

Друсила
Корнел

**Насилството на
преправањето: Законот
преоблечен во правда**

Повеќето од нас се сеќаваат од детство на приказната „Царевото ново руво“. Низ целава оваа книга се спротиставувам на едно читање на „деконструкцијата“ кое беше предложено од нејзините приврзаници и од противниците во правните кругови. Мојата одлука да ја преименувам деконструкцијата во философија на границата е поврзана со обидот етичката порака на деконструктивизмот да „избие“ на површина. Поприфатените читања под деконструкција подразбираат средство за разоткривање на борбата за власт, како и на насилството коешто се маскира како владеење на правото. Со ваквото соголдување, интервенцијата на деконструкцијата наводно завршува тука.¹ Противниците на предизвикот на „деконструкцијата“ го напаѓаат ваквото соголдување како чин кој сам по себе е насилство кое за возврат го остава само „правото“ на сила и, како последица на тоа, ги израмнува моралните разлики меѓу правните системи и ги замаглува повеќе од јасните дистинкции помеѓу различните видови насилство. Сме ја виделе ваквата критика и конкретно забележана во одговорите на пишувањето на Дерида за Русо (Rousseau). Јас се спротиставив на ваквата интерпретација како на фундаментално погрешно читање, особено поради тоа што погрешно е сфатен двојниот гест на Дерида.

Drucilla
Cornell

**The Violence of the
Masquerade: Law
Dressed Up as Justice***

From our childhood, most of us are familiar with the fairy tale “The Emperor’s New Clothes.” Throughout this book I have challenged a reading of “deconstruction” that has been proposed by its friends and its foes in legal circles. My decision to re-name deconstruction the philosophy of the limit has to do with (the attempt to make the ethical message of deconstruction “appear.” The more accepted readings understand deconstruction to expose the nakedness of power struggles and, indeed, of violence masquerading as the rule of law. With this exposure, the intervention of deconstruction supposedly comes to an end.¹ The enemies of “deconstruction” challenge this exposure as itself an act of violence which leaves in its stead only the “right” of force and, as a result, levels the moral differences between legal systems and blurs the all-too-real distinctions between different kinds of violent acts. We have seen this critique specifically evidenced in the response to Derrida’s writing on Rousseau. I have countered this interpretation as a fundamental misreading, especially insofar as it misunderstands the Derridean double gesture.

* Copyright©2004 From *The Philosophy of the Limit* by Drucilla Cornell. Reproduced by permission of Routledge/Taylor & Francis Books, Inc.

Сепак, на прв поглед, насловот на есејот на Жак Дерида, „Силата на законот: мистичните основи на власта“,² како да го потврдува ваквото толкување. Го надополнува, исто така, проникливата и умна забелешка на Доминик Лакапра (Dominick LaCapra)³, кој, од друга страна, изразува загриженост дека е можно есејот на Дерида - во нашиот очигледно насилнички свет, да се фати на мамката на насилството, место да ѝ помогне да ја демистифицираме неговата заводничка моќ. Се повикувам на написот на Лакапра бидејќи тој толку јасно ја срочува политичката и етичката загриженост дека деконструкција нужно „штрајкува“ против установените законски норми, како дел од неговото одбивање позитивно да ја опише правдата како збир од установени морални принципи.

За да одговориме на таквата загриженост, треба одблизу да го испитаме имплицитното стојалиште на критичарите за значењето на правото како установени, законски норми против кои „деконструкцијата“ се обвинува дека ќе „кренела штрајк“. Ова станува многу важно, бидејќи токму ваквата „штрајкувачка“ поставеност не само пред установените законски норми, туку и директно пред самата идеја за законски норми е она што го загрижува Лакапра. Без сомнение, занимавањето на Дерида со написот „Критика на насилството“⁴ на Валтер Бенјамин (Walter Benjamin), беше толкуван како уште поголем доказ за опасноста што ја носи стојалиштето дека *законот* секогаш може да се деконструира. Токму оваа позиција ја овозможува „штрајкувачката“ поставеност кон каков било законски систем.⁵ Но, тоа е штрајк кој наводно никогаш не престанува. Уште полошо, тоа е штрајк кој наводно не може да ѝ даде принципи за легитимно спречување на насилството. Ваквата загриженост е особен вид критика за која зборувавме

At first glance, however, the title of Jacques Derrida's essay, "Force of Law: The 'Mystical Foundations of Authority,'" seems to confirm this interpretation. It also, in turn, informs Dominick LaCapra's subtle and thoughtful commentary,³ which evidences his concern that Derrida's essay may—in our obviously violent world—succumb to the allure of violence, rather than help us to demystify its seductive power. I refer to LaCapra's text because it so succinctly summarizes the political and ethical concern that deconstruction is necessarily "on strike" against established legal norms as part of its refusal to positively describe justice as a set of established moral principles.

To answer that concern we need to examine more closely the implicit position of the critics on the significance of right as established, legal norms that "deconstruction" is accused of "going on strike" against. This becomes extremely important because it is precisely the "on strike" posture not only before established legal norms, but also in the face of the very idea of legal norms that troubles LaCapra. Undoubtedly, Derrida's engagement with Walter Benjamin's text, "The Critique of Violence,"⁴ has been interpreted as further evidence of the inherent danger in upholding the position that *law* is always deconstructible. It is this position that makes *possible* the "on strike" posture toward any legal system.⁵ But it is a strike that supposedly never ends. Worse yet, it is a strike that supposedly cannot give us principles to legitimately curtail violence. This worry is a specific form of the criticism addressed in chapter 2 that deconstruction, or the philosophy of the limit as I have renamed deconstruction, can only give us the politics of suspicion. I, on the other hand, have argued

во второто поглавје, дека деконструкцијата или философијата на границата, како што јас ја преименував деконструкцијата, може да ни даде единствено политика на сомнеж. Јас, од друга страна, постојано тврдам дека деконструкцијата, разбрана како философија на границата, ни дава политика на утописка можност. Како што видовме во последното поглавје, философијата на границата, или поточно деконструкцијата на привилегирањето на сегашноста, ја штити можноста за радикална правна трансформација, нешто што е одвоено од обичната еволуција на постоечкиот систем. Но, ако сакаме да им дадеме задоволителен одговор на критичарите на Дерида, ние сепак треба да го преиспитаме стојалиштето за насилството кое е содржано во неговото соголдување на загадочните основи на власта. За да го сториме тоа, уште еднаш ќе се навратиме на етичкото, политичкото и правното значење на неговата критика на позитивизмот. Во ова поглавје ќе го разгледаме случајот на *Бауерс против Хардвик* (*Bowers v. Hardwick*).⁶ Но, дозволете првин да се осврнам на единствениот начин на кој Дерида се занимава со текстот на Бенјамин.

Честопати, а по мое мислење и погрешно, написот на Валтер Бенјамин се толкува како да ја брише човечката одговорност за насилството, бидејќи разликата меѓу митското насилство – насилството на кое е заснован или коешто го сочинува законот (правото), и божјото насилство кое е негова „антитеза“ бидејќи уништува наместо да втемелува, искупува наместо да поддржува, за Бенјамин е нешто крајно неодлучливо. Разликата помеѓу прифатливо и неприфатливо насилство, како и помеѓу божјото и митското насилство, конечно не е однапред достапна за нашето познание. На тоа зошто е ова вака, ќе се навратиме подоцна во есејов. Кроењето закон или засновањето на насил-

throughout that deconstruction, understood as the philosophy of the limit, gives us the politics of utopian possibility. As we saw in the last chapter, the philosophy of the limit, and more specifically the deconstruction of the privileging of the present, protects the possibility of radical legal transformation, which is distinguished from mere evolution of the existing system. But we still need to re-examine the stance on violence which inheres in Derrida's exposure of the mystical foundations of authority if we are to satisfactorily answer his critics. To do so we will once again return to the ethical, political, and juridical significance of his critique of positivism. The case we will examine in this chapter is *Bowers v. Hardwick*.⁶ But let me turn first to Derrida's unique engagement with Benjamin's text.

Walter Benjamin's text has often - and to my mind mistakenly - been interpreted to erase human responsibility for violence, because the distinction between mythic violence - the violence that founds or constitutes law (right) - and the divine violence that is its "antithesis" because it destroys rather than founds, expiates rather than upholds, is ultimately undecidable for Benjamin. The difference between acceptable and unacceptable violence as well as between divine and mythic violence is ultimately not cognitively accessible in advance. We will return to why this is the case later in this essay. Law-making or founding violence is then distinguished, at least in a preliminary manner, from law-preserving or

ство се разликува, барем на некој првичен начин, од зачувувањето на законот, или од одржувањето на *смиаџа*. Наскоро ќе го видиме значењето на ова понатамошно раздвојување. Да беше оваа неодлучивост последниот проблем, ако едноставно го побаравме Божјиот суд, тогаш немаше да има *кријтика* на насилството. Се разбира, постои едно толкување коешто беше предложено и изложено од Лакапра, на кое Бенјамин, а потоа Дерида, ја бришат самата основа врз која понатаму продолжува критиката на насилство.⁷ Но, ваквата интерпретација не успева да го забележи воведното потсетување во текстот на Бенјамин, на што Дерида постојано нè навраќа, и коешто помага во развитувањето на написот на Бенјамин. Да го цитирам Бенјамин:

Задачата на една критика на насилството може да се сведе на тоа дека таа служи да ја образложи нејзината врска со законот и правдата, бидејќи една цел, колку и да е таа ефективна, станува насилна во вистинската смисла на зборот, само тогаш кога засегнува морални проблеми. Делокругот на овие проблеми е одреден од поимите на законот и правдата.⁸

Критиката, во таа смисла, е далеку од тоа да биде едно обично величење на насилството како такво, бидејќи Бенјамин прави внимателна разлика помеѓу различните видови насилство.⁹ Всушност, и Бенјамин и Дерида ги доведуваат во прашање традиционалните позитивистички и натуралистички оправдувања за насилството како легитимна присила за одржување на некој установен правен систем, или како нужно средство за постигнување на праведна цел. Со други зборови, и двајцата мислители се засегнати од *рационализациите на бескрвното* бирократско насилство кое Лакапра со право го поврзува со некои од ужасите на дваесеттиот век.¹⁰ Текстот на Бенјамин

conserving *force*. We will see the significance of this further distinction shortly. If this undecidability were the end of the matter, if we simply turned to God's judgment, there would be no *critique* of violence. Of course, there is one interpretation already suggested and presented by LaCapra that Benjamin - and then Derrida - does erase the very basis on which the critique of violence proceeds.⁷ But this interpretation fails to take notice of the opening reminder of Benjamin's text, to which Derrida returns us again and again, and which structures the unfolding of Benjamin's own text. To quote Benjamin:

The task of a critique of violence can be summarized as that of expounding its relation to law and justice. For a cause, however effective, becomes violent, in the precise sense of the word, only when it bears on moral issues. The sphere of these issues is defined by the concepts of law and justice.⁸

Critique, in this sense, is hardly the simple glorification of violence per se, since Benjamin carefully distinguishes between different kinds of violence.⁹ Indeed, both Benjamin and Derrida question the traditional positivist and naturalist justifications for violence as legitimate enforcement for the maintenance of an established legal system or as a necessary means to achieve a just end. In other words, both thinkers are concerned with *rationalizations of bloodless* bureaucratic violence that LaCapra rightfully associates with some of the horrors of the twentieth century.¹⁰ Benjamin's own text speaks more to the analysis of different kinds of violence and more specifically to law as law conserving violence,

повеќе е свртен кон анализа на различните видови насилство и поконкретно кон законот како закон што го одржува насилството отколку кон правдата. Меѓутоа, Дерида мошне јасно го започнува својот текст „Силата на законот“, со „Можноста за правда“.¹¹ Неговиот текст е насочен токму кон дооформување на поимите за правда и закон во кои критиката на насилство, сфатена како „просудување, проценка, проверка која самата си обезбедува средства за да го оцени насилството“,¹² мора да си го заземе местото.

Како што видовме, единствено откога ќе го прифатиме непремостливиот јаз помеѓу законот и правдата, деконструкцијата истовремено и ќе соголува и ќе заштитува во самата деконструкција на иденџификувањето на законот како правда, за да можеме целосно да го доловиме практичното значење на исказот на Дерида дека „деконструкцијата е правда“.¹³ Она што е пропуштено во толкувањето кое го опишав и му го припишав на Лакапра е дека неодлучноста која може да се искористи за да го соголи кој било процес на правниот систем за себелегитимирање на власта како мит, нè остава - под нè овде ги подразбирам конкретно оние кои го усвојуваат и спроведуваат законот - со една неизбежна одговорност за насилството, токму затоа што насилството не може целосно да се рационализира однапред и на тој начин се оправда. „Симулирањето присутност“,¹⁴ својствено за засновачкото насилство на државата, да се послужиме со изразот на Дерида, го прикрива ретроспективниот чин на оправдување и на тој начин *навидум*, но само *навидум*, ја брише одговорноста со *ојправдување*. Да го цитираме Дерида:

than it does to justice. But Derrida explicitly begins his text, “The Force of Law,” with the “Possibility of Justice.” His text proceeds precisely through the configuration of the concepts of justice and law in which the critique of violence, understood as “judgement, evaluation, examination that provides itself with the means to judge violence,”¹² must take place.

As we have seen, it is only once we accept the uncrossable divide between law and justice that deconstruction both exposes and protects in the very deconstruction of the identification of law as justice that we can apprehend the full practical significance of Derrida’s statement that “deconstruction is justice.”¹³ What is missed in the interpretation I have described and attributed to LaCapra is that the undecidability which can be used to expose any legal system’s process of the self-legitimation of authority as myth, leaves us - the us here being specifically those who enact and enforce the law - with an *inescapable responsibility* for violence, precisely because violence cannot be fully rationalized and therefore justified in advance. The “feigning [of] presence”¹⁴ inherent in the founding violence of the state, using Derrida’s phrase, disguises the retrospective act of justification and thus *seemingly*, but only *seemingly*, erases responsibility by *justification*. To quote Derrida:

Овде го „допираме“, без да го допреме, овој извонреден парадокс: недостапната трансцендентност на законот пред која, и на која, претходно *човекошт* е исправен, само изгледа како да е бесконечно трансцендентна и на тој начин теолошка до оној степен што, толку блиску до него, таа зависи само од него, од перформативниот чин со кој тој ја втемелува: законот е трансцендентен, насилнички или ненасилнички, бидејќи зависи само од оној кој е пред него, па така и од оној кој му претходи, оној кој го создава, кој го засновува, кој го овластува во еден апсолутен перформатив чија присутност постојано му бега. Законот е трансцендентен и теолошки, па според тоа и секогаш во очекување да настапи, секогаш ветен, бидејќи е иманентен, конечен, па затоа и веќе изминат. Само она што надоаѓа (*avenir*) ќе произведе интелегибилност или можност за толкување на овој закон.¹⁵

Со други зборови, законот никогаш не може да го довтаса неговото предвидено оправдување. На тој начин, не може да се осигура некаков метајазик во однос на „перформативноста на институционалниот јазик или на неговата доминантна интерпретација“.¹⁶ Како што видовме во последното поглавје, ваквото стојалиште дека не може да има метајазик во кој ќе се воспостават „надворешните“ норми кои ќе го потврдуваат правниот систем, го издвојува Дерида од Хабермас (Habermas). Прашањето е тогаш, што практично значи, за полето на законот, тоа што не можеме да имаме таква сигурност, освен тоа што го издвојува Дерида од неокантизмот на Хабермас? За Лакапра, ова отсуство на сигурност значи дека не можеме на каков било начин да ги *оправдаме* правните принципи на сигурност. Ако не можеме да ги оправдаме правните принципи, тогаш, според Лакапра, неизбежно ќе ни остане само да се повикаме на силата како единствена основа за оправдување. Да го цитирам Лакапра:

Here we “touch” without touching this extraordinary paradox: the inaccessible transcendence of the law before which and prior to which “man” stands fast only appears infinitely transcendent and thus theological to the extent that, so near him, it depends only on him, on the performative act by which he institutes it: the law is transcendent, violent and non-violent, because it depends only on who is before it - and so prior to it - on who produces it, founds it, authorizes it in an absolute performative whose presence always escapes him. The law is transcendent and theological, and so always to come, always promised, because it is immanent, finite and so already past. Only the yet-to-come (*avenir*) will produce intelligibility or interpretability of this law.¹⁵

Law, in other words, never can catch up with its projected justification. Therefore, there can be no insurance of a metalanguage in relation to the “performativity of institutional language or its dominant interpretation.”¹⁶ As we saw in the last chapter, this insistence that there can be no metalanguage in which to establish the “external” norms by which to legitimate the legal system separates Derrida from Habermas. The question then becomes, what does it mean practically for the field of law that we cannot have such insurance, other than that it separates Derrida from Habermas’ neo-Kantianism? For LaCapra this lack means that we cannot in any way whatsoever *justify* legal principles of insurance. If we cannot justify legal principles, then, for LaCapra, we will necessarily be left with an appeal to force as the only basis for justification. To quote LaCapra:

Второто движење барем изгледа како да го идентификува неодлучивото со сила па дури и со насилство и како на насилството да му ја дава моќта да изгради или да создаде правда и закон. Правдата и законот, кои се разбира, не можат да бидат слеани, и покрај тоа изгледа како да потекнуваат од силата или од насилството. Крајно погрешно читање на ова движење би бил заклучокот дека силата ја прави правдата - заклучок кој е отворено отфрлен на едно место во есејот на Дерида, но кој можеби е недоволно бранет на други места.¹⁷

И покрај неговото јасно признавање дека Дерида отворено ја отфрла идејата дека силата ја прави правдата, за Лакапра сè уште постои опасноста дека неодлучивоста ќе води кон вакво сфаќање на законот и улогата на правниот аргумент и оправдувањето во рамките на правното толкување. Меѓутоа, имплицитно е спротивната позиција. Силата никогаш не може да ја оправда правдината *шокму* поради тоа што воспоставувањето на правдината никогаш не може во целост да биде рационализирано. Таа исто така не води кон замена на правниот аргумент преку повикување на принципот со насилство, како што Лакапра се плаши дека би можела ако се донесе до нејзината логична последица.

За да нагласиме уште еднаш зошто деконструкцијата не се сведува на најновиот и најсофистициран вид правен позитивизам развиен во Америка, кој, се разбира, тврди дека силата е всушност таа која ја прави правдината, би било корисно уште еднаш да направиме контраст помеѓу „деконструкцијата“ како сила на правдата наспроти законот и настојувањето на Стенли Фиш (Stanley Fish) за поистоветување на законот со правдата.¹⁸ Фиш сфаќа дека како нешто философско законот никогаш не може да ги довтаса своите оправдувања, но дека гледан како практична

A second movement at least seems to identify the undecidable with force or even violence and to give to violence the power to generate or create justice and law. Justice and law, which of course cannot be conflated, nonetheless seem to originate in force or violence. The extreme misreading of this movement would be the conclusion that might makes right - a conclusion explicitly rejected at one point in Derrida's essay but perhaps insufficiently guarded against at others.¹⁷

For LaCapra, in spite of his clear recognition that Derrida explicitly rejects the idea that might makes right, there is still the danger that undecidability will lead to this conception of law and the role of legal argument and justification within legal interpretation. But, indeed, the opposite position is implied. Might can never justify right, *precisely* because the establishment of right can never be fully rationalized. It also does not lead to the replacement of legal argument through an appeal to principle with violence, as LaCapra seems to fear it might, if taken to its logical conclusion.

To emphasize once again why deconstruction does not reduce itself to the most recent and sophisticated brand of legal positivism developed in America which, of course, asserts that might does indeed make right, it is useful to again contrast “deconstruction” as the force of justice against law with Stanley Fish's insistent identification of law with justice.¹⁸ Fish understands that as a philosophical matter law can never catch up with its justifications, but that as a practical reality its functional machinery renders its philosophical inadequacy before its own claims irrelevant. Indeed, the

реалност, неговата функционална машинерија прави таквата философска неадекватност пред неговите тврдења да изгледа безначајна. Впрочем, системот ја поставува границата на релевантност. Со други зборови, машината има улога да ги избрише мистичните основи на сопствениот авторитет. Моето критичко несогласување со Фиш, несогласување што го поткрепувам со силата на „деконструкцијата“, е дека правната машина која тој ја слави како чудо, јас ја мразам како некое чудовиште. Уште еднаш, како и во минатото поглавје, вратени сме на разидувачките гледишта на различни набљудувачи.

Кога станува збор за законот, постои причина да стравуваме од духови. Но, за да се види зошто мислам дека практичното бришење на мистичната основа на авторитетот од страна на правниот систем мора да се раскаже како хорор приказна, дозволете да се осврнам на еден конкретен случај кој ги отелотворува двата мита за законитост и правна култура, на кои Фиш постојано нè навраќа. За Фиш, современата американска правна интерпретација, како во уставното право така и на други области, дејствува главно преку два мита за оправдување за одлука.¹⁹ Првиот е „намерата на основоположниците на државата“, или некое друго сфаќање за некаква изворна основа. Вториот е „простото значење на зборовите“, било за релевантните статuti или преседани, било за самиот устав. Со помош на „деконструкцијата“, разбрана дури и како начин на читање, вториот може да се интерпретира како мит за потполна читливост. Овие митови, како што Фиш и самиот прифаќа, го одржуваат законот како себелегитимирачка машина со враќање на правното толкување до некое претпоставено извориште кое се повторува себеси како самозаторен херменевтички круг. Ова пак го овозмо-

system sets the limit of relevance. The machine, in other words, functions to erase the mystical foundations of its own authority. My critical disagreement with Fish, a disagreement to the support of which I am bringing the force of “deconstruction,” is that the legal machine he celebrates as a marvel, I abhor as a monster. Once again, as in the last chapter, we are returned to the divergent viewpoints of different observers.

In the case of law, there is a reason to be afraid of ghosts. But to see why I think the practical erasure of the mystical foundation of authority by the legal system must be told as a horror story, let me turn to an actual case that embodies the two myths of legality and legal culture to which Fish consistently returns us. For Fish, contemporary American legal interpretation, both in constitutional law and in other areas, functions primarily through two myths of justification for decision.¹⁹ The first is “the intent of the founding fathers,” or some other conception of an original foundation. The second is “the plain meaning of the words,” whether of the relevant statutes or precedent, or of the Constitution itself. In terms of “deconstruction,” even understood as a practice of reading, the second can be interpreted as the myth of full readability. These myths, as Fish well recognizes, conserve law as a self-legitimizing machine by returning legal interpretation to a supposed origin that repeats itself as a self-enclosed hermeneutic circle. This, in turn, allows the identification of justice with law and with the perpetuation of the “current” legal system.²⁰

жува поистоветувањето на правдата со законот и овековечувањето на „постоечкиот“ правен систем.²⁰

За да се „види“ насилството коешто е својствено за ситуацијата кога сме *пред законот*, во многуте значења на овој израз со кој Дерида се служи во неговиот текст, ајде да ја замислиме сликата во Џорџија која ја подготвува сцената за случајот *Бајерс против Хардвик*.²¹ Двајца мажи спокојно водат љубов без воопшто да знаат дека се *пред законот* и дека наскоро ќе бидат прогласени за виновни поради содомија која се смета за криминален престап. Радоста на Фиш се состои во тоа да ја покаже немоќта - збор кој намерно го користам - на философското спротиставување или на политичката критика кон законскиот систем. Законот постојано доаѓа. Сетете се на страшната приказна од детството „Крвави Коски“ (*Bloody Bones*) за подобро да си ја претставите сцената. Законот е на првиот чекор. Философот очајно пробува да го сочува законот повикувајќи се на „надворешни“ норми на правда, но залудно. Законот е на вториот чекор. Сега феминистичката критичарка се обидува да ја расклопи законската машина која работи против неа. Повторно законот едноставно ја брише критиката за неговата маскираност, во овој случај хетеросексуалната пристрасност, како нешто безначајно. Законот определува што е значајно. Законот е на третиот чекор. Им се приближува на неговите жртви. Фиш ѝ се восхитува токму на оваа *сила на законот*, таканеречената *поштенливост*, постојано да доаѓа и покрај неговите критичари и неговата философска шупливост, шупливост која не е само сознаена туку и постојано соголувана од самиот Фиш. Го навијат ли еднаш, законот ништо не го сопира, а она што го навива се неговите функции како што се разработени во митовите на законската култура. Така, иако законот може да биде човечка

To “see” the violence inherent in being *before the law* in the many senses of that phrase which Derrida plays on in his text, let us imagine the scene in Georgia that sets the stage for *Bowers v. Hardwick*.²¹ Two men are peacefully making love, little knowing that they were *before the law* and soon to be proclaimed guilty of sodomy as a criminal offense. Fish’s glee is in showing the impotence - and I am using that word deliberately - of the philosophical challenge or political critique of the legal system. The law just keeps coming. Remember the childhood ghost story “Bloody Bones” to help you envision the scene. The law is on the first step. The philosopher desperately tries to check the law - but to no avail - by appealing to “outside” norms of justice. The law is on the second step. Now the feminist critic tries to dismantle the law machine which is operating against her. Again, the law simply wipes off the criticism of its masquerade and here, heterosexual bias, as irrelevant. The law defines what is relevant. The law is on the third step. It draws closer to its victims. Fish admires precisely *this force of law*, the so-called *potency*, to keep coming in spite of its critics and its philosophical bankruptcy, a bankruptcy not only acknowledged but continually exposed by Fish himself. Once it is wound up, there is no stopping the law, and what winds it up is its own functions as elaborated in the myths of legal culture. Thus, although law may be a human construct insofar as we are all captured by its mandates, its constructability, and therefore its potential deconstructibility, has no “consequences.”²²

творба во оној степен во кој сите ние сме заробени од неговите овластувања, од неговата конструктивност, а според тоа и од неговата потенцијална деконструктивност, тој нема никакви „последници“.²²

Во *Бауерс* и тоа како ја гледаме силата на законот во полн налет, и покрај критиките на „философите“ на мнението. Судијата Вајт (Justice White) заклучува и го поддржува како правно прашање тоа дека државата Џорџија има право да ја направи хомосексуалната содомија кривичен прекршок.²³ Некои коментатори, кои го бранат ваквото мнение, се потпираат токму на митот за намерата на основоположниците на државата. Аргументот е дека не постои доказ дека намерата на основоположниците на државата била да се овозможи право на приватност или какво било друго право за хомосексуалците.

Аргументите против философското оправдување на ваквото стојалиште, повторени од страна на Фиш, се очигледни. Поимот намера е проблематичен кога зборуваме за живи писатели, поради сите оние причини спомнати во списите за правна интерпретација. Но, во случај кога се интерпретираат мртви писатели кои останале *неми* по одредено прашање, деликатните сложености на толкување преку намера повеќе не се деликатни, туку стануваат крајно апсурдни. Процесот на толкување на намера *секогаш* подразбира конструкција штом постои напишан текст кој наводно ја претставува намерата. Но *овде* има само молк, отсуство на глас, едноставно затоа што татковците *основачи* никогаш не ја адресирале хомосексуалноста. Дека овој молк значи оти не постои право на хомосексуалност и дека тие го сметале тоа за нешто толку очигледно што никогаш не прозбориле за него, несомнено е само едно толкување, и тоа такво што никогаш не може да се

In *Bowers* we do indeed see the force of law as it makes itself felt, in spite of the criticisms of “the philosophers” of the opinion. Justice White concludes and upholds as a matter of law that the state of Georgia has the right to make homosexual sodomy a criminal offense.²³ Some commentators, defending the opinion, have relied precisely on the myth of the intent of the founding fathers. The argument is that there is no evidence that the intent of the founding fathers was to provide a right of privacy or any other kind of right for homosexuals.

The arguments against the philosophical justification of this position repeated by Fish are obvious. The concept of intent is problematic when speaking of living writers, for all the reasons discussed in writing on legal interpretation. But in the case of interpreting dead writers who have been *silent* on the issue, the subtle complexities of interpreting through intent, are no longer subtle, but are manifestly ludicrous. The process of interpreting intent *always* involves construction once there is a written text that supposedly introduces the intent. But *here*, there is only silence, an absence of voice, simply because the *founding* fathers never addressed homosexuality. That this silence means that there is no right of homosexuality and they thought it so self-evident as never to speak of it, is clearly only one interpretation and one that can never be clarified except in the infinite regress of construction. Since the process involved in interpreting from silence clearly entails construction, the judge’s own values are involved. In this case we do not even need to go further

разјасни освен во бесконечниот регрес на конструкцијата. Бидејќи процесот кој е вклучен во толкувањето на молкот очигледно подразбира конструкција, вмешани се личните вредности на судијата. Во овој случај дури не е ни потребно да одиме понатаму во сложеностите на читливост и нечитливост на некој текст, бидејќи сме буквално оставени во молк, без ниту збор за хомосексуалноста.

Но, според мислењето на судијата Вајт, ние всушност сме вратени на проблемот за читливоста или нечитливоста на текстот на Уставот и на преседанот, што наводно само го „кажува“ неговото значење. Судијата Вајт го отфрла заклучокот на Единаесеттиот Окружен Суд²⁴ дека законот на Џорџија го прекршил основното право на обвинетиот „бидејќи неговото право на хомосексуалност е приватна и интимна врска која е надвор од дофатот на државната регулатива поради Деветтиот Амандман и Клаузулата за Соодветна Постапка од Четиринаесеттиот Амандман“.²⁵ Единаесеттиот Окружен Суд се потпираше на низата претходни случаи од *Гризволд* (*Griswold*)²⁶, до *Ро* (*Roe*)²⁷ и *Кери* (*Carey*)²⁸ при читање на правото на приватност за истото да вклучува „хомосексуална активност“. Судијата Вајт го отфрла ваквото читање. Тој го прави тоа, како што ќе видиме, тесно толкувајќи го правото кое наводно е вмешано во овој случај, и тоа читајќи го јазикот од заклучоците на секој случај на „буквалнистички“ начин притоа имплицитно потпирајќи се на „простото значење на зборовите“. Наоѓаме ли каков било јазик за хомосексуалноста во овие случаи? Судијата Вајт воопшто не може да најде таков јазик. Бидејќи не може да најде таков јазик, судијата Вајт заклучува дека „простото значење на зборовите“ не одредило ваквото право на приватност да вклучува и „хомосексуална активност“. Да го цитирам судијата Вајт:

into the complexities of readability and unreadability of a text, because we are literally left with silence, no word on homosexuality.

But in Justice White's opinion we are, indeed, returned to the problem of the readability or the unreadability of the text of the Constitution and of the precedent that supposedly just "states" its meaning. Justice White rejects the Eleventh Circuit's²⁴ holding that the Georgia statute violated the respondent's fundamental right "because his homosexual right is a private and intimate association that is beyond the reach of state regulation by reason of the Ninth Amendment and the Due Process Clause of the Fourteenth Amendment."²⁵ The Eleventh Circuit relied on the line of precedent from *Griswold*²⁶ through *Roe*²⁷ and *Carey*²⁸ to read the right of privacy to include "homosexual activity." Justice White rejects this reading. He does so, as we will see, by narrowly construing the right supposedly implicated in this case and then by reading the language of the holding of each case in a "literalist" manner implicitly relying on "the plain meaning of the words." Do we find any language in these cases about homosexuality? Justice White cannot find any such language. Since he cannot find any such language, Justice White concludes that "the plain meaning of the words" did not mandate this extension of the right of privacy to "homosexual activity." To quote Justice White:

Прифаќајќи ги одлуките од овие случаи и гореспомнатниот опис на истите, сметаме дека е очигледно дека ниту едно од правата нагласени во тие случаи нема никаква сличност со бараното уставно право хомосексуалци да се впуштаат во чин на содомија, што се тврди во овој случај. Никаква врска помеѓу семејството, бракот, и создавањето потомство од една страна, и хомосексуалната активност од друга, не беше докажана, ниту од Апелациониот Суд ниту од обвинетиот.²⁹

Не мора да развиеме некаква софистицирана филозофска критика за да укажеме на грешката во „буквалното“ толкување на овие случаи од страна на судијата Вајт. Можеме едноставно да се потпрем на еден од најстарите и најдокажани „принципи“ на уставно толкување, а тоа е принципот дека случаите треба ограничено да се решаваат. Ако човек прифати дека овој принцип се употребувал во случаите поврзани со утврдувањето на „правото на приватност“,³⁰ тогаш причината што ниту еден од овие случаи не ѝ „прозборил“ на хомосексуалноста е во тоа што прашањето за хомосексуалноста не било пред нив. Судите под овој принцип, или како што вели Луман (Luhmann), под овој систем, треба да решаваат случаи, а не да изложуваат норми или да спекулираат за сите можни проширувања на некое право. Кога и како правото ќе се проширува зависи од конкретните факти на секој случај. И покрај она што вели дека го прави, судијата Вајт, како што коментаторите веќе спомнаа, толкува од молк, и тоа молк кој се содржи во принципот дека особено уставните случаи треба ограничено да се толкуваат. Потребно ли е овде да додадам дека ако некој е хомосексуалец, правото да се впушта во хомосексуална активност може да има секаква врска со „семејство, брак или создавање потомство“,³¹ иако судијата Вајт го тврди спротивното?

Accepting the decisions in these cases and the above description of them, we think it evident that none of the rights announced in those cases hears any resemblance to the claimed constitutional right of homosexuals to engage in acts of sodomy that is asserted in this case. No connection between family, marriage, or procreation on the one hand and homosexual activity on the other has been demonstrated, either by the Court of Appeals or by respondent.²⁹

We do not need to develop a sophisticated philosophical critique to point to the flaw in Justice White's "literalist" interpretation of the cases. We can simply rely on one of the oldest and most established "principles" of constitutional interpretation: the principle that cases should be narrowly decided. If one accepts that this principle was operative in the cases associated with the establishment of the "right of privacy,"³⁰ then the reason none of these cases "spoke" to homosexuality was that the question of homosexuality wasn't before them. Judges under this principle, or in Luhmann's terms, under this system, are to decide cases, not advance norms or speculate about all possible extensions of the right. When and how the right is to be extended is dependent on the concrete facts of each case. In spite of what he says he is doing, Justice White, like the commentators already mentioned, is interpreting from a silence, and a silence that inheres in the principle that constitutional cases in particular should be construed narrowly. Need I add here that if one is a homosexual, the right to engage in homosexual activity might have everything to do with "family, marriage, or procreation,"³¹ even though Justice White argues the contrary position? As a result, his very interpretation of the "privacy" cases - as being about "family, marriage, or procreation" - could be used against him. Can White's blindness to this obvious reality be separated from his

Како резултат на тоа, самото негово толкување на случаите за приватност, дека тие се однесуваат на „семејство, брак, или создавање потомство“, може да се употреби против него. Може ли слепилото на Вајт за оваа очигледна реалност да се издвои од неговото лично прифаќање на некаква имплицитна хетеросексуалност како законска, и всушност, како единствениот исправен начин да се живее?

Мнението на судијата Вајт не се потпира само на неговото читање на случаите, ами се потпира исто така и на едно имплицитно сфаќање за читливоста на уставот. За Вајт Уставот е потполно *читлив*. Повторно ќе речам, тој ни во самиот Устав не наоѓа ништо што го споменува правото на хомосексуалност. Според тоа, тој смета дека Единаесеттиот Окружен Суд го создава таквото право од вакуум, наместо од едно читање на Уставот и на преседаните кое разбира што е „основно“ и неопходно за приватноста како право „востановено“ со Уставот. За судијата Вајт, туку-така да се создаде некое „ново“ фундаментално право би било најопасниот вид активизам, посебно во случајот со хомосексуалноста. А зошто е тоа така за судијата Вајт? Како што самиот објаснува:

Забраните против таквото однесување влечат корени уште од античко време. Содомијата била криминален престап во обичајно право и била забранета со законите на првите тринаесет сојузни држави кога ја ратификувале Повелбата за правата. Во 1868 година, кога бил ратификуван Четирнаесеттиот Амандман само пет од 37 сојузни држави во Унијата немале кривични закони против содомија. Всушност, до 1951 година, сите 50 сојузни држави законски ја имале забрането содомијата, и денес, 24 сојузни држави и Областа Колумбија продолжуваат да изречуваат кривични казни за сод-

own acceptance of an implied heterosexuality as legitimate and, indeed, the only right way to live?

Justice White's opinion does not simply rest on his reading of the cases, but also rests on an implicit conception of the readability of the Constitution. For White, the Constitution is fully *readable*. Once again, he does not find anything in the Constitution itself that mentions the right to homosexuality. Therefore, he interprets the Eleventh Circuit as creating such a right out of thin air, rather than on a reading of the Constitution and of precedent that understands what is *fundamental* and necessary to privacy as a right "established" by the Constitution. For Justice White, to simply create a "new" fundamental right would be the most dangerous kind of activism, particularly in the case of homosexuality. And why is this the case for Justice White? As he explains:

Proscriptions against that conduct have ancient roots. Sodomy was a criminal offense at common law and was forbidden by the laws of the original 13 states when they ratified the Bill of Rights. In 1868, when the Fourteenth Amendment was ratified, all but 5 of the 37 States in the Union had criminal sodomy laws. In fact, until 1961, all 50 States outlawed sodomy, and today, 24 States and the District of Columbia continue to provide criminal penalties for sodomy performed in private and between consenting adults. Against this background, to claim that a right to engage in such conduct is "deeply rooted in this Nation's

омија која се одвива во приватност и помеѓу согласни возрасни лица. При сето ова, да се тврди дека правото некој да се впушта во такви нешта е „длабоко вкоренето во историјата и традицијата на оваа Нација“, или дека „се подразбира во поимот на законска слобода“, во најдобар случај е смешно.³²

За Вајт, не само што опасноста од активизам треба секогаш да биде под силен надзор, туку мора конкретно да биде напуштена во случаи како овој. Пак ќе речам, *ојправдувањето* за неговото стојалиште се надоврзува на неговото имплицитно сфаќање за читливоста на уставот. Да го цитирам судијата Вајт: „Судот е најраплив и најмногу се доближува до нелегитимност кога има работа со уставно право склепано од судите чии корени сосем малку или воопшто не можат да се пронајдат во јазикот или во замислата на Уставот“.³³

На друго место го критикував обвинението на судскиот активизам како фундаментално неразбирање на неминовната улога на нормативната конструкција во правното толкување,³⁴ кога ќе сфатиме дека толкувањето е исто така и вреднување.³⁵ Фиш си има сопствена верзија на ваквата критика. Она што сакам да го кажам овде е дека за Фиш, моќта на законот да ги наложи неговите претпоставки како вистина на системот го брише значењето на неговите философски соговорници, правејќи го *бессилно* нивното протестирање. Конкретниот резултат во овој случај е тоа што на кривичните санкции против хомосексуалците им се дава уставен легитимитет со тоа што сега се објавува дека за сојузните држави е законски прифатливо да ги стават надвор од законот хомосексуалната љубов и сексуални односи.

history and tradition” or “implicit in the concept of ordered liberty” is, at best, facetious.³²

For White, not only is the danger of activism always to be guarded against, but it must be specifically forsaken in a case such as this one. Again, the *justification* for his position turns on his implicit conception of the readability of the Constitution. To quote Justice White, “[t]he Court is most vulnerable and comes nearest to illegitimacy when it deals with judge-made constitutional law having little or no cognizable roots in the language or design of the Constitution.”³³

I have critiqued the charge of judicial activism elsewhere as a fundamental misunderstanding of the inevitable role of normative construction in legal interpretation³⁴ once we understand that interpretation is also evaluation. “Fish has his own version of this critique. The point I want to make here is that for Fish, the power of law to enforce its own premises as the truth of the system erases the significance of its philosophical interlocutors, rendering their protest *impotent*. The concrete result in this case is that the criminal sanctions against gay men are given constitutional legitimation in that it is now proclaimed to be legally acceptable for states to outlaw homosexual love and sexual engagement.

Дали е ова класичен пример за одржување на насилство на законот? Верувам дека одговорот неомислено е да. Но уште поважно, имајќи ја предвид анализата на судијата Вајт, одговорот покажува една мошне важна работа за врската помеѓу одржувањето на насилството и засновачкото насилство, нагласена кај Дерида. Да го цитирам Дерида, а ќе го цитирам целосно бидејќи верувам дека овој цитат е клучен за мојот одговор на загриженоста на Лакапра дека Дерида попушта пред искушението на насилството:

Зашто и покрај јасната цел на Бенјамин, ќе предложам толкување според кое самото насилство на засновање то или позицијата на законот (*Rechtsetzende Gewalt*) мора да го обвитка насилството на одржување (*Rechtserhaltende Gewalt*) и не може да се оддели од него. Тоа ѝ припаѓа на структурата на фундаменталното насилство кое повикува на сопствено повторување и го засновува она што треба да се одржува, што е одржливо, ветено на наследството и традицијата, што треба да се сподели. Основата претставува ветување. Секоја позиција (*Setzung*) дозволува и ветува (*permet et pro-met*), и се позиционира дозволувајќи и ветувајќи (*en mettant et en promettant*). Дури и ако некое ветување остане неисполнето, итерабилноста го поставува ветувањето како чувар во најнабојниот момент од засновањето. На тој начин таа ја впишува можноста за повторување во срцевината на изворното... Позицијата веќе е итерабилност, повик за самоодржувачко повторување. Одржувањето од своја страна повторно засновува за да може да го одржи она кое тврди дека го засновало. Така, не постои остра спротивставеност помеѓу позиционирањето и одржувањето, постои само она што јас ќе го наречам (а Бенјамин не го именува) *différentielle* контаминација помеѓу двете, со сите парадокси до кои ова нешто може да доведе.³⁶

Is this a classic example of the conserving violence of law? The answer, I believe, is unquestionably yes. But more importantly, given the analysis of Justice White, it demonstrates a profound point about the relationship, emphasized by Derrida, between conserving violence and the violence of foundation. To quote Derrida, and I quote in full, because I believe this quotation is crucial to my own response to LaCapra's concern that Derrida yields to the temptation of violence:

For beyond Benjamin's explicit purpose, I shall propose the interpretation according to which the very violence of the foundation or position of law (*Rechtsetzende Gewalt*) must envelop the violence of conservation (*Rechtserhaltende Gewalt*) and cannot break with it. It belongs to the structure of fundamental violence that it calls for the repetition of itself and founds what ought to be conserved, conservable, promised to heritage and tradition, to be shared. A foundation is a promise. Every position (*Setzung*) permits and promises (*permet et pro-met*), it positions *en mettant et en promettant*. And even if a promise is not kept in fact, iterability inscribes the promise as the guard in the most irruptive instant of foundation. Thus it inscribes the possibility of repetition at the heart of the originary... Position is already iterability, a call for self-conserving repetition. Conservation in its turn refunds, so that it can conserve what it claims to found. Thus there can be no rigorous opposition between positioning and conservation, only what I will call (and Benjamin does not name it) a *différentielle* contamination between the two, with all the paradoxes that this may lead to.³⁶

Повикот за самоодржувачко повторување е основата за мнението на судијата Вајт, а уште поконкретно, за неговото одбивање да „прочита во“ Уставот една основна слобода за впуштање во „хомосексуална содомија“, и *покрај интeрпретацијата во преседанот*. Како што понатаму објаснува Вајт :

Стремејќи се да се убеди себеси и јавноста дека објавувањето на права кои не се непосредно препознатливи во текстот на Уставот подразбира многу повеќе од наметнување на личниот избор и вредностите на судијата врз сојузните држави и Федералната влада, судот се обиде да ја утврди природата на правата кои треба да добијат зголемена судиска заштита.³⁷

Значи, да резимираме повторно, резултатот за Вајт е дека „фундаменталните слободи“ треба да се ограничат на оние кои се „длабоко всадени во историјата и традицијата на нацијата“.³⁸ За судијата Вајт, како што видовме исто така, доказот дека правото за впуштање во „хомосексуална содомија“ не е основна слобода е „фактот“ што во времето кога бил донесен Четиринаесеттиот Амандман, само пет од тринаесет и седумте сојузни држави во унијата немале кривични закони против содомијата, и дека повеќето сојузни држави и понатаму имаат такви закони. Во своето несогласување, Блекмун (Blackmun) жестоко го отфрла повикувањето на фактот за постоење на антисодомски кривични закони како основа за понатамошна забрана и ускратување на правото, карактеризирано од страна на Блекмун не како право за впуштање во хомосексуална содомија, туку како „право да се биде оставен на мир“.³⁹

Цитирајќи го судијата Холмс (Holmes), Блекмун не потсетува дека:

The call for self-conserving repetition is the basis for Justice White's opinion, and more specifically, for his rejection of "reading into" the constitution, *in spite of an interpretation of precedent*, a fundamental liberty to engage in "homosexual sodomy." As White further explains:

Striving to assure itself and the public that announcing rights not readily identifiable in the Constitution's text involves much more than the imposition of the Justices' own choice of values on the States and the Federal Government, the Court has sought to identify the nature of the rights qualifying for heightened judicial protection.³⁷

To summarize again, the result for White is that "fundamental liberties" should be limited to those that are "deeply rooted in the Nation's history and tradition."³⁸ For Justice White, as we have also seen, the evidence that the right to engage "in homosexual sodomy" is not a fundamental liberty is the "fact" that at the time the Fourteenth Amendment was passed, all but five of the thirty-seven states in the union had criminal sodomy laws and that most states continue to have such laws. In his dissent, Blackmun vehemently rejects the appeal to the fact of the existence of antisodomy criminal statutes as a basis for the continuing prohibition of the denial of a right, characterized by Blackmun not as the right to engage in homosexual sodomy but as "the right to be let alone."³⁹

Quoting Justice Holmes, Blackmun reminds us that:

Револтирачки е за владеење на правото да се нема подобра причина од таа дека тоа било засновано во времето на Хенри IV. Уште повеќе револтира доколку основите на кои почивало одамна исчезнале, а правилото си опстојува само поради слепото подражавање на минатото.⁴⁰

Дерида ни дава увид во тоа како традиционалното позитивистичко сфаќање на законот, и покрај забелешката на судијата Холмс и загриженоста на судијата Блекмун, се состои токму од ова самоодржувачко повторување. За Фиш, како што веќе видовме, практичната сила на правниот систем да се одржи себеси преку слејување на повторувањето со оправдувањето е она што го прави правен систем. Се разбира, Фиш е свесен дека повторувањето како итерабилноста исто така дозволува еволуција. Но, еволуцијата е единствената можност кога *оправдувањето* се идентификува со функционирањето на самиот систем. И покрај неговите забелешки во полза на спротивното, според Фиш законот не може да се деконструира и следствено, не може ниту радикално да се трансформира. Како систем, тој станува сопствена „позитивна“ општествена реалност, во која статусот на неговите митови не може да биде оспоруван.

Меѓутоа, токму статусот на мит за неговата изворишна основа и „простото значење на зборовите“ - или кажано со потехнички јазик, читливоста на текстот - е она што Дерида го оспорува во името на правдата. Сега сме вратени на загриженоста на Лакапра за потенцијалната опасност од изедначувачката сила во аргументот на Дерида. Лакапра повторно го толкува она кое тој го чита како еден од поризичните искази на Дерида. Дозволете првин да го цитирам исказот

It is revolting to have no better reason for a rule of law than that so it was laid down in the time of Henry IV. It is still more revolting if the grounds upon which it was laid down *have* vanished long since, and the rule simply persists from blind imitation of the past.⁴⁰

Derrida gives us insight into how the traditional positivist conception of law, in spite of Justice Holmes' remark and Justice Blackmun's concern, consists precisely in this self-conserving repetition. For Fish, as we have seen, it is the practical power of the legal system to preserve itself through the conflation of repetition with justification that makes it a legal system. Of course, Fish recognizes that repetition as iterability also allows for evolution. But evolution is the only possibility when *justification* is identified as the functioning of the system itself. Law, for Fish - in spite of his remarks to the contrary - is not deconstructible and, therefore, is also not radically transformable. As a system it becomes its own "positive" social reality in which the status of its own myths cannot be challenged.

It is, however, precisely the status as myth of its originary foundation and the "plain meaning of the words" - or in more technical language, the readability of the text - that Derrida challenges in the name of justice. We are now returned to LaCapra's concern about the potentially dangerous equalizing force in Derrida's own argument. LaCapra reinterprets what he reads as one of Derrida's riskier statements. Let me first quote Derrida's statement: "Since the origin of authority, the foundation or ground,

на Дерида: „Со оглед на тоа што потеклото на авторитетот, основата или подлогата и позицијата на законот не можат по дефиниција да се потпираат на ништо друго освен на нив самите, самите тие се насилство без подлога“. ⁴¹ Лакапра го преформулира исказот на Дерида надевајќи се дека ќе го направи што помалку подложен на злоупотреба. Да го цитирам Лакапра: „Со оглед на тоа што потеклото на авторитетот, основата или подлогата и позицијата на законот не можат да се потпираат на ништо друго освен на нив самите, прашањето за нивната конечна основа или подлога е буквално бесмислено.“ ⁴²

Моето несогласување со обидот на Лакапра повторно да го формулира исказот е во следново: работата не е во тоа што прашањето за конечната основа или подлога на законот е бесмислено за Дерида; туку, дека токму прашањето за конечната основа, или поточно кажано за отсуството на истата, е она што мора да се постави, доколку водиме сметка за повикот на Правдата. Тоа што никаков оправдувачки дискурс не може или не треба да ја осигура улогата на даден метајазик во однос на неговото доминантно толкување, значи дека одржувачкото ветување на законот никогаш не може целосно да се оствари во еден херменевтички круг кој успешно се навраќа на самиот себе, и на тој начин си се втемелува.

Се разбира, барем на прв поглед постојат два вида насилство со кои овде се соочуваме; насилство на засновањето или воспоставувањето на законски систем и потоа насилство на законоодржувачкото или јуриспатетичкото насилство на еден постоечки законски систем. Меѓутоа, Дерида во неговиот осврт кон текстот на Бенјамин покажува како токму тие два вида на насилство се контаминирани. За да го конкретизираме значењето на ваквата контамини-

the position of law can't by definition rest on anything but themselves, they are themselves a violence without ground.“ ⁴¹ LaCapra reformulates Derrida's statement in the hope of making it less subject to abuse. To quote LaCapra: “Since the origin of authority, the foundation or ground, the position of the law can't by definition rest on anything but themselves, the question of their ultimate foundation or ground is literally pointless.“ ⁴²

My disagreement with LaCapra's restatement is as follows: it is not that the question of the ultimate ground or foundation of law is pointless for Derrida; instead, it is the question of the ultimate ground, or correctly stated, lack of such, that *must* be asked, if we are to heed the call of Justice. That no justificatory discourse *can* or *should* insure the role of a metalanguage in relation to its dominant interpretation, *means* that the conserving promise of law can be never be fully actualized in a hermeneutical circle that successfully turns back in on itself and therefore grounds itself.

Of course, there are, at least at first glance, two kinds of violence at issue here; the violence of the foundation or the establishment of a legal system and then the law-conserving or jurispathetic violence of an actual legal system. But Derrida demonstrates in his engagement with Benjamin's text just how these two kinds of violence are contaminated. To concretize the significance of this contamination, we are again returned to *Bowers*. The erasure of the status of the intent of the founding fa-

нација, повторно се враќаме на случајот *Бауерс*. Бришењето на статусот за намерата на основоположниците на државата и на простото значење на зборовите како правни митови, е основа за *ојравдување* на јуриспатичкото или законоодржувачкото насилство на одлуката. Соголувањето на мистичниот темел на авторитетот, што е исто како да напишеме дека перформативноста на институтивниот јазик не може во целост да биде вградена од страна на системот откако тој ќе се воспостави, и со тоа ќе стане и потполно самооправдувачки - и тоа како покажува дека воспоставувањето на законот е насилство во смисла на *наложување* без *шековно* оправдување. Но, ова соголување не треба да се сфати како фаќање на мамката на насилството. Наместо тоа, тавтологијата врз која се потпира мнението на судијата Вајт - дека законот е, па според тоа е оправдано што е, зашто е - поскоро е изложена како тавтологија отколку како оправдување. Значи, целта на преиспитувањето на потеклото на авторитетот е токму да се спречи слевање на едно оправдување со повикувањето на потеклото, слевање кое е овозможено поради бришењето на мистичните темели на авторитетот. Повторната формулација на Лакапра можеби е „поризична“ од онаа на Дерида бидејќи може да не одвлече од оперативната сила на правните митови кои навидум создаваат еден самооправдувачки систем. Резултатот, како што видовме, е насилството на мнението на судијата Вајт, во кое описот се смета за пропис, а криминалното гонење на хомосексуалци се брани како нужност на владеењето на правото.

Но, дали деконструкционистичката интервенција не води до заклучокот дека Лакапра се плаши од една таква можност? А заклучокот е тоа што сите правни системи, поради тоа што се засновани на мистичниот темел на авторитетот, имаат „нешто гнило“⁴³ во сржта,

thers and the plain meaning of the words as legal myths is the basis for the *justification* of the jurispathic or law-conserving violence of the decision. The exposure of the mystical foundation of authority, which is another way of writing that the performativity of institutive language cannot be fully incorporated by the system once it is established, and thus, become fully self-justifying, does show that the establishment of law is violence in the sense of an *imposition* without a *present* justification. But this exposure should not be understood as succumbing to the lure of violence. Instead, the tautology upon which Justice White's opinion rests - that the law is and therefore it is justified to be, because it is—is exposed as tautology rather than justification. The point, then, of questioning the origin of authority is precisely to undermine the conflation of justification with an appeal to the origin, a conflation made possible because of the erasure of the mystical foundation of authority. LaCapra's reformulation may be “riskier” than Derrida's own because it can potentially turn us away from the operational force of the legal myths that seemingly create a self-justifying system. The result, as we have seen, is the violence of Justice White's opinion in which description is identified as prescription, criminal persecution of homosexuals defended as the necessity of the rule of law.

But does the deconstructionist intervention lead us to the conclusion that LaCapra fears it might? That conclusion being that all legal systems, because they are based on a mystical foundation of authority, have “something rotten”⁴³ at the core and are therefore “equal.”⁴⁴ In one

и затоа се „еднакви“.⁴⁴ Во извесна смисла, Лакапра има право да биде загрижен за изедначувачката сила од есејот на Дерида. Всушност, еднаквоста меѓу правните системи е во тоа што сите тие се подложни на деконструкција. Но, како што видовме во оваа книга, токму таа еднаквост е она што овозможува правна трансформација, вклучувајќи и правна трансформација во името на традиционалните идеали за еманципација. Дерида нè потсетува дека не постои „ништо ... позастарено“⁴⁵ од таквите идеали. Како што видовме во случајот *Бауерс*, нивното постигнување останува само стремеж, но стремеж кој не е само немоќен идеализам против незапирливата машина, неподложна на деконструкција.

Како што видовме, Дерида не се согласува со Фиш во врска со подложноста на законот на деконструкција. Според Фиш, бидејќи законот, или кој било друг општествен контекст ги одредува параметрите на дискурсот, трансформативните закани за системот испаѓаат бесилни бидејќи тие можат да му се спротистават на *сисџемој* само внатре ограничувањата, што успешно ќе ја поткопа заканата. За нив не „постои“ друго „место“, освен во системот кој им ја оспорува валидноста или ги рedefинира за да ги контролира сите можни жалби. Но, за Дерида „не постои“ систем кој може да држи чекор со себеси и на тој начин да се втемели како единствена стварност. Мислењето дека кој било општествен систем, правен или некој друг, може да ја „пополни“ општествената стварност е само уште еден мит, а тоа е митот на потполна присутност. Кај Фиш речиси е безначајно тоа што законот е општествена творба, бидејќи, бил тој општествена творба или не, не можеме да ја деконструираме машината. Деконструкцијата на Дерида доаѓа до спротивниот заклучок. Како што објаснува

sense, LaCapra is right to worry about the equalizing force of Derrida's essay. The equality between legal systems is indeed that all such systems are deconstructible. But, as we have seen throughout this book, it is precisely this equality that allows for legal transformation, including legal transformation in the name of the traditional emancipatory ideals. Derrida reminds us that there is “nothing . . . less outdated”⁴⁵ than those ideals. As we have seen in *Bowers*, achieving them remains an aspiration, but an aspiration that is not just impotent idealism against the ever functioning, non-deconstructible machine.

As we have seen, Derrida is in disagreement with Fish about deconstructibility of law. For Fish, since law, or any other social context, defines the parameters of discourse, the transformative challenges to the system are rendered impotent because they can only challenge the *system* from within the constraints that will effectively undermine the challenge. “There is” no other “place” for them to be but within the system that denies them validity or redefines them so as to manage the full range of the complaint. But for Derrida “there is” no system that can catch up with itself and therefore establish itself as the only reality. To think that any social system, legal or otherwise can “fill” social reality is just another myth, the myth of full presence. In Fish, it is practically insignificant that law is a social construct, because, social construct or not, we can not *deconstruct* the machine. Derridean deconstruction reaches the opposite conclusion. As Derrida explains, returning us to the excess of the performative language that *establishes* a legal system:

Дерида, враќајќи нè на прекумерноста на перформативниот јазик кој го *воспоставува* правниот систем:

Дури и ако успехот на перформативите кои го засноваат законот или правото (на пример, а ова е повеќе од пример, на една држава како гарант за некое право) ги нема предвид поранешните состојби и конвенции (на пример, во националната или интернационалната арена), истата „мистична“ граница повторно ќе се појави кај претпоставеното потекло на нивното доминантно толкување.

Структурата која ја опишувам овде е структура во која законот (*droit*) во суштина е подложен на деконструкција, или поради тоа што е заснован, конструиран врз интерпретативни и трансформативни текстуални слоеви, (а тоа е историјата на законот (*droit*), неговата можна и нужна трансформација, понекогаш и неговата амелиорација), или поради тоа што неговата конечна основа по дефиниција е незаснована. Фактот дека законот е подложен на деконструкција не е лоша вест. Во ова може да видиме и ронка среќа за политиката, како и за целокупниот историски прогрес.⁴⁶

Значи, подложноста на деконструкција на законот, како што ја разбира Дерида, е теоретско сфаќање кое и *Шоа* како има практични последици; практичните последици се токму во тоа што законот не може *неизбежно* да ги замолкне неговите оспорувачи и да ја спречи трансформацијата, барем не врз основа на тоа дека самиот закон налага тоа да се направи. Тогаш не треба да нè изненадува тоа што Единаесеттиот Окружен Суд, судот кој тврдеше дека одредбите на Џорџија ги прекршиле основните права на обвинетиот, се потпираше на Деветтиот како и на Четиринаесеттиот Амандман од Уставот. Деветтиот Амандман може, и според мене *треба* да биде толку-

Even if the success of the performatives that found law or right (for example, and this is more than an example, of a state as guarantor of a right) presupposes earlier conditions and conventions (for example in the national or international arena), the same “mystical” limit will reappear at the supposed origin of their dominant interpretation.

The structure I am describing here is a structure in which law (*droit*) is essentially deconstructible, whether because it is founded, constructed on interpretable and transformable textual strata, (and that is the history of law (*droit*), its possible and necessary transformation, sometimes its amelioration), or because its ultimate foundation is by definition unfounded. The fact that law is deconstructible is not bad news. We may even see in this a stroke of luck for politics, for all historical progress.⁴⁶

The deconstructibility of law, then, as Derrida understands it, is a theoretical conception that *does* have practical consequences; the practical consequences are precisely that law cannot *inevitably* shut out its challengers and prevent transformation, at least not on the basis that the law itself demands that it do so. It should not come as a surprise, then, that the Eleventh Circuit, the court that held that the Georgia statute violated the respondent's fundamental rights, rested on the Ninth Amendment as well as on the Fourteenth Amendment of the Constitution. The Ninth Amendment can and, to my mind, *should* be interpreted to attempt fidelity to the deconstructibility of even the “best” constitution, so

ван како да ја искушува верноста во деконструктив-носта дури и на „најдобриот“ устав, за да се остави простор за историски промени во името на Правдата. Исто така, Деветтиот Амандман исто така може да се разбере низ проблематиката на она коешто ја сочинува намерата на „татковците на државата“. Намерата на уставот може единствено да биде тој да е *правичен*, доколку сака да го оствари својот стремеж за демократско оправдување. Ваквата намера не мора да се повикува на „надворешни“ правни норми, туку на „внатрешни“ правни норми отелотворени во толкувањето на самата Повелба на правата. Повелбата на правата се обидува јасно да ги искаже условите за *правда* онака како што тие биле разбрани во времето кога бил донесен уставот. Но Деветтиот Амандман исто така го потврдува ограничувањето на кој било *ојис* на условите за правда, вклучувајќи ги и оние отелотворени во Повелбата на правата. Очигледен пример е повикот на хомосексуалците за Правда, за нивната „фундаментална слобода“. Деветтиот Амандман треба да биде, и всушност беше употребен од страна на Единаесеттиот Окружен Суд како штит против тавтологијата врз која се потпира мнението на судијата Вајт.⁴⁷ Молкот, со други зборови, треба да се конструира како „уште недојдена мисла“, а не како „нешто саморазбирливо за што не треба да се зборува“.

Но дали ваквото толкување на Единаесеттиот Амандман значи дека не постои легитимност во одржувањето на правото? Може ли еден правен систем потполно да го одбегне ветувањето за одржување кое се содржи во митот за неговото потекло? Се разбира, Дерида не мисли така. Всушност, за Дерида, еден правен систем не би можел да се стреми кон правда ако не го ветил одржувањето на принципот и владеењето на Правото. Но, исто така, не би се стремел кон

as to allow for historical change in the name of Justice. The Ninth Amendment can also be understood from within the problematic of what *constitutes* the intent of “the founding fathers”. The intent of the constitution can only be *to be just*, if it is to meet its aspiration to democratic justification. This intent need not appeal to “external” legal norms but to “internal” legal norms embodied in the interpretation of the Bill of Rights itself. The Bill of Rights clearly attempts to spell out the conditions of *justice* as they were understood at the time of the passage of the Constitution. But the Ninth Amendment also recognizes the limit of any *description* of the conditions of justice, including those embodied in the Bill of Rights. An obvious example is the call of homosexuals for Justice, for their “fundamental liberty.” The Ninth Amendment should be, and indeed was, used by the Eleventh Circuit to guard against the tautology upon which Justice White’s opinion rests.⁴⁷ Silence, in other words, is to be constructed as the “not yet thought,” not the “self-evident that need not be spoken.”

But does this interpretation of the Ninth Amendment mean that there is no legitimacy to the conservation of law? Can a legal system completely escape the promise of conservation that inheres in its myth of origin? Certainly Derrida does not think so. Indeed, for Derrida, a legal system could not aspire to justice if it did not make this promise of conservation of principle and the rule of Law. But it would also not aspire to justice unless it understood this promise as a promise to Justice. Again we are

правда доколку под ваквото ветување не подразбира ветување дадено на Правдата. Повторно сме вратени на согледувањето на овој парадокс, барем според моето толкување на Единаесеттиот Амандман.

Токму овој парадокс, кој според Дерида е неизбежен, е она коешто ја прави Правдата апорија, наместо зацртан идеал.⁴⁸ Обидот прецизно да се одреди што е Правда повторно би го турнал прописот во опис и не би обрнал внимание на понизноста пред Правдата која е својствена за моето толкување на Деветтиот Амандман. Еден таков обид го замолкнува повикот на Правдата наместо да го послуша, и води кон трагедија на правдата како што толку умешно опиша судијата Холмс.⁴⁹ Но, за еден законски систем да биде правичен, тој мора исто така да вети универзалност, правична примена на правилата. Како резултат на тоа, и како што видовме во последното поглавје, го имаме она што за Дерида е првата апорија на Правдата, *epokhe*, и правило. Оваа апорија доаѓа од одговорноста на судијата не само да го каже законот туку и да го *просуди*.

Накучо, за една одлука да биде правична и одговорна, ако има таква, таа мора да биде и регулирана и без регулативен закон: таа мора да го одржува законот и исто така да го поништува или доволно да го отповикува за да може повторно да го открива во секој нов случај, повторно да го оправдува, или барем повторно да го открие во реафирмацијата и новата и слободна потврда на нејзиниот принцип.⁵⁰

Судијата Вајт не успеа да ја исполни неговата должност токму затоа што тој го замени описот со просудување, и тоа опис на законите на сојузните држави стар стотина години, и во многу различни општествени и политички околности.⁵¹

returned to the recognition, at least in my interpretation of the Ninth Amendment, of this paradox.

It is precisely this paradox, which, for Derrida, is inescapable, that makes Justice an aporia, rather than a projected ideal.⁴⁸ To try exactly to define what Justice is would once again collapse prescription into description and fail to heed the humility before Justice inherent in my interpretation of the Ninth Amendment. Such an attempt shuts off the call of Justice, rather than heeding it, and leads to the travesty of justice, so eloquently described by Justice Holmes.⁴⁹ But, of course, a legal system if it is *to be* just must also promise universality, the fair application of the rules. As a result, as we saw in the last chapter, we have what for Derrida is the first aporia of Justice, *epokhe*, and rule. This aporia stems from the responsibility of the judge not only to state the law but *to judge* it.

In short, for a decision to be just and responsible, it must, in its proper moment if there is one, be both regulated and without regulation: it must conserve the law and also destroy it or suspend it enough to have to reinvent it in each case, rejustify it, at least reinvent it in the reaffirmation and the new and free confirmation of its principle.⁵⁰

Justice White failed to meet his responsibility precisely because he replaced description with judgment, and indeed, a description of state laws a hundred years past, and in very different social and political circumstances.⁵¹

Но ако Правдата е (забележете го констативниот јазик) само како апорија, ако ниеден збир од актуелни услови за правда не може да се идентификува како Правда, дали тоа значи дека сите правни системи се еднакви по нивното отелотворување на идеалите за еманципација? Тоа ли е сè на што се сведува еднаквоста дека сите правни системи се подложни на деконструкција? И уште полошо, ако заклучокот е ваков, дали тоа не значи дека имаме оправдување да ја одбегнеме нашата одговорност како политички и морални учесници во нашата правна култура? Како што веќе тврдам низ целава книга, Дерида изразува јасно несогласување со тој заклучок; „Тоа што правдата го надминува правото и пресметките, тоа што непретставливото го надминува одредливото, не може и не треба да служи како алиби за да се остане надвор од правно-политичките битки, во една институција или држава, или помеѓу една институција или држава и други“.⁵²

Но, дозволете уште посилено да го искажам ова стојалиште наспроти подложноста на законот на деконструкција. Подложноста на законот на деконструкција, како што реков во последниве две поглавја, е токму она нешто кое овозможува трансформација, а не само еволуција на правниот систем. Самата таа отвореност кон трансформација, која во моето толкување на Деветтиот Амандман треба да се сфати како институционална понизност пред повикот за Правда, како нешто отаде кој било систем, може да се *преведе* како стандард според кој треба да се оценуваат „соперничките“ правни системи. Таа исто така може да се *преведе* како стандард според кој ќе може да ги оценуваме самите судните и тоа како тие ја спровеле нивната одговорност. Споредете ги како пример мнозинското мислење на судијата Вајт и издвоеното мислење на судијата Блекмун.⁵³ На тој

But if Justice is (note the constative language) only as aporia, if no descriptive set of current conditions for justice can be identified as Justice, does that mean that all legal systems are equal in their embodiment of the emancipatory ideals? Is that what the “equality” that all legal systems are deconstructible boils down to? And worse yet, if that is the conclusion, does that not mean that we have an excuse to skirt our responsibility as political and ethical participants in our legal culture? As I have argued throughout this book, Derrida explicitly disagrees with that conclusion; “That justice exceeds law and calculation, that the unrepresentable exceeds the determinable cannot and should not serve as an alibi for staying out of juridico-political battles, within an institution or a state or between one institution or state or others.”⁵²

But let me state this positioning *vis-a-vis* the deconstructibility of law even more strongly. The deconstructibility of law is, as I have argued for the last two chapters, exactly what allows for the possibility of transformation, not just the evolution of the legal system. This very openness to transformation, which, in my interpretation of the Ninth Amendment, should be understood as institutional humility before the call to Justice, as the beyond to any system, can itself be *translated* as a standard by which to judge “competing” legal systems. It can also be *translated* into a standard by which we can judge the justices themselves as to how they have exercised their responsibility. Compare, for example, Justice White’s majority opinion with Justice Blackmun’s dissent.⁵³ “Thus, we can respond to LaCapra’s concern that all legal systems not be conceived as equally “rotten.” All judges are not equal in the exercise of their

начин, може да одговориме на загриженоста на Лакапра сите правни системи да не бидат замислени како подеднакво „гнили“. Сите судии не се исти во спроведувањето на нивната одговорност кон Правдата, дури и ако правдата не може да се одреди еднаш и засекогаш како збир на утврдени норми.

Сепак, мора да се забележи дека не се оспорува идејата за правото и конкретната, практична важност на правата. Наместо тоа, основата на правата одново се толкува за да биде во согласност со етичкото инсистирање врз поделеноста помеѓу правото и правдата.

Ваквото етичко инсистирање ја штити можноста од радикална трансформација во рамките на некој постоечки правен систем вклучувајќи ја и новата дефиниција на право (right). Но, отфлањето на идејата дека само тековните сфаќања за правичност може да се изедначат со правда е токму она кое води кон практичната вредност на правата. Емануел Левинас (Emmanuel Levinas) во еден случај забележал дека ни требаат права затоа што не може да имаме Правда. Правата, со други зборови, нè штитат од *суетноста* дека кое било важечко сфаќање за правда или за право (right) е последниот збор.

За жал, во една друга смисла на зборот, судијата Вајт е „во право“ кога станува збор за нашата правна традиција. Хомосексуалците во САД систематски се гонети, како законски така и на други начини. Интересно е што читањето на деконструкцијата што го понудив ни овозможува да ги браниме правата како израз на сомнежот од зацврстување на законските и другите граници на заедницата. Овие граници ја затвораат можноста за трансформација, вклучувајќи ја и трансформацијата на нашите важечки сфаќања

responsibility to Justice, even if justice can not be determined once and for all as a set of established norms.

The idea of right and the concrete, practical importance of rights, it must be noted, however, is not denied. Instead, the basis of rights is reinterpreted so as to be consistent with the ethical insistence on the divide between law and justice.

This ethical insistence protects the possibility of radical transformation within an existing legal system, including the new definition of right. But the refusal of the idea that only current concepts of right can be identified with justice is precisely what leads to the practical value of rights. Emmanuel Levinas once indicated that we need rights because we cannot have Justice. Rights, in other words, protect us against the *hubris* that any current conception of justice or right is the last word.

Unfortunately, in another sense of the word, Justice White is “right” about our legal tradition. Homosexuals have been systematically persecuted, legally and otherwise, in the United States. Interestingly enough, the reading of deconstruction I have offered allows us to defend rights as an expression of the suspicion of the consolidation of the boundaries, legal and otherwise, of community. These boundaries foreclose the possibility of transformation, including the transformation of our current conceptions of “normal” sexuality as these norms

за „нормална“ сексуалност, бидејќи ваквите норми се отсликувани во законот и се користат како основа за лишување на хомосексуалците од нивните права. Она што е „гнило“ во еден правен систем е токму бришењето на неговиот мистичен темел на авторитет за да може системот да се преправи како правда. Така Дерида со право може да тврди дека деконструкцијата

хиперболички го зголемува влогот на постоечката правда; таа е чувствителност кон еден вид суштинска несразмерност која мора да ги впише вишокот и несоодветноста во себе и која се стреми да ги оцрни не само теоретските граници ами и конкретните неправди, со најопипливите последици, со чиста совест која догматично запира пред која било наследена решителност на правдата.⁵⁴

„Гнилоста“ во нашиот правен систем, што се забележува во мнението на судијата Вајт, е таа којашто ме тера да го наречам чудовиште правниот систем, како што го опишува и Фиш. Со зборовите на Луман, разликата се состои во она што се набљудува и зошто се набљудува.

Но, за Лакапра постои уште еден проблем, засебен иако поврзан со потенцијалното изедначување на законските системи поради нивната својствена „гнилоста“. Тоа е опасноста од неодговорно свртување кон насилство, бидејќи не може да постојат зацртани стандарди според кои *однапред* ќе се оцени прифатливоста на чиновите на насилство. За Лакапра оваа опасност потекнува од потполното раздвојување на познанието и акцијата што тој го чита како нешто својствено за текстот на Бенјамин, а можеби и за занимавањето на Дерида со Бенјамин. Како што Лакапра не потсетува во потенцијално несогласу-

have been reflected in the law and used as the basis for the denial of rights to homosexuals. What is “rotten” in a legal system is precisely the erasure of its own mystical foundation of authority so that the system can dress itself up as justice. Thus, Derrida can rightly argue that deconstruction

hyperbolically raises the stakes of exacting justice; it is sensitivity to a sort of essential disproportion that must inscribe excess and inadequation in itself and that strives to denounce not only theoretical limits but also concrete injustices, with the most palpable effects, in the good conscience that dogmatically stops before any inherited determination of justice.⁵⁴

It is this “rotteness” in our own legal system as it is evidenced in Justice White’s opinion that causes me to refer to the legal system, as Fish describes it, as a monster. The difference in Luhmann’s terms turns on what is observed and why.

But for LaCapra, there is also another issue, separate if connected to the potential equalization of legal systems due to their inherent “rotteness.” That danger is a danger of an irresponsible turn to violence, because there can be no projected standards by which to judge *in advance* the acceptability of violent acts. For LaCapra, this danger inheres in the complete disassociation of cognition and action that he reads as inherent in Benjamin’s text, and perhaps in Derrida’s engagement with Benjamin. As LaCapra reminds us in a potential disagreement with Derrida’s formulation of this disassociation:

вање со Деридината формулација на ова раздвојување:

Како што и самиот Дерида нагласува на друго место, перформативното никогаш не е чисто или автономно; тоа секогаш е во некој степен врзано со други функции на јазикот. И дискурсот на оправдување - без разлика на тоа колку е несигурен во сопствената подлога и лишен од надредениот и заповеднички статус на метајазик - никогаш не е целосно отсутен од некоја револуционерна ситуација или *coup de force*.⁵⁵

Но, секако дека Дерида не тврди оти јазикот на оправдување нема никаква врска со револуционерните ситуации. Наместо тоа, тој вели дека јазикот на оправдување кој му припаѓа на *револуционерно* насилство зависи од она кое допрва треба да се установи, и се разбира, кое како резултат на тоа, може допрва да се роди. Доколку не зависеше од она кое допрва треба да дојде, немаше да биде *револуционерно* насилство. Да го цитирам Дерида:

Една „успешна“ револуција, „успешното втемелување држава“ (во речиси иста смисла дека некој зборува за „прикладен“ перформативен говорен чин) ќе го произведе *après coup* она коешто однапред било судено да се произведе, имено, отпосле да создаде соодветни модели на толкување, да му даде смисла, нужност и над сè легитимитет на насилството што го произвело, меѓу другото, интерпретативниот модел за кој станува збор, односно, дискурсот на неговата себелегитимација... Има случаи во кои со генерации не се знае дали перформативот на насилно втемелување на државата е „прикладен“ или не.⁵⁶

Тоа одделување на познанието и акцијата со *времето* значи дека никакви чинови на насилство не може

As Derrida himself elsewhere emphasizes, the performative is never pure or autonomous; it always comes to some degree bound up with other functions of language. And justificatory discourse - however uncertain of its grounds and deprived of the superordinate and masterful status of metalanguage - is never entirely absent from a revolutionary situation or a *coup de force*.⁵⁵

But Derrida certainly is not arguing that justificatory language has nothing to do with revolutionary situations. His argument is instead that the justificatory language of *revolutionary* violence depends on what has yet to be established, and of course, as a result, might yet come into being. If it did not depend on what was yet to come, it would not be *revolutionary* violence. To quote Derrida:

A “successful” revolution, the “successful foundation of a State” (in somewhat the same sense that one speaks of a “felicitous” performative speech act) will produce *après coup* what it was destined in advance to produce, namely, proper interpretative models to read in return, to give sense, necessity and above all legitimacy to the violence that has produced, among others, the interpretative model in question, that is, the discourse of its self-legitimation. . . . There are cases in which it is not known for generations if the performative of the violent founding of the state is “felicitous” or not.⁵⁶

That separation of cognition and action by *time* means that no acts of violence can truly be justified at the time

вистински да се оправдаат во моментот кога тие се случуваат, доколку под вистинско оправдување се мисли на спознајно уверување за праведноста на постапката. Верувам дека ова толкување на занимавањето на Дерида со текстот на Бенјамин е читање кое целосно ја почитува сериозноста со која обата автори ја земаат заповедта „не убивај“.⁵⁷ Така, можеме да бидеме праведни кон текстот на Бенјамин и кон читањето на Дерида само ако ја разбереме одговорноста која ни ја наметнува фамозната изјава на Бенјамин за боженственото насилство. „Зашто разумот никогаш не е тој кој решава за оправданоста на средствата и правичноста на целите, ами судбински наметнато насилство решава за првото, а Господ за второто.“⁵⁸ Бидејќи не може да има когнитивна сигурност пред некоја постапка, препуштени сме на нашата одговорност за она што го правиме. Не можеме да побегнеме од одговорноста повикувајќи се на установени конвенции. Револуционерно насилство не може да се рационализира повикувајќи се на она што „е“, зашто она што „е“ е токму тоа што треба да се пресврти. Во таа смисла, секој од нас е соочен со една револуционерна ситуација. Се разбира, неможноста да се знае дали ситуацијата всушност налага насилство, исто така значи дека не може да има оправдување за недејствување. Ваквата неодлучивост е навистина застрашувачка. Но, може и да не е позастрашувачка од оправдувањата за насилство поттикнати од државата, без разлика дали тие се оправдувања за смртната казна или за воената машина. Лакапра е загрижен токму за таа секојдневност на екстремното насилство во модерната/ постмодерната држава.⁵⁹ Загрижен е и Бенјамин во неговата расправа за полицијата.⁶⁰ Потребата од некакви стандарди за ограничување на насилството, посебно на овој вид високо рационализирано насилство, не треба да се меша со оправдувањето за

they take place, if by truly justified one means cognitive assurance of the rightness of action. I believe that this interpretation of Derrida's engagement with Benjamin is the reading that does full justice to the seriousness with which both authors take the command "thou shalt not kill."⁵⁷ Thus, we can only be just to Benjamin's text and to Derrida's reading if we understand the responsibility imposed upon us by Benjamin's infamous statement about divine violence. "For it is never reason that decides on the justification of means and the justness of ends, but fate-imposed violence on the former and God on the latter."⁵⁸ Since there can be no cognitive assurance in advance of action we are left with our responsibility for what we do. We cannot escape responsibility by appealing to established conventions. Revolutionary violence cannot be rationalized by an appeal to what "is," for what "is" is exactly what is to be overturned. In this sense, each one of us is put on the line in a revolutionary situation. Of course, the inability to know whether or not the situation actually demands violence also means there can be no justification for not acting. This kind of undecidability is truly frightening. But it may not be more frightening than the justifications for violence - whether they be justifications for the death penalty or the war machine - put forward by the state. LaCapra worries precisely about the day-to-dayness of extreme violence in the modern/postmodern state.⁵⁹ But so does Benjamin in his discussion of the police.⁶⁰ The need to have some standards to curtail violence, particularly this kind of highly rationalized violence, should not be confused with a justification for revolutionary violence. The problem is not that there are not reasons given for violence. It is not even that these reasons should better be understood as rationalizations. It is rather that revolutionary violence cannot be rationalized, because all forms of rationalization would necessarily take the form of an appeal to what has already been established. Of course, revolutionary movements project

революционерно насилство. проблемот не е во тоа што не се наведуваат причини за насилство. Не е ни во тоа дека ваквите причини треба подобро да се сфатат како рационализации. Поскоро, проблемот е што револуционерното насилство не може да се рационализира бидејќи сите форми на рационализација неизбежно ќе го попримат обликот на повикување кон нешто што е веќе установено. Се разбира, револуционерните движења зацртуваат идеали од рамките на нивниот постоечки дискурс. Но, ако тие се револуционерни движења тие исто така ги отфрлаат границите на тој дискурс. Можат ли да го прават тоа? Го направиле ли тоа досега? Оценката за тоа ги очекува овие движења во иднината. Можеби ќе можеме подобро да го сфатиме Бенјаминовото отфрлање на човечките оправдувања на насилството ако се повикаме на митот на Моник Витиг (Monique Wittig), *Les Guérillères*.⁶¹ Во *Les Guérillères* вистински сме соочени со една револуционерна ситуација, отфрлање на патријархатот со неговото својствено наложување на хетеросексуалноста. Во митот, Амазонките се креваат на оружје. Дали ова митско насилство е водено од судбината? Дали целта е воспоставување на нова држава? Нема ли оваа нова држава да биде спротивното од патријархатот, и на тој начин и неговото возобновување? И дали оваа „војна“ означува божествено насилство, насилство кое вистински искупува. Текстот ги претставува тие прашања како мит, но исто така и како можност „претставена“ во книжевна форма.

Како може жените во митот однапред да знаат, посебно ако некој ја споделува феминистичката премиса дека целата култура е обликувана од нееднаквоста на родовата поделба како што е дефинирана од патријархатот? Ако некој зацрта идеал кој дури се претпоставува според феминистичките норми, не се

ideals from within their present discourse. But if they are *revolutionary* movements they also reject the limits of that discourse. Can they do so? Have they done so? Judgment awaits these movements in the future. Perhaps we can better understand Benjamin's refusal of human rationalizations for violence by appealing to Monique Wittig's myth, *Les Guerilleres*.⁶¹ In *Les Guerilleres*, we are truly confronted with a revolutionary situation, the overthrow of patriarchy with its corresponding enforcement of heterosexuality. In the myth, the Amazons take up arms. Is this mythic violence governed by fate? Is the goal the establishment of a new state? Would this new state not be the reversal of patriarchy and therefore its reinstatement? Or does this "war" signify divine violence - the violence that truly expiates. The text presents those questions as myth, but also as possibility "presented" in literary form.

How could the women in the myth know in advance, particularly if one shares the feminist premise that all culture has been shaped by the inequality of the gender divide as defined by patriarchy? If one projects an ideal even supposed by feminine norms, are these norms not contaminated by the patriarchal order with which the

ли тие норми контаминирани од патријархалниот поредок со кој жените се во „војна“? Наместо да даде одговор за решавање на оваа дилема, митот на Витиг го симболизира процесот на доведување во прашање кој мора да ја информира револуционерната ситуација, што пак ги доведува во прашање сите традиционални оправдувања за она што е. Се потпирам на овој мит кој оспорува една од најдлабоките културни структури, бидејќи верувам дека нѝ овозможува да ја почувствуваме невозможноста однапред да се одлучи дали симболизираната војна против патријархатот може *однапред* да се определи, било како митска или како божествена, или пак како оправдана или неоправдана.

Сепак, се согласувам со Лакапра дека нѝ требаат „ограничени облици на контрола“.⁶² Но овие ограничени облици на контрола се само тоа, ограничени облици. Треба ли некогаш да ризикуваме за да им се спротиставиме на ваквите ограничени облици? Би рекол ли Лакапра никогаш? Ако рече, мојот одговор на тоа може да биде само „Никогаш не вели никогаш“. А зошто? Бидејќи не би било праведно.

Текстот на Дериде не остава со бескрајна одговорност која ни ја наметнува неодлучивоста. Неодлучивоста во никој случај не ја намалува одговорноста. Токму спротивното. Ние не можеме да бидеме ослободени од нашата улога во историјата затоа што не сме можеле да бидеме сигурни дека однапред сме биле „во право“.

Превод од англиски јазик: Горан Стоев

women are at “war”? Rather than a decision about the resolution of this dilemma, Wittig’s myth symbolizes the process of questioning that must inform a revolutionary situation, which calls into question all the traditional justifications for what is. I am relying on this myth, which challenges one of the deepest cultural structures, because I believe it allows us to experience the impossibility of deciding in advance whether the symbolized war against patriarchy can be determined *in advance*, either as mythic or divine, or as justified or unjustified.

Yet, I agree with LaCapra that we need “limited forms of control.”⁶² But these limited forms of control are just that, limited forms. Should we ever risk the challenge to these limited forms? Would LaCapra say never? If so, my response to him can only be “Never say never.” And why? Because it would not be just to do so.

Derrida’s text leaves us with the infinite responsibility undecidability imposes on us. Undecidability in no way alleviates responsibility. The opposite is the case. We cannot be excused from our own role in history because we could not know so as to be reassured that we were “right” in advance.

Белешки:

1. Seyla Benhabib, "Deconstruction, Justice and the Ethical Relationship," во следниот број на *Cardozo Law Review*, vol. 13 (1991).
2. Jacques Derrida, "Force of Law: The Mystical Foundations of Authority" во *Cardozo Law Review*, vol. 11, nos. 5-6 (1990).
3. Dominick LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," *Cardozo Law Review*, vol. II, nos. 5-6 (1990).
4. Walter Benjamin, "The Critique of Violence," in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. Peter Dementz, trans. Edmund Jephcott (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 277.
5. *Ibid.*, 281-83.
6. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986).
7. Benjamin, "The Critique of Violence," 277-79; Derrida, "Force of Law," 983-85, 989.
8. Benjamin, "The Critique of Violence," 277.
9. Benhabib, "Deconstruction, Justice and the Ethical Relationship." Сејла Бенхабиб овде погрешно го сфаќа Бенџамин.
10. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1077.
11. Derrida, "Force of Law," 919. Овде би сакал да напомам дека ова исто така упатува и на насловот на конференцијата, "Deconstruction and the Possibility

Notes:

1. Seyla Benhabib, "Deconstruction, Justice and the Ethical Relationship," in the forthcoming *Cardozo Law Review*, vol. 13 (1991).
2. Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundations of Authority,'" in *Cardozo Law Review*, vol. II, nos. 5-6 (1990).
3. Dominick LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," *Cardozo Law Review*, vol. II, nos. 5-6 (1990).
4. Walter Benjamin, "The Critique of Violence," in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. Peter Dementz, trans. Edmund Jephcott (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 277.
5. *Ibid.*, 281-83.
6. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986).
7. Benjamin, "The Critique of Violence," 277-79; Derrida, "Force of Law," 983-85, 989.
8. Benjamin, "The Critique of Violence," 277.
9. Benhabib, "Deconstruction, Justice and the Ethical Relationship." Seyla Benhabib misunderstands Benjamin here.
10. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1077.
11. Derrida, "Force of Law," 919. I want to note here that this is also a reference to the title of the conference, "Deconstruction and the Possibility of Justice," held at

of Justice", одржана на Benjamin N. Cardozo School of Law во октомври 1989 година. „Силаша на законот“ (Force of Law) беше основата на главното обраќање на Жак Дерида на конференцијата.

12. Derrida, "Force of Law," 983.
13. Ibid., 945.
14. Ibid., 991.
15. Ibid., 993.
16. Ibid., 943.
17. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1067.
18. Видете кај Стенли Фиш, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Durham: Duke University Press, 1989).
19. Ibid., 328-31.
20. Во неговиот есеј "Working on the Chain Gang" Фиш вели:
Парадоксално, на правната историја може да и се биде верен само преку нејзино ревидирање, преку нејзино повторливо опишување на таков начин што ќе ги прилагоди и ќе ги скроти проблемите покренати од сегашноста. Ова е функција на конзервативизмот на законот, која нема да дозволи некој случај да остане неповрзан со минатото, и на тој начин осигурува дека минатото постојано ќе се пишуваче и препишува во форма на историјат на одлуки. Всушност, должност на судијата е одново да го напише (што значи само од тоа дека *должноста* на судијата е да реши), па според тоа не може да има само некаква „пронајдена“ историја во

the Benjamin N. Cardozo School of Law in October 1989. "Force of Law" was the basis of Jacques Derrida's keynote address at the conference.

12. Derrida, "Force of Law," 983.
13. Ibid., 945.
14. Ibid., 991.
15. Ibid., 993.
16. Ibid., 943.
17. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1067.
18. See Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Durham: Duke University Press, 1989).
19. Ibid., 328-31.
20. In his essay, "Working on the Chain Gang," Fish notes:
Paradoxically, one can be faithful to legal history only by revising it, by redescribing it in such a way as to accommodate and render manageable the issues raised by the present. This is a function of the law's conservatism, which will not allow a case to remain unrelated to the past, and so assures that the past, in the form of the history of decisions, will be continually rewritten. In fact, it is the duty of a judge to rewrite it (which is to say no more than that it is the *duty* of a judge to decide), and therefore there can be no simply "found" history in relation to which some other history could be said to be "invented."

однос на која некоја друга историја би можела да се нарече „измислена“.

Fish, *Doing What Comes Naturally*, 94 (footnote omitted; emphasis in original).

21. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986).
22. Во “Dennis Martinez and the Uses of Theory,” Фиш му одговара на Марк Келман (Mark Kelman), цитирам:

Просветлувачки и вознемирувачки е да видиме дека неразумно го конструираме правниот свет безброј пати по ред... Всушност, не е ни тоа ни тоа. Не е просветлувачки бидејќи не фрла никаква светлина врз кој било чин на конструирање кој во моментот е правосилен, зашто иако твојата теорија ќе ти каже дека секогаш има само еден (или повеќе) под твоите нозе, не може да ти каже кој е тоа или како да го препознаеш. Не е вознемирувачки бидејќи во отсуство на каква било алтернатива за толкувачка конструкција, тоа што ние постојано го правиме не е ниту овде ниту таму. Само ни кажува дека нашите определби за тоа што е добро а што лошо секогаш ќе се јавуваат во склоп на еден збир претпоставки кои не можат да подлежат на разгледување од наша страна; но бидејќи сите сме во ист кош, ваквото прашање е без последици и не остава токму таму каде што отсекогаш сме биле обврзани кои какви било факти и извесности кои нашите толкувачки конструкции ни ги овозможуваат.

Fish, *Doing What Comes Naturally*, 395 (фуснотата е испуштена).

23. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 192-194.
24. *Bowers v. Hardwick*, 760 F.2d 1202 (1985), ревидирано 478 U.S. 186 (1986).

Fish, *Doing What Comes Naturally*, 94 (footnote omitted; emphasis in original).

21. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986).
22. In “Dennis Martinez and the Uses of Theory,” Fish responds to Mark Kelman, quoting:

It is illuminating and disquieting to see that we are nonrationally constructing the legal world over and over again... In fact, it is neither. It is not illuminating because it does not throw any light on any act of construction that is currently in force, for although your theory will tell you that there is always one (or more) under you feet, it cannot tell you which one it is or how to identify it. It is not disquieting because in the absence of any alternative to interpretive construction, the fact that we are always doing it is neither here nor there. It just tells us that our determinations of right and wrong will always occur within a set of assumptions that could not be subject to our scrutiny; but since everyone else is in the same boat, the point is without consequence and leaves us exactly where we always were, committed to whatever facts are certainties our interpretative constructions make available.

Fish, *Doing What Comes Naturally*, 395 (footnote omitted).

23. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 192-94.
24. *Hardwick v. Bowers*, 760 F.2d 1202 (1985), *rev'd* 478 U.S. 186 (1986).

25. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 189. Деветтиот Амандман гласи вака:

Набројувањето на одредени права во Уставот не смее да се толкува за да се оспорат или омаловажат другите права кои луѓето ги уживаат.

Устав на САД, амандман IX.

Клаузула за соодветна постапка во четринаесеттиот амандман вели дека:

Ниту една сојузна држава не смее да направи или спроведе каков било закон кој ќе ги ускрати правата и слободите на граѓаните на Соединетите Држави, ниту пак која било сојузна држава смее на која било личност да и го одземе животот, слободата, или имотот, без соодветна судска постапка.

Устав на САД, амандман XIV, клаузула 1

26. *Griswold v. Connecticut*, 381 U.S. 479 (1965).
27. *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973).
28. *Carey v. Population Services International*, 431 U.S. 678 (1977).
29. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 190-191.
30. Во случаите од оваа група спаѓаат: Скинер против Оклахома (*Skinner v. Oklahoma*), 316 U.S. 535 (1942) кој собори закон што бараше стерилизација за оние кои три пати биле осудувани за одредени кривични дела кои вклучуваат „морална бесрамност“, по основ кој гласеше дека казната била во спротивност со правото на поединци да создаваат потомство; Лавинг против Вирџинија (*Loving v. Virginia*), 338 U.S. 1 (1967), во кој Врховниот Суд собори закон против мешање на раси, делумно поради тоа што се косеше со правото на брак; Гризволд против Конектикат (*Griswold v.*

25. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 189. The Ninth Amendment reads:

The enumeration in the Constitution, of certain rights, shall not be construed to deny or disparage by the people.

U.S. Const, amend. IX.

The Due Process Clause of [the Fourteenth Amendment provides that:

No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law.

U.S. Const, amend. XIV, cl. 1

26. *Griswold v. Connecticut*, 381 U.S. 479 (1965).
27. *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973).
28. *Carey v. Population Services International*, 431 U.S. 678 (1977).
29. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 190-91.
30. The cases in this line include *Skinner v. Oklahoma*, 316 U.S. 535 (1942), which struck down a law requiring sterilization of those thrice convicted of certain felonies involving “moral turpitude” on grounds which included that the punishment interfered with the individuals’ rights in procreation; *Loving v. Virginia*, 338 U.S. 1 (1967), in which the Supreme Court overturned a miscegenation law, in part because it interfered with the right to marry; *Griswold v. Connecticut*, which affirmed the rights of married persons to receive information on the use of contraceptives as pan of their rights to conduct their family

Connecticut), кој го потврди правото на луѓето во брак да добиваат информации во врска со користење на контрацептиви како дел од нивните права да го водат нивниот семеен живот без какво и да е мешање од државата, Ајзенстек против Беард (*Eisenstadt v. Baird*), 405 U.S. 438 (1972), кој го адресираше правото на личноста, без разлика на брачната состојба, самата да донесува одлуки при нејзиниот избор за создавање потомство; Ро против Вејд (*Roe v. Wade*), кој ѝ обезбеди на жената право да абортира; и *Carey v. Population Services International*, 431 U.S. 678 (1977), во кој судот не прифати закон кој го забрануваше делењето на контрацептиви без рецепт од сите освен од фармацевт, или делењето на контрацептиви на малолетни лица под 16 години.

31. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 191.
32. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 192-94 (фуснотите и цитатот се испуштени).
33. *Ibid.*, 194.
34. Види Drucilla Cornell, "Institutionalization of Meaning, Recollective Imagination and the Potential for Transformative Legal Interpretation," *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 136, no. 4 (1988); и поглавје 5, "The Relevance of Time to the Relationship between the Philosophy of the Limit and Systems Theory: The Call to Judicial Responsibility", пороко.
35. Видете кај Фин, "Working on the Chain Gang," in *Doing What Comes Naturally*, 93-95.
36. Derrida, "Force of Law," 997.
37. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 191.

life free from state interference, *Eisenstadt v. Baird*, 405 U.S. 438 (1972), which addressed the right of a person, regardless of marital status, to make decisions as to her own procreative choices; *Roe v. Wade*, providing for the right of a woman to have an abortion; and *Carey v. Population Services International*, 431 U.S. 678 (1977), in which the Court disallowed a law prohibiting distribution of non-prescription contraceptives by any but pharmacists or distribution to minors under the age of 16.

31. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 191.
32. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 192-94 (footnotes and citation omitted).
33. *Ibid.*, 194.
34. See Drucilla Cornell, "Institutionalization of Meaning, Recollective Imagination and the Potential for Transformative Legal Interpretation," *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 136, no. 4 (1988); and chapter 5, "The Relevance of Time to the Relationship between the Philosophy of the Limit and Systems Theory: The Call to Judicial Responsibility," above.
35. See Fish, "Working on the Chain Gain," in *Doing What Comes Naturally*, 93-95.
36. Derrida, "Force of Law," 997.
37. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 191.

38. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. (права паралела со совпаѓањето на судијата Голдберг во *Griswold v. Connecticut*, 381. U.S.)
39. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 199 (Blackmun, J., не се согласува; цитат од *Olmstead v. United States*, 277 U.S. 438, 478 (1928) (Brandies, J., не се согласува).
40. *Ibid.*, (цитирано според Oliver W. Holmes, "The Path of the Law," in *Harvard Law Review*, vol. 10, no. 8 (1897), 469).
41. Derrida, "Force of Law," 943.
42. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1069.
43. Benjamin, "The Critique of Violence," 286.
44. Видете кај LaCapra, "Violence, Justice and the Force of Law," 1071, 1077-78.
45. Derrida, "Force of Law," 971.
46. *Ibid.*, 943-45.
47. Видете кај *Hardwick v. Bowers*, 760 F.2d 1202 (1985) at 1211-13.
48. Видете кај Derrida, "Force of Law," 961-63.
49. Oliver W. Holmes, "The Path of the Law," in *Harvard Law Review*, vol. 10, no. 8 (1897).
50. Derrida, "Force of Law," 961.
38. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. (making reference to Justice Goldberg's concurrence in *Griswold v. Connecticut*, 381. U.S.)
39. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986) at 199 (Blackmun, J. dissenting; quoting *Olmstead v. United States*, 277 U.S. 438, 478 (1928) (Brandeis, J., dissenting).
40. *Ibid.*, (quoting Oliver W. Holmes, "The Path of the Law," in *Harvard Law Review*, vol 10, no. 8 (1897), 469).
41. Derrida, "Force of Law," 943.
42. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1069.
43. Benjamin, "The Critique of Violence," 286.
44. See LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1071, 1077-78.
45. Derrida, "Force of Law," 971.
46. *Ibid.*, 943-45.
47. See *Hardwick v. Bowers*, 760 F.2d 1202 (1985) at 1211-13.
48. See Derrida, "Force of Law," 961-63.
49. Oliver W. Holmes, "The Path of the Law," in *Harvard Law Review*, vol. 10, no. 8 (1897).
50. Derrida, "Force of Law," 961.

51. За едно поопсежно истражување за повикувањето на природните и неприродните сфаќања за сексуалноста видете кај Друсила Корнел "Gender, Sex and Equivalent Rights," во *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler and Joan Scott (New York: Routledge, Chapman and Hall, 1991).
52. Derrida, "Force of Law," 971.
53. *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S. at 186, 187, 199 (1986).
54. Derrida, "Force of Law," 955.
55. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1068.
56. Derrida, "Force of Law," 993.
57. Benjamin, "The Critique of Violence," 297-98; Derrida, "Force of Law," 1029-31.
58. Benjamin, "The Critique of Violence," 294.
59. Види LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1069-70.
60. Види Benjamin, "The Critique of Violence," 286-87.
61. Monique Wittig, *Les Guérillères*, trans. David Le Vay (Boston: Beacon Press, 1975).
62. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1070.
51. For a more thorough exploration of the appeal to natural and unnatural conceptions of sexuality, see Drucilla Cornell, "Gender, Sex and Equivalent Rights," in *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler and Joan Scott (New York: Routledge, Chapman and Hall, 1991).
52. Derrida, "Force of Law," 971.
53. *Bowers v. Hardwick*. 478 U.S. at 186, 187, 199 (1986).
54. Derrida, "Force of Law," 955.
55. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1068.
56. Derrida, "Force of Law," 993.
57. Benjamin, "The Critique of Violence." 297-98; Derrida, "Force of Law," 1029-31.
58. Benjamin, "The Critique of Violence," 294.
59. See LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1069-70.
60. See Benjamin, "The Critique of Violence," 286-87.
61. Monique Wittig, *Les Guérillères*, trans. David Le Vay (Boston: Beacon Press, 1975).
62. LaCapra, "Violence, Justice, and the Force of Law," 1070.