამ როდესაც მამა მოიშორეს, დაიკმაყოფილეს რა მასთან მსგავსების მოთხოვნილება, სიძულვილი გაუნელდათ, ხოლო მამისადმი ნაზი გრძნობები მოედართათ, რაც შემდგომ სინანულში გადაიზარდა. ისინი დანაშაულის გრძნობამ შეიპყრო, ისე მოხდა, რომ მკვდარმა მამამ მეტი ძალა შეიძინა, ვიდრე ცოცხალს გააჩნდა. ამან განაპირობა ძმების მიერ უარყოფა იმისა, რასაც მამა მათ სიცოცხლეში უკრძალავდა. ძმებმა მამის შემცვლელი ტოტემი ხელშეუხებლად გამოაცხადეს და ამგვარად დაგმეს მკვლელობა. ტოტემიზმის ორი ფუნდამენტური ტაბუ, რაც შეილთა დანაშაულის გრძნობიდან ამოიზარდა და განდევნილ სურვილებს ემთხვევა, მკვლელობისა და ინცესტის აკრძალვას წარმოადგენს. პრიმიტიულ ხალხებში ერთი და იმავე ტომის წევრებს ერთმანეთთან სექსუალური ურთიერთობა, მაშასადამე, ქორწინებაც ეკრძალებათ, რაც ტოტემთან დაკავშირებული ეგზოგამიაა. ტოტემი უმეტესად ცხოველია, რომელიც წმინდადაა მიჩნეული, თუმცა არსებობს ტრადიცია, როდესაც კლანი დღესასწაულზე თავის ტოტემს კლავს და შემდგომ დაიტირებს, ხოლო გლოვას სიხარული მოჰყვება, მაშასადამე დღესასწაული აკრძალვის საზეიმო დარღვევაა და ზღვარგადასული მხიარულებაც სწორედ მისი შემადგენელია. ტოტემური ცხოველი მამის შემცვლელია, რომლის მოკვლაც, მართალია, აკრძალულია, მაგრამ მაინც საწინააღმდეგო, ცვალებად დამოკიდებულებებს იწვევს – როგორც მწუხარებას, ისე საზეიმო განწყობას. ფროიდი ადამიანის ზნეობრიობის დასაწყისს სწორედ ამ ორ აკრძალვას უკავშირებს. თუმცა ისინი განსხვავებული საჭიროებების გამოა წარმოშობილი. თუ პირველი, ანუ ტოტემური ცხოველის დანდობა გრძნობებს უკავშირდება, მეორეს, ანუ სექსუალური მოთხოვნილებების დათრგუნვას პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან, მართალია, მამის წინააღმდეგ ძმები გაერთიანდნენ, თუმცა ქალთა მოსაპოვებლად ჩართულ ბრძოლაში ისინი დაუნდობელ მტრებად იქცნენ და „ერთპიროვნული მბრძანებლის“ გამოვლენის შეუძლებლობის პირობებში მშვიდობიანი თანაცხოვრებისათვის საჭირო გახდა ამ დათმობაზე წასვლა.<sup>3</sup>

მამის მკვლელობამ მისი სამუდამო სიცოცხლე განაპირობა. წარუმატებელი დანაშაული იწვევს მორალურ რეაქციას, მაშასადამე მორალი ფუჭი დანაშაულის შედეგია, რომლის მიზანიც ვერ მიიღწა, რამდენადაც *მკვლელობამ* გამიზნული *მკვლელობა* ვერ გამოიწვია. თუმცა, როგორც დერიდა შენიშნავს: „სინამდვილეში, იგი [დანაშაული] არაფერს აფუძნებს, რამდენადაც სინანული და მორალი შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო *დანაშაულამდე*.“<sup>4</sup> ფროიდმა წარმოიდგინა მოვლენა, რომელიც, მისი აზრით, უნდა ყოფილიყო მორალის დასაბამი, თუმცა ეს „ამბავი“ აგებულია სიტყვაზე *თითქოს*, ანუ იგი არც არის ამბავი, იგი კვაზი-მოვლენაა, რომელიც ითხოვს და ამასთანავე აუქმებს ნარატივს. რადგანაც მკვდარი მამა უფრო ძლევა მოსილია, ვიდრე ცოცხალი, ლოგიკურად, იგი სიცოცხლეში უფრო მკვდარი იქნებოდა, ვიდრე *post mortem*, მაშასადამე, მამის მკვლელობა არ არის მოვლენა ჩვეული გაგებით, არც მორალურ კანონთა დასაბამი. იგი ფიქციური მონათხრობია, ანუ მონათხრობის სიმულაკრი და არა მხოლოდ მონათხრობი გამონაგონი ისტორიისა. იგი არის „თითქოს“, ანუ მოვლენა მოვლენის გარეშე, წმინდა მოვლენა, სადაც არაფერი ხდება, რადგან ვერაფერს შეძლებდა მისი „მოხდენის“ ადგილას ყოფნას, მაგრამ სწორედ მისი ეს ხასიათი განაპირობებს იმას, რომ იგია როგორც

<sup>3</sup> Freud S., *Totem and Taboo*, Brill A.A. (trans.), London, 1919, ch.4.5.

<sup>4</sup> Derrida J., *Before the Law*, in: *Acts of Literature*, Attridge D. (ed.), New York, London, 1992, 198.

ლიტერატურის, ისე კანონის დასაბამი – ამბავი, გავრცელებული ჭორი, რომელსაც არ ჰყავს ავტორი და არ აქვს დასასრული, თუმცა გარდაუვალი და დასამახსოვრებელია:

„არაფერი ხდება ახალი და მაინც ეს არახალი დაადგენს კანონს, ტოტემიზმის ორ ფუნდამენტურ, კერძოდ, მკვლევლობისა და ინცესტის, აკრძალვას. თუმცა, ეს წმინდა და წმინდად მიჩნეული მოვლენა მაინც ტოვებს უხილავ ნაპრალს ისტორიაში. იგი ჰგავს ფიქციას, მითს ან იგავს და მისი თხრობა ისეა აგებული, რომ ყველა შეკითხვა, ისე როგორც ფროიდის ჩანაფიქრებთან მიმართებით, თანადროულად აუცილებელიცაა და უაზროც („სჯეროდა კი მას ამის? ნამდვილი და ისტორიული მკვლევლობისა?“ და სხვა).“<sup>5</sup>

რამდენიმე დამატება ფროიდთან დაკავშირებით: დერიდა ახსენებს ფროიდის განდევნის ცნებას, რომელიც დაკავშირებულია გამართულ დგომასთან, ანუ ამაღლებასთან. წელში გასწორება, გამართვა ადამიანის ცხვირს აშორებს ეროგენული – ანალური და გენიტალური ზონებისაგან. ფროიდი შენიშნავს, რომ როგორც ჩვენ ვაბრუნებთ თავსა და ცხვირს ზიზლის საპასუხოდ, ისე წინაცნობიერი შორდება მოგონებას, რაც არის განდევნა. სიმალღე, დაშორება, სინამდვილე არის ის, რასაც განდევნა მორალის დასაბამად გამოიმუშავებს.<sup>6</sup> ეს ამაღლებულობა დამახასიათებელია მცველისთვის, რომელიც სოფლელს ისე ესაუბრება, როგორც დიდ კაცებს სჩვევიათ და რომელიც თხრობის პროცესში მალღდება, ხოლო კაცი სოფლიდან ჩიავდება. კიდევ ერთი დაკვირვება: მართალია, დერიდა არ ახსენებს ფროიდის ნაშრომს „სიამოვნების პრინციპს მიღმა“, თუმცა შეგვიძლია დავინახოთ მსგავსება თვითშენახვის ინსტინქტს, ანუ შენარჩუნების ლტოლვასა და მცველს შორის, რომელიც იცავს სიცოცხლეს, ანუ იცავს კაცს სოფლიდან საკუთარი სიკვდილისაკენ ლტოლვისაგან იქამდე, სანამ სიკვდილი „ბუნებრივად“ მოვიდოდეს. აბსოლუტური სიამოვნება, ზიარება კანონთა კანონთან, ანუ სიკვდილთან, გადადებულია მცველის მიერ. მართლაც, იგი არ ეუბნება კაცს, რომ კანონში ვერასდროს შევა, ანუ იგი არ აწესებს აბსოლუტურ აკრძალვას, არამედ რაც ხდება, არის გადადება, დაყოვნება.<sup>7</sup> კანონთან, როგორც აკრძალულ ადგილთან დამოკიდებულებაში შესვლა შეუძლებელია, ისე როგორც სიკვდილის სრული გაცნობიერებაა შეუძლებელი სიცოცხლეში. კანონთან დამოკიდებულება მის წარმომადგენლებთან, მის დამცველებთან ურთიერთობითაა შესაძლებელი, ასევე სიკვდილი, არის არა უშუალო გამოცდილება, არამედ მოსასვლელი, მოსვლამდე გადადებული, ყოველთვის შორეული, და ამდენად, უკვე ახლო, როგორც აუცილებელი. მცველი უზრუნველყოფს, რომ კაცს პირდაპირი, პირისპირ კავშირი არ ჰქონდეს სიკვდილთან, რაც შეუძლებელია, მაგრამ სწორედ ეს შეუძლებელი საჭიროებს დაცვას, არიდებას. მცველი, მართალია, სიცოცხლის შენარჩუნებას მეთვალყურეობს, მაგრამ იგი სიკვდილსაც ემსახურება, რამდენადაც კაცს მისთვის ამზადებს.

კანონში შეღწევა ან მასთან მიღწევა შეუძლებელია. მცველი არაფერს იცავს (სიკვდილი არაფერია?). იგი მაშინაც შეუღწევადია, როცა თავად პრეზენტირებს ან გვპირდება საკუთარ თავს. კანონთან პირისპირ წარდგომის თვალსაზრისით „ამბავი იქცევა შეუძლებლის შეუძლებელ ამბად. ამბავი აკრძალვაზე თავადაა აკრძალული ამბავი.“<sup>8</sup> იგი არ ამბობს „მე ვარ“, რამ-

<sup>5</sup> იქვე, 199.

<sup>6</sup> იქვე, 193-194.

<sup>7</sup> De Ville J., Jacques Derrida: Law as Absolute Hospitality, Goodrich P., Seymour D. (eds.), Abingdon, 2011, 88-90.

<sup>8</sup> Derrida J., Before the Law, in: Acts of Literature, Attridge D. (ed.), New York, London, 1992, 200.

დენადაც იგი „არ არის“. იგი ჯერარსია. იგი ამბობს „შენ უნდა“ და ეს „უნდა“ არ გამომდინარეობს იმისგან, რაც „არის“. ჯერარსს მიმართება მხოლოდ ჯერარსთან აქვს და ასე დაუსრულებლივ.

სოფლელი ყველაზე დაბალი რანგის კარისკაცის წინ დგას. იერარქიულად ქვემდგომი, ამასთან, პირველია. პირველი, რომელსაც კაცთან ურთიერთობა უნევს. მცველი არ აკონკრეტებს კარისკაცების რიცხვს, მიანიშნებს, რომ ისინი ურიცხვი არიან, რომ იერარქია არსად და არავისზე მთავრდება. შეგვიძლია დავინახოთ მსგავსება ჰანს კელზენის სამართლის ფილოსოფიასთან. კელზენი ამბობს, რომ რახან სამართალი იერარქიული, ჯერარსული სისტემაა, მისი მოქმედებისათვის საჭიროა, იურიდიულ აზროვნებაში მოაზრებული იყოს „ძირითადი ნორმა“, რომ მოქალაქეები უნდა მოიქცნენ ისე, როგორც ისტორიულად პირველი კონსტიტუცია განსაზღვრავს. საინტერესოა, რომ გვიანი კელზენი ძირითად ნორმას სრულ ფიქციად წარმოადგენს. იგი იგონებს ამბავს, რომ თითქოს არსებობს ძირითადი ნორმა, რომელიც უფლებამოსილებათა მინიჭების საფეხურებრიობას არ ასრულებს ისტორიულად პირველ კონსტიტუციაზე, ანუ ფაქტზე. და ეს „თითქოს“ (*Als ob*) ჰანს ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმის გავლენითაა ნაკარნახევი. კანტის კატეგორიული იმპერატივიც კი *თითქოსზე* აგებული: „მოიქციე ისე, თითქოს, შენი ქმედების წესი შენი ნების მეშვეობით უნდა იქცეს ბუნების საყოველთაო კანონად.“ სიტყვა „თითქოს“ კვაზი-მოვლენას აყალიბებს, არარსებულ ისტორიაზე, დროზე, ადგილზე მიუთითებს, რომელიც კელზენს, ამ წმინდა პოზიტივისტსაც კი სჭირდება თეორიის გასამართლებლად.<sup>9</sup>

იგავში ვკითხულობთ, რომ კაცი დაიხრება, კანონის კარიბჭის მიღმა რომ შეიხედოს. მაშასადამე, კანონი ქვემოთაა, დაბლაა ან დაბალია? ვინ არის ან რა არის? *das Gesetz* არც მამრობითია, არც მდედრობითი, არც ფემინური, არც მასკულინური, იგი არ ცნობს გენდერულ განსხვავებებს, არც გრამატიკულ სქესს, არ ვიცით, ვინ არის ან რა არის. კანონის დაწესება (*to lay down the law*) ნიშნავს, რომ იგი ძირსაა, დაბლაა? (*down*). სიტყვები მოქმედი მოსამართლე (*sitting/seated judge*) ან სასამართლო სხდომა (*court sitting*) მიგვანიშნებზე ჯდომაზე (*sitting /seated*); ხომ არ ნიშნავს, რომ კანონი მჯდომარეა, და ამიტომ, ძნელია მის წინ დგომა? მის წინაშე წარდგომა?<sup>10</sup>

„ახლა არა“ – ეუბნება კარისკაცი კაცს. ხომ არ არის კაცი მისული ადრე ან ხომ არ დაუგვიანია მას? მისვლა უკვე დაგვიანებაა. კაცის მისვლა ყოველთვისაა გვიან, რადგან მას უკვე ელოდნენ, თუმცა მისი პასუხისმგებლობა არ ამოიწურება მხოლოდ იმათ მიმართ, ვინც მას ელოდა. მას პასუხისმგებლობა მომავალისადმიც აქვს, ანუ იგი პასუხისმგებელია შესაძლებლობის წინაშე, რომელიც ყოველთვის უსხლტება მას. იგი პასუხისმგებელია იმისთვის, რაც მას არ ჩაუდენია, თუმცა დაეკისრა ფიქციის მიერ. იგი პასუხისმგებელია პირველყოფილი მამის მკველლობისათვის და ეს დასაბამისეული ბრალი მას მთელი ცხოვრება გაჰყვება. „პროცესში“ იოზეფ კ. თავად ანიჭებს პროცესს მსვლელობას, იგი თავად მიდი-მოდის, დაუსრულებლად აახლებს პროცესს. სასამართლოს არაფერი სურს მისგან, როდესაც მოდის, იგი მას იღებს, როდესაც მიდის – უშვებს. მაგრამ იოზეფ კ. ყოველთვის მოუსვენრადაა. როგორც „ფროიდის ნევროტიკს“, მას პრობლემა აქვს საკუთარ თავთან, უფრო სწორად, საკუთარ თავში არსებულ დანაშაულის შემანუხებელ გრძნობასთან.

<sup>9</sup> იხ. ხუჯაძე ჟ., ჰანს კელზენის ძირითადი ნორმა: ტრანზიცია ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური პირობიდან ფიქციამდე, სამართლის ჟურნალი №2, 2022, 5-19.

<sup>10</sup> Derrida J., *Before the Law*, in: *Acts of Literature*, Attridge D. (ed.), New York, London, 1992, 207.

ჰაიდეგერი „ყოფნა და დროში“ საუბრობს პირველყოფილ, დასაბამიერ ბრალეულად ყოფნაზე, რომელიც ექსისტენციალური პირობაა „მორალურად“ კეთილისა და „მორალურად“ ბოროტის შესაძლებლობისთვის. იგი ვერ განისაზღვრება მორალურობით, პირიქით – მორალურობა წინამძღვრად გულისხმობს მას.<sup>11</sup> დერიდა პირველად ბრალეულად ყოფნას (*Schuldigsein*) აკავშირებს პასუხისმგებლად ყოფნასთან, წინასწარ გაფრთხილებულად ყოფნასთან, პასუხის ქონასთან ვალდებულებამდე, დანაშაულამდე, დადგენილ კანონამდე, ანუ ყოველგვარი ცოდნისა და ცნობიერების მიღმა.<sup>12</sup>

კანონში შესვლა გადადებულია კანონისვე ბუნებით. იდუმალეა არაფერშია და სწორედ ეს არაფერი უნდა დარჩეს იდუმალი. მცველი არაფერს იცავს. კანონამდე (*before the law?*) არაფერია, არავითარი ამბავი. მცველი კეტავს კარებს, ამთავრებს „ამბავს“ და მთავრდება ის, რაც არც დანყებულა, ან ჩვენ არ გვსმენია მისი დასაბამისა. კაცი კვდება. იგი ვერ აღწევს მიღწევაში და ვერ ასრულებს დასასრულში. ტექსტი, რამდენადაც იგი უნიკალურია, მხოლოდ საკუთარ თავზე გვიყვება და სხვა არაფერზე. ტექსტი არის დაუსრულებელი *différance*, მიუწვდომელი, რომელიც კაცის სიკვდილამდე გრძელდება. ჩვენ ვერ შევჩვენებთ ტექსტს, ვერ შევცვლით მას, რამდენადაც იგი უნიკალურია, ისე როგორც კანონი, რომელიც მხოლოდ კაცისთვის იყო განკუთვნილი. ლიტერატურა შეუძლებელია აბსოლუტურად სინგულარული ქმნადობის გარეშე და იგი ამასთანავე კვეთს უნივერსალურსაც. კაცი ვერ ხვდება, რომ კანონში შესასვლელი კარი ერთისთვისაა, რადგან მას ეგონა, რომ იგი უნივერსალური, ყველასთვის უნდა ყოფილიყო. როგორც დერიდა ასკვნის „მას [კაცს] პრობლემა ჰქონდა ლიტერატურასთან.“<sup>13</sup>

ფროიდის ტექსტი „ლიტერატურაა“. იგი გვიამბობს მოვლენაზე, რომელიც „არაფერია სხვა“ და, ამდენად, „არაფრის“ დასაბამია. ტექსტი მხოლოდ საკუთარ თავს გადმოსცემს. ყოველი ტექსტი თავად ქმნის კანონებს და თავადაც იმ კანონების წინაშეა, რომლებიც სხვა, უფრო „ძლიერ“ ტექსტებში ყალიბდება და რომლებსაც უფრო ძლიერი მცველები (ავტორი, გამომცემელი, კრიტიკოსები, მეცნიერები, ბიბლიოთეკარები, სამართალმცოდნეები და სხვანი) იცავენ. კანონის წინაშე არ გულისხმობს უშუალოდ კანონის, არამედ კანონის წარმომადგენლებისა და მცველების წინაშე წარდგომას. ანუ, ადამიანი არასდროსაა „კანონის წინაშე“, არამედ კანონის ინტერპრეტატორისა, შემფარდებლისა, აღმასრულებლისა. მართალია, იურიდიული და პოლიტიკური ინსტიტუტების მიერ ლიტერატურული ნაწარმოების კანონებში მოქცევა გვიანი მე-17 საუკუნიდან იწყება, თუმცა ლიტერატურულობა მაინც წინ უსწრებს მას. ლიტერატურულობა გადალახავს საზღვრებს, ძლევს კანონებს და იმ სხვაობის ჰორიზონტზე თამაშობს, სადაც მხოლოობა და ზოგადობა ფიქციურ მომენტში კვეთს ერთმანეთს.

## 2.2. სამართალი და სამართლიანობა: დათვლადისა და დაუთვლადის აპორია

პიერ ლეგრანი 2019 წელს გამოქვეყნებულ ესეში, პროგოკაციული სათაურით „ჟაკ დერიდას არასდროს დაუნერია სამართალზე“, საუბრობს დერიდას ინგლისურენოვან თარგმანზე და გამოთქვამს ეჭვს, რომ დერიდას მიერ გამოყენებული სიტყვები *droit* ან *loi* არ არის იგი-

<sup>11</sup> Heidegger M., *Being and Time*, Macquarrie J., Robinson E. (trans.), Oxford & Cambridge, 1962, 332.

<sup>12</sup> Derrida J., *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, Bass A. (trans.), Chicago & London, 1987, 264, fn.10.

<sup>13</sup> Derrida J., *Before the Law*, in: *Acts of Literature*, Attridge D. (ed.), New York, London, 1992, 213.

ვეობრივი ანგლოსაქსურ სამყაროში გამოყენებადი სიტყვისა *law*. ენის სხვაზე დაუყვანადი განუსაზღვრელობა შეუძლებელს ხდის, ერთ ენაში არსებული სიტყვის ზუსტი ექვივალენტის მეორე ენაში მოძებნას. სწორედ ამიტომ, დერიდას თარგმნის მაგიერ შემოაქვს *გარდაქმნის* ცნება. ფრანგული ენისადმი დერიდას მიკუთვნებულობის საჩვენებლად, ლეგრანი იხსენებს 2004 წლის აგვისტოში, ანუ სიკვდილამდე რამდენიმე თვით ადრე (როდესაც დერიდამ უკვე იცოდა, რომ იგი განუკურნებლად ავად იყო), გაზეთ *Le Monde*-სათვის მიცემულ ინტერვიუს, რომელშიც იგი საუბრობს ფრანგული ენის მტკიცე სიყვარულზე – იმ ენისა, რომელიც წინ უძღოდა საკუთარი თავის წინაშე მისი ყოფნის გააზრებას. მოკლედ, ლეგრანის მოსაზრებით, დერიდა ფრანგი მეცნიერი იყო, ფრანგულად მოსაუბრე, ფრანგულად მწერალი და საფრანგეთში მცხოვრები, რომლის მიერ სამართლის/კანონის გააზრებაც უნდა ყოფილიყო ფრანგული სამართლებრივი კულტურიდან გამომდინარე, რომელიც პოზიტივიზმის გავლენას განიცდიდა და მკაცრად დისტანცირდებოდა საერთო სამართლის სისტემას მიკუთვნებულ ქვეყნებში დამკვიდრებულ სამართლებრივ აზროვნებათაგან.<sup>14</sup>

დერიდას ინგლისურენოვანი თარგმანის გადმოქართულება და შემდგომ მისი კომენტირება, ანალიზი თუ კრიტიკა, რალაც მხრივ, იგაფურ ხასიათს იღებს. ორმაგი *გარდაქმნა*, ნაკვალევის ნაკვალევის ძიება, რომელსაც ტექსტი ტოვებს, გვაფიქრებს იმაზე, არსებობს თუ არა რამე ტექსტის იქეთ? (*"Il n'y a pas de hors-texte"* – როგორ უნდა ითარგმნოს ეს *hors-texte*? ტექსტის მიღმა თუ გარეშე ტექსტი? არ არსებობს არაფერი ტექსტის მიღმა თუ არ არსებობს გარეშე ტექსტი?).

1989 წლის ოქტომბერში, კარდოზოს სამართლის სკოლაში, გაიმართა სემინარი „დეკონსტრუქცია და სამართლიანობის შესაძლებლობა“, რომელზეც დერიდამ ინგლისურად წაიკითხა ტექსტის „კანონის ძალა: 'ხელისუფლების მისტიკური დაფუძნება'“<sup>15</sup> პირველი ნაწილი, ხოლო მეორე ნაწილი წაკითხულ იქნა 1990 წლის აპრილში კალიფორნიის უნივერსიტეტში გამართულ კონფერენციაზე „ნაციზმი და 'საბოლოო გადაწყვეტა': რეპრეზენტაციის შესაძლებლობათა კვლევა“. კარდოზოს სამართლის მიმოხილვის ფურცლებზე ტექსტის სრული ვერსია გამოქვეყნდა – მარცხენა გვერდებზე ფრანგული ორიგინალი, ხოლო მარჯვენებზე – ინგლისურენოვანი თარგმანი.

საინტერესოა, რომ მთარგმნელი, მერი ქუინტენსი, „უჯანყდება“ დერიდას: ტექსტის თარგმნისას დაწერილ ვერსიაზე წინ აუდიტორიის წინაშე წარმოსათქმელს აყენებს, ზოგჯერ ავტორის მითითებებს არ ითვალისწინებს, წინადადებებს სხვა შინაარსით გადმოსცემს და

<sup>14</sup> Legrand P., Jacques Derrida Never Wrote about Law, in: Administering Interpretation: Derrida, Agamben and the Political Theology of law, Goodrich P., Rosenfeld M. (eds.), 2019, 105-109.

<sup>15</sup> Derrida J., Force of Law: "Mystical Foundation of Authority", in: Deconstruction and the Possibility of Justice, Quaintance M. (trans.), Cornell D., Rosenfeld M., Gray Carlson D. (eds.), London, 1992, 1-67. Autorité შეიძლება ითარგმნოს, როგორც ძალაუფლება, ხელისუფლება, ან თუნდაც, ავტორიტეტი, ძალმოსილება, უფლებამოსილება. რახან დერიდა საუბრობს ლეგიტიმურ ძალაზე, კანონსა და სამართალზე, ამიტომ ვარჩევთ ხელისუფლებას, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე ძალაუფლება – იგი ძალაუფლების ლეგიტიმური გამოვლინებაა, აღიარებული, ცნობილი ძალაა. მართალია, „ხელისუფლება“ დერიდასთვის მეტად ფორმალური ცნებაა (თუმცა, სიტყვები „ხელისუფლების მისტიკური დაფუძნება“, რომლებიც სათაურში ბრჭყალებშია მოთავსებული, არა დერიდას, არამედ მიშელ დე მონტენს ეკუთვნის), რომელიც უპირველესად კავშირშია სახელმწიფოსთან, ხოლო დერიდას მიერ „კანონის“ გაგება არ ამოიწურება ოფიციალური კანონით, იგი შეიძლება იყოს მორალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური თუ სხვა სახის, მაგრამ ამ შემთხვევაში „ხელისუფლებაში“ შეგვიძლია მოვიაზროთ, ზოგადად, ხელისუფლება ვინმეზე/რამეზე.

მარტივად სათარგმნ სიტყვებსაც ზოგჯერ ფრანგულად ტოვებს. როგორც დერიდა არღვევს ხელშეკრულებას, რომლის თანახმადაც მას ინგლისურად უნდა ესაუბრა, თუმცა პირველ სიტყვებს მაინც ფრანგულად ამბობს (*C'est ici un devoir ...*), ასე მთარგმნელიც არღვევს ხელშეკრულებას ავტორთან. იგი თარგმნის არა განყენებულად ესეს, არამედ დერიდას, მის ქცევასა და მორალურ მდგომარეობას.<sup>16</sup> მაშასადამე, თარგმანის თარგმანი შეიძლება იყოს ჯანყის ჯანყი. ჯანყი მიმართული არა კონკრეტული ავტორისკენ, არამედ ენისაკენ, როგორც მექანიზმისაკენ, ზუსტი თარგმნის შეუძლებლობისაკენ.

„კანონის ძალა“ არის ტექსტი, რომელიც ცდილობს დასავლური პოლიტიკური ტრადიციის, მოყოლებული პლატონის სახელმწიფოდან ჰოლოკოსტამდე, დეკონსტრუქციას. დეკონსტრუქცია, როგორც არა გაუქმება ან დაშლა, არამედ გენეალოგიური, ისტორიული ანალიზი იმ ევოლუციური გზისა, სხვადასხვა შრეებისა, რომლის გავლენითაც (თუ გავლითაც?) ცნებები ჩამოყალიბდა, შეიცვალა, მიიღო ლეგიტიმაცია, განივრცო, გაუქმდა, ასიმილირდა, განსხვავდა და ა.შ. დერიდა პასუხობს კრიტიკოსებს, რომლებიც მას რაციონალური დასაბუთებისა და გამართლების შეუძლებლობის ადვოკატირებას სდებენ ბრალად, რასაც მარტინ ჰაიდეგერისა და კარლ შმიტის ფილოსოფიურ და პოლიტიკურ *Dezisionismus*-თან სიახლოვით ხსნიან. თუმცა, დერიდას კრიტიკა განსხვავდება ჰაიდეგერისეული თუ შმიტისეული *Destruktion*-ისგან. იგი უარყოფს არა მთლიანად ტრადიციას, რომელშიც არსებობს თავად ავტორიც და რომლიდანაც აფასებს იგი მოვლენებს, არამედ ტრადიციის მიერ დამკვიდრებულ ძალადობრივ მექანიზმებს, რომლებიც ეფუძნება არა რაიმე გონივრულსა თუ გარდაუვალს, არამედ მიღებულია თვითნებური და უსაფუძვლო *გადანყვეტილების* შედეგად. ამიტომ, დერიდა საუბარს იწყებს უკმაყოფილებით, რომ მას უნევს „სხვის“ ენაზე საუბარი და იმ თემაზე, რომელიც მას არ აუზრჩევია. ეს მისი ვალდებულებაა, რომელიც *კონტროლდება* კარდოზოს სამართლის სკოლის წესებითა თუ, ზოგადად, ამერიკის შეერთებული შტატების, შესაბამისად, ინგლისური ენის, ჰეგემონიით. როგორც ჯონ მაკკორმიკი შენიშნავს, ეს ყველაფერი მოგვაგონებს პლატონის „სახელმწიფოს“ პირველ წიგნს, რომელშიც სოკრატეს „მეგობრული იძულებით“ ავალდებულებენ, ისაუბროს სამართლიანობაზე, ხოლო სოკრატულ დიალოგში მგზნებარე უნესრიგობა რიტორ თრასიმაქეს შემოაქვს, რომელიც სამართლიანობას ხელისუფლებისათვის ხელსაყრელ, ძლიერთა წესს უწოდებს. დეკონსტრუქციის კრიტიკოსები დერიდასგან მოითხოვენ, რომ მან გადანყვიტოს ეთიკურ-პოლიტიკური საკითხები, შესთავაზოს განხორციელებადი და პროგრამული გზები. დერიდა სოკრატეს სასამართლო პროცესის განმეორებას ახდენს, რომელშიც თავადაა ბრალდებული ნიჰილიზმში, გადაუწყვეტელობაში, განმანათლებლობის იმ ნარატივის მიუღებლობაში, სადაც არსებობენ ცალსახად ემანსიპატორული ინსტიტუტები.<sup>17</sup>

ტექსტის პირველ ნაწილში დერიდა სამართლისა და სამართლიანობის ურთიერთმიმართებას, მათ არამომცველ, განსხვავებულ ხასიათსა და ძალადობის სამართლისათვის დამახასიათებელ მომენტს განიხილავს, ხოლო მეორე ნაწილში იგი ბენიამინის ესეს „ძალადობის კრიტიკისათვის“ აანალიზებს. დამფუძნებელ ძალადობის მომენტს (დერიდა, ბენიამინისგან განსხვავებით, მკაცრად არ მიჯნავს ერთმანეთისგან სამართალდამდგენ და სამართალშემ-

<sup>16</sup> *Jacobson A.J., Authority: An Hommage to Jacques Derrida and Mary Quaintance, Cardozo Law Review, Vol. 27, №2, 2005, 791-795.*

<sup>17</sup> *McCormick J.P., Derrida on Law: Or, Poststructuralism Gets Serious, Political Theory, Vol. 29, №3, 2001, 395-398.*

ნარჩუნებელ ძალადობას, რადგან დამფუძნებელი ძალადობა განუწყვეტლივია წარმოდგენილი შემნარჩუნებელ ძალადობაში, რომელიც ყოველთვის იმეორებს მისი წარმოშობის ტრადიციას, და ამდენად, გამეორებისთვისა და ხელახლა დაფუძნებისთვის განკუთვნილ წარმოშობას ინახავს), რომელიც საჭიროა ახალი სამართლის დაფუძნებისა თუ სახელმწიფოს წარმოშობისათვის და რომელიც თან ახლავს რევოლუციურ მოქმედებებს, დერიდა არაინტერპრეტირებადს, გამოუცნობს, ამდენად, მისტიკურს უწოდებს. წარმატებული რევოლუცია მხოლოდ მას შემდეგ ახდენს „ძალადობის გამართლებას“, როდესაც იგი უკვე განხორციელებულია, მაშასადამე, საკუთარი თავის თვითლეგიტიმაციას იძლევა იმ ინტერპრეტაციულ მოდელზე დაყრდნობით, რომელმაც უკვე დამდგარი შედეგი უნდა შეაფასოს. იგი მომავალ ანმყო დროში ხორციელდება, ანუ არასდროსაა ახლა. პერფორმატიული ძალადობა არაფერ ხელშესახებს არ ეფუძნება, ანუ მისი წარმომავლობა საკუთარი თავითვეა ზღვარდადებული. იგი ვერ დაეფუძნება რაიმე სამართლებრივ აქტს, რამდენადაც იგი სამართლამდეა. რევოლუციური მოქმედება არც სამართლებრივია და არც არასამართლებრივი, რადგან იგი უარყოფს სამართალს, რომელიც მას არასამართლებრივად აცხადებს და იგი აფუძნებს სამართალს, რომელიც მისი განხორციელების მომენტში ვერაფერს იტყოდა მასზე იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ არ იყო დადგენილი, როგორც კანონი. სამართალი, რომელიც უნდა გამოჩნდეს ისტორიაში, საჭიროებს სამართლამდე, კანონამდე, წესამდე მოქმედებას, ანუ პერფორმატიულ აქტს.<sup>18</sup>

სიტყვა „პერფორმატივს“ დერიდა სესხულობს ბრიტანელი ენის ფილოსოფოს ჯონ ოსტინისაგან, რომელიც სამეტყველო აქტთა თეორიაში ერთმანეთისაგან განარჩევს ენობრივი აქტივობის ფორმებს – კონსტატივებსა და პერფორმატივებს. პირველი რაიმე ვითარებას აღწერს, რაც შეიძლება შეფასდეს ჭეშმარიტება-მცდარობის მახასიათებლით, ხოლო მეორეს შემთხვევაში სამეტყველო აქტი თავად აფუძნებს, აწარმოებს მოვლენას და იგი მოქმედების განხორციელებას წარმოადგენს, რომელიც არ შეიძლება შეფასდეს ჭეშმარიტების საზომით. პირველის მაგალითია წინადადება: მზე აღმოსავლეთიდან ამოდის, ხოლო მეორეს – წინადადება, როდესაც ვიღაც ქორწინდება და ამბობს „თანახმა ვარ“. ეს სიტყვები არა აღწერს რაიმეს, არამედ ცვლის. ამგვარი ხასიათის აქტებია: დაპირება, პატიება, დანიძლავება, მობოდიშება და სხვა. თუ კონსტატივის წარმატების პირობა ჭეშმარიტებასთან თანხმობაა, პერფორმატივსაც გააჩნია ამგვარი პირობები, რომლებიც კონვენციებია. მაგალითად, „თანახმა ვარ“ არაფერს ნიშნავს იმ შემთხვევაში, თუ საქორწინო ცერემონიის დროს შენი სტატუსი არ არის განსაზღვრული, როგორც სიძისა ან პატარძლისა. სწორედ ეს კონვენციები ანიჭებს ძალას პერფორმატივებს.<sup>19</sup> თუმცა, სამართალთან მიმართებით დერიდა ფიქრობს, რომ შეუძლებელია იმ წარმომშობ წერტილამდე მიღწევა, იმ კონვენციამდე, რომელიც სამართლისათვის

<sup>18</sup> Derrida J., Force of Law: „Mystical Foundation of Authority“, in: Deconstruction and the Possibility of Justice, Quaintance M. (trans.), Cornell D., Rosenfeld M., Gray Carlson D. (eds.), London, 1992, 35-37, 55.

<sup>19</sup> იხ. Austin J.L., How to Do Things with Words, Oxford, 1962, 1-11. ტექსტში „დამოუკიდებლობის დეკლარაციები“ დერიდა სვამს შეკითხვას, თუ ვინ აწერს ხელს დეკლარირების აქტს, რომელიც აფუძნებს ინსტიტუტს? ასეთი აქტი პერფორმატივია, იგი ასრულებს, რასაც ამბობს, რომ ასრულებს. დამოუკიდებლობის აქტს ხალხის წარმომადგენლები აწერენ ხელს, ანუ ხელმოწერა ხალხის სახელით ხორციელდება. თუმცა ხალხი უკვე არის თავისუფალი და აცხადებს ამ უკვე მოპოვებულ თავისუფლებას, თუ იმ მომენტში თავისუფლდება, როდესაც დეკლარაციას ხელი მოეწერება? დერიდა პასუხობს, რომ დეკლარაციამდე ეს ხალხი, როგორც ერთობა, არ არსებობდა, ანუ ხელმოწერა ქმნის ხელმოწერს. წარმომადგენლობა მხოლოდ ხელმოწერის შემდეგაა წარმომადგენლობითი, ანუ მომავალ ანმყო დროში. იხ. Derrida J., Declarations of Independence, New Political Science, Vol. 7, Iss. 1, 1986, 7-15.

ძალის მიმნიჭებელია და, ამასთან, არ ეყრდნობა მხოლოდ საკუთარ თავს. ყოველი ამგვარი მცდელობა, ანუ ძიება, ერთი ნაბიჯით უკან გადაგვისვრის, თუმცა კვლავ დარჩება შეკითხვა, თუ საიდან მომდინარეობენ ეს კონვენციები, როგორც *წარმატების პირობები* სამართლებრივი ძალის დაფუძნებისათვის. სწორედ ესაა *მისტიკური* ზღვარი, რომლის გადალახვაც შეუძლებელია. ხელისუფლების დამფუძნებელი ძალადობა საბოლოოდ თვითლეგიტიმაციის წრებრუნვაში მოძრაობს.<sup>20</sup>

დერიდა აქაც იხსენებს კაფკას იგავს და ამბობს, რომ კანონი ტრანსცენდენტულია, რამდენადაც იგი უნდა დააფუძნოს კაცმა, როგორც მომავალი, სამომავლო, ძალადობით მოსასვლელი, როგორც ჯერ კიდევ წინ მყოფი. თუმცა, სიტყვა „მომავალი“ არ უნდა გავიგოთ ჩვეული აზრით. *მომავალში* იგულისხმება არა ის, რაც შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ აწმყოში, არა აწმყოში განჭვრეტადი, არამედ ცოდნისა და ინფორმაციის მიღმა მომავალი. ვერშეძენვადი ტრანსცენდენტულობა კანონისა, რომლის წინაშეც თუ რომლამდეც კაცი დგას, თეოლოგიურ ხასიათს იღებს, რამდენადაც კანონი მხოლოდ კაცზეა დამოკიდებული, იმ პერფორმატიულ აქტზე, რომლის შედეგადაც იგი (კაცი) მას (კანონს) აწესებს: „კანონი ტრანსცენდენტულია, ძალადობრივი და არაძალადობრივია, რადგან იგი მხოლოდ იმაზეა დამოკიდებული, ვინც მის წინაშეა – და ამდენად მისი წინამავალია, ვინც აწარმოებს, აფუძნებს, უფლებამოსილებას ანიჭებს მას აბსოლუტურ პერფორმატივში, რომლის არსებობაც ყოველთვის უსხლტა მას [კაცს]. კანონი ტრანსცენდენტული და თეოლოგიურია, და ამდენად, ყოველთვის მომავალია, ყოველთვის დაპირებულია, რადგან იგი იმანენტურია, სასრულია, ამდენად უკვე განვლილია.“<sup>21</sup>

ტექსტის პირველი ნაწილის დასაწყისში დერიდა ყურადღებას ამახვილებს ინგლისურ იდიომატურ გამოთქმაზე *“enforce the law”*, რომელიც ფრანგულად თარგმნისას – *“appliquer la loi”*, კარგავს თავის ალუზიურობას ძალაზე, იძულებაზე. ასევე ქართულად, სიტყვებში „კანონის აღსრულება“ არ ჩანს, რომ სამართალი ყოველთვის უფლებამოსილება მინიჭებული ძალაა. ალბათ, უფრო ზუსტი თარგმანი ისეთი სიტყვის გამოგონება იქნებოდა, როგორიცაა *„დალსრულება“*. კანონის ძალა საკუთარ თავს ამართლებს მის გამოყენებაში, იძულებით განხორციელებაში. აღსრულებაა შინაგანია სამართლისათვის, მაშასადამე, ძალის გამოყენებაც:

„სიტყვა „აღსრულებაა“ (*enforceability*) შეგვახსენებს, რომ არ არსებობს სამართალი (*droit*), რომელიც არ მოიცავს საკუთარ თავში, აპრიორი, მისი ცნების ანალიტიკურ სტრუქტურაში შესაძლებლობას, იყოს „აღსრულებული“ (*enforced*), გამოყენებული ძალით. ცხადია, არსებობს კანონები, რომლებიც არ არიან აღსრულებულნი, თუმცა არ არსებობს კანონი აღსრულებააობის გარეშე, და [არ არსებობს] კანონის გამოყენებააობა და აღსრულებააობა ძალის [იძულების] გარეშე, იქნება ეს ძალა პირდაპირი თუ არაპირდაპირი, ფიზიკური თუ სიმბოლური, გარეგანი თუ შინაგანი, უხეში თუ ოსტატურად დისკურსიული და ჰერმენევტიკული, იძულებითი თუ მომწესრიგებელი, და ა.შ.“<sup>22</sup>

მაგრამ, როგორ უნდა განვასხვაოთ ეს „კანონის ძალა“ იმ ძალადობისგან, რომელიც უსამართლოდ მიიჩნევა? ანუ, როგორ უნდა განვასხვაოთ ლეგიტიმური ძალა უსამართლო ძალა

<sup>20</sup> Derrida J., Force of Law: „Mystical Foundation of Authority“, in: Deconstruction and the Possibility of Justice, Quaintance M. (trans.), Cornell D., Rosenfeld M., Gray Carlson D. (eds.), London, 1992, 14.

<sup>21</sup> იქვე, 36.

<sup>22</sup> იქვე, 6. სიტყვაში „ძალა“ (*force*) ასევე იგულისხმება იძულება, ძალადობა, ისე როგორც ბენიამინის მიერ გამოყენებული სიტყვა *Gewalt* გულისხმობს ძალას, ძალადობას, იძულებას, ძალაუფლებას, ავტორიტეტს.

ლადობისგან? ძალის სამართლიანი გამოყენება საპირისპიროსგან? როგორი სახის ძალადობა უსწრებს წინ ლეგიტიმური ძალის არსებობას, რომელიც მის დასაფუძნებლად საჭირო და რომელიც ვერ დაეფუძნება წინარე ლეგიტიმაციას? მაშასადამე, მისი განხორციელების მომენტში ვერ იქნება სამართლებრივი ან არასამართლებრივი, დაფუძნებული ან არა დაფუძნებული, რამდენადაც ამ ოპოზიციებს ცდება. დერიდა ერთმანეთისაგან განასხვავებს სამართალს (კანონს) და სამართლიანობას და იხსენებს პასკალსა და მონტენს, რომლთაგან პირველი ციტირებს მეორეს და ახსენებს „ხელისუფლების მისტიკურ დაფუძნებას“, რომელშიც მონტენი გულისხმობდა, რომ კანონები მორჩილებას იმსახურებენ არა იმის გამო, რომ ისინი სამართლიანი არიან, არამედ იმიტომ, რომ ისინი კანონებია. კანონები საკუთარ თავზე მიმართებით იძენენ სავალდებულო ძალას. დამფუძნებელი აქტის ძალადობრივი სტრუქტურა პერფორმატიულ, ანუ ინტერპრეტირებად ძალადობას მოიაზრებს, რაც წინაპირობაა ყოველი ინსტიტუტის დაფუძნებისა. „მისტიკურობა“ სწორედ იმაში მდგომარეობს რომ ძალაუფლების, უფლებამოსილების, ძალმოსილების წყარო ეფუძნება მხოლოდ საკუთარ თავს, იგი ძალადობაა დასაბუთების, გამართლების გარეშე.<sup>23</sup>

რადგან სამართალი დაფუძნებულია, აგებულია ინტერპრეტირებად და გარდასახვად ტექსტუალურ შრეზე, მაშასადამე, მისი დეკონსტრუქციაც შესაძლებელია. ხოლო სამართლიანობა, როგორც ასეთი, არადეკონსტრუირებადია. „დეკონსტრუქცია სამართლიანობა“ – ამბობს დერიდა და მიუთითებს იმ მომენტზე, როდესაც აუცილებელი, და ამასთანავე, შეუძლებელია ერთმანეთთან „მორიგება“ სამართლის, ლეგალურობის, ლეგიტიმურობის, ლეგიტიმაციის დეკონსტრუქციულობისა და სამართლიანობის არადეკონსტრუქციულობის. დეკონსტრუქცია არის შესაძლებლობა შეუძლებლობის გამოცდილებისა. სწორედ ამ მომენტში შემოდის აპორიის (ბერძნ. *a-poros a-გარეშე, poros* – გასასვლელი, გზა) ცნება, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიაში ნიშნავს დაუძლეველ წინააღმდეგობას. სამართლიანობა აპორიული გამოცდილებაა. როდესაც ვფიქრობთ, რომ კანონი გამოყენებულ, შეფარდებულ, აღსრულებულ იქნა ზუსტად, არ უნდა ჩავთვალოთ, რომ სამართლიანობაც დადგა, რადგან სამართალი არ არის სამართლიანობა; თუ სამართალი, კანონი კალკულაციის, გამოთვლის, გამოანგარიშების ელემენტია, სამართლიანობა არაგამოანგარიშებადია, თუმცა აპორეტიკული გამოცდილებაა ის, რომ ეს არაგამოანგარიშებადი მაინც ითხოვს გაანგარიშებას, არადათვლადი ითხოვს დათვლას, არაპროპორცირებადი ითხოვს პროპორცირებას, რადგან უფრო *სამართლიანია* რაიმე სახის *გადაწყვეტილება*, ვიდრე *გადაწყვეტილების* მიუღებლობა. მაშასადამე, განსხვავება სამართალსა (კანონსა) და სამართლიანობას შორის ზოგადობასა და უნიკალურობას შორის სხვაობაშია. ზოგადიდან გამოთვლა შეიძლება, ხოლო უნიკალური ამის საშუალებას არ იძლევა. რამდენადაც ადამიანი, რომელსაც რაიმე *მიემართება*, ყოველთვის წარმოადგენს თავის თავში უნიკალურს, იდიომატურს, სინგულარულს, ხოლო სამართლიანობა, როგორც სამართალი (და არა, როგორც სამართლიანობა თავისთავად) მოიაზრებს ნორმის ზოგადობას, მას „როგორ უნდა მოვარიგოთ ერთმანეთთან სამართლიანობის აქტი, რომელიც ყოველთვის უნდა მოიაზრებდეს სინგულარულობას, ინდივიდებს, ჩაუნაცვლებად ჯგუფებსა და სიცოცხლეებს, სხვას ან ჩემს თავს, როგორც სხვას, [მოიაზრებდეს] უნიკალურ მდგომარეობაში, წესთან,

<sup>23</sup> იქვე, 10-14. დერიდა სიტყვა „მისტიკურის“ ვიტგენშტაინისეულ გაგებაზე საუბრობს. ლოგიკო-ფილოსოფიურ ტრაქტატში ვიტგენშტაინი ამბობს: „რალა თქმა უნდა, არსებობს გამოუთქმელი. ის ავლენს საკუთარ თავს. ის არის მისტიკური.“ Wittgenstein L., Tractatus Logico-Philosophicus, Ogden C.K. (trans.), London, 1922, 6.522.

ნორმასთან, ღირებულებასთან თუ სამართლიანობის იმპერატივთან, რომელსაც უთუოდ ზოგადი ფორმა აქვს, მაშინაც კი, თუ ეს ზოგადობა თითოეულ შემთხვევაში ერთეულად გამოყენებას განსაზღვრავს?”<sup>24</sup>

დერიდა ჩამოთვლის სამ აპორიას, რომელიც სამართლისა და სამართლიანობის ურთიერთმიმართებას შეეხება. პირველი: რომ ვიყო სამართლიანი ან უსამართლო, ანუ რომ განვახორციელო სამართლიანი ან უსამართლო ქმედება, უნდა ვიყო თავისუფალი და პასუხისმგებელი საკუთარ მოქმედებებზე, ფიქრებზე, გადაწყვეტილებებზე. თუმცა, სამართლიანი გადაწყვეტილება ყოველთვის უნდა მოსდევდეს რაიმე წესს, ანუ მოქმედებდეს დათვლად და პროგრამირებად წესრიგში (წმინდა იმპროვიზაცია არ არის გადაწყვეტა). თუმცა, თუ ქმედება მხოლოდ წესის შეფარდებას, პროგრამის დადგენას ან გაანგარიშებას მოიცავს, იგი შეიძლება იყოს სამართლებრივი, თუმცა მასზე ვერ ვიტყვი, რომ სამართლიანია, რადგან ამისათვის საჭიროა, მაგალითად, მოსამართლე არა მხოლოდ მიჰყევს კანონს, არამედ ყოველ ჯერზე ინტერპრეტაციის კვლავდამფუძნებელი აქტის საშუალებით თავიდან მიიღოს, დაამტკიცოს იგი, დაეთანხმოს მის ღირებულებას, ისე თითქოს, იქამდე არც კი ეარსება კანონს, ისე თითქოს, იგი ყოველ ახალ შემთხვევაში ახლიდან ქმნიდეს მას. ამდენად, ახალი გადაწყვეტილება ერთდროულად კანონთან (კანონის ზოგად ბუნებასთან) თანხმობაშიც უნდა იყოს და წინააღმდეგობაშიც. ყოველი ახალი გადაწყვეტილება უნიკალურია, არ გავს წინარეს, მაშასადამე, იგი მოითხოვს ყველასგან განსხვავებულ ინტერპრეტაციას. მოსამართლემ უნდა შექმნას კანონი, ხელახლა დააფუძნოს იგი, ხელახლა „გამოიგონოს“, მაგრამ აღნიშნული მოქმედება მონყვეტილი არ უნდა იყოს კანონთან თუ პრინციპთან მიმართებას, რადგან „წმინდა ინტერპრეტაცია“ არ არის გადაწყვეტილება.<sup>25</sup>

მეორე: სამართლიანობა გადაუნყვეტელობაა, უფრო სწორად, გადაუნყვეტელის გადაწყვეტის ვალდებულება, ანუ შეუძლებლის შესაძლებლობა, წარმოუდგენელი გამოცდილება. გადაწყვეტილება, რომელიც არ გაივლის „გადაუნყვეტელობის“ სამსჯავროს, მხოლოდ განგარიშებადი, პროგრამირებადი იქნება, მაშასადამე, მას ვერ დაერქმევა სამართლიანი. თუმ-

<sup>24</sup> იქვე, 17. დერიდა „სხვაზე“, როგორც უნიკალურზე საუბრისას ახსენებს ემანუელ ლევინასს, რომლის აზრთან ახლოობობასაც იგი აღიარებს და რომლის წიგნიდანაც „ტოტალობა და უსასრულობა“ ციტირებს მონაკვეთს სხვასთან დამოკიდებულების, როგორც სამართლიანობის შესახებ. ლევინასი იგივესა და სხვის ურთიერთმიმართების საკითხს, ერთი მხრივ, ჰუსერლის, რომელთანაც სხვა ჩემს მიერ განიცდება არა მისი უშუალო საკუთრივობით, არამედ ინტენციონალობის გაშუალებით, ანუ ფენომენოლოგიური რედუქციის მეშვეობით „მე“-ს შემოსაზღვრულობაში, და, მეორე მხრივ, ჰაიდეგერის ფილოსოფიური ნააზრების კრიტიკული შეფასებით განიხილავს, რომელთანაც თანაყოფნის რეჟიმში ყოფნა არასაკუთრივი ყოფნაა და მუნყოფნისათვის საკუთარი მთლიანობისათვის ყოფნა ეგზისტენციალური იზოლირებულობაა, რამდენადაც იგი საკუთარი სიკვდილისადმი-ყოფნის გადაწყვეტილობაში უნდა გამოიხატოს. ყოფნის ყოვლისმომცველობა, არყოფნის შეუძლებლობა, იგივეობაზე დაყვანა ონტოლოგიური ტოტალობის ელემენტებია, რომლებიც უნდა დაიძლიოს და ლევინასი ამ მომენტს მეორე ადამიანის სახეში იჭერს, რაც აბსოლუტური სხვაობის გამოსახულებაა, სხვისი საკუთრივობის ჩემს თავში სრულიად ვერმოქცევადი ფემომენია, სხვის მიმართ ამოუნურვადი, აბსოლუტური პასუხისმგებლობაა. ლევინასი უკვირდება ენის პრობლემას და აღნიშნავს, რომ თქმულის გახვევებულობა, სინქრონიის უარყოფა არის ის ნერტილი, რომელშიც ენა წარმოდგება არა როგორც მხოლოდ ყოფიერების თქმულება, არამედ სხვის მიმართ პასუხისმგებლობა, რომელიც აუცილებელს ხდის თქმასა და სათქმელს, როგორც პასუხს. ეს პასუხი არდაბოლოვებადი, რადგან თავის ტრანსცენდენციაში იგი უსასრულოდ სხვაა, არღვევს რა ონტოლოგიურ სასრულობას. ვრცლად იხ. ნახუცრიშვილი ლ., ონტოლოგია და ეთიკა ემანუელ ლევინასის ფილოსოფიაში, თბ., 2011, 3-52.

<sup>25</sup> Derrida J., Force of Law: “Mystical Foundation of Authority”, in: Deconstruction and the Possibility of Justice, Quaintance M. (trans.), Cornell D., Rosenfeld M., Gray Carlson D. (eds.), London, 1992, 22-23.

ცა, გაანგარიშების გადაწყვეტილება არ შედის გაანგარიშების წესრიგში. ამ გაგებით, გადაწყვეტილება არასდროსაა სრულად სამართლიანი ან ამჟამად, ახლა, ამ მომენტში სამართლიანი, რადგან თანადროულობა ვერ ხერხდება: თუ გადაწყვეტილება ჯერ კიდევ არ არის მიღებული რაიმე წესთან თანხვედრაში, მას ვერ ვუნოდებთ სამართლიანს, ხოლო თუ იგი მიღებულია, ანუ ეთანხმება რაიმე გარდაქმნილ, დადასტურებულ, ხელახლა დაფუძნებულ წესს, მას მაინც ვერ ვუნოდებთ სამართლიანს, რადგან თავად ეს ახლებური ინტერპრეტაცია არ არის რამით აბსოლუტურად გარანტირებული, ხოლო თუ არის, მაშინ გადაწყვეტილება კვლავ წინასწარ-გაანგარიშებადი იქნება. საბოლოოდ, ყოველი გადაწყვეტილება არადასრულებულია, არ არის „მიღებული“ და ჩავლილი. როგორც დერიდა ამბობს, ეს უსასრულო იდეა სამართლიანობისა:

„... უსასრულო იმიტომ, რომ დაუყვანადია, დაუყვანადი, რადგან სხვის მიმართაა დავა-ლებული, სხვისადმია ვალდებული, რაიმე ხელშეკრულებამდე, რადგან იგი უკვე მოსულია, სხვისი მოსვლა, როგორც სინგულარულობა, რაც ყოველთვისაა სხვა. ეს „სამართლიანობის იდეა“ დაუყვანადია მის მადასტურებელ ბუნებაში, მის საჩუქრის მოთხოვნაში დაბრუნების გარეშე, მიმოცვლის გარეშე, ალიარების ან მაღლიერების გარეშე, ეკონომიკური ცირკულაცი-ის, გაანგარიშებისა და წესების, გონისა და რაციონალურობის გარეშე. ამდენად, ჩვენ შეგვიძ-ლია ამოვიცნოთ მასში სიგიჟე, და ბრალიც დავდოთ ამაში. და, შესაძლოა [ამოვიცნოთ], სხვაგვარი მისტიკაც. და დეკონსტრუქცია გიჟდება ამგვარ სამართლიანობაზე.“<sup>26</sup>

<sup>26</sup> იქვე, 25. რომ გავიგოთ დერიდას აზრი სამართლიანობაზე, როგორც შემლილობაზე, საჭიროა, გავიხსენოთ „კოგიტო და შემლილობის ისტორია“ (1963), რომელშიც იგი განიხილავს ფუკოს „შემლილო-ბის ისტორიას“ და მიუთითებს, რომ შემლილობას აქვს არა ისტორიული მომენტი დაფუძნებისა ან გონივრულისაგან განსხვავებისა, როგორც ამას აღნიშნავს ფუკო და უთითებს კლასიკურ ხანაზე, მე-17, მე-18 საუკუნეებზე (1650-1800), არამედ ენა, წინადადება, როგორც წესრიგი, როგორც რისამე, ამ შემთხვევაში, შემლილობის გამომრიცხველი, თავადაა რაციონალობის, მნიშვნელობის, მაშასადამე, შემლილობისაგან განსხვავებული ყოფნის მაჩვენებელი. ეს მომენტი იმ „ძალადობრივ აქტში“ უნდა ვეძებოთ, რომელიც სათავეს უდებს ისტორიულობასა, და ზოგადად, საუბარს. შემლილობის გამორიცხვა თანმდევია ისტორიულობისა. ბერძნული ლოგოსი უკვე ნიშნავს არაგონისმიერისგან განსხვავებას. თუმ-ცა შემლილობა არ არის სრულად მონყვეტილი გონივრულობისგან (ისე როგორც სამართლიანობა სამართლისაგან); დერიდა, ფუკოს მსგავსად (რომელიც შემლილობის პირველ ფილოსოფიურ შეფასებას „მედიტაციებში“ ხედავს), განიხილავს დეკარტეს მედიტაციებს და ამბობს, რომ კარტეზიუსის მიერ ბოროტი გენიოსის შემოყვანა (რომელიც ბუნებრივი ეჭვისგან გადარჩენილ ჭეშმარიტებებსაც კი, მაგალითად ისეთს, როგორცაა მათემატიკა, საეჭვოს ხდის) რაციონალურისა და ირაციონალურისაგან გარეთ გასვლას ნიშნავს, არის რა მომენტი „სრული შემლილობისა“ (შემლილობა არ არის შეცდომის ყველაზე რადიკალური გამოხატულება – ანუ „ვაზროვნებ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ შემლიონ ვარ“), როდესაც ვერ მოხდება გარჩევა გონითის არაგონითისაგან, რომელზეც პასუხისმგებლობა არ გაიჩინია, რადგან „სხვისგანაა დაკისრებული“ და სწორედ ესაა ნულოვანი ნერტილი მნიშვნელობისა და არა-მნიშვნელობის შეხვედრისა. შემლილობა ფილოსოფიისთვის არ არის გარეგანი. კოგიტოს დაფუძნების მომენტში სიცხადე ჯერ კიდევ არ არის სრული. ამ მომენტში ჯერ კიდევ არაა ერთმანეთისაგან განსხვავებული შემლილობა და გონივრულობა (ამ მომენტს ვერ ხედება ფუკო, რომელიც განსხვავების დადგენას ისტორიულობასა და განსაზღვრულ სტრუქტურაში ეძებს). კოგიტოს გარანტორი ღმერთია, რომელიც კარტეზიუსს „შემლილობისგან“ იცავს, ხოლო აზროვნების გამოთქმა, გადატანა ენაში, საკუთარი თავისათვის ან სხვისთვის გათქმა, საუბარი, უკვე მნიშვნელობს, როგორც არაშემლილობა. შემლილობის შემთხვევაში აზროვნების გაცნობიერება თუ გაცნობა, გამოთქმა „გონივრული“ ენის მეშვეობით საკუთარი თავისადმი თუ სხვისადმი, შეუძლებელია. სამართლიანობა შემლილობაა, რადგან იგი სცილდება რაციონალურის სფეროს, მიდის იმ გადაკვეთის ნერტილამდე, რომელშიც სამართალი, როგორც წესრიგი, საჭიროებს საზღვრებს გარეთ გასვლას, დაუთვლადთან ნილნაყარობას. იხ. *Derida J., Cogito and the History of Madness, in: Writing and Difference, Bass A. (trans.), Chicago, 1978, 31-63.* ასევე იხ. *De Ville J., Jacques Derrida: Law as Absolute Hospitality, Goodrich P., Seymour D. (eds.), Abingdon, 2011, 95-107.* რაც შეეხება საჩუქარს დაბრუნების, გაცვლის, ნაცვალეების გარეშე, დერიდა საკუთარ მოსაზრებას აყალიბებს მარსელ მოსის, ცნობილი ფრანგი სოციოლოგისა და ანთროპოლოგის თეორიის

მესამე: სამართლიანობის გადაუდებლობა. სამართლიანობა არ მოიცდის და ვერ მოიცდის, სამართლიანი გადაწყვეტილება ყოველთვის დაუყოვნებლივ მოითხოვება. იგი ვერ ჩაიკარგება უსასრულო ინფორმაციისა და მისი გამამართლებელი წესებისა თუ ჰიპოთეტური იმპერატივების ცოდნის მორევში. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მას ექნება შესაბამისი დრო და აღიჭურვება შესაბამისი ცოდნით, გადაწყვეტილების მომენტი მაინც გადაუდებლობის ჩაკეტილი მომენტია. იგი ვერ იქნება შედეგი თეორიული ან ისტორიული ცოდნისა, არღვევს რა მის წინამავალ ამ ცოდნებს. ეს „რღვევა“ გადაუდებლად მოითხოვება. გადაწყვეტილების წამი კი სიგიჟეა, როგორც კირკევორი ამბობს. სამართლიანობა მოსასვლელია, ჯერ კიდევ წინაა (*à venir*), იგი არასდროსაა დამდგარი და მისი გადაწყვეტილების მომენტი არასდროსაა ჩავლილი. მასთან მიმართებით უნდა გამოვიყენოთ სიტყვა „შესაძლოა“, ანუ იგი ყოველთვის შესაძლებლობაა, იმ მოვლენის შესაძლებლობა, რომელიც ცდება წესებს, გათვლებს. თუმცა, როგორც დერიდა შენიშნავს, და ესაა გადამწყვეტი მომენტი ტექსტის ნიჰილისტური საწყისებისაგან მოწყვეტის, გადაუწყვეტელობა არ არის იმის ალიბი, რომ იურიდიულ-პოლიტიკური ბრძოლების გარეთ დავრჩეთ (სამართლიანობის ეს უსასრულო იდეა ყოველთვის ახლოა საშინელ, უზნეო გამოთვლებთან, ანუ რისკი მისი სახელის მითვისებისა და დამახინჯებული გამოყენებისა დიდია). ადამიანისა და მოქალაქის დეკლარაცია და მონობის გაუქმება წინააღმდეგული ნაბიჯები იყო.<sup>27</sup> დერიდა ახსენებს რა მიმდინარეობას „კრიტიკული სამართლებრივი სწავლებანი“, რომლის მიმდევრებიც ცდილობენ სამართალში დეკონსტრუქციული ნაკითხვის შეტანას, აღნიშნავს, რომ მხოლოდ წმინდა სპეკულატიური, თეორიული, აკადემიური გააზრების ნაცვლად ისინი ცდილობენ, ცხოვრებაში, *polis*-ში, სამყაროში შეცვალონ რამე და ეს ასეც უნდა იყოს.<sup>28</sup>

განხილვით, რომელიც არქაული დროის საზოგადოებებში საჩუქრის, ძღვენის საკითხს შეეხება. მოსი ფიქრობს, რომ საჩუქრის მთავარი შემადგენელი ვალდებულებაა, იგი ცირკულარული გაცვლის საგანია და ეკონომიკური პირადი ინტერესითაა ზღვარდადებული. ღარიბებისადმი მოწყალების გაღება, საჭმლისა თუ სასმლის გაზიარება „სავალდებულო საჩუქრებია“, რომლებიც ღმერთების მიერ მოითხოვება, რათა მათ კიდევ უფრო მეტი კეთილდღეობა უბოძონ საჩუქართა გამცემებს. საჩუქარი ასევე განიხილება, როგორც ომის ამარსებული მექანიზმი („ეგზოგამიაც“ საჩუქარია, ანუ ტომში არსებული ქალების „ჩუქება“ სხვა ტომის წევრებისთვის), ანუ იგი პრაქტიკულ როლსაც თამაშობს. მოსის აზრით, სამართლიანობის ცნების გაგება, დანერგვა და გამოყენება თანამედროვე საზოგადოებებში, რომელიც ვალდებულებიდან მომდინარეობს, სწორედ „საჩუქრის“ ჩამნაცვლებელია. დერიდა არ ეთანხმება მოსს გაცვლადობის, დაბრუნებადობის შეფასებაში და შენიშნავს, რომ რამის უკან დაბრუნება საჩუქრის გაუქმებას იწვევს (მოსის მსგავსად, განიხილავს პოტლანჩის ტრადიციას, რომელიც არ თავსდება ჩვეული გაგებით „საჩუქრის“ შინაარსში, რადგან ამ დროს ძღვენის უკიდურესი, გიჟური განადგურება და მოხმარება ხდება, გაცემისა და საპასუხო საჩუქრის მიღების მოტივის გარეშე). საჩუქარი მხოლოდ მაშინ შეიძლება არსებობდეს, როდესაც, ცნობიერად თუ არაცნობიერად, ვალის, ორმხრივობის, ხელშეკრულებისა თუ გაცვლის მიზანი არ გვექნება. იმ მომენტიდან, როცა საჩუქარი „საჩუქრად“ წარმოჩინდება, იგი აუქმებს, ანადგურებს საკუთარ თავს. ამდენად, საჩუქარი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს ნამდვილი „საჩუქარი“, თუ იგი ასეთად არ არის აღქმული გამცემის/მიმღების მიერ. თუ ვინმე გასცემს „გაცემის ჩანაფიქრით“, იგი განწირულია თვითაღფრთოვანებისთვის, მაშასადამე, ამ გრძნობის გაჩენით, იგი საკუთარ თავს უკანვე უბრუნებს საჩუქარს. ამიტომ, თუ გვსურს გაცვლის ამ სისტემიდან ამოვარდნილი ჩუქების აქტის ჩადენა, უნდა მივმართოთ „აბსოლუტურ დავიწყებას“. აბსოლუტური დავიწყება არ არის ფსიქონალიტიკური კატეგორია, მაგალითად, განდევნა, რამდენადაც იგი არაცნობიერშიც არ ინახავს საჩუქრის ცნებას. იხ. *Derrida J., Given Time: I. Counterfeit Money, Kamuf P. (trans.), Chicago and London, 1992, 10-17, 24-27, 37-48.* ასევე იხ. *De Ville J., Jacques Derrida: Law as Absolute Hospitality, Goodrich P., Seymour D. (eds.), Abingdon, 2011, 122-126.*

<sup>27</sup> *Derrida J., Force of Law: "Mystical Foundation of Authority", in: Deconstruction and the Possibility of Justice, Quaintance M. (trans.), Cornell D., Rosenfeld M., Gray Carlson D. (eds.), London, 1992, 26-28.*

<sup>28</sup> იქვე, 8-9.

სამართლიანი გადაწყვეტილება ვერ იქნება „ჩავლილი“ ან „მიღებული“, რადგან რეკურსულია, მოუხელთებელია, ხელთავიდან და ყოველთვის აყენებს ეჭვქვეშ გადაწყვეტილების „სამართლიანობას“. სამართლიანობა და დეკონსტრუქცია აჩრდილის ბუნებისაა. დერიდა ნიგნში „მარქსის აჩრდილები“ განიხილავს შექსპირის „ჰამლეტს“, რომელშიც წარსული აჩრდილად ევლინება ანმეოს, რათა შეცდომა, დანაშაული გამოასწოროს. უფლება მხოლოდ დანაშაულის ჩადენის (პირველცოდვის) შემდგომ არსებობს, რომელზე პასუხისმგებელიც მომდევნო თაობაა. იგი ყოველთვის მეორე თაობისთვისაა, გვიანაა და, შესაბამისად, მემკვიდრეობით მიღებისთვისაა განკუთვნილი. ჰამლეტს, რომელიც არ არის დანაშაულის შემსწრე და რომელსაც უკვე „ჩადენილის“ რეკონსტრუქცია თუ შეუძლია მხოლოდ, ეკისრება მისი გამოსწორება სულის გამოცხადების შემდგომ. ჰამლეტის ფრაზაში „დროთა კავშირი დაირღვა და წყეულმა ბედმა მე რად მარგუნა მისი შეკვრა!“ (სურათი V, მოქმედება I), სიტყვები „დროთა კავშირი დაირღვა“ დროის ჩვეული, ისტორიული დინების დარღვევას ნიშნავს, რომელიც სამართლიანობის შესაძლებლობის მომენტია. რღვევა ერთმანეთისაგან გამოყოფს სამართალს (რომელიც ჩვეული დინების, წესრიგის იდენტურია) სამართლიანობისგან, რადგან ამ მომენტში სამართლის განჭვრეტადი ხასიათი ირღვევა, ველარ ხორციელდება პროგრამულად და ჩნდება ადგილი *სხვისადმი* მიმართებისათვის, *სხვისადმი*, როგორც უნიკალურისადმი, რომელიც არ ექვემდებარება ზოგადობას, ჩვეულ დინებას, გაანგარიშებას. დროთა კავშირის დარღვევა არის შესაძლებლობა დროის, ისტორიისა და მისი კანონების დეკონსტრუქციისა.<sup>29</sup>

კაფკას სოფლელი, შესაძლოა, კლასიკური ბუნებითსამართლებრივი მოძღვრების მიმდევარი იყოს – ის, ვინც კანონის სამართლებრივ ძალას სამართლიანობის მოთხოვნებიდან აფასებს და ფიქრობს, რომ სამართლიანობა, განსხვავებით სამართლისგან, არა წინაშე, ანუ წინ, არამედ კანონშია, მის შიგნითაა, რადგან სამართლიანობა, თავისთავად, თუ იგი რაიმეს მახასიათებელია, შინაგანია. სამართლიანობა, როგორც რელიგიური ან ფილოსოფიური, და არა, როგორც პოლიტიკური, რადგან პოლიტიკური, სამართლებრივი, ეკონომიკური სამართლიანობა დროისა და სივრცის შემადგენელია, ანუ გაანგარიშებისა და შეფასების შედეგია. ეგებ, როდესაც კაცი ფიქრობს, რომ კანონი მუდამ ყველასთვის ხელმისაწვდომი უნდა იყოს, იგი სამართლიან კანონს გულისხმობს, ხოლო მცველმა იცის განსხვავება სამართალსა და სამართლიანობას შორის, თუმცა ისიც იცის, რომ სამართლიანობის დადგომაზე არ ამბობენ ცალსახად „არა“-ს, არამედ ამბობენ „ახლა არა“, „შესაძლოა“.

იგავში სამართლიანობის გაელვება იმ მისტიკურ მომენტში შეგვიძლია დავინახოთ, როდესაც კანონის კარიბჭიდან შემოჭრილ უქრობ ნათებაზეა საუბარი. კაცი ნყვდიადშია, ბრმაა და მაინც გრძნობს (თუ ხედავს?) ამ ნათებას. შეგვიძლია დავინახოთ მსგავსება გადაუნყვეტელის გადაწყვეტასა და ვერდანახვადის დანახვას შორის. სინათლე ბნელში იმგვარი წინააღმდეგობაა, „სიგიჟეა“, როგორიც სამართლიანობას ახასიათებს ან როგორსაც იგი მოითხოვს. და ეს მოთხოვნა სიცოცხლის ბოლოს სრულდება, ოღონდ სრულდება არა კაცისთვის გააზრებულად, რამდენადაც სამართლიანობის დადგომის მომენტი არ შეიძლება იყოს *მკაფიოდ* აღქმადი, არამედ გაელვებით, ვერმიხვედრით. ეს ხდება მაშინ, როდესაც მოხუცი კაცი უკვე ბავშვია, ანუ როდესაც იგი უკვე აკმაყოფილებს მისტიკურ წინაპირობებს – ბრმაა, რომელიც ხედავს და მოხუცია, რომელიც გაბავშვურდა.

<sup>29</sup> Derrida J., *Specters of Marx, Kamuf P. (trans.)*, New York and London, 1994, 21-26.

### 3. დასკვნა

კაფკას იგავი „კაკუნი ალაყაფის კარზე“ მოგვითხრობს ერთი ქალაქელი კაცის შესახებ, რომლის დაც ჭიშკარზე დააკაკუნებს (ან მხოლოდ მუშტს მოუღერებს კარს), რის გამოც მის ძმას თემის საკრებულოში წაიყვანენ, სადაც მას უკვე ელის მოსამართლე, რომელიც ამ სიტყვებით ეგებება: „ეს კაცი მეცოდება“. ოთახი საპყრობილეს წააგავს, რომლის შუაშიც ტახტისა თუ საოპერაციო მაგიდის მსგავსი რაღაც დგას. იგავი კაცის სიტყვებით მთავრდება: „ჩავისუნთქავ კი ოდესმე სხვა ჰაერს, გარდა სატუსაღოს ჰაერისა? ეს საჭირბოროტო კითხვა წამოიჭრა, უფრო სწორად, წამოიჭრებოდა ჩემ წინაშე, გათავისუფლების თუნდაც იოტისოდენა იმედი რომ მქონოდა.“<sup>30</sup>

შესაძლოა, ეს ქალაქელი კაცი და ის სოფლელი კაცი ძმები არიან. ქალაქელის მისტიკური ამბავი სოფელში იწყება, ხოლო სოფლელი, ალბათ, ქალაქის მისადგომებთან ელოდება კანონში შესვლის უფლების მიღებას. ძმებს, თითქოს, განსხვავებული ბედი ერგოთ. ერთი ტუსაღია, მეორე თავისუფალია. თუმცა, ისინი მაინც ერთნაირად ასრულებენ. ორივე ტექსტის დასასრული ბუნდოვანია, ძალადობრივია, ინტერპრეტირებადია. ორივე ტექსტი უნიკალურია, და ჩვენ მაინც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისინი არიან ძმები, რომ მათ შორის არსებობს კავშირი. ეს თქმა არაფრით არ არის გარანტირებული. ისე როგორც, არაფრით არ არის გარანტირებული კანონი, იგავი, მითი, ზღაპარი.

ტახტი თუ საოპერაციო მაგიდა? ხან რა და ხან რა, უფრო სწორად, **როგორც გენებოთ.**

#### ბიბლიოგრაფია:

1. კაფკა ფ., კაკუნი ალაყაფის კარზე, მოთხრობების სრული კრებული, ლვინეფაძე რ. (მთარგმნელი), 2020, 378-379.
2. ნახუცრიშვილი ლ., ონტოლოგია და ეთიკა ემანუელ ლევინასის ფილოსოფიაში, თბ., 2011, 3-52.
3. ხუჯაძე ყ., ჰანს კელზენის ძირითადი ნორმა: ტრანზიცია ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური პირობიდან ფიქციამდე, სამართლის ჟურნალი №2, 2022, 5-19.
4. Austin J.L., How to Do Things with Words, Oxford, 1962, 1-11.
5. Derrida J., Before the Law, in: Acts of Literature, Attridge D. (ed.), New York, London, 1992, 181-220.
6. Derrida J., Cogito and the History of Madness, in: Writing and Difference, Bass A. (trans.), Chicago, 1978, 31-63.
7. Derrida J., Declarations of Independence, New Political Science, Vol. 7, Iss. 1, 1986, 7-15.
8. Derrida J., Force of Law: “Mystical Foundation of Authority”, in: Deconstruction and the Possibility of Justice, Quaintance M. (trans.), Cornell D., Rosenfeld M., Gray Carlson D. (eds.), London, 1992, 1-67.
9. Derrida J., Given Time: I. Counterfeit Money, Kamuf P. (trans.), Chicago and London, 1992, 10-17, 24-27, 37-48.
10. Derrida J., Specters of Marx, Kamuf P. (trans.), New York and London, 1994, 21-26.
11. Derrida J., The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond, Bass A. (trans.), Chicago & London, 1987, 264.
12. De Ville J., Jacques Derrida: Law as Absolute Hospitality, Goodrich P., Seymour D. (eds.), Abingdon, 2011, 88-90, 95-107, 122-126.
13. Freud S., Totem and Taboo, Brill A.A. (trans.), London, 1919, ch.4.5.

<sup>30</sup> კაფკა ფ., კაკუნი ალაყაფის კარზე, მოთხრობების სრული კრებული, ლვინეფაძე რ. (მთარგმნელი), 2020, 378-379.

14. *Jacobson A.J.*, Authority: An Hommage to Jacques Derrida and Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, Vol. 27, №2, 2005, 791-795.
15. *Heidegger M.*, Being and Time, *Macquarrie J., Robinson E. (trans.)*, Oxford & Cambridge, 1962, 332.
16. *Legrand P.*, Jacques Derrida Never Wrote about Law, in: Administering Interpretation: Derrida, Agamben and the Political Theology of law, *Goodrich P., Rosenfeld M. (eds.)*, 2019, 105-109.
17. *McCormick J.P.*, Derrida on Law: Or, Poststructuralism Gets Serious, *Political Theory*, Vol. 29, №3, 2001, 395-398.
18. *Wittgenstein L.*, Tractatus Logico-Philosophicus, *Ogden C.K. (trans.)*, London, 1922, 6.522.