

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΦΥΛΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ»

Η νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας ως πολιτική
διεκδίκηση: (Α)δυνατότητες της δικαιοσύνης και η απορία του
υποκειμένου

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Αθηνά Παπαναγιώτου

Αθήνα, 2017

Τριμελής Επιτροπή

Αθηνά. Αθανασίου, Αν. Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (επιβλέπουσα)

Ελένη. Παπαγαρουφάλη, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Χαρά. Καραγιαννοπούλου, Λέκτορας Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Αθηνά Παπαναγιώτου, 2017

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

*Στον χορό που μας κυκλώνει και αφήνει πάντα ανοιχτό τον κύκλο του,
σε όλες εκείνες τις τυχαίες συναντήσεις*

Ευχαριστώ για την εμπιστοσύνη της, τη στήριξή της και τις πάντα πρόθυμες και εποικοδομητικές παρατηρήσεις της την επιβλέπουσα καθηγήτρια μου, αναπληρώτρια καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου, Αθηνά Αθανασίου.

Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τα υπόλοιπα μέλη της Τριμελούς Επιτροπής μου, την καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου, Ελένη Παπαγαρουφάλη και την λέκτορα του Τμήματος Διεθνών, Ευρωπαϊκών και Περιφερειακών Σπουδών του Παντείου Πανεπιστημίου, Χάρη Καραγιαννοπούλου.

Η εργασία μου δεν θα είχε πραγματοποιηθεί χωρίς την ουσιαστική συμβολή των διδασκουσών του διατμηματικού μεταπτυχιακού προγράμματος, “Φύλο, Κοινωνία, Πολιτική”, την κριτική τους προσέγγιση και τα ολοκληρωμένα προγράμματα των μαθήματων τους.

Περιεχόμενα

Περιεχόμενα	7
Περίληψη	9
Abstract	11
Εισαγωγή	13
<i>Χαρτογραφώντας την απορία της αναγνώρισης</i>	13
<i>Το διακύβευμα της αναγνώρισης</i>	19
<i>Το αναλυτικό διακύβευμα. Η μέθοδος</i>	25
Κεφάλαιο πρώτο	31
<i>Η πολλαπλότητα των θέσεων του έγγαμου υποκειμένου και η ποιητική της ταξινόμησης</i>	31
<i>Κυρίαρχες και περιθωριακές θέσεις, αγνώριστες ιστορικότητες</i>	33
<i>Δυναμικές αποφυσικοποίησης: Ο νόμος της παρωδίας</i>	43
Κεφάλαιο δεύτερο	53
<i>Δυνατοί Νόμοι, (α)δυνατότητες δικαιοσύνης</i>	53
<i>Η νομική αναγνώριση ως δίκαιη (α)δυνατότητα</i>	59
Θέση πρώτη: Η δικαιοσύνη της αποφυσικοποίησης.	60
Θέση δεύτερη: Η δικαιοσύνη της συμπερίληψης.	61
Θέση Τρίτη: Η δικαιοσύνη του μετασχηματισμού του νόμου.	64
<i>Άδικες ερωτηματοθεσίες</i>	67
Συμπεράσματα	75
<i>Κριτικές (α)δυνατότητες: Να μην μπορούμε να μην θέλουμε</i>	75
Βιβλιογραφία	83

Περίληψη

Η νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας αποτελεί ένα από τα πιο επίκαιρα ερωτήματα διεθνώς για τα ΛΟΑΤΚΙ κινήματα και τη σχετική θεωρία. Η νομική αναγνώριση των συντρόφων του ίδιου φύλου αποτελεί για ένα μέρος του κινήματος και της θεωρίας ένα ανατρεπτικό, πολιτικό πρόταγμα, το οποίο επιδιώκει να εξασφαλίσει ένα ασφαλές νομικό έδαφος δικαιωμάτων και προνομίων στα ομόφυλα ζευγάρια παρόμοιων με εκείνα που απολαμβάνουν τα ετερόφυλα. Ωστόσο, η ιστορικοποίηση της αναγνωρισμένης συντροφικής σχέσης και πιο συγκεκριμένα του θεσμού του γάμου προδίδει τους δεσμούς της με την ιδιοκτησία, την αναπαραγωγή του έθνους, την εκκλησία, τις έμφυλες διακρίσεις, τον αποκλεισμό, και τη βιοπολιτική ταξινόμηση των ερωτικών πρακτικών, της οικειότητας και της σχεσιακότητας.

Η έρευνά μου επιδιώκει να αναδείξει και να αποκριθεί στην απορία που δημιουργείται μεταξύ της νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων ζευγαριών ως χειραφετητικής πολιτικής διεκδίκησης και νομικής ρύθμισης, και του συγκεκριμένου ιστορικού κοινωνικού και πολιτικού, που σημαίνει τους θεσμούς αναγνωρισμένης συντροφικότητας, με προνομιακό και κυρίαρχο εκείνον του γάμου. Ποιό είναι το υποκείμενο που διαμορφώνεται στο πλαίσιο ενός τέτοιου θεσμού; είναι ένα και ενιαίο έγγαμο υποκείμενο και τι θα σήμαινε η προβληματοποίησή του; Πώς και σε ποιό βαθμό οι θεσμοί αναγνωρισμένης συντροφικότητας διαμορφώνουν το έγγαμο υποκείμενο; Είναι όλες οι ιστορίες συμπερίληψης και υπαγωγής στο νόμο ίδιες; Τι παθαίνει ο νόμος όταν διαστέλλεται το ιδίωμα του; Και τι θα μπορούσε να μας αφηγηθεί αυτός ο μετασχηματισμός για τις εγκλήσεις που συγκροτούν και καθυποτάσσουν; Υπάρχει κάποια δικαιοσύνη στη συμπερίληψη και πως αυτή θα πρέπει να εννοηθεί; Ποιος είναι ο προσίδιος τύπος της -αν υπάρχει τέτοιος- και μπορεί αυτόν να τον ενοικήσει ο νόμος; Και τέλος, έχει σημασία η θέση από την οποία εκφέρει καμία αυτές τις κρίσεις και οι τρόποι της ερωματοθεσίας;

Η έρευνα μου, με αναφορά στο ελληνικό συγκεκριμένο και εκκινώντας από το τεθειμένο συνήθως δίλημμα ερώτημα “υπέρ ή κατά” της νομικής αναγνώρισης επιδιώκει να περιπλέξει αυτό το δίλημμα με αναλυτικά εργαλεία δανεισμένα από την κριτική θεωρία, την πολιτική φιλοσοφία, τη φεμινιστική θεωρία, την κούηρ θεωρία και τη θεωρία της αποδόμησης, αν και όχι εξίσου και συμμετρικά. Τοποθετώντας την ανάλυσή μου στο πεδίο των σπουδών φύλου και σε εκείνο των κριτικών νομικών

σπουδών θα επιδιώξω μια διεπιστημονική θεωρητική προσέγγιση των τεθειμένων ερευνητικών ερωτημάτων.

Λέξεις-κλειδιά

γάμος ομόφυλων, βιοπολιτική, νομική αναγνώριση, απορία δικαιοσύνης, υποκειμενοποίηση

Abstract

Legal recognition of same-sex couples forms one of the most topical questions internationally for LGBTIQ movements and the relative theory. Legal recognition of same-sex partners consists, for a part of the movement, in a subversive, emancipatory political claim which seeks to ensure a safe legal ground, where the partners will enjoy visibility and rights comparable to those provided to heterosexual married couples. However, the historicisation of partnership recognition, and more specifically of the institution of marriage, emerges its links to ownership, reproduction of the nation, church, gender discrimination, exclusion, and biopolitical classification of erotic practices, intimacy and relationality.

My study indicates the aporetic tensions between the political demand of recognition -as a radical one- and the context (historical, political and social) that matters the institution of marriage. Which subject is produced under a legal institution of recognized partnership? Is there one and only married subject and what does it mean to problematise it? How and to what extent do the institutions of recognised partnership form the married subject? Are all the stories of inclusion and subjections to the law the same? What does the law sustain when its idiom expands? And what could this transformation tell us about the interpellations that form and subordinate the subject? Is there any justice in inclusion and how should we understand it? Where is the place -if any- of justice and can it be inhabited by the law? Finally, does the position from which these questions are posed matter?

My study will not attempt to respond to the dilemmatic question "for or against" the legal recognition, but to complicate it with analytical tools borrowed from critical theory, political philosophy, feminist theory, queer theory and deconstruction theory, albeit not equally and symmetrically. By placing my analysis in the field of gender studies and in that of critical legal studies, I will attempt an interdisciplinary theoretical approach to the aforementioned questions.

Keywords

same-sex marriage, biopolitics, legal recognition, aporia of justice, subjectivation

Εισαγωγή

Χαρτογραφώντας την απορία της αναγνώρισης

*Δεν υπάρχουν άμεσα, δεδομένα υποκείμενα του αγώνα,
το ένα το προλεταριάτο το άλλο η αστική τάξη.
Ποιος πολεμά εναντίον ποιου; Όλοι πολεμούμε ο ένας εναντίον του άλλου.
Και μέσα μας πάντα υπάρχει κάτι που πολεμά κάτι άλλο.*

Michel Foucault,

Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977, 1980

Ο γάμος των ομόφυλων ζευγαριών και οι θεσμοί αναγνωρισμένης συμβίωσης αποτελούν τόπο πολιτικών διεκδικήσεων για την ΛΟΑΤΚΙ κοινότητα σε Ευρώπη και ΗΠΑ. Συνιστούν επίσης πεδίο σκληρών αντιπαραθέσεων, που βρίσκονται ακόμα σε εξέλιξη και περιλαμβάνουν διαφορετικούς, κυρίαρχους και μη, ανταγωνιστικούς λόγους, προερχόμενους ενδεικτικά από την εκκλησία, πολιτικά κόμματα, μη κερδοσκοπικές οργανώσεις και ένα δυναμικό και ετερογενές πολιτικό κίνημα. Η πολιτική διεκδίκηση νομικής αναγνώρισης στοχεύει όχι μόνο στη θεσμική αναγνώριση της ομοερωτικής συντροφικότητας καθαυτής¹, αλλά και σε μια σειρά έννομων συνεπειών, οι οποίες εξασφαλίζουν ένα έδαφος ισονομίας μεταξύ ετερόφυλων και ομόφυλων συντρόφων. Το έδαφος αυτό περιλαμβάνει για παράδειγμα κληρονομικά δικαιώματα, φορολογικές ελαφρύνσεις, ασφαλιστικά δικαιώματα, δικαίωμα ενημέρωσης και συναίνεσης σε περίπτωση ασθένειας των συντρόφων, νομικό πλαίσιο τεκνοθεσίας.

Ωστόσο, μια ιστορικοποίηση του θεσμού του γάμου –και των θεσμών αναγνωρισμένης συμβίωσης που προωθούνται ως εναλλακτική του– αναδεικνύει τη σχέση του με εκείνους τους μηχανισμούς ελέγχου που ταξινομούν την ανθρώπινη ηδονή και διαμορφώνουν τόσο το πλέγμα της ετεροκανονικότητας, όσο και το έμφυλο κανονιστικό δίπολο που την υποστηρίζει. Για παράδειγμα, και στην ίδια ιστορική διαδρομή, ο γάμος σχεδόν μονοπωλήθηκε από τον κανονιστικό λόγο της θρησκείας και συνδέθηκε άρρηκτα με τις ιεροτελεστίες της. Υπήρξε, επίσης, πυκνό

¹ Η σημασία αυτού του “καθαυτής” αποτελεί όπως θα αναπτυχθεί στη συνέχεια κρίσιμη αναλυτική υπόθεση της παρούσας μελέτης.

σημείο κριτικής για τη φεμινιστική θεωρία, ως ο θεσμός ο οποίος θέσπισε, ανέπτυξε, νομιμοποίησε και συντήρησε, τη γυναικεία καταπίεση². Ο γάμος θα μπορούσε συνεπώς να ιδωθεί αφενός ως ένας μηχανισμός κανονικοποίησης της ερωτικής συντροφικότητας, ο οποίος αναγνωρίζει, την ίδια στιγμή που αποκλείει και περιθωριοποιηθεί μορφές συντροφικότητας και υποκείμενα τα οποία διαφεύγουν από τους όρους του (Butler, 2002b, σσ 16–20), αφετέρου ως μια φαλλοκεντρική ιστορία εγκαθίδρυσης της κοινωνικής καταπίεσης, η οποία συνέργησε συστηματικά με την πατριαρχία και την ανδροκρατία· με άλλες λέξεις, ως το όνομα του πιο πυκνού πεδίου εντατικοποίησης της (ετερό)κανονικότητας και των εξουσιαστικών σχέσεων που αυτή υποστηρίζει: ένα πεδίο ελέγχου ταξινομημένων, έμφυλων, προβλέψιμα αναπαραγόμενων -μέσω της εγκαθίδρυσης μεταξύ τους “αναγκαίων” σχέσεων συγγένειας (εξ αίματος ή εξ αγχιστείας)- σωμάτων. Αν όμως αυτή είναι η ιστορική και πολιτική διαδρομή θεσμών όπως ο γάμος, αποτελεί η πολιτική διεκδίκηση αναγνώρισης από τα ΛΟΑΤΚΙ κινήματα μια ριζοσπαστική, χειραφετητική πολιτική διεκδίκηση;

Μια μερίδα της θεωρίας κατανοεί τη νομική αναγνώριση των ομόφυλων ζευγαριών, ως μια εξέλιξη ισονομίας και εκδημοκρατισμού των δυτικών κοινωνιών (Hull, 2006, σσ 196–223). Από την άλλη, μέρος της κριτικής θεωρίας αντιλαμβάνεται αυτές τις διεκδικήσεις ως ένα συντηρητικό πρόταγμα, το οποίο δεν αξιοποιεί τελικά την εντατική κριτική στην οποία έχουν υποβληθεί οι παραπάνω θεσμοί από τη φεμινιστική, την κουήρ θεωρία και τα αντίστοιχα κινήματα. Η στενή σχέση του γάμου, ως κυρίαρχου θεσμού, με την κανονικοποίηση της σεξουαλικότητας (Croce, 2015), τις καπιταλιστικές σχέσεις (Richardson, 2005, σ 532), τις έμφυλες διακρίσεις, την πυρηνική οικογένεια, την ιδιωτικοποίηση της φροντίδας (Χαντζαρούλα, 2009)

² Χαρακτηριστική και κομβική για την ιστορία αυτής της κριτικής από τις φεμινίστριες υπήρξε η ανάλυση της Simone de Beauvoir, στο Δεύτερο Φύλο, όπου στο δεύτερο μέρος του δεύτερου βιβλίου, με τίτλο *Η Κατάσταση*, η Beauvoir αφιερώνει στην *Παντρεμένη*, το πρώτο κεφάλαιο. Εκεί ο γάμος περιγράφεται ως η κατεξοχήν, καθοριστική και μάλλον τελευταία συνθήκη την οποία η κοινωνία παραδοσιακά επιφυλάσσει στη γυναίκα (Beauvoir, 2011, σσ 502–596). Παρόμοια, η Silvia Federici, στο *Ο Καλιμπάν και η Μάγισσα. Γυναίκες Σώμα και Πρωταρχική Συσσώρευση* (2014) αφηγείται μεταξύ άλλων τη γυναικεία ιστορία του γάμου σε σχέση με τη θέση που επιφύλαζαν στη γυναίκα οι καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις, και με τη συνέργεια κυρίαρχων λόγων όπως ο θρησκευτικός-εκκλησιαστικός. Η Federici παρατηρεί χαρακτηριστικά: “Ο γάμος θεωρούνταν πια [ως τα τέλη του 17^{ου} αιώνα] η πραγματική καριέρα μιας γυναίκας” (Federici, 2014, σ 135).

και τον έμφυλο καταμερισμό της εργασίας (Αβδελά, 2009), εντός και εκτός του οίκου (Barker, 2013, σσ 129–163, 198–204; Federici, 2014, σσ 43–96), συνιστούν τα κύρια επιχειρήματα κατά της διεκδίκησης της νομικής αναγνώρισης ως χειραφετικού προτάγματος. Αυτή η κριτική προκρίνει emphatically την αξιοποίηση των επιχειρημάτων της φεμινιστικής και κουήρ θεωρίας και την ιστορικοποίηση του γάμου ως θεσμού, ο οποίος καταπιέζει, υποτάσσει, απονέμει επιλεκτικά προνόμια και αποκλείει (Ammaturo, 2014), προς την κατεύθυνση της απόρριψής του ως διεκδίκησης του ΛΟΑΤΚΙ κινήματος (Barker, 2013).

Η κριτική στη νομική αναγνώριση τείνει να κατανοεί τις σχετικές διεκδικήσεις, ως κινήσεις αφομοίωσης πολιτικών κινήμάτων, τα οποία στο παρελθόν προέτασσαν ιδιαίτερα πιο προοδευτικές στάσεις στο πεδίο της ερωτικής σχεσιακότητας, ενώ ταυτόχρονα συνεργούσαν με και περιλαμβάνονταν σε ευρύτερα ριζοσπαστικά κινήματα (Duggan, 2003, σσ 45–46). Χαρακτηριστικά, η Lisa Duggan στο *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy* (2003) παρατηρεί πως η διεκδίκηση της συμπερίληψης των λεσβιών και γκέι ατόμων σε θεσμούς, όπως ο γάμος και ο στρατός, αποτέλεσε στις ΗΠΑ, όχι απλά μια υποχώρηση από τη ριζοσπαστικότητα των κινήμάτων που πριν από δεκαετίες αγωνίστηκαν για την κοινωνική και πολιτική τους διανοητότητα, αλλά και μια συνέργεια με τον νεοφιλελευθερισμό και την πολιτική του ατζέντα: ένα εγχείρημα ιδιοποίησης, εμπορευματοποίησης και ιδιωτικοποίησης της κουλτούρας και των πολιτικών διεκδικήσεων των ΛΟΑΤΚΙ κινήμάτων (Duggan, 2003, σσ 43–66). Η Duggan εμπλουτίζει με αυτές τις παρατηρήσεις την ομοκανονικότητα -όπως αρχικά την είχε εννοιολογήσει η Judith Halberstam στο έργο της *Female Masculinity* (1998)- και αφηγείται την οπισθοχώρηση δυναμικών και ριζοσπαστικών κινήμάτων στις ΗΠΑ προς μια κατεύθυνση νεοφιλελεύθερης κανονικοποίησης (Duggan, 2003, σσ 65–66).

Ακολουθώντας τον συλλογισμό της Duggan, η Susan Stryker, στο *Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity* (2008) προσφέρει ένα αξιοποιήσιμο αναλυτικό παράδειγμα. Η Stryker περιγράφει στιγμές στην εξέλιξη αυτής της κανονικοποίησης των ΛΟΑΤΚΙ κινήμάτων, με έμφαση στην κουήρ και

διεμφυλική³ κοινότητα, ως το περιθωριοποιημένο άλλο του γκέι και λεσβιακού κινήματος (Stryker, 2008, σσ 145–153). Η ανάλυση της Stryker συναρτάται άμεσα με την ιστορία αυτών των κινήματων στις ΗΠΑ, την παραθέτει και συνομιλεί μαζί της. Στο πλαίσιο αυτών των συμφραζομένων γίνεται και η κριτική στην πολιτική διεκδίκηση της νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων συντρόφων, η οποία συνυπήρξε στις ΗΠΑ με τη διεκδίκηση της στρατιωτικής υπηρεσίας (Stryker, 2008, σ 147). Ακριβώς στο βαθμό που δεν αρνούμαι τις πιθανές συγκλήσεις και την αναλυτική αξία των παραπάνω παρατηρήσεων για το ελληνικό συγκείμενο, προτείνω το πλαίσιο, ιστορικό, γεωγραφικό, κοινωνικό και πολιτικό, για το οποίο και εντός του οποίου διεξάγεται η σχετική ανάλυση, να είναι ειδικό και ενημερωμένο από τα κάθε φορά ιδιαίτερα συμφραζόμενα (Αποστολέλλη, 2012, σσ 197–214).

Η παρούσα ανάλυση εστιάζει συνεπώς στο ελληνικό συγκείμενο και επιχειρεί να αναδείξει την ιδιαίτερη ιστορία της νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων ζευγαριών και του νόμου που τα συμπεριέλαβε στο σύμφωνο συμβίωσης (ν. 4356/2015). Από τους βασικούς στόχους της είναι να αφηγηθεί αυτή την ιστορία ως μια διαφορετική ιστορία από εκείνη του ετεροφυλόφιλου γάμου και της πυρηνικής οικογένειας,⁴ χωρίς ωστόσο αυτή η ετερότητα να συνεπάγεται την έλλειψη σχέσης, αναλογιών και ομοιοτήτων με τις κανονικότητες που εγκαθιδρύει ο γάμος των ετερόφυλων συντρόφων στις δυτικές αστικές δημοκρατίες. Ωστόσο, υποστηρίζω ότι είναι απολύτως κρίσιμο να διαπιστώσουμε την ετερότητα των θέσεων των “έγγαμων” υποκειμένων που υπάγονται πλέον στο σύμφωνο συμβίωσης, να αφηγηθούμε τη διαφορετική ιστορία τους και ακριβώς στη βάση αυτής της ετερότητας να μελετήσουμε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά αυτής της αναγνώρισης. Αυτή η αναλυτική κίνηση είναι η πρώτη αναγκαία χειρονομία σε ένα εγχείρημα περιπλοκής και

³ Για μία εκτενή ανάλυση σχετικά με τους όρους που είναι επιθυμητό από την κοινότητα των διεμφυλικών στην Ελλάδα να χρησιμοποιούνται βλ. (Γαλανού, 2014)

⁴ Σημεία αυτής της ιστορίας στο ελληνικό συγκείμενο έχουν γίνει αντικείμενο μελέτης από την θεωρία. Ενδεικτική, είναι η ανάλυση της Αθηνάς Αθανασίου, στο *Η Πειθαρχία της Συνέχειας. Χρόνος, Σώμα και Βιοπολιτική στην Σύγχρονη Ελλάδα* (Αθανασίου, 2007), όπου αναλύεται η ρητορική του δημογραφικού προβλήματος ως κατάσταση έκτακτης ανάγκης για την ελληνική κοινωνία, και ως “εμπέδωση της συνάρθρωσης φύλο-σεξουαλικότητα-αναπαραγωγή-συγγένεια” (Αθανασίου, 2007, σ 96). Παρόμοια, η Αλεξάνδρα Χαλκιά, στο *Άδειο Λίκνο της Δημοκρατίας* (2007), μελετά τις εκτρώσεις και τις πρακτικές αντισύλληψης στο ελληνικό συγκείμενο, μέσα από το πρίσμα της διαπλοκής τους με το έθνος, τη θρησκεία, το δημογραφικό “ζήτημα”, την ετεροφυλοφιλία και την πυρηνική οικογένεια.

αποδόμησης του διλήμματος υπέρ ή κατά της νομικής αναγνώρισης ως χειραφετητικής διεκδίκησης, το οποίο σε μεγάλο βαθμό μονοπωλεί τον σχετικό θεωρητικό και κινηματικό διάλογο.

Η σύγκριση της ομόφυλης με την ετερόφυλη αναγνωρισμένη συντροφικότητα είναι σχεδόν αναπόφευκτη, στο βαθμό που οι νομικοί θεσμοί της αναγνώρισης είναι συνήθως παρόμοιοι, αν όχι κοινοί. Ωστόσο, η στάση απέναντι στο νόμο που εγκαλεί και συμπεριλαμβάνει, ο ίδιος ο νόμος και η ιστορία αυτών των εγκλήσεων δεν είναι ίδια για τα ετερόφυλα και τα ομόφυλα ζευγάρια. Η αυτονόητη, “φυσική” συμπερίληψη και η διεκδίκηση συμπερίληψης αποτελούν διαφορετικές ιστορικότητες που συνεπάγονται και τη διαφορετική θέση των υποκειμένων που εμπλέκονται σε αυτές. Η αναγνώριση της πολλαπλότητας των θέσεων των “έγγαμων” υποκειμένων αποτελεί την αναλυτική αφετηρία της παρούσας μελέτης, σε ένα εγχείρημα περιπλοκής του διλημματικού ερωτήματος υπέρ ή κατά της νομικής αναγνώρισης, αναζήτησης του διακυβεύματος αυτής της συμπερίληψης και μελέτης των χαρακτηριστικών του νόμου, τη στιγμή ακριβώς που το ιδίωμά του μετασχηματίζεται.

Η κοινή ταξινόμηση των δύο θέσεων και η δίχως επιφυλάξεις κοινή ανάλυσή τους στη βάση αυτής της επαγωγής αποκρύπτει κρίσιμα σημεία μελέτης των δύο αναγνωρίσεων. Για παράδειγμα, αν ο νόμος κατανοηθεί όχι ως μια στατική επιταγή ή απαγόρευση, αλλά ως ένας δυναμικός μηχανισμός αναπαραγωγής υποκειμένων, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν εκείνες οι στιγμές που ο μηχανισμός αυτός αναδιπλώνεται και επαναπροσδιορίζει το περιεχόμενό του, προκειμένου να συμπεριλάβει εκείνο που προηγουμένως αποτελούσε το αποκείμενό του. Πιο συνοπτικά, ποια είναι τα χαρακτηριστικά ενός νόμου που αναδιπλώνεται και αλλάζει ιδίωμα; Τι επισημαίνει αυτή η στιγμή για το νομικό ιδίωμα, τη δικαιοκή ρύθμιση και τη λειτουργία της;

Υπάρχει μια δικαιοσύνη στην αναγνώριση των ομόφυλων ζευγαριών από θεσμούς οι οποίοι μέχρι πρόσφατα απέκλειαν την ομοερωτική συντροφικότητα. Με ντεριντιανούς όρους, αυτή η δικαιοσύνη συνιστά μια δικαιοσύνη της αναγνώρισης και της συμπερίληψης, μια δικαιοσύνη της ενικότητας. Στην ομιλία του *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* (1989), ο Jacques Derrida, παρατηρεί πως η δικαιοσύνη, την οποία ο νόμος επιχειρεί να υπολογίσει, να μετρήσει και να προσεγγίσει, συνιστά μια απορία, ένα δρόμο χωρίς τη δυνατότητα διάβασης, μια μη οδό. Ενώ ο νόμος συνίσταται σε έναν γενικεύσιμο κανόνα, μια καθολική προσταγή ή απόφαση, η πράξη της δικαιοσύνης σύμφωνα με τον Derrida είναι μια ιδιωματική

πράξη, στο βαθμό που αναφέρεται στον άλλον (άτομο, ομάδα, κοινότητα), εισακούει την ενिकότητα του και τη συμπεριλαμβάνει, φέρνοντας τη στο λόγο.

Ο αποκλεισμός των ομόφυλων ζευγαριών από τους θεσμούς αναγνωρισμένης συμβίωσης, συνιστά υποδειγματική άρνηση της δικαιοσύνης στην ντεριντιανή εννοιολόγησή της. Παρόμοια, και η καταρχήν άρνηση της διεκδίκησης συμπερίληψης, ως ενός μη χειραφετητικού αιτήματος που επιβεβαιώνει τον αποκλεισμό, αποτελεί επίσης, κατά τη γνώμη μου, μια κατανόηση της δικαιοσύνης περισσότερο ως αφαίρεσης, παρά ως απεύθυνσης και ανοίγματος στην άλλη. Η αναγνώριση των ομόφυλων συντρόφων από την έννομη τάξη, συνιστά αφενός μια επένδυση της συντροφικότητας με όλα εκείνα τα δικαιώματα και τις έννομες συνέπειες του γάμου, τα οποία δεν είναι στην πράξη καθόλου ασήμαντα για μια κοινωνική ομάδα που υποφέρει από τον αποκλεισμό. Από την άλλη, η νομική αναγνώριση καθαυτή φαίνεται να συνιστά για κάποιους έναν όρο εισόδου στο κοινωνικά διανοητό, δίχως τον οποίο η συντροφική σχέση παραμένει το αποκείμενο του κανονικού, ετεροφυλόφιλου, ερωτικού συσχετισμού. Συνεπώς η συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στους θεσμούς αναγνωρισμένης συντροφικότητας αποτελεί μια δίκαιη αναγνώριση, στο βαθμό που διανοίγει ένα πεδίο δικαιωμάτων, αλλά επιπρόσθετα και ένα πεδίο διανοητότητας για τους ομόφυλους συντρόφους, σε ένα κοινωνικό πλαίσιο που τη στερούνται συχνά με ιδιαίτερα βίαιο τρόπο.

Πώς όμως, σύμφωνα με τα παραπάνω, μπορεί καμία να αποκριθεί στην νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας ως πολιτικής διεκδίκησης; Είναι αυτή η αξίωση μια κίνηση χειραφέτησης ή μια κίνηση ενδοτικής υποταγής στην εξουσία που κανονικοποιεί; Στο ίδιο δοκίμιό του ο Derrida επισημαίνει πως η έννοια της δικαιοσύνης την οποία υποστηρίζει η θεωρία της αποδόμησης έγκειται σε μια απεύθυνση στην ετερότητα, η οποία υπερβαίνει τα διλημματικά ερωτήματα και αδυνατεί να δώσει σε αυτά μια καθησυχαστική, ικανοποιητική απάντηση. Ως ένα τέτοιο διλημματικό ερώτημα θα μπορούσε να γίνει κατανοητό εκείνο που αξιώνει από τα πολιτικά κινήματα και τη θεωρία μια θετική ή αρνητική απάντηση στην διεκδίκηση θεσμικής αναγνώρισης. Ποια είναι η σχέση ενός ερωτήματος που τίθεται με αυτούς τους όρους με τη δικαιοσύνη που είναι στραμμένη στην άλλη, την καθημερινότητα, τις ανάγκες, την εμπειρία, την ιστορία της και το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο αυτή η ιστορία βιώνεται;

Άλλωστε, όπως σημειώνει η Judith Butler, οι λόγοι που μπορεί να κάνουν κάποιον να απαντήσει θετικά ή αρνητικά στο παραπάνω ερώτημα είναι ιδιαίτερα πιο

σύνθετοι και πολύπλοκοι, από αυτό που είναι σε θέση να δηλώσει η φράση: “Γιατί αυτή είναι η πολιτική μου θέση.” Η πολιτική θέση δεν είναι μια αδιασάλευτη στάση (Butler, 2002b, σ 20), αλλά μία κριτική κίνηση που μπορεί να επηρεάζεται από πλήθος παραγόντων. Καμία μπορεί να υποστηρίξει την αναγνώριση των ομόφυλων ζευγαριών, στο βαθμό που αυτή αποφυσικοποιεί τον κυρίαρχο θεσμό του γάμου, ακόμα και αν δεν τον επιλέγει για την ίδια. Ή ενδεχομένως να στηρίζει μια τέτοια επιλογή για όσους την επιθυμούν ή στο βαθμό που προκαλεί τον και επικρατεί στον - με την “ισχύ νόμου”⁵ - ομοφοβικό λόγο· ή ακόμα να την αρνείται, κρίνοντας πως η διατήρηση ενός κατά το δυνατόν “καθαρότερου” από την κυριαρχία και αρρύθμιστου χώρου να δίνει την ευκαιρία για την ανάδυση μιας ανοικονόμητης σχεσιακότητας (Butler, 2002b, σσ 20–21). Με άλλες λέξεις, το δίλημμα που συχνά τίθεται είναι ήδη διεμβολισμένο από εκείνες που αποκρίνονται σε αυτό, στο βαθμό που αυτές οι αποκρίσεις συνιστούν ετερογενείς, ως προς την αφετηρία και τη σκοπιμότητά τους λόγους, και το μόνο που τους ενοποιεί είναι το ίδιο το δίλημμα.

Το διακύβευμα της αναγνώρισης

Η ελληνική έννομη τάξη αναγνώρισε το Δεκέμβριο του 2015 με το άρθρο 1 του ν. 4356/2015, τη δυνατότητα σύναψης συμφώνου συμβίωσης για τους ομόφυλους συντρόφους. Αυτή η νομοθετική τομή⁶ θεσπίζεται στο έδαφος έντονων πολιτικών και κοινωνικών αντιπαραθέσεων, οι οποίες συχνά αποτελούν ομοφοβικούς λόγους μίσους. Η ίδια η επίμονη άρνηση, σε ομόφυλα ζευγάρια της νομικής αναγνώρισης, την οποία επιθυμούν και διεκδικούν, επιβεβαιώνει τη ντεριντιανή έννοια της δικαιοσύνης, τη στιγμή μάλιστα που η αναγνώριση αυτή νομικά δεν σχετίζεται, δεν θίγει και δεν αφορά με κανένα τρόπο τους ετερόφυλους συντρόφους. Η αναγνώριση

⁵ Εδώ η Ισχύς νόμου κατανοείται με τον τρόπο που την εννοιολογεί ο Derrida στην Ομιλία του *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* (1989). Αυτή η εννοιολόγηση παρατίθεται και αξιοποιείται στη συνέχεια της ανάλυσης.

⁶ Ο όρος τομή εδώ δεν συνιστά μια άρρητη παραδοχή-αξιολόγηση της νομικής μεταρρύθμισης ως θετικής, αλλά χρησιμοποιείται με τον τρόπο που ο Derrida τον αξιοποιεί στην ομιλία του *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* (1989), ως τη στιγμή της απόφασης που τάμει τον ηθικοπολιτικό και γνωστικό στοχασμό, “κόβει” τον χρόνο της περίσκεψης και της ενημέρωσης και αψηφά τις ατελεύτητες διαλεκτικές (Cornell, Rosenfeld, και Carlson 1992, 26)

των ομόφυλων συντρόφων από το ιδιωτικό δίκαιο με κανέναν τρόπο δεν επηρεάζει τη ρύθμιση ή το καθεστώς του ετερόφυλου γάμου. Ωστόσο, οι πολιτικές αντιπαραθέσεις που αυτή η διεκδίκηση έχει εγείρει είναι τόσο έντονες, που οφείλουμε να υποθέσουμε πως κάτι πολύ σημαντικότερο από τον γάμο καθαυτό διακυβεύεται εδώ. Η αδικία εδώ δεν είναι παρά μια άρνηση αναγνώρισης του άλλου ως τέτοιου, μια επιθυμία μονοπώλησης του θεσμού του γάμου από το προνομιακό σημαίνον της ετερόφυλης συντροφικότητας. Στις δικαστικές αποφάσεις ελληνικών δικαστηρίων που έκριναν ανυπόστατους τους πολιτικούς γάμους δύο ομόφυλων ζευγαριών, βασικό επιχείρημα ήταν αυτή η “εγγενής”, “φυσική” απόδοση του γάμου στο ετερόφυλο ζευγάρι.

Αυτό με το οποίο ερχόμαστε αντιμέτωπες στην περίπτωση της θεσμικής αναγνώρισης των ομόφυλων ζευγαριών, είναι κάτι πολύ περισσότερο από μια πολιτική διχογνωμία στο έδαφος μιας νομικής διεκδίκησης ή μεταρρύθμισης. Η ένταση των αντιδραστικών φωνών, σε ένα αίτημα που, σύμφωνα με την κλασική θεωρία του ιδιωτικού δικαίου, αφορά τις προσωπικές και περιουσιακές σχέσεις μεταξύ ιδιωτών, ξαφνιάζει για τη δριμύτητα και την επιμονή με την οποία εκφέρεται. Είναι μια πεισματοσύνη (Butler, 1997, σσ 41–45) στο διαχωρισμό, που αποκλείει και με αυτόν τον τρόπο συγκροτεί ως ετεροφυλόφιλα υποκείμενα εκείνους που συμπεριλαμβάνει. Πρόκειται για μια έκφραση αυτής της επιμονής στο διπλό ποτέ, το οποίο σύμφωνα με την Butler, στο έργο της, *Η ψυχική Ζωή της Εξουσίας* (1997), θεμελιώνει το ετεροφυλόφιλο υποκείμενο: Ποτέ δεν αγάπησα, και ποτέ δεν έχασα έναν άνθρωπο του ίδιου φύλου και αυτή η άρρητη α-δυνατότητα, συγκροτεί τη σεξουαλική μου ταυτότητα (Butler, 1997, σσ 138–150). Εκείνο, συνεπώς, που είναι σημαντικό να επισημανθεί, είναι ο ρόλος τον οποίο επιτελεί ο θεσμός του γάμου σε αυτή τη διαδικασία υποκειμενοποίησης. Η αναγνώριση και η έγκληση ενός υποκειμένου από έναν κρατικό θεσμό θεμελιώνει και καθυποτάσσει το υποκείμενο - παρότι και οι δύο αυτές συνθήκες δεν είναι ποτέ ολοκληρωτικές σύμφωνα με την Butler (Butler, 1997, σ 15,66, 2002a, σσ 43–44, 2011, σσ 58–80), στο βαθμό που ο θεσμός γίνεται με κάποιο τρόπο ο νόμος που το θεσπίζει· γίνεται η ψυχική μορφή του νόμου που το συγκροτεί⁷. Από αυτή τη σκοπιά, το διλημματικό ερώτημα υπέρ ή κατά

⁷ Η Butler φαίνεται να εντοπίζει αυτή την ψυχική μορφή, στην αποκήρυξη αυτού το οποίο για το υποκείμενο δεν θα είναι ποτέ δυνατότητα. Αυτή η μη πενθίσιμη απώλεια, αυτή η μελαγχολία γίνεται με κάποιον τρόπο η συγκρότηση και ο εσωτερικός του κόσμος (Butler, 1997, σσ 132–150, 167–198). Παρόμοια, η Αθηνά Αθανασίου στο *Αναζητώντας τη Σημειωτική Χώρα: Ετερότητα, Αποστροφή και ο*

της θεσμικής αναγνώρισης των ομόφυλων συντρόφων, ως μιας ριζοσπαστικής, χειραφετητικής διεκδίκησης περιπλέκεται αρκετά.

Σύμφωνα με τον Michel Foucault, η ταύτιση της εξουσίας με τον νόμο στην κανονιστική ή κατασταλτική εκδοχή του, αποτελεί ένα άστοχο και τυφλό σχέδιασμα της εξουσίας (Foucault, 1978, σσ 10–13). Εκείνο στο οποίο επιμένει ο Foucault στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* (1976), είναι η παραγωγική διάσταση της εξουσίας, η οποία διαμορφώνει τόσο το αντικείμενό της –στην προκειμένη περίπτωση το σεξ και την ανθρώπινη σεξουαλικότητα– όσο και το υποκείμενό της ως υποκείμενο μιας συγκεκριμένης σεξουαλικής ταυτότητας, μιας ειδικής κατηγορίας, μιας διακριτής έμφυλης τάξης. (Foucault, 1978, σσ 36–49) Σε αυτό τον μηχανισμό της εξουσίας ο Foucault αναγνωρίζει ένα σύνολο ετερογενών στοιχείων αποτελούμενο από λόγους, επιστημολογίες, θρησκευτικές πρακτικές, νόμους ή θεσμούς, τα οποία διαθέτουν ή καλύτερα κατατείνουν σε μια στρατηγική διαχείρισης και χειραγώγησης (Federici, 2014, σσ 195–196; Foucault, 1978, σσ 24–26, 1980, σσ 194–195)⁸. Από αυτή την άποψη, ο νόμος και οι θεσμοί που αυτός θεσπίζει, όπως ο γάμος, δεν εξαντλούνται στο κανονιστικό τους περιεχόμενο, αλλά αποτελούν μέρος ενός μηχανισμού διαμόρφωσης υποκειμένων, ενός μηχανισμού ταξινόμησης των ανθρώπων στη βάση των ηδονών τους, όπως αυτές έχουν αποσπαστεί από τα σώματά τους (Foucault, 1978, σσ 44–48).

Σε μια παρόμοια προσέγγιση –αν και με παρεκκλίσεις– φαίνεται να κατατείνει και η Butler στο έργο της *Η Ψυχική Ζωή της Εξουσίας*. Η καθυπόταξη, μέσω της οποίας θεσπίζεται το υποκείμενο (Butler, 1997, σ 2) συνιστά μια απόκριση σε μηχανισμούς κοινωνικού ελέγχου, με την οποία το υποκείμενο θεμελιώνεται και την ίδια στιγμή υποτάσσεται και εξαρτά από αυτούς την ίδια του την υπόσταση (Butler, 1997, σσ 9–10, 129–131). Οι μηχανισμοί αυτοί αποτελούν, σύμφωνα με την Butler, αναγκαίους όρους ύπαρξης του υποκειμένου (Butler, 1997, σσ 20–21). Ποια είναι

Τρόμος του Εκτοπισμένου Υποκειμένου (Αθανασίου, 2007, σσ 97–135), αναλύει το αποκείμενο, ως το αποκρηυμένο, “καταστατικό εκτός” (Αθανασίου, 2007, σ 134), το οποίο θεμελιώνει το διανοητό υποκείμενο.

⁸ Ωστόσο από τη φεμινιστική-μαρξιστική της σκοπιά, η Federici, ασκώντας εν μέρει κριτική στο φουκωικό έργο, υποστηρίζει πως αγνοείται από αυτό η ιδιαίτερη ιστορία της γυναικείας καταπίεσης και της αξιοποίησής της στη στρατηγική των παραγωγικών, καπιταλιστικών σχέσεων (Federici, 2014, σσ 21–22)

όμως η συνέπεια της πρόσδεσης του υποκειμένου στην εξουσία και τους μηχανισμούς της, μεταξύ των οποίων και ο νόμος; Ποια είναι η δυνατότητα αυτού του υποκειμένου να διεκδικήσει την ελευθερία του μέσα από ριζοσπαστικές πολιτικές διεκδικήσεις; Αν η ίδια η ύπαρξη του υποκειμένου εξαρτάται από μηχανισμούς καθυπόταξης όπως ο νόμος και η αναγνώριση που παράσχει (Butler, 1997, σ 100), ποια είναι η σημασία του διλημματικού ερωτήματος υπέρ ή κατά της διεκδίκησης γάμου για τους ομόφυλους συντρόφους; Και τέλος, ποια είναι η συνέπεια της μη απόκρισης σε ένα μηχανισμό καθυπόταξης, όπως αυτός της νομικά αναγνωρισμένης συντροφικότητας;

Οι παραπάνω σκέψεις μεταθέτουν κάπως το διλημματικό ερώτημα που συνήθως τίθεται σχετικά με τη διεκδίκηση νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων συντρόφων, προς την κατεύθυνση της μελέτης των μηχανισμών που συγκροτούν υποκείμενα στη βάση του φύλου, της σεξουαλικότητας και των συσχετισμών τους. Ποιο είναι το κόστος της απάρνησης της αναγνώρισης και από ποια θέση μιλώντας μπορούμε να προκρίνουμε μια τέτοια αποκήρυξη; Ανεξάρτητα από τα ειδικά δικαιώματα ή προνόμια με τα οποία συνδέεται ο γάμος, κρισιμότερο ίσως σημείο αναδεικνύεται η ανάδυση του έγγαμου υποκειμένου, ο ρόλος που η νομική αναγνώριση επιτελεί στην διαμόρφωσή του και οι συνέπειες αποκήρυξης αυτής της συγκρότησης. Αν το ζητούμενο είναι μια πολιτική των αντιστάσεων στους μηχανισμούς της εξουσίας, μεταξύ των οποίων και εκείνος της ετεροκανονικότητας, πώς θα πρέπει να κατανοήσουμε σύμφωνα με τα παραπάνω μια αντίσταση στην νομική αναγνώριση, που ωστόσο δεν ενδίδει στο καθεστώς της μη-αναγνώρισης;

Μία απάντηση στο ερώτημα αυτό φαίνεται να βρίσκεται προς την κατεύθυνση μιας κριτικής απενεργοποίησης των μηχανισμών που καθυποτάσσουν το υποκείμενο. Αυτή βέβαια η κίνηση διακυβεύει την ίδια την υπόστασή του υποκειμένου. Χαρακτηριστικά, η Butler, στο *η Ψυχική Ζωή της Εξουσίας*, κάνει λόγο για μια κριτική απο-υποκειμενοποίηση (Butler, 1997, σ 130), η οποία θα αντιστέκεται στην καθυπόταξη που επιβάλλεται από μηχανισμούς κοινωνικού ελέγχου. Σε τι συνίσταται όμως η απενεργοποίηση ενός μηχανισμού όπως ο νόμος, που αναγνωρίζει το δικαίωμα γάμου στους ομόφυλους συντρόφους; Η άρνηση του θεσμού ως πολιτικής διεκδίκησης ή η άρνησή του ως προσωπικής επιλογής συνιστούν τέτοιου είδους πρακτικές απενεργοποίησης ή οφείλουμε να αναζητήσουμε διαφορετικά και μάλλον συλλογικά αυτού του είδους την αντίσταση;

Αρχικά, η ίδια η μετατόπιση του ιδιώματος των θεσμών αναγνωρισμένης συμβίωσης, η οποία επιτελείται από την συμπερίληψη των ομόφυλων συντρόφων

στους θεσμούς, δεν μπορεί να μην επισημανθεί. Η συμπερίληψη αυτή διαστέλλει την έννοια του γάμου, τη σημασία της οικογένειας και την κατανόηση της συντροφικότητας. Στην ελληνική έννομη τάξη, για παράδειγμα, το σύμφωνο συμβίωσης μεταξύ συντρόφων του ίδιου φύλου συνιστά μια παρέκκλιση, η οποία θέτει σε δοκιμασία την ετεροκανονική, πυρηνική, ελληνική οικογένεια, διαστέλλοντας τον ορισμό της και διασαλεύοντας τους ισχυρούς δεσμούς της με την εκκλησία. Κυρίως όμως, μέσω αυτής της διαστολής ο μηχανισμός του γάμου αποφυσικοποιείται (Butler, 2002a, σ 41). Τη στιγμή ακριβώς που συντελείται μια παρέκκλιση από την καθομιλουμένη του ετερόφυλου γάμου, ο τελευταίος εκθέτει τη λειτουργία του: δεν αποτελεί απλά τη νομική αναγνώριση μιας φυσικής ερωτικής σχέσης, αλλά συμβάλλει στη διαμόρφωση, την κανονικοποίησή της και την επικράτησή της σε σχέση με άλλες ανθρώπινες σχέσεις, όπως για παράδειγμα η φιλία ή η πολιτική κοινότητα. Η λειτουργία του γάμου ως θεσμού που αναγνωρίζει μέσω του αποκλεισμού και επικρατεί μέσω της περιθωριοποίησης εκτίθεται μοναδικά ακριβώς τη στιγμή που ο θεσμός αλλάζει παράδειγμα ή, καλύτερα, διαστέλλεται μερικά.

Επιπλέον, ο νομικός θεσμός του γάμου δεν εξαντλεί τον μηχανισμό κανονικοποίησης της ανθρώπινης οικειότητας και σεξουαλικότητας. Ο νόμος συνιστά ένα μόνο από τα στοιχεία αυτού του ετερογενούς συνόλου που συνθέτει τον μηχανισμό της ετεροκανονικότητας (ή της ομοκανονικότητας). Το σύνολο των στοιχείων που συνθέτουν την ετεροκανονικότητα –αν και αυτά δεν είναι προφανώς εξαντλητικά αριθμήσιμα– δεν υπαγορεύονται όλα ή δεν επιβάλλονται περιοριστικά από τον νομικό θεσμό του γάμου. Ενδεικτικά, στην περίπτωση του ελληνικού θεσμού του γάμου, η μονογαμική σχέση των συντρόφων δεν επιβάλλεται από τον νόμο. Ωστόσο η εξωσυζυγική σεξουαλική σχέση –αν την επικαλεστεί ένας από τους δύο συντρόφους– λειτουργεί ως τεκμήριο ισχυρού κλονισμού και οδηγεί στο διαζύγιο. Παρόμοια, οι κοινές κοινωνικές εμφανίσεις των συντρόφων, ως έγγαμου ζευγαριού, δεν προβλέπονται, ούτε επιβάλλονται από τον ελληνικό νόμο. Οι θεσμοί νομικής αναγνώρισης φαίνεται να μην περιγράφουν τη συντροφική σχέση εξαντλητικά και το πλαίσιο που σκιαγραφούν να είναι πολύ πιο αδρό σε σχέση με την κοινωνική εμφάνιση της κανονικοποιημένης συντροφικότητας.

Αν όμως το υποκείμενο είναι άμεσα εξαρτημένο από την καθυπόταξή του, η οποία θεμελιώνει την ίδια του την ύπαρξη (Butler, 1997, σσ 6–10), είναι δυνατή η αντίστασή του στην εξουσία της αναγνώρισης και πώς νοείται και επιτελείται αυτή η

αντίσταση; Ποια χαρακτηριστικά θα διέθετε μια τέτοιου είδους στρατηγική⁹; Θα συνιστούσε ίσως μια κριτική απο-υποκειμενοποίηση -ή αλλιώς μια κριτική υποκειμενοποίηση- με τον τρόπο που αυτή υπονοείται στο έργο της Butler (Butler, 1997, σ 130). Πώς όμως θα πρέπει να κατανοήσουμε -θεωρητικά τουλάχιστον- αυτή την κριτική στάση του υποκειμένου; Πού εντοπίζεται η “προθυμία μη ύπαρξης” (Butler, 1997, σ 130) την οποία προϋποθέτει η παραπάνω κριτική στάση και ποια είναι η απώλεια εαυτού που μια τέτοια στρατηγική θα συνεπαγόταν, αρνούμενη να υποκύψει ολοκληρωτικά στο “ταυτοτικό θέλγητρο” του νόμου, (Butler, 1997, σ 130); Πιο συνοπτικά, μπορούμε, όπως χαρακτηριστικά διερωτάται η Butler, “να στοχαστούμε την αντίσταση με όρους επανεπιβεβαίωσης” (Butler, 1997, σ 12);

Ειδικότερα, στην περίπτωση της νομικής αναγνώρισης της ομόφυλης συντροφικότητας, αν ο νόμος διαμορφώνει μια συνθήκη συγκροτησιακή για τα υποκείμενα, επενδύοντας τη συντροφική σχέση με συγκεκριμένες έννομες συνέπειες και κυρίως με κοινωνική διανοητότητα, ποια μπορεί να είναι η αφετηρία μιας κριτικής θεωρητικής στρατηγικής, η οποία δεν θα ενδίδει στο διλημματικό ερώτημα υπέρ ή κατά της νομικής αναγνώρισης, αλλά ούτε και στη λογική των ίσων αποστάσεων; Από ποια θέση μιλώντας το υποκείμενο μιας συντροφικής ερωτικής σχέσης, η οποία ρυθμίζεται από τον νόμο, μπορεί να αντισταθεί στο να καθυποταχτεί πλήρως σε εκείνη την εξουσία, που μέχρι πρόσφατα στην ελληνική έννομη τάξη το χαρακτήριζε “ανυπόστατο” ως έγγαμο υποκείμενο ή ακόμα και ως υποκείμενο; Χαρακτηριστικά είναι εδώ τα αποσπάσματα των ελληνικών δικαστικών αποφάσεων, 114/2009 και 115/2009 του Πολυμελούς Πρωτοδικείου Ρόδου, οι οποίες έκριναν ανυπόστατους¹⁰ τους δύο γάμους ομόφυλων ζευγαριών που τελέστηκαν το 2008 στην

⁹ Και πώς θα πρέπει να εννοήσουμε τον όρο “στρατηγική”, ο οποίος συνήθως υποδεικνύει μια κάποια εμπρόθετη δράση, ένα υποκείμενο που την καταστρώνει και την υλοποιεί;

¹⁰ Με τις 114/2009 και 115/2009 αποφάσεις του, το Πολυμελές Πρωτοδικείο Ρόδου έκρινε ανυπόστατους τους πολιτικούς γάμους δύο ομόφυλων ζευγαριών, οι οποίοι είχαν πραγματοποιηθεί στην Τήλο τον Ιούνιο του 2008 και πριν τη θέσπιση της πρώτης εκδοχής του συμφώνου συμβίωσης το οποίο είχε διαφανεί πως θα απέκλειε τα ομόφυλα ζευγάρια. Σύμφωνα με τον ελληνικό Αστικό Κώδικα και τη σχετική θεωρία, ένας γάμος κρίνεται *ελαττωματικός*, όταν είναι κατά περίπτωση και ανάλογα με τις προϋποθέσεις που ο νόμος ορίζει *άκυρος, ακυρώσιμος ή ανυπόστατος*. Χαρακτηριστικά, οι πολιτικοί γάμοι των δύο ομόφυλων ζευγαριών κρίθηκαν ανυπόστατοι από το ελληνικό δικαστήριο, το οποίο θεώρησε τη διαφορά φύλου αναγκαίο “στοιχείο του υποστατού του γάμου και αξιόυμενη προϋπόθεση

Τήλο και ο ορισμός του γάμου που χρησιμοποιείται από το δικαστήριο υπέρ του αποκλεισμού τους:

“Ο προφανής λόγος είναι [για τον οποίο ο νομοθέτης του αστικού κώδικα δεν όρισε ρητά στο νόμο το φύλο των συζύγων] ότι κατά τον χρόνο σύνταξης του εν λόγω νομοθετήματος το ζήτημα της ομοφυλοφιλίας γενικότερα είχε πολύ πιο περιορισμένη διάσταση από ότι σήμερα, ενώ το ενδεχόμενο γάμου μεταξύ προσώπων του ίδιου φύλου δεν είχε απασχολήσει τους συντάκτες του, ως αυτονοήτως ανύπαρκτο. Έτσι, ως προς τον όρο «μελλονύμφου», αφετηρία των συγγραφέων, παλαιότερων και συγχρόνων, που προχώρησαν στην ερμηνεία του αστικού κώδικα, αποτελεί ο ορισμός του γάμου όπως δόθηκε από τον Ρωμαίο νομοδιδάσκαλο Μοδεστίνο, υπό την επιρροή της χριστιανικής θρησκείας, κατά τον οποίο «γάμος εστί ένωσις ανδρός και γυναικός και συγκλήρωσις του βίου παντός θείου τε και ανθρωπίνου δικαίου κοινωνία».” (ΠΠρΡοδ 114/2009)

Το αναλυτικό διακύβευμα. Η μέθοδος

Στόχος της παρούσας ανάλυσης είναι να αφηγηθεί τη συγκρότηση και τον νόμο του “έγγαμου” υποκειμένου της ομοερωτικής συντροφικής σχέσης στο ελληνικό συγκείμενο και στο πλαίσιο της ιδιαίτερης ιστορικότητάς του. Αυτό το εγχείρημα προϋποθέτει αρχικά τη διαπίστωση των διαφορετικών θέσεων που περιλαμβάνει η κατηγορία “έγγαμο” υποκείμενο, ώστε να καταστεί δυνατή στη συνέχεια η διακριτή μελέτη της ιστορίας της αναγνώρισης, του νόμου της και των δικαϊκών και ηθικοπολιτικών αποριών που απορρέουν από αυτή. Ο παραπάνω αναλυτικός στόχος τελικά αποσκοπεί στην προβληματοποίηση του διλημματικού ερωτήματος που συνήθως συνοδεύει τις διεκδικήσεις νομικής αναγνώρισης της ομόφυλης συντροφικότητας και στην μετατόπιση του αναλυτικού ενδιαφέροντος σε άλλες πιο σύνθετες και εύγλωττες περιοχές, οι οποίες διανοίγονται τη στιγμή που ο νόμος αναγνωρίζει εκείνο που μέχρι πρότινος απέκλειε.

από τον νόμο” (ΠΠρΡοδ 114/2009), παρά το γεγονός ότι ο ίδιος ο Αστικός Κώδικας, στις διατάξεις του για τον γάμο δεν προσδιορίζει ρητά το φύλο των μελλονύμφων.

Ο νόμος που συμπεριλαμβάνει, η δικαιοσύνη της συμπερίληψης, το διακύβευμα της αναγνώρισης, η απορία της απεύθυνσης και του ανοίγματος στον άλλο, η αποφυσικοποίηση των κυρίαρχων ιδιωμάτων και η είσοδος στον θεσμικό λόγο, η δυναμική της στιγμής της αλλαγής του νομικού ιδιώματος, η καθυπόταξη του υποκειμένου που γίνεται διανοητό και οι τρόποι της πολιτικής ερωτηματοθεσίας είναι ενδεικτικά κάποιες από αυτές τις περιοχές. Η παρούσα μελέτη δεν είναι σε θέση προφανώς να εξαντλήσει αυτές τις προβληματικές. Το βασικό μου ωστόσο διακύβευμα είναι να τις προσεγγίσω δίχως να ενδώσω σε μια θετική ή αρνητική απάντηση στο διλημματικό ερώτημα της νομικής αναγνώρισης που συνήθως κυριαρχεί στο σχετικό θεωρητικό και πολιτικό διάλογο. Ζητούμενο αυτή της ανάλυσης είναι να προβληματοποιήσει το παραπάνω δίλημμα, δίχως να επιδιώκει αφενός να κλείσει το σχετικό διάλογο, αφετέρου να διατηρήσει ίσες αποστάσεις από τις δύο κυρίαρχες αποκρίσεις (υπέρ ή κατά της νομικής αναγνώρισης). Αυτή η προβληματοποίηση έγκειται τελικά σε λοξές προσεγγίσεις, εκτροπές, επιστροφές και επαναπροσεγγίσεις των περιοχών που αυτό το ερώτημα συνοψίζει -και για αυτόν τον λόγο τελικά συσκοτίζει- σε ένα δίλημμα.

Το αναλυτικό ενδιαφέρον μου, συνοψίζεται στα ακόλουθα ερευνητικά ερωτήματα: Ποια είναι η θέση και η ιστορία του υποκειμένου που καλεί για τη νομική αναγνώρισή του; Τι διακυβεύεται σε αυτή την αναγνώριση; Ποιος είναι ο νόμος που συμπεριλαμβάνει; Τι χαρακτηριστικά έχει και τι συμβαίνει σε αυτόν, τι παθαίνει τη στιγμή που καλείται να διαστείλει το ιδίωμα του; Είναι αυτή η συμπερίληψη μια αξιολογικά και ηθικοπολιτικά ουδέτερη διαστολή ενός κυρίαρχου μηχανισμού εξουσίας, ο οποίος εξαπλώνεται σε περιοχές καθαρές από κανονικοποιητικούς και κανονιστικούς λόγους; Συνιστά ρήξη, έστω μερική με τους ηγεμονικούς μηχανισμούς που ελέγχουν τον ερωτικό βίο; Υπάρχει κάποια δικαιοσύνη στη συμπερίληψη και πώς αυτή θα πρέπει να εννοηθεί; Ποιος είναι ο προσίδιος τόπος της -αν υπάρχει τέτοιος- και μπορεί αυτόν να τον ενοικήσει ο νόμος; Έχει σημασία η θέση από την οποία εκφέρει καμία αυτές τις κρίσεις και οι τρόποι της ερωτηματοθεσίας; Ο νόμος ως δικαιικός όρος είναι ένας μηχανισμός κανονικοποίησης ριζικά διαφορετικός από άλλους νόμους που ρυθμίζουν τον ανθρώπινο βίο, εξαντλώντας τον σε μια πειθαρχημένη ζωή; Και αν ο μηχανισμός δεν είναι τόσο διαφορετικός, τι θα μπορούσε να μας αφηγηθεί ο μετασχηματισμός του νόμου για τις εγκλήσεις που συγκροτούν και καθυποτάσσουν;

Η μελέτη τοποθετείται στο ελληνικό συγκεκριμένο και αναφέρεται στο ελληνικό

παράδειγμα του συμφώνου συμβίωσης για τα ομόφυλα ζευγάρια, όπως αυτό θεσπίστηκε με τον ν. 4356/2015. Αυτή η μεθοδολογική οριοθέτηση δεν επιδιώκει την αποκοπή από τον ευρύτερο θεωρητικό διάλογο, όπως αυτός έχει αναπτυχθεί με αναφορά σε άλλα δυτικά συγκείμενα, αντίθετα είναι ακριβώς αυτός ο διάλογος που θα αξιοποιηθεί ως αναλυτικό εργαλείο. Με άλλες λέξεις, η παρούσα ανάλυση δεν είναι μια μελέτη για το ελληνικό σύμφωνο συμβίωσης, αλλά μια μελέτη με αναφορά το ελληνικό σύμφωνο συμβίωσης. Όπως σημειώθηκε πιο πάνω, η τοποθέτηση των ερευνητικών ερωτημάτων σε ειδικά κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα κρίνεται αναγκαία (Αποστολέλλη, 2012, σσ 197, 206–213)¹¹. Ο διάλογος αναφορικά με πολιτικές διεκδικήσεις και κινηματικά προτάγματα δεν μπορεί παρά να αναφέρεται σε ειδικά συμφραζόμενα, ακόμα και αν παραμένει σε σχέση με ένα ευρύτερο συγκείμενο ή αν επιδιώκει να δοκιμάσει θεωρητικά επιχειρήματα που δεν εξαντλούνται σε ένα ειδικό συγκείμενο ή αναλυτικό πεδίο. Όπως σημειώνει η Άννα Αποστολέλλη:

“Η φυλή, η τάξη, το έθνος διεμβολίζουν την ανάλυση της σεξουαλικότητας και παίζουν καθοριστικό ρόλο στη χάραξη στρατηγικών αντίστασης. [...] Ίσως, λοιπόν, αυτό που χρειάζεται είναι να προχωράμε πάνω στα μονοπάτια σκέψεων και κινημάτων που προσπάθησαν να δώσουν απαντήσεις με το θάρρος να αντιμετωπίζουμε τη σκληρότητα νέων ερωτημάτων που διασαλεύουν το έδαφος στο οποίο επιλέγουμε να πατήσουμε.” (Αποστολέλλη, 2012, σσ 213–214)

Η μελέτη θα αντλήσει τα αναλυτικά της εργαλεία από την κριτική θεωρία, τη φεμινιστική θεωρία, την κουήρ θεωρία και τη θεωρία της αποδόμησης, αν και όχι

¹¹ Στο συγκεκριμένο άρθρο της με τίτλο, *Αναπαραστήσιμες Ορατότητες και η Πολιτική της Ντουλάπας*, το οποίο περιλαμβάνεται στο συλλογικό τόμο *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα* (2012), η Άννα Αποστολέλλη προβληματοποιεί την (έγ)κληση “come out of the closet” ως οικουμενικό κινηματικό πρόταγμα. το οποίο υιοθετούμενο αδιάκριτα σε κάθε κοινωνικό ή πολιτικό συμφραζόμενο, μπορεί να γίνει από άστοχο και αδόκιμο, έως και επικίνδυνο για τα υποκείμενα. Χαρακτηριστικά, σημειώνει πως η απόκρυψη άλλων κρίσιμων διαστάσεων του κάθε βιώματος συνιστά μια “οικουμενοποίηση της ΛΟΑΤ εμπειρίας από την ομοφυλόφιλη συνθήκη” (Αποστολέλλη, 2012, σ 211).

εξίσου και συμμετρικά. Τοποθετώντας την ανάλυσή μου στο πεδίο των σπουδών φύλου και σε εκείνο των κριτικών νομικών σπουδών, θα επιδιώξω μια διεπιστημονική θεωρητική προσέγγιση των τεθειμένων ερευνητικών ερωτημάτων.

Στην ανάλυσή μου, το σύμφωνο συμβίωσης δεν διακρίνεται από τον γάμο. Αν και σε νομικό επίπεδο οι διαφορές των δύο θεσμών είναι μικρές αλλά υπαρκτές, οι εναλλακτικοί στο γάμο θεσμοί αναγνώρισης της συντροφικότητας τείνουν γενικά να εξομοιωθούν με αυτόν όσον αφορά στις έννομες συνέπειες τους. Για παράδειγμα, ενώ η πρώτη εκδοχή του συμφώνου συμβίωσης, όπως αυτή θεσμοθετήθηκε με τον ν. 3719/2008, προέβλεπε περιορισμένα κληρονομικά δικαιώματα για τον σύντροφο, συγκριτικά με τον σύζυγο (άρθρο 10), ο ν. 4356/2015 εξισώνει τον σύντροφο με τον σύζυγο στο συγκεκριμένο θέμα (άρθρο 8). Ανεξάρτητα όμως με αυτή την τάση, η οποία παρατηρείται στις περισσότερες έννομες τάξεις που εισήγαγαν εναλλακτικές του γάμου μορφές αναγνωρισμένης συμβίωσης, ο γάμος και το σύμφωνο συμβίωσης μελετώνται εδώ ως παρόμοιοι ως προς το διακύβευμά τους μηχανισμοί. Όπως σημειώθηκε, η αναγνώριση, ως έγκληση για συγκρότηση προς τα υποκείμενα, στην περίπτωση του γάμου και του συμφώνου είναι κοινή. Αντίθετα, οι όποιες διαφορές έχουν το ενδιαφέρον τους στο βαθμό που ο νόμος -σίγουρα πάντως στο ελληνικό συγκείμενο- αναγνωρίζει μεν τα ομόφυλα ζευγάρια όχι όμως “εντελώς”. Οι εναλλακτικές μορφές συμβίωσης, το άλλο του “κανονικού” γάμου, συνήθως θεσπίζονται για να (ή και για να) συμπεριλάβουν την ομόφυλη συντροφικότητα, ώστε να “προστατευθεί” το ιδίωμα του γάμου. Με τον τρόπο αυτό επιχειρείται συχνά η αναγνώριση των ομόφυλων ζευγαριών, με δικαιώματα ίδια με εκείνα των ετερόφυλων συζύγων, όχι όμως και η εξίσωσή τους. Η ομόφυλη συντροφικότητα “οφείλει” να είναι -έστω και κατ’ όνομα- το άλλο της ετερόφυλης. Αυτή η παρατήρηση φαίνεται να επιβεβαιώνει την παρατήρηση της Butler για το διπλό ποτέ που συγκροτεί το ετεροφυλόφιλο υποκείμενο, καθώς και το διακύβευμα της αναγνώρισης που δεν είναι άλλο από τη θέσπιση ενός μέσα που συγκροτεί και ενός έξω που αποκλείεται (Butler, 1997, σσ 151–159, 2011, σ xiii).

Τέλος, καθώς η γλώσσα ανάλυσης είναι η ελληνική, η οποία διαθέτει έντονους έμφυλους προσδιορισμούς στα ουσιαστικά, τα επίθετα και τα άρθρα της, επιλέχθηκε να δοκιμαστεί η εναλλαγή των φύλων για την αναφορά σε γενικές κατηγορίες. Αυτή η επιλογή αποφεύγει την αναφορά και στους δύο έμφυλους τύπους, η οποία δεν κρίνεται ικανοποιητική στο βαθμό που αφενός οι διπλές αναφορές επανεισάγουν με κάποιο τρόπο την έμφυλη διάκριση, αφετέρου δεν κατορθώνει να

αποφύγει την έμφυλη διάσταση ονομάτων όπως αυτό του “θεωρητικού”, τα οποία ακόμα και όταν αποκτούν θηλυκό άρθρο, διατηρούν αρσενική κατάληξη. Αυτή η επιλογή δεν επιδιώκει προφανώς να εξαλείψει την έμφυλη διάσταση της γλώσσας ανάλυσης, αλλά να δοκιμάσει έναν τρόπο διασποράς του θηλυκού γένους στο κείμενο, το οποίο θα αποτύχει -εξίσου με το αρσενικό- να προσδώσει φύλο στη γενική κατηγορία.

Η ανάλυσή μου διακρίνεται σε δύο κυρίως κεφάλαια, τα οποία ακολουθούνται από ένα συμπερασματικό μέρος. Στο πρώτο κεφάλαιο, επιχειρώ την χαρτογράφηση των υποκειμένων της αναγνωρισμένης συντροφική σχέσης και την ανίχνευση των διακριτών ιστορικοτήτων τους, η οποία οφείλει τελικά, υποστηρίζω, να οδηγεί στη διακριτή αναλυτική τους μεταχείριση. Στη συνέχεια, διατυπώνεται μια διαφορετική εννοιολόγηση του νόμου στην περίπτωση των αυτο-ποιητικών αναγνωρίσεων, στη βάση της επινοητικής ποιότητας που αυτές διαθέτουν. Στο δεύτερο κεφάλαιο, αξιοποιώντας την ομιλία του Derrida, *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* (1989), αναζητώ τη δικαιοσύνη της αναγνώρισης, τον απορητικό της χαρακτήρα, τη σχέση της με το δίκαιο και τις ερωτηματοθεσίες που διατυπώνουν την πολιτική διεκδίκηση της αναγνώρισης με όρους διλημματικούς. Στο τελευταίο και συμπερασματικό κεφάλαιο, πέρα από την σύνοψη των θέσεων που αναπτύχθηκαν και υποστηρίχθηκαν στη μελέτη μου, επιχειρώ επιπρόσθετα μια σύνδεση της νομικής αναγνώρισης της ομόφυλης συντροφικότητας με άλλες πολιτικές διεκδικήσεις του φεμινιστικού και κούηρ κινήματος. Με τη σύνδεση αυτή, θα προσπαθήσω να αρθρώσω την ποιότητα μιας πολιτικής στάσης (ή καλύτερα κίνησης), που έχοντας επίγνωση των αποριών και των (α)δυνατοτήτων της, επινοεί λοξές οδούς αντίστασης και ανατροπής.

Κεφάλαιο πρώτο

Η πολλαπλότητα των θέσεων του έγγαμου υποκειμένου και η ποιητική της ταξινόμησης

Η συμπτωματολογία είναι πάντα μια υπόθεση της τέχνης. [...]

Οι μεγάλοι κλινικοί είναι οι μεγαλύτεροι γιατροί:

όταν ένας γιατρός δίνει το όνομά του σε μια ασθένεια,

αυτή είναι μια μείζων γλωσσική και σημειολογική στιγμή,

στο βαθμό που ένα προσίδιο όνομα συνδέεται με ένα δεδομένο σύνολο σημείο,

δηλαδή, ένα προσίδιο όνομα επινοείται για να σημάνει σημεία.

Gilles Deleuze,

Masochism: Coldness and Cruelty, and Venus in Furs, 1967

Αφετηρία μιας χαρτογράφησης των κριτικών θέσεων και του χώρου που διανοίγουν για πολιτικές αντιστάσεις θα μπορούσε να είναι ένας αναστοχασμός της ταξινόμησης, που κατατάσσει στην ίδια κατηγορία το αναγνωρισμένο από τον νόμο ετερόφυλο ζευγάρι, με το αναγνωρισμένο ομόφυλο ζευγάρι συντρόφων. Η κριτική στο πολιτικό αίτημα της νομικής αναγνώρισης εκκινεί από την υπόθεση πως το αναγνωρισμένο ομοφυλόφιλο υποκείμενο βρίσκεται πλέον, ύστερα από την αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας μέσω του ν.4356/2015 και του συμφώνου συμβίωσης, στην ίδια θέση με το έγγαμο, ετεροφυλόφιλο υποκείμενο. Αν αυτή η ταύτιση θέσεων γίνει δεκτή, η διεκδίκηση της νομικής αναγνώρισης πολύ δύσκολα μπορεί να αποφύγει την κριτική της κατάφασης ενός νομικά αναγνωρισμένου χώρου, στον οποίο εγγενώς λαμβάνουν χώρα η κανονικοποίηση της επιθυμίας, η επένδυσή της με προνόμια και ο βίαιος αποκλεισμός όσων δεν ανταποκρίνονται στις προϋποθέσεις της συμπερίληψης.

Όπως χαρακτηριστικά σχολιάζει σε αυτή την κατεύθυνση η κουήρ ομάδα, *Massqueerraid*, *Μαζική ανώμαλη επιδρομή*, που δραστηριοποιείται στη Θεσσαλονίκη:

“[...] ο γάμος – το πλήρες πακέτο – ήταν πάντα μια συντηρητική υπόθεση. Μια υπόθεση όπου τα όποια προνόμια παρέχει για τις όποιες LGBT, ξεπληρώνονται με αφομοίωση και κανονικοποίηση. Συνεισφορά στην

κοινωνία, (επιθυμία για) ανατροφή παιδιών, σκληρή δουλειά, μονογαμία και όχι δημόσιες προκλήσεις. Πράγματι, προσεγγίζοντας το ρατσιστικό κράτος και τους θεσμούς του, την ομοφοβική εκκλησία, την αγορά εργασίας και την πλήξη της εργασίας, τον γάμο και τα δεσμά του, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι θα φτάσουμε εκεί όπου ήταν οι γονείς μας πριν 30 χρόνια.” (Massqueerraid, 2015)

ενώ πιο πριν και στο ίδιο κείμενο έχει προϋποθέσει πως το αίτημα νομικής αναγνώρισης συνεπάγεται μία εγγύτητα -αν όχι ταύτιση- των θέσεων των ομόφυλων με τους ετερόφυλους συντρόφους:

“Με άλλα λόγια, η πορεία προς τη γαμήλια τελετή δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια ανάβαση στην οποία καλούμαστε, αν δεν το κάνουμε ήδη, να πετάξουμε από πάνω μας τα αποφόρια της ανωμαλίας και της διαστροφής και να συνεχίσουμε ομοιάζοντας όλο και περισσότερο με όσους είχαν μέχρι σήμερα την τιμή να ολοκληρώσουν αυτή την πορεία.” (Massqueerraid, 2015)

Πώς θα μπορούσε, συνεπώς, να αναδιατυπωθεί η παραπάνω προβληματική, από μία προσέγγιση που θα αναδείκνυε εμφατικά τη διαφορά των θέσεων μεταξύ του ομόφυλου και ετερόφυλου ζευγαριού; Και πώς εκλαμβάνεται εδώ η διαφορά;

Ο Gilles Deleuze, στο έργο του *Le Froid et le Cruel*, το οποίο δημοσιεύεται στα Γαλλικά το 1967, θα μπορούσε να προσφέρει ένα χρήσιμο σχεδιάσμα για μια τέτοια αναλυτική στρατηγική. Ειδικότερα, διαβάζοντας ξανά τη νουβέλα του Leopold von Sacher-Masoch, *Η Αφροδίτη με τη Γούνα* (1991), ο Deleuze επιχειρεί να διασπάσει αυτό που θεωρείται -και αναλύεται- ως ενιαίο πλαίσιο του σαδομαζοχισμού, επιστρέφοντας στο κείμενο του Masoch και τονίζοντας τις διαφορετικές εννοιολογήσεις του νόμου, του συμφώνου και του θεσμού σε σχέση με το λογοτεχνικό έργο του Marquis de Sade. Τελικά, εκείνο που καταδεικνύει η κριτική του Deleuze είναι η διαφορά θέσεων των υποκειμένων στα έργα των δύο συγγραφέων, η οποία αποτυπώνει και τη διαφορετική κατανόηση κρίσιμων όρων, όπως ο νόμος και η λειτουργία που αυτός επιτελεί, στα κείμενά τους.

Βάση της αναλυτικής στρατηγικής του γίνεται η έμφαση που δίνει στην “ποιητική”, όπως την ονομάζει, στιγμή της ταξινόμησης. Η στιγμή, για παράδειγμα, που η κλινική πρακτική εντοπίζει συμπτώματα, τα διακρίνει από την “κανονική”

λειτουργία, τα ονομάζει και τα ομαδοποιεί περιγράφοντας ένα σύνδρομο, δημιουργεί μια κλινική αφήγηση, η οποία σύμφωνα με τον Deleuze γειτνιάζει χαρακτηριστικά με την καλλιτεχνική δημιουργία (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σσ 12–23). Η αφήγηση που παράγεται από μία τέτοια ταξινόμηση είναι από αυτή την άποψη άμεσα συνυφασμένη με την ίδια την ταξινόμηση, στο βαθμό που το κοινό όνομα, υπό το οποίο ομαδοποιείται ένα σύνολο σημείων, λειτουργεί πλέον ως επαγωγή του συνόλου αυτού (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 16).

Η επαγωγή της κοινής ταξινόμησης και του κοινού ονόματος δεν επιτρέπει ή καλύτερα τείνει να αποκρύπτει σύμφωνα με τον Deleuze την ιδιαιτερότητα όρων, οι οποίοι, αν αποχωρίζονταν και ταξινομούνταν διακριτά, θα αποκάλυπταν εύγλωττα την ετερότητα τους, τις διαφορετικές καταβολές τους, τα ιδιαίτερα συγκείμενα τους και θα μπορούσαν τελικά να αρθρώσουν τις διαφορετικές αφηγήσεις τους. Με αυτή την αφετηρία, ο Deleuze διαχωρίζει αυτό που συχνά μελετάται από του κλινικούς ως ενιαίο πλαίσιο του σαδομαζοχισμού. Επιστρέφοντας στα λογοτεχνικά κείμενα που έδωσαν το όνομα τους στις κλινικές ιδιαιτερότητες του σαδισμού και του μαζοχισμού, διερευνά το ιδιαίτερο πλαίσιο των αφηγήσεων και της γραφής του Masoch και του de Sade (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 14), καθώς και τον τρόπο με τον οποίο εννοιολογούνται διαφορετικά στα δύο λογοτεχνικά ύφη κρίσιμοι όροι, όπως ο νόμος και ο θεσμός (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σσ 81–102).

Κυρίαρχες και περιθωριακές θέσεις, αγνώριστες ιστορικότητες

Μιμούμενη την αναλυτική στρατηγική του Deleuze, προτείνω σε ένα πρώτο χρόνο την προβληματοποίηση αυτού που θα ονομάζαμε αδιάκριτα έγγαμο υποκείμενο, στο πλαίσιο της ελληνικής έννομης τάξης και τελικά του ελληνικού συγκείμενου. Εδώ ο όρος έγγαμο υποκείμενο περιλαμβάνει τα υποκείμενα των οποίων οι ερωτικές σχέσεις, ομόφυλες ή ετερόφυλες, είναι νομικά αναγνωρισμένες είτε στο πλαίσιο ενός γάμου, είτε σε εκείνο ενός συμφώνου συμβίωσης. Το επίθετο “έγγαμο”, αν και αδόκιμο, στο βαθμό που το αναγνωρισμένο με σύμφωνο συμβίωσης ζευγάρι δεν θεωρείται τυπικά έγγαμο, τονίζει -ακριβώς λόγω αυτής της αδοκιμότητας- την παραγνώριση των ιδιαίτερων θέσεων των υποκειμένων, των οποίων οι ερωτικές, συντροφικές σχέσεις αναγνωρίζονται από τον νόμο. Ακόμα και αν τυπικά η ελληνική έννομη τάξη μετά τη θέση σε ισχύ του ν.4356/2015 και του

συμφώνου συμβίωσης επιφυλάσσει παρόμοια δικαιώματα για τα μέρη της συντροφικής σχέσης με εκείνα των συζύγων¹², τα δύο πλαίσια παραμένουν διακριτά. Για παράδειγμα, για τα ομόφυλα ζευγάρια η αναγνώριση της γονεϊκότητας παραμένει αμφίβολη.

Άλλωστε, όπως ήδη παρατηρήθηκε, το σύμφωνο συμβίωσης ειδικά στην πρώτη εκδοχή του, η οποία εισήχθη με τον ν. 3719/2008, ήταν το “άλλο” του κυρίαρχου θεσμού του γάμου. Μάλιστα, σε πολλές περιπτώσεις εννόμων τάξεων, αυτό το “άλλο” προορίζεται να συμπεριλάβει τα ομόφυλα ζευγάρια, δίνοντας μια νομική λύση στην αναγνώρισή τους, “διασώζοντας” έτσι το ιδίωμα του κυρίαρχου γάμου, ως αμιγώς ετεροφυλόφιλου θεσμού. Η απόφαση του δικαστηρίου που έκρινε ανυπόστατους τους γάμους δύο ομόφυλων ζευγαριών, προτείνοντας την παρέμβαση του νομοθέτη για την επίλυση του ζητήματος της αναγνώρισης της ομόφυλης συντροφικότητας¹³, αναφέρει χαρακτηριστικά:

“Πρέπει ωστόσο, για την πληρότητα της απόφασης, να γίνουν ορισμένες αναγκαίες επισημάνσεις, αναφορικά με το ζήτημα που ανέκυψε με την παρούσα αγωγή. Συγκεκριμένα, λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι η εθνική νομοθεσία είναι ένας οργανισμός αναπτυσσόμενος και εξελισσόμενος, ώστε να αντανakλά πράγματι την κοινωνική πραγματικότητα και τις σύγχρονες απαιτήσεις, οργανισμός μάλιστα ο οποίος στο πλαίσιο της λειτουργίας της ευρωπαϊκής ένωσης υπόκειται σε αλληλεπίδραση μεταξύ αυτού και των εννόμων τάξεων των συμβαλλομένων κρατών και ανεξάρτητα από την άποψη που διατηρεί ο καθένας σχετικά με το δικαίωμα των προσώπων του ιδίου φύλου να τελούν γάμου μεταξύ τους, από όποιους παράγοντες και εάν διαμορφώνεται αυτή, ενόψει των ισχυρών ελληνικών παραδόσεων αλλά και

¹² Χαρακτηριστικά το άρθρο 12 του ν.4356/2015 προβλέπει τα ίδια κληρονομικά δικαιώματα για τα μέρη του συμφώνου, με εκείνα που προβλέπει ο Αστικός Κώδικας για του συζύγους. Ωστόσο, τα άρθρα του νόμου που αφορούν τη γονεϊκότητα επιμένουν στην έμφυλη διάκριση προσδιορίζοντας δεσμευτικά τις δύο θέσεις των γονέων, πατέρας-μητέρα.

¹³ Ο ελληνικός αστικός κώδικας στις διατάξεις του για τον γάμο δεν προβλέπει ρητά το φύλο των συντρόφων. Στη βάση αυτή, τελέστηκαν το 2008 οι πολιτικοί γάμοι δύο ομόφυλων ζευγαριών στην Τήλο. Στη συνέχεια, και με την παρέμβαση του εισαγγελέα πρωτοδικών Ρόδου, ο οποίος άσκησε αναγνωριστική αγωγή, οι γάμοι κρίθηκαν από το δικαστήριο ανυπόστατοι.

της υπάρχουσας διχογνωμίας (βλ. επιφυλάξεις που διατυπώνονται στα έργα των Γεωργιάδη – Σταθόπουλου, ό.π. σημ. 1 και Θ. Παπαζήση «Η οικογένεια προσώπων του αυτού φύλου: Εκφυλισμός ή ίση μεταχείριση; ΧρΙΔ 2007 σελ. 761) είναι ασφαλέστερη η νομοθετική επίλυση του ζητήματος, ειδικότερα του συμφώνου ελεύθερης συμβίωσης. Προς την κατεύθυνση αυτή, πρέπει να σημειωθεί ότι σε πολλές χώρες έχει ήδη αναγνωριστεί νομοθετικά η συμβίωση μεταξύ ομοφύλων (Δανία 1989, Σουηδία 1994, Ολλανδία 1998, Γαλλία 1999, Γερμανία 2000, Φινλανδία 2001, Λουξεμβούργο 2004, Ιρλανδία 2005, Ηνωμένο Βασίλειο, Τσεχία και Σλοβενία 2005).”¹⁴ (ΠΠρΡοδ 114/2009)

Ανεξάρτητα συνεπώς από τις έννομες συνέπειες που επιφυλάσσει ο νόμος για τις αναγνωρισμένες συντροφικές σχέσεις και τα υποκειμένά τους, η επαγωγή που εγκαθιδρύει ο όρος έγγαμο υποκείμενο, παραβλέπει και άλλες σημαίνουσες ιδιαιτερότητες των υποκειμένων που περιλαμβάνονται σε αυτή την ταξινόμηση. Οι ιδιαιτερότητες αυτές αφορούν κυρίως τη διαφορετική ιστορικότητα των θέσεων που ομοιοδοποιεί ενιαία ο όρος. Με άλλες λέξεις, είναι αναλυτικά εύστοχη, ειδικά στο ελληνικό συγκείμενο, η κοινή μελέτη ενός ετεροφυλόφουλου και ενός ομοφυλόφουλου υποκειμένου που διαβιούν σε αναγνωρισμένες από τον νόμο συντροφικές σχέσεις; Μία σύντομη αναδρομή στην ιστορικότητα των παραπάνω υποκειμένων καταδεικνύει τη διαφορετικότητα των θέσεων τους, τουλάχιστον στο ελληνικό συγκείμενο¹⁵.

Πιο συγκεκριμένα, από το 2008 έως τη στιγμή που γράφεται η παρούσα ανάλυση και ύστερα από το ν. 4356/2015, ο οποίος προέβλεψε τη δυνατότητα συμφώνου συμβίωσης για τα ομόφυλα ζευγάρια, ο γάμος ετερόφυλων συντρόφων -και μάλιστα συνήθως ο θρησκευτικός γάμος- αποτελεί το προνομιακό παράδειγμα

¹⁴ Οι παραπομπές στο απόσπασμα της δικαστικής απόφασης έχουν γίνει από το ίδιο το δικαστήριο και παρατίθενται προκειμένου να καταδειχθεί η σχέση της δικαστικής απόφασης με τον λόγο που εκφέρεται από τη νομική θεωρία. Νομολογία και θεωρία διαμορφώνουν ένα πλαίσιο κυρίαρχων αφηγήσεων, κομβικών για την ανάλυση της ιδιαίτερης ιστορικότητας στην οποία εντάσσεται η νομική αναγνώριση της ομοερωτικής συντροφικότητας από την παρούσα μελέτη.

¹⁵ Η ιστορικότητα του ομοφυλόφουλου και του ετεροφυλόφουλου υποκειμένου ως αναγνωρισμένων από τον νόμο υποκειμένων είναι πάντως παρόμοια στο πλαίσιο των δυτικών, αστικών δημοκρατιών και τουλάχιστον αναφορικά με κρίσιμους όρους όπως ο αποκλεισμός ή η συμπερίληψη, η ιστορία των θεσμών αναγνώρισης και η εξέλιξη τους, η σχέση τους με τη θρησκεία, τη συγγένεια και τα περιουσιακά δικαιώματα (Wintemute & Andenaes, 2001).

αναγνωρισμένης από τον νόμο συντροφικότητας.¹⁶ Ο ελληνικός Αστικός Κώδικας από τη θέση του ισχύ, το 1946, ρυθμίζει τον θεσμό του γάμου αποκλειστικά στην θρησκευτική εκδοχή του. Τη δεκαετία του '80 και στο πλαίσιο ευρύτερων νομοθετικών παρεμβάσεων για τον εκσυγχρονισμό του οικογενειακού δικαίου εισάγεται ο θεσμός του πολιτικού γάμου με το ν. 1250/1982.¹⁷ Ύστερα από περίπου 25 χρόνια ξεκινά να αναπτύσσεται έντονα ο δημόσιος διάλογος για τη νομική αναγνώριση των ομόφυλων ζευγαριών.¹⁸

Ο διάλογος αυτός, στην πολιτική, θρησκευτική, δημοσιογραφική ή ακαδημαϊκή εκδοχή του, συνιστά πεδίο έντονων πολιτικών και κοινωνικών αντιπαραθέσεων, οι οποίες συνήθως περιλαμβάνουν ομοφοβικούς λόγους μίσους. Τη στιγμή που ο θρησκευτικός γάμος των ετερόφυλων συντρόφων συνιστά σημαίνον κοινωνικό -συχνά δε ιδιαίτερα κοσμικό- γεγονός, η νομικά αναγνωρισμένη σχέση των ομόφυλων συντρόφων αποτελεί μια δυνατότητα που θα πρέπει να τεθεί υπό δημόσια διαβούλευση, προκειμένου να διαγνωστεί η θεμιτότητα, η δικαιοσύνη ή η ανάγκη της. Όπως αναλύθηκε πιο πάνω, ακριβώς το γεγονός ότι μια σχέση ιδιωτικού δικαίου όπως ο γάμος ή η αναγνωρισμένη συντροφική σχέση, μια σχέση δηλαδή μεταξύ ιδιωτών, γίνεται πεδίο διαλόγου, διαπραγμάτευσης και έντονων πολιτικών και

¹⁶ Χαρακτηριστικά, σύμφωνα με στοιχεία της Ελληνικής Στατιστικής Αρχής (ΕΛΣΤΑΤ), το 2014 αναγνωρίστηκαν 53.105 συντροφικές σχέσεις στην Ελλάδα, από τις οποίες μόλις 1.573 πραγματοποιήθηκαν με σύμφωνο συμβίωσης. Όλες οι παραπάνω αναγνωρίσεις αφορούσαν αποκλειστικά ετερόφυλα ζευγάρια, δεδομένου ότι ως τότε τα ομόφυλα ζευγάρια αποκλείονταν ρητά από το πεδίο εφαρμογής του νόμου (άρθρο 1, ν. 3719/2008) για το σύμφωνο συμβίωσης. Επιπλέον, σύμφωνα με την ίδια έρευνα, το 2010 και 28 χρόνια μετά την εισαγωγή της δυνατότητας του πολιτικού γάμου στην ελληνική έννομη τάξη, οι θρησκευτικοί γάμοι (30.327) εξακολουθούν να είναι περισσότεροι των πολιτικών (26.011). Στην παραπάνω καταμέτρηση μάλιστα δεν καταγράφονται οι θρησκευτικοί γάμοι που τελούν τα έγγαμα ζευγάρια ύστερα από τους πολιτικούς, πρακτική αρκετά διαδεδομένη.(*Ελλάς Με Αριθμούς*, 2015, σ 23).

¹⁷ Για μια αναλυτικότερη μελέτη σχετικά με την εξέλιξη του οικογενειακού δικαίου στην ελληνική έννομη τάξη βλ. ενδ. (Muncie κ.ά., 2009, Κεφάλαιο 3).

¹⁸ Για μια αναλυτικότερη ιστορία της διεκδίκησης της νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων ζευγαριών στο ελληνικό συγκείμενο βλ. (Κατσαγιάννης, 2010), όπου περιγράφεται και το ιστορικό τέλεσης των πολιτικών γάμων δύο ομόφυλων ζευγαριών στην Τήλο. Οι γάμοι τελέστηκαν όταν έγινε σαφές από την τότε κυβέρνηση της Νέας Δημοκρατίας, πως τα ομόφυλα ζευγάρια θα αποκλείονταν από το επικείμενο σύμφωνο συμβίωσης (Κατσαγιάννης, 2010, σσ 59–61). Οι δικαστικοί αγώνες που ακολούθησαν διάνοιξαν, μεταξύ άλλων, τον δρόμο για τη νομική αναγνώριση.

κοινωνικών ανταγωνισμών αποκαλύπτει το διακύβευμα αυτής της αναγνώρισης.

Τη στιγμή που το ετεροφυλόφιλο υποκείμενο θεωρεί αυτονόητη, γιορτάζει, ή επιδεικνύει στο πλαίσιο κοινωνικών εκδηλώσεων, τη στιγμή της νομικής αναγνώρισης της ερωτικής του σχέσης με ένα άτομο του “αντίθετου” φύλου, η ιστορία του υποκειμένου μιας ομόφυλης συντροφικής σχέσης είναι πολύ διαφορετική: Το τελευταίο θέτει τη δυνατότητα αναγνώρισης του σε διάλογο με άλλα υποκείμενα, εκτός του συντρόφου του. Διαπραγματεύεται δηλαδή την αναγνώρισή του και την έννομη σχέση του με υποκείμενα τα οποία δεν εμπλέκονται σε αυτή· ή - όπως θα διατυπωνόταν με δικονομικούς όρους- με υποκείμενα στα οποία μετά τη νομική αναγνώριση δεν αναγνωρίζεται κανένα έννομο συμφέρον από τη συγκεκριμένη σχέση. Αυτή η διαπραγμάτευση γίνεται συνήθως με όρους εξαιρετικά βίαιους, όρους αποκλεισμού και κακοποίησης.¹⁹

Ωστόσο, το αφόρητο της διαπραγμάτευσης δεν σχετίζεται τόσο με τους όρους με τους οποίους αυτή γίνεται, όσο με το ίδιο το γεγονός της. Εκείνο το στοιχείο που κυρίως διαρρηγνύει την ενιαία ταξινόμηση των έγγαμων υποκειμένων είναι πως, στην περίπτωση μιας ετερόφυλης αναγνωρισμένης, συντροφικής σχέσης, το υποκείμενο είναι ήδη κοινωνικά -και νομικά- αναγνωρισμένο. Αντίθετα, στην περίπτωση μιας ομόφυλης αναγνωρισμένης, συντροφικής σχέσης, διεκδικεί και διαπραγματεύεται την (νομική) υπόστασή του με άλλα κυρίαρχα υποκείμενα. Το υποκείμενο της ομόφυλης σχέσης, στο ελληνικό συγκείμενο, επινοεί και συστήνει επώδυνα τον εαυτό του σε άλλα υποκείμενα τα οποία αρνούνται πεισματικά και βίαια αυτόν τον εαυτό, θεωρώντας τον μια αφύσικη εκτροπή, την οποία οφείλουν με χαρακτηριστική επιμονή να προσβάλλουν και να αποκλείσουν (Κατσαγιάννης, 2010, σ 302). Συνεπώς, το υποκείμενο αυτό επινοεί επίσης και διεκδικεί το νόμο που θα το αναγνωρίσει· δεν υπάγεται απλά και αυτονόητα στο πεδίο εφαρμογής του, ούτε συνιστά προφανώς θεματοφύλακα του θεσμού που το θεμελιώνει, όπως το ετεροφυλόφιλο “ανάλογό” του. Οι διαφορετικές ιστορικότητες των υποκειμένων αναδύουν τις ιδιάζουσες θέσεις τους και τις ιδιαίτερες αφηγήσεις τους. Με τον τρόπο αυτό, διασαλεύουν την κοινή

¹⁹ Συγκεντρωτικά και αναλυτικά οι αντιδράσεις της εκκλησίας, των πολιτικών κομμάτων και της νομικής θεωρίας περιγράφονται στη σχετική αναφορά του ΟΛΚΕ (Κατσαγιάννης, 2010). Ιδιαίτερα ο λόγος των εκπροσώπων κομμάτων της ακροδεξιάς και του ΚΚΕ καθώς και εκκλησιαστικών λειτουργών συνιστούσε επιδεικτικά δείγμα κακοποιητικού λόγου (Κατσαγιάννης, 2010, σσ 23–58, 105–113).

ταξινόμηση και αναλυτική μεταχείριση των υποκειμένων και διανοίγουν τη δυνατότητα μιας διαφοροποιημένης, θεωρητικής προσέγγισής τους.

Οι Αθανασίου και Butler, στο διάλογο τους *Απ-αλλοτρίωση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό* (2013), καλούν αυτο-ποίηση αυτή την επινόηση εαυτού, την οποία επιχειρούν ενάντια στον κανονικοποιητικό λόγο της εξουσίας τα απόβλητα από αυτόν υποκείμενα (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 64–74). Σύμφωνα με την Αθηνά Αθανασίου, η ειδοποιός διαφορά της αυτο-ποίησης έγκειται στην με κάποιο τρόπο εκτροχιασμένη πορεία αυτής της αυτό-αναγνώρισης, η οποία τολμά να αναδιατυπώσει το λόγο για τον εαυτό -και όχι να τον υπάγει σε μια ήδη υπάρχουσα, αναγνωρισμένη ταυτότητα (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 65–66). Αυτός ο -έως πριν²⁰ από αυτή την αναδιατύπωση- “αδιανόητος και ανοικονόμητος εαυτός” φαίνεται να διαφέρει από εκείνον που ήταν ήδη αναγνωρισμένος, στο βαθμό που διαφέρει η πορεία προς την αναγνώριση: στην πρώτη περίπτωση μιλάμε για έναν εαυτό έκκεντρο, ο οποίος θεμελιώνεται μέσα από μια διαδικασία εκτροπής, ενώ στη δεύτερη περίπτωση ο εαυτός συγκροτείται μέσω μιας υπαγωγής σε μια ήδη υπάρχουσα κατηγορία (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 64–66).

Αξίζει να σημειωθεί πως αυτή η αυτο-ποίηση δεν συνίσταται σε μία από το μηδέν ανάδυση του υποκειμένου, το οποίο στη συνέχεια αξιώνει την αναγνώριση της

²⁰ Αυτή η ευθύγραμμη χρονικότητα (πριν-μετά), που επιβάλλεται από την “καθομιλουμένη γραμματική” αναδεικνύει την τροπική απορία του υποκειμένου, όπως την έχει περιγράψει η Butler, στην Ψυχική Ζωή της Εξουσίας (Butler, 1997). Τη στιγμή που αναδύεται η συνείδηση του υποκειμένου η Butler διακρίνει την υποταγή του στην εξουσία και τη θεμελίωση του, ή όπως αναφέρει μια χαρακτηριστική στροφή προς τον εαυτό (Butler, 1997, σσ 3–4). Η κατανόηση της καθυπόταξης ως στροφής στον εαυτό ενέχει μια *απορία*: κάτι για να στραφεί στον εαυτό του, προϋποτίθεται χρονικά της στροφής. Αν συνεπώς το υποκείμενο θεμελιώνεται κατά τη στροφή, τι είναι εκείνο που στρέφεται στον εαυτό του; Οι αφηγηματικές δυνατότητες της καθομιλουμένης γλώσσας φαίνεται για την Butler να αδυνατούν να αφηγηθούν στο πλαίσιο μιας ευθύγραμμης χρονικότητας, όπου κάποιος που προϋπάρχει, επενεργεί και παράγει ένα μεταγενέστερο αυτού αποτέλεσμα, την ιστορία του υποκειμένου (Butler, 1997, σσ 106–124). Ο λόγος για το υποκείμενο, η ίδια η αφήγηση του υποκειμένου, προϋποθέτει μια γραμματική, η οποία με τη σειρά της προϋποθέτει το υποκείμενο (Butler, 1997, σ 124). Εγκλωβισμένες σε αυτή την “καθομιλουμένη” γραμματική, σύμφωνα με την Butler είναι σχεδόν αδύνατον να αποδώσουμε την *τροπολογική* ανάδυση του υποκειμένου, χωρίς να πέσουμε σε χρονικά και γραμματικά παράδοξα. Άλλωστε σύμφωνα με την Butler το υποκείμενο είναι μάλλον ένα σε εξέλιξη ίζημα των επάλληλων επιτελέσεων υποκειμενοποίησης του, και όχι το αποτέλεσμα μιας άπαξ διαδικασίας υποκειμενοποίησης (Butler, 1997, σσ 99–100).

ταυτότητας του. Αφενός, η αυτο-αναγνώριση είναι μία συλλογική υπόθεση και εντάσσεται σε αφηγήσεις συλλογικών πολιτικών διεκδικήσεων. Η αυτο-ποίηση είναι μια διαδικασία, όπου ο εαυτός βρίσκεται πάντα όπως παρατηρεί η Αθανασίου: “σε μια σχεσιακή κοινωνικότητα και συγ-κινησιακότητα”. (Butler & Athanasiou, 2013, σ 65). Υπό αυτή την έννοια προϋποθέτει μια άλλου είδους σχεσιακότητα και κοινωνικότητα (Butler, 1997, σσ 102–108), η οποία διαφέρει ριζικά από την αυτονόητη αναγνώριση, μέσω ενός κυρίαρχου μηχανισμού απονομής νομικών υποστάσεων, προνομίων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων έναντι στο κράτος, τους θεσμούς και τους νόμους του. Αφετέρου, η αυτο-ποίηση καθίσταται δυνατή, ακριβώς επειδή η επαναληπτική επιτέλεση των κανονιστικών προτύπων δεν συνίσταται ποτέ σε μια πιστή επανάληψη, αλλά σε μια “μίμηση χωρίς πρωτότυπο” (Butler, 2002a, σ 175). Και το υποκείμενο που επινοεί τον εαυτό του μέσω της αυτο-ποίησης, βρίσκεται στην “πλεονεκτική” θέση να γνωρίζει την αίσθηση αυτού του ανοίγματος στον άλλο εαυτό, ο οποίος “υπερβαίνει τις οντο-επιστημολογικές τυπολογίες του αναγνωρίσιμου” (Butler & Athanasiou, 2013, σ 65).

Συνεπώς, στο βαθμό που διακρίνουμε τις διαφορετικές ιστορικότητες των αναγνωρισμένων από τον νόμο υποκειμένων, η από κοινού ταξινόμηση και εξέταση τους, ως έγγαμων υποκειμένων, αποκρύπτει τις αναλυτικές δυνατότητες που υπόσχονται οι διαφορές τους. Η ενιαία κατηγορία, έγγαμο υποκείμενο, εγκλωβίζει επιπλέον τη θεωρητική συζήτηση γύρω από τη νομική αναγνώριση σε διλημματικές ερωτήσεις και αποκρίσεις. Με άλλες λέξεις, αν το αποτέλεσμα της νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων ζευγαριών θεωρηθεί ικανό να δημιουργήσει, στο πλαίσιο μιας επαγωγής, ένα ενιαίο έγγαμο υποκείμενο (ομοφυλόφιλο ή ετεροφυλόφιλο), η μελέτη των υποκειμένων στο πλαίσιο αυτής της “ενιαίας” αναγνώρισης-ταξινόμησης γίνεται επίσης κοινή. Από την άλλη, ως αναλυτική στρατηγική, η διαφοροποίηση των θέσεων των υποκειμένων υπόσχεται να αναδείξει τη διαφορετική λειτουργία του νόμου σε κάθε περίπτωση και να χαρτογραφήσει τη δυνατότητα ιδιαίτερων διαδικασιών υποκειμενοποίησης και αναγνώρισης, ιδιαίτερων καθυποτάξεων στο νόμο που αναγνωρίζει. Η χρησιμότητα μιας τέτοιας χαρτογράφησης υπερβαίνει το πλαίσιο της νομικής αναγνώρισης, στο βαθμό που ο νόμος που αναγνωρίζει είναι ένας από τους πολλούς και επάλληλους μηχανισμούς υποκειμενοποίησης σε εξέλιξη (Agamben, 2009, σ 14; Butler, 1997, σσ 16, 169, 2002a, σσ 84–86). Η “κυριολεξία” ωστόσο της νομικής αναγνώρισης γίνεται ένα προνομιακό πεδίο ανάλυσης των μηχανισμών υποκειμενοποίησης στο βαθμό που

δίνει (νομική) υπόσταση στο υποκείμενο ως σεξουαλικό-συντροφικό-ερωτικό και του διανοίγει τον δρόμο σε συγκεκριμένες δυνατότητες, τις έννομες συνέπειες της αναγνώρισης.

Με άλλες λέξεις, η κατάφαση ή άρνηση της νομικής αναγνώρισης στα ομόφυλα ζευγάρια, η οποία εκκινεί από μία σύγκριση με το ετερόφυλο “ανάλογό” τους, εστιάζοντας στο αποτέλεσμα αυτής της αναγνώρισης ως συνθήκη ισονομίας ή αφομοίωσης, αποτυγχάνει να αναγνωρίσει την τελείως διαφορετική δυναμική της πορείας τους προς τη νομική αναγνώριση και ενδίδει σε μια θετικιστική ανάλυση του νόμου και των θεσμών που προσφέρουν αναγνώριση. Όπως παρατηρεί η Wendy Brown, στο όνομα της ισότητας και της δικαιοσύνης, υπάρχει ο κίνδυνος να κατανοήσουμε τον νόμο και τους κρατικούς θεσμούς μέσα από ένα ιδιαίτερα ανιστορικό, θετικιστικό βλέμμα, ως απλούς απονεμητές δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, παραβλέποντας τον τρόπο με τον οποίο συμβάλλουν στην κανονικοποίηση του βίου (Brown, 1995, σσ 28–29). Αντίστοιχα, υποστηρίζω, η άρνηση της αναγνώρισης εκκινεί επίσης από το αποτέλεσμα της δυνατότητας υπαγωγής σε έναν νόμο και απόλαυσης των προνομίων του, παραγνωρίζοντας τη δυναμική της πορείας προς αυτή την αναγνώριση. Σε αυτή την πορεία επινόησης του εαυτού, η οποία δεν είναι όπως παρατηρήθηκε πιο πάνω μια ατομική, αλλά μια συλλογική υπόθεση, θα μπορούσαμε να δούμε μια διαφοροποιημένη συγκρότηση υποκειμένων, τα οποία διατηρούν τη συνείδηση πως ο νόμος που τα εγκαλεί και τα συγκροτεί δεν τα εξαντλεί, ούτε εξαντλείται σε αυτά (Butler, 1997, σσ 130–131).

Αν αγνοήσουμε την ιδιαίτερη πορεία κάποιων υποκειμένων προς την αναγνώριση, εδώ τη νομική, χάνουμε τις θεωρητικές και πολιτικές δυνατότητες, τις οποίες μας προσφέρει η αυτο-ποίηση, και κυρίως η θύμηση αυτής, ως πορεία προς τη συγκρότηση· η μνήμη του ίχνους μιας ρωγμής στη “συνοχή” του νόμου.²¹ Η ταυτότητα που αναδύεται μέσω μιας αυτο-ποιητικής, επινόησης εαυτού, διαθέτει

²¹ Ενδεικτική της ποιότητας αυτού του ίχνους είναι η διατύπωση την οποία δανίζομαι από τη διπλωματική εργασία της Αλίκης Θεοδοσίου, *Εκκρεμείς Επιτελέσεις και Επιθυμίες: Για Ένα Έμφυλο Αρχείο Σιωπών*, η οποία πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του διατμηματικού μεταπτυχιακού προγράμματος, “Φύλο, Κοινωνία, Πολιτική”: “Σε όλα τούτα τα ημερολόγια, το απαράγραπτα υλικό ίχνος του παρελθόντος αντιστέκεται επίμονα στην αναγνωστική ιδιοποίηση. Κι η ανάμνηση, ανιχνεύσιμη μα όχι πια αναγνώσιμη, όχι ακόμα αφηγήσιμη, εγγράφεται ως ρωγή στην επιφάνεια του παρόντος.” (Θεοδοσίου, 2017, σσ 31–32).

κάποιες πολιτικές ευκαιρίες: Αφενός να καταδείξει τη δυνατότητα το υποκείμενο να εκτροχιάζεται από τις κυρίαρχες κανονικοποιήσεις και άρα να συστήνει με κάποιο τρόπο ένα νέο διαφοροποιημένο εαυτό, αφετέρου -ακριβώς μέσω αυτού του εκτροχιασμού- να διατηρεί τη συνείδηση πως η συγκρότηση δεν προϋποθέτει τον αμοιβαίο αποκλεισμό, στον οποίο εδράζεται η ετεροκανονικότητα (Butler, 1997, σσ 148–149). Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Butler,

“Είναι σαφές ότι, η ριζική άρνηση κάποιου να ταυτιστεί, [όπως στην περίπτωση της επίμονης άρνησης της νομικής αναγνώρισης], υποδεικνύει ότι σε ένα ορισμένο επίπεδο έχει ήδη γίνει μια ταύτιση, μια ταύτιση που έγινε και αποτέλεσε αντικείμενο απάρνησης, και η οποία έχει ως σύμπτωμα την επιμονή, τον επικαθορισμό της ταύτισης που φοριέται, τρόπον τινά, στο ορατό σώμα.”(Butler, 1997, σ 149).

Αυτές οι πολιτικές δυνατότητες μπορεί να φέρουν τη μελαγχολία της τραυματισμένης ταυτότητας (Butler, 1997, σσ 132–150), στο βαθμό που η αυτο-ποίηση είναι μια επώδυνη αναδιατύπωση (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 65–66) συγκριτικά με την υπαγωγή σε μια κυρίαρχη ταυτότητα, ωστόσο, σύμφωνα με την Butler αξίζει καμία να επανεξετάσει αυτό το ενδεχόμενο μιας κριτικής, αναστοχαστικής υποκειμενοποίησης, η οποία δεν ενδίδει στην απόλυτη άρνηση της άλλης (Butler, 1997, σσ 148–150).

Ποια είναι όμως η στάση που υποδεικνύει τελικά η παραπάνω στρατηγική, απέναντι στο νόμο που αναγνωρίζει; Θα πρέπει καμία να υποστηρίξει και να καλωσορίσει την αναγνώριση των ομόφυλων ζευγαριών μέσω του συμφώνου συμβίωσης; Αυτό που υποστηρίζω είναι πως, προκειμένου να διερευνήσουμε τις δυνατότητες που διανοίγονται από την αυτο-ποίηση, θα ήταν ίσως χρήσιμο να μετατοπίσουμε το αναλυτικό βλέμμα μας από τα προνόμια που πηγάζουν από τη νομική αναγνώριση και το διλημματικό ερώτημα υπέρ ή κατά της, και να εστιάσουμε στην πορεία μέσω της οποίας αυτή η αναγνώριση επήλθε. Με τον τρόπο αυτό είναι πιθανόν να αναδείξουμε τη διαφορετική λειτουργία του νόμου για την ετερόφυλη και την ομόφυλη συντροφικότητα, ή καλύτερα τη δυνατότητα μιας διαφορετικής λειτουργίας ενός νόμου, ο οποίος αναγνωρίζει και συγκροτεί ένα αναστοχαζόμενο υποκείμενο και την ίδια στιγμή μετασχηματίζεται και ο ίδιος από αυτή την κίνηση αναστοχασμού. Αυτή η λειτουργία προϋποθέτει ένα υποκείμενο, το οποίο τη στιγμή που στρέφεται προς τον νόμο που το εγκαλεί και έχοντας ίσως με κάποιο τρόπο

συνείδηση του μηχανισμού υποκειμενοποίησης του, προτρέπει και εξουδετερώνει την απόλυτη καθυπόταξη του σε αυτόν (Butler, 1997, σ 130). Πώς κατανοούμε τη λειτουργία αυτού του “άλλου” νόμου, η οποία καθορίζεται αποφασιστικά από τη στάση του υποκειμένου;

Πριν επιχειρηθεί μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα, αξίζει να σημειωθεί πως το υποκείμενο της αυτο-ποίησης είναι με κάποιο τρόπο ένα “προνομιακό” υποκείμενο σε αυτή την κριτική στροφή προς τον νόμο που το εγκαλεί. Η προνομιακή του θέση δεν αφορά προφανώς τη μεταχείριση του από την εξουσία και τον νόμο ή την κοινωνική του αποδοχή, αλλά έγκειται ακριβώς στο γεγονός πως έχει έρθει αντιμέτωπο με τον αποκλεισμό και άρα θα μπορούσε –και όχι οφείλει- να διαθέτει ένα διαφορετικό βλέμμα απέναντι στους μηχανισμούς κανονικοποίησης της επιθυμίας, τη σχεσιακότητα, της οικειότητας και της συντροφικότητας: θα μπορούσε να διαθέτει μία επιφύλαξη απέναντι στο νόμο –όχι απαραίτητα με την έννοια του θετικού κανόνα δικαίου- που αναγνωρίζει. Αυτή η –μεταξύ άλλων επώδυνη- εμπειρία ανάδυσης (αυτο-ποίησης) του υποκειμένου θα μπορούσε να εγκαθιδρύει ένα είδος αναστοχασμού των μηχανισμών που του επιτρέπουν τη συγκρότηση. Με άλλες λέξεις, θα μπορούσαμε να δούμε στην περίπτωση του υποκειμένου που συγκροτείται, όχι μέσω της υπαγωγής του σε μια ήδη κανονικοποιημένη ταυτότητα, αλλά σε πείσμα αυτών των κανόνων και μέσω μιας εκτροπής, να πυκνώνει η αντίσταση που ενέχεται σε κάθε –ποτέ ολοκληρωτική- διαδικασία υποκειμενοποίησης (Butler, 1997, σσ 59–61, 92–95). Αυτή η σχέση της εξουσίας και των μηχανισμών υποκειμενοποίησης που την υποστηρίζουν με την αντίσταση σε αυτούς είναι μία από τις θεμελιώδεις συμβολές της αναλυτικής της εξουσίας του Foucault:

“Όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει και αντίσταση και συνεπώς αυτή η αντίσταση δεν είναι ποτέ σε μια θέση εξωτερικότητας σε σχέση με την εξουσία”. (Foucault, 1978, σ 95).

Άλλωστε, το υποκείμενο της αυτο-ποίησης δεν είναι στην πραγματικότητα ένα άλλο είδος υποκειμένου, όσον αφορά τον μηχανισμό συγκρότησης του. Ωστόσο, αυτή η συγκρότηση της αυτο-ποίησης διαθέτει τη δυνατότητα μιας καλύτερης οπτικής των μηχανισμών εξουσίας, κανονικοποίησης και αποκλεισμού και είναι από θέση πιο ανοιχτή στον άλλο (εαυτό) (Butler & Athanasiou, 2013, σ 65) και τη δικαιοσύνη του, όπως αυτή θα εννοιολογηθεί στη συνέχεια με την αξιοποίηση της

ομιλίας του Derrida *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* (1989).

Δυναμικές αποφυσικοποίησης: Ο νόμος της παρωδίας

Επιστρέφοντας όμως στο ερώτημα του “άλλου” νόμου και στο κείμενο *Le Froid et le Cruel*, θα μπορούσαν εδώ, σε πρώτο χρόνο και ως αφετηρία, να αξιοποιηθούν οι εννοιολογήσεις του νόμου που διατυπώνει ο Deleuze, επιχειρώντας να αναδείξει τη λειτουργία του στο λογοτεχνικό έργο του Masoch (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991). Όπως παρατηρεί ο Deleuze, ένα από τα χαρακτηριστικά του νόμου στην καντιανή εκδοχή του, η οποία σημαδεύει τη νεωτερική σκέψη, είναι η περιστολή του σε μια καθαρή μορφή, η οποία δεν εδράζεται σε καμία εξωτερικότητα (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 83). Ο νόμος του Kant είναι ένας νόμος αυτάρκης, ο οποίος παύει πλέον να υποστηρίζεται από ένα εξωτερικό από αυτόν σύστημα αξιών. Συγχρόνως και για το λόγο αυτό, η υπακοή στο νόμο παύει να καθιστά το υποκείμενο ενάρετο (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σσ 81–83). Η αυτάρκεια του νόμου, συνεχίζει ο Deleuze, είναι εκείνη που τελικά καθιστά το αντικείμενο και το υποκείμενο του νόμου “άγνωστα και άπιαστα” (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 83). Εκεί που, στην κλασική εννοιολόγηση, ο νόμος φαίνεται να αντλούσε τη νομιμοποίησή του από την αρετή και ως συνέπεια το υποκείμενο που τον εφαρμόζε και τον τηρούσε ήταν ένα ενάρετο υποκείμενο (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σσ 81–83), στην καντιανή εκδοχή του ο νόμος “αδειάζει” από ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, αρχή, αντικείμενο και υποκείμενο (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 84). Σε αυτό το πλαίσιο, σύμφωνα με τον Deleuze, τη θέση των αρχών, στις οποίες ο νόμος στηρίζεται, καταλαμβάνει η απροσδιοριστία, και τη θέση του ενάρετου υποκειμένου, που τηρεί τον νόμο, το ενοχικό υποκείμενο και η τιμωρία που του επιφυλάσσεται, αν δεν τον υπακούσει (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σσ 84–85). Το υποκείμενο που υπακούει στο νόμο, μη γνωρίζοντας πια το ακριβές περιεχόμενο και τις αρχές του, είναι ένα διαρκώς ενοχικό υποκείμενο (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 85).

Σύμφωνα με τον Deleuze, τα λογοτεχνικά κείμενα ιδιαίτερα συχνά χρησιμοποιούν χιουμοριστικές ή ειρωνικές στρατηγικές, σε μια κατεύθυνση ανατροπής αυτού του, άγνωστου ως προς το περιεχόμενό του, αλλά τόσο τρομακτικού ως προς τις συνέπειες του, νόμου. Τα έργα των Kafka, de Sade και Masoch αποτελούν χαρακτηριστικές στιγμές αυτών των στρατηγικών (Deleuze &

Sacher-Masoch, 1991, σσ 84–86). Στην περίπτωση του Masoch, ο νόμος εμφανίζεται σε μια ιδιαίτερα υπερβολική, προκλητική και για αυτό κωμική εκδοχή του. Ο Deleuze παρατηρεί πως η εκδοχή του μαζοχιστικού νόμου συνιστά τελικά μια ιδιαίτερα εκλεπτυσμένη στρατηγική ανατροπής του και ανοίγματος στη δυνατότητα της απόλαυσης (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σσ 88–89). Ειδικότερα, ένα από τα επαναλαμβανόμενα μοτίβα στο έργο του Masoch, και κρίσιμος όρος των αφηγήσεών του, είναι τα σύμφωνα τα οποία υπογράφουν οι χαρακτήρες του και τα οποία προβλέπουν και ρυθμίζουν λεπτομερώς τη σχέση τους. Τα σύμφωνα καθορίζουν τους ρόλους των μερών στην μεταξύ τους σχέση, αφέντρας και δούλου, και περιγράφουν τη συνθήκη απόλυτης υποταγής του ήρωα στην ερωμένη του. Η υποταγή δίνει το δικαίωμα στην αφέντρα να φέρεται με ιδιαίτερη σκληρότητα στο άλλο μέρος του συμφώνου, ο οποίος οφείλει να υποτάσσεται απολύτως στη βούληση της (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σσ 278–279). Τελικά, μέσα από την υπερβολή των όρων του, το σύμφωνο περιγράφει δεσμευτικά τη σχέση των δύο μερών και γίνεται, μετά την υπογραφή του, ο νόμος της σχέσης τους (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 92): την περιγράφει, τη ρυθμίζει και την επενδύει με συγκεκριμένες συνέπειες που φτάνουν σε δικαίωμα ζωής και θανάτου της αφέντρας επί του δούλου της (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 220).

Ο Deleuze φαίνεται να αναγνωρίζει στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του νόμου του μαζοχιστικού έργου ένα ύφος παρωδίας, στο βαθμό που συνιστούν προκλητικές αντιστροφές της συνήθους μορφής του: Αφενός, πρόκειται για ένα νόμο επινοημένο από τα ίδια τα μέρη τα οποία υπόκεινται σε αυτόν. Η ρύθμιση της σχέσης των χαρακτήρων του Masoch, ο νόμος της σχέσης τους, προκύπτει από σύμφωνα, τα οποία υπογράφονται μεταξύ τους και μάλιστα με πρωτοβουλία και παρακίνηση του ήρωα ο οποίος θα υποταχθεί στις διαθέσεις της αφέντρας του (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 93). Ενώ ο νόμος συνήθως κατανοείται ως μια συνθήκη απόλυτης ετερονομίας, στην οποία υπόκειται το υποκείμενο, στην συγκεκριμένη περίπτωση η συμμετοχή των μερών στην ρύθμιση της σχέσης τους και στη εγκαθίδρυση του νόμου της είναι καθοριστική.²² Επιπρόσθετα, η δικαιοπρακτικά συμφωνημένη ερωτική

²² Το γεγονός ωστόσο πως τα δύο μέρη των λογοτεχνικών κειμένων του Masoch κωδικοποιούν και ρυθμίζουν τη σχέση τους μέσω συμφώνων τα οποία συνάπτουν με τη βούληση τους δεν σημαίνει πως προσχωρούν σε αυτά απολύτως αυτόνομα και “ελεύθερα”. Στο έργο του Masoch η επιθυμία, η βούληση με την οποία συμφωνούν τα μέρη δεν φαίνεται να κατανοείται ως μια απολύτως ελεύθερη,

σχέση των μερών, οι όροι των συμφώνων που συνάπτουν οι χαρακτήρες του Masoch και οι τρομερές συνέπειές τους, είναι περιεχόμενα που αφηγούνται μέσα από την υπερβολή και την πρόκληση μια παρωδική εκδοχή των δικαιιοπραξιών και του νόμου.

Ωστόσο, αυτές οι προκλητικές αντιστροφές δεν συνεπάγονται την απενεργοποίηση του νόμου και των συνέπειών του. Οι χαρακτήρες των κειμένων του Masoch τηρούν παραδειγματικά τους όρους της συμφωνίας τους, του νόμου δηλαδή που ρυθμίζει τη σχέση τους. Ο παρωδικός χαρακτήρας του νόμου δεν συνεπάγεται, δηλαδή, από την πλευρά του υποκειμένου μια εμπρόθετη στρατηγική, κατά την οποία το υποκείμενο τον υποσκάπτει και τον εφαρμόζει αν, όποτε και όπως το επιθυμεί. Σε τι συνίσταται συνεπώς η χιουμοριστική διάσταση αυτού του νόμου και ίσως η σκωπτική διάθεση του υποκειμένου που υπόκειται σε αυτόν, αν όχι σε μια εμπρόθετη στρατηγική από το ίδιο το υποκείμενο;

Στην *Αναταραχή Φύλου* (2002a) συναντάμε επίσης μια έννοια της παρωδίας, που θα μπορούσε να φωτίσει το παραπάνω ερώτημα. Η Butler καταπιάνεται εδώ με παρωδικές έμφυλες πρακτικές όπως το drag, οι οποίες παρατηρεί πως διασαλεύουν κατηγορίες όπως το βιολογικό, το κοινωνικό φύλο και η σεξουαλικότητα, ως φυσικές, αυθεντικές κατηγορίες (Butler, 2002a, σ xxxi). Η δυναμική των παρωδικών πρακτικών έγκειται στην ικανότητά τους να εκθέτουν το “άδειο” περιεχόμενο του νόμου της ετεροφυλοφιλίας και όλων των κανονιστικών προτύπων που εκπορεύονται από αυτόν. Το “άδειο” εδώ δεν σημαίνει ωστόσο κενό, αλλά θεμελιακά αυθαίρετο, με την έννοια του μη αναγκαίου, του μη φυσικού και άρα δυνάμενου να αμφισβητηθεί και να αναδιαταχθεί. Σύμφωνα με την Butler, το φύλο και η σεξουαλικότητα, στις διάφορες εκδοχές τους, αρθρώνονται μέσα από επαναλαμβανόμενες επιτελέσεις, οι οποίες συνιστούν απομιμήσεις χωρίς πρωτότυπα. Εκείνες οι επιτελέσεις που

αυτόνομη, ανεπηρέαστη και άρα παρούσα στον εαυτό της βούληση. Για παράδειγμα, ο Severin και η Wanda οι βασικοί χαρακτήρες του έργου *Η Αφροδίτη με τη Γούνα* το οποίο μελετά ο Deleuze, όταν υπογράφουν το σύμφωνο που θα ρυθμίζει στο εξής τη σχέση τους φαίνεται ήδη να ελκύονται από έναν ερωτισμό στον οποίο με δυσκολία μπορούν να αντισταθούν. Ο Severin λίγο πριν παραδώσει το δικαίωμα θανάτου του στην Wanda μέσω ενός τέτοιου συμφώνου περιγράφει χαρακτηριστικά αυτή την ακαταμάχητη έλξη του: “ήταν ακόμα καιρός, μπορούσα ακόμα να οπισθοχωρήσω ,μα η φρενίτιδα του πάθους και η θέα της ωραίας γυναίκας , που αναπνέονταν ακουμπισμένη στον ώμο μου, με παρέσυραν.” (Deleuze & Sacher-Masoch, 1991, σ 221). Άλλωστε αυτή η συνενοχή του υποκειμένου στο μηχανισμό που το καθυποτάσσει έχει διαπιστωθεί και αναλυθεί εκτενώς από την κριτική θεωρία βλ. ενδ. (Butler, 1997; Foucault, 1978).

αρθρώνονται εκτρέποντας το κυρίαρχο λόγο για το φύλο, καθώς και τις αναγκαιότητες και τις αιτιακές σχέσεις που αναπτύσσονται εντός του, είναι παρωδικές όχι γιατί δεν είναι σοβαρές απέναντι στον εαυτό τους, αλλά γιατί εκθέτουν αναπάντεχα τις πολλαπλές εκφάνσεις που μπορεί να λάβει το φύλο και η σεξουαλικότητα, χωρίς ποτέ να ανάγεται σε ένα αυθεντικό πρωτότυπο, σε μία αναγκαία σχέση μεταξύ “φυσικών” όρων. Εκθέτουν με άλλες λέξεις και παρωδούν “την ίδια την ιδέα του πρωτοτύπου” (Butler, 2002a, σ 175).

Όπως διευκρινίζει η Butler, εκείνο που αναδύει το παρωδικό, σε πρακτικές όπως το drag ή η παρενδυσία δεν είναι η αστεία μίμηση μιας αυθεντικής συνθήκης, όσο η συνειδητοποίηση πως αυτή η συνθήκη αυθεντικότητας δεν υπάρχει. Η συνειδητοποίηση δηλαδή πως έννοιες όπως η “πραγματική γυναίκα”, ο “πραγματικός άντρας”, η “πραγματική ένωση” ή ο “πραγματικός γάμος” αποσταθεροποιούνται καθώς δεν διαθέτουν καμιά φυσική αναγκαιότητα ως κατηγορίες (Butler, 2002a, σ 176). Ήταν ανέκαθεν παράγωγα μιας φαντασίωσης (Butler, 2002a, σσ 175–176). Εκείνο που εκθέτει η παρωδία, όπως την κατανοεί η Butler, είναι πως η φυσικοποίηση των κατηγοριών δεν είναι παρά μια²³ από τις τεχνικές κανονικοποίησης που μεταχειρίζεται η ετεροκανονικότητα (Butler, 2011, σ 85).

Επιστρέφοντας στο γάμο και τη νομική αναγνώριση της συντροφικότητας, εκείνο που εκτίθεται από το κόψιμο μιας τούρτας υπό τους ήχους pop μουσικής, ύστερα από την υπογραφή ενός συμφώνου συμβίωσης μεταξύ ομόφυλων συντρόφων και ενώπιον πλήθους σημαντικών και μη άλλων, δεν είναι η αστεία απομίμηση μιας σοβαρής, αυθεντικής κοινωνικής εκδήλωσης, αλλά το ίδιο το γεγονός πως δεν υπάρχει κοινωνική εκδήλωση που να γιορτάζει μια αυθεντική ένωση. Εκείνο που υπάρχει είναι ένα σύνολο πρακτικών που συγκροτούν έμφυλες ταυτότητες και σχέσεις. Όπως σημειώνει αλλού η Butler, η παρωδία:

“[...] συμβάλλει στην αποκάλυψη της αυθαίρετης σχέσης ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο και στην αποσταθεροποίηση και την

²³ Η φυσικοποίηση και η επίκληση ενός έμφυλου αυθεντικού είναι σύμφωνα με την Butler μία από τις τεχνικές κανονικοποίησης του φύλου και της σεξουαλικότητας. Δεν είναι συνεπώς αυτοί οι μοναδικοί τρόποι κανονικοποίησης και άρα, όπως θα αναπτυχθεί και στη συνέχεια, η αποφυσικοποίηση που παρέχει η παρωδία δεν συνιστά από μόνη της, αναγκαία ή ικανά, μια ριζοσπαστική χειρονομία απέναντι στον κυρίαρχο λόγο της ετεροκανονικότητας και των έμφυλων διπόλων.

κινητοποίηση του σημείου” (Butler, 2002a, σ 156).

Τελικά οι παραπάνω πρακτικές δεν είναι, όπως τονίζει η συγγραφέας, ούτε ψευδείς ούτε αληθείς, παρά παραγόμενες επιτελέσεις, “έντυπώσεις αλήθειας ενός λόγου πρωταρχικής και σταθερής ταυτότητας”. Παρωδικές πρακτικές όπως το drag ανατρέπουν “πλήρως τη διάκριση ανάμεσα σε εξωτερικό [εμφάνιση] και εσωτερικό [ουσία] ψυχικό χώρο περιγελώντας στην πράξη το εκφραστικό μοντέλο του φύλου” (Butler, 2002a, σ 174).

Ο Giorgio Agamben, στις *Βεβηλώσεις* (2007) προσφέρει επίσης μια παρόμοια εννοιολόγηση της παρωδίας. Εκκινώντας και αυτός από τη λογοτεχνία²⁴ και πιο συγκεκριμένα από το κείμενο της Elsa Morante, *Στο Νησί του Αρτούρο* (1992) ορίζει την παρωδία και τα χαρακτηριστικά της. Αφετηρία του γίνεται ένας ορισμός από τη ρητορική παράδοση, ο οποίος διατυπώνεται στην *Ποιητική* του Giulio Cesare Scaligero, κείμενο του 16^{ου} αιώνα, και αναφέρεται από την ίδια τη Morante στην Νουβέλα της:

“[η παρωδία είναι] απομίμηση του ύφους άλλου προσώπου, στην οποία ό,τι σε εκείνον είναι σοβαρό μετατρέπεται σε γελοίο, κωμικό ή γκροτέσκο” (Agamben, 2007, σσ 37–38).

²⁴ Η λογοτεχνία φαίνεται συχνά να προσφέρει τη δυνατότητα να περιηγηθούμε σε παρωδικές αναγνώσεις του νόμου. Για παράδειγμα, στο *Περί Φωτίσεως* (2006) του José Saramago συναντιόμαστε ξανά με μια σοβαρή, αν και παρωδική, επιτέλεση του νόμου. Οι πολίτες μια ανώνυμης χώρας ψηφίζουν μαζικά λευκό. Αν και από τον νόμο διαθέτουν αυτό το δικαίωμα, ο πρωθυπουργός χαρακτηρίζει αυτόν τον υπερβάλλοντα ζήλο στην άσκηση ενός νόμιμου δικαιώματος (Saramago, 2006, σ 41), μια πρόδηλη κατάχρηση που επισύρει την επιβολή κατάστασης πολιορκίας (Saramago, 2006, σ 55). Οι πολιτικές εξελίξεις που ακολουθούν στη χώρα του *Περί Φωτίσεως* θυμίζουν τη διαπίστωση του Derrida, στο *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* (1989): “Αυτό που τρέμει το κράτος -το κράτος ως το δίκαιο στη μέγιστη μορφή του- δεν είναι το έγκλημα [...] Το κράτος φοβάται τη θεμελιωτική βία, δηλαδή αυτήν η οποία είναι ικανή να δικαιολογήσει, να νομιμοποιήσει ή να τροποποιήσει τις σχέσεις δικαίου και, επομένως, να παρουσιαστεί ως έχουσα ένα δικαίωμα στο δίκαιο.” (Cornell κ.ά., 1992, σσ 34–35). Η υπόνοια μιας τέτοιας θεμελιωτικής, πολιτικής σκοπιμότητας πίσω από τη μαζική λευκή ψήφο στις εκλογές της ανώνυμης χώρας του *Περί Φωτίσεως* οδηγεί την κυβέρνηση να κηρύξει κατάσταση πολιορκίας.

Αυτό που φαίνεται να παρατηρεί ο Agamben σχετικά με το παρωδικό ύφος, δεν είναι πως αποτελεί την αστεία απομίμηση ενός σοβαρού ύφους, καθώς μια τέτοια ιδιότητα δεν θα το καθιστούσε τόσο άξιο να σημειωθεί. Σε μια δική του γενεαλογία της παρωδίας ο Agamben καταγράφει τα χαρακτηριστικά της τα οποία φαίνεται να συγκλίνουν ιδιαίτερα με εκείνα που σημειώνει η Butler. Αρχικά, η παρωδία φαίνεται “να εξαρτάται από ένα υπάρχον μοντέλο, το οποίο από σοβαρό μετατρέπεται σε κωμικό”. Αφετέρου, η παρωδία διατηρεί τυπικά στοιχεία, “στα οποία εισάγονται άτοπα και ανακόλουθα περιεχόμενα” (Agamben, 2007, σ 39). Αποτέλεσμα αυτής της εκτροπής που επιτελεί το παρωδικό ύφος είναι να καταδεικνύει τον μη φυσικό και αναγκαίο δεσμό μεταξύ δύο όρων (Agamben, 2007, σ 40).

Σύμφωνα με τον Agamben, η παρωδία διανοίγει έναν αφηγηματικό χώρο δίπλα σε εκείνο που επιθυμεί να αφηγηθεί, δίχως να διαθέτει έναν ειδικά δικό της χώρο (Agamben, 2007, σ 40). Είναι, με άλλες λέξεις, μια μίμηση και όχι μια άμεση αναπαράσταση του αντικειμένου, το οποίο φαίνεται να παραμένει απροσπέλαστο και ανεκδιήγητο (Agamben, 2007, σσ 40–41). Εκείνο, ωστόσο, που καθιστά την παρωδία ιδιαίτερη σαν ύφος είναι το γεγονός πως, μέσω μιας εκτροπής, αποκαλύπτει και ανατρέπει τη διάκριση μεταξύ μίμησης και αυθεντικού· πως αποκαλύπτει τελικά την απουσία -ή την έλλειψη πρόσβασης- σε εκείνο που θα συνιστούσε το αυθεντικό νόημα, το αυθεντικό αντικείμενο της αφήγησης (Agamben, 2007, σσ 44–45).

Επιστρέφοντας στην αναγνωρισμένη συντροφικότητα, οι παραπάνω εννοιολογήσεις του νόμου και της παρωδίας, όπως ειδικά συναντιούνται στα σύμφωνα των χαρακτήρων του Masoch, προτείνω πως μας καταδεικνύουν μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα κατεύθυνση. Η νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας στο ελληνικό συγκείμενο αντιμετωπίστηκε από το 2008, οπότε πραγματοποιήθηκαν οι γάμοι των δύο ομόφυλων ζευγαριών στην Τήλο, ως βεβήλωση του θεσμού του γάμου, μια παρωδική και προσβλητική απομίμηση του. Χαρακτηριστικά, ο Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης, Διονύσιος Ρούσσας, μετά την τέλεση των πολιτικών γάμων σχολιάζει:

“[ο θεός] να ελεήσει, να συγχωρήσει και να μας διαφυλάξει όλους, αλλά και να διαφυλάξει τη νέα γενιά, τα αγόρια και τα κορίτσια να μείνουν μακριά από τέτοιες παρωδίες μέσα στη ζωή [...]” (Κατσαγιάννης, 2010, σ 107)

Με άλλες δηλώσεις τους εκπρόσωποι της εκκλησίας, της ακροδεξιάς και του

ΚΚΕ, τονίζουν τον “αφύσικο” χαρακτήρα του αιτήματος (Κατσαγιάννης, 2010, σσ 106, 108, 302), το χαρακτηρίζουν “παραμύθι” και διερωτώνται για τη σοβαρότητα του κατά τη διάρκεια σχετικών συζητήσεων στη βουλή (Κατσαγιάννης, 2010, σσ 40–41). Μάλιστα, ιδιαίτερα συχνά, οι πεισματικά πολέμιοι της νομικής αναγνώρισης επιχειρούν οι ίδιοι να την παρωδήσουν, επισημαίνοντας πως θα άνοιγε τον δρόμο για τη νομιμοποίηση και άλλων ερωτικών σχημάτων πολυσυντροφικότητας: “Γιατί να μιλάμε μόνο για ζευγάρια και όχι για τρίο, κουαρτέτο, κουιντέτο, σεξτέτο, οκτέτο κ.λπ.”²⁵ (Κατσαγιάννης, 2010, σ 39).

Εκείνο λοιπόν που φαίνεται να “σκανδαλίζει”, να προκαλεί και να επενδύεται με το ύφος της παρωδίας δεν είναι η νομική αναγνώριση των ομόφυλων ζευγαριών, αλλά η αποφυσικοποίηση της αναγνώρισης μιας γυναίκας και ενός άντρα ως μοναδικά διανοητής και “ιερής ένωσης”²⁶. Ο γάμος ή το σύμφωνο συμβίωσης, τα οποία θα αναγνωρίζουν τις ίδιες έννομες συνέπειες σε ένα ομόφυλο και ένα ετερόφυλο ζευγάρι, καθιστούν και τα δύο “αληθινά” ζευγάρια, αποκαλύπτοντας -ή δημιουργώντας έστω την υπόνοια- πως οι πρακτικές της ετεροφυλοφιλίας δεν είναι φυσικές, αλλά συγκροτούν ένα σύνθετο δίκτυο κοινωνικών και πολιτισμικών κατασκευών που εγγράφονται στα σώματα και τείνουν να αυτοσυστήνονται ως “αληθινές”, “φυσικές”, “κυριολεκτικές”, “σοβαρές”. Το αίτημα της νομικής αναγνώρισης -όπως και η ίδια η αναγνώριση- αποφυσικοποιεί αυτούς τους ιζηματοποιημένους τρόπους²⁷ της ετεροκανονικότητας και φωτίζει τον αυθαίρετο -με

²⁵ Προφανώς στη διάθεση του να προκαλέσει διατυπώνοντας μια “αδιανόητη” υπόθεση ο Κώστας Αλυσανδράκης, βουλευτής του ΚΚΕ, φαίνεται να αγνοεί πως πράγματι υπάρχουν πολυσυντροφικές σχέσεις και κάποια υποκείμενα διεκδικούν τη νομική αναγνώριση τους.

²⁶ βλ. στην εισαγωγή της παρούσας ανάλυσης, τον ορισμό του γάμου όπως αυτός αποτυπώθηκε στις δικαστικές αποφάσεις που έκριναν ανυπόστατους τους πολιτικούς γάμους δυο ομόφυλων ζευγαριών.

²⁷ Σύμφωνα με την Butler, η οποία εδώ παραθέτει τον Hayden White, ο τρόπος συνίσταται σε μια παρέκκλιση, μια εκτροπή από την “καθομιλουμένη γλώσσα”. Αυτός ο τρόπος κάνει δυνατό ένα νέο σχήμα στο λόγο, μια νέα δυνατότητα. Όταν από την άλλη ξεχνιέται η παρέκκλιση την οποία εισάγει ο τρόπος παράγεται ένα είδος “καθομιλουμένης γλώσσας” ως αποτέλεσμα της λήθης, των εκτροπών, των νέων δυνατοτήτων στο λόγο, τις οποίες παρήγαγε ο τρόπος. Η “καθομιλουμένη” παράγεται συνεπώς από μια ιζηματοποίηση των τρόπων, οι οποίοι εισάγουν νέες δυνατότητες στη γλώσσα μέσω της παρέκκλισης (Butler, 1997, σσ 201–202). Η θεμελιώδης στροφή που ιδρύει το υποκείμενο φαίνεται να υπακούει σύμφωνα με την Butler στο παραπάνω σχήμα, να συνιστά έναν τρόπο, μια ιδρυτική στιγμή

την έννοια του συμβατικού και άρα όχι αναγκαίου- χαρακτήρα τους. Η μετατόπιση του σημείου (του γάμου ή του συμφώνου συμβίωσης), ακριβώς τη στιγμή που πραγματοποιείται στο πλαίσιο μια αναδιάταξης και μιας εκτροπής, προκαλεί μία αίσθηση γέλιου για τη σοβαρότητα με την οποία εκλαμβάνεται κάτι τόσο συμβατικό.

Τη στιγμή που ο νόμος διαστέλλεται και συμπεριλαμβάνει την ομόφυλη συντροφικότητα, εκθέτει την ίδια τη δυνατότητα του να διαστέλλεται και το συμβατικό του ιδιώματος του. Αυτή η έκθεση της δυνατότητας του να αναδιατάσσεται -ειδικά όταν συνοδεύεται από την αποσταθεροποίηση ισχυρών κοινωνικών νορμών, όπως αυτές του φύλου -καθώς είναι φυσικά κοινός τόπος η δυνατότητα του θετικού δικαίου να αλλάζει και να μεταρρυθμίζεται μέσα από συγκεκριμένες νομοθετικές διαδικασίες- είναι που προκαλεί την αίσθηση της παρωδίας και την παραδειγματική *πεισματοσύνη* των επικριτών της νομικής αναγνώρισης, να διαφυλάξουν την “αυθεντικότητα” του “φυσικού”, ετεροφυλοφιλικού γάμου.

Από αυτή την άποψη, υποστηρίζω, πως η κριτική που βλέπει στο παρωδικό ύφος κάποιων επιτελέσεων τη γελοιοποίηση τους (Butler, 2002a, σ 174; Wintemute & Andenaes, 2001, σ 90), αστοχεί να κάνει μια σημαντική διάκριση μεταξύ: αφενός των υποκειμένων των επιτελέσεων (και της διάθεσης τους) και αφετέρου του παρωδικού ύφους που αυτές απελευθερώνουν, καθώς εκθέτουν εκείνο που μιμούνται ως απλό αντίγραφο ενός άπιαστου ιδεώδους (Butler, 2002a, σ 176). Η αυτο-ποίηση, ως εκτροπή από το ιδίωμα του κυρίαρχου λόγου, δεν συγκροτεί ένα γελοίο εαυτό. Η λειτουργία της να εκθέτει και να αποφυσικοποιεί μηχανισμούς υποκειμενοποίησης - και ένας ισχυρός τέτοιος είναι ο νόμος- δεν σημαίνει πως είναι μια αστεία, ανάξια σοβαρής ενασχόλησης υπόθεση. Τουλάχιστον όχι περισσότερο αστεία από κάθε άλλη επιτέλεση φύλου. Ούτε, από την άλλη, οι παραπάνω διαπιστώσεις συνεπάγονται την πολιτική δυνατότητα εμπρόθετων επιτελέσεων και αυτο-ποιήσεων που θα εκτρέψουν τον κυρίαρχο λόγο για το φύλο συμπαρασύροντας τους μηχανισμούς κανονικοποίησης του. Όπως τονίζει emphatically η Butler, το φύλο δεν είναι ένας τόπος που κατοικείται από την εμπρόθετη δράση (Butler, 2002a, σ 179; Butler & Athanasiou, 2013, σσ 69–70).

Επιπρόσθετα, και για παρόμοιους εν μέρει λόγους, η παρωδία δεν είναι από

και ένα παρεκκλίνον σχήμα λόγου για το υποκείμενο, το οποίο κατορθώνει να το θεμελιώσει, μέσα από μια εκτροπή (Butler, 1997, σ 4).

μόνη της και αναγκαία μια πυξίδα χειραφετητικών πολιτικών διεκδικήσεων. Αφενός, η εκτροπή από το κυρίαρχο ιδίωμα της νομικής αναγνώρισης δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο νόμος, με τις έννομες συνέπειες του και τις πολλαπλές και σύνθετες διασυνδέσεις του με την εξουσία, παράγει υποκείμενα· συνιστά έναν ισχυρότατο μηχανισμό καθυπόταξης. Παρόμοια, η αυτο-ποίηση ως έκκεντρη διαδικασία υποκειμενοποίησης, ενάντια εν μέρει στους κυρίαρχους μηχανισμούς κανονικοποίησης (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 64–66), παραμένει πάντως μια, όπως περιγράφει η Αθανασίου, “υποταγή του υποκειμένου-υπό διαμόρφωση σε κανόνες του διανοητού” (Butler & Athanasiou, 2013, σ 1). Από την άλλη, η φυσικοποίηση δεν είναι ο μόνος τρόπος μέσω του οποίου λειτουργεί και αναπαράγεται ο κυρίαρχος κανονικοποιητικός λόγος και οι μηχανισμοί εξουσίας (Butler, 2002a, σσ 176–177). Ο ετεροκανονικός λόγος, όπως επισημαίνει η Butler, είναι σε θέση να αναπαράγεται ακόμα και αποφυσικοποιημένος (Butler, 2011, σσ 84–95). Από αυτή την άποψη, παραμένει ένα ανοιχτό ερώτημα υπό ποιες συνθήκες κάποιες επιτελέσεις φύλου συνιστούν ανατρεπτικές επιτελέσεις (Butler, 2002a, σ 177). Ειδικά για τη νομική αναγνώριση της ομοερωτικής συντροφικότητας -και πριν από την αναμέτρηση με την ερωτηματοθεσία του διλήμματος υπέρ ή κατά της νομική αναγνώρισης- θα μπορούσε καμία να υποστηρίξει με τα λόγια της Shannon Winnubst:

“Είμαι τόσο εναντίον της απαγόρευσης, όσο και της νομιμοποίησης του γάμου των ομόφυλων. Στον απόηχο αυτής της συζήτησης αυτή είναι η αντίφαση στην οποία πολλές από εμάς βρίσκουμε τον εαυτό μας ” (Winnubst, 2006, σ 201);

Αν θεωρήσουμε πως η υπόθεση της απαγόρευσης μας είναι κατανοητή ως προς τις επενέργειες της²⁸, πώς θα πρέπει να εννοήσουμε τη νομιμοποίηση του γάμου

²⁸ Και ωστόσο αυτό παραμένει μια υπόθεση για τις ανάγκες του εδώ συλλογισμού, καθώς η απαγόρευση διανοίγει -εξίσου με την αναγνώριση- μια σειρά ερωτημάτων. Για παράδειγμα το γεγονός πως η νομική αναγνώριση διαθέτει τη δυνατότητα, να συγκροτεί και ταυτόχρονα να καθυποτάσσει τα υποκείμενα, δεν σημαίνει καθόλου πως η νομική απαγόρευση αποκλείει διαπαντός αυτή τη δυνατότητα. Μια τέτοια θεώρηση θα παραγνώριζε τη δυνατότητα ακόμα και προσβλητικών ή απαγορευτικών εγκλήσεων να μετατρέπονται όπως σημειώνει η Butler σε τόπους “ανακατάληψης”, “αυτοαποικισμού” και “ανασηματοδότησης”(Butler, 1997, σ 104). Η ενοίκηση των απαγορευτικών

των ομόφυλων; Τι περιγράφει η Winnubst ως αποφευκτέα νομιμοποίηση και ποιά είναι η σχέση αυτής της νομιμοποίησης με την ίδια τη φύση του νόμου ως θετικού δικαίου; Η αποφυσικοποίηση του γάμου, η οποία επιτελείται μέσω της νομικής αναγνώρισης, είναι η μοναδική ανατρεπτική κίνηση που μπορεί καμία να εντοπίσει στο νέο σύμφωνο συμβίωσης; Εξάλλου, είναι η έκθεση της αυθαιρεσίας του κυρίαρχου ιδιώματος του γάμου και του νόμου του καθαυτή ριζοσπαστική; Η Butler στην *Αναταραχή Φύλου* (2002a) παρατηρώντας πως η παρωδία που αποφυσικοποιεί “δεν είναι από μόνη της ανατρεπτική”, διερωτάται στη συνέχεια:

“Ποια επιτέλεση, και πού, θα αντιστρέψει τη διάκριση εσωτερικό/εξωτερικό και θα επιβάλλει μια ριζική αναθεώρηση των ψυχολογικών προϋποθέσεων της έμφυλης ταυτότητας και της σεξουαλικότητας;” (Butler, 2002a, σ 177)

Με άλλες λέξεις, από ποιες άλλες συνθήκες και προϋποθέσεις εξαρτάται η ανατρεπτικότητα μιας επιτέλεσης, όπως η απόκριση απέναντι στο νόμο που αναγνωρίζει; Είναι μια τέτοια απόκριση μετρήσιμη ως προς τη χειραφετητικότητα της και ποιο κριτήριο θα μπορούσαμε εδώ να θέσουμε για έναν τέτοιο υπολογισμό;

και προσβλητικών εγκλήσεων επιτρέπει μία παράδοξη -ωστόσο δυνατή- πρόσβαση στο κοινωνικό είναι (Butler, 1997, σσ 103–105).

Κεφάλαιο δεύτερο

Δυνατοί Νόμοι, (α)δυνατότητες δικαιοσύνης

Τίποτα δεν μου φαίνεται λιγότερο παρωχημένο

από το κλασικό ιδεώδες της χειραφέτησης

Jacque Derrida,

Force of Law: The Mystical Foundation of Authority, 1992

Στην ομιλία του *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* (1989)²⁹, ο Derrida, υπερασπιζόμενος με κάποιο τρόπο την αποδόμηση από κριτικές που τη συνέδεαν με μια μηδενιστική και πολιτικά επικίνδυνη αποδιάρθρωση του νοήματος, πραγματεύεται τη σχέση της με την έννοια της δικαιοσύνης. Από την αρχή του δοκιμίου του επιφυλάσσεται προγραμματικά πως θα απογοητεύσει τις προσδοκίες απάντησης σε διλημματικά ερωτήματα. Σύμφωνα με τον Derrida, το ερώτημα που υπόκειται σε μια διαζευκτική γραμματική, διατυπώνεται στο ιδίωμα ενός δίπολου και αξιώνει αντίστοιχες απαντήσεις είναι ένα ερώτημα “βίαιο”, “πολεμικό”, “ιεροεξεταστικό” (Cornell, Rosenfeld, & Carlson, 1992). Αναφερόμενος στον τίτλο του συνεδρίου για το οποίο εκφωνείται η ομιλία, *Αποδόμηση και η Δυνατότητα της Δικαιοσύνης*, διαπιστώνει πως ο τίτλος υπονοεί ένα τέτοιο διλημματικό ερώτημα και σχολιάζει:

²⁹ Το πρώτο μέρος της ομιλίας εκφωνήθηκε τον Οκτώβριο του 1989 σε συνέδριο του Cardozo Law School, με τον τίτλο “Η Αποδόμηση και η Δυνατότητα της Δικαιοσύνης”. Το δεύτερο μέρος της ομιλίας, που επίσης θα αξιοποιήσω στην ανάλυση μου, πραγματεύεται το γνωστό κείμενο του Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, και διανεμήθηκε στη συνέχεια σε εκείνες και εκείνους που παρακολούθησαν το συνέδριο. Στο συνέδριο εκπροσωπήθηκε ιδιαίτερα το κίνημα των λεγόμενων Κριτικών Νομικών Σπουδών (Critical Legal Studies), στην αμερικανική εμφάνιση του. Τα δοκίμια του Derrida στη συνέχεια συμπεριλήφθηκαν τόσο στον συλλογικό τόμο που προέκυψε από το συνέδριο, μαζί με άλλα δείγματα κριτικής νομικής σκέψης, όσο και σε αυτοτελείς εκδόσεις. Οι παραπομπές στην παρούσα ανάλυση γίνονται κυρίως στο πρώτο αγγλικό κείμενο, όπως αποτυπώθηκε στο συλλογικό τόμο του συνεδρίου (Cornell κ.ά., 1992). Ωστόσο, υπάρχουν αναφορές και στη μεταγενέστερη εκδοχή του κειμένου, στην ελληνική του μετάφραση, στις περιπτώσεις σημείων που δεν περιλαμβάνονταν στο αρχικό κείμενο του συλλογικού τόμου.

“Μπορεί κανείς να φοβάται πως υπάρχει σε αυτόν [στον τίτλο του συνεδρίου] κάποιο όργανο βασανισμού, ένας τρόπος ερωτηματοθεσίας-ανάκρισης που δεν είναι ο δικαιότερος” (Cornell κ.ά., 1992).

Δεσμεύεται λοιπόν να προσεγγίσει το ερώτημα περί δικαιοσύνης, αλλά όχι ευθέως, παρά μόνο λοξά, με τον τρόπο δηλαδή που θεωρεί πως αρμόζει στην αποδόμηση (Cornell κ.ά., 1992).

Σύμφωνα με τον Derrida, η σχέση της δικαιοσύνης με την αποδόμηση είναι ιδιαίτερα στενή, παρότι φαινομενικά καλλιεργείται η ιδέα πως πρόκειται για μια θεωρία η οποία “δεν απευθύνει το πρόβλημα της δικαιοσύνης”(Cornell κ.ά., 1992). Στόχος του Derrida στο συγκεκριμένο δοκίμιο είναι να διασώσει αυτή τη φαινομενικότητα (Cornell κ.ά., 1992), η οποία κυρίως εδράζεται σε εκείνο που ονομάζει “οδύνη της αποδόμησης”, δηλαδή την “απουσία κάποιου κανόνα, κάποιου γνώμονα και κάποιου ασφαλούς κριτηρίου ” (Cornell κ.ά., 1992). Μπορεί η σχέση μιας θεωρίας, η οποία συστηματικά αναδεικνύει τις ρωγμές, την κίνηση, τη ρευστότητα και το φασματικό χαρακτήρα της σημασίας, με το δίκαιο και τη δικαιοσύνη να φαίνεται παράδοξη, επικίνδυνη και αλλότρια προς μία επιστήμη όπως η νομική και η φιλοσοφία του δικαίου. Ωστόσο, ο Derrida διατείνεται και δεσμεύεται να υποστηρίξει στο δοκίμιο του πως, αν υπήρχε προσίδιος τόπος για την αποδόμηση, αυτή θα έπρεπε να ανοίκει τις νομικές σχολές (Cornell κ.ά., 1992).

Σε αυτό το πεδίο, όπου συναντιούνται οι λόγοι της λογοτεχνίας, της φιλοσοφίας του δικαίου και των πολιτικό-θεσμικών προβληματικών, ο Derrida βλέπει μια ευκαιρία η αποδόμηση να βρει τον προσίδιο τόπο της και να αξιώσει (ή, όπως ο ίδιος χαρακτηριστικά διατυπώνει, να εντατικοποιήσει) ηθικοπολιτικές αλλαγές που υπερβαίνουν το θεωρητικό, ακαδημαϊκό πλαίσιο. Αφετηρία αυτού του συλλογισμού - ο οποίος ξεδιπλώνεται στη συνέχεια του δοκιμίου μέσω των εννοιολογήσεων της δικαιοσύνης και του δικαίου- είναι η σχέση της αποδόμησης με την διάρρηξη των δίπολων, την αμφισβήτηση του φαλλογοκεντρισμού και της μεταφυσικής της παρουσίας, στα οποία το έργο του Derrida ασκεί επίμονη κριτική. Ωστόσο, και σύμφωνα με τον Derrida, αν και η “θέση” της αποδόμησης πλάι σε εκείνο που είναι έτερο και περιθωριακό στην σημασία (κειμενική, κοινωνική, πολιτική ή φιλοσοφική) την καθιστά μια θεωρία ιδιαίτερα “αρμόδια” να μιλήσει για τη δικαιοσύνη και το δίκαιό της, ο τρόπος της να μιλά για αυτούς τους όρους θα παραμένει πάντα λοξός. Η αποδόμηση αν δεν θέλει να προδώσει τον ίδιο της τον εαυτό δεν μπορεί να μιλήσει

ευθέως για τη δικαιοσύνη, δεν μπορεί να την αντικειμεν(ικ)οποιήσει, διατεινόμενη πως ετούτο ή εκείνο είναι δίκαιο ή άδικο (Cornell κ.ά., 1992). Γιατί όμως η δικαιοσύνη δεν μπορεί παρά να προσεγγίζεται λοξά και ποια είναι η σχέση της με το θετικό δίκαιο, το οποίο θεωρείται το αντικείμενο μελέτης της νομικής επιστήμης;

Στο πλαίσιο της παραπάνω ανάλυσης, η δικαιοσύνη διακρίνεται από το δίκαιο, χωρίς πάντως να αντιπαρά τίθεται σε αυτό. Οι δύο τάξεις, αυτή του δικαιοκού νόμου και εκείνη της δικαιοσύνης, είναι μεν ετερογενείς, παραμένουν όμως σύμφωνα με την κατανόηση του Derrida, αδιαχώριστες και συσχετιζόμενες (Cornell κ.ά., 1992, σσ 22, 28). Από τη μία πλευρά, ο νόμος συνίσταται σε έναν καθολικό κανόνα, μια γενικεύσιμη προσταγή ή απόφαση (Cornell κ.ά., 1992, σ 17). Από την άλλη, η δικαιοσύνη είναι μια ιδιωματική πράξη, που αναφέρεται στην άλλη (άτομο, ομάδα, κοινότητα), εισακούει την ενικότητά της και την συμπεριλαμβάνει (Cornell κ.ά., 1992, σσ 17–20). Δικαιοσύνη και κανόνας συνεργούν φέρνοντας αυτήν την ενικότητα στον λόγο. Ακριβώς όμως επειδή γνώμονας και υπολογισμός της δικαιοσύνης γίνεται ο νόμος (Cornell κ.ά., 1992, σ 16. 28-29), ριγμένος όπως είναι και αυτός στο πεδίο του λόγου, η δικαιοσύνη περιγράφεται σαν μια εμπειρία του αδύνατου, μια εμπειρία της *απορίας* (Cornell κ.ά., 1992, σ 16). Η απεύθυνσή μας στην ενικότητα κάθε εμπειρίας, βασικός όρος της δικαιοσύνης, διαμεσολαβείται από τον νόμο και το καθολικό του ιδίωμα. Με άλλες λέξεις, ο Derrida αποδίδει τη δικαιοσύνη στον άλλο, στην ιδιωματική του ενικότητα, αλλά την ίδια στιγμή περιγράφει έναν αδιάβατο, απροσπέλαστο δρόμο προς αυτή, καθώς επιτελείται μέσα από την αφαίρεση και την επαγωγή ενός νόμου. Ο νόμος περιστέλλει το ιδίωμα χάριν μιας καθολίκευσης συχνά βίαιης, στον βαθμό που πάντα θα αποτυγχάνει να είναι απολύτως ενική, αλλά την ίδια στιγμή είναι και απαραίτητος για κάθε επιτέλεση της δικαιοσύνης (Cornell κ.ά., 1992, σσ 17–18, 22–28).

Στο δοκίμιο του, ο Derrida δεν δίνει περιεχόμενο στην δικαιοσύνη. Δεν την ορίζει και από αυτή την άποψη δεν μπορούμε να πούμε πώς την εννοιολογεί. Η δικαιοσύνη απευθύνεται στην άλλη και την συμπεριλαμβάνει στην ετερότητα της. Ακριβώς επειδή η δικαιοσύνη αναφέρεται στην ενικότητα και την εμπειρία της, κάθε προσπάθεια να φιλοξενηθεί αυτή η εμπειρία στον λόγο “προδίδει” εν μέρει την ενικότητά της και άρα πάντα, μερικά, θα αποτυγχάνει. Η δικαιοσύνη δεν είναι μια παρούσα έννοια και εμπειρία, αλλά μια εμπειρία που, ανοιχτή στην ετερότητα, οφείλει να μένει πάντα ατελής· και δεν επιδέχεται για αυτό τον λόγο μέτρηση και υπολογισμό, ακριβή οριοθέτηση στον λόγο του νόμου. Ο χρόνος της δεν είναι ο

χρόνος του ενεστώτα (Cornell κ.ά., 1992, σσ 15, 23) και από αυτή την άποψη ποτέ δεν μπορούμε να πούμε πως μια απόφαση είναι δίκαιη (Cornell κ.ά., 1992, σ 24). Η δικαιοσύνη “μέλλει πάντα να έλθει”, για να μπορεί να συμπεριλάβει και εκείνο που δεν είναι διανοητό από τον παρόντα υπολογισμό (Cornell κ.ά., 1992, σ 27). Συνεπώς, το να περιγράψει καμία το περιεχόμενο της δικαιοσύνης είναι αδύνατο. Η δικαιοσύνη σύμφωνα με τη θέση του Derrida είναι ανεπικρίτη, μια εμπειρία του αδύνατου, μια απορητική εμπειρία (Cornell κ.ά., 1992, σσ 22–29). Ο ορισμός της είναι ένας δρόμος απροσπέλαστος και αδιάβατος (Cornell κ.ά., 1992, σσ 24–26).

Από την άλλη, ο νόμος, ο οποίος εφαρμόζεται στο όνομα της δικαιοσύνης (Cornell κ.ά., 1992, σ 22) βρίσκεται εντός του πεδίου του λόγου και για αυτό μπορεί να μιλήσει και να μιληθεί. Σύμφωνα με τον Derrida, ο νόμος είναι ένα σύνολο τεθειμένων κριτηρίων υπολογισμού σε ισχύ· κάτι που μπορεί συνεπώς να περιγραφεί, παραμένει όμως, εξαιτίας αυτής της δυνατότητας, αθεμελίωτο. Όπως ο ισχύων λόγος, ομοίως και ο ισχύων νόμος, δεν βασίζονται σε κάποια εξωτερικότητα, τουλάχιστον στην καντιανή πρόσληψη τους³⁰, την οποία επικαλείται ο Derrida. Ο ισχύων νόμος ωστόσο, σύμφωνα με τον Derrida, δεν φαίνεται να εδράζεται αποκλειστικά ούτε στον εξαναγκασμό της βίας που τον επιβάλλει³¹. Για τον Derrida το μυστικιστικό θεμέλιο

³⁰ Εδώ φαίνεται ο Derrida να εκκινεί από μια παρατήρηση παρόμοια με εκείνη του Deleuze για τον καντιανό νόμο, η οποία σημειώθηκε πιο πάνω: ο νόμος του θετικού δικαίου είναι ένας αυτάρκης νόμος, ο οποίος δεν χρίζει μιας εξωτερικής πηγής θεμελίωσης και νομιμοποίησης, πέραν όπως σημειώνει ο Derrida της ίδιας της ισχύος του. Στην ελληνική έκδοση του δοκιμίου του Derrida, η οποία είναι σε κάποια σημεία της ενημερωμένη συγκριτικά με το αρχικό κείμενο της ομιλίας, το όνομα του Kant εμφανίζεται για να θυμίσει τη συμβολή του στην πρόσδεση του θετικού δικαίου στην ισχύ του και μόνο (Derrida, 2015, σ 17). Το κοινό σημείο εκκίνησης των δύο συγγραφέων δεν είναι συμπτωματικό. Αφενός η καντιανή πρόσληψη του θετικού δικαίου αποτελεί ορόσημο για τη νεωτερική κατανόηση του, αφετέρου το “άδειο”, με την έννοια του αυθαίρετου και μη αναγκαίου, περιεχόμενο του κανονικοποιητικού νόμου, διανοίγει τη δυνατότητα της αποφυσικοποίησής του. Τον καθιστά με τα λόγια του Derrida αποδομήσιμο (Cornell κ.ά., 1992, σ 15).

³¹ Και από αυτή την άποψη ο Derrida φαίνεται να βρίσκεται κοντά στο Foucault όσον αφορά την υπόθεση της καταστολής. Βέβαια ο Foucault στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* (1978) επιχειρεί να ανατρέψει την υπόθεση της καταστολής όσον αφορά όχι τον νόμο, αλλά την εξουσία και τα κανονικοποιητικά της αποτελέσματα. Δεν θα ήταν ωστόσο παρακινδυνευμένο να σημειωθεί πως σε άλλα σημεία του έργου του ο Foucault δεν αντιλαμβάνεται τον νόμο ως μια απλή απαγόρευση ή επιταγή σε ισχύ, αλλά ως ένα ιδιαίτερα πιο παραγωγικό και θετικό ως προς την ικανότητά του να υλοποιεί αποτελέσματα μηχανισμό (Foucault, 1980, σσ 194–196).

του νόμου δεν είναι άλλο από τη συνήθεια και την επαναληπτικότητα, οι οποίες συμβάλλουν στην φυσικοποίηση της ισχύος του (Cornell κ.ά., 1992, σ 12). Ο νόμος επιτελείται ακριβώς γιατί θεσπιζόμενος προσβλέπει στην επανάληψή του, η οποία θα τείνει να απαλείφει -με την έννοια του συσκοτίζω- την αρχή του³². Αντίστροφα, τη στιγμή ακριβώς που αποκαλύπτεται η αρχή του θετικού δικαίου, κλονίζεται το μυστικιστικό θεμέλιο της ισχύος του: η πίστη (με την έννοια τόσο του πιστεύω όσο και του μένω πιστή), όπως εγκαθιδρύεται μέσα από την συνήθεια και την επανάληψη (Cornell κ.ά., 1992, σσ 11–14). Οι δύο ιδιότητες του νόμου, η κειμενικότητα και ο αθεμελίωτος χαρακτήρας του, τον καθιστούν αποδομήσιμο, σε αντίθεση με το ανεπίκριτο της δικαιοσύνης, που την καθιστά μη αποδομήσιμη (Cornell κ.ά., 1992, σσ 14–15). Δικαιοσύνη και αποδόμηση για τον Derrida ενοικούν τον ίδιο τόπο της ενικότητας, της ετερότητας και της διαφοράς. Μοιράζονται μια τρέλα για το άλλο (Cornell κ.ά., 1992, σ 25).

Ωστόσο, αν η δικαιοσύνη και η αποδόμηση μοιράζονται τον ίδιο τόπο της ετερότητας και της απορίας της ενικής εμπειρίας, και αν το δίκαιο είναι αποδομήσιμο, διαθέτει με άλλες λέξεις ένα χώρο που μπορεί να φιλοξενήσει τη διαφορά (Cornell κ.ά., 1992, σ 7), η αποδόμηση διανοίγει στο θετικό δίκαιο μια δυνατότητα να μετασχηματίζεται στην κατεύθυνση της ενικής εμπειρίας, χωρίς όμως να κατορθώνει ποτέ να την αρθρώσει απολύτως (Cornell κ.ά., 1992, σ 15). Ο Derrida, στην ομιλία του, φαίνεται να υποστηρίζει μια ηθικοπολιτική δυνατότητα στο θετικό δίκαιο, και μια ηθικοπολιτική ευθύνη σε αυτούς που το εφαρμόζουν (Cornell κ.ά., 1992, σσ 8–9, 23–24, 28–29), να μην το εγκαταλείπουν στην νομιμοποίηση της ισχύος του και ταυτόχρονα να μην επαναπαύονται στον ανεπίκριτο και ανυπολόγιστο χαρακτήρα της δικαιοσύνης. Τόσο αυτή η εγκατάλειψη του νόμου στην ισχύ του, όσο και η επανάπαυση στον ανυπολόγιστο χαρακτήρα της δικαιοσύνης “που πάντα μέλλει να

³² Η επανεμφάνιση του χρόνου και της γραμματικής του δεν είναι επίσης συμπτωματική. Εδώ το σχόλιο του Agamben για την αρχή, η οποία αναφέρεται τόσο σε εκείνο που στα αγγλικά θα αποδίδαμε ως *authority* (η σχέση αυτού του *authority*, της αυθεντίας με τον τίτλο του δοκιμίου του Derrida δεν είναι επίσης τυχαία) όσο και στην προέλευση, την αφετηρία της καταγωγής, θα μπορούσε να αποτελέσει πυκνό σημείο στοχασμού (Agamben, 2011) αναφορικά με το θετικό δίκαιο. Αναλυτικότερα προς αυτή την κατεύθυνση βλ. (Zartaloudis, 2010). Ωστόσο, στο σημείο αυτό ενδιαφέρον έχει επίσης να θυμηθούμε την παρατήρηση της Αθανασίου αναφορικά με το ρητορικό τρόπο του παρεμπιπτόντως (*à propos*). Σύμφωνα με την Αθανασίου, αυτό που φέρνει συμπτωματικά η κουβέντα, δεν είναι ποτέ ακριβώς τυχαίο (Αθανασίου, 2007, σ 43).

έρθει” μπορούν, σύμφωνα με τον Derrida, να συνεργήσουν με τους πιο ανίερους και σκοτεινούς υπολογισμούς (Cornell κ.ά., 1992, σσ 23, 28).

Προκειμένου ωστόσο να συνεργήσει ο νόμος του θετικού δικαίου με τη δικαιοσύνη, απαιτείται μια απορητική εμπειρία, η οποία προϋποθέτει με τη σειρά της κάποιες κρίσιμες θεωρητικές χειρονομίες, όσον αφορά την κατανόηση του νόμου, της θέσπισης, της ερμηνείας και της εφαρμογής του. Σύμφωνα με τον Derrida, η απόδοση της δικαιοσύνης, -με τη θεσμική εδώ έννοια της απόδοσης δικαιοσύνης από μια δικαστή³³- δεν μπορεί να κατανοείται ως μια “απλή” εφαρμογή του ισχύοντος δικαίου. Προκειμένου να επιτευχθεί η ώσμωση της δικαιοσύνης με το δίκαιο, μέσω της δυνατότητας της αποδόμησης, μια ώσμωση που δεν θα εξαντλεί ποτέ τη δικαιοσύνη, είναι αναγκαίο να κατανοηθεί η εφαρμογή του νόμου ως μια φρέσκια ερμηνεία του, μια επαναεπινόησή του (Cornell κ.ά., 1992, σ 23). Με άλλες λέξεις, είναι απαραίτητο να εντοπιστούν, να ερμηνευτούν να θεσπιστούν και να εντατικοποιηθούν στην ερμηνεία του νόμου εκείνα τα ίχνη που κατορθώνουν να απευθυνθούν στην ενική εμπειρία της άλλης. Αυτή η τομή, που μπορεί να συμβεί μέσω της θέσπισης ή της ερμηνείας του θετικού δικαίου -με μια ταυτόχρονη διερώτηση αν αυτές οι δύο εργασίες είναι στην πραγματικότητα διαφορετικές η μία από την άλλη- είναι ένας μοναδικός υπολογισμός, με βάση τον γνώμονα του θετικού δικαίου. Μοναδικός στον βαθμό που κάθε απόφαση “απαιτεί μια ερμηνεία απολύτως μοναδική” και φρέσκια, και όχι μια απλή εφαρμογή του κανόνα (Cornell κ.ά., 1992, σ 23). Την ίδια στιγμή, η ανάγκη του υπολογισμού είναι επιτακτική, καθώς η δικαιοσύνη σύμφωνα με τον Derrida οφείλει να απευθύνεται σε ένα κατανοητό ιδίωμα (Cornell κ.ά., 1992, σ 23). Από αυτή την άποψη, ερμηνεία και θέση του θετικού δικαίου, θέσπιση και συντήρηση μέσω της επαναληπτικής εφαρμογής, δεν συνιστούν δύο διακεκριμένες εργασίες. Η ερμηνεία αποτελεί μια εκ νέου θέσπιση, ενώ η θέσπιση υπόσχεται και προϋποθέτει μια ερμηνεία (Cornell κ.ά., 1992, σσ 22–24).

³³ Εδώ θα πρόσθετα και από έναν νομοθέτη, στον βαθμό που όπως αναλύεται ακριβώς στη συνέχεια, θέσπιση και συντήρηση, θεμελίωση και επανεπιβεβαίωση, νομοθέτηση και ερμηνεία, θεμελιωτική και συντηρητική βία δεν μπορούν να θεωρηθούν ακριβώς διαφορετικές θέσεις και εργασίες. Η μία βρίσκεται μέσα στην άλλη και γίνεται στο όνομα της. Η μία εμφανίζεται φασματικά μέσα στην άλλη και την καθιστά δυνατή (Cornell κ.ά., 1992, σσ 38–39, 43–45).

Η νομική αναγνώριση ως δίκαιη (α)δυνατότητα

Υπάρχει μια δικαιοσύνη στην αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας από την ελληνική έννομη τάξη, η οποία δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί. Υπάρχει μια δικαιοσύνη στην αναγνώριση από θεσμούς, οι οποίοι μέχρι πρόσφατα απέκλειαν. Επιχειρώντας να χαρτογραφήσω αυτή τη δικαιοσύνη με ντεριντιανούς όρους θα προσπαθήσω να την συνοψίσω σε αριθμημένες θέσεις. Αυτός θα είναι φυσικά ένας υπολογισμός που δεν αρμόζει στη δικαιοσύνη, όπως την περιγράφει ο Derrida. Θα είναι μία (ανα)μέτρηση της δικαιοσύνης με τον νόμο που επιχειρεί να την αποδώσει. Συνεπώς, δεν μπορεί παρά το εγχείρημα μου να συνιστά μια απορητική απόπειρα. Ωστόσο, ακολουθώντας την προτροπή του Derrida θα εισακούσω την επιτακτική ανάγκη που συνοδεύει κάθε δίκαιη κρίση: Κάθε δίκαιη απόφαση απαιτείται

“παραχρήμα, όσο είναι δυνατόν ταχύτερα. Δεν μπορεί να παρέχει στον εαυτό της την ατελεύτητη πληροφόρηση και την άνευ όρων γνώση των όρων-συνθηκών, των κανόνων ή των υποθετικών προσταγών που θα μπορούσαν να τη δικαιολογήσουν. Ακόμη και αν είχε στη διάθεση της όλα αυτά, ακόμη και αν έδινε στον εαυτό της χρόνο, όλο τον χρόνο και όλες τις γνώσεις που είναι απαραίτητες για αυτό το θέμα, ε λοιπόν η στιγμή της απόφασης, *ως τέτοια*, αυτό που πρέπει να είναι δίκαιο, *είναι ανάγκη* να παραμένει πάντοτε μια πεπερασμένη στιγμή επείγουσας ανάγκης και επίσπευσης.” (Cornell κ.ά., 1992, σ 26)

Ο Derrida, παραπέμποντας στον Kierkegaard, χαρακτηρίζει τη στιγμή της απόφασης μια τρέλα που πρέπει να τάμει τον ηθικοπολιτικό και γνωστικό στοχασμό, να σχίσει τον χρόνο της περισκεψής και της ενημέρωσης και να αψηφήσει τις ατελεύτητες διαλεκτικές (Cornell κ.ά., 1992, σ 26). Μια τέτοιου είδους τομή θα επιχειρήσω στις παρακάτω αριθμημένες θέσεις. Η ανάλυσή τους δεν διεκδικεί τον επιθετικό προσδιορισμό “δίκαιη”, παρά δοκιμάζει μια τομή και αποκρίνεται στην τριπλά απορητική εμπειρία αυτής της τομής:

1. στην επανεπινόηση του υπολογισμού, που οφείλει να είναι την ίδια στιγμή ελεύθερος, αλλά και μετρήσιμος με βάση ορισμένους κανόνες και κριτήρια (Cornell κ.ά., 1992, σσ 22–24),
2. στο ανεπίκριτο της δικαιοσύνης, που αποδιδόμενη στην ενικότητα δεν επιδέχεται κανενός υπολογισμού (Cornell κ.ά., 1992, σσ 24–26),
3. στην τρελή στιγμή της απόφασης που τάμει τις διαλεκτικές και τον σχετικό στοχασμό (Cornell κ.ά., 1992, σσ 26–29).

Θέση πρώτη: Η δικαιοσύνη της αποφυσικοποίησης. Η αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας από την ελληνική έννομη τάξη υπήρξε σαφώς μια κίνηση αποφυσικοποίησης του θεσμού του γάμου και της αναγκαία ετερόφυλης εκδοχής του στο ελληνικό συγκείμενο. Όπως αναλύθηκε πιο πάνω, η συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών από το σύμφωνο συμβίωσης ήταν μια χειρονομία ανάδειξης του αθεμελίωτου χαρακτήρα ενός κυρίαρχου θεσμού και του κανονιστικού πλαισίου που τον ρυθμίζει. Αν δεχτούμε, αφενός, τη σημασία της φυσικοποίησης και των ιζηματοποιημένων τρόπων που συγκρατούν τις έμφυλες κατηγορίες στην κανονικοποίηση των σωμάτων και των βίων τους (Butler, 1997, σ 201, 2002a, σ xxiii, 2011, σ 214; Winnubst, 2006, σ 15) και, αφετέρου, τη συμβολή αυτής της κανονικοποίησης στον αποκλεισμό της ετερότητας (ή, ίσως καλύτερα, την ίδια την κανονικοποίηση μέσω του αποκλεισμού της ετερότητας), η ανάδειξη μια κανονικότητας ως μη φυσικής και αναγκαίας, είναι μία κρίσιμη κριτική στάση.

Η αξία αυτής της κριτικής δεν έγκειται τόσο στην συμπερίληψη από τον νόμο εκείνης ή της άλλης ταυτότητας, όσο σε μια σειρά από συνειδητοποιήσεις, οι οποίες δεν αναφέρονται σε μια ατομική, γνωσιακή κατάσταση, αλλά σε μια συλλογική εμπειρία και εγγραφή: τα ίχνη ενός κυρίαρχου ιδιώματος που ανοίγει, η ίδια δηλαδή η δυνατότητα του ανοίγματος, και όχι το ειδικό αυτό άνοιγμα³⁴, εμπεδώνουν κάποιες δυνατότητες, οι οποίες είναι κατεξοχήν πολιτικές δυνατότητες. Αφενός, την ίδια τη δυνατότητα του ανοίγματος: Τα ιδιώματα που πλαισιώνουν και ρυθμίζουν περισσότερο ή λιγότερο ασφυκτικά τους βίους μας όταν ιζηματοποιούνται, τείνουν να σβήνουν τα ίχνη της δυνατότητας να μετατοπιστούν και να αποσταθεροποιηθούν. Στην πραγματικότητα αυτός είναι ένας από τους τρόπους με τους οποίους διασφαλίζουν τη ιζηματοποίησή τους. Με το να συστήνονται δηλαδή ως αναγκαία, ή ακόμα περισσότερο ως φυσικά. Μάλιστα εκείνες τις στιγμές που διακυβεύεται η αποφυσικοποίηση αυτών των ιδιωμάτων, συχνά η πρώτη αντιδραστική επίκληση εναντίον αυτής της αποσταθεροποίησης γίνεται στη φυσικότητά τους (Κατσαγιάννης, 2010, σσ 64–66, 108).

Αφετέρου, υπάρχει εδώ και μία ακόμα δυνατότητα, η οποία σχετίζεται άμεσα

³⁴ Όχι γιατί το ίδιο το άνοιγμα είναι ασήμαντο. Εδώ ο περιορισμός γίνεται χάριν κατάτμησης και οργάνωσης του επιχειρήματος, το οποίο στη συνέχεια θα επανέλθει στο ειδικό άνοιγμα του νομικού ιδιώματος προς την ομόφυλη συντροφικότητα.

με την προηγούμενη και στην πραγματικότητα αναφέρεται στην διάχυση και την εντατικοποίησή της. Η δυνατότητα αυτή συνδέεται με την ιστορικότητα η οποία παράγει αποσταθεροποιήσεις. Εκείνο πιθανόν που θα μπορούσε να διανοίξει ένα δρόμο αντίστασης στη λήθη της δυνατότητας μετατοπίσεων ενός ιζηματοποιημένου ιδιώματος είναι η ίδια η ιστορία των μετατοπίσεων και η συλλογική της εγγραφή, ανάλυση και επεξεργασία. Η ιστορία αυτή δεν είναι απαραίτητα μια ιστορία χειραφετητικών και ριζοσπαστικών μετατοπίσεων. Είναι όμως η ίδια η ιστορία της δυνατότητας των μετατοπίσεων. Αυτή η ιστορία μπορεί να αφηγηθεί απρόσμενες, επικίνδυνες, βίαιες, συμπεριληπτικές, καλοδεχούμενες ή τρομακτικές εμπειρίες μετατοπίσεων. Η σημασία ωστόσο αυτής της ιστορίας της δυνατότητας έγκειται στο γεγονός ότι διατηρεί ένα άνοιγμα στη διαδικασία καθυπόταξης του υποκειμένου και αναγνωρίζει συλλογικά και ατομικά ενδεχόμενα, χωρίς να αποδέχεται το τέλος της ιστορίας (πολιτικής, νομικής, θεωρητικής, επιστημολογικής) που αφηγούνται οι αναγκαιότητες.

Η παραπάνω διαδικασία αποφυσικοποίησης υποστηρίζω πως βρίσκεται στην κατεύθυνση της απορητικής εμπειρίας της δικαιοσύνης που περιγράφει ο Derrida. Το άνοιγμα στη δυνατότητα της μετατόπισης του ιδιώματος του νόμου είναι, θα έλεγε καμία, αναγκαίος όρος της δικαιοσύνης που απευθύνεται στην ενικότητα και αρνείται να ταυτιστεί με ένα καθολικό, κανονικό, παρόν και κυρίαρχο ιδίωμα. Όπως σημειώνει η Αθανασίου, στον διάλογό της με την Butler, *Απ-αλλοτρίωση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό* (2013), η ενδεχομένως αξιοποιήσιμη πολιτική σημασία αυτού που χαρακτηρίζει ως ένα είδος “αρνητικού μεσσιανισμού” (Butler & Athanasiou, 2013, σ 128) εντοπίζεται στον τρόπο που ο Derrida³⁵ αντιλαμβάνεται το πάντα ανοιχτό ιδίωμα του νόμου. Με άλλες λέξεις η αυθαιρεσία του ιδιώματος του θετικού δικαίου διανοίγει κάποιες δυνατότητες, όπως και την ίδια στιγμή κάποιες ευθύνες. Αν η κανονικοποίηση μέσω της καθυπόταξης είναι η μία χαρακτηριστική ιδιότητα του νόμου, η άλλη είναι ένα ιδίωμα που ανοίγεται στην ενδεχομενικότητα και άρα μπορεί να αναγνωρίσει το ως τότε αδιανόητο ή να καταστήσει αδιανόητο το ως τότε διανοητό.

Θέση δεύτερη: Η δικαιοσύνη της συμπερίληψης. Εστιάζοντας στη

³⁵ Εδώ η Αθανασίου παραπέμπει στο δοκίμιο του Derrida, *Before the Law* (Derrida, 1992), το οποίο γράφεται με αφορμή την ομώνυμη παραβολή στη *Δίκη* του Franz Kafka.

συγκεκριμένη μετατόπιση του ιδιώματος του θετικού δικαίου, υποστηρίζω πως υπάρχει και στην ίδια τη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών από τον νόμο μια δικαιοσύνη που δύσκολα μπορεί να παραβλεφθεί. Η συντροφικότητα στο ελληνικό συγκείμενο κυριαρχείται από την ετεροκανονικότητα. Όταν το ιδίωμα του θετικού δικαίου διαστέλλεται και συμπεριλαμβάνει εκείνο που βίαια αποκλειόταν, και το οποίο συνεχίζει κοινωνικά να θεωρείται περιθωριακό, και όταν αυτή η συμπερίληψη επενδύεται με έννομες συνέπειες, ο νόμος επενεργεί καθοριστικά στην διανοητικότητα της ομόφυλης συντροφικότητας. Το θετικό δίκαιο μοιράζεται το ιδίωμά του με την καθομιλούμενη γλώσσα. Συνεπώς, οι επαναπροσδιορισμοί, οι μετατοπίσεις, οι συμπεριλήψεις και οι αποκλεισμοί από το ιδίωμα του νόμου συνεπάγονται -όχι απολύτως αναλογικά ωστόσο αναπόφευκτα- την αποσταθεροποίηση εννοιών της καθομιλούμενης, όπως η συντροφικότητα ή η οικογένεια³⁶.

Το περιεχόμενο αυτό μπορεί για κάποιους να θεωρείται αδιαπραγμάτευτη σημασία της συντροφικότητας (η ομοερωτική αγάπη είναι διανοητή-υπαρκτή αγάπη), ωστόσο αυτό το περιεχόμενο φάνηκε να αμφισβητείται ιδιαίτερος βίαια στο ελληνικό συγκείμενο την περίοδο για παράδειγμα της δημόσιας διαβούλευσης για το σύμφωνο συμβίωσης. Όπως άλλωστε περιγράφει χαρακτηριστικά η Butler στην *Ψυχική Ζωή της Εξουσίας* (1997), ο επίμονος αποκλεισμός της ομοερωτικότητας από τον ορίζοντα του διανοητού και άρα από τον ορίζοντα του λόγου συνοψίζεται σε αυτό το διπλό ποτέ, που συγκροτεί το ετεροφυλόφιλο υποκείμενο: Ποτέ δεν αγάπησα, και ποτέ δεν έχασα έναν άνθρωπο του ίδιου φύλου και αυτή η άρρητη αδυνατότητα, θεμελιώνει την ταυτότητά μου (Butler, 1997, σσ 136–140).

Η ισχύς νόμου ή, αλλιώς, η εφαρμοσιμότητα αυτού του νέου ιδιώματος, φέρνει στο λόγο την ομόφυλη συντροφικότητα και για κάποιες και κάποιους σε αυτή την κίνηση διακυβεύεται η διανοητότητά τους. Εδώ δεν υποστηρίζω πως ο νόμος, στην εκδοχή του θετικού δικαίου, είναι το μοναδικό όχημα προκειμένου να γίνουμε διανοητές και άρα κοινωνικά υπαρκτές. Συγκροτεί ωστόσο ένα πλαίσιο προνομιακής κοινωνικής υποστασιοποίησης, στο οποίο μπορεί και οφείλει να ασκείται πολιτική κριτική, δεν μπορεί όμως να παραμένει -και να προκρίνουμε αυτή του την παραμονή- ένα πεδίο απαγορευμένο για τα ομόφυλα ζευγάρια. Η νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας συνιστά από αυτή την άποψη μία απεύθυνση στην

36

ενικότητα και μάλιστα στην αποκλεισμένη ενικότητα, για την οποία συχνά η διανοητότητα και τα προνόμια που εξασφαλίζει η ισχύς του νόμου, είναι ζήτημα “ζωής και θανάτου”: Το δικαίωμα στην ιατρική ενημέρωση και συναίνεση των συντρόφων για παράδειγμα ή τα κληρονομικά δικαιώματα είναι τέτοιου είδους προνόμια.

Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Derrida η άρνηση ενός ιδιώματος να απευθυνθεί σε κάποιες εμπειρίες, αυτή η περιθωριοποίηση κάποιων ενικοτήτων: “σημαίνει πως κάποια βία, και δη κάποια τρομοκρατία και άλλες μορφές ομηρίας τίθενται εν έργω.” (Cornell κ.ά., 1992, σ 28). “Άλλωστε υπήρχε μια εποχή, ούτε μακρινή ούτε περαιωμένη, κατά την οποία «εμείς οι άνθρωποι “ήθελε να πει” εμείς οι ενήλικοι, άρρενες, λευκοί, σαρκοφάγοι και ικανοί για θυσίες Ευρωπαίοι»” (Cornell κ.ά., 1992, σ 18). Αυτό το περιεχόμενο του “εμείς”, σε μια εποχή “ούτε μακρινή ούτε περαιωμένη”, είναι φυσικά άμεσα συναρτημένο με τη σημασία και το περιεχόμενο που δίνεται στην κατηγορία, “υποκείμενο του δικαίου”, υποκείμενο δηλαδή που έχει δικαιώματα και υποχρεώσεις, μπορεί να δικάζει και να δικάζεται, να θέτει, να ερμηνεύει, να αναφέρεται και να αφορά τον νόμο. Αυτή η παρατήρηση νομίζω καθιστά πιο διαυγή τη σημασία της νομικής αναγνώρισης ή του νομικού αποκλεισμού.

Και ακόμα περισσότερο, υπάρχει μια αδικία στην αξίωση από την ομόφυλη συντροφικότητα και τα υποκείμενα που την επιτελούν να αίρονται πάνω από τις συνέπειες της ισχύος του νόμου και του ιδιώματός του και να επιλέγουν αναγκαία και μονόδρομα (και εδώ τίθεται εν αμφιβόλω και υπό εξέταση η ίδια η δυνατότητα της επιλογής, όταν είναι αναγκαία και μονόδρομη), άλλες μορφές σχεσιακότητας, εκτός, παρά και υπεράνω του νόμου. Αν και σε αυτό το σημείο νιώθω την ανάγκη να επιστρέψω μετά τη διατύπωση αυτών των θέσεων και διερευνώντας περιοχές όπως η πολιτικοποίηση, οι θέσεις των υποκειμένων, οι χειραφετητικές διεκδικήσεις και η σχέση τους με την κριτική θεωρία, θα μπορούσε εδώ να σημειωθεί το κάλεσμα του Derrida για επιφυλακή: Η δικαιοσύνη και η ενικότητα στην οποία αυτή απευθύνεται δεν μπορεί να εγκαταλειφθεί ανυπολόγιστη. Σε αυτή την περίπτωση υπάρχει ο κίνδυνος να την ιδιοποιηθεί ο πιο διεστραμμένος υπολογισμός (Cornell κ.ά., 1992, σ 28). Και ένας τέτοιος υπολογισμός μπορεί να πάρει για παράδειγμα τη μορφή ενός επιχειρήματος όπως το ακόλουθο: “Αν η ομόφυλη συντροφικότητα στέκεται κριτικά απέναντι στην ετεροκανονικότητα που την καταπιέζει και την αποκλείει, πώς είναι δυνατόν να διεκδικεί τη συμπερίληψη σε ένα θεσμό όπως ο γάμος, ο οποίος ιστορικά

υπήρξε ο θεματοφύλακας της ετεροφυλοφιλίας και της πυρηνικής οικογένειας;”

Η απάντηση σε έναν τέτοιο υπολογισμό χωρά μεταξύ άλλων την επίκληση των διαφορετικών θέσεων των υποκειμένων που, αν και αναγνωρίζονται από τον ίδιο νόμο, παραμένουν διαφορετικά ως προς τις εμπειρίες και την ευαλωτότητά τους. Τα ζευγάρια που συμπεριλαμβάνει το σύμφωνο συμβίωσης του ν. 4356/2015 δεν είναι αναγκαία ζευγάρια Ελλήνων, λευκών, διαμενόντων στην Αθήνα και ακτιβιστών. Η ίδια η αναγνώριση των διαφορετικών θέσεων των υποκειμένων είναι που στην συγκεκριμένη περίπτωση επιτάσσει ως δικαιότερη την υπαγωγή τους σε ένα καθολικό ιδίωμα. Με άλλες λέξεις, επειδή η δικαιοσύνη προσβλέπει στην καθολικότητα, απευθύνεται πάντοτε σε ενικότητες (Cornell κ.ά., 1992, σ 20) και αντιστρόφως.

Αυτό δεν σημαίνει πάντως πως παύουμε να ασκούμε κριτική στην κριτηριολογία του δυτικού, φαλλογοκεντρικού νόμου, που φαίνεται να αναγνωρίζει ως υποκείμενο “κατά προτίμηση και παραδειγματικά μάλλον τον άρρενα, ενήλικο παρά τη γυναίκα, το παιδί ή το ζώο” (Cornell κ.ά., 1992, σ 19), αλλά αντίθετα τον υπερασπιζόμαστε και τον υπερθεματίζουμε. Η συνέργεια θετικού δικαίου και δικαιοσύνης που προτείνει ο Derrida αναλαμβάνει την ηθικοπολιτική ευθύνη να εντατικοποιήσει μια ακόρεστη απεύθυνση προς την ενικότητα, η οποία στον βαθμό που επιτελείται μέσω δικαιικών υπολογισμών, επαναδιαπραγματεύεται τα όρια του θετικού δικαίου (ακόμα και την ίδια τη δομή του) και των παραδειγματικών όρων του (Cornell κ.ά., 1992, σσ 18–22).

Θέση Τρίτη: Η δικαιοσύνη του μετασχηματισμού του νόμου. Ο Foucault αφιερώνει τον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας, Η Βούληση για Γνώση* (1978) στο εγχείρημα της ανατροπής της υπόθεσης της καταστολής και της διατύπωσης της υπόθεσης της λογοθέτησης. Η λογοθετική διάσταση της εξουσίας εξηγεί, σύμφωνα με τον Foucault, ιδιαίτερα πιο εύστοχα και εύγλωττα τον τρόπο με τον οποίο η εξουσία ελέγχει τα ανθρώπινα σώματα θετικά και παραγωγικά, παρά κατασταλτικά, μέσω απαγορεύσεων και επιταγών (Foucault, 1978, σσ 12, 17–35, 77–91). Το σεξ και η ιστορία του, ως τόποι όπου κατεξοχήν καλλιεργήθηκε αυτή η ιδέα της απαγόρευσης, γίνονται το προνομιακό αντικείμενο της έρευνας του Foucault: Αν στο παράδειγμα του σεξ εντοπίζεται μια τεχνολογία παραγωγής υποκειμένων πολύ πιο σύνθετη, θετική και αποτελεσματική από την απλή απαγόρευση, αυτό μας υποχρεώνει να επαναπροσδιορίσουμε την αναλυτική με την οποία προσεγγίζουμε την εξουσία (Foucault, 1978, σσ 89–91). Στο σημείο αυτό ο Foucault αναζητά: “[...] σε

σχέση με την εξουσία, αρχές ανάλυσης που δεν άπτονται του συστήματος του δικαίου και της μορφής του νόμου” (Foucault, 1978, σ 90).

Ωστόσο, σε συνέντευξη του το 1977, ο Foucault, ερωτώμενος σχετικά με την τεχνολογία του σεξ που μελετά στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, συμπεριλαμβάνει τον νόμο και τους θεσμούς που αυτός θεσπίζει, στα στοιχεία του ετερογενούς συνόλου που συγκροτεί τον μηχανισμό της εξουσίας (Foucault, 1980, σ 194). Συνεπώς ο νόμος φαίνεται να μην ταυτίζεται ως προς τη λειτουργία του με την κατασταλτική όψη της εξουσίας, αλλά να περιλαμβάνεται τελικά στη θετική, παραγωγική διάσταση της εξουσίας. Ακόμα περισσότερο, η Butler, στην *Ψυχική Ζωή της Εξουσίας*, διερευνά την μικροοικονομία της συγκρότησης του υποκειμένου από -ή καλύτερα σε σχέση με- τον νόμο και τις εγκλήσεις του. Εδώ περιγράφει την ανάδυση του υποκειμένου από αυτή την παραγωγική στροφή προς τον νόμο που το καλεί, το συγκροτεί και το ενεργοποιεί (Butler, 1997, σσ 106–131).

Αξιοποιώντας μια πολυαναφορική θεωρητική παράδοση, η Butler επιχειρεί να κατανοήσει την “ψυχική μορφή” της εξουσίας, από την οποία διαμορφώνεται το υποκείμενο (Butler, 1997, σ 2). Αποδεχόμενη το γενικό σχεδιάσμα της εξουσίας του Foucault, και κυρίως την παραγωγική διάστασή της, αντιλαμβάνεται την καθυπόταξη του υποκειμένου ως υποταγή σε ένα ετερόνομο πλέγμα εξουσίας και την ίδια στιγμή ως αναγκαία συνθήκη ύπαρξης και αυτονομίας του (Butler, 1997, σσ 2–3). Σύμφωνα με την Butler, η καθυπόταξη δεν συνίσταται σε μια εξωτερική επιβολή και μια επακόλουθη υπακοή από την πλευρά του υποκειμένου, αλλά μάλλον σε μια ψυχική μορφή την οποία προσλαμβάνει η εξουσία και η οποία στρέφεται προς το υποκείμενο και το συγκροτεί. Με αυτό τον τρόπο η καθυπόταξη επιδρά και υποτάσσει το υποκείμενο και την ίδια στιγμή το θεμελιώνει (Butler, 1997, σ 13).

Σύμφωνα όμως με τα παραπάνω, η κατανόηση της εξουσίας -και του νόμου ως ενός από τα στοιχεία που τη συνθέτουν- σχηματοποιείται περισσότερο ως ένας εν κινήσει, θετικός και μετασχηματιζόμενος μηχανισμός, παρά ως ένα πεδίο αποκρυσταλλωμένων, άτεγκτων και απaráλλακτων απαγορεύσεων και επιταγών. Με άλλες λέξεις, δεν είναι μόνο το υποκείμενο³⁷, το οποίο αποκρίνεται στην έγκληση του

³⁷ Η ιδρυτική στιγμή του υποκειμένου είναι από κάποιες απόψεις παράδοξη. Αυτή η παραδοξότητα με την οποία αναμετράται η Butler θα μπορούσε να συνοψισθεί σε τρία ερωτήματα: α) Αν το υποκείμενο διαμορφώνεται από την εξουσία, ποιο είναι το αντικείμενο της καθυπόταξης; Με άλλες λέξεις σε ποιο τόπο επενεργεί η εξουσία μέσω της καθυπόταξης, προκειμένου να εγκαινιάσει το υποκείμενο; (Butler,

νόμου, αντικείμενο μετασχηματισμού, υποκειμενοποίησης και συγκρότησης, στον βαθμό που μετατρέπει την εξουσία που το εγκάλεσε σε ψυχική μορφή του. Είναι επίσης και ο νόμος που αποκτά περιεχόμενο, σημασία και μορφή από τα υποκείμενα που αποκρίνονται στην έγκληση του. Αν αρνηθούμε αυτόν τον μετασχηματισμό που λαμβάνει χώρα τη στιγμή που ένα υποκείμενο υπάγεται στο πεδίο εφαρμογής ενός κανόνα, τότε επιστρέφουμε με κάποιο τρόπο στην υπόθεση της καταστολής προϋποθέτοντας ένα νόμο που επιτάσσει, επιτρέπει ή απαγορεύει και υποκείμενα που έπονται και διαμορφώνονται αναπόφευκτα από αυτόν.³⁸

Οι προηγούμενες θέσεις που υποστήριξα, της δικαιοσύνης της αποφυσικοποίησης και της συμπερίληψης, δεν φαίνεται να επιβεβαιώνουν την υπόθεση της καταστολής. Ο νόμος που αναγνωρίζει την ομόφυλη συντροφικότητα είναι ένας νόμος που μετασχηματίζεται. Η οικογένεια και η συντροφικότητα στο πλαίσιο του θετικού δικαίου επίσης επαναπροσδιορίζονται. Αυτός ο μετασχηματισμός δεν προκύπτει απλώς από την προσθήκη της επιμέρους περίπτωσης της ομόφυλης συντροφικότητας στο πεδίο εφαρμογής του νόμου. Ο μετασχηματισμός του νόμου δεν έγκειται σε μια ποσοτική μετατόπιση, αλλά σε έναν ποιοτικό επαναπροσδιορισμό που μετασχηματίζει το ιδίωμα του: Αυτό στο οποίο ανοίγεται η ελληνική έννομη τάξη δεν είναι “απλά” οι σύντροφοι του ίδιου φύλου, αλλά η ιστορικότητα της διαστολής του δικαιικού ιδιώματος. Η δικαιοσύνη του μετασχηματισμού του νόμου έγκειται στο γεγονός ότι, μετά το νέο σύμφωνο συμβίωσης, η αναγνωρισμένη συντροφικότητα στο ελληνικό συγκεκριμένο δεν αφορά τον θρησκευτικό, ετεροφυλόφιλο, κυρίαρχο, “φυσικό” γάμο, αλλά και την αποκλεισμένη, αδιανόητη και “αφύσικη” ομόφυλη συντροφικότητα και τους ατομικούς και συλλογικούς αγώνες που αυτή διεξάγει για να υπάρξει. Η ιστορία της αναγνωρισμένης ομόφυλης συντροφικότητας είναι μια ιστορία τραυμάτων και αντιστάσεων, η οποία -ανεξάρτητα από το αν κρίνεται κατά

1997, σσ 12–18) β) Τι είναι αυτό που καθιστά το υποκείμενο ευάλωτο στην καθυπόταξη του; (Butler, 1997, σσ 5, 20–21, 107) γ) Αν υποθέσουμε πως η υποταγή του υποκειμένου είναι αναγκαία συνθήκη της υπόστασης του, πως διατηρείται το νόημα και το ζητούμενο του ελεύθερου υποκειμένου και της αντίστασης; (Butler, 1997, σσ 12–15)

³⁸ Ωστόσο, ιδιαίτερα συχνά ακόμα και από την κριτική θεωρία, ο νόμος εκλαμβάνεται ως μια στατική, άτεγκτη απαγόρευση ή επιταγή, που σταματά την κίνηση (Loizidou, 2017).

περίπτωση λιγότερο ή περισσότερο ριζοσπαστική³⁹- είναι πάντως εντελώς διαφορετική από την ιστορία για παράδειγμα του ετεροφυλόφιλου, θρησκευτικού γάμου. Είναι μια ιστορία αναγνώρισης του περιθωριοποιημένου, του αδιανόητου και του ενικού.

Ο μετασχηματισμός του νόμου δεν ανατρέπει βέβαια την κανονικοποιητική λειτουργία του, όπως την έχει αναλύσει η κριτική θεωρία και η συλλογική πρακτική. Και διανοίγονται στο σημείο αυτό κάποια κρίσιμα ερωτήματα: Αφενός με ποιον τρόπο είναι δυνατόν να διατηρήσουμε και να εντατικοποιήσουμε τα ίχνη αυτού του ανοίγματος του νόμου σε μια άλλη ιστορικότητα; Και τι θα σήμαινε κάτι τέτοιο στην πράξη; Αφετέρου, είναι οι παραπάνω μετατοπίσεις του νόμου και η κριτική στάση που αυτές αξιώνουν από το υποκείμενο η μοναδική κριτική θέση που μπορούμε να διατηρήσουμε; Ή με τα λόγια της Butler “Μια τέτοια αντίσταση”, η οποία “αποδεικνύει μεν τον ατελή χαρακτήρα κάθε απόπειρας να παραχθεί ένα υποκείμενο με πειθαρχικά μέσα, αλλά εξακολουθεί να αδυνατεί να επανορθώσει τους κυρίαρχους όρους της παραγωγικής εξουσίας” (Butler, 1997, σσ 88–89) είναι η μοναδική που μπορούμε να φανταστούμε;

Μετά την ανάπτυξη των παραπάνω θέσεων, και ύστερα από την διατύπωση των προηγούμενων ερωτημάτων, αρμόζει η επισήμανση ορισμένων επιφυλάξεων αναγκαίων για την οριοθέτηση της ανάλυσης και τη συμπλήρωση του περιεχομένου της. Ο τόπος και ο χρόνος αυτών των επιφυλάξεων δεν είναι μετά και στο περιθώριο των παραπάνω θέσεων. Αντίθετα, διαπλέκονται σε μία συζήτηση, την οποία φαντάζομαι ενιαία. Συνεπώς, ακόμα και αν για λόγους οργάνωσης του επιχειρήματος της ανάλυσης οι επιφυλάξεις αυτές έπονται, βρίσκονταν πάντως εν ενεργεία και διαμόρφωναν την άρθρωση των παραπάνω θέσεων για τον νόμο, την αναγνώριση και τη δικαιοσύνη της.

Αδίκες ερωτηματοθεσίες

Επιστρέφοντας στο διλημματικό ερώτημα υπέρ ή κατά της νομικής

³⁹ και σε αυτού του είδους την “ποσοτικοποίηση” της ριζοσπαστικότητας των θέσεων οφείλουμε να είμαστε μάλλον εξαιρετικά επιφυλακτικοί.

αναγνώρισης ως χειραφετητικής, συλλογικής ή ατομικής διεκδίκησης θα πρέπει σε αυτό το σημείο να επιχειρηθεί μια πιο ευθεία απάντηση, η οποία θα αναμετράται με το ερώτημα, χωρίς ωστόσο να ενδίδει στη βίαιη ορθολογικότητα που επιβάλλει η διατύπωσή του. Το ερώτημα αυτό που αξιώνει -και λαμβάνει- θετικές ή αρνητικές απαντήσεις υποστηρίζω πως είναι ιδιαίτερα άστοχο στη διατύπωση του, ώστε καμία να του αρνηθεί την απάντηση, με εκείνο το αίσθημα αμηχανίας που προκύπτει όταν τίθενται ενώπιον μας ερωτήματα ιδιαιτέρως άκομψα, χοντροκομμένα, περιέχοντα μεγάλη ποσότητα θεωρητικών αλμάτων, χάριν μια “καθαρότητας” στην απάντηση που αξιώνουν. Αυτά τα ερωτήματα -και σίγουρα το συγκεκριμένο- συνήθως αποκρύπτουν-παραβλέπουν μια σειρά από κρίσιμες θέσεις:

1. Τη θέση εκείνου που διατυπώνει το ερώτημα,
2. Τη θέση εκείνης που ερωτάται και καλείται να απαντήσει,
3. Τις θέσεις εκείνων στο όνομα των οποίων θα γίνει το ερώτημα και θα δοθεί η απάντηση. Και αυτή η εξ ονόματος ερώτηση-απόκριση ενέχει πάντα μια αδικία,
4. Τις συνθήκες και το πλαίσιο εντός των οποίων διεξάγεται ο διάλογος,
5. Τελικά αν “μπορούμε” να βρίσκουμε το θάρρος, αν έχουμε αυτό το “δικαίωμα” να ρωτάμε και να απαντάμε με αυτούς τους όρους.

Ξεκινώντας από το προτελευταίο ερώτημα, είναι σημαντικό να απαντηθεί ευθέως, πως μία θεωρητική ανάλυση δεν μπορεί να αποκριθεί αποφασιστικά σε ένα ερώτημα που αφορά μια πολιτική διεκδίκηση. Αυτό δεν σημαίνει πως η θεωρία και πολύ περισσότερο η κριτική θεωρία, που έχει αναγνωρίσει και αναλάβει αυτή την ευθύνη, θα πρέπει να λογοκριθεί, όταν έρχεται αντιμέτωπη με το πολιτικό και τα επιτακτικά ερωτήματα του. Ωστόσο, είναι σημαντικό να αναγνωρίζουμε τη θέση από την οποία εκφέρουμε το λόγο και τις απαντήσεις μας. Η αναγνώριση της θέσης μας ενημερώνει εμάς και τους άλλους για τα στοιχεία εκείνα που επηρεάζουν το λόγο μας, για τα τυφλά σημεία της οπτικής μας, για τις σκοπιμότητες και το πλαίσιο εντός του οποίου εντάσσουμε το λόγο μας, για τις διαλεκτικές που συμπεριλαμβάνουμε και τις άλλες που αποκλείουμε, για τις δυνατότητες και το ύφος αυτού του πλαισίου (Haraway, 1988, σσ 575–590). Η αναγνώριση αυτής της θέσης δεν συνιστά τελικά ένα εγχείρημα λήψης αποστάσεων από το πολιτικό, αλλά μια πολιτικοποίηση της ίδιας της θέσης μας.

Εξάλλου, όπως σημειώνει ο Derrida στην ομιλία του, αναφερόμενος ειδικά στην δυνατότητα της αποδόμησης να συγκροτεί στρατηγικές ρήξης:

“Ναι και Όχι. Ναι στον βαθμό που η αποδόμηση λαμβάνει το δικαίωμα να αμφισβητήσει, και όχι μόνο θεωρητικά, τα συνταγματικά πρωτόκολλα, τον ίδιο τον καταστατικό χάρτη που διέπει την ανάγνωση στην κουλτούρα μας και προπάντων στον ακαδημαϊκό χώρο. Όχι τουλάχιστον στον βαθμό που η αποδόμηση αναπτύσσεται ακόμα στον ακαδημαϊκό χώρο (και να μην λησμονούμε αν δεν θέλουμε να εκπέσουμε στη γελοιότητα ή στην απρέπεια ότι εδώ έχουμε άνετα εγκατασταθεί στην Πέμπτη Λεωφόρο⁴⁰ -μερικά τετράγωνα πιο κάτω βρίσκεται ήδη η κόλαση της αδικίας)” (Cornell κ.ά., 1992, σ 38)

Προτείνεται συνεπώς να διατηρούμε πάντα αυτή την κατανόηση της θέσης μας ως ερευνήτριες, όταν καλούμαστε να απαντήσουμε σε ερωτήματα όπως αυτό αναφορικά με τη νομική αναγνώριση των ομόφυλων ζευγαριών. Πιθανόν επίσης να μπορούμε να εγκαλέσουμε τα ίδια τα ερωτήματα για τον τρόπο με τον οποίο μας απευθύνονται, σαν να μπορούμε εμείς να τα απαντήσουμε μια και καλή. Μια ακαδημαϊκή ανάλυση έχει αρκετές αποστάσεις “ασφαλείας” από την ενική εμπειρία καθεμίας που καλείται να πάρει μια τέτοια απόφαση και να υπάγει τη συντροφική της σχέση σε ένα θεσμό. Διαθέτει επίσης συνήθως μια απόσταση (στο βαθμό που είναι μια μοναχική τις περισσότερες φορές εμπειρία γραφής) από συνδιαμορφωμένες, συλλογικές αναλύσεις και προτάγματα, τα οποία πλαισιώνουν και είναι αναπόσπαστο κομμάτι συλλογικών πρακτικών, και επιπρόσθετα υποστηρίζονται από συλλογικά υποκείμενα και όχι από ηρωικά άτομα (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 28, 67–68). Αυτός ο λόγος δεν μπορεί και δεν πρέπει να απαντά εν ονόματι όλων των εμπειριών, αξιολογώντας μάλιστα αν αυτές είναι ή όχι χειραφετητικές. Κάτι τέτοιο θα παραγνώριζε τις ιδιαιτερότητες κάθε περίπτωσης και τελικά θα “άδειαζε” το νόημα κάθε απάντησης θετικής ή αρνητικής.

Όπως αναφέρθηκε και πιο πάνω, το σύμφωνο συμβίωσης δεν απευθύνεται

⁴⁰ Η ομιλία εκφωνήθηκε τον Οκτώβριο του 1989 σε συνέδριο του Cardozo Law School, στη Νέα Υόρκη.

αποκλειστικά σε συντρόφους του ίδιου φύλου. Το να ανάγουμε το ίδιο φύλο των συντρόφων σε μοναδική και απολύτως σημαίνουσα ιδιότητα-ταυτότητα των υποκειμένων, των οποίων αναγνωρίζεται η συντροφική σχέση απαιτεί την επιφύλαξη μας. Άλλες ταυτότητες, συνθήκες και πλαίσια, όπως η φυλή, η εθνικότητα, η κοινωνική και οικονομική τάξη, η επαγγελματική ζωή, η αρτιμέλεια, ο τρόπος διαμονής, το πολιτικό συγκείμενο ή η οικογενειακή κατάσταση, επηρεάζουν μια τέτοια “προσωπική” απόφαση, όπως και μια πιθανή κρίση για το αν αυτές είναι ή όχι χειραφετητικές.

Για παράδειγμα, η θεωρία έχει εκτενώς ασκήσει κριτική στην ομοκανονικότητα και τους δομικούς δεσμούς της με την ετεροκανονικότητα και την εξουσία που κανονικοποιεί τον ερωτικό βίο (Ammaturo, 2014; De Oliveira, Costa, & Nogueira, 2013; Duggan, 2003; Richardson, 2005; Santos, 2013; Stryker, 2008). Θα ήταν ωστόσο πιστεύω παρακινδυνευμένο, άστοχο ή και “απρεπές”, στη βάση του πιο πάνω αποσπάσματος της ομιλίας του Derrida, να κάνουμε λόγο για ομοκανονικότητα στο ελληνικό συγκείμενο, τον χρόνο που γράφεται η παρούσα ανάλυση και στο πλαίσιο μιας θεωρητικής ανάλυσης για τη νομική αναγνώριση. Η συζήτηση για τις ταυτότητες, έμφυλες, σεξουαλικές ή γενικότερα πολιτικές και κοινωνικές είναι πράγματι ένα ιδιαίτερα κρίσιμο πεδίο στοχασμού για την κριτική θεωρία και τη συλλογική πρακτική. Οι πολιτικοί κίνδυνοι είναι πάντα παρόντες ως ενδεχόμενα - ακόμα και ιδίως όταν θαρρούμε πως τους έχουμε εξοβελίσει διεκδικώντας ένα πεδίο θεωρητικής ή πολιτικής καθαρότητας- και οφείλουμε να είμαστε σε εγρήγορση, χωρίς όμως να επιτρέπουμε τη συζήτηση να εμπλέκεται ανενδοίαστα σε μια επιστημολογία και έναν κριτικό διάλογο που αφορά συγκεκριμένα πολιτικά και κοινωνικά συμφραζόμενα (Αποστολέλλη, 2012, σσ 197–202). Επιπρόσθετα, το να μην δίνεται καν η δυνατότητα σε ένα υποκείμενο να είναι κανονικό (ετεροκανονικό ή ομοκανονικό) δεν συνιστά ακριβώς μια στρατηγική ρήξης με την κανονικοποίηση και τους μηχανισμούς της και συνακόλουθα μία χειραφέτηση από αυτούς. Συνεπώς, δεν θα μπορούσαμε ίσως, παρά μόνο κατά περίπτωση να διατυπώσουμε μια κρίση για το αν η νομική αναγνώριση είναι ή όχι χειραφετητική; Αφορά τελικά η απόκριση σε αυτό το ερώτημα μια προσωπική/ιδιωτική στιγμή των υποκειμένων;

Αυτά τα ερωτήματα υποστηρίζω πως δεν θα πρέπει να τα αναγνωρίζουμε ως νόμιμα/δίκαια. Και ίσως αν υπάρχει μια ριζοσπαστική απάντηση σε αυτά να είναι μια στρατηγική ρήξης με τα ίδια τα ερωτήματα. Η νομική αναγνώριση της συντροφικής σχέσης θέτει ως διακύβευμα της θεωρητικής ή πολιτικής συζήτησης τα σώματα, τη

σεξουαλικότητα και τις ερωτικές πρακτικές τους. Οι επιτελέσεις μιας θετικής ή αρνητικής απάντησης, μια κατάφασης ή μιας απόρριψης του συμφώνου συμβίωσης ή του γάμου, δεν είναι καθόλου αμελητέες και δεν κινούνται στο επίπεδο μιας θεωρητικής, πολιτικής συζήτησης για τα πράγματα. Είναι, με άλλες λέξεις, σημαίνουσες επιτελέσεις, που αποτυπώνονται στα σώματα και στο υλικό εδώ και τώρα τους, το οποίο είναι κάποιες φορές εξαιρετικά επιτακτικό (Butler, 2002b, σ 25). Το να ανακρίνουμε με ένα διλημματικό ερώτημα τη σεξουαλικότητα, τον ερωτικό βίο και τη συντροφικότητα να ομολογήσει το πόσο χειραφετημένη είναι από την κανονικότητα, τη μονογαμία, τα ιδιοκτησιακά προνόμια της πυρηνικής οικογένειας είναι, υποστηρίζω, άλλη μια πειθαρχία στο όνομα της “καθαρής” χειραφέτησης.

Σε αυτή την περίπτωση, θα πρέπει επίσης να αναρωτηθούμε πόσες άλλες νομικά αναγνωρισμένες σχέσεις, οι οποίες εμπλέκουν τη σωματικότητα μας στην κανονικοποίηση, οφείλουμε να ανακρίνουμε και να αποδιαρθρώσουμε. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιας αυτονόητης και φυσικής για την καθημερινότητα των περισσότερων υποκειμένων σχέσης αποτελεί η εργασία, η οποία συνιστά επίσης προνομιακό πεδίο πειθάρχησης και κανονικοποίησης των σωμάτων, και λαμβάνει χώρα, όπως κάθε κανονικοποίηση-καθυπόταξη, ενόψει μιας “επιτακτικότητας”. Ο Foucault μιλώντας για τον μηχανισμό της εξουσίας (dispositif) σε συνέντευξη του το 1977 διευκρινίζει πως με τον όρο:

“«μηχανισμός» αντιλαμβάνομαι ένα είδος -θα λέγαμε- σχηματισμού που η ύψιστη λειτουργία του σε μια δεδομένη ιστορική στιγμή είναι να ανταποκρίνεται σε μια επείγουσα ανάγκη” (Foucault, 1980, σ 195).

Παρόμοια, η Butler στην *Ψυχική Ζωή της Εξουσίας*, αντιλαμβάνεται την καθυπόταξη ως αναγκαία συνθήκη ύπαρξης του υποκειμένου (Butler, 1997, σσ 12–18).

Ο προσίδιος τόπος, αν υπάρχει τέτοιος, για να αποδιαρθρωθούν αυτές οι επιτακτικότητες, είναι ένα συλλογικό πεδίο που θα επιχειρεί μία άλλου είδους σχεσιακότητα (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 91–125, 153), η οποία θα είναι σε θέση να διαμορφώνει νέους τρόπους για συνθήκες όπως η επιβίωση, η γονεϊκότητα, η συντροφικότητα και η σεξουαλικότητα. Το άνοιγμα αυτών των ενδεχομένων δεν πραγματοποιείται μέσω μιας τόσο πειθαρχημένης στου όρους της ερωταπάντησης. Και η εντατική πολιτικοποίηση των σωμάτων παραμένει προβληματική, στον βαθμό

που τείνει να τα υποβάλλει σε μία ολική και υπεράνω όλων πολιτική σκοπιμότητα και άρα ορθολογικότητα. Με αυτό δεν υποστηρίζω πως υπάρχει ένας “ιδιωτικός” χώρος, ιερός και απροσπέλαστος από την κριτική ή τον πολιτικό στοχασμό. Αυτοί οι διχασμοί, “ιδιωτικό-δημόσιο”, “προσωπικό-πολιτικό”, ατομικό-συλλογικό”, μπορούν “επιμελώς να φιλοξενήσουν” βίαιες συνθήκες εκμετάλλευσης και αποκλεισμού. Ωστόσο, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Derrida στην ομιλία του:

“η πολιτικοποίηση είναι μη περατώσιμη ακόμη και αν δεν μπορεί και δεν επιτρέπεται να είναι ποτέ ολική. [...] κάθε προαγωγή της πολιτικοποίησης μας υποχρεώνει να αναθεωρήσουμε, συνεπώς να επανερμηνεύσουμε τα ίδια τα θεμέλια του δικαίου, αυτά που είχαν προηγουμένως υπολογιστεί και οριοθετηθεί. [...]. Τίποτε δεν μου φαίνεται λιγότερο παρωχημένο από το κλασικό ιδεώδες της χειραφέτησης. Σήμερα δεν μπορείς να το απαξιώσεις - είτε χυδαία, είτε εκλεπτυσμένα- χωρίς τουλάχιστον κάποια ελαφρότητα και χωρίς να εμπλακείς στις χειρότερες συνέργειες. Είναι αληθές ότι είναι επίσης αναγκαίο -χωρίς να παραιτηθούμε από αυτή- απεναντίας να επεξεργαστούμε εκ νέου την έννοια της χειραφέτησης, της απαλλαγής από τα δεσμά ή της ελευθέρωσης λαμβάνοντας υπ’ όψιν τις παράξενες δομές που έχουμε περιγράψει μέχρι τώρα.” (Derrida, 2015, σσ 77–78).

Εξάλλου, η κανονικότητα μιας συντροφικής σχέσης δεν εξαντλείται με τη νομική αναγνώρισή της, ούτε επέρχεται αναγκαία και με τον ίδιο ακριβώς⁴¹ τρόπο σε κάθε νομικά αναγνωρισμένη σχέση. Και πάντως, το άνοιγμα σε άλλες μορφές σχεσιακότητας και η αποδιάρθρωση της επιτακτικότητας που συνοδεύει αυτή την ακόρεστη επιθυμία για ύπαρξη-καθυπόταξη δεν πραγματώνονται μέσα από τον αμιγώς ακαδημαϊκό λόγο, στον βαθμό που έχουν ανάγκη και συνεπάγονται συλλογικές σχέσεις, εμπειρίες, ανοίγματα στην ετερότητα, ρήξεις, εύγλωττες ή αμήχανες σιωπές, ανοχές, επαναπροσδιορισμούς, συγκλίσεις και αποκλίσεις, επιμονές και τριβές. Επινοούν με άλλες λέξεις τρόπους και χρόνους που δεν χωρούν, είναι ξένοι, στο δίλημμα και τη γραμμικότητα ενός ναι ή όχι. Και πάντως αυτά τα πεδία,

⁴¹ Το παράδειγμα των γάμων με στόχο (αποκλειστικό ή μη) την απόκτηση της ιθαγένειας ή οι πολυγαμικές σεξουαλικές πρακτικές μεταξύ νομικά αναγνωρισμένων συντρόφων αποτελούν τέτοιες περιπτώσεις.

ποτέ τέλεια και περαιωμένα, ποτέ κατακτημένα για πάντα, δεν είναι διαχυμένα παρά θραυσματικά στον χώρο και στον χρόνο. Συνεπώς δεν συγκροτούν για όλες και για όλους αυτονόητες και δεδομένες εναλλακτικές.

Συμπεράσματα

Κριτικές (α)δυνατότητες: Να μην μπορούμε να μην θέλουμε

Το νόημα της ηθικής γίνεται ξεκάθαρο όταν κάποιος κατανοήσει ότι το καλό δεν είναι, και δεν μπορεί να είναι, ένα καλό πράγμα ή μια δυνατότητα παραδίπλα ή υπεράνω κάθε κακού πράγματος ή κάθε άλλης πιθανότητας, πως το αυθεντικό και το αληθινό δεν είναι αληθινά συστατικά ενός αντικειμένου πλήρως αναλογικά (ακόμα και όταν τίθενται εν αντιθέσει) ως προς το λανθασμένο και το μη αυθεντικό.

Giorgio Agamben,

Η Κοινότητα που Έρχεται, 2007

Η Butler στο άρθρο της *Is Kinship Always Heterosexual?* (2002b), χαρακτηρίζει τη νομική αναγνώριση ένα αμφιλεγόμενο δώρο (Butler, 2002b, σ 17): Η άρνησή του δεν συνίσταται όπως προκύπτει από τα προηγούμενα “απλά” στην απογοήτευση ή μη ικανοποίηση του αιτήματος μέρους της ΛΟΑΤΚΙ κοινότητας ή μεμονωμένων προσώπων (Butler, 2002b, σ 25). Η νομική αναγνώριση διακυβεύει την υλική συνθήκη κάποιων υποκειμένων, καθώς και τη σχέση τους με άλλα υποκείμενα. Το να καθίστανται υποκείμενα αδιανόητα και οι ερωτικές τους σχέσεις τερατώδεις, μπορεί να τα εκθέσει σε συνθήκες βίαιης επισφάλειας και ακραίας ευαλωτότητας (Butler & Athanasiou, 2013, σ 89). Η απαγόρευση σε μία σύντροφο να δει τη σύντροφό της σε περίπτωση ασθένειας ή η στέρηση ενός παιδιού από τον μη βιολογικό του γονέα, σε περίπτωση θανάτου του βιολογικού, είναι κάποια παραδείγματα αυτών των κινδύνων (Butler, 2002b, σ 25). Η συγγένεια, ως απόκριση σε θεμελιώδεις μορφές της ανθρώπινης ανάγκης-επιθυμίας για εξάρτηση, όπως για παράδειγμα η γέννηση, ο θάνατος ή η ασθένεια (Butler, 2002b, σ 15), στην περίπτωση των ομόφυλων συντρόφων αμφισβητείται βίαια.

Από την άλλη πλευρά, το δίλημμα της νομικής αναγνώρισης και οι αντιθετικοί τόποι που αναδύονται από αυτό το δίλημμα, ο διανοητός και ο αδιανόητος, ο δημόσιος-αναγνωρισμένος και ο ιδιωτικός-μη αναγνωρίσιμος, ο ρητός, κανονικοποιημένος τρόπος των δικαιωμάτων (με όρους ιδιοκτησίας) στο σώμα, και τη συντροφικότητα και ο μη τρόπος της ανείπωτης οικειότητας, οικονομούν την κατανόηση μας για την ανθρώπινη σχεσιακότητα σε ένα “νόμιμο” μέσα και ένα “έκνομο” έξω. Το δίλημμα υπέρ ή κατά της νομικής αναγνώρισης πειθαρχεί τελικά τον θεωρητικό διάλογο σε αυτές τις περιοχές, τις οποίες η κριτική θεωρία επιχειρεί να διεμβολίσει (Butler, 2002b, σσ 17, 19). Συνεπώς, το εγχείρημα της αποδόμησης

αυτού του τύπου της ερωτηματοθεσίας είναι, υποστηρίζω, το αφετηριακό σημείο, προκειμένου να προσεγγίσουμε όχι μόνο το ζήτημα της νομικής αναγνώρισης της ομόφυλης συντροφικότητας, αλλά και της σχεσιακότητας γενικότερα ως κρίσιμης συνθήκης της ανθρωπινότητας. Το άνοιγμα σε άλλες, ανοικονόμητες περιοχές της οικειότητας και της κοινότητας, προϋποθέτει μία επίμονη, λοξή και απορητική εμπειρία κατανόησης τρόπων ύπαρξης με τους άλλους, οι οποίοι δεν θα ενδίδουν στο δίπολο εντός/εκτός.

Η εμπειρία αυτή είναι λοξή και απορητική, στο βαθμό που θα ήταν άστοχο και απερίσκεπτο ένα καταφατικό γνέψιμο στις αποκείμενες εμπειρίες της ανθρώπινης κατάστασης (Butler, 2002b, σ 20). Όπως παρατηρεί η Butler, αναδιατυπώνοντας τη ρήση της Gayatri Chakravorty Spivak, ο νόμος της αναγνώρισης είναι κάτι που συχνά δεν μπορούμε να μη θέλουμε (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 76–77). Όπως τονίστηκε, το να μην είναι καμία διανοητή είναι συχνά ένα ιδιαίτερα επώδυνο βίωμα. Και η πρόκριση συνθηκών που είναι στην πραγματικότητα αβίωτες, κινδυνεύει να παραγνωρίσει με τρόπο απολιτικό αυτές τις εμπειρίες (Butler, 2002b, σ 19). Βρισκόμενες μπροστά σε αυτή την απορία μπορούμε βέβαια να επινοούμε συλλογικά και επίμονα πολιτικούς δρόμους. Σε αυτό το συλλογικό πλαίσιο είναι δυνατόν να αναδυθούν υποκείμενα και σχέσεις αδιανόητα για την κυρίαρχη κανονικότητα, ωστόσο όχι τόσο έκθετα και ευάλωτα απέναντι της (Butler & Athanasiou, 2013, σσ 135–136).

Ωστόσο αυτά τα πεδία συλλογικής επινόησης δεν είναι ισομερώς κατανεμημένα στο χώρο και τον χρόνο και άρα δεν είναι προσβάσιμα για όλες. Αντίθετα, η ισχύς του νόμου, που επιδιώκει ακριβώς τη διάχυση και την κανονικοποίηση του πεδίου εφαρμογής του, γίνεται για κάποιες η μοναδική επιλογή αναγνώρισης και προάσπισης της κοινωνικής τους υπόστασης. Και αυτός είναι ο νόμος που δεν μπορούμε να μην θέλουμε (Butler & Athanasiou, 2013, σ 77). Την ίδια στιγμή μία κριτική στάση οφείλει να προβληματοποιεί τους κυρίαρχους μηχανισμούς αναγνώρισης, τα ερωτήματα που αφορούν σε αυτήν, τον τρόπο που αυτά τίθενται, τα πεδία που λαμβάνουν υπόψη τους και εκείνα τα οποία αφήνουν απέξω (Butler, 2002b, σ 19). Μέσα από το πρίσμα των παραπάνω αποριών και στο συχνά ασφυκτικά οικονομημένο από διλήμματα πεδίο της νομική αναγνώρισης, επιχείρησα μια ανάλυση με στόχο να προβληματοποιήσω και να αποσταθεροποιήσω την πολιτική ορθολογικότητα αυτής της οικονομίας.

Βασικός όρος αυτού του εγχειρήματος ήταν η αποσαφήνιση του

διακυβεύματος της νομικής αναγνώρισης. Ειδικότερα, επιχειρήθηκε μια κριτική στη λογική της αναγνώρισης και στις σχέσεις εξουσίας που την επιτρέπουν ή την αποτρέπουν, η οποία όμως δεν θα μειώνει την πολιτική της αξία. Όπως η κανονικοποίηση δεν είναι μια κοινά αποδεκτή και εμπεδωμένη από τη θεωρία και την πολιτική πρακτική συνέπεια της αναγνώρισης από το κράτος (Butler, 2002b, σ 16), ομοίως και η διανοητότητα, η συγκρότηση και άρα η ίδια η κοινωνική υπόσταση των υποκειμένων που αναγνωρίζονται από τον νόμο δεν μπαίνει συνήθως στο επίκεντρο του σχετικού διαλόγου. Το διακύβευμα της αναγνώρισης είναι σε θέση να εμπλουτίσει κρίσιμα τη σχετική συζήτηση. Δεν εξηγεί μόνο την ανάγκη για αναγνώριση, αλλά επίσης το κόστος της απάρνησής της, την επιμονή της άρνησής της στον άλλο ως τρόπο ίδιας συγκρότησης ταυτότητας, τη σημασία της ως εκείνης της κάθετης γραμμής που διακρίνει τελικά το υποκείμενο από το αποκείμενο. Η διάκριση αυτή, ενός μέσα που ταυτοποιείται ως νόμιμο και ενός έξω που αποκηρύσσεται ως μη πληρούν τις προϋποθέσεις νομιμοποίησης, η οποία τείνει να επικυριαρχήσει ως σχήμα στο πολιτικό, “αποτυγχάνει” πάντως να είναι ολοκληρωτική.

Η εξήγηση αυτής της αποτυχίας, είναι πολυπαραγοντική. Αφενός, ακόμα και αν ο δικαιοκός νόμος μονοπωλεί με την ισχύ του και τη διάχυσή του στον χώρο και τον χρόνο μια ομοιόμορφη, κανονικοποιημένη συγκρότηση των υποκειμένων, ένα ομοιογενές “μέσα” και ένα αδιανόητο, άμορφο “έξω”, δεν κατορθώνει στην πραγματικότητα να δημιουργήσει απόλυτες αντιθέσεις μεταξύ των δύο περιοχών. Εκείνο που επιτυγχάνει είναι μάλλον να δημιουργεί πυκνώματα κανονικών τόπων και περιοχές παραγνωρισμένες και αχαρτογράφητες ως προς τη διανοητότητα και άρα τη βιωσιμότητα τους. Ο θεσμός του γάμου για παράδειγμα, στο βαθμό που εξαρτά την ισχύ του από την κοινωνική πρακτική, η οποία τον ορίζει, τον επιβεβαιώνει και τον συντηρεί, εκτίθεται στους μετασχηματισμούς που συνεπάγεται η επανάληψη με την οποία επιτελείται κοινωνικά το περιεχόμενό του. Όπως σημειώνει η Ελένη Παπαγαρουφάλη:

“Ο οποιοσδήποτε θεσμός μια κοινωνίας δεν “εγγράφεται” απλώς στα “σώματα” των μελών της “από τα πάνω”, αλλά “συν-γράφεται” καθώς συν-βιώνεται από όλα τα μέλη της κοινωνίας [...]” (Παπαγαρουφάλη, 2002, σ 332)

Την ίδια στιγμή, κάποια υποκείμενα συγκροτούνται ως οι άλλες αυτών των κοινωνικών πρακτικών και με ταυτότητες κοινωνικά απαξιωμένες και

τραυματισμένες διεκδικούν την υπόστασή τους. Συνεπώς, ο δικαιοκός νόμος δεν είναι σε θέση να εξαντλήσει τις τροπικότητες αυτού το οποίο αναγνωρίζει και συγκροτεί, ούτε από την άλλη η συγκρότηση των υποκειμένων εξαντλείται σε αυτόν. Άλλωστε, ακόμα και η νομικά αναγνωρισμένη πλέον ομόφυλη συντροφικότητα δεν διαθέτει την ίδια ορατότητα και νομιμοποίηση στο ελληνικό συγκείμενο με την ετερόφυλη.

Το ίδιο δε το “ελληνικό” συγκείμενο, αν και ορίστηκε μεθοδολογικά ως το συμφραζόμενο σε σχέση με το οποίο πραγματοποιείται η ανάλυση μου, δεν παύει να είναι ως όρος με κάποιον τρόπο καταχρηστικός. Όταν καμία κάνει λόγο για το δίκαιο, το οποίο ρυθμίζει και ανήκει σε συγκεκριμένη, εθνικά προσδιορισμένη έννομη τάξη, δεν μπορεί να παραβλέψει αυτή την οριοθέτηση. Ωστόσο, το “ελληνικό” δεν πρέπει να κατανοηθεί ως ένα ομοιογενές συγκείμενο. Ένα ομόφυλο ζευγάρι αστών, αρτιμελών, λευκών και νέων ανδρών, που κατοικούν στην Αθήνα δεν βρίσκεται στην ίδια θέση με ένα ζευγάρι ηλικιωμένων, άνεργων γυναικών, που κατοικούν στην επαρχία. Στην τελευταία περίπτωση, ακόμα και ο ίδιος ο νόμος που αναγνωρίζει την ομόφυλη συντροφικότητα μέσω του συμφώνου συμβίωσης, είναι πιθανόν να αναδεικνύεται εντελώς ανίσχυρος στο να προσφέρει υπόσταση, διανοητότητα στη σχέση των δύο γυναικών. Συνεπώς, η διάκριση μεταξύ περιοχών αναγνωρισμένων, όχι ακόμα αναγνωρισμένων και αδιανόητων (Butler, 2002b, σσ 17–23) δεν είναι απόλυτη και σε καμία περίπτωση δεν εξαντλείται από το δίκαιο και την ισχύ του. Κάποια υποκείμενα μπορεί να είναι την ίδια στιγμή αναγνωρισμένα και αδιανόητα, στο βαθμό που καθοριστικός παράγοντας αυτής της συνθήκης είναι το σημείο από το οποίο καμία κοιτά.

Σύμφωνα με τα παραπάνω εξηγείται το παράδοξο της αναγνώρισης το οποίο περιγράφει η Butler: Τη στιγμή που ένα θεσμός, ένα δικαστήριο ή μια κοινότητα, αρνείται να αναγνωρίσει κάποιες ανθρώπινες σχέσεις ως διανοητές, τις έχει ήδη αναγνωρίσει -μέσω αυτή της άρνησης και φέρνοντας τις στο λόγο ως το άλλο του αναγνωρισμένου- και επιχειρεί να αρνηθεί και να απαλείψει αυτή την αναγνώριση. Συνεπώς, η ίδια η διερώτηση της αναγνώρισης δοκιμάζει τα όρια του έως πριν αναγνωρίσιμου και άρα διανοητού (Butler, 2002b, σ 24). Όταν με άλλες λέξεις διατυπώνεται η ερώτηση για την περιοχή όπου ο νόμος θα τραβήξει το όριο της διανοητότητας, το αυτονόητο αυτού του ορίου έχει ήδη δοκιμαστεί.

Σε αυτές τις υπό δοκιμασία περιοχές και εκείνες τις στιγμές που τα όρια αναδιπλώνονται, έχει ενδιαφέρον να εξετάσουμε τι συμβαίνει στο ιδίωμα του νόμου και αν υπάρχουν κάποιες αξιοποιήσιμες πολιτικές ευκαιρίες. Η αποφυσικοποίηση του

περιεχομένου της διανοητότητας, η παρωδική διάσταση που αποκτά ο νόμος αυτές τις στιγμές, και η αυτο-ποίηση ως διαδικασία διεκδίκησης και επινόησης εαυτού αναλύθηκαν ως όροι που συνθέτουν την ιδιαιτερότητα αυτών των περιοχών. Ωστόσο, η αποφυσικοποίηση δεν είναι από μόνη της και αναγκαία μια ανατρεπτική συνθήκη. Όπως παρατηρήθηκε, η παραγωγική διάσταση των μηχανισμών της εξουσίας είναι σε θέση να λειτουργεί ακόμα και αποφυσικοποιημένη. Στην πραγματικότητα, μία κοινωνική νόρμα, προκειμένου να λειτουργήσει, δεν πρέπει να παραμένει στατική, οφείλει να μετασχηματίζεται (Butler, 2002b, σ 37). Ωστόσο, είναι σημαντικό σε αυτό το σημείο να κατανοήσουμε τι είναι αυτό που επιτυγχάνεται τελικά μέσω της φυσικοποίησης και το οποίο θα συνόψιζα στην αναγκαία σύνδεση ενός όρου με το περιεχόμενό του και στη λήθη της δυνατότητας αυτό το περιεχόμενο να παραμένει ανοιχτό στο ενδεχόμενο του επαναπροσδιορισμού του.

Η ντεριντιανή εννοιολόγηση της δικαιοσύνης, προσφέρει, υποστηρίζω, αυτή την τελικά ηθικοπολιτική ανοικτότητα στο ιδίωμα του νόμου. Αν το θετικό δίκαιο και η δικαιοσύνη δεν είναι περιοχές αυτόνομες, αλλά αδιαχώριστες και συσχετιζόμενες (Cornell κ.ά., 1992, σσ 22, 28) και αν η δικαιοσύνη ανήκει και ανοίγεται στην ενικότητα, η οποία είναι πάντα έτερη και ανυπολόγιστη, το δίκαιο θα μπορούσε να εναποθέσει στη σχέση του με τη δικαιοσύνη την ηθικοπολιτική ευκαιρία να μην λησμονεί τις στιγμές της αναδίπλωσής του, να μην υποδύεται πως γνωρίζει καλά το περιεχόμενό του και να μην παριστάνει πως είναι σε θέση να τάμει αποφασιστικά, μια και καλή, το εντός και το εκτός του. Με άλλες λέξεις, να μην ξεχνά τις δυνατότητες του, ιζηματοποιώντας τα περιεχόμενά του και εμφανίζοντας τα ως αναγκαία. Με αυτόν τρόπο ο νόμος -ως εφαρμόσιμος υπολογισμός και όχι αποκλειστικά στη δικαιοκή μορφή του- παραμένει ανοιχτός στο ενδεχόμενο του μετασχηματισμού του και δεν αντιστέκεται αντιδραστικά σε αυτή του τη δυνατότητα.

Η ανάλυσή μου, προκειμένου να μελετήσει αυτές της (α)δυνατότητες, επιχείρησε να διαχωρίσει τις θέσεις των υποκειμένων, των οποίων κάθε φορά διακυβεύεται η αναγνώριση, και να αναδείξει τις διαφορετικές ιστορικότητες που ο νόμος συμπεριλαμβάνει. Οι διαφορετικές αυτές θέσεις είναι τελικά καθοριστικές για το πώς στεκόμαστε κριτικά απέναντι στη νομική αναγνώριση, καθώς και για τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τη στιγμή της συμπερίληψης. Η αυτονόητη και κυρίαρχη υπαγωγή των ετερόφυλων συντρόφων στο θεσμό του γάμου ή του συμφώνου συμβίωσης, δεν μπορεί να αναλύεται κοινά με τη νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας. Σε μια τέτοια περίπτωση θα χάναμε υποστηρίζω, μεταξύ

άλλων, την αναλυτική δυνατότητα να εξετάσουμε την ποιητική στιγμή της συμπερίληψης ως σημαίνουσα στιγμή για το δικαίκο ιδίωμα.

Οι σπουδές των κατηγοριών του φύλου και της σεξουαλικότητας προσφέρουν ακριβώς ένα αρχείο διαφορετικών ιστορικοτήτων, που θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν για ένα τέτοιο εγχείρημα. Ειδικά σε σχέση με τον γάμο και την αναγνωρισμένη από τον νόμο συντροφικότητα, η φεμινιστική και κούηρ θεωρία παρακολουθούν και καταγράφουν τους μετασχηματισμούς των θεσμών, του νόμου, της κανονικοποίησης και των πολιτικών διεκδικήσεων, περιγράφοντας τις σύνθετες μετατοπίσεις και διαπλοκές που παράγονται από αυτούς του μετασχηματισμούς.

Για παράδειγμα, στο *Δεύτερο Φύλο*, η Simone de Beauvoir κατανοεί τον γάμο ως τον απώτατο προορισμό τον οποίο επιφύλαξε η πατριαρχία και η ανδροκρατία στη γυναίκα (Beauvoir, 2011, σ 502). Ο γάμος οριοθετεί σύμφωνα με την Beauvoir την περιοχή εντός της οποίας η γυναίκα οφείλει να αναπτύσσει την προσωπικότητα και τη δραστηριότητά της, καταδικασμένη στην επανάληψη μιας ασφυκτικής οικιακής οικονομίας (Beauvoir, 2011, σ 534). Τελικά για τη γυναίκα ο γάμος σηματοδοτεί την καθήλωσή της στην εμμένεια και την επανάληψη (Beauvoir, 2011, σ 533), στη διατήρηση του οίκου και στη συντήρηση της ζωής, μέσω της φροντίδας των παιδιών και του συζύγου της (Beauvoir, 2011, σ 506). Αν κάθε ανθρώπινη ύπαρξη “είναι συγχρόνως εμμένεια και υπέρβαση” (Beauvoir, 2011, σ 506), η γυναίκα έχει στο πλαίσιο του γάμου αποσιλωθεί από κάθε ποιότητα υπέρβασης και της έχει απονεμηθεί ο αποκλειστικός προορισμός να συντηρεί την ασφαλή και σταθερή οικιακότητα της οικογένειας, η οποία δεν προσφέρει καμία επιβεβαίωση εαυτού, κανένα άνοιγμα στον κόσμο, καμία υπέρβαση προς άλλα ενδεχόμενα ύπαρξης (Beauvoir, 2011, σσ 549–550). Παρόμοια, η Emma Goldman, βλέπει στον γάμο την παρακμή της ερωτικής επιθυμίας και την κατάπτωση της γυναίκας σε ένα απολύτως εξαρτημένο, παρασιτικό υποκείμενο (Goldman, 1911, σ 94), χωρίς πολιτική συνείδηση και προοπτική (Goldman, 1911, σσ 93–94). Καταδικασμένη στον οίκο, προσκολλάται στον εγκλεισμό του και την ενασχόληση με τις εργασίες του (Goldman, 1911, σ 79).

Στην εργασία, και άρα τη δημιουργικότητα, την κοινωνικότητα και την οικονομική ανεξαρτησία που αυτή παρέχει, και στην πολιτειότητα, η Beauvoir βλέπει τις υπερβατικές ποιότητες στη ζωή του άντρα (Beauvoir, 2011, σ 514). Στο αίτημα για ψήφο η Goldman βλέπει μια άδεια περιεχομένου υπόσχεση για χειραφέτηση (Goldman, 1911, σσ 79–85) και στο πεδίο της εργασίας παρατηρεί την κατάφορη

εκμετάλλευση της γυναίκας (Goldman, 1911, σσ 72–73, 81). Στη γυναικεία εργασία η Αβδελά εντοπίζει πυκνωμένα όλα τα στοιχεία της επισφαλούς εργασίας, δοκιμασμένα συστηματικά στα γυναικεία σώματα (Αβδελά, 2009). Θα μπορούσαμε ωστόσο να φανταστούμε τη σύγχρονη κριτική σκέψη πάνω στο φύλο και τη σεξουαλικότητα και τη δική μας πολιτική θέση σε ένα συγκείμενο που δεν θα είχαμε ως γυναίκες δικαίωμα ψήφου και πρόσβαση στην εργασία ή την εκπαίδευση; Ακόμα και αν κάποιες από εμάς βρίσκουμε την πολιτική μας θέση στην αποχή από τις εκλογικές διαδικασίες, τι σημαίνει ένα υποκείμενο που δεν αναγνωρίζεται από το κράτος ως άξιο να εκφέρει πολιτικό λόγο; Ποιες είναι οι συνέπειες αυτής της ταξινόμησης στο σώμα και τον βίο του;

Αν δούμε το ζήτημα της αναγνώρισης της ομόφυλης συντροφικότητας μέσα από το πρίσμα της ιστορίας των πολιτικών διεκδικήσεων στο πεδίο του φύλου και της σεξουαλικότητας, κατανοούμε καλύτερα, όπως το θέτει η Spivak, τι σημαίνει “να μην μπορούμε να μην θέλουμε” και ποια είναι η θέση της αποδόμησης στο πλαίσιο αυτής της κριτικής στάσης (Landry & MacLean, 1996, σ 28). Όταν οι δρόμοι της διανοητότητας, της ορατότητας και της βιωσιμότητας περνούν μέσα από την κανονικοποίηση και τους κυρίαρχους μηχανισμούς εξουσίας, όπως το θετικό δίκαιο και οι κρατικοί θεσμοί, μία κριτική στάση δεν μπορεί να παραιτηθεί ούτε από τη διανοητότητα, ούτε από την εργασία της αποδόμησης των όρων με τους οποίους αυτή πραγματοποιείται και την προσπάθεια να τους επαναδιατυπώσει, να τους μετασχηματίσει και πιθανόν να επινοήσει νέους. Αυτές είναι κριτικές εργασίες που οφείλουν να γίνονται ταυτόχρονα (Landry & MacLean, 1996, σ 27) λαμβάνοντας πάντα υπόψη την πολλαπλότητα των θέσεων των υποκειμένων που εμπλέκονται σε αυτούς τους μηχανισμούς και τη διαφορετική επισφάλεια των ζωών τους.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αβδελά, Έ. (2009). Η Όψιμη Ανακάλυψη της Επισφαλούς Εργασίας. Στο Α. Αθανασίου (Επιμ.), *Επισφαλής Εργασία, «Γυναικεία Εργασία»*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Αθανασίου, Α. (2007). *Ζωή στο Όριο*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αποστολέλλη, Ά. (2012). Αναπαραστάσιμες Ορατότητες και η Πολιτική της Ντουλάπας. Στο Α. Αποστολέλλη & Α. Χαλκιά (Επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Γαλανού, Μ. (2014). *Ταυτότητα και Έκφραση Φύλου. Ορολογία, Διακρίσεις, Στερεότυπα και Μύθοι*. Αθήνα: Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών.
- Ελλάς Με Αριθμούς. (2015). Αθήνα.
- Θεοδοσίου, Α. (2017). *Εκκρεμείς Επιτελέσεις και Επιθυμίες: Για Ένα Έμφυλο Αρχείο Σιωπών*. Αθήνα.
- Κατσαγιάννης, Θ. (2010). *Ζητήματα Δικαιοδοσίας του Υπουργείου Δικαιοσύνης, Διαφάνειας και Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων για την Νομοθετική, Δικαστική και Κοινωνική Προστασία και Ισότητα των Λεσβιών, των Gay και των Αμφισεξουαλικών*. Αθήνα.
- Παπαγαρουφάλη, Ε. (2002). *Δώρα Ζωής Μετά Θάνατον: Πολιτισμικές Εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Χαλκιά, Α. (2007). *Το Άδειο Λίκνο της Δημοκρατίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χαντζαρούλα, Π. (2009). Μια Γενεαλογία του Αποκλεισμού της Έμμισθης Οικιακής Εργασίας από την Κατηγορία της Εργασίας. Στο Α. Αθανασίου (Επιμ.), *Επισφαλής Εργασία, «Γυναικεία Εργασία»*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Derrida, J. (2015). *Ισχύς Νόμον. Το 'Μυστικιστικό Θεμέλιο της Αυθεντίας'*. (Β. Μπιτσώρης, Μτφ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Federici, S. (2014). *Ο Καλιμπάν και η Μάγισσα. Γυναίκες Σώμα και Πρωταρχική Συσσώρευση*. (Σ. Παπάζογλου & Α. Χαλκίδης, Επιμ., Ί. Γραμμένου, Α. Γυιόκα, & Π. Μπίκας, Μτφ.). Αθήνα: Εκδόσεις των Ξένων.
- Massqueerraid. (2015). *Θες να μην Παντρευτούμε, Ντάρλινγκ; Ανακτήθηκε από <https://massqueerraid.wordpress.com/2015/06/23/θες-να-μην-παντρευτούμε-ντάρλινγκ/>*
- Morante, E. (1992). *Στο Νησί του Αρτούρο*. (Θ. Μετσιμενίδης, Μτφ.). Αθήνα:

Ζαχαρόπουλος Σ.Ι.

Muncie, J., Wetherell, M., Dallos, R., Langan, M., Cochrane, A., & Δραγώνα, Θ. (2009). *Οικογένεια. Η Μελέτη και Κατανόηση της Οικογενειακής Ζωής*. (Θ. Δραγώνα & Ν. Μποζατζής, Επιμ., Έ. Αυγήτα & Α. Τσονίδης, Μτφ.). Αθήνα: Μεταίχμιο.

Ξενόγλωσση

- Agamben, G. (2007). *Profanations*. (J. Fort, Μτφ.). New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2009). *'What Is an Apparatus?' and Other Essays*. (W. Hamacher, Επιμ., D. Kishik & S. Pedatella, Μτφ.). Stanford Calif.: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2011). The Archaeology of Commandment. Ανακτήθηκε από <https://www.youtube.com/watch?v=JVV94Fi5ChI>
- Ammaturo, F. R. (2014). The Right to a Privilege? Homonormativity and the Recognition of Same-Sex Couples in Europe. *Social & Legal Studies*, 23(2), 175–94.
- Barker, N. (2013). *Not The Marrying Kind. A Feminist Critique of Same-Sex Marriage*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Beauvoir, S. de. (2011). *The Second Sex*. (C. Borde; & S. Malovany-Chevallier, Μτφ.). New York: Vintage Books.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford Calif.: Stanford University Press.
- Butler, J. (2002a). *Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity* (Tenth Anni). London: Taylor & Francis.
- Butler, J. (2002b). Is Kinship Always Already Heterosexual? *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13(1), 14–44.
- Butler, J. (2011). *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of 'Sex'*. Florence: Taylor & Francis.
- Butler, J., & Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge, Malden: Polity Press.

- Cornell, D., Rosenfeld, M., & Carlson, D. G. (Επιμ.). (1992). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. London, New York: Routledge.
- Croce, M. (2015). Governing Through Normality: Law and the Force of Sameness. *International Journal of Politics*, 24(4), 303–323.
- De Oliveira, J. M., Costa, C. G., & Nogueira, C. (2013). The Workings of Homonormativity: Lesbian, Gay, Bisexual, and Queer Discourses on Discrimination and Public Displays of Affections in Portugal. *Journal of Homosexuality*, 60(10), 1475–1493.
- Deleuze, G., & Sacher-Masoch, L. von. (1991). *Masochism: Coldness and Cruelty, and Venus in Furs*. (J. McNeil, Μτφ.). New York: Zone Books.
- Derrida, J. (1992). Before the Law. Στο D. Attridge (Επιμ.), *Acts of Literature* (σσ 181–220). New York, London: Routledge.
- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality. Volume I: An Introduction*. (R. Hurley, Μτφ.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. (C. Gordon, Επιμ.). New York: Pantheon Books.
- Goldman, E. (1911). *Anarchism and Other Essays*. New York, London: Mother Earth Publishing Association.
- Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity*. Durham, N.C.; London: Duke University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Hull, K. E. (2006). *Same-Sex Marriage: The Cultural Politics of Love and Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Landry, D., & MacLean, G. (Επιμ.). (1996). *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York; London: Routledge.
- Loizidou, E. (2017). *Love, Law, Anarchism*. Ανακτήθηκε από https://www.academia.edu/32423441/Love_Law_Anarchism
- Richardson, D. (2005). Desiring Sameness? The Rise of a Neoliberal Politics of Normalisation. *Antipode*, 37(3), 515–535.
- Santos, A. C. (2013). Are We There Yet? Queer Sexual Encounters, Legal Recognition and Homonormativity. *Journal of Gender Studies*, 22(1), 54–64.

- Saramago, J. de S. (2006). *Seeing*. (M. J. Costa, Μτφ.). New York: Harvest Books.
- Stryker, S. (2008). Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity. *Radical History Review*, (100), 145–157.
- Winnubst, S. (2006). *Queering Freedom*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Wintemute, R., & Andenaes, M. (Επιμ.). (2001). *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships*. Oxford: Hart Publishing.
- Zartaloudis, T. (2010). *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*. Abingdon; New York: Routledge.

