

ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ 22

2009

ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

ΤΕΥΧΟΣ 22

ΝΗΣΟΣ

ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ

ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΣΥΝΤΑΞΗΣ

Μανόλης Αγγελίδης

Στέφανος Δημητρίου

Αλίκη Λαβράνου

Κοσμάς Ψυχοπαίδης (1944-2004)

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Μανόλης Αγγελίδης, Σπύρος Γάγγας, Διονύσης Γράβαρης, Στέφανος Δημητρίου, Δημήτρης Καρύδας, Αλίκη Λαβράνου, Ανδρέας Μιχαλάκης, Απόστολος Πανταζής, Νίκος Πετραλιάς, Κώστας Σταμάτης, Γιώργος Φαράκλας.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ

Στέλιος Αλεξανδρόπουλος (1951-2006), Γιώργος Αντωνίου, Andreas Arndt, Hans-Georg Backhaus, Γιάννης Βαρουφάκης, Νίκος Βαφέας, Werner Bonefeld, Ηλίας Γεωργαντάς, Θανάσης Γκιούρας, Κάκια Γουδέλη, Βάνα Γρηγοροπούλου, Διονύσης Δρόσος, Νίκος Θεοχαράκης, John Holloway, Γιάννης Καργιώργος, Μαριάννα Κονδύλη, Γεράσιμος Κουζέλης, Σταύρος Κωνσταντακόπουλος, Δημήτρης Μαρκής, Στάθης Μπάλιας, Θανάσης Μποχώτης, Παναγιώτης Νούτσος, Θωμάς Νουτσόπουλος, Γιώργος Ξηροπαΐδης, Προκόπης Παπαστράτης, Ιόλη Πατέλλη, Ελένη Περδικούρη, Andreas Polterman, Μαρία Πουρνάρη, Γιάννης Πρελορέντζος, Helmut Reichelt, Γιώργος Σαγκριώτης, Παύλος Σούρλας, Μιχάλης Σπουρδαλάκης, Μάρκος Τσέτσος, Βούλα Τσινόρεμα, Γιώργος Χάλαρης, Γιάννης Ψυχάρης.

* Τα *Αξιολογικά* διευθύνονται από τη συντακτική επιτροπή τους. Για τις εργασίες συντονισμού ορίζεται Γραμματεία Σύνταξης.

* Τα κείμενα που αποστέλλονται προς δημοσίευση στα *Αξιολογικά* υποβάλλονται σε κρίση.

Ίδρυμα Σάκη Καραγιώργα, Μαραθονοδρόμων&Χατζοπούλου 16, 176 71 Καλλιθέα,
τηλ./fax: 210/9560807.

Νήσος, Σαρρή 14, 105 53 Αθήνα, τηλ./fax: 210/3250058, e-mail: nissos92@otenet.gr
e-mail: axiologika@upatras.gr

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

I. MONTAZ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

2. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΝΟΥΤΣΟΣ

Βάλτερ Μπένγιαμιν: Ιστορία, μύθος και δικαιοσύνη.

Ένα σύντομο σχόλιο 11

1. ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΟΥΖΕΛΗΣ

Βάλτερ Μπένγιαμιν: Μέθοδος και ιστορία 15

3. ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΡΥΔΑΣ

Ένα ίχνος του Λάμπνιτς: Για τη μοναδολογική κατασκευή της ιστορίας 23

II. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΩΝ ΕΙΚΟΝΩΝ

2. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΝΤΗΣ

Οι διαλεκτικές ή ιστορικές εικόνες στην κριτική θεωρία

των Χορκχάμερ, Μπένγιαμιν και Αντόρνο 59

1. GERHARD SCHWEPPEHÄUSER

«Το καλειδοσκόπιο πρέπει να συντριβεί». Βάλτερ Μπένγιαμιν:

ένας στρατηγικός νους της κριτικής της κουλτούρας σήμερα 85

1. ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΡΙΩΤΗΣ

«Διαβάζοντας ό,τι δεν γράφτηκε ποτέ».

Η θεωρία της ανάγνωσης του Βάλτερ Μπένγιαμιν 101

3. ΣΤΑΥΡΟΣ ΣΤΑΥΡΙΔΗΣ

Ο μετεωρισμός της αποκάλυψης: η διαλεκτική ίχνους αύρας

στην εμπειρία της μεγαλούπολης 123

III. ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑ

2. ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΥ

Η μνήμη του χαμένου χρόνου. Από τις «ομοιότητες»
του Προυστ στις «συστοιχίες» του Μπένγιαμιν
μέσω των «ανταποκρίσεων» του Μπώντλαϊρ 143

3. ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΑΡΣΟΣ: Ζητούμενα μιας μεταφυσικής της μνήμης:
Μπένγιαμιν και Μπερξόν 161

ΕΠΙΜΕΤΡΟ: ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

WALTER BENJAMIN

Ο καπιταλισμός ως θρησκεία 183

2. ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΡΥΔΑΣ, ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΡΙΩΤΗΣ: Ενοχή και
υπο-χρέωση. Η θρησκευτική ουσία του καπιταλισμού 187

1. ΘΑΝΑΣΗΣ ΓΚΙΟΥΡΑΣ: Άφες ημίν τα οφειλήματα ημών.
Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και η κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία 227

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΤΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

Το έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν απολαμβάνει μια μοναδική θέση στο σταυροδρόμι του περιθωριακού και του δημοφιλούς. Αποσπασματικό ως προς τη μορφή του, πληθωρικό και αχανές δε όσον αφορά το θεματικό του εύρος και βάθος, συνιστά μια διαρκώς ανανεύσιμη πρόκληση κατανόησης και αναμέτρησης. Τούτο ισχύει σε μεγάλο βαθμό για την ελληνική του πρόσληψη. Δίχως να έχει απολέσει την αύρα του εκκεντρικού, ο συγγραφέας του συγκεντρώνει όλο και περισσότερο το ενδιαφέρον μελετητών και αναγνωστικού κοινού, όπως καταδεικνύει το αυξανόμενο πλήθος των σχετικών μεταφράσεων και δημοσιεύσεων. Τεκμήριο αυτής της εξέλιξης αλλά και συμβολή στην προαγωγή της αποσκοπεί να αποτελέσει και η παρούσα έκδοση. Τεκμήριο, διότι αφορμή της ανά χειράς συλλογής μελετών αποτελεί μια εκδήλωση του Ινστιτούτου Γκκαίτε για τον Βάλτερ Μπένγιαμιν που έλαβε χώρα στην Αθήνα πριν έντεκα κιόλας χρόνια. Το υλικό αυτής της εκδήλωσης συνιστά τον κορμό του παρόντος αφιερώματος, ο οποίος πλαισιώνεται από πρόσφατες εργασίες ελλήνων θεωρητικών, οι οποίοι, από διαφορετικές ενίοτε αφετηρίες, συμμετέχουν στη συζήτηση που διεξάγεται σχετικά με τη σκέψη του Μπένγιαμιν αλλά και τις επιμέρους όψεις της. Κατά τούτο τα κείμενα που δημοσιεύονται στον τόμο αυτό φιλοδοξούν να συνεισφέρουν στη διεύρυνση και εμπάθυνση του προβληματισμού που έχει αναπτυχθεί, προτείνοντας πρωτότυπες θεωρήσεις ενός έργου, η ερμηνεία του οποίου παραμένει, παρά τον όγκο της σχετικής βιβλιογραφίας, ανοιχτή.

Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν υπήρξε πρωτίστως στοχαστής της ιστορίας. Στη φιλοσοφία και τη μεθοδολογία της ιστορίας είναι αφιερωμένο το πρώτο μέρος του τόμου, με συμβολές των Π. Νούτσου, Γ. Κουζέλη και Δ. Καρύδα. Τη σημασία των εικόνων τόσο ως αισθητικού αντικειμένου όσο και για την προσέγγιση του υλικού και τη θεωρητική του έκθεση επιχειρούν να φωτίσουν με τις εργασίες τους ο Κωνσταντίνος Ράντης, ο G. Schwerpenhäuser, ο Σταύρος Σταυρίδης και ο Γιώργος Σαγκριώτης στο δεύτερο μέρος. Το τρίτο μέρος επιχειρεί μια μετάβαση από τη γλώσσα των εικόνων σε εκείνη της γραφής και της λογοτεχνίας, με δεσπόζουσα την προβληματική της μίμησης, από τη μια, και της χρονικότητας, από την άλλη. Γράφουν σχετικά η Αγγελική Σπυροπούλου και ο Γιώργος Βάρσος. Τέλος, ιδιαίτερη βαρύτητα έχει το επίμετρο που αφορά στο σύμπλεγμα κοινωνία – πολιτική – θρησκεία, με αφορμή το κείμενο του Μπένγιαμιν «Ο καπιταλισμός ως θρησκεία», το οποίο παρουσιάζεται σε ελληνική μετάφραση και εν συνεχεία σχολιάζεται εκτενώς από τους Δ. Καρύδα, Γ. Σαγκριώτη και Θ. Γκιούρα.

Η γονιμότητα της επαφής με το έργο του Μπένγιαμιν κρίνεται στη βάση της ανταπόκρισης σε μια διπλή απαίτηση. Αφενός της τοποθέτησης του στα ιστορικά του συμ-

φραζόμενα και αφετέρου της επικαιροποίησης του στο πλαίσιο της ζωντανής εμπειρίας της σκέψης. Το κατά πόσον και οι δύο αυτές απαιτήσεις ικανοποιούνται αποτελεί διακύβευμα, την έκβαση του οποίου συμπροσδιορίζουν η εργασία επί της έννοιας, όπως αυτή αποτυπώνεται στα μελετήματα, και η αναγνωστική εμπειρία στην εκάστοτε μοναδικότητά της. Ως ένα βήμα στην κατεύθυνση μιας τέτοιας συνάντησης προορίζεται και η παρούσα έκδοση.

Δ.Κ.- Γ.Σ.

I. ΜONTAZ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ



ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ
ΕΚΔΟΣΕΙΣ

A. ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

- Σταύρος Ιωαννίδης, *Ανταγωνισμός, αγορά και δημοκρατία. Μια κριτική της νεοαστριακής οικονομικής θεωρίας*
- Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*
- Διονύσης Γράβαρης, *Εκπαίδευση και πολιτική οικονομία. Αρχές εκπαιδευτικής πολιτικής στους A.Smith, J.S.Mill και A.Marshall*
- Διονύσης Δρόσος, *Αγορά και κράτος στον A.Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νεοφιλελευθερισμού*
- Μανόλης Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου: Thomas Hobbes-John Locke*
- Ιόλη Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*
- Κώστας Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*
- Διονύσης Γράβαρης, *Κρίση του κοινωνικού κράτους και νεωτερικότητα*
- Δημήτρης Χαραλάμπης, *Δημοκρατία και παγκοσμιοποίηση*
- Θανάσης Μανιάτης/Περσεφόνη Τσαλίκη/Λευτέρης Τσουλφίδης, *Ζητήματα πολιτικής οικονομίας. Η περίπτωση της Ελλάδας*
- Θανάσης Γκιούρας, *Φορολογία και πολιτική. Πολιτικο-οικονομική προβληματική και δημοσιονομική σκέψη*
- Ηλίας Γεωργαντάς, *Τοπικό κράτος και τοπικότητα. Στα ίχνη δύο συζητήσεων*
- Απόστολος Πανταζής, *Η γένεση του μεθοδολογικού ατομισμού στις κοινωνικές επιστήμες. Προβλήματα κατασκευής κοινωνιολογικών και οικονομικών εννοιών*
- Θωμάς Νουτσόπουλος, *Διαλεκτική και αξίες. Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*
- Λία Μελά, *John Rawls. Η προβληματική του συμβολαίου*
- Σπύρος Γάγγας, *Κοινωνία και ηθική. Αξίες και νεωτερικότητα στην κοινωνιολογία και τη φιλοσοφία του Émile Durkheim*

B. ΑΝΘΩΛΟΓΗΣΕΙΣ

(σε συνεργασία με τις εκδόσεις Σαββάλα)

- Μανόλης Αγγελίδης/Θανάσης Γκιούρας (επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel* (2005)
- Διονύσης Δρόσος (επιμ.), *Αρετές και συμφέροντα. Η ηθική φιλοσοφία της πρόωμης νεωτερικότητας* (2008)
- Νίκος Βαφέας, (επιμ.), *Ιστορική κοινωνιολογία*, (υπό έκδοση)

Γραμματεία Ιδρύματος Σ.Καραγιωργα: Μαραθωνοδρόμων&Χατζοπούλου 16, 176 71 Αθήνα,
τηλ./fax: 210/9560807

www.karagiorgas-foundation.gr, e-mail: idrymask@gmail.com

ΒΑΛΤΕΡ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ:
ΙΣΤΟΡΙΑ , ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ. ΕΝΑ ΣΥΝΤΟΜΟ ΣΧΟΛΙΟ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΝΟΥΤΣΟΣ

Μια αντιμετώπιση του μυθολογικού σκέπτεσθαι, ιδίως ως αλληγορικής πρακτικής, καθώς και της λειτουργίας του μύθου, για παράδειγμα του «μύθου της προόδου», ενυπάρχει στο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν. Από μια τέτοια θεώρηση του ιστορικού γίνεσθαι προκύπτει και η ιδέα της δικαιοσύνης στο ύστατο κείμενό του «Για την έννοια της ιστορίας» («Über den Begriff der Geschichte»), όπως θα επιχειρήσω να δείξω με το σχόλιο που ακολουθεί.

Θα μπορούσε κανείς να επιμείνει, κατά το παράδειγμα του Άντερσον (Anderson),¹ στον Βάλτερ Μπένγιαμιν και στην κριτική του «μονογραμμικού χρόνου» και της «ίδειας της έννοιας της προόδου».² Δηλαδή «σαν» ο θεωρητικός του Μεσοπολέμου να μην είχε προκύψει από ορισμένη θεωρητική «παράδοση» ως κριτικός του «εξελικτικού σοσιαλδημοκρατισμού» και της εμβέλειας του «ιστορικού υλισμού». Ως προς το πρώτο σημείο ή από τον Κάουτσκυ (Kautsky) στη Λούξεμπουργκ (Luxemburg): υπόκειται μια διαφορετική αίσθηση του ιστορικού γίνεσθαι, δηλαδή ο διαχωρισμός φύσης και ιστορίας, η απεμπλοκή της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας από τον δαρβινίζοντα εξελικτισμό και τέλος η επίκληση της πρωτόγονης κοινοκτημοσύνης καθώς και της κομμουνιστικής κοινωνίας του μέλλοντος ως κριτηρίων για την αξιολόγηση των δεδομένων στα οποία εκφράζεται η «πτώση» του παρόντος κοινωνικού σχηματισμού. Σε κάθε περίπτωση διακριβώνεται η αδυναμία μας να προβλέψουμε ό,τι «νομοτελειακά»³ θα επακολουθήσει.

Όσο για το εν ρηπή οφθαλμού μνημονεύόμενο «Über den Begriff der Geschichte» (1940), σ' αυτό ο Μπένγιαμιν ασκεί κριτική στη θετικιστική σκέψη, στην ανορθολογική ιστοριογραφία και στην αντιμετώπιση του ιστορικού χρόνου ως «ομογενοποιημένου και κενού». Πρόκειται για μια κριτική που τελείται με γνώμονα τον ιστορικό υλισμό και αφορά τόσο την «αληθινή εικόνα του παρελθόντος» που «*huscht vorbei*» όσο και την αξίωση να γνωσθεί «*wie es denn eigentlich gewesen ist*». Μάλιστα η αποτύπωση αυτής της εικόνας πραγματοποιείται «έτσι όπως αποκτάται από το ανέτοιμο ιστορικό υποκείμενο ενόψη του κινδύνου», δηλαδή εκείνου που απειλεί το «περιεχόμενο της παράδοσης και συνάμα τους φορείς της». Ως προς την «παράσταση μιας προόδου του ανθρώπινου γένους στην ιστορία», αυτή δεν μπορεί να αποκοπεί από την «παράσταση ενός ομογενοποιημένου και κενού χρόνου αυτής της εξελικτικής πορείας». Γι' αυτό η ιστορία συνιστά «αντικείμενο μιας κατασκευής» («Konstruktion»), της οποίας «τόπος δεν

είναι ο ομογενοποιημένος και κενός χρόνος αλλά αυτός που σχηματίζεται από την πλήρωση του τωρινού χρόνου» («Jetztzeit»).

Η «συνείδηση ότι θραύεται το συνεχές της ιστορίας» ανταποκρίνεται στις «επαναστατικές τάξεις κατά τη στιγμή της δράσης τους». Σε ποιον λοιπόν είναι αναγκαία η έννοια του παρόντος που δεν αντιμετωπίζεται ως «μετάβαση», αλλά ως χρόνος που «σταματά και παραμένει ακίνητος»; Μα προφανώς στον «ιστορικό υλιστή» που «γράφει ιστορία για λογαριασμό του» και επομένως «παραμένει κυρίαρχος των δυνάμεών του: επαρκώς άντρας για να σπάσει το συνεχές της ιστορίας». Αντιθετικά δηλαδή προς τους θιασώτες του «ιστορισμού» («Historismus») που εκθέτουν την «αιώνια» εικόνα του παρελθόντος και με μέθοδο «αθροιστική» συγκροτούν την «καθολική ιστορία» («Universalgeschichte»), επιστρατεύοντας ακριβώς την «πληθώρα των γεγονότων» για να πληρώσουν τον «ομοιογενοποιημένο και κενό χρόνο».

Η υλιστική ιστοριογραφία εδράζεται σε ένα «κατασκευαστικό αξίωμα» («konstruktives Prinzip») που προκύπτει από τη νόηση ως δυνατότητα «ακινήτοποιησης» του περιεχομένου της σκέψης. Επομένως το ιστορικό αντικείμενο εμφανίζεται ως «μονάδα» του «ακινήτοποιημένου ιστορικού γίγνεσθαι» και συνακόλουθα ως «επαναστατική ευκαιρία στον αγώνα για την απελευθέρωση του παρελθόντος». Έτσι ο «παροντικός χρόνος» ως «αυτοστιγμεί» συνοψίζει την ιστορία ολόκληρης της ανθρωπότητας σε μια «τεράστια επιτομή». Και ο ιστορικός που την επιχειρεί, συλλαμβάνει τον «αστερισμό» τον οποίο σχηματίζει η δική του εποχή με μια άλλη «εντελώς συγκεκριμένη εποχή που προηγήθηκε».⁴

Επομένως η θεωρούμενη⁵ ως «πρωτοκαθεδρία του παρόντος στη συνάρθρωση του παρελθόντος» δεν έχει καμιά σχέση με ό,τι «παρουσιάζεται ως έθνος και ως εθνική ιστορία», αλλά με τη δυνατότητα να «αντιμετωπισθεί το παρελθόν κατά τρόπο που να αμφισβητηθούν οι νίκες των εξουσιαστών». Τουτέστιν, το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης είναι η «τάξη των αλυσοδεμένων που εκδικείται» και όχι το έθνος.⁶

Ειδικότερα, ως προς το σχόλιο που εμπνεύστηκε ο Μπένγιαμιν από πίνακα του Κλέε (Klee) και το οποίο αποτελεί «εστιακό σημείο» ως προς το σύνολο των θέσεων του για την έννοια της ιστορίας, ορθά έχει παρατηρηθεί ότι χρησιμοποιήθηκε «αμέτρητες φορές μέσα στα πιο ποικίλα συμφραζόμενα».⁷ Πριν εδραιωθεί μια ακόμη εκδοχή, με τη λειτουργία που προνοεί η πρακτική: η «σημασία ως χρήση», χρήσιμο είναι να ανατρέξω στην 9^η θέση του κειμένου το οποίο εκτός Γερμανίας τιτλοφορήθηκε *Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας*.

Τι απενίξει ο «άγγελος της ιστορίας»; Ό,τι σε «μας παρουσιάζεται σαν αλυσίδα περιστατικών», «αυτός το βλέπει ως μία και μοναδική καταστροφή» που επισωρεύει διαρκώς «ερείπια επί ερειπίων» μπροστά στα πόδια του. Ο άγγελος θα ήθελε βέβαια να «κοντοσταθεί», δηλαδή να «ζυπνήσει τους νεκρούς και να επανενώσει τα θραύσματα». Αλλά μια θύελλα που καταφτάνει από τον Παράδεισο παγιδεύει τα φτερά του και τον «σέρνει ορμητικά» προς το μέλλον. Ακριβώς η θύελλα, που κάνει το «σωρό των ερειπίων να αβγατίζει ως τον ουρανό», είναι ό,τι ονομάζουμε «πρόοδο».⁸

Ο «Angelus Novus» αυτής της αλληγορίας δεν αντικρίζει λοιπόν την ιστορία του «έθνους» του ούτε προσδοκά με την «ενσυναίσθηση» («Einfühlung») να ομογενοποιήσει το παρελθόν του, έστω κι αν ο πρώτος ευρετής ενός τέτοιου αναπροσανατολισμού δεν αποποιήθηκε την ανάγκη να πράξουμε ό,τι περνάει από το χέρι μας για να «μάθουμε την αληθινή, και φαντασιακή, εμπειρία του παρελθόντος».⁹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Benedict Anderson, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού* [1991], μτφ. Π. Χαντζαρούλα, Νεφέλη, Αθήνα 1997, σ. 24.

2 Αντώνης Λιάκος, *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο;*, Πόλις, Αθήνα 2005, σ. 103.

3 Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, «Determinisme économique ou activisme politique?», *Δωδώνη*, μέρος τρίτο, 18, 1991, σ. 131-144.

4 Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte» [1940], στο του ίδιου, *Gesammelte Schriften*, επ. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1990, τ. I.2, σ. 693-704.

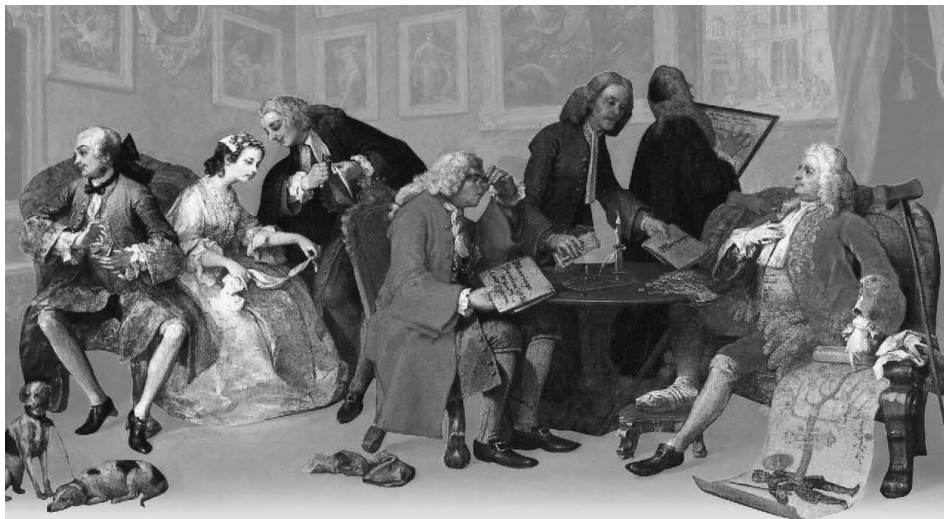
5Α. Λιάκος, *ό.π.*, σ. 103.

6 Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 377-385.

7 Michael Löwy, *Walter Benjamin: Προμήνυμα κινδύνου*, μτφ. Ρ. Πεσσάχ, Πλέθρον, Αθήνα 2004, σ. 113.

8 W. Benjamin, *ό.π.*, σ. 689-690.

9 B. Anderson, *ό.π.*, σ. 161.



ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ | SOCIAL SCIENCES

ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ

ΑΡΕΤΕΣ ΚΑΙ ΣΥΜΦΕΡΟΝΤΑ

Η ΒΡΕΤΑΝΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΣΚΕΨΗ
ΣΤΟ ΚΑΤΩΦΛΙ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

ΤΟΜΑΣ ΧΟΜΠΣ - ΡΑΛΦ ΚΑΝΤΓΟΥΟΡΘ - ΤΖΟΝ ΛΟΚ - ΣΑΜΙΟΥΕΛ ΚΛΑΡΚ
ΡΙΤΣΑΡΝΤ ΚΑΜΠΕΡΛΑΝΤ - ΚΟΜΗΣ ΤΟΥ ΣΑΦΤΣΜΠΕΡΙ - ΜΠΕΡΝΑΡΝΤ ΝΤΕ ΜΑΝΤΕΒΙΑ
ΦΡΑΝΣΙΣ ΧΑΤΣΕΣΟΝ - ΤΖΟΣΕΦ ΜΠΑΤΛΕΡ - ΝΤΕΪΒΙΝΤ ΧΙΟΥΜ - ΑΝΤΑΜ ΣΜΙΘ
ΑΝΤΑΜ ΦΕΡΓΚΙΟΥΣΟΝ - ΤΟΜΑΣ ΡΙΝΤ

Μετάφραση-Επιμέλεια-Επίμετρο: ΔΙΟΝΥΣΗΣ Γ. ΔΡΟΣΟΣ



Σαββάλας
ΕΚΔΟΣΕΙΣ

ΒΑΛΤΕΡ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ: ΜΕΘΟΔΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΟΥΖΕΛΗΣ

Σαν μια «καταιγίδα» από το παρελθόν – κάπως έτσι εμφανίζεται πάντα η δύναμη που δίνει ζωή στη σχέση μας με το παλαιότερο έργο ενός θεωρητικού, που το κάνει και πάλι αυθεντικά επίκαιρο. Από μια καταιγίδα όμως, ακόμα κι όταν θέλουμε να τιθασεύσουμε τη δύναμή της για να την αξιοποιήσουμε, θα πρέπει και να φυλαγόμαστε.

Η διαφορούμενη εικόνα της καταιγίδας, προερχόμενης άλλωστε «από τον παράδεισο» και παραγνωρισμένης στην ευφορία της προόδου,¹ είναι μια από τις πιο προσφιλείς αναφορές της σύγχρονης, συχνά πληθωρικής και ασφαλώς πολυσήμαντης επανόδου στο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν.² Η πλούσια βιβλιογραφία κι η έντονη συζήτηση παραπέμπουν σε διαφορετικές παραδόσεις, ιδιοποιούνται διαφορετικά οράματα, σχολιάζουν εν τέλει διαφορετικά έργα ή ίσως ένα έργο διογκωμένο και παραμορφωμένο από τις προβαλλόμενες ερμηνείες σε βαθμό μη αναγνώρισης. Ποιος είναι λοιπόν ο Μπένγιαμιν για τον οποίο μιλάμε;

Λίγα είναι τα ολοκληρωμένα και εν ζωή δημοσιευμένα έργα του κι απ' αυτά κάποια δημοσιεύτηκαν εν μέρει λογοκριμένα (όχι από αντιπάλους, αλλά από υποστηρικτές του όπως ο Χορκχάιμερ). Πρόκειται για έργα που έγιναν ελάχιστα γνωστά και κατά πρώτο λόγο ξένισαν με τη μορφή τους. Εκτός αυτών μας κληροδότησε ένα δυσδιάκριτο σύνολο κειμένων, σημειώσεων και προπάντων μια ανεξάντλητη συλλογή παραθεμάτων, που είδαν το φως μετά το θάνατό του, μέσα από περιπετειώδεις αναζητήσεις και εξίσου περιπετειώδεις εκδόσεις – θύματα συχνά κι αυτά μιας παράδοξης υπερπροστασίας φίλων αλλά και ερμηνευτών, όπως ο Αντόρνο. Διαθέτουμε επίσης μια επί δεκαετίες αναδιαμορφωνόμενη έκδοση απάντων, έργο ζωής σοβαρών επιμελητών. Και κατά τα άλλα θα πρέπει να συνυπολογίσουμε ένα διάσπαρτο αρχείο και να δεχτούμε ότι υπάρχουν μέχρι και σήμερα ακόμα αγνοούμενα χειρόγραφα.

Γι αυτόν τον Μπένγιαμιν μιλάμε λοιπόν. Σε αυτόν στηρίχθηκε η δευτερεύουσα βιβλιογραφία, που από τη δεκαετία του '70 συστηματικά διογκώνεται ως προϊόν εκρηκτικών «ανακαλύψεων» του έργου του από διάφορες επιστημονικές κοινότητες – μια βιβλιογραφία που αποτελεί ακριβώς και απόδειξη του ασυμβίβαστου των (προτεινόμενων ως αυθεντικών και πλήρως τεκμηριωμένων) ερμηνειών: με όποια πλευρά κι αν συνταχθεί κανείς, οι περισσότεροι εμφανίζονται να έχουν παρεξηγήσει «τον» Μπένγιαμιν. Υπάρχει λοιπόν κι ο Μπένγιαμιν των μεταξύ τους ασύμβατων ερμηνειών. Εκείνο όμως που τροφοδοτεί τις ριζικά ασύμμετρες αναγνώσεις (ή και παραναγνώσεις) είναι το

ιδιόμορφο και ιδιόμορφα αποσπασματικό υλικό που συγκροτεί το έργο. Γιατί αυτό το υλικό να έχει τέτοια μορφή;

Ο προφανέστερος λόγος είναι βέβαια η ίδια η ζωή του συγγραφέα. Και δεν αναφέρομαι τόσο στο τραγικό της τέλος και στο ανοκλήρωτο του έργου, την απώλεια χειρογράφων, τη διασπορά του αρχείου. Αναφέρομαι κυρίως στις συνθήκες της εξορίας, στην απόσταση από την προσωπική του βιβλιοθήκη, στην απώλεια των βιβλίων του. Διακινδυνεύοντας μια ακραία σχεδόν διατύπωση, θα έλεγα πως ένα μέρος των ιδιομορφιών του έργου, ιδιαίτερα του ύστερου έργου του Μπένγιαμιν, είναι οικείες σε όποιον χρειάστηκε να γράψει μακριά από τα βιβλία του κι ακόμα περισσότερο σ' εκείνον που, έχοντας αποχωριστεί τα δικά του βιβλία, βρίσκεται «αντιμέτωπος» με τον πλούτο μιας μεγάλης βιβλιοθήκης του εξωτερικού. Ακόμα όμως κι αυτή η υπερβάλλουσα διατύπωση δεν επαρκεί ως εξήγηση. Η βιογραφική πορεία, η εξορία, δεν δικαιολογεί παρά ορισμένα μόνο χαρακτηριστικά της μορφής του έργου που μας άφησε ο Μπένγιαμιν. Η πιο κρίσιμη διάσταση του ερωτήματος παραμένει αναπάντητη: πέρα από τη μοιραία, τι εξηγεί την *εσκεμμένη* αποσπασματικότητα;

Πρόκειται για την εκκεντρική χειρονομία κάποιου που αποδομεί εκ των έσω τη συστηματικότητα του επιστημονικού λόγου; Μια τέτοια ερμηνευτική στάση βρίσκεται συχνά πίσω από την ενθουσιώδη υποδοχή του Μπένγιαμιν στους κόλπους φιλολογιών που τον κατατάσσουν στους υπέρμαχους κάποιας ποιητικής ή μεταφυσικής. Αυτό όμως που χαρακτηρίζει τον Μπένγιαμιν δεν είναι το λογοτεχνικό έθος της φιλοσοφίας του, αλλά το φιλοσοφικό υπόβαθρο του λογοτεχνικού του λόγου. Μήπως τότε πρόκειται για μια εμμονή στο μη συστηματικό ή όπως θα το ήθελε ο Αντόρνο (και όπως το προέβαλλε στο έργο του φίλου του) για μια ειδική φιλοσοφική στάση, μια στάση αποσπασματικότητας, παρόμοια με αυτή που υιοθέτησε εκείνος στην κοινή του εργασία με τον Χορκχάιμερ (τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ως «φιλοσοφικά αποσπάσματα», σύμφωνα με τον υπότιτλό της);

Μια μελέτη, η δημοσίευση της οποίας συμπίπτει με τις απαρχές του πιο πρόσφατου ρεύματος κριτικής πραγμάτευσης του έργου του Μπένγιαμιν στη Γερμανία, αναδεικνύει απεναντίας τον *συστηματικό* χαρακτήρα της ιδιόμορφης γραφής του Μπένγιαμιν.³ Πρόκειται για μέθοδο, υποστηρίζει ο μελετητής, για μια («εποικοδομητική») μέθοδο που χαρακτηρίζεται από αποσπασματικότητα και από την κατασκευή βάσει αποσπασμάτων. Πριν δούμε σε τι μπορεί να συνίσταται μια τέτοια μέθοδος, θα χρειαστεί να επιμείνω στο χαρακτηρισμό «μέθοδος». Ο τρόπος εργασίας του Μπένγιαμιν εκφράζει, παρά τα φαινόμενα, μια *αυστηρή μεθοδικότητα*. Κι αυτό γιατί το ενδιαφέρον της γραφής επικεντρώνεται στην αναστοχαστική δυνατότητα του αναγνώστη, για την οποία θα πρέπει εκ των προτέρων να μεριμνήσει. Κι αυτό απαιτεί προσεκτικό σχεδιασμό ή, όπως παρατηρεί ο ίδιος ο Μπένγιαμιν, *αντλώντας από τον Βαλερύ, συστηματικούς υπολογισμούς*.⁴

ΠΟΙΑ ΕΙΝΑΙ ΤΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΑΥΤΗΣ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ;

Αν εξαιρέσει κανείς τις δύο του διατριβές, στις οποίες ο τρόπος έκθεσης υπαγορεύτηκε περισσότερο η λιγότερο από την ακαδημαϊκή νόρμα (και το «λιγότερο» στην περίπτωση της υφηγεσίας εξηγεί σε μεγάλο βαθμό την απόρριψή της), αν εξαιρέσει κανείς αυτά τα δύο κείμενα, όλο το έργο του Μπένγιαμιν παρουσιάζει τα χαρακτηριστικά κατασκευών που συναρμολογούνται από επιμέρους αυτόνομα, «προκατασκευασμένα», τμήματα.⁵ Αυτό που ξενίζει δεν είναι όμως η εμπνευσμένη από τη ζωγραφική και λογοτεχνική πρωτοπορία της εποχής ιδέα του κονστρουκτιβισμού.⁶ Αυτό που ξενίζει, ιδιαίτερα στα συμφραζόμενα της ιστορίας και της φιλοσοφίας της, είναι ο ριζικός περιορισμός αν όχι η απουσία αφηγητή και υποκειμένου επιχειρηματολογίας.⁷ Κι αυτό γιατί το υλικό που με την τεχνική του ψηφιδωτού⁸ ή του μοντάζ θα συναρμολογηθεί στην επιδιωκόμενη κατασκευή, δεν είναι προϊόν συγγραφής του συγγραφέα: προϋπάρχει· είναι παράθεμα, τσιτάτο. Για τις Στοιές του ο Μπένγιαμιν σημειώνει:

Αυτή η εργασία πρέπει να αναπτύξει στην υψηλότερή της στάθμη την τέχνη να αναφέρει παραθέματα χωρίς εισαγωγικά. Η θεωρία της συνδέεται αμεσότατα με εκείνη του μοντάζ.⁹

Αποσπασμένο από τα συμφραζόμενά του το παράθεμα δεν είναι παρά νεκρό υλικό, σαν το μικρό κομματάκι που το βρίσκει κανείς στα μπάζα για να το «ζωντανέψει» εντάσσοντάς το στο ψηφιδωτό – έτοιμο και αχρηστευμένο υλικό. Σημειώνει και πάλι ο Μπένγιαμιν:

Δεν έχω τίποτα να πω. Μόνο να δείξω. Δεν θα υπεξαιρέσω τίποτα πολύτιμο και δεν θα ιδιοποιηθώ καμιά πνευματώδη διατύπωση. Αλλά τα κουρέλια, τα απορρίματα: αυτά δεν θέλω να τα καταγράψω σαν εμπορεύματα στην αποθήκη, παρά να τους αποδώσω τα δικάιά τους με τον μοναδικό δυνατό τρόπο: να τα χρησιμοποιήσω.¹⁰

Έχουμε επομένως να κάνουμε με μια ιδιαίτερη και πράγματι αιρετική μέθοδο έκθεσης, στην οποία το βάρος πέφτει σε αυτό το προϋπάρχον υλικό, ενώ η θεωρία και η ερμηνεία περιορίζονται σε μια ασκητική στάση.¹¹

Δuo ερωτήματα μας θέτει αυτή η μεθοδολογική ιδιοτυπία. Το πρώτο αφορά τη λειτουργία και τη σκοπιμότητα της μεθόδου. Το δεύτερο αφορά την εσωτερική της λογική, δηλαδή –εφόσον η σύνδεση των ψηφιδών δεν μπορεί να αποτελεί απλώς μηχανική εργασία– τη σύνδεση της μεθόδου έκθεσης με το αντικείμενό της, την ιστορία.

ΣΕ ΤΙ ΑΠΟΣΚΟΠΕΙ Η ΙΔΙΟΤΥΠΗ ΜΕΘΟΔΟΣ;

Ως προς το ερώτημα της λειτουργίας και της επιδίωξης της μεθόδου συναντάμε στο Μπένγιαμιν μια ρητή και μια λιγότερο επεξεργασμένη απάντηση.

Η πρώτη συνδέεται με την αποσπασματικότητα ως αφοριστική μορφή κειμένου. Η προτίμηση του Μπένγιαμιν σε αυτή τη μορφή οφείλεται αρχικά στη δυνατότητα που του

δίνει να συνδέσει την τέχνη του λόγου με το θεωρητικό στοχασμό.¹² Γρήγορα όμως το ζήτημα του ύφους γίνεται εντονότερα ζήτημα μεθόδου και αναφέρεται πλέον στη *λειτουργία* των αφοριστικά διατυπωμένων προτάσεων. Δύο ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις, προερχόμενες από κοντινούς στον Μπένγιαμιν, αλλά πολύ διαφορετικούς μεταξύ τους, ερμηνευτές του έργου του, μπορούν να μας οδηγήσουν σε ένα πολύ ενδιαφέρον συμπέρασμα. Ο Σόλεμ (Scholem) γράφει ότι έβλεπε τον Μπένγιαμιν σαν παραγωγό *αυταρχικών* προτάσεων, κι αυταρχικές είναι οι προτάσεις που εκ κατασκευής και ως προς την ουσία τους είναι *παραθέσιμες και ερμηνεύσιμες*.¹³ Και ο Αντόρνο σημειώνει ότι στο περί στοών έργο του Μπένγιαμιν η σημασία της κατασκευής θα φαινόταν από το σοκ του μοντάζ, της συναρμολόγησης, και ότι αυτό θα αποτελούσε το αποκορύφωμα του αντιυποκειμενισμού.¹⁴

Αν και οι δύο παρατηρήσεις υποτιμούν από διαφορετική σκοπιά τη μεθοδολογική πρόθεση του τρόπου με τον οποίο ο Μπένγιαμιν τείνει να αναπτύξει το αντικείμενό του, συνδυαζόμενες επιστούν την προσοχή σε ένα κρίσιμο σημείο. Η αποκοπή από τα συμφραζόμενα (στην περίπτωση του ξένου παραθέματος) ή η απουσία συμφραζομένων (στην περίπτωση του αποφθεγματικού σχολίου) απελευθερώνει το απόσπασμα από την αυθεντία του κειμένου, από την έμμεση δηλαδή ενίσχυση και σημασιοδότησή του από τα συμφραζόμενα και τις συμπαραδηλώσεις τους. Το απελευθερώνει από την αυθεντία καθιστώντας το αυταρχικό.¹⁵ Αγνό μεν, αλλά ανεξέλεγκτο και αντιδιαλεκτικό.¹⁶ Η ένταξή του στο σκελετό της κατασκευής είναι που θα αναιρέσει ριζικά αυτό το πλαίσιο. Εδώ η αγνότητα και ο αυταρχισμός του, θα ερεθίσει, θα προκαλέσει. Και η πρόκληση, πρόκληση διαλόγου, θα το καταστήσει μαχητό, ή για να έρθουμε πιο κοντά στον ίδιο τον Μπένγιαμιν, θα το θέσει σε κίνηση, θα το ενεργοποιήσει, ώστε κι αυτό με τη σειρά του να ενεργοποιήσει άλλες συνδέσεις, να παραγάγει συν-κείμενα.

Η αποσπασματική έκθεση που μας προσφέρει και μας προτείνει ο Μπένγιαμιν, παρά το ότι κλείνει τις διόδους επικοινωνίας με το περιβάλλον των αποσπασμάτων, ανοίγει το κείμενο. Το καθιστά μέρος μιας διαλογικής διαδικασίας. Ο αναγνώστης καθίσταται συγγραφέας: σε μια πορεία συνεχή, η ολοκλήρωση της οποίας σημαίνει και το θάνατο της ιδέας: «Το έργο είναι η νεκρική μάσκα της σύλληψης» μας λέει στην τελευταία και πιο γνωστή από τις δεκατρείς θέσεις του για την *Τέχνη του συγγραφέα*.¹⁷

Η μετατροπή του αναγνώστη σε συγγραφέα, βασική επιδίωξη κάθε φιλοσοφικής προπαιδευτικής,¹⁸ δεν είναι άσχετη και με τη δεύτερη, λιγότερο επεξεργασμένη, απάντηση. Γιατί μας υπενθυμίζει το παιδαγωγικό, αν και ρητά μη διδακτικό,¹⁹ ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν – φίλου, όπως θυμόμαστε, του Μπρεχτ. Πειραματίζεται με μια μέθοδο φιλοσοφικής και επιστημονικής έκθεσης που φιλοδοξεί να *απαλλάξει* τους αποδέκτες-αναγνώστες από την μακρά και συχνά δύσβατη πορεία προς και από το γενικό και αφηρημένο. Αποπειράται να *χαράξει* μια «*παράκαμψη*»²⁰ που να οδηγεί κατευθείαν στο συγκεκριμένο και να προσφέρει εναλλακτικές δυνατότητες αποφόρτισης της περιπλοκότητας του συγκεκριμένου. Ο ίδιος σημειώνει πως το στοίχημά του είναι να δει πόσο συγκεκριμένος μπορεί να γίνει κανείς σε ένα πλαίσιο σαν κι αυτό της φιλοσοφίας της

ιστορίας.²¹ Και η επιμονή στο συγκεκριμένο έχει παιδευτικά κίνητρα. Γράφει στη γνωσιοθεωρητική ενότητα των *Στοών* :

Ένα κεντρικό πρόβλημα του ιστορικού υλισμού που οφείλουμε επιτέλους να το δούμε: Αν πρέπει οπωσδήποτε η μαρξιστική αντίληψη για την ιστορία να εξαγοράζεται με την παραστατικότητα της. Ή: με ποιο τρόπο είναι δυνατόν να συνδέσουμε αυξημένη παραστατικότητα με την πραγματοποίηση της μαρξιστικής μεθόδου. Το πρώτο στάδιο αυτής της διαδρομής θα είναι να υιοθετήσουμε την αρχή της συναρμολόγησης [του μοντάζ] και στην ιστορία. Να αναγείρουμε τις μεγάλες κατασκευές από πολύ μικρά, δομικά στοιχεία [...].²²

Το πείραμα μιας ανάπτυξης που παραμένει στο πεδίο του συγκεκριμένου (ανάπτυξης βέβαια μάλλον εικόνων παρά εννοιών) σχεδιάζεται εδώ με σαφή αναφορά στη μεθοδολογική διάκριση μεταξύ έρευνας και έκθεσης του Μαρξ.²³ Αυτό προς το οποίο τείνει εν τέλει το πείραμα είναι η κατάργηση της ίδιας της διάκρισης: η έρευνα ως έκθεση και αντιστρόφως. Ο Μπένγιαμιν μας εισάγει στο συγγραφικό και ερευνητικό του εργαστήριο δείχνοντάς μας το υλικό που συνέλεξε και τον τρόπο που το συνδέει, και το εργαστήριο αυτό είναι μια μεγάλη αίθουσα συναρμολόγησης ιστορίας από ανακυκλωμένα παραθέματα. Ότι για το ζωντάνεμα των αχρηστευμένων και αποσημασιοδοτημένων υλικών θα απαιτηθούν τεχνικές διαφορετικές από τις συνήθειες, μοιάζει προφανές. Ότι οι τεχνικές αυτές θα είναι συγγενείς με εκείνες που επανεργοποιούν ή επικαιροποιούν σκηνές του ονείρου ή με εκείνες πάλι που από παραπεταμένα θραύσματα κατασκευάζουν με το ενδιαφέρον του παρόντος την εικόνα άλλων εποχών, μοιάζει εύλογο. Άλλωστε αρχαιολογικής και ψυχαναλυτικής υφής είναι οι πιο αποτελεσματικές μέθοδοι που διαθέτουμε για το χειρισμό και την ανασύνθεση της περιπλοκότητας μέσα στο συγκεκριμένο.²⁴

Το ζήτημα που διαγράφεται με τις παραπάνω επισημάνσεις θα απαιτούσε εκτενέστερη συζήτηση, που δεν είναι δυνατή στο πλαίσιο αυτού του κειμένου. Θα αρκεστώ επομένως εδώ²⁵ στην επίκληση του ευλόγου και θα περάσω αμέσως στο δεύτερο ερώτημα, το οποίο παρά την κρισιμότητά του θα πραγματευτώ επιγραμματικά, καταθέτοντας αρχικές σκέψεις για μια επόμενη και πιο αναλυτική εξέταση. Το δεύτερο ερώτημα ήταν:

ΠΩΣ ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΖΕΤΑΙ Η ΜΕΘΟΔΟΣ ΕΚΘΕΣΗΣ ΑΠΟ ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ;

Η συνέχεια του αποσπάσματος από τη γνωσιοθεωρητική ενότητα των *Στοών*, στο οποίο παρέπεμψα ήδη και στο οποίο ο Μπένγιαμιν μας καλεί να υιοθετήσουμε την αρχή του μοντάζ και στην ιστορία, δίνει μια πρώτη απάντηση:

Να αναγείρουμε τις μεγάλες κατασκευές από πολύ μικρά δομικά στοιχεία κατεργασμένα έτσι που να είναι οξέα και κοφτερά. Ναι, να ανακαλύψουμε στην ανάλυση της μικρής μεμονωμένης στιγμής τον κρύσταλλο του ολικού συμβάντος. Να έρθουμε λοιπόν σε ρήξη με τον ιστορικό χυδαίο νατουραλισμό. Να συλλάβουμε την κατασκευή της ιστορίας σαν τέτοιας. Στη δομή του σχολίου. (Απορρίμματα της ιστορίας)²⁶

Η ιδιότυπη μεθοδολογική προσέγγιση θεμελιώνεται επομένως μέσω της αναφοράς στην πιο κρίσιμη διάσταση του ίδιου του φιλοσοφικού αντικειμένου: η ιστορία είναι κατασκευή· ο μύθος της συνέχειας και της προόδου της παραδοσιακής ιστοριστικής αφήγησης είναι ιδεολογία. «Η ιστορία», σημειώνει ο Μπένγιαμιν, «που έδειχνε τα πράγματα ‘όπως τελικά ήταν’ αποτέλεσε το ισχυρότερο ναρκωτικό του αιώνα».²⁷ Αν όμως πρέπει να απομακρυνθούμε από την αφήγηση του «ήταν μια φορά»²⁸ και να στραφούμε σε μια κατασκευή που, όπως μας λέει, «προϋποθέτει την ‘καταστροφή’»²⁹ χρειαζόμαστε πράγματι μια μέθοδο πολύ διαφορετική από την ανακατασκευή της κατανοητικής παράδοσης. Μια μέθοδο που καταργεί τη μυθική συνέχεια και συνοχή, μια μέθοδο που εστιάζεται στην κατεργασία και έκθεση του μεμονωμένου.

Το μεμονωμένο γίνεται ο μάρτυρας ενός παρελθόντος που κατασκευάζεται από το παρόν, με το ενδιαφέρον και τη νόρμα του παρόντος, χωρίς καμιά ψευδαίσθηση συμμετοχής στη δήθεν αυθεντική ζωή αυτού που «ήταν μια φορά». Το μεμονωμένο, μαζεμένο *κυριολεκτικά* από τα σκουπίδια της ιστορίας, αποκτά από το παρόν, από την εργασία του φιλοσόφου-ιστορικού, ζωή. Ενεργοποιείται με το να επικαιροποιείται. «Η βασική έννοια» του υλισμού μας λέει ο Μπένγιαμιν, «δεν είναι η πρόοδος, αλλά η επικαιροποίηση».³⁰ Η ιστορία γεμίζει από το τώρα. Σε αυτή τη ζωοποιό συνάρτηση των γεγονότων του παρελθόντος με τον παροντικό χρόνο, σε αυτή την ενεργοποίηση μιας αχρηστευμένης μονάδας –στην οποία ο ιστορικός αναθέτει τη σύνθεση του όλου μιας εποχής–, σ’ αυτή την ενέργεια ο Μπένγιαμιν βλέπει και ό,τι αξιολογεί ως την «επαναστατική ευκαιρία στον αγώνα υπέρ του καταπιεσμένου παρελθόντος»: ένα στοιχείο του σώζειν.³¹

Θα κλείσω αυτό το σύντομο κείμενο με έναν σε πρώτη ματιά αυθαίρετο τρόπο, με μια αποκομμένη σημείωση που θα ήθελα να ανασύρω και να «σώσω» παραθέτοντάς την χωρίς άλλο σχόλιο. Πρόκειται για μια λεπτομέρεια από τη βιογραφία του Μπένγιαμιν, την επικαιροποίηση της οποίας θα πρέπει να αναλάβει η φαντασία μας: Πριν από 70 χρόνια, το Νοέμβριο του 1939, στο στρατόπεδο που οι Γάλλοι είχαν αδιάκριτα συγκεντρωμένους Γερμανούς πρόσφυγες, η παρακολούθηση ενός μαθήματος φιλοσοφίας για προχωρημένους του Βάλτερ Μπένγιαμιν κόστιζε τρία γκολούζ ή ένα κουμπί παντελονιού.³²

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, τόμ. I.2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974-1982, σ. 697-698 (εφεξής GS, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας). Σε ελληνική μετάφραση των Γ. Φαράκλα και Α. Μπαλτά στον *Πολίτη*, 43, 1997, σ. 36.

2 Η εικόνα κατέχει εμβληματική θέση στην πιο χαρακτηριστική ίσως (και πιο χαρακτηριστικά αμφίσημη) «επικαιροποίηση» του έργου του Μπένγιαμιν, στον τίτλο του συλλογικού τόμου (*Όμως μια καταγίδα φουά από τον παράδεισο*) που ετοιμάστηκε στην τότε Γερμανική Λαϊκή Δημοκρατία και τελι-

κά εκδόθηκε λίγο μετά τη «στροφή» της ενοποίησης. Βλ. Michael Oritz και Erdmut Wizisla (επ.), *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Reclam, Λειψία 1992.

3 Detlev Schöttker, *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1999.

4 Βλ. «Paul Valéry. Zu seinem 60. Geburtstag», *GS*, II.1, 390.

5 D. Schöttker, *ό.π.*, σ. 12.

6 Βλ. *ό.π.*, σ. 157.

7 Βλ. *ό.π.*, σ. 181.

8 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *GS*, I.1, 208. Βλ. D. Schöttker, *ό.π.*, σ. 43· Dietrich Thierkopf, «Nähe und Ferne. Kommentare zu Benjamins Denkverfahren», *Text und Kritik*, 31/32, 19792.

9 *Das Passagen-Werk*, *GS*, V.1, 572 (N 1,10).

10 *GS*, V.1, 574 (N 1a,8).

11 Βλ. Rolf Tiedemann, «Einleitung des Herausgebers», στο, *Das Passagen-Werk*, *GS*, V.1, 13.

12 D. Schöttker, *ό.π.*, σ. 32.

13 Gershom Scholem, «Walter Benjamin und sein Engel», στο Siegfried Unseld (επ.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1972, σ. 88.

14 Theodor W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1970, σ. 26.

15 Βλ. τον «ἠρωσιοκριτικό πρόλογο» στη *Γέννηση του γερμανικού τραγικού δράματος*, στον οποίο ο Μπένγιαμιν μιλάει για τον αυταρχικό χαρακτήρα του παραθέματος. (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *GS*, I.1, 208).

16 Πρόκειται για εκείνη την «αυθεντία της προστακτικής λέξης» («Gedanken zu einer Analysis des Zustands von Mitteleuropa», *GS*, IV.2, 918) που στην αφοριστική προοπτική απαιτείται χάριν του ρυθμού. Ο Μπένγιαμιν την κατέγραψε, πλάι στο ακατανόητο και τη συντομία, στα χαρακτηριστικά που θα έπρεπε να διέπουν τα κείμενα ενός περιοδικού που σχεδίαζε να βγάλει. Όσο όμως αποκρυνόμαστε από την επιρροή του Σλέγκελ (βλ. D. Schöttker, *ό.π.*, σ. 137) και το ακατανόητο δίνει τη θέση του άμεσα σ' αυτό που επιδιώκει, τη διέγερση της σκέψης, τόσο και η έμφαση περνάει από την αποδεικτική του μεμωμένου αφορισμού στην κατασκευή του όλου.

17 «Die Technik des Schriftstellers in dreizehn Thesen», *GS*, IV.1, 107.

18 Για την προπαιδευτική βλ. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *GS*, I.1, 208.

19 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *GS*, I.1, 208.

20 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *GS*, I.1, 208.

21 *Das Passagen-Werk*, *GS*, V.2, 1086 (επιστολή στον Σόλεμ της 23.4.1928).

22 *Das Passagen-Werk*, *GS*, V.1, 575 (N 2,6).

23 *Das Passagen-Werk*, *GS*, 581 (N 4a,5).

24 Βλ. Sigrid Weigel, *Entstelte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Fischer, Φραγκφούρτη 1997, σ. 35.

25 Πραγματεύομαι συστηματικότερα το ζήτημα αυτό στο έβδομο κυρίως κεφάλαιο του βιβλίου *Ενάντια στα φαινόμενα. Για μια επιστημολογική προσέγγιση της Διδακτικής των Κοινωνικών Επιστημών*, Νήσος, Αθήνα 2005 καθώς και στο άρθρο «Εκθεση και επιχειρηματολογία: Η εικόνα της επιστήμης. Ένα σχεδιάγραμμα και ένα παράδειγμα», στο Γ. Κουζέλης και Π. Μπασάκος (επ.), *Φως – Εικόνα – Πραγματικότητα*, Ε.Μ.Ε.Α. - τοπικά ια', Αθήνα 2006, σ. 33-79.

26 *Das Passagen-Werk*, *GS*, V.1, 575 (N 2,6).

27 *Das Passagen-Werk*, *GS*, 578 (N 3,4).

28 *Das Passagen-Werk*, *GS*, 578 (N 3,4).

29 *Das Passagen-Werk*, *GS*, 587 (N 7,6).

30 *Das Passagen-Werk*, *GS*, 574 (N 2,2).

31 Βλ. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS, I.1, 227.

32 Βλ. Hans Sahl, «Walter Benjamin im Lager», στο S. Unseld (επ.), *ό.π.*, σ. 78.

ΕΝΑ ΙΧΝΟΣ ΤΟΥ ΛΑΪΜΠΝΙΤΣ. ΓΙΑ ΤΗ ΜΟΝΑΔΟΛΟΓΙΚΗ
ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΡΥΔΑΣ

Ο ίδιος ο Μπένγιαμιν αποκαλεί τη μέθοδό του μοναδολογική.
Είναι η αντίθετη θέση προς το φιλοσοφικό σύστημα [...] εν γένει, προς την αφηρημένη γενίκευση. [...] επειδή για αυτή τη σκέψη
κάθε Ιδέα είναι μία μονάδα, ο κόσμος
παρουσιάζεται στην έκθεση της κάθε μιάς.

Siegfried Kracauer

Ι. Ο ΜΑΡΑΣΜΟΣ ΤΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ

Η πνευματική φυσιογνωμία του Λάιμπνιτς θεωρείται ως ένα από τα κατεξοχήν σύμβολα της εποχής του. Το πολυδιάστατο έργο του και η πολύπτυχη προσωπικότητά του παρέχουν πρώτης τάξεως υλικό για κάθε παρόν που αντλεί τη νομιμοποίησή του από την κατασκευή ενός λαμπρού παρελθόντος. Ευρύτερα και, ίσως, βαθύτερα απ' ό,τι ο Μπαχ, η μορφή του Λάιμπνιτς προσφέρεται ως η παραδειγματική αναφορά που συμπυκνώνει γνωρίσματα και επιτεύγματα του μπαρόκ,¹ τον οριστικό αποχαιρετισμό στους μέσους χρόνους και την εγκαθίδρυση του αστικού κόσμου. Η έξοχη προσωποποίηση της *Mathesis Universalis* φέρεται να υπογράφει το μπαρόκ ως ενιαίο ιστορικό ντοκουμέντο για το είδος της αφήγησης εκείνης που αναζητά μια επιφάνεια στην οποία θα προβάλλει γνωρίσματα, τάσεις και εικόνες μιάς χωροχρονικής ενότητας που αποκαλεί εποχή. Εκφράζει όμως πράγματι ο Λάιμπνιτς κάποιο ιδεότυπο του μπαρόκ ή μήπως προσφέρεται μάλλον για αναγνώριση εκείνων των χαρακτηριστικών που άλλοι καιροί θέλουν να βλέπουν στον καθρέφτη του παρελθόντος ως προάγγελο μιας εξέλιξης που τους γέννησε;² Με τη σοφία μάλιστα της μεταγενέστερης εποχής είναι σύνηθες να απομονώνονται ή και να αποσιωπούνται από το δύσβατο και ταραχώδες μπαρόκ οι καταστροφές, η εξέλιξη των οποίων ανέδειξε αίτια και αφορμές για άλλες που ακολούθησαν. Έτσι εξαίρονται η λάμψη και οι κατακτήσεις, που κατοχυρωμένες πλέον στον καταυγασμένο από το Διαφωτισμό δέκατο όγδοο αιώνα, αποτελούν εγγυητές ενός πολιτισμού με αυτοσυνείδηση της ιστορίας του και άρα ικανού να θέσει την ιστορική εμπειρία στην υπηρεσία της βελτίωσής του.³

Μολονότι ο εικοστός αιώνας απέδειξε επανειλημμένα πόσο λανθασμένες υπήρξαν τέτοιου είδους βεβαιότητες, αυτές δεν έχουν ωστόσο υποχωρήσει ανάλογα με το βάρος

των ενδείξεων εναντίον τους, καθώς εμφανίζονται με ολοένα διαφορετικές μορφές.⁴ Έτσι, στο χώρο του στοχασμού και της επιστήμης, στην μορφή του Λάμπνιτς συνεχίζει να αποδίδεται ο ρόλος θεματοφύλακα⁵ της συνέχειας στην εξελικτική πορεία της πρόοδου. Εφόσον καταστατικός όρος μιάς τέτοιας ανακατασκευής είναι η εμφάνιση ενός ομοιογενούς Λάμπνιτς που εκπροσωπεί ένα ενιαίο και ομοιογενές μπαρόκ, τότε «το παρελθόν συνεχίζεται ως καταστροφή του πάρελθεντος»,⁶ αντί να φιλοτεχνεί το δυναμισμό του λαϊμπνιτσιανού στοχασμού στην ιστορία της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Από αυτήν την άποψη, μάλλον κατάπληξη δοκιμάζει ο αναγνώστης, όταν συναντά σημαίνουσες αναφορές στον Λάμπνιτς σε κομβικά σημεία του έργου του Βάλτερ Μπένγιαμιν, ενός στοχαστή γνωστού για την οξεία κριτική στις αντιλήψεις της ιστορικής συνέχειας και της σταθερής απακάθαρσης του Λόγου από το μύθο. Η ενασχόληση του Μπένγιαμιν με το μπαρόκ αποβαίνει τότε ο χώρος στον οποίο θα στραφεί η αναζήτηση απάντησης, χωρίς κατ' αρχήν να είναι απαλλαγμένη από μια σκιά. Είναι η σκιά που ρίχνουν τα αντικείμενα από τα οποία ο Μπένγιαμιν αντλεί υλικό για να στοχαστεί, η λογοτεχνία, τα φαινόμενα του πολιτισμού ή τα ασήμαντα αντικείμενα της καθημερινότητας, εν μέρει μόνον συμβατά με τα αντικείμενα του Λάμπνιτς, του οποίου οι λαμπρές ορθολογιστικές κατασκευές δεν φαίνεται εκ προοιμίου ότι θα προκαλούσαν το ενδιαφέρον του ανιχνευτή των μυστικών της νεωτερικής μητρόπολης. Σε κάθε περίπτωση, η τροχιά μέχρι το μπαρόκ και τον Λάμπνιτς πρέπει να στοιχειοθετηθεί εν όψει της ετυμολογίας του Μπένγιαμιν σχετικά με το φιλοσοφικό κύρος της ιστορικής εμπειρίας που αρθρώνεται γύρω από την αυτονόητη παραδοχή της πρόοδου:

«Η έκπληξη για το ότι αυτά που ζούμε είναι ακόμη δυνατόν να συμβαίνουν στον εικοστό αιώνα δεν είναι φιλοσοφική. Δεν βρίσκονται στην αφετηρία καμιάς επίγνωσης, εκτός μίας, ότι η αντίληψη της ιστορίας από την οποία προέρχεται αυτή η έκπληξη δεν είναι υποστηρίξιμη»⁷

Η αντίληψη της ιστορίας στην οποία αναφερόταν ο Μπένγιαμιν απέκλειε την αυθεντική φιλοσοφική έκπληξη γιατί στηριζόταν στη βεβαιότητα ότι με τη νεωτερικότητα η ανθρώπινη μοίρα είχε πλέον στραφεί προς την πρόοδο. Το γεγονός ότι έκτοτε αυτά που συμβαίνουν προσλαμβάνονται κάθε φορά εκ νέου ως αδιανόητα, ενώ τείνουν να καταστούν κανόνες, δεν πείθει ότι η σχετική έκπληξη έχει εν τω μεταξύ καταστεί αντικείμενο του στοχασμού σε αναλογία με το ιστορικό μέγεθος της εμπειρίας που την προκαλεί. Ως εκ τούτου η διάγνωση του Μπένγιαμιν είναι ότι η νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από την εξασθένηση της δυνατότητας⁸ να ανασυγκροτηθεί η ίδια η ιστορική της εμπειρία. Ο μαρασμός της εμπειρίας ως κοινωνικό-ιστορικό φαινόμενο έχει ωστόσο το φιλοσοφικό του ισοδύναμο στην αδυναμία του Διαφωτισμού να ανοίξει το θεωρητικό του ορίζοντα πέραν των περιορισμών που επιβάλλει η νόηση με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την καντιανή φιλοσοφία.

Ο μαρασμός της εμπειρίας σφραγίζεται στα μάτια του Μπένγιαμιν από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο ως το ιστορικό γεγονός στο οποίο συμυκνώνονται τα καταστροφικά χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας.⁹ Στη φρίκη του ολοκληρωτικού βιώματος

αυτού του πολέμου αποτυπώνεται κατά παραδειγματικό τρόπο το χάσμα μεταξύ της εμπειρίας ως άμεσης βίωσης των καθημερινών γεγονότων και της δυνατότητας επεξεργασίας αυτής της εμπειρίας ως σύνθεσης του περιεχομένου αλληλοδιάδοχων χρονικών στιγμών σε νοηματοδοτημένη ιστορική συνάφεια. Καθώς ο Μπένγιαμιν θεωρεί την πραγματικότητα του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου την καλύτερη συνηγορία της αδυναμίας να συγκροτηθεί ιστορική εμπειρία, η μόνιμη κρίση του πολιτικού και κοινωνικού καθεστώτος της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης επιβεβαιώνει, ήδη από τις αρχές της, τον χαρακτήρα της νεωτερικότητας ως συνεχούς κατάστασης έκτακτης ανάγκης. Οι στοχαστές της γενιάς του Μπένγιαμιν διαβάζουν την διαρκή κρίση νομιμοποίησης,¹⁰ όπως παρουσιάζεται με ακραίο τρόπο στη Γερμανία του Μεσοπολέμου, ως το ίχνος μιας εποχής κατά την οποία οι καταστροφικές δυνάμεις της ιστορίας, εγγενείς στη διαλεκτική του νεωτερικού διαφωτισμού, έχουν καταλάβει το προσκήνιο. Όσο μάλιστα η πολιτισμική παραγωγή, ιδιαίτερα η τέχνη και η επιστήμη αλλά και οι έντονοι πολιτικοί αγώνες, επιτρέπουν να επενδύεται η ιστορική περίοδος με ελπίδες που πηγάζουν από την θεώρηση της ιστορίας ως εξελικτικής διαδικασίας, η οποία παρά τα ενδεχόμενα πισωγυρίσματα είναι τελεολογικά προορισμένη να οδηγεί σε πρόοδο, τότε οι προειδοποιήσεις για επερχόμενους κινδύνους ή ο θρήνος για τη φθορά της αστικής κουλτούρας επιβεβαιώνουν αρνητικά ότι η ιστορία είναι εγκλωβισμένη σε μία δίνη επανερχόμενης βαρβαρότητας. «Η υπέρβαση της έννοιας της ‘προόδου’ και της έννοιας της ‘καταστροφής’ είναι απλώς δύο πλευρές ενός και του αυτού πράγματος»¹¹ θα γράψει αργότερα ο Μπένγιαμιν στις σημειώσεις για το *Passagenwerk*, γιατί και τα δύο, πρόοδος και καταστροφή, εναλλάσσονται ως ιδεολογικά είδωλα στον καλειδοσκοπικό «καθρέφτη»¹² του κυρίαρχου λόγου, κατασκευάζοντας μία εικόνα συγκροτημένης τάξης μέσα στην ιστορική ασυνέχεια και αταξία. Και τούτο συνιστά την πραγματική καταστροφή.

Ο λόγος περί «επερχόμενης καταστροφής» που χαρακτηρίζει την αντίληψη για την έκπτωση του πολιτισμού σε συνθήκες μόνιμης κρίσης, ιδίως μετά την εμπειρία του μεγάλου πολέμου, επιβεβαιώνει την καταστατική αδυναμία ανασυγκρότησης της ιστορικής εμπειρίας, αδυναμία εγγενή στην ασυγχρονία μεταξύ εμπειρικής αντίληψης και κατηγοριακών πλεγμάτων, χαρακτηριστική γιά τη νεωτερικότητα.¹³ Η αδυναμία αυτή είναι διττή, πρακτική και θεωρητική. Η πρακτική της πλευρά και συνάμα το φαινομενικό της αποτύπωμα αναδεικνύεται στην ίδια την καταστροφολογία, η οποία με την επαναληπτικότητά της εξημερώνει την καταστροφή και κανονικοποιούμενη, προσφέρει το διασκεπτικό μέσο «διεκπεραίωσης της πτώσης».¹⁴ Η εξομοίωση με την καταστροφή αναστέλλει την παρεμπόδισή της, επειδή ο προειδοποιητικός λόγος περί αυτής προϋποθέτει, εφόσον εξαντλείται είτε στο θρήνο της συντηρητικής κριτικής της κουλτούρας είτε στις θετικές προτάσεις του προοδευτισμού, ότι η έκπτωση μιας κοινωνίας ή ενός έθνους αποτελεί μία κατάσταση εκτάκτου ανάγκης που διορθώνεται με αυτόματο τρόπο.¹⁵ Ο αυτοματισμός στον οποίο αναφέρεται εν προκειμένω ο Μπένγιαμιν προέρχεται από τον εσωτερικό πυρήνα αδυναμίας συγκρότησης μιας εμπειρίας ικανής να συλλάβει τα ιστορικά χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας.¹⁶ Το χάσμα μεταξύ θεωρητικών

κατασκευών και ιστορικής κατάστασης την οποία αυτές αξιώνουν να εννοιολογήσουν αποτυπώνεται κατά πρωταρχικό τρόπο στην ιστορική μοίρα των φιλοσοφιών του Διαφωτισμού. Στο έργο του Καντ, ορόσημο της ανθρώπινης προσπάθειας εξόδου από τον ετεροκαθορισμό προς την αυτόνομη χρήση του λόγου, ο «ριζοσπαστισμός είχε σαν υπόθεση μια τέτοια εμπειρία, της οποίας η αυταξία έτεινε προς το μηδέν και η οποία μπορούσε να αποκτήσει μια (επιτρέπεται να πούμε: θλιβερή) σημασία μόνον μέσω της ίδιας της της βεβαιότητας».¹⁷ Ο εμφατικός αποκλεισμός κάθε μεταφυσικής εμπειρίας, όπως την αντιλαμβάνεται ο Μπένγιαμιν, από το καντιανό έργο με τον αυτοπεριορισμό στην εποπτεία ως την πηγή, από την οποία μέσω της σύνθεσης με τις κατηγορίες κατακτάται η μόνη δυνατή γνώση,¹⁸ επαληθεύει την αλήθειά του αρνητικά. Διότι η τύφλωσή¹⁹ τόσο ως προς τον ιστορικό δείκτη που αποτελούν η ήττα της γαλλικής, όπως και κάθε ευρωπαϊκής επανάστασης, όσο πολύ περισσότερο ως προς το αληθινό κοινωνικό υπόστρωμα της παλινόρθωσης που κάθε φορά τις διαδεχόταν, καταδεικνύει για τον Μπένγιαμιν τη θεωρητικοποίηση του περιορισμού στα πλαίσια του υπάρχοντος, ενώ αποκόπτει τη δυνατότητα μιάς ιστορικής προοπτικής πέραν αυτού.

Η διάγνωση του Μπένγιαμιν για το ιστορικό αδιέξοδο του Μεσοπολέμου φέρει αναμφίβολα τα χαρακτηριστικά εκείνα που φαίνονται κοινά στη γερμανική σκέψη της εποχής, είτε δεξιού είτε αριστερού προσανατολισμού, όταν έρχεται αντιμέτωπη με την οξυμένη ανεπάρκεια των τεχνικών και πνευματικών επιτευγμάτων του αστικού πολιτισμού να εξυπηρετήσουν την στοχοθεσία του. Καθώς τούτη ανατρέπεται μέσα στην εμφανή αδυναμία να στοιχειοθετηθεί πειστικά μια διέξοδος από την καταστατική κρίση των μεσοπολεμικών ευρωπαϊκών κοινωνιών σύμφωνα με τα αστικοδημοκρατικά-διαφωτιστικά προτάγματα, όπως κωδικοποιήθηκαν το δέκατο ένατο αιώνα, καθίσταται υποχρεωτική η αναζήτηση των αιτίων τούτης της αδυναμίας στις ίδιες τις συγκροτησιακές συνθήκες του νεωτερικού πολιτισμού.²⁰ Αν λοιπόν αυτό το ερώτημα απασχολεί τόσο τον Λούκατς (Lukács) και τον Μπλοχ (Bloch) όσο και τον Χάιντεγκερ (Heidegger) και τον Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt), η σκέψη του Μπένγιαμιν ξεχωρίζει εξαιτίας της αξίωσης να απαντηθεί αποκλειστικά με τα ίδια τα υλικά που συγκροτούν τις νεωτερικές αντινομίες. Η νεωτερικότητα συγκροτείται κατά αντινομικό τρόπο ως προς τη μερικότητα των πρακτικών-πολιτικών προταγμάτων με καθολική όμως αξίωση, όσο χαρακτηρίζεται και από αντινομικές μεταξύ τους πολώσεις που παρουσιάζουν οι κατασκευές για τη θεωρητική της σύλληψη.²¹ Στην απαίτηση εμμενούς κριτικής που εγείρει ο Μπένγιαμιν εγγράφεται η διαπίστωση ότι η ιστορική πορεία του νεωτερικού κόσμου έχει πλέον καταστήσει κάθε υπερβατική αναφορά αδύνατη. Κατά συνέπεια το μόνο μέτρο κριτικής που είναι δυνατόν να υπάρξει είναι το ίδιο το μέτρο που διέπει το κάθε φαινόμενο αυτού του κόσμου ξεχωριστά.

Η εμπειρία που προσπαθεί να προσεγγίσει ο Μπένγιαμιν πρέπει να είναι προικισμένη με τη δύναμη να φέρνει κατά τέτοιο τρόπο γεγονότα σε συσχετισμό μεταξύ τους ώστε να μας αποκαλύπτεται το πραγματικό τους νόημα. Οι συσχετισμοί – συστοιχίες (Konstellationen) είναι κατασκευές, οι οποίες όμως δεν προκύπτουν αυθαίρετα ή στη

βάση ενός προκατασκευασμένου σχήματος αλλά από τις υλικές συνθήκες των ιστορικών εξελίξεων.²² Ο ιδιότυπος υλισμός του Μπένγιαμιν διαμορφώνει το χαρακτήρα του από τον τρόπο με τον οποίο αυτός αντιλαμβάνεται τη φύση των ιστορικών συνθηκών και την αξεδιάλυτα δεμένη με αυτές μέθοδο διακρίβωσής τους.²³

2. Η ΑΝΑΔΡΟΜΗ ΣΤΟ ΜΠΑΡΟΚ

Ο Μπένγιαμιν εξετάζει το μπαρόκ επειδή έχει την πρόθεση να προσεγγίσει μέσω αυτού αποτελεσματικότερα την αστική κοινωνία. Σε τούτη κορυφώνεται το παραλυτικό, καταστροφικό δυναμικό που εκλύει ο συσχετισμός των κοινωνικών ανταγωνισμών, ο οποίος πρωτοδιαμορφώνεται τον δέκατο έβδομο αιώνα. Στην τύφλωση εν μέσω της φαντασμαγορίας και της γενίκευσης των εμπορευματικών σχέσεων κατά τον δέκατο ένατο αιώνα²⁴ οδηγεί η πνευματική προδιάθεση παράδοσης στο μύθο κατά τον ειδικά νεωτερικό τρόπο που αναδύεται στο μπαρόκ.

Κρίσιμη προς τούτο είναι η καθόλου πρωτότυπη διαπίστωση ότι στο μπαρόκ έχει πλέον διαλυθεί ο μύθος της χριστιανικής εσχατολογίας. Η σωτηρία στο επέκεινα είναι κάθε άλλο παρά βέβαιη, και ενώ η αδυναμία των εγκοσμίων αρχόντων να ασκήσουν με αποτελεσματικότητα την θεόδοτη εξουσία τους αίρει την εγγύηση διάβασης προς το επέκεινα και τη σωτηρία²⁵ δεν υφίσταται καμία κοσμική τάξη που να εξασφαλίζει τη συμφιλίωση του ανθρώπου με την μοίρα του. Τούτα συμπυκνώνονται στην *vanitas*, χαρακτηριστικό τόπο της εποχής κατά την οποία η φθαρτότητα της ανθρώπινης ζωής επικαθορίζει και κάθε τι που διεκδικούσε αιώνια διάρκεια μέσω υπερβατικών αναφορών, είτε αφορά ηθικές είτε αισθητικές αξιολογήσεις. Η δυσκολία προσανατολισμού και η αποσάθρωση της τάξης σ' ένα τέτοιο κόσμο συμπυκνώνονται, πέρα από τη *vanitas*, στις μορφές του λαβυρίνθου και των ερειπίων, κλασικές εικόνες αυτοαναπαράστασης του μπαρόκ, μορφές τις οποίες ο Μπένγιαμιν ξαναβρίσκει στο δέκατο ένατο αιώνα, ο οποίος με αυτές παραθέτει την πνευματική κατάσταση του δεκάτου εβδόμου.²⁶

Γι' αυτό ανάγει ο Μπένγιαμιν τη *μελαγχολία* σε μεθοδολογική προϋπόθεση και εγγύηση της εμμενούς κριτικής της αστικής νεωτερικής κοινωνίας. Με δεδομένη την απαίτηση της μίμησης του αντικειμένου κατά τον τρόπο του Μπένγιαμιν, δηλαδή ως αναδιπλασιασμό του με τη μορφή γλωσσικών διατάξεων συναπτομένων με ένα ιδεατό κέντρο, η *μελαγχολία* καθίσταται η προοπτική προσέγγισης του μαρασμού της εμπειρίας. Γιατί, αν στο μπαρόκ επαναξιολογείται η *μελαγχολία*,²⁷ καθώς ανταποκρίνεται στην πνευματική κατάσταση της εποχής, σε αυτή την επαναξιολόγηση είναι ήδη εγγεγραμμένη η διάταξη των αντιθέσεων που αντικατοπτρίζουν τις κοινωνικές της τάσεις.

Η *μελαγχολική* ματιά δεν αποτελεί ωστόσο μία ιδιοσυγκρασιακή επιλογή ούτε μία ποιητική προοπτική, εναλλακτική στον εννοιακά συγκροτημένο νεοκαντιανό εμπειρισμό και ιστορισμό, αλλά απόληξη της επεξεργασίας του περιεχομένου η οποία αποτυπώνεται στη μέθοδο. Το κλειδί βρίσκεται στη χρήση της αλληγορίας που καθορίζει μορ-

φολογικά την καλλιτεχνική έκφραση στο μπαρόκ.²⁸ Η οδύνη για την απώλεια συνοχής του χριστιανικού κόσμου και της βεβαιότητας σωτηρίας του στο επέκεινα αποτελεί επιστημολογική προϋπόθεση για την σύλληψή του, καθώς στην ανάγνωση του Μπένγιαμιν η θλίψη είναι η «μητέρα των αλληγοριών και το περιεχόμενό τους».²⁹ Αν στο μπαρόκ εμφανίζεται για πρώτη φορά η απώλεια κάθε βεβαιότητας, με συνέπεια τη χαλάρωση των υπερβατικών αναφορών, εντείνεται αντισυμμετρικά η αναζήτηση του αιώνιου και της σωτηρίας. Σ' αυτό το αντιθετικό σχήμα φθαρτότητας-αιωνιότητας οι δύο πόλοι παραμένουν ασυμβίβαστοι, ενώ ο ένας ενδυναμώνει τον άλλο. Το ίδιο συμβαίνει και με τις άλλες πολικότητες γύρω από τις οποίες συγκροτούνται τα χαρακτηριστικά της εποχής, όπως η εξουσία του απολυταρχικού δεσπότη και η αδυναμία άσκησης της στις κρίσιμες στιγμές,³⁰ η απελπισία για την απώλεια της σωτηριολογικής βεβαιότητας και η ελπίδα της λύτρωσης ή η σιωπή που επιβάλλει η θλίψη και η γλωσσική έκφραση του πόνου. Κατά τον ίδιο τρόπο διατάσσονται όμως με τη σειρά τους οι υλικές δυνάμεις του κοινωνικού ανταγωνισμού, εφόσον *αντιστοιχούν* κάθε φορά στις εννοιακές αντιθέσεις που αποτυπώνονται σε τέτοια δίπολα. Κατά συνέπεια, η μελαγχολική οπτική είναι αυτή που καθιστά δυνατή την αποκρυπτογράφιση ενός τέτοιου κόσμου, καθώς η κατάλληλη της έκφραση είναι η αλληγορία, η μόνη μορφή με την οποία μπορούν να αποδοθούν οι δυναμικές εντάσεις της αντιθετικής δομής του κόσμου. Η μελαγχολική, αλληγορική προσέγγιση³¹ είναι σε θέση να διαγνώσει την ιδέα που τον οργανώνει, δηλαδή την αλήθεια του, γιατί μόνο η αλληγορία³² έχει τη δύναμη να διασώσει τα φθαρτά και παροδικά πράγματα συγκρατώντας το αποτύπωμα της αιωνιότητας εντός τους.³³

3. Η ΜΟΝΑΔΑ ΩΣ ΥΠΟΣΤΑΣΗ, Η ΙΔΕΑ ΩΣ ΜΟΝΑΔΑ

Την διεξοδικότερη έκθεσή τους βρίσκουν οι αντίληψεις του Μπένγιαμιν στο *Οι πηγές του γερμανικού μπαρόκ δράματος* (1920), έργο με το οποίο κορυφώνεται η πρώτη περίοδος της σκέψης του. Στον *Γνωσιοκριτικό Πρόλογο* αυτού του έργου παρουσιάζεται σε συμπυκνωμένη μορφή η θεωρία των ιδεών που βρίσκεται στη βάση του θεωρησιακού υλισμού του συγγραφέα.³⁴ Η επιλογή του αντικειμένου δεν είναι απλώς σύμφυτη με το γνωστικό διαφέρον του Μπένγιαμιν αλλά τούτο λειτουργεί κυριολεκτικά ως μοντέλο για την επεξεργασία των θεωρητικών του μέσων. Εφόσον η εποχή του μπαρόκ χαρακτηρίζεται από την γενικευμένη χρήση της αλληγορίας, η οποία απογυμνωμένη από οποιαδήποτε δέσμευση καθίσταται το όχημα που μπορεί να μεταφέρει κάθε νοσηματοδοσία, τότε σ' αυτήν βρίσκεται η ασφαλέστερη ένδειξη για τη θέση περί μαρασμού της εμπειρίας. Τούτο σημαίνει για τον Μπένγιαμιν ότι το μπαρόκ αποτελεί το κατ' εξοχήν νεωτερικό μοντέλο, το φαινόμενο στην ακραία, καθαρή εκδοχή του. Στην καλλιτεχνική αναπαράσταση του κόσμου από τη δραματουργία του μπαρόκ εμφανίζεται μάλιστα στην πιο οξυμένη του μορφή το πολιτικό ζήτημα, γιατί στο μπαρόκ κατέχει την κεντρικότερη θέση, σε σύγκριση με οιαδήποτε άλλη εποχή, το πρόβλημα της κυριαρχίας

(Souveränität). Στην πραγμάτευσή του από τον Μπένγιαμιν διαγράφεται ο ορίζοντας της μεταφυσικής αντίληψης για την ιστορία, αποτέλεσμα της παραπομπής μιας θεολογικά κινητοποιημένης θεωρίας για την αλήθεια στο έδαφος της πολιτικής. Τούτο θα παραμείνει μια ευμετάβλητη σταθερά της σκέψης του Μπένγιαμιν ως το τέλος, παρότι αυτός ο ορίζοντας ανασυγκροτείται στη βάση επανακαθορισμού της πολιτικής υπό την αποτύπωση με γλωσσική μορφή των φετιχοποιημένων, εμπορευματικών σχέσεων του καπιταλιστικού κόσμου.³⁵

Στο *Γνωσιοκριτικό Πρόλογο* του βιβλίου για το μπαρόκ δράμα επαναπροσδιορίζεται το πλαίσιο μέσα στο οποίο τα φαινόμενα μπορούν να καταστούν αναγνώσιμα από την μορφή «καθαρή γλώσσα» των προηγούμενων εργασιών στη μορφή «ιδέα». ³⁶ Εν προκειμένω η μορφή δεν αντιπαρατίθεται σε κάποιο περιεχόμενο, αλλά αποτελεί την αρχή που κατευθύνει τη μορφοποίηση της αποτύπωσης ενός φαινομένου σε γλωσσική έκφραση:

«Η Ιδέα είναι κάτι γλωσσικό, και μάλιστα στην ουσία της λέξης η εκάστοτε στιγμή, στην οποία είναι σύμβολο. [...] Καθήκον του φιλοσόφου είναι να αποκαταστήσει μέσω της έκθεσης την πρωτοκαθεδρία του συμβολικού χαρακτήρα της λέξης, στον οποίο η Ιδέα φθάνει στην αυτοκατανόησή της»³⁷

Εφόσον όμως οι Ιδέες των έργων διαφέρουν μεταξύ τους, ενώ η έκθεσή τους μέσω εννοιών τις εμφανίζει σε έναν ειδικό κάθε φορά σχηματισμό, στον οποίο έχει επιρροή αποκρυσταλλωθεί η ιστορικότητα του αντίστοιχου έργου, ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι η έννοια της μονάδας είναι η κατάλληλη σύλληψη της Ιδέας.

«Στην Ιδέα βρίσκεται η αναπαράσταση των φαινομένων όπως στην αντικειμενική τους ερμηνεία... Η Ιδέα είναι Μονάδα – αυτό σημαίνει εν συντομία: κάθε ιδέα εμπερικλείει την εικόνα του κόσμου.»³⁸

Μέσω της προσφυγής στον Λάιμπνιτς³⁹ ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι διασφαλίζει την έκθεση του σχηματισμού που δημιουργούν οι έννοιες. Αυτή τη συνάφεια αποκαλεί συστοιχία (Konstellation), δανειζόμενος τον όρο της αστρονομίας:

«Οι Ιδέες είναι αιώνιες συστοιχίες, και καθώς τα στοιχεία συλλαμβάνονται ως σημεία σε τέτοιου είδους συστοιχίες, τα φαινόμενα κατανέμονται και ταυτόχρονα σώζονται»⁴⁰

Γιά τον Λάιμπνιτς, «η μονάδα [...] δεν είναι τίποτε άλλο παρά μία απλή υπόσταση που εισέρχεται στα σύνθετα, απλή δηλαδή, χωρίς μέρη».⁴¹ Με την έννοια της μονάδας που προσλαμβάνει από τον Τζορντάνο Μπρούνο⁴², ο Λάιμπνιτς αντιλαμβάνεται απολύτως απλές, αντιληπτικές μη υλικές υποστάσεις και οικοδομεί ένα μεταφυσικό σύστημα ως ορθολογικό σχέδιο του κόσμου με το υλικό που του παρέχουν. Το εγχείρημα του Λάιμπνιτς μοιράζεται με τους διαδόχους του καρτεσιανισμού τη γενική κατεύθυνση αναστροφής της γνωσιοθεωρητικής προτεραιότητας, αναζητώντας ένα ενιαίο θεμέλιο (Grund)⁴³ από το οποίο μπορούν να συνάγονται τόσο η *res cogitans* όσο και η *res extensa*. Στην εκδοχή του Λάιμπνιτς διατηρείται η ατομικότητα του υποκειμένου, δηλαδή το *sum cogitans* στο πρώτο πρόσωπο, ενώ κατοχυρώνεται η καθολικότητα του

κόσμου ως πρωταρχικά θεμελιώνουσα. Καθώς ο προσδιορισμός κάθε μονάδας συνίσταται στην κατοπτρική αναπαράσταση του κόσμου (*representatio mundi*), δηλαδή όλων των άλλων μονάδων, η πολλαπλότητα των υποστάσεων εμπρικλείεται και θεμελιώνεται στην ενότητά του.⁴⁴ Το όλον προσδιορίζει κατά τη μορφή και το περιεχόμενο κάθε μεμονωμένο το οποίο με τη σειρά του ανα-παριστά την ολότητα κατ' αναλογία με μία γεωμετρική προβολή. Μέσω αυτής της κατασκευής της ταυτότητας των μη-ταυτών, δηλαδή μεταξύ του ελαχίστου στοιχείου και του όλου, ο Λάιμπνιτς θεωρεί ότι κατοχυρώνει με καταστατικά οντολογικό τρόπο την αυτονομία του μεμονωμένου. Η ψυχή θεωρείται απλή μονάδα, ενώ τα σώματα συγκροτήματα περισσότερων μονάδων, οι οποίες προσδίδουν έκταση και διαστάσεις, ένα αντικειμενικό φαίνεσθαι,⁴⁵ παρότι η καθεμιά μονάδα είναι μη εκτατή και μη υλική. Οι μονάδες ιεραρχούνται σε ανιούσα πορεία από την ανόργανη ύλη στο ζωικό βασίλειο, τους ανθρώπους μέχρι το Θεό. Μεταξύ των συσσωματώσεων ωστόσο, όπως και στο εσωτερικό τους, δεν λαμβάνουν χώρα αλληλεπιδράσεις, καθώς η κάθε μονάδα παραμένει κλειστή: «Μέσα της δεν μπορούμε να νοήσουμε την παραμικρή εσωτερική κίνηση που να μπορεί να διεγερθεί, να κατευθυνθεί, να αυξηθεί ή να μετατεθεί. [...] Οι μονάδες δεν έχουν παράθυρα απ' όπου κάτι τι μπορεί να μπει ή να βγει».⁴⁶ Το φαίνεσθαι των αλληλεπιδράσεων προκύπτει από τις εσωτερικές μεταβολές των μονάδων, της ψυχής και του σώματος αντίστοιχα, οι οποίες κατευθυνόμενες από το Θεό, την ανώτερη μονάδα, όπως τα συγχρονισμένα ρολόγια⁴⁷ των οκκαζιοναλιστών, μεταβάλλονται ταυτόχρονα και κατά τον ίδιο τρόπο, ώστε, ενώ δεν αλληλεπιδρούν, να φαίνεται «ως να»⁴⁸ υπακούουν σε αιτιακή σχέση μεταξύ τους. Αν και δεν επιδρούν οι μονάδες ούτε δέχονται επιδράσεις βρίσκονται ωστόσο σε σχέση εξάρτησης ακριβώς διότι κατευθύνονται από της αρχή της «προκατεστημένης αρμονίας»⁴⁹ η οποία εξασφαλίζει τις ανταποκρίσεις (*correspondences*) μεταξύ τους.

Ενώπιον αυτού του κόσμου, του ρυθμισμένου μέχρι την τελευταία του λεπτομέρεια, ενός κόσμου που έστω στην ακραία σχηματική παρουσίαση, τη μόνη δυνατή στον παρόν πλαίσιο, φαίνεται να μην αφήνει έστω και το παραμικρό περιθώριο για την απελευθέρωση της δυνατότητας της εμπειρίας στην οποία εστιαζόταν το πρόγραμμά του, το ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν για τον Λάιμπνιτς ηχεί πράγματι παράξενο. Από το τεράστιο φάσμα των στοχαστών του μπαρόκ γιατί ανατρέχει ο Μπένγιαμιν στον Λάιμπνιτς για ένα τόσο κρίσιμο θεωρητικό στήριγμα της έρευνάς του;

Μέσω της προκατεστημένης αρμονίας ο Λάιμπνιτς σταθεροποιεί την άρση του δυϊσμού ανάμεσα στην ψυχή και την ύλη μέσω της αντικατάστασής του από μια ακολουθία μονάδων.⁵⁰ Με αυτή τη σύλληψη συνέχεται η εξομάλυνση της αντίθεσης ανάμεσα στο μηχανικό γίνεσθαι (που διέπεται από τυφλά ενεργούσες αιτίες) και στο τελεολογικό (που διέπεται από καθορισμένους σκοπούς). Η κεντρική όμως πρόταση που διακρίνει τη σύλληψη του Λάιμπνιτς είναι ότι το σύστημά του διαλαμβάνει στην έννοια της μονάδας μια σχέση κατοπτρισμού της ολότητας στο ασυνεχές και μεμονωμένο.⁵¹ Για τον Μπένγιαμιν, η καταβύθιση στη λεπτομέρεια σε αναζήτηση αδιόρατων, ιδιαίτερων χαρακτηριστικών ενός κοινωνικού ή πολιτισμικού φαινομένου, η ανάδειξη της διακριτότητας

του ανάγονται σε μεθοδολογική αρχή. Σε αυτή την προοπτική, η μικρολογική θεώρηση και η γνωστή μανία του συγγραφέα για τα ψήγματα, τα ελάχιστα δείγματα και τις κάθε είδους μινιατούρες δεν συνιστούν εκκεντρικότητα ή αισθητική ιδιοσυγκρασία αλλά, εκπορευόμενη από το πρόταγμα ανασύστασης της ιστορικής εμπειρίας έτσι ώστε να συμπεριλαμβάνει εκείνο που είναι παροδικό, φθαρτό, ασήμαντο και λανθάνον, διασταυρώνεται με τη μοναδολογία. «Η ριζική μοναδικότητα του έργου τέχνης είναι [...] μονάδα, η οποία, όπως γνωρίζουμε, δεν έχει παράθυρα».⁵² Η αναφορά στο έργο τέχνης σε σχέση με τον τρόπο θεώρησής του αφορά εν προκειμένω στη ριζική κριτική που ασκεί ο Μπένγιαμιν στις κρατούσες αντιλήψεις περί της ιστορίας της τέχνης οι οποίες ενέτασσαν ένα έργο ή ένα δημιουργό σε ενοποιημένη, συμπαγή αφήγηση της αντίστοιχης εποχής ως εκφράσεις της, ισοπεδώνοντας έτσι την ιδιαιτερότητά τους. Ήδη κατά την προεργασία της έρευνας για το μπαρόκ η ετυμηγορία του Μπένγιαμιν είναι κατηγορηματική: «[...] είναι για μένα τελεσίδικο ότι δεν υπάρχει ιστορία της τέχνης».⁵³

Μέσω της αναπαραστατικής λειτουργίας των μονάδων και της ιεραρχικής τάξης τους, ο Λάιμπνιτς συγκροτεί τη συμφιλίωση του ανθρώπου με τον κόσμο, ενσωματώνοντας την άπειρη πολλαπλότητα των φαινομένων, των αντιθέσεων, της γένεσης και της φθοράς στην επιφάνεια της αρμονίας. Θεός, φύση και άνθρωποι δεν κατατάσσονται σε χωριστές κατηγορίες αλλά σε μία ενιαία ιεραρχική διάρθρωση. Αν αυτό το σύνολο του οποίου η *Μοναδολογία* παρουσιάζει την τοπογραφία κατοπτρίζεται σε καθεμιά από τις μονάδες που ενέχουν στο εσωτερικό τους την απειρία των διαμεσολαβήσεων που συνθέτουν το σύνολο ως όλο με εσωτερική συνάφεια, τότε αποκτά πειστικότητα η προσφυγή του Μπένγιαμιν στον Λάιμπνιτς.⁵⁴ Η αποκρυπτογράφηση αυτής της συνάφειας είναι καθήκον της ερμηνείας η οποία, για τον Μπένγιαμιν, σημαίνει την ανάγνωση των φαινομένων ως ανασύσταση της φυσιογνωμίας τους, αυτής της φυσιογνωμίας που διαμορφώνεται μέσω της συστοιχίας φαινομένων διακριτών μεταξύ τους, τα οποία όμως βρίσκονται μεμονωμένα στο εσωτερικό κάποιας μονάδας. Ο τρόπος συσχετισμού μέσω της απειροστικής εγγύτητας των μονάδων που διασφαλίζει η προκατεστημένη αρμονία παρά την αδυναμία αλληλεπίδρασης μεταξύ τους και την απόστασή τους στο χώρο και το χρόνο είναι και το μοντέλο⁵⁵ του Λάιμπνιτς, καθώς θεμελιώνει την ίδια συνάφεια.

4. ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ – ΙΔΕΑ – ΙΣΤΟΡΙΑ: ΜΕΤΑΒΑΣΕΙΣ ΕΝΤΟΣ ΤΗΣ ΜΟΝΑΔΟΛΟΓΙΚΗΣ ΑΣΥΝΕΧΕΙΑΣ

Ο μη παραγνωρίσιμος νεοπλατωνικός απόηχος στο *Γνωσιοκριτικό Πρόλογο* εξασθενεί μέχρι εξαφανίσεως από τον συσχετισμό του περιεχομένου αληθείας των έργων ως γλωσσικών παραγωγών με συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες. Στην επίγνωση ότι το παρόν ανα-γνωρίζεται στην ιστορία δεν αντιστοιχεί όμως η ανακατασκευή της ιστορικής εξέλιξης αλλά η εμφατική επαναπροβολή των ιστορικών φαντασιώσεων που στοιχειώνουν μία συγκεκριμένη εποχή στο δικό της παρόν. Καθώς τα άκρα, ως οι ιδεατές, καθαρές τάσεις μιας εποχής, διαμορφώνουν κατά τον ανταγωνισμό τους ένα συγκεκριμένο ιστο-

ρικό φαινόμενο, σχηματίζεται η Ιδέα, η οποία, ως κατευθυντήρια δύναμη της ιστορικής κίνησης, το καθιστά αναγνώσιμο.

Στις Ιδέες είναι εγγεγραμμένη η αλήθεια, ιστορική αλλά και αιώνια, γιατί μέσα της φωλιάζει ένας *ιστορικός πυρήνας* –απαραίτητος δείκτης της αντικειμενικότητας και εγγυητής έναντι οιοδήποτε ιστορικού συσχετισμού.⁵⁶ Για τη σύνταξή του ο Μπένγιαμιν ανατρέπει στην αλληγορία ως το ρητορικό τρόπο *εντός* του οποίου επιτελείται η εναρμόνιση των μονάδων μεταξύ τους και κατά συνέπεια αναφαίνεται ο αποκατεστημένος ιστορικός συσχετισμός. Οι αλληγορίες του μπαρόκ αποκαλύπτουν το ιστορικό τοπίο με τη μορφή μιας «ακίνητοποιημένης αναταραχής (*erstarrte Unruhe*)»,⁵⁷ εικόνας εμβληματικής για την αντίληψη της ιστορίας και στο ύστερο μπενγιαμινικό έργο.⁵⁸ Η επιχείρηση σωτηρίας⁵⁹ των ιστορικών ιχνών, δυνατή μέσω της επίγνωσης του εφήμερου χαρακτήρα των δημιουργημάτων του πολιτισμού τα οποία εγχαράσσουν αυτά τα ίχνη, είναι τόσο αποτελεσματική όσο δραστικές είναι οι αλληγορήσεις που τη διεκπεραιώνουν. Ότι δημιουργεί ο νεωτερικός πολιτισμός, υλικό είτε πνευματικό, ζει εφήμερα όπως παροδική είναι και η σημασιοδότηση της γένεσής του. Οι μεταγενέστερες σημασίες τις οποίες του προσδίδουν άλλοι καιροί, σωρεύουν πάνω του την ιστορική εικόνα που το βυθίζει στο σκοτάδι, το καθιστά απρόσιτο στην εκάστοτε σύγχρονη εμπειρία. Ο θάνατος της σημασίας, ανεπανόρθωτη απώλεια, υπεύθυνη για τον μαρασμό της εμπειρίας, φέρνει στη ζωή την αλληγορία, ως τρόπο επανάκτησης της ιστορικής συνθήκης αυτής της απώλειας στην επικαιρότητα που αποκτά την τρέχουσα ιστορική στιγμή. Στις αλληγορίες του Μπένγιαμιν δεν υποκαθιστά ο ένας πόλος τον άλλο, ούτε αναμειγνύονται σημασιολογικά το εκφραζόμενο με το προς έκφραση όπως σε μία παρομοίωση ή μεταφορά. Με τον συσχετισμό δύο αντιθετικών, απομακρυσμένων μεταξύ τους, προπάντων χρονικά, πραγματικοτήτων, παρατίθεται σ' ένα δεδομένο παρόν μια εικόνα του παρελθόντος για να σημασιοδοτηθεί σε μια πρωτόγνωρη επικαιρότητα, κερδίζει δηλαδή την ιστορική της μοναδικότητα – τη μοναδικότητα και δυνατότητα που της είχαν αρνηθεί οι συνθήκες της εποχής και είχε παραχαράξει η αντίληψη που αντιμετωπίζει την ιστορία ως κλειστή ολότητα συνεχειών, τις οποίες αποκαθιστούν εκ των υστέρων, υποτίθεται αιτιακά, οι εκάστοτε νικητές.

Ο Μπένγιαμιν έχει ωστόσο συνείδηση ότι η αποκατάσταση αντιστοιχιών μεταξύ των πραγματικών στοιχείων και των εννοιακών συσχετισμών που αναφέρθηκαν παραπάνω αποτελεί τόσο απαραίτητο αρμό της κατασκευής του, κρίσιμο για τη λειτουργία της αλληγορίας όσο και, καταρχήν τουλάχιστον, ένα τυφλό της σημείο. Τη λύση θα του προσφέρει εν προκειμένω η προκατεστημένη αρμονία, που εξασφαλίζει την επαλληλία κίνησης των μονάδων και άρα τη δυνατότητα να λειτουργήσει ο αλληγορικός συσχετισμός. Την κατηγορία της αντιστοιχίας θα επεξεργαστεί άλλωστε αναλυτικά στη συνέχεια, αποδίδοντάς της κεντρική σημασία στις εργασίες για τον Μπωντλαίρ.⁶⁰ Σε πρόωμη αλλά πολύ χαρακτηριστική μορφή, ήδη στο βιβλίο για το μπαρόκ, διαφαίνεται η αξίωση ισχύος της *αντιστοιχίας* κατά τη μετατροπή του μοτίβου των ερειπίων σε μία αλληγορική διαλεκτική της ιστορίας. «Αυτό που κείται ηττημένο σε ερείπια, το ιδιαίτερο

σημαντικό απόσπασμα, το θραύσμα: είναι το ευγενέστερο υλικό της δημιουργίας στο μπαρόκ». ⁶¹ Αν το μπαρόκ βρίθεται από αναπαραστάσεις ερειπίων, αναγνωρίσιμων πολλαπλά ως συμβόλων της αποτυχίας, της αδυναμίας μπροστά στις δυνάμεις της μοίρας, της ίδιας της ανθρώπινης ζωής της καταδικασμένης στην ατέλεια και τη φθορά, η αλληγορία οφείλει να υπερβεί τους άμεσους συμβολισμούς και να αποκομίσει από αυτό το υλικό την περιεχομενική αντιστοιχία προς την φθαρτότητα όπως και την αναγκαιότητα της καταστροφής. Και τα δύο, φθαρτότητα και καταστροφή, μπορούν άλλωστε να τεθούν μόνο στο πλαίσιο διαλεκτικών εντάσεων: ⁶² η φθαρτότητα είναι τέτοια μόνο ως προς την αιωνιότητα ενώ κάτι μπορεί να σωθεί μόνο αν είναι προορισμένο να καταστραφεί. Τούτη η ένταση κινητοποιεί τις αλληγορήσεις, ενώ παραμένει σταθερή στοχοθεσία της μεθόδου, όσο κι αν οι αλληγορίες μπορούν να συνδέουν τα πιο ποικίλα αντιθετικά ζεύγη: «Η αλληγορία είναι εγκατεστημένη σταθερότερα εκεί που φθαρτότητα και αιωνιότητα έρχονται εγγύτερα αντιμέτωπες». ⁶³

Αν όμως είναι προφανές ότι η αλληγορία επιφορτίζεται με την αποκρυπτογράφηση της ιστορίας, ⁶⁴ τούτο γίνεται με αναλυτικό-θεωρητικό τρόπο και όχι -όπως ίσως θα άφηνε να εννοηθεί η χρήση της πλούσιας εικονοποιίας του μπαρόκ- κατά διαισθητικό-εμπειρικό. Η θεωρησιακή αντίληψη της αλληγορίας ⁶⁵ αποτελεί εξ άλλου τον όρο για την ανάγνωση του αναπαραστατικού της περιεχομένου. Ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι η αιωνιότητα έρχεται σε συσχετισμό με τη φθαρτότητα κατά αλληγορικό τρόπο επειδή η σχέση μεταξύ Ιδέας και εποπτείας είναι ομολογη με τη σχέση απείρου και πεπερασμένου. ⁶⁶

Το έδαφος πάνω στο οποίο η Ιδέα συσχετίζεται με την εποπτεία είναι η γλώσσα, λόγω της δυνατότητας (και με κανένα τρόπο βεβαιότητας) σωτηρίας που ενυπάρχει απρόθετα στην ονοματοδοσία. ⁶⁷ Εφόσον η Ιδέα φθάνει στην αυτοκατανόησή της, που είναι η διαγωγή της έκθεση μόνο κατ'αφαίρεση του επικοινωνιακού χαρακτήρα της γλώσσας, οιοδήποτε δηλαδή προθεσιακού γλωσσικού ενεργήματος, η φιλοσοφία είναι υποχρεωμένη να στραφεί στην ανάμνηση που επιστρέφει προνομιακά σε μία πρωταρχική, προθεωρητική αντίληψη. ⁶⁸ «Όπως οι Ιδέες αυτοπαρουσιάζονται απρόθετα στην ονοματοδοσία, έτσι είναι υποχρεωμένες να ανανεώνονται στη φιλοσοφική ενατένιση. Σε αυτή την ανανέωση αποκαθίσταται το πρωταρχικό άκουσμα των λέξεων». ⁶⁹ Κρίσιμη είναι σ' αυτό το πλαίσιο η επισήμανση του Μπένγιαμιν ότι δεν πρόκειται για την «εποπτική ανάκληση εικόνων», όπως το προβλέπει η πλατωνική ανάμνηση, αλλά για την Ιδέα που αναδύεται από το εσώτερο βάθος της πραγματικότητας ως αυτή η λέξη, η οποία απαιτεί εκ νέου τα ονοματοδοτικά της δικαιώματα». ⁷⁰ Στο γλωσσοθεωρητικό υπόβαθρο των πρώιμων εργασιών του Μπένγιαμιν σχηματίζεται η κατηγορία της σωτηρίας ως αποκατάστασης της πρωταρχικής πρόσληψης των λέξεων κατά θεολογικό τρόπο μέσω της παραπομπής του στην αδαμική γλώσσα. ⁷¹ Το αποφασιστικό στη συνάφεια που μας απασχολεί δεν είναι τόσο το ανθρωπολογικό ή το συγκεκριμένο ιστορικό φορτίο που αποκτά η σωτηρία στο βιβλίο για το μπαρόκ όσο η μυθολογική εγγραφή του μοτίβου της ανάμνησης ως της δυνατότητας πρόσβασης στη σωτηρία στο σχήμα της αλληγορίας. Η αλληγορία καθιστά στέρεο, ως προς τις προκειμένες της μπενγιαμινικής

θεωρίας, τον συσχετισμό Ιδέας και εποπτείας ενώ ταυτόχρονα, ήδη πριν τη στροφή προς την υλιστική ανάλυση με χρήση μαρξιστικών κατηγοριών, προσδίδει στην έννοια της εμπειρίας ένα συγκεκριμένο θεωρησιακό περιεχόμενο. Γιατί, αντιλαμβανόμενος ο Μπένγιαμιν από την αρχή την εμπειρία κατά μη εμπειρικό τρόπο, δηλαδή θεμελιωμένη «στην καθαρή γνωσιο-θεωρητική (υπερβατολογική) συνείδηση»,⁷² εξασφαλίζει την ανασυγκρότηση του εμπειρικού κόσμου μέσω της θεολογικά εγγυημένης⁷³ γνώσης των πραγμάτων που περικλείεται στην *Ιδέα*.

Ο συσχετισμός Ιδέας και εποπτείας μέσω της αλληγορικής θεώρησης επιφορτίζει αυτή τη μεταφυσική εμπειρία, ή ορθότερα τη θεωρία ανασυγκρότησής της, με την ανάδειξη ενός δυναμικού που καθίσταται υλικό μόνο εφόσον ανασυρθεί από την αρνητικότητα, τη λήθη. Πρόκειται για την εμπειρία ενός υλικού μη υπαρκτού στη μορφή με την οποία η «εμπειρία κατά την αυστηρή έννοια» το διασώζει στη συνείδηση, παρά μόνον κατά τη στιγμή που βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ ζωής και θανάτου. Καθώς εκρέει η ζωή από τα πράγματα –και το αλληγορικό βλέμμα τα αντιμετωπίζει ακριβώς από την οπτική γωνία της πορείας προς τη φθορά και το θάνατο– το αλληγορικό σχήμα αποκομίζει από την απαξίωση τη σημασία τους: «Σημασία και θάνατος ωριμάζουν σε ιστορική εμπειρία».⁷⁴ Η απόδοση μιας ορισμένης σημασίας εξαρτάται όμως από την υποκειμενικότητα του κατασκευαστή της αλληγορίας και είναι κατά συνέπεια αυθαίρετη. Η αυθαιρεσία κατά την απόδοση σημασιών είναι ωστόσο σύμφυτη με την καταστροφική πρόθεση του αλληγοριστή να ανιχνεύει παντού τη ροπή των πραγμάτων προς τη φθορά, πρόθεση στην οποία άλλωστε οφείλει η αλληγορία την προνομιακή της θέση να «συλλαμβάνει την επικαιρότητα ως την πίσω όψη του αιώνιου στην ιστορία και να λαμβάνει το αποτύπωμα από αυτή την κρυμμένη πλευρά του νομίσματος».⁷⁵ Ωστόσο «ακριβώς στα οράματα της εξολοθρευτικής μέθης, στην οποία όλα τα γήινα καταρρέουν σε σωρό ερειπίων, αποκαλύπτεται λιγότερο το ιδεώδες της αλληγορικής βύθισης παρά το όριό της».⁷⁶ Αυτό το όριο της αλληγορικής πρόθεσης βρίσκεται στο «απύθμενο βάθος», όπου αποκαλύπτονται το φαίνεσθαι του κόσμου, τα είδωλα του σκότους, του θανάτου και της κόλασης. Η πληθωρική εικονοποιία της καταστροφής γίνεται τότε το έδαφος όπου η αλληγορική θεώρηση αυτοαναιρείται, καθώς μεταπίπτει «στα σημάδια θανάτου στο μαρρόκ».⁷⁷ Η αυτοαναιρέση της αλληγορίας συντελείται με την εκκένωση του προθεσιακού-υποκειμενικού της φορτίου τη στιγμή της πραγμάτωσής της ως *σχήματος*.⁷⁸ Η επιτέλεση του σχηματισμού, την οποία ο Μπένγιαμιν αντιλαμβάνεται κατ' αναλογία της καντιανής σύνθεσης, σηματοδοτεί την εξαφάνιση του υποκειμένου, καθώς κάθε ιδιαιτερότητά του έχει πλέον χαθεί στην καταύγαση της Ιδέας.

Ο παραμερισμός του υποκειμένου είναι σύμφυτος με την καταστατική θέση ότι η αλήθεια δεν μπορεί να αναδειχθεί μέσω μιας προθεσιακής διαδικασίας, διότι τότε θα αναβίωνε ο διϊσμός υποκειμένου-αντικειμένου, τον οποίο η κατασκευή του Μπένγιαμιν έχει ως όρο να αποφύγει. Η απαίτηση να μην χαράσσεται ο δρόμος για την ανεύρεση της αλήθειας από την πρόθεση ανεύρεσής της δεν σημαίνει ωστόσο ότι η αναζήτηση της αλήθειας αφήνεται στο τυχαίο ή στην εκστατική παράδοση του υποκειμένου στην εναι-

σθηση (Einfühlung) του κόσμου. Η μη προθεσιακότητα επιτυγχάνεται μέσω της διασφάλισης των όρων μιας κατασκευής, στις οποίες και μόνο τα πλαίσια μπορεί να προκύψει η αλήθεια. Τούτη η κατασκευή ορίζεται από την ένταση μεταξύ παρόντος και παρελθόντος ή μεταξύ καταστροφής και σωτηρίας, η οποία ένταση όμως έχει τα χαρακτηριστικά της αλληγορικής δομής. Γι' αυτό ο στοχαστής-ιστορικός οφείλει να εντοπίσει τις αλληγορικές στιγμές που βρίσκονται εγγεγραμμένες σ' ένα ιστορικό φαινόμενο. Στην κατανόησή του θα πρέπει να απομονώσει τα στοιχεία εκείνα που δείχνουν την ένταση της δεδομένης επικαιρότητας με μια άλλη εποχή, μια άλλη ιστορική στιγμή. Καθώς η πρώτη παραθέτει τη δεύτερη, την αποτυπώνει κατά διαθλασμένο τρόπο, επιτρέποντας όμως έτσι κατά το συσχετισμό τους να αποκαλυφθεί η αλήθεια της. Η αλληγορία είναι κατά συνέπεια μια ερμηνευτική κατασκευή η οποία λειτουργεί με παραθέματα, καθώς η είσοδος του παρελθόντος σε ένα ιστορικό παράθεμα μπορεί να αποκαλύψει στην αλληγορική ματιά τις ανταγωνιστικές δυνάμεις που διαμορφώνουν την εποχή. Για παράδειγμα στο μπαρόκ παρατίθεται η αρχαιότητα προκειμένου να εξορκιστεί η τροποποιημένη σε παγανιστικές θεότητες ανεξέλεγκτη φύση στο όνομα της «φορτωμένης με ενοχή φύσης» της χριστιανικής δημιουργίας.⁷⁹ Ο τρόπος παράθεσης προδίδει εξ άλλου τη μορφή με την οποία η αρχαιότητα ξαναζωντανεύει μετά το θάνατο της σε άλλη ιστορική στιγμή εγγράφεται στην παράδοση, αφήνει δηλαδή το –αρνητικό– αποτύπωμά της στο χρόνο, και τούτο επειδή «στέκονταν απειλητικά κοντά στον χριστιανισμό ως γνωστικισμό», ενώ «είχε θελήσει να επιβληθεί, όχι χωρίς επιτυχία, στο νέο δόγμα [του μπαρόκ (σ.τ.σ)]». ⁸⁰ Έτσι όμως σχηματίζεται ένα αντιθετικό ζεύγος το οποίο φανερώνει ένα μέρος από τους υλικούς κοινωνικούς ανταγωνισμούς της εποχής. Όμοια παραμένει η ερμηνευτική προσέγγιση του Μπένγιαμιν, τουλάχιστον ως προς την κατασκευή αλληγορικών σχημάτων στο *Passagenwerk* και τις εργασίες για τον Μπώντλαϊρ, μόνο που η ιστορική ανάλυση επιχειρείται μέσω της χρήσης κατηγοριών του ιστορικού υλισμού. Η μεταγραφή τους με τους όρους της μπενγιαμινικής φιλοσοφίας της ιστορίας αφήνει χωρίς άλλο ανοιχτό το ζήτημα τόσο της λειτουργίας τους σε αυτό το πλαίσιο όσο και της μεταλλαγής του περιεχομένου φορτίου και των αναλυτικών της αξιώσεων σε ένα άλλο εννοιολογικό σύστημα. Για την ακρίβεια, εντάσσονται σ' ένα πλέγμα συσχετισμών που δεν έχει εννοιολογικό χαρακτήρα αλλά ρητά εικονιστικό, όπως αρχίζει να το επεξεργάζεται ο Μπένγιαμιν ήδη στα γραπτά που ακολουθούν το βιβλίο για το μπαρόκ. Το εγχείρημα αφομοίωσης των κατηγοριών κριτικής της πολιτικής οικονομίας ή τουλάχιστον όσων αναφέρονται στη σύσταση του κοινωνικά αναγκαίου φαίνεται να προσδώσει στο θεωρησιακό υλισμό έναν άλλο χαρακτήρα. Η υλικότητα της γλώσσας, διευρυμένη πέρα από την λογοτεχνική παραγωγή στις μεταλλαγμένες μορφές που παίρνει ως εκφραστικότητα αρχιτεκτονικών, πολεοδομικών ή άλλων αστεακών φαινομένων, επενδύεται πλέον με συγκεκριμένο κοινωνικοϊστορικό περιεχόμενο, ενώ παραμένει η πρωτογενής ύλη από την οποία αντλούνται τα ιστορικά συμπεράσματα. Η μέθοδος την οποία ωστόσο υπαγορεύει προς τούτο η αλληγορία διαπερνά συνολικά το έργο του Μπένγιαμιν: το γράψιμο της ιστορίας σημαίνει την παράθεση της ιστορίας,⁸¹ δηλαδή την

χρονικά αντιστικτική ανάκληση περασμένων ιστορικών στιγμών σε εποχές διαφορετικές από τη δική τους. Η ένταση που προκαλείται κατ' αυτό τον τρόπο δεν αποσκοπεί εντούτοις σε μία αντιπαραβολή προκειμένου να διακριβωθεί οπισθοδρόμηση ή πρόοδος, ακριβώς γιατί στρέφεται κατά οιασδήποτε εξελικτικής αντίληψης για την ιστορία, στα πλαίσια της οποίας και μόνον μπορούν να νοηματοδοτηθούν τόσο η πρόοδος όσο και η οπισθοδρόμηση.

Σ' αυτό το σημείο αναδεικνύεται ο κατεξοχήν θεωρησιακός χαρακτήρας της σκέψης του Μπένγιαμιν, εφόσον η αλληγορία αποσκοπεί στην ανάκτηση της ολότητας που φαίνεται χαμένη μέσα στο συνονθύλευμα θραυσμάτων και ερειπίων, τα οποία και μόνο είναι διατεθειμένη να δει η εμπειρική ματιά ή στα οποία καταστατικά αυτοπεριορίζεται κάθε προσέγγιση που αξιώνει τη ριζική περατότητα. «Η φιλοσοφική ιστορία ως επιστήμη της απαρχής είναι η μορφή, η οποία επιτρέπει στη συστοιχία της Ιδέας να δειχθεί ως ολότητα από τα απομακρυσμένα άκρα, τις φαινομενικές ακρότητες της εξέλιξης μέσω της δυνατότητας μιας εύλογης (sinnvoll) παράθεσης τέτοιων αντιθέσεων».⁸² Η μοναδολογική αντίληψη της Ιδέας μέσω της προκατεστημένης αρμονίας εξασφαλίζει με τη σειρά της στη μορφή τη δυνατότητα προσπέλασης στην ολότητα.

Η Ιδέα ως το κέντρο γύρω από το οποίο συγκροτείται η θεωρία της ιστορικής εμπειρίας εξαφανίζεται⁸³ από το έργο του Μπένγιαμιν μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1920, ενώ μετατοπίζονται βαθμιαία τόσο οι προκείμενες όσο και τα αντικείμενα που αποτελούν το προνομιακό υλικό του. Εντούτοις, η έννοια της μονάδας συνεχίζει να αποτελεί τη φέρουσα κατηγορία της κατασκευής της ιστορίας. Η διαφοροποίηση η οποία την κρατά στο κέντρο της φιλοσοφικοϊστορικής θεώρησης του Μπένγιαμιν συντελείται μέσω της εμβάθυνσης της προβληματικής του χρόνου⁸⁴ και της συναφούς διαλεκτικοποίησης της εικόνας, στα πλαίσια της οποίας εγγράφεται πλέον η λειτουργία της αλληγορίας.

5. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΕΣ ΕΙΚΟΝΕΣ ΚΑΙ ΜΟΝΑΔΕΣ

Η έννοια της εικόνας στον Μπένγιαμιν βρίσκεται σε στενή αντιστοιχία με αυτήν της μονάδας. Η παρακολούθηση της διαμόρφωσης της έννοιας της εικόνας στις διάφορες εκδοχές της (νοητική εικόνα, εικόνα [παραμορφωμένης] ομοιότητας⁸⁵) θα υπερέβαινε ωστόσο τα πλαίσια του παρόντος. Ο κρίσιμος συσχετισμός με την έννοια της μονάδας επανέρχεται σε διάφορα σημεία,⁸⁶ συναφή με τη φιλοσοφία της ιστορίας,⁸⁷ ενώ καταλαμβάνει κεντρική θέση στην προτελευταία ενότητα, την XVII, στο τελευταίο κείμενο του Μπένγιαμιν *Περί της έννοιας της ιστορίας*;

«Η υλιστική ιστοριογραφία θεμελιώνεται σε μία κατασκευαστική αρχή. Στη σκέψη δεν ανήκει μόνον η κίνηση του στοχασμού αλλά και η ανακοπή του. Εκεί που η σκέψη αναστέλλεται απότομα σε μία συστοιχία κορεσμένη από εντάσεις, εκεί καταφέρει [στη συστοιχία] έναν κλωνισμό μέσω του οποίου αποκρυσταλλώ-

νεται ως μονάδα. Ο ιστορικός υλιστής προσεγγίζει ένα ιστορικό αντικείμενο αποκλειστικά και μόνο εκεί που αυτό είναι αντίκρυ του ως μονάδα. Σε αυτή τη δομή αναγνωρίζει το σημάδι μιας μεσσιανικής ανακοπής των γεγονότων, με άλλα λόγια, μία επαναστατική ευκαιρία στον αγώνα για το καταπιεσμένο παρελθόν. Την αρπάζει, ώστε να αποσπάσει από την ομοιογενή ροή της ιστορίας.»⁸⁸

Η αποκρυστάλλωση του ιστορικού αντικειμένου με τη μορφή της συστοιχίας, που η θέση XVII προσδιορίζει ως μονάδα, αποτελεί ακριβώς την μόλις προγενέστερη διατύπωση του *Passagenwerk* για τη διαλεκτική εικόνα:

«Εκεί που η σκέψη αναστέλλεται σε μία συστοιχία κορεσμένη από εντάσεις, εκεί εμφανίζεται η διαλεκτική εικόνα. Συνιστά την τομή στην κίνηση της σκέψης. [...] Σύμφωνα με αυτά, στην υλιστική έκθεση της ιστορίας το κατασκευασμένο αντικείμενο είναι το ίδιο η διαλεκτική εικόνα. Ταυτίζεται με το ιστορικό αντικείμενο. Δικαιολογεί την απόσπασή του από το συνεχές της ιστορικής ροής»⁸⁹

Ανεξάρτητα από το ερώτημα που θέτει ο εναλλακτικός προσδιορισμός του ιστορικού αντικειμένου, τη μία ως διαλεκτικής εικόνας και την άλλη ως μονάδας, με τη μονάδα να καταλαμβάνει τη θέση της εκ των υστέρων, τα ευρύτερα συμφραζόμενα τόσο του *Passagenwerk* όσο και του κειμένου των Θέσεων για την ιστορία δεν αφήνουν καμία απολύτως αμφιβολία για την ταυτότητα του προσδιορισμού.⁹⁰ Η ιδιαιτερία του ιστορικού αντικειμένου στον Μπένγιαμιν, μιας έννοιας στην οποία συνέρχεται η γνωσιοθεωρία με τη φιλοσοφία της ιστορίας, καθιστά τη διαλεκτική εικόνα ως μονάδα την θεμελιώδη σύλληψη που συνέχει τη θεωρία της ιστορίας. Στην ίδια συνάφεια, η στάση του Μπένγιαμιν έναντι της φιλοσοφίας συνίσταται στην κίνηση της σκέψης που αναστέλλεται αίφνης σε μια συστοιχία κορεσμένη από εντάσεις, ενώ το σοκ που παράγεται μέσω αυτών των εντάσεων αποκρυσταλλώνει τη συστοιχία σε μονάδα.⁹¹

Αν «το εσωτερικό της ιστορίας επιφυλάσσεται στην διαλεκτική εικόνα», τότε η διαλεκτική εικόνα αμφισβητεί την τελεσιδικία του γεγονότος. Καθώς η εμμενής προσέγγιση των φαινομένων μέσω των μονάδων απορροφά και το ιστορικό βάθος που περικλείουν, η διαλεκτική λειτουργεί στο εσωτερικό του ίδιου του υπάρξαντος και αφορά σε αυτό ως ζωντανή διαδικασία, με συνέπεια την άρση της υπαγωγής του στην απλή, γραμμική διαδοχή των χρονικών στιγμών. Καθώς ο χρόνος για τον Μπένγιαμιν δεν είναι μορφή εντός της οποίας εκτυλίσσονται τα ιστορικά γεγονότα αλλά μορφοποιείται από αυτά,⁹² η διαλεκτική πλαγιοκοπεί το χρόνο,⁹³ ακινητοποιώντας τη ροή του, ώστε να αποκαλύψει την εσώτερη συγκρότηση του ιστορικού αντικειμένου ως ενότητας που αποσπάστηκε από αυτή τη ροή. Κατά συνέπεια, η μονάδα συνιστά μία «στάση στο χρόνο» και ταυτόχρονα το μικρόκοσμο εκείνο που σύμφωνα με τη μοναδολογία έχει εγγεγραμμένα στο εσωτερικό του την ολότητα του μακρόκοσμου. Η μονάδα ως συστοιχία που σώζει τα φαινόμενα είναι συσχετισμός, συσσωμάτωση ομοιοτήτων, οι οποίες βρίσκονται πέρα από τη σύγκριση και την ταυτότητα. Ο ίδιος ο Μπένγιαμιν την αποκαλεί κάτι *τρίτο*, αναφερόμενος κατ' αρχήν στην μη διάκριση μορφής και περιεχομένου. Ως καταγραφή μιας ομοιότητας, η μονάδα ή διαλεκτική εικόνα είναι ο τόπος συνάντησης όπου

εμπειρία, ιστορία και πραγματικότητα καθίστανται προσβάσιμες στην γνωστική δυνατότητα: «Εικόνα είναι αυτό, στο οποίο το υπάρξαν με το νυν συνέρχονται αστραπιαία σε μία συστοιχία».⁹⁴ Σε αυτήν την εικόνα ούτε το παρελθόν φωτίζει το παρόν ούτε το παρόν ρίχνει το δικό του φως στο παρελθόν, αλλά: «η αναγνωσθείσα εικόνα, δηλαδή η εικόνα στο νυν της γνωστικής δυνατότητας φέρει στον υψηλότερο βαθμό την σφραγίδα της κρίσιμης και επικίνδυνης στιγμής, η οποία αποτελεί την έκφραση μιας ανάμνησης, η οποία ανασύρει το παρελθόν και το παρόν από την χρονικότητα τους, για να τα συνδέσει τη στιγμή της ενθύμησης».⁹⁵

Το κρίσιμο από την άποψη της μοναδολογικής αποκατάστασης του παρελθόντος είναι η κριτική στην εκ των υστέρων κατασκευασμένη συνέχεια της ιστορίας. Η διάρρηξη αυτής της συνέχειας ισοδυναμεί με το σχηματισμό του ιστορικού αντικειμένου ως διαλεκτικής εικόνας. Η συγκρότηση ιστορικής συνείδησης που διασπά το συνεχές της ιστορίας και είναι σε θέση να αποκαταστήσει την αληθινή εμπειρία της, δηλαδή την πρωταρχική στο εκάστοτε παρόν εμπειρία, είναι η αποστολή της φιλοσοφίας της ιστορίας. Η διαλεκτική εικόνα δεν είναι αιώνια παρούσα ούτε αμετάβλητη απεικόνιση του παρελθόντος, αλλά χαρακτηρίζει στο πεδίο της ιστορίας, «την εμπειρία της ιστορίας, η οποία είναι κάθε φορά μοναδική». Η αναφορά στην εικόνα της ιστορίας ως πραγματικής εικόνας του παρελθόντος, δεν σημαίνει την απεικόνιση του αφηρημένου, δηλαδή τη μετάβαση στο συγκεκριμένο ή την αποσαφήνιση του, δηλαδή τη διακρίβωση των προσδιορισμών της ολότητας στο επιμέρους, αλλά την απομάκρυνση από μια μονοδιάστατη γραμμική αντίληψη. Σημαίνει ακόμα την άρνηση του χρονολογικού συνεχούς για την παράσταση της ιστορίας και όχι την άρνηση του χρόνου αυτού καθ' εαυτού.

Η αμφισβήτηση της τελεσιδικίας της ιστορίας σηματοδοτεί κατά συνέπεια την κατάφαση της ανοιχτότητάς της, εφόσον οι συνέπειες κάθε συμβάντος, κάθε ιστορικού πειστηρίου, κάθε στοιχείου του πολιτισμού, κάθε κειμένου δεν είναι ποτέ οριστικές αλλά μπορούν πάντα να επανέλθουν με άλλες μορφές. Η πολλαπλότητα των ερμηνειών που επιδέχονται αντανακλά αυτήν ακριβώς τη δυνατότητα καθώς συνιστά το συνεχές διακύβευμα αναδιαμόρφωσης των αποτελεσμάτων τους. Σε πείσμα κάθε είδους ιστορικού δαρβινισμού, το παρελθόν εγείρει ακατάπαυστα μια αξίωση στο εκάστοτε παρόν και το μεταφέρει το φορτίο του, φορτίο το οποίο συνίσταται στις ανεκπλήρωτες δυνατότητες που επανέρχονται μέσω της ανανοσηματοδότησης μιάς πορείας ανοιχτής σε μία άλλη τροπή. Αν αυτό το δυναμικό νοήματος προβληθεί σε ένα δεδομένο παρόν και απαιτήσει επικαιρότητα δημιουργεί τις εντάσεις που κινητοποιούν τη μενγαμινική ιστορική διαλεκτική. Η αξίωση αλήθειας που εγείρει δεν αναφέρεται στα ιστορικά γεγονότα «ως είχαν» αλλά στη διαύγαση της ολότητας την οποία καθιστά δυνατή η μοναδολογική έκθεση, δηλαδή η σύνταξη του απεικάσματος που δημιουργεί η σύνοδος – παράθεση ενός συγκεκριμένου παρελθόντος στο δεδομένο παρόν. Για αυτό η έννοια της διαλεκτικής εικόνας δεν μπορεί να έχει αναπαραστατικό περιεχόμενο, δεν αποτελεί δηλαδή μορφή εξεικονισμού της ιστορικής αλήθειας. Παραπέμπει σε μια ετερότητα, στον βαθμό που τα στοιχεία της δεν είναι αναγώγιμα σε «ιστορικά δεδομένα», εφόσον αυτά καθί-

στανται «δεδομένα» μόνον ως αποτέλεσμα γνωστικών διαδικασιών προσδιορισμένων είτε από τον ιστορικισμό είτε από το θετικισμό. Η διαλεκτική εικόνα δεν φιλοδοξεί να αναπαραστήσει ό,τι υπήρξε ή έστω κάποιες αποσιωπημένες όψεις του, αλλά να υποδείξει μέσω της κατασκευής, η οποία τη συντάσσει, το φορτίο που συσσωρεύει το παρελθόν στο παρόν. Η ετερότητα απαιτείται τότε να είναι ριζική, εφόσον ταυτόχρονα αναδεικνύει την δυνατότητα⁹⁶ του παρόντος να διαφύγει από τον καθορισμό του παρελθόντος, την στιγμή ακριβώς κατά την οποία η γνώση αποκαλύπτει τους μηχανισμούς αυτού του καθορισμού καθώς συμπυκνώνονται μέσω της διαλεκτικής εικόνας σε ένα μόρφωμα, τη μονάδα. Κατά συνέπεια, μοναδολογική κατασκευή σημαίνει την αποκατάσταση της ιστορικής εμπειρίας στο εσωτερικό μιας μονάδας, το οποίο όμως βάσει της αρχής της προκατεστημένης αρμονίας αποτυπώνει την ιστορία στην ολότητα της καθώς αρνείται την ιστορία που αντί για μονάδες-ασυνεχείς ενότητες παρουσιάζει αιτιακά διαμεσολαβημένες συνέχειες. Οι μεμονωμένες ενότητες φέρουν το έκτυπο της ολότητας, ενώ υφίσταται μία χρονικά ασυνεχής αλληλουχία μετάβασης μεταξύ τους. Η γνώση αυτής της σχέσης,⁹⁷ γνώση που επιτελείται μέσω της μικρολογικής εξέτασης μιας μεμονωμένης ενότητας, αποδιαιρώνει τη φαινομενικά μοιραία και αναπόδραστη αιτιακή σύνδεση αυτών των μεμονωμένων ενοτήτων στο χρονικό συνεχές. Ως εκ τούτου ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι είναι δυνατόν να διασωθεί η έννοια της οικουμενικής ιστορίας μέσω της απόρριψής της, αν ανασυσταθεί ως κατασκευή:

«Κάθε οικουμενική ιστορία δεν είναι υποχρεωτικά αντιδραστική. [Αντιδραστική] είναι η οικουμενική ιστορία χωρίς κατασκευαστική αρχή. Η κατασκευαστική αρχή της οικουμενικής ιστορίας επιτρέπει την αναπαράστασή της ως μερικές [ιστορίες]. Η κατασκευαστική αρχή είναι με άλλα λόγια μοναδολογική. Υφίσταται στην ιστορία της σωτηρίας»⁹⁸

Η μοναδολογική κατασκευή στην οποία αρθρώνονται παρελθόν και παρόν δεν παράγεται ως επιλεκτικός συνειρμός ούτε το συγκεκριμένο παρελθόν είναι μια από τις αναρίθμητες δυνατότητες που διαφάνηκαν κάποια στιγμή για να εξαφανισθούν και να ανασυρθούν αυθαίρετα ως αποτέλεσμα υποκειμενικής απόφασης. Το άλμα που γεφυρώνει παρελθόν και παρόν συντελείται μέσω της ιστορικής συστοιχίας. Τη «συλλαμβάνει»⁹⁹ μεν ο ιστορικός, επειδή το επιτάσσει όμως το ίδιο το ιστορικό υλικό. Διότι πρόκειται για μία συστοιχία με μια “εντελώς καθορισμένη” προγενέστερη εποχή και για έναν “εντελώς καθορισμένο, κλειδωμένο μέχρι τότε κοιτώνα του παρελθόντος” στον οποίο το ιστορικό βλέμμα έχει “δικαιοδοσία ξεκλειδώματος”.¹⁰⁰ Η εξειδίκευση του ιστορικού βλέμματος επιτελείται ως μοναδολογική μορφοποίηση της σχέσης του γνωρίζοντος υποκειμένου με το προς γνώση αντικείμενο. Όταν ο Μπένγιαμιν αναφέρεται στο “χρονικό πυρήνα που ενυπάρχει ταυτόχρονα στο γνωσθέν και στον γνωρίζοντα” εισάγει το ίδιο το έργο στη δική του, «φυσική» ιστορία, έτσι ώστε, σε συγχρονία, εκφάνσεις της της μεθιστορίας του έργου να ανταποκρίνονται προς μία εκδίπλωση μέσα στο ίδιο το έργο σύμφωνα με τη μοναδολογική αρχή. Αντιστρέφοντας τα παραδεδομένα σχήματα γνώσης της ιστορίας ο Μπένγιαμιν ανατρέχει στον Φρ. Σλέγκελ και τη φιγούρα του προφήτη του

στραμένον προς το παρελθόν. Οι προφητείες του δεν προλέγουν βέβαια αυτό που έχει ήδη επέλθει αλλά αποκωδικοποιούν το δυναμικό ενός παρελθόντος που έχει φορτίσει το δικό του παρόν. Ενός παρελθόντος του οποίου οι απωθημένες νοηματοδοτήσεις μεταφέρθηκαν ως αυτό το παρόν εγκιβωτισμένες στο ιστορικό υλικό.¹⁰¹ Η ανα-σύνθεση, ανανοηματοδότηση του εν λόγω υλικού είναι μία διαδικασία ταυτόχρονα γραφής και ανάγνωσης, της ανάγνωσης, όπως λέει ο Μπένγιαμιν, αυτού που δεν έχει ποτέ -ακόμα- γραφεί. Η ευθεία κριτική σε κάθε εκδοχή ιστορισμού¹⁰² συμπαρασύρει τις φέρουσες κατηγορίες ιστορικής γνώσης στις οποίες στηρίζεται η εμπειρία της ιστορίας ως συγκροτημένης τάξης. Αιτία και αποτέλεσμα, αίτιο και αιτιατό τότε μόνον συγκροτούν συνεκτικά περιεχόμενα στα πλαίσια της μορφής του αφηρημένου, ομοιογενούς χρονικού συνεχούς, όταν είναι δυνατή μια μεταβατική σχέση μεταξύ τους. Αν δεν είναι δυνατόν να διαμεσολαβηθεί αυτή η σχέση, τότε η γνώση της ιστορίας είτε θα παραμείνει ατελής είτε θα μεταπέσει σε ταυτολογία.¹⁰³

Στο σημείο αυτό η μοναδολογική κατασκευή της ιστορίας προσκρούει σε σοβαρές επιφυλάξεις αναφορικά με την επιτελεστική της δυνατότητα να αποκαταστήσει τις διαμεσολαβήσεις στο εσωτερικό του ιστορικού αντικειμένου –της μονάδας–, ώστε να καταστήσει διαφανή την ολότητα. Στον Λάιμπνιτς η ατομικότητα και ιδιαιτερότητα της κάθε μονάδας, συντασσόμενη στη σχέση της με τον ολόκληρο, κατοχυρώνεται ως το υποκείμενο του αναστοχασμού μέσω της ενότητάς της εσωτερικής με την εξωτερική αντίληψη.¹⁰⁴ Η σύνταξη της εν λόγω ενότητας συνέχει τη μεταφυσική του Λάιμπνιτς, εφ' όσον αποτελεί την προϋπόθεση της επιτέλεσης της καθολικής διαμεσολάβησης, δηλαδή της αναπαράστασης του σύμπαντος, στην εσωτερική δομή της μεθοδολογικής αμεσότητας. Το ειδοποιό στοιχείο της λαϊμπνιτσιανής μεταφυσικής έγκειται ακριβώς στον τρόπο με τον οποίο εγγράφεται η πολλαπλότητα της εποπτείας στο εσωτερικό της χωρίς παράθυρα ενικότητας εκάστης μονάδας. Η σύμπτωση της καθολικής διαμεσολάβησης με την ενική αμεσότητα, ωστόσο, δεν διασφαλίζεται μέσω της προκαταστημένης αρμονίας αλλά της θεώρησης της ύλης, την οποία επιβάλλει η λειτουργική απαίτηση της κοσμολογικής απόδειξης ύπαρξης του Θεού στα πλαίσια του μεταφυσικού οικοδομήματος. Αυτή η κριτική επίγνωση της λαϊμπνιτσιανής κατασκευής,¹⁰⁵ αποκτά μια ειδική σημασία στο συγκεκριμένο του παρόντος εν όψει της κριτικής του Χέγκελ¹⁰⁶ στον Λάιμπνιτς και της σημασίας της για την αξιολόγηση των δυνατοτήτων της μπενγιαμινικής μοναδολογίας. Ενώ μπορεί να υπαχθεί στο γενικό τύπο της κριτικής¹⁰⁷ σχετικά με τη διαμεσολάβηση μέρους και όλου, το ζήτημα στον Μπένγιαμιν λαμβάνει εντούτοις ειδική μορφή που προσδιορίζεται από τη λειτουργία της διαλεκτικής εν στάσει. Σκοπός της είναι η καθήλωση της ροής των γεγονότων, ώστε διά της συστοιχίας δύο ιστορικών στιγμών –κάποιου τότε με το νυν- να παγιωθεί σε μορφή¹⁰⁸ ένα ιστορικό αντικείμενο. Η κατασκευή του εν λόγω αντικειμένου αποδίδει τη μονάδα στην αμεσότητα η οποία τη διακρίνει. Η αναγνώριση του μοναδολογικού χαρακτήρα του αντικειμένου σηματοδοτεί το ζητούμενο να αποκατασταθούν οι διαμεσολαβήσεις στο εσωτερικό του. Αυτή είναι η αποστολή του ιστορικού υλιστή σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, ο οποίος δοκιμάζει την

εκπλήρωσή της αναλύοντας κατά κύριο λόγο τον Μπωντλαίρ στα συμφραζόμενα της εποχής του και μαζί το Παρίσι του δεκάτου ενάτου αιώνα ως πολυδιάστατα νεωτερικά φαινόμενα.¹⁰⁹ Εδώ συνεχίζεται η χρήση της αλληγορικής προσπέλασης. Η αλληγορία εγγράφεται όμως πλέον στον εμπορευματικό κόσμο του καπιταλισμού¹¹⁰ αντί της πνευματικής τοπογραφίας του μπαρόκ, ενώ οι αλληγορικοί πόλοι –τα μεπενγιαμινικά άκρα (Extreme)- αντιστοιχούν στα φαινόμενα των οποίων οι χρονικότητες συνέρχονται σε συστοιχία κατά την ανάδυση της διαλεκτικής εικόνας-μονάδας.¹¹¹ Κατά συνέπεια η μοναδολογική κατασκευή καλείται να δικαιολογήσει τη σύνοδο των αλληγορικών άκρων ως αποτέλεσμα διαμεσολάβησης.¹¹² Εν τούτοις, η συνάφεια της κατασκευαστικής αρχής με την αλληγορική – εικονιστική προσπέλαση στα φαινόμενα δεν εξασφαλίζεται μέσω της αποτυχίας του ιστορισμού. Δεν εξασφαλίζεται ούτε μέσω της κατάφασης της αναγκαιότητας να αφαιρεθεί από την ιστορία το πέπλο του φαίνεσθαι μιάς κλειστής ενότητας που συγκροτείται είτε ως αέναη επιστροφή είτε ως σταθερή πρόοδος. Αναμφίβολα δεν αρκεί η διαπίστωση της θεωρητικής αποτυχίας μιάς αντίληψης ούτε βέβαια η ιδεολογική και πολιτική κριτική της προκειμένου να στηριχθεί μία εναλλακτική πρόταση. Εν προκειμένω, ο συσχετισμός κατασκευής της ιστορίας και εικόνας φαίνεται να προσκρούει κατά τη σύνταξή του σε μία αντινομία. Από τη μία πλευρά, η αφηγηματική εποπτεία που διέπει τον ιστορισμό αποδιαιθρώνεται από την εννοιολόγηση της μοναδολογικής κατασκευής. Από την άλλη, η εικονιστική διάσταση της κατασκευής της ιστορίας κατά Μπένγιαμιν καθιστά υποχρεωτική την αναδρομή σε κάποια μορφή εποπτικότητας. Η αντινομική ένταση που προκύπτει μορφοποιείται με τη διαλεκτική εικόνα, ενώ η σύνθεση της δομής της επαφίεται στη μη αισθητηριακή, μη αναπαραστατική μεπενγιαμινική μίμηση η οποία στο μοντέλο γλωσσικής αναπαράστασης της αλήθειας του Passagenwerk διαδραματίζει ένα ρόλο αντίστοιχο με αυτόν της προκατεστημένης αρμονίας στη *Μοναδολογία* του Λάιμπνιτς.

Σε κάθε περίπτωση, στο κρίσιμο σημείο του νυν της γνωσιμότητας και με δεδομένη την προεργασία της ιστορικής έρευνας που αποκαλύπτει τη διαλεκτική σύνταξη των μεμονωμένων φαινομένων, συντελείται ένα άλμα.¹¹³ Πρόκειται για ένα άλμα διαλεκτικό και όχι αποφασιοκρατικό,¹¹⁴ το οποίο ωστόσο δεν παύει να αναστέλλει τη διαμεσολάβηση των σχέσεων, όπως άλλωστε υπονοεί ο χαρακτηρισμός διαλεκτική εν στάσει. Η κάθε άλλο παρά μονοσήμαντη αξιολόγηση των επιτελεστικών δυνατοτήτων της μοναδολογικής κατασκευής αφορά τόσο τη συγκρότηση του εσωτερικού της μονάδας όσο και τη δυνατότητά του να διαυγάσει την ολότητα. Το πρόβλημα τίθεται προφανώς με διαφορετικούς όρους απ' ότι στον Λάιμπνιτς, καθώς η αντίληψη της μονάδας στον Μπένγιαμιν έχει διαφοροποιηθεί αισθητά σε σχέση με την αρχική, η οποία ήταν ήδη μέρος μιάς θεωρίας κατά ριζικά διάφορο τρόπο προσανατολισμένης απ' ότι η λαϊμπνιτσιανή φιλοσοφία. Η περαιτέρω εξέταση του συνόλου αυτών των συναφειών θα απομάκρυνε ωστόσο πολύ από τα διαφέροντα του παρόντος, στα πλαίσια του οποίου είναι δυνατή, ως ελάχιστη αποζημίωση, μόνον η υπόμνηση ότι τα επίδικα ζητήματα αποτέλεσαν αντικείμενο μακρών και έντονων αντιπαραθέσεων μεταξύ Μπένγιαμιν και Αντόρνο.¹¹⁵ Αφετηρία για

την πραγμάτευσή τους δεν μπορεί παρά να είναι η αναδρομή τόσο στην εκτενή σχετική αλληλογραφία τους όσο και στα ίχνη που άφησαν προοδευτικά στο έργο και των δύο, καθώς εξ άλλου έχουν ευρύτερες προεκτάσεις πέραν της άμεσης συνάφειας της μοναδολογίας.¹¹⁶

6. ΤΟ ΙΧΝΟΣ ΤΟΥ ΛΑΪΜΠΝΙΤΣ

Δεν θα χρειαζόταν ιδιαίτερος κόπος προκειμένου να στοιχειοθετηθούν σοβαρές επιφυλάξεις σχετικά με την έκταση της πρόσληψης του Λάιμπνιτς από τον Μπένγιαμιν. Ούτε είναι βέβαια δύσκολο να διαπιστωθεί η ελλειπτικότητα της αντιπαράθεσης του Μπένγιαμιν με το συγγραφέα από τον οποίο αντλεί μία τόσο αποφασιστική για το δικό του έργο ιδέα. Θα ήταν τότε αβίαστο το συμπέρασμα ότι πρόκειται για εκλεκτικισμό¹¹⁷ ο οποίος υποθηκεύει τη σχέση του Μπένγιαμιν με την παράδοση της φιλοσοφίας. Το μόνο όμως που επιτυγχάνει ένα τέτοιο συμπέρασμα είναι να συγκαλύψει το γεγονός ότι αυτή η παράδοση είναι ήδη υποθηκευμένη. Υποθηκευμένη από τη λογική των σχολών και των επιρροών στο ταμείο εκείνου του πνεύματος που, με την ψευδαίσθηση της κυριαρχίας στην ιστορία, εφοδιάζει τις έννοιες με τη νόμιμη ταυτότητά τους και εγκρίνει την προσήκουσα σταδιοδρομία τους. Αν και το βάθος και η έκταση της κατανόησης του Λάιμπνιτς από τον Μπένγιαμιν αποτελεί αναμφίβολα θεμιτό ερώτημα, αυτό το ερώτημα έχει μόνον νόημα στο έδαφος του αποτελέσματος που είχε η συνάντησή τους. Και αυτό είναι η ιστορική εμπειρία της επίγνωσης στους κόσμους που αποκρυπτογραφούν το βιβλίο για το δράμα στο μπαρόκ και οι σημειώσεις για το Παρίσι του δεκάτου ενάτου αιώνα.¹¹⁸

Οι αναγνώσεις των θεατρικών έργων του μπαρόκ που προτείνει ο Μπένγιαμιν δεν αποβλέπουν στη συνεκτική ερμηνεία τους αλλά ανασύρουν συγκεκριμένα νήματα ενός από αυτά, για να τα συνδέσουν με τα νήματα ενός άλλου. Ένας μεμονωμένος στοχασμός έρχεται σε αντιστοιχία με κάποιον άλλον από τη συνάφεια ενός διαφορετικού έργου. Η μοναδολογική προσέγγιση αναδεικνύει το είδωλο του κόσμου μέσω του αντικατοπτρισμού του στις απειροελάχιστες λεπτομέρειες ενός θραύσματος, ενώ ταυτόχρονα παρακολουθεί την αποκλίνουσα τροχιά ενός άλλου. Μέσω των μονάδων και της προκατεστημένης αρμονίας τους ο Μπένγιαμιν επιχειρεί να αποδώσει λογαριασμό γιά έναν κόσμο ομοιογενή και την ίδια στιγμή ριζικά ετερογενή.¹¹⁹ Από αυτή την άποψη ο Λάιμπνιτς αποτελεί πράγματι εμβληματική φυσιογνωμία του μπαρόκ, όχι όμως επειδή συμβολίζει την ενότητα της εποχής αλλά αντίθετα, ως συγχρονισμός της σκέψης της ετερογένειας με τη συγκεκριμένη ιστορική έκφραση της χασματικότητας ενός κόσμου. Παρόλο το συγχρονισμό όμως, μια ασυνέχεια επιφέρει ρωγμές στο έμβλημα, η ασυνέχεια στο ίδιο το έργο του Λάιμπνιτς, στα αμέτρητα ημιτελή σχέδιά του, η ασυνέχεια μεταξύ της απαίτησης καθολικότητας της εννοιακής παραγωγής που εγείρει το μεταφυσικό σύστημα και της δέσμευσης της τοπικής στην εμμενή ανάλυση ξεχωριστών προβλημάτων. Η

χασματική τοπογραφία του έργου του είναι μάταιο να παραβληθεί με οποιαδήποτε έκφραση του μπαρόκ,¹²⁰ γιατί, μολονότι θα προσομοίωνε πολλές πλευρές της είναι αδύνατον να την αποτυπώσει απόλυτα.

Αντιμέτωπος με το φάσμα των ασυνεχειών και των χασμάτων, ο Μπένγιαμιν βρίσκει στην αλληγορία τη μορφή συσχετισμού των μονάδων προκειμένου να ανασυστήσει την εμπειρία ενός κόσμου στην ολότητά της. Ολότητας όμως η οποία δεν διαμεσολαβείται σε συμπαγή ενότητα, αλλά προκύπτει ως συστοιχία ιδιαιτεροτήτων, ασυνεχειών και ρηγμάτων που παραπέμπουν στο δυϊσμό ψυχής και σώματος αλλά και σε αυτόν μεταξύ συνείδησης και πράγματος καθ' εαυτό.¹²¹ Αν ο Λάιμπνιτς επιχειρεί να τον υπερβεί μέσω της προκατεστημένης αρμονίας των μονάδων, δεν είναι ωστόσο ο μόνος, ενώ η συναφής θεοδικία του κάθε άλλο παρά αποτελεί την ακλόνητη βεβαιότητα της εποχής του, όπως, μεταξύ άλλων, δείχνει και η συμβολή του Μπένγιαμιν. Η απόκλιση από την εποχή επανακάμπτει σε κόμβο συνάντησης στο πεδίο της κοσμολογίας με την αντιστοιχία μικρόκοσμου και μακρόκοσμου – το έργο του Λάιμπνιτς είναι τόσο μη συνεκτικό όσο ετερογενής είναι ο καιρός του, καθώς συγκλίνουν και χωρίζουν συνεχώς. Ένας κόσμος που έχει χάσει τη σημασιοδότησή του από το επέκεινα βρίσκεται ακριβώς για αυτό στη θέση να παράγει εμμενώς σημασίες. Για την αποκρυπτογράφησή τους ο Μπένγιαμιν ανατρέχει στο μπωντλαιρικό γλωσσικό τρόπο της αλληγορίας,¹²² επειδή τον ακούει να αντηχεί στις σημασιοδοτήσεις του μπαρόκ. Το μοναδολογικό ιστορικό αντικείμενο, που συγκροτεί ο Μπένγιαμιν προκειμένου να αποκαταστήσει την ιστορική εμπειρία που βλέπει να χάνεται, σηματοδοτεί τη ανάδειξη μιας ειδικής, μοναδικής, της μόνης έγκυρης για αυτόν προοπτικής στην ιστορία. Είναι άραγε υπερβολή να αναγνωρίσει κανείς εκεί το ισοδύναμο της προοπτικής του μπαρόκ, της σύγκλισης όλων των προβολών σε ένα και μόνο σημείο, όπως στη μονάδα του Λάιμπνιτς; Κι όμως, η ισχύς αυτής της ισοδυναμίας κάθε άλλο παρά ανασυγκροτεί κάποια συμπαγή ομολογία μεταξύ του Λάιμπνιτς και του μπαρόκ, του Μπένγιαμιν και της νεωτερικότητας. Αντίθετα, αν η μοναδολογική κατασκευή γίνει κατανοητή στην ιστορική διάσταση, τη μόνη διάσταση στην οποία αποκτά τον ειδικό, νεωτερικό της χαρακτήρα, τότε καθίσταται η εννοιολόγηση η εμμενής στο νεωτερικό υλικό η οποία μπορεί να αποτυπώσει την ιδιαιτερότητα της φυσιογνωμίας του. Η ετερογένεια και η ασυνέχεια, η ασυγχρονία και η διαφορά δεν αναιρούνται μέσω της μοναδολογικής ανάγνωσής τους σε μία ενιαία αφήγηση ούτε όμως αποτελούν μη αναγωγικά στοιχεία που καθιστούν αδύνατη την ανάγνωση δομών μέσω των οποίων συγκροτούνται ολότητες στην ιστορία. Το στοίχημα της μοναδολογίας συνίσταται ακριβώς σε τούτο: να ανασυντάξει τις εννοιακές διαμεσολαβήσεις, δυνατές μόνον σε αναφορά με την ολότητα, των ασυνεχειών και των ρηγμάτων της επιφάνειας και να αποκαταστήσει τις ασύνδετες στιγμές και τα άλματα στη χρονική αλληλουχία σε ολοποιητικές δομές στο χρόνο. Η μοναδολογική θεώρηση στην φιλοσοφικοϊστορική προοπτική του ύστερου μπενγιαμινικού έργου μοιράζεται με τη μοναδολογία του μπαρόκ δράματος ένα κρίσιμο γνώρισμα, το οποίο υποδεικνύει την ιδιαιτερότητα της κάθε αντίληψης και ταυτόχρονα επιτρέπει να κριθεί η εσωτερικότητά της ως προς το υλικό το οποίο

φιλοδοξεί να οργανώσει. Πρόκειται για τον καταστατικό χαρακτήρα που έχει η ασυνέχεια για τη διαμόρφωση των μονάδων. Αν η χρήση της μοναδολογίας τόσο κατά τη διερεύνηση του μπαρόκ όσο και της νεωτερικής εμπορευματικής κοινωνίας αποτυπώνει την ασυνέχεια και την ιδιαιτερότητα στο εσωτερικό του καθένιας φαινομένου, τότε κατοχυρώνει ταυτόχρονα την έλλειψη γραμμικής συνέχειας στο ίδιο της το εσωτερικό.¹²³ Εφόσον η ανασύσταση των αντικειμένων στην ιστορική τους διάσταση συντάσσεται μοναδολογικά είναι εσωτερικά συνεπές προς τη λογική της εμμένειας των θεωρητικών μέσων να συμβαίνει το ίδιο με την εν λόγω σύνταξη καθώς δεν διαχωρίζεται από τα εκάστοτε αντικείμενά της αλλά συνιστά ανα-παράσταση της ουσίας τους. Με το ίδιο επιχείρημα ακυρώνεται η ένταξη του μπαρόκ και της νεωτερικότητας σε μία τελεολογική εξελικτική συνέχεια σύμφωνα με την οποία η νεωτερικότητα αποτελεί την ωρίμανση του μπαρόκ.

Αν η φιλοσοφική γραμματική του Μπένγιαμιν είναι αναμφίβολα διαφορετική από αυτήν του Λάιμπνιτς, τη διακρίνει ωστόσο ένα καίριο σύνταγμα το οποίο μοιράζεται μαζί της. Αν οι αναγνώσεις που καθιστά δυνατές είναι σε θέση να διεκδικήσουν κάποια εγκυρότητα, την εγκυρότητα της αληθινής ιστορικής εμπειρίας, τότε αυτό συμβαίνει επειδή το ίχνος που αφήνει ο Λάιμπνιτς διαμεσολαβεί αυτή την εμπειρία. Διαφοροποιούμενο μέχρι εξαφάνισης αλλά και επανεμφανιζόμενο δραστικά¹²⁴ στο έργο του Μπένγιαμιν, είναι τόσο ισχυρό όσο οι υποθήκες που αφήνει αυτό το έργο. Στη λογική της απόλυτης εμμένειας στα αντικείμενά της, είναι ως εκ τούτου κάθε άλλο παρά άστοχο αν ο Λάιμπνιτς θεωρηθεί ίχνος στη σκέψη του Μπένγιαμιν από την άποψη της δραστηκότητας που συμπυκνώνει αυτή η έννοια για τον τελευταίο: «Ίχνος είναι η εμφάνιση μιας εγγύτητας, όσο απομακρυσμένο κι αν είναι αυτό που κατέλιπε».¹²⁵ Σε αντιδιαστολή με την απατηλή αίσθηση της σταθερής ακτινοβολίας του αναγνωρισμένου ως κλασσικού που σηματοδοτεί η αύρα, η «μοναδική εμφάνιση μιας απόστασης στο χώρο, όσο κοντινή κι αν είναι»¹²⁶, το ίχνος¹²⁷ παραπέμπει στη γνωστική δύναμη της διαλεκτικής εικόνας. Τότε ο συγγραφέας της *Μοναδολογίας* και της *Μεταφυσικής Πραγματείας* και ο συγγραφέας των *Πηγών του γερμανικού μπαρόκ δράματος* και του *Passagenwerk* συνιστούν πυξίδες που δείχνουν τις κατευθύνσεις αναδιοργάνωσης της ιστορίας ώστε να αποδώσει την εμπειρία της αλήθειας της.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Είναι αναμενόμενο και από θεωρητική άποψη μάλλον αδιάφορο, τέτοιου είδους αντιλήψεις να απαντώνται πολύ συχνά σε εκλαϊκευτικές ιστορίες της τέχνης ή της επιστήμης. Αντίθετα φιλοσοφικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι σοβαρές μελέτες οι οποίες έχουν σημαντική συμβολή στην κατανόηση του συνόλου ή πλευρών του έργου του Λάιμπνιτς, ενώ υπηρετούν, από τη δική της πλευρά η κάθε μία, το

εν λόγω σχήμα. Βλ. μεταξύ άλλων χαρακτηριστικά: Joachim Otto Fleckenstein, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Barock und Universalismus*, Ott, Μόναχο 1958, Hermann Schmalenbach, *Leibniz*, Μόναχο 1921, (ανατ.) Scientia, Άαλεν 1973, Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), *Gesammelte Werke*, τομ. 1, (επ.) B. Recki, Meiner, Αμβούργο 1998, Erich Trunz, *Weltbild und Dichtung im deutschen Barock. Sechs Studien*, Beck, Μόναχο 1992 και Kuno Fischer, *Leibniz*, (επανεκδ., επ.) Thomas Sören Hoffmann, Marix, Βισμπάντεν 2009. Στη μεγάλη, κλασική μελέτη του ο Κούντο Φίσερ θεωρεί ότι ο Λάιμπνις προβαίνει σε μία «σύνθεση με βάση την αρχή της ατομικότητας» απολύτως αντίστοιχη με το πνεύμα του μπαρόκ. Αυτή η αντίληψη προσανατολίζει, στην έκθεση του Φίσερ, το σύνολο των σημαντικών ιστορικών κόμβων που συντίθενται στη συνέχεια με αφετηρία τη φιλοσοφία του Λάιμπνις (βλ. τη σχετική ιστορικοποίηση του έργου στην οξυδερκή εισαγωγή του επιμελητή της επανέκδοσης, σ. XV κ.ε.). Στην προοπτική της θεωρίας της λογοτεχνίας, ο ιδιαίτερα προσεκτικός R. Wellek δεν έπαυε να ελπίζει με μία «μελλοντική σύνθεση» που θα επέτρεπε τη σύλληψη του μπαρόκ κατά ενιαίο τρόπο καθορίζοντας ένα μονοσήμαντο πλαίσιο αναφοράς στο οποίο θα μπορούσαν να εγγραφούν όλες οι εκφάνσεις της εποχής (βλ. Rene Wellek, «The Concept of the Baroque in Literary Scholarship», στο *Concepts of Criticism*, επ. Stephen G. Nichols, Yale UP, Νιού Χαίηβεν 1963, σσ. 69-114). Για το πρόβλημα της ανασυγκρότησης της αυτοκατανόησης του μπαρόκ και της πληθυντικότητάς της ως προς τις ιστορικές προσεγγίσεις της εποχής κατά τον εικοστό αιώνα, βλ. Christopher Braider, *Baroque Self-Invention and Historical Truth: Hercules at the Crossroads*, Ashgate, Φάρνχαμ 2004, σ. 5 κ. ε.

2 Πέραν των μελετών που αναφέρονται στην υποσημ. 1 είναι από αυτή την άποψη ενδεικτικό το σημαίνον έργο του E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, τομ. 2, ό. π., τομ. 3, 1999, Στο πνεύμα της νεοκαντιανής σχολής του Μάρμπουργκ ο Κασσίρερ εκθέτει την ιστορία της φιλοσοφίας ως κριτικής της γνώσης με κύριο αντικείμενο τη δομή της μοντέρνας μαθηματικής φυσικής επιστήμης από τη σκοπιά της γενετικής προσέγγισης της γνώσης ως συνεχούς, ατέρμονης συνθετικής διαδικασίας. Αναφορικά με τον Λάιμπνις και την κομβική του θέση σε αυτή την εξέλιξη βλ. σ. 101-157. Για τον Χάιντεγκερ, αντίθετα, ο Λάιμπνις αποτελεί εξίσου κρίσιμο σταθμό, με αντεστραμμένο όμως πρόσημο. Βλ. την απολύτως θετική αξιολόγηση της μοναδολογικής μεταφυσικής από τον Χάιντεγκερ αναφορικά κυρίως με τη σύλληψη της «υπόστασιακότητας της υπόστασης» από τον Λάιμπνις (πρβλ. τους χαρακτηρισμούς της μονάδας ως *speculum vitale*, *mundus concentratus* κλπ.) στο Martin Heidegger, *Einleitung in der Philosophie, Vorlesungen* (1928-29), O. Saame, I. Saame-Spreidel (επ.), *Gesamtausgabe* τομ. 27, Vittorio Klostermann, Φραγκφούρτη 1996, §19 και ειδικότερα σ. 142-143. Εντούτοις, ο Χάιντεγκερ θεωρεί ότι ο Λάιμπνις παραμένει δέσμιος της δυτικής μεταφυσικής επειδή η υπόσταση έχει χαρακτήρα υπο-κειμένου και άρα δεν παύει να αποτελεί κατηγορία της αντι-ληπτικής σκέψης (σ. 144). Ειδικότερα, η έλλειψη παραθύρων είναι για τον Χάιντεγκερ προβληματική, γιατί οι μονάδες γιατί «βρίσκονται ήδη ουσιαστικά εκτός» του εσωτερικού τους (σ. 145). Βλ. και M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vorlesung (1928), K. Held (επ.), *Gesamtausgabe* τομ. 26, Vittorio Klostermann, Φραγκφούρτη 1978, 86-122, ειδικότερα σ. 87 κ.ε. Με τη μοναδολογία σχετίζεται έμμεσα και η κεντρική προβληματοποίηση του ερωτήματος «γιατί υπάρχει κάτι και όχι τίποτε» με αφετηρία την αρχή του επαρκούς θεμελίου στο M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Φραγκφούρτη 1956. (βλ. από συγγενή οπτική σχετικά με την κεντρική απορία της νόησης το καταληκτικό κεφάλαιο του Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Παρίσι 2000.)

3 Ο Hans Poser, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Zur Einführung*, Junius, Αμβούργο 2005, αναγνωρίζει ότι δεν είναι δυνατόν να ανασυγκροτηθεί το σύνολο της φιλοσοφίας και των εγχειρημάτων του Λάιμπνις σε ομοιογενές όλον και υιοθετεί την ανάπτυξη της σκέψης του ως απάντηση σε συγκεκριμένα προβλήματα του καιρού του με αφετηρία τα προβλήματα που θέτουν οι αντιλήψεις περί της υπόστασης και περί του δυισμού ψυχής-σώματος (Ντεκάρτ, Μαλμπρανς) είτε στο χώρο της φιλοσοφίας είτε των

νομικών και της πολιτικής είτε των μαθηματικών και της τεχνικής. Και σε αυτήν την πολυπρισματική όμως ανασυγκρότηση τα θεωρήματα του Λάιμπνιτς δεν παύουν να εγγράφονται στις διακριτές πορείες εξέλιξης των κατά περίπτωση ερωτηματοθεσιών στις οποίες επιχειρεί να βρει απαντήσεις. Ο Ζιλ Ντελέζ, αν και δεν υιοθετεί ούτε τις γενετικές-εξελικτικές προσεγγίσεις ούτε τις ολοποιήσεις του λαϊμπνιτσιανού έργου, όπως κι αν είναι αρθρωμένες, εντούτοις φαίνεται να προσπερνά τους ειδικούς προσδιορισμούς στους οποίους υπόκειται αυτό το έργο καθώς το υπάγει συνολικά στην έννοια της πτύχωσης, που εισάγει μεν μία οπτική στην οποία μπορούν να συνδεθούν τα ποικίλα εγχειρήματα του Λάιμπνιτς με πλευρές της εποχής του. Ωστόσο αυτό μάλλον οδηγεί, παρά τις προθέσεις του Ντελέζ, στην υποκατάσταση της οιοεινεία αρχής από την οποία αφορμώνται τόσο ο Λάιμπνιτς όσο και το μπαρόκ από τη πτύχωση και τις συγγενικά προς αυτήν νοηματοδοτημένες έννοιες. Παρά την ευρεία προοπτική μελέτης των συναφειών μεταξύ του Λάιμπνιτς και των εκφράσεων του μπαρόκ σε διάφορα πεδία που αναμφίβολα ανοίγει ο Ντελέζ, ελοχεύει πάντα ο κίνδυνος να αποβεί και το δικό του εγχείρημα μία προβολή του Λάιμπνιτς στον ιστορικό του χώρο καθώς υποχωρεί η ειδική συνάφεια των κειμένων του ενώπιον της εγγραφής τους στην κίνηση της «πτύξης». Πρβλ. «Ο προοπτικισμός στον Λάιμπνιτς [...] είναι μεν ένας σχετικισμός, αλλά όχι ο σχετικισμός που θα μπορούσε κανείς να υποθέσει. Δεν είναι παραλλαγή ανάλογα με το υποκείμενο αλλά η συνθήκη υπό την οποία εμφανίζεται στο υποκείμενο η αλήθεια μιάς παραλλαγής. Αυτή είναι η ιδέα του προοπτικισμού στο μπαρόκ.» Η αντίληψη της μη σχετικιστικής αλήθειας κατοχυρώνεται εν προκειμένω σε σχέση με μία υπόθεση που αναφέρεται στην εκτίμηση ενός διακριτικού γνωρισματος της εποχής, υπόθεση η οποία ανεξάρτητα από την αξίωση αλήθειας της παραμένει ζητούμενο ως προς την εσωτερική ανταπόκριση που βρίσκει στο έργο του Λάιμπνιτς (βλ. G. Deleuze, *ό. π.*, σ. 34). Σε αυτό το πνεύμα ο Ντελέζ επιχειρεί γενικότερα να ανασυστήσει μία μεταφυσική του μπαρόκ μέσα από το έργο του Λάιμπνιτς, Για τον πολυπρισματικό και τοπικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας στο μπαρόκ, βλ. Yvon Belaval, *Leibniz: Initiation à sa philosophie*, Vrin, Παρίσι 2005, στη βάση της έντασης μεταξύ «σηματισμού» και «συστήματος», ενώ για την αντίστοιχη εγγραφή στο ευρύτερο πλαίσιο της εποχής βλ. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica universalis: eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Meiner, Αμβούργο 1983.

4 Η αστική κουλτούρα ευρύτερα παρουσιάζει μία σταθερή, αν και υπόγεια συγγένεια, με τη σκέψη του Λάιμπνιτς, η οποία ευρισκόμενη στις απαρχές της φαίνεται να αποτυπώνει τον κρίσιμο σταθμό της μετάβασης στην απαίτηση κυριαρχίας του Λόγου: «Στο εξής το είναι διαιρείται στο λόγο, ο οποίος με την πρόοδο της φιλοσοφίας συστέλλεται σε μοναδα, σε απλό σημείο αναφοράς, καθώς και στη μάζα όλων των εξωτερικών πραγμάτων και πλασμάτων. Η μία και μοναδική διαφορά μεταξύ της ίδιας ύπαρξης και της πραγματικότητας καταβροχθίζει όλες τις άλλες. Χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι διαφορές, ο κόσμος γίνεται υπόδουλος των ανθρώπων.» (Μαξ Χορκχάιμ, Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 36-37.)

5 Βλ. την κριτική από μία σύγχρονη οπτική στις αντιλήψεις που εντάσσουν τον Λάιμπνιτς σε μία ομογενοποιημένη εκδοχή του μπαρόκ ως τον εξέχοντα εκφραστή του στο Peter David Fenves, «Antinomias: Leibniz and the Baroque», *Modern Language Notes*, 105, 1990, 437 κ. ε.

6 Μαξ Χορκχάιμ, Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, *ό.π.*, σ. 25.

7 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, επ. R. Tiedemann και H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, τ. I.2, σ. 697 (εφεξής GS, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας).

8 Βλ. Thomas Weber, «Erfahrung», στο Michael Opitz, Erdmut Wizisla (επ.), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 2000, 232-237.

9 Βλ. Thomas Schwarz Wentzer, *Bewahrung der Geschichte*, Philo, Μποντενχάιμ 1998, σ. 63 κ. ε.

10 Βλ. σχετικά με αυτή τη συνάφεια τις διαφοροποιήσεις μεταξύ των ποικίλων θεωρητικο-πολιτικών προσεγγίσεων στο Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Fink, Μόναχο 1989.

11 GS, V.1, 575

12 GS, I.2, 660.

13 Βλ. στην προοπτική του παρόντος Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», στο του ίδιου, *Gesammelte Schriften*, τ. 1 (*Philosophische Frühschriften*), επ. R. Tiedeman, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1990, σ. 325-344.

14 GS, IV.2, 926

15 Βλ. *ό.π.*

16 Βλ. Peter Garloff, *Philologie der Geschichte. Literaturkritik und Historiographie bei Walter Benjamin*, Königshausen & Neumann, Βύρτσμπουργκ 2003, σ. 226, αναφορικά με τη σχετική διάγνωση και τα συμπεράσματα του Μπένγιαμιν.

17 GS, II.1, 159

18 Ο Μπένγιαμιν έχει στο στόχαστρό του όχι βέβαια την αναφορά στην εποπτεία αλλά τους περιορισμούς που θεωρεί ότι επιβάλλει στο σχηματισμό της υπερβατολογική κατασκευή, μη αποδεχόμενος ταυτόχρονα το διαχωρισμό της γνώσης σε a priori και a posteriori (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Ausgabe, τ. IV, B2-B4), καθώς θεωρεί ότι η πρώτη συνιστά μία ουσιωδώς ιστορική εγγραφή για την αποκρυπτογράφηση της οποίας αρμόδια είναι η μεταφυσική που αποτελεί η ίδια μια ιστορική εμπειρία. Πρβλ. «Η εμπειρία δεν είναι μια εμπειρική γνώση, παρά μόνο μία ιδέα που αφορά την κατασκευή μιας έννοιας.» (Βλ. «Über das Programm der kommenden Philosophie», GS, VI, σ. 160 κ.ε. Πρβλ. αντίθετα I. Kant, *Opus Posthumum*, Akademie Ausgabe, τ. XXI, σ. 90)

19 Ο Μπένγιαμιν αναφέρεται στην «τύφλωση του Διαφωτισμού» ρητά ή με παρεμφερείς διατυπώσεις στο σύνολο του έργου του.

20 Βλ. N. Bolz, *ό. π.*, σ. 125 κ.ε.

21 Πρβλ. την έκθεση της μονομέρειας που χαρακτηρίζει τις διαφωτιστικές φιλοσοφίες της υποκειμενικότητας οι οποίες στο σύνολό τους συγκροτούν μία αντινομική δομή από τον Χέγκελ στο «Glauben und Wissen», στο του ίδιου *Theorie Werksausgabe*, τ. 2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1970 κ. ε.

22 Βλ. την ανάλυση της έννοιας της συστοιχίας σε σχέση με την έννοια της Ιδέας στην προοπτική στην οποία εγγράφεται και το παρόν κείμενο από τον Günter Figal, «Die Konstellation der Modernität. Walter Benjamins Hermeneutik der Geschichte», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1993, σ. 135 κ. ε.

23 «Το ανεπανάληπτα ακραίο» είναι ο τόπος της εννοιακής διείσδυσης στο εμπειρικό. Πρβλ.: «Στο ακραίο η ιστορία δεν ανακαλείται στο παρόν ως γίνεσθαι αλλά καθίσταται αναγνώσιμη ως περιεχόμενο» (GS, VI, 60).

24 Πρβλ. N. Bolz, «Prostituiertes Sein», στο του ίδιου, R. Faber (επ.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins «Passagen»*, Königshausen & Neumann, Βύρτσμπουργκ 1986, σ. 191-213.

25 Βλ. GS, I.1, 258-259.

26 Προκαταλαμβάνοντας στο σημείο αυτό τη συνέχεια αναφορικά με τη μοναδολογική συγκρότηση των ιστορικών αντικειμένων, ο Μπωντλαίρ αποτελεί το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αλληλοπροβολής ιστορικών περιόδων. Στο Passagenwerk ο Μπένγιαμιν θα γράψει: «[...] η προϊστορία του Μπωντλαίρ βρίσκεται στην αλληγορία [δηλ. το μαπαρόκ, σ.τ.σ], η μεθιστορία του στο Jugendstil.» (GS, V.1, 594, βλ. για το σχετικό συγκείμενο και την υποσημ. 91.)

27 Βλ. ενδεικτικά Erwin Panofsky, *Was ist Barock?*, PHILO & PhiloFineArts, Αμβούργο 2005 και του ίδιου, *Das Leben und die Kunst Albrecht Duerers*, Rogner & Bernhard, Μόναχο 1967.

28 Είναι ωστόσο αξιοσημείωτο ότι η αλληγορία καθαυτήν δεν θεματοποιείται στον «Γνωσιολογικό πρόλογο» της εργασίας για το μαπαρόκ.

29 GS, I.1, 483.

30 Στο εν λόγω ζήτημα βρίσκεται ένας αποφασιστικός λόγος για τον οποίο ο Μπένγιαμιν ανατρέχει στις αναλύσεις του Καρλ Σμιτ. Βλ. σχετικά Susanne Heil, *Gefährliche Beziehungen – Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Metzler, Στουτγάρδη 1996.

31 Βλ. σχετικά με τη συμβολή του Μπένγιαμιν στη μελέτη του μπαρόκ γενικότερα, Uwe Steiner, «Allegorie und Allergie. Bemerkungen zur Diskussion um Benjamins Trauerspielbuch in der Barockforschung», *Daphnis*, 18, 1989, σ. 641-701, ενώ για την αμφισβήτηση αυτής της συμβολής Hans-Jürgen Schings, «Walter Benjamin, das barocke Trauerspiel und die Barockforschung», στο Norbert Honfza, Hans-Gert Roloff (επ.), *Daß eine Nation die andern verstehen möge. Festschrift für Marian Szyrocki*, Rodopi, Άμστερνταμ 1988, σ. 676: «Ο Μπένγιαμιν στους ερευνητές τους Μπένγιαμιν και το μπαρόκ δράμα στους ερευνητές του μπαρόκ». Για την ευρύτερη συνάφεια του μπαρόκ με τον Λάιμπνιτς και τον Μπένγιαμιν στην προοπτική του παρόντος βλ. τη σημαντική μελέτη του Rainer Nägele, «Das Beben des Barock in der Moderne: Walter Benjamin Monadologie», *Modern Language Notes*, 106, 1991, 501-527.

32 Βλ. την παρουσίαση της χρήσης της αλληγορίας στις διάφορες φάσεις του μπενγιαμινικού έργου στο Burkhard Lindner, «Allegorie», στο Michael Opitz, Erdmut Wizisla (επ.), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τ. 1, σ. 50 κ.ε.

33 Πρβλ. *GS*, I.1, 397.

34 Βλ. την επιστολή στον Σόλεμ στο W. Benjamin, *Briefe*, επ. Th. W. Adorno, G. Scholem, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, σ. 372.

35 Σχετικά με τη ρητή σύνδεση της μοναδολογικής προσέγγισης με τον εμπορευματικό φετιχισμό βλ. Anthony Auerbach, «Walter Benjamin's Monadology», ανακοίνωση στο Design Studies Forum, Benjamin's Objects (υπ. R. Schuldenfrei), College Art Association Annual Conference, Los Angeles, Φεβρ. 2009 (υπό δημ. στα αντίστοιχα πρακτικά).

36 Για την εν λόγω μετάβαση και την θεματοποίηση της γλωσσικής έκθεσης εν γένει από την άποψη που ενδιαφέρει και το παρόν βλ. P. D. Fenves, *Arresting Language: From Leibniz to Benjamin*, Stanford Univ. Press, Στανφορντ 2001 και συμπληρωματικά, του ιδίου, *Of Philosophical Style – from Leibniz to Benjamin*, *boundary 2*, 30, 1, 2003, σ. 67-87.

37 *GS*, I.1, 216.

38 *GS*, I.1, 228. Το μέρος του κειμένου που επιγράφεται *Μοναδολογία* καταλαμβάνει δύο περίπου σελίδες, ενώ εμφανίζονται αρκετές ερμηνευτικές παραλλαγές του ορισμού «Η Ιδέα είναι μονάδα».

39 Ο Μπένγιαμιν παραπέμπει αναφορικά με τις μονάδες εκ παραδρομής στη *Μεταφυσική πραγματεία*, ενώ η έννοια καθ' εαυτήν εμφανίζεται στη *Μοναδολογία*. Είναι πολύ πιθανό η πρόσληψη του Λάιμπνιτς από τον Μπένγιαμιν να διαμεσολαβείται από τον επιβλέποντα της διδακτορικής διατριβής του Richard Herberz, ο οποίος είχε συγγράψει τη μελέτη *Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz*. Βλ. σχετικά Kevin McLaughlin, «The Coming of Paper: Aesthetic Value from Ruskin to Benjamin», *Modern Language Notes*, 114/5, 1999, σ. 987-998.

40 *GS*, I.1, 215.

41 Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie – Η Μοναδολογία*, (διγλ. εκδ.), μτφρ. Σ. Λαζαρίδης, εισ. Γ. Βώκος, Υπερίων, Θεσσαλονίκη, 1997, §1, σ.30-31 (Στο εξής η παραπομπή στο έργο θα σημειώνεται με Μ ακολουθούμενο από τον αριθ. παραγράφου ή/και σελίδας).

42 Βλ. σχετικά Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Kohlhammer, Στουτγάρδη 1958, σ. 29 κ.ε.

43 M, §56, 83 και G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Garnier Flammarion, Παρίσι 1999, §147.

44 M, §13. Βλ. και H. H. Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, τομ. 1: *Die Signatur der Neuzeit*, Metzler, Στουτγάρδη 1997, σ. 268.

45 M, §73-76.

46 M, §7.

47 G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, επ. H.H. Holz, τ. 1 (*Kleine Schriften zur Metaphysik*), Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1986, σ. 243 κ.ε.

48 M, §78.

49 Ό.π. Ο Μπένγιαμιν παραπέμπει στην προκατεστημένη ή προδιατεταγμένη αρμονία σε συνάφεια με την έννοια της μονάδας σε ένα πολύ χαρακτηριστικό σημείο στην *Οδό μονής κατευθύνσεως* αναφερόμενος στον Μαλλαρμέ (GS, IV.1, 103).

50 Ενώ ο Λάϊμπνιτς θεωρεί (G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, ό.π., τ.1, σ. 240) ότι διασαφηνίζει με επάρκεια τη διάκριση μεταξύ φαινόμενου και πνευματικού κόσμου, εντούτοις ο διαχωρισμός τους κάθε άλλο παρά έχει την καθαρότητα της καντιανής διάκρισης σε *mundus sensibilis* και *mundus intelligibilis* (βλ. επ' αυτού G. Deleuze, ό.π., σ. 89, αν και είναι παρακινδυνευμένο να ακολουθήσει κανείς τον Ντελέζ στο συμπέρασμα, ότι η θέση του Λάϊμπνιτς ισοδυναμεί εν τέλει με την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ των δύο κόσμων και την κατάφαση της ύπαρξης μόνον ενός, αυτού της καθαρής εμμέμειας).

51 Πρβλ. «[...] κάθε απλή υπόσταση έχει αναφορές που εκφράζουν όλες τις άλλες και κατά συνέπεια είναι διαρκής ζωντανός καθρέφτης του σύμπαντος» (M, σ. 59, βλ. επίσης §57 και 60 και τον αναλυτικό σχολιασμό του Ansgar Lyssy, «*Monaden als lebendigen Spiegel des Universums*», στο Hubertus Busche (επ.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie*, Akademie, Βερολίνο 2008, σ. 145-159). Για την αναπαράσταση της ολότητας βλ. αναλυτικά G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, ό.π., σ. 376-380 και επίσης σ. 430, σ. 466. Είναι ιδιαίτερα σημαντική από την άποψη της διασταύρωσης με τον Μπένγιαμιν η έμφαση στην ανεξαρτησία από το χρόνο που διασφαλίζει στην αναπαράσταση η μοναδολογική κατασκευή (βλ. επίσης και τις §130 και 360 του G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, ό.π.)

52 GS, III, 51.

53 W. Benjamin, *Briefe*, ό.π., τ. 1, σ. 322. (Από το γράμμα του Δεκ. 1923 στον Φλόρενς Κρίστιαν Ρανγκ, «τον αυθεντικό αναγνώστη του έργου του», όπως τον αποκαλούσε ο Μπένγιαμιν.)

54 Στο ίδιο γράμμα προς τον Ρανγκ ο Μπένγιαμιν δεν αφήνει αμφιβολίες σχετικά με τους προσανατολισμούς του: «Η συνολική εποπτεία του Λάϊμπνιτς, του οποίου υιοθέτησα τη σκέψη για τις μονάδες για τον προσδιορισμό των Ιδεών, τη σκέψη αυτή που εσύ επικαλείσαι με την ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς –διότι για τον Λάϊμπνιτς η ασυνέχεια των ακεραίων αριθμών ήταν αποφασιστικό φαινόμενο για τη θεωρία των μονάδων- μου φαίνεται ότι περιλαμβάνει τη Summa μιάς θεωρίας των Ιδεών [...]» (ό.π., σ. 323)

55 Βλ. και G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, στο *Philosophische Schriften*, ό.π., τ.3, I.2, σ. XIV κ.ε.

56 Βλ. Peter Bulthaupt, «Parusie», στο του ιδίου (επ.), *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1975, σ. 137-138.

57 GS, I.2, 666.

58 Βλ. σχετικά René Buchholz, «'Verschränkung von Natur und Geschichte'. Zur Idee der _Naturgeschichte' bei Benjamin und Adorno», στο R. Buchholz, J. A. Kruse (επ.), «*Magnetisches Hingezogensein oder schauernde Abwehr*». *Walter Benjamin 1892-1940*, Metzler, Στουτγάρδη-Βαϊμάρη 1994, σ. 59-94.

59 Και ο Λάϊμπνιτς αναφέρεται ρητά στη σωτηρία των φαινομένων, πρβλ. G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, ό.π., τ.1, σ. 232.

60 Βλ. Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1980, σ. 54 κ.ε.

61 GS, I.1, 354.

62 Βλ. για τη συνάφεια της φθαρτότητας στην προοπτική που ενδιαφέρει εδώ, Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1991, σ. 234 κ.ε.

63 GS, I.1, 398.

64 Βλ. M. Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne: Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, de Gruyter, Βερολίνο-Νέα Υόρκη 1996, σ. 48 κ.ε.

65 Ο Ντελέζ επισημαίνει μεν ότι ο «Μπένγιαμιν προώθησε αποφασιστικά την κατανόηση του Μπαρόκ, όταν έδειξε ότι η αλληγορία δεν είναι ένα σύμβολο που ξαστόχησε, καμία αφηρημένη προσωποποίηση αλλά μία ικανότητα της εικονοποιίας η οποία είναι διαφορετική από αυτήν του συμβόλου.» (G. Deleuze, *ό.π.*, σ. 178) Ωστόσο, η έμφαση του Ντελέζ στην καθαρή εμμένεια που οφείλουν να έχουν τα αναλυτικά εργαλεία παραγνωρίζει εν προκειμένω την ένταση με την υπερβατικότητα που διαπερνά την αλληγορική κατασκευή του Μπένγιαμιν. Βλ. και Timothy Flanagan, «The Free and Indeterminate Accord of the “The New Harmony”»: The significance of Benjamin’s Study of the Baroque for Deleuze», στο Sjoerd van Tuinen, Niamh McDonnell (επ.), *Deleuze and the Fold: A critical Reader*, Palgrave Macmillan, Μπέιζινγκστούουκ 2010, σ. 46-64.

66 Βλ. σχετικά *GS*, I.1, 220 κ.ε.

67 Πρβλ. R. Tiedemann, «Begriff – Bild – Name», στο Michael Löbig, Gerhard Schwenpöhner (επ.), *Hamburger Adorno-Symposion*, Λύνεμπουργκ 1984, σ. 67-78 και Hermann Schwenpöhner, «Sprachbegriff und sprachliche Darstellung», Alfred Schmidt, Norbert Altwicker (επ.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1986, σ. 328-348.

68 Βλ. *GS*, I.1, 216 κ.ε.

69 *GS*, I.1, 217.

70 *ό.π.*

71 Βλ. σχετικά και σε συνάφεια με το μαρσισμό της εμπειρίας και την αποκατάστασή της R. Tiedemann, «Begriff – Bild – Name», *ό.π.* και Thomas Schwarz Wentzer, *ό.π.*

72 *GS*, II.1, 162.

73 Η έννοια της Ιδέας εξασφαλίζει τη συνοχή του πλέγματος αλληλοεξαρτώμενων μεταφυσικών στιγμών: «αυθεντική εμπειρία», «καθαρή γνώση», «αληθής θρησκεία». Πρβλ. επίσης το ότι στην πρώτη μεταφυσική του Μπένγιαμιν εκείνο το οποίο επιτελεί διακρίσεις είναι «η δύναμη η οποία συνδέει άμεσα τη συνολική εμπειρία με την έννοια του Θεού μέσω των Ιδεών». (*GS*, II.1, 164, και H.H. Holz, «Idee», στο *Benjamins Begriffe*, *ό.π.*, σ. 235.

74 *GS*, I.1, 343.

75 W. Benjamin, *Briefe*, *ό.π.*, σ. 459.

76 *GS*, I.1, 405.

77 *GS*, I.1, 406.

78 Για το «σχηματισμό» που καλείται να επιτελέσει η αλληγορία βλ. *GS*, I.1, 343 κ.ε. και 378 κ.ε. Στο ύστερο έργο αυτή η λειτουργία αντικαθίσταται από τη συγκρότηση της διαλεκτικής εικόνας.

79 *GS*, I.1, 400.

80 *GS*, I.1, 394.

81 Βλ. *GS*, V.1, 595.

82 *GS*, I.1, 277.

83 Το ίχνος της ωστόσο παραμένει φανερό δείχνοντας ταυτόχρονα τη μετατόπιση της μενεγαμινικής σκέψης: «το αιώνιο είναι μάλλον μία πτυχή ενός φορέματος παρά μία Ιδέα.» (*GS*, V.1, 118)

84 Βλ. R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, EVA, Φραγκφούρτη 1965, σ. 176 κ.ε.

85 Βλ. Sigrid Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit: Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Fischer, Φραγκφούρτη 1997, *passim*.

86 Βλ. σχετικά προ πάντων τις συγγενείς με αυτές των θέσων διατυπώσεις στο δοκίμιο *Έντοαρντ Φουξ, ο συλλέκτης και ιστορικός*. Σε αυτό το σημείο (*GS*, II.2, 468), ο Μπένγιαμιν παραπέμπει ο ίδιος στο *Γνωσιακριτικό Πρόλογο* του βιβλίου για το μπαρόκ δράμα.

87 Το άμεσο συγκείμενο της έννοιας της μονάδας διαμορφώνεται κυρίως στη Δεσμίδα N του *Passagenwerk* πέραν της θέσης XVII και της προσθήκης A «Συστοιχία» του κείμενου *Περί της έννοιας της ιστορίας*. Η μοναδολογική αντίληψη είναι ωστόσο λειτουργικά παρούσα στις αναλύσεις του

Passagenwerk, όταν, για παράδειγμα, διάφορα οικήματα χωρίς παράθυρα, όπως η στοά, το κατεξοχήν αντικείμενο του έργου, εκτίθενται ως οι τόποι της αλήθειας: «και η στοά επίσης είναι σπίτι δίχως παράθυρα [...] (Το αληθές δεν έχει παράθυρα)» (GS, V.2, 661). Πρβλ. «Η μονάδα είναι η αυτονομία του εσωτερικού, ενός εσωτερικού χωρίς εξωτερικό. Βρίσκονται όμως σε συστοιχία με την ανεξαρτησία της πρόσωσης, μιάς πρόσωσης χωρίς εσωτερικό.» (G. Deleuze, *ό.π.*, σ. 39). Για τη Θέση XVII βλ. Michael Löwy, Walter Benjamin: *Προμήνημα κινδύνου*, Πλέθρον, Αθήνα 2004, σ. 168-172.

88 GS, I.2, 702-703.

89 GS, V.1, 595, ενώ παρεμφερείς διατυπώσεις με φράσεις του εν λόγω παραθέματος βρίσκονται στο σύνολο της οικείας δεσμίδας.

90 Βλ. H.H. Holz, «Kontinuität und Bruch im Denken Walter Benjamins», στο Eveline Goodman-Thau, Michael Daxner (επ.), *Bruch und Kontinuität. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Βερολίνο 1995, σ. 137.

91 Εγγύτητα αλλά και διαφορά μεταξύ των πτυχώσεων στο εσωτερικό των μονάδων σύμφωνα με τον Ντελέζ και μοναδολογικής δομής κατά Μπένγιαμιν αναφαίνονται στους προσδιορισμούς του «αποσπασθέντος αντικειμένου» το οποίο διέπει η εν λόγω δομή: «Η μοναδολογική δομή του αντικειμένου απαιτεί την απόσπασή του από το συνεχές της ιστορικής πορείας», ενώ έχει «τη μορφή της ιστορικής αντιπαράθεσης, στην οποία συνίσταται το εσωτερικό [του] και την οποία διεξάγουν εκ νέου το σύνολο των ιστορικών δυνάμεων και διαφερόντων. Μέσω αυτής της μοναδολογικής δομής του, το αντικείμενο βρίσκει αναπαραριστώμενη στο εσωτερικό του την ίδια του την προϊστορία και μεθιστορία (Έτσι βρίσκεται, για παράδειγμα, η προϊστορία του Μπωντλαίρ, όπως εκτίθεται στην παρουσία έρευνα, στην αλληγορία και η μεθιστορία του στο Jugendstil.)» (GS, V.1, 594) Βλ. επίσης την ανάλυση του Heinz Eidam, *Discrimen der Zeit. Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*, Königshausen & Neumann, Βύρτσμπουργκ 1992, κεφ. II.4 και σ. 433 κ.ε.

92 H. Eidam, *ό.π.*, σ. 450 κ.ε.

93 Πρβλ. τη θέση ότι «η διαλεκτική» σημαίνει «αντικειμενικά τη θραύση του ταυτοποιητικού καταναγκασμού μέσω της στερεοποιημένης ενέργειας που βρίσκεται αποθηκευμένη σε αυτόν και στις εξαντικειμενικεύσεις του.» Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1966, σ. 159

94 GS, V.1, 576.

95 GS, V.1, 578. Βλ. τη συνολική έκθεση της εν λόγω συνάφειας στις σ. 576-579 και επίσης GS, I.2, 695 (VI) για την αντίστοιχη εγγραφή στο συγκείμενο των Θέσεων για την έννοια της ιστορίας.

96 Η διασταύρωση της έννοιας της δυνατότητας στον Μπένγιαμιν με τη σύλληψη του Λάιμπνιτς αναφορικά με τους «δυνατούς κόσμους» αξίζει ιδιαίτερης διερεύνησης η οποία ωστόσο δε μπορεί να πραγματοποιηθεί στα πλαίσια του παρόντος.

97 Για την παραγωγή γνώσης είναι απαραίτητη, σύμφωνα με τον Λάιμπνιτς, η σύνθεση πολλαπλότητας εννοιών η οποία προκύπτει μέσω της αντιστοιχίσης, «ολόκληρων συμπλεγμάτων γνωρισμάτων, που εισρέουν σε μία έννοια, προς άλλα συμπλέγματα γνωρισμάτων, από τα οποία τα πρώτα ορίζονται» (Θεόδωρος Πενολίδης, *Μέθοδος και συνείδηση*, Μεταίχμιο, Αθήνα, σ. 77). Ο εν λόγω τύπος του Λάιμπνιτς μπορεί να θεωρηθεί ότι αντηχεί στη συστοιχία εννοιών που συνέρχονται στην Ιδέα του Μπένγιαμιν. Εντούτοις, βρίσκεται σε απόσταση από αυτήν καθώς στην περίπτωση του Λάιμπνιτς πρόκειται για αντιστοιχίση γνωρισμάτων μέσω προσδιορισμών, ενώ για τον Μπένγιαμιν η σύνοδος εννοιών δεν ενέχει αμοιβαίο προσδιορισμό αλλά την απόδοση μιας συνθετικής γνωστικής εικόνας καθώς κάθε έννοια βρίσκεται σε μία ορισμένη θέση ως προς τις άλλες. Αυτό που έχει όμως κρίσιμη σημασία είναι η αντιπαράβολή της επιστημολογικής θέσης που κατέχουν τα *ονόματα* στον Λάιμπνιτς και τον Μπένγιαμιν. Διότι, όπως καιρία επισημαίνει ο Πενολίδης, το όνομα στον Λάιμπνιτς ως έκφραση ενός συνόλου γνωρισμάτων (*ό.π.*) ενέχει τη δυνατότητα της αντίφασης κατά την πρόοδο της ανάλυσης αυτών των γνωρισμάτων. Αντίθετα, η προκατεστημένη αρμονία στη λογική της αδαμιτικής γλώσσας στον Μπένγιαμιν διασφαλίζει την απόδοση του πράγματος διά του ονόματος στην έκθεση της Ιδέας. Έχει, σε κάθε

περίπτωση, ενδιαφέρον η κοινή έμπνευση από καββαλιστικά γλωσσικά θεωρήματα σχετικά με τα ονόματα, ενώ ταυτόχρονα, σύμφωνα με την αυτοκατανόηση και των δύο συγγραφέων, ο συσχετισμός αντιθετικών πόλων δεν έχει ποτέ το χαρακτήρα αναιρέσεως τους.

98 *GS*, I.3, 1234.

99 *GS*, I.1, 704.

100 *GS*, I.1, 1231.

101 Οι δυνατότητες του παρελθόντος συνιστούν το αρνητικό ενός φωτογραφικού φιλμ που αναμένει την εμφάνισή του από τον ιστορικό στον κατάλληλο χρόνο: “Μόνο το μέλλον διαθέτει εμφανιστές που είναι αρκετά ισχυροί ώστε η εικόνα να μπορεί να εμφανίζεται με κάθε λεπτομέρεια” (1, 1238).

102 Κύριος εκπρόσωπος του ιστορισμού που βρίσκεται στο στόχαστρο του Μπένγιαμιν είναι ο Wilhelm Dilthey με την επιτομή της εν λόγω αντίληψης στο *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, (επανεκδ.) Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1970 (βλ. ιδιαίτερα σ. 199 κ.ε.).

103 βλ. Günter Mensching, «Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen», στο P. Bulthaupt (επ.), *ό.π.*, σ. 176-178.

104 βλ. σχετικά με αυτά τα συμπραζόμενα *M* §60 και A. Lyssy, *ό.π.*, σ. 152 κ.ε.

105 βλ. επ’ αυτού τη διεισδυτική ανάλυση του Φώερεμπαχ που καταλήγει στο ότι «η ύλη είναι ο γενικός δεσμός των μονάδων» (Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, στο του ίδιου, *Gesammelte Werke*, επ. Werner Schuffenhauer, Akademie, Βερολίνο(ΛΓΔ), τ.3, σ. 64. Η ισοδύναμη θέση φύσης και πνεύματος ως κρίσιμο γνώρισμα της μεταφυσικής του Λάιμπνιτς, σύμφωνα με τον Φώερεμπαχ, έχει προφανώς ιδιαίτερη σημασία για την αντιπαράβολή με τη σύλληψη του Μπένγιαμιν περί «φυσικής ιστορίας».)

106 Με δεδομένη την κοινότητα μεταξύ μονάδων και στιγμών της εγγελιανής έννοιας ως προς το ότι και τα δύο ενέχουν τη διαμεσολάβηση της ολότητας, το άνυσμα της εγγελιανής κριτικής στον Λάιμπνιτς διαγράφεται από την κρίση τη σχετική με τη δυνατότητα της μονάδας να προσπελάσει την έννοια: «Η μία ουσιώδης μονάδα και οι πολλές μεμονωμένες μονάδες, οι οποίες πρέπει να είναι αυθύπαρκτες, έχουν ως θεμέλιο ότι δεν σχετίζονται μεταξύ τους, ώστε να υφίσταται αντίφαση η οποία δεν επιλύεται [...] εν γένει απουσιάζει η διαφοριζόμενη σχέση της έννοιας» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Theorie Werksausgabe, τ. 20, Φραγκφούρτη, Suhrkamp, σ. 249 κ.ε.). Στη *Λογική* διασαφηνίζεται η εν λόγω απουσία σε σχέση με τη μοναδολογική σύνταξη σύμφωνα με την κατανόηση της «αρνητικής σχέσης του Ενός με τον εαυτό του» ως απόθησης (G.W.F. Hegel, *Logik I*, *ό.π.*, τ. 5, σ. 189): «Ο λαϊμπνιτσιανός ιδεαλισμός υιοθετεί την πολλαπλότητα άμεσα ως δεδομένη και δεν την αντιλαμβάνεται ως απόθηση» (G.W.F. Hegel, *ό.π.* βλ. Joachim C. Horn, *Monade und Begriff: Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Oldenbourg, Βιέννη-Μόναχο, σ. 135-138 και επίσης Y. Belaval, *Études leibniziennes de Leibniz à Hegel*, Gallimard, Παρίσι 1993). Στο θεώρημα της λαϊμπνιτσιανής μεταφυσικής περί της σύμπτωσης καθολικής διαμεσολάβησης και αμεσότητας του Ενός, ο Χέγκελ αντιπαράθετει την απαίτηση της διαμεσολαβημένης μετάβασης μεταξύ τους. Αυτό θα παρέμενε όμως απλώς μία κοινότοπη διαπίστωση αν δεν συνδεθεί με το ερώτημα της εισαγωγής των *διαλεκτικών μεταπτώσεων* που θα μετέγραφαν την υπόσταση στον Λάιμπνιτς στους προσδιορισμούς της εγγελιανής έννοιας. Ισοδύναμα, το ζήτημα είναι η σύνταξη της υποκειμενικότητας της υπόστασης – μονάδας ως εγγελιανή αναιρέση του ενός στο άλλο. Η διαλεκτικοποίηση η οποία προφανώς συνιστά το προκείμενο διακύβευμα είναι και το επίδικο της αντιπαράθεσης Μπένγιαμιν – Αντόρνο με τους όρους της εμμενούς φυσιογνωμικής αναπαράστασης του θρυμματισμένου Είναι.

107 Πράγματι, σε αυτό το πεδίο (βλ. και υποσημ. 115) εγγράφονται τα κρίσιμα επίδικα της αντιπαράθεσης Μπένγιαμιν – Αντόρνο σχετικά με την απαίτηση της διαμεσολάβησης. Με δεδομένη βέβαια τη μετατόπιση των θεωρητικών συντεταγμένων, αποκτά ένα ειδικό βάρος η διάσταση που προσδίδει η κρίση του Φώερεμπαχ, ότι το μοντέλο του Λάιμπνιτς επιτρέπει τη συγκρότηση μιας δομής καθολικής διαμεσολάβησης χωρίς η απόλυτη ορθολογικότητα να αποτελεί την υποχρεωτική, δογματική προϋπό-

θεση (πρβλ. κατά προέκταση το λαϊμπνιτσιανό μοντέλο εναρμόνισης των ασυμβατοτήτων μεταγλωττισμένο με τους όρους της τρίτης καντιανής κριτικής όπως και τη σύνταξη της καθολικής διαμεσολάβησης στη σφαίρα του πεπερασμένου, H. H. Holz, *ό.π.*, σ. 59 κ.ε. και του ιδίου, *Leibniz*, Campus, Φραγκφούρτη 1992, σ. 24 κ.ε.).

108 Βλ. R. Tiedemann, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus», στο P. Bultaupt (επ.), *ό.π.*, σ. 111.

109 Βλ. N. Bolz, «Prostituiertes Sein», *ό.π.*, σ. 191-213, και Ansgar Hillach, «Den Weltlauf zu unterbrechen ... der tiefste Wille in Baudelaire» στο N. Bolz, R. Faber, *ό.π.*, σ. 154-180.

110 Βλ. B. Lindner, «Allegorie», *Benjamins Begriffe*, *ό.π.*, σ. 81 κ.ε. Στη μελέτη του *Erstarre Unruhe*, Fischer, Φραγκφούρτη 1991, ο Ralf Konersmann εγγράφει μεν ρητά τη μοναδολογία του Μπένγιαμιν στην παράδοση του Λάιμπνιτς χωρίς όμως να διαφοροποιεί στην αναλυτική έκθεσή του την έννοια της μονάδας στα εκάστοτε συμφραζόμενα της χρήσης της ανάλογα με την περίοδο του μπενγιαμινικού έργου. Έτσι μειώνεται η συμβολή της εμφατικής τοποθέτησης του Μπένγιαμιν στα πλαίσια της φιλοσοφικής παράδοσης καθώς χάνεται ο ειδικός χαρακτήρας της εννοιολόγησης που προέρχεται μεν από αυτήν αλλά συγκροτείται στα πλαίσια της (μεταβαλλόμενης) μπενγιαμινικής φιλοσοφικής γραμματικής. Αν και ο Κόνερσμαν ορθά παραπέμπει το διακύβευμα της απόλυτης εμμένειας στα πράγματα στο διαλεκτικό άλμα που στον Μπένγιαμιν φαίνεται να ακυρώνει την ολοκλήρωση της διαδικασίας διαμεσολάβησης, χάνει εντούτοις από το οπτικό του πεδίο εξ αιτίας της αδιαφοροποίησης αντίληψης της μονάδας τις εντάσεις του υλικού τις οποίες η έννοια φιλοδοξεί να αποτυπώσει κατά διαφορετικό ωστόσο τρόπο στις διαφορετικές φάσεις του μπενγιαμινικού έργου (βλ. ιδιαίτερα σ. 167 κ.ε.). Γιά το πολιτικό άνωσμα της έννοιας της μονάδας πρβλ. Γιώργος Σαγκριώτης, «Δείκτες, Βέλη, Μονάδες», *Οντοπία*, 48, Ιαν.-Φεβρ. 2002, σ. 63-76.

111 Βλ. Gérard Rautet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Aubier, Παρίσι 1997, σ. 239 κ.ε. και Susan Buck – Morss, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT, Κάιμπριτζ – Λονδίνο, 1996, σ. 331-375.

112 Οι αναλύσεις του εν λόγω ζητήματος από τον R. Tiedeman εξειδικεύουν την (ύστερη) γενική προσέγγιση του Αντόρνο που επιχειρεί να τονίσει τις συγκλίσεις μεταξύ Χέγκελ και Μπένγιαμιν από την άποψη τουλάχιστον των φιλοσοφικών προθέσεων (βλ. Th.W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, *ό.π.*, passim). Ο Τήντεμαν εκθέτει τη συγκρότηση του μοναδολογικού αντικειμένου στον Μπένγιαμιν και τη συναφή διαμεσολάβηση των αλληγορικών-ιστορικών πόλων ως μεταγραφή μιάς εγγελιανού τύπου διαμεσολαβητικής διαδικασίας. Ως εκ τούτου παρουσιάζει ένα συμβιβασμό της διαμάχης της δεκαετίας του τριάντα ως ερμηνεία των απόψεων του Μπένγιαμιν. Σε αυτή την ερμηνεία κατονομάζονται μεν τα επίδικα σημεία, αν και η εγγελιανή συνηγορία του Τήντεμαν χρήζει περαιτέρω ανάλυσης χωρίς τις σε πολλές περιπτώσεις ιδεολογικά χρωματισμένες προεπιλογές υπέρ ή κατά της εν λόγω εκδοχής (βλ. R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, *ό.π.*, σ. 60 κ.ε. και «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus», *ό.π.*, σ. 110 κ.ε.), και επίσης σχετικά H. Eidam, *ό.π.*, 301 κ.ε. Πρβλ. και υποσημ. 113).

113 Έχουν εγερθεί ποικίλες αντιρρήσεις στη χρήση της έννοιας της μονάδας και της συνακόλουθης κατασκευής της ιστορίας από τον Μπένγιαμιν και από συγγραφείς συγγενούς κατεύθυνσης με την δική του. Η ανάλυση του H. Engelhardt αναδεικνύει από φιλολογική άποψη τις σχετικές ανακρίβειες και τη μεταγραφή της έννοιας της μονάδας από τον Μπένγιαμιν. Η κριτική, που ακολουθεί στενά τον Αντόρνο, εστιάζεται περισσότερο στον τρόπο συγκρότησης του ιστορικού αντικειμένου από τον Μπένγιαμιν και τις συναφείς αδυναμίες που εντοπίζονται εκεί. Σύμφωνα με τον Engelhardt η κατασκευή του Μπένγιαμιν θα μπορούσε μόνον τότε να διεκδικήσει θεωρητική αξιοπιστία, αν διατηρούσε κάποιο υπόλοιπο εγγελιανισμού, ώστε να διασφαλίζει την ενότητα της γνώσης με το αντικείμενό της κατά τον αναστοχασμό της ιστορίας. Η εν λόγω θεώρηση χάνει από το οπτικό της πεδίο την ειδική λειτουργία που επιτελεί η μονάδα στις διάφορες φάσεις του μπενγιαμινικού έργου, ενώ παράλληλα απουσιάζει από τη

συγκεκριμένη έκθεση η αποφασιστική διάσταση της ιστορικότητας της έννοιας, είτε στο άμεσο συγκείμενο του Λάιμπνιτς είτε στον ίδιο τον Μπένγιαμιν (Hartmut Engelhardt, «Der historische Gegenstand als Monade», στο P. Bulthaupt (επ.), *ό.π.*, σ. 298-300, ενώ αντίθετα G. Mensching, *ό.π.*). Η κριτική του Roland Kany, *Mnemosyne als Programm: Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Niemeyer, Τύμπινγκεν 1987, σ. 225-228, ανατρέπει στην αντίληψη των *petites perceptions* του Λάιμπνιτς ώστε να διευκρινίσει την πρόταση του Μπένγιαμιν, ότι το παρόν για τον ιστορικό υλιστή αναδιαμορφώνει το παρελθόν. Κύριο πρόβλημα της κατασκευής, κατά τον Κάνυ, είναι η ασάφεια που χαρακτηρίζει τη διαδικασία της απόσπασης μιας ιστορικής ενότητας από το συνεχές: αν δηλαδή πρόκειται για έργο του ιστορικού (GS, I.2, 703) ή για αποτέλεσμα της ιστορικής δυναμικής μιας συγκεκριμένης εποχής (GS, I.2, 701, βλ. και τις σχετικές ερμηνείες διαμεσολάβησης των δύο εκδοχών στο Krista Greffrath, *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*, Fink, Μόναχο 1981, σ. 31 κ.ε.) και R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, *ό.π.*, σ. 62).

114 Βλ. R. Tiedemann, *ό.π.*, σ. 91.

115 Βλ. ιδιαίτερα το γράμμα του Αυγ. 1935, στο οποίο ο Αντόρνο προσάπτει στον Μπένγιαμιν ότι η απαίτηση της εμμένειας στο υλικό ακυρώνει τη διαλεκτική ένταση μεταξύ εγκόσμιου και υπερβατικού που είναι απαραίτητη σύμφωνα με τον ίδιο τον Μπένγιαμιν για την κατανόηση της ιστορίας. Επίσης γράφει ο Αντόρνο ότι «Δεν είμαι σύμφωνος με την τάση, να ανάγεται η χειρονομία της αμεσότητας [...] στη χειρονομία του σωματικού. Κι αυτό με έχει οδηγήσει όσο τιποτε στο κέντρο της διαφοράς μας.» (Βλ. Th. W. Adorno - W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1994). Το σύνολο του υλικού μαζί με αναφορές στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία βρίσκονται πλέον συγκεντρωμένα από τον Willem van Reijen, «Die Adorno-Benjamin-Kontroverse», στο *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1, 2006.

116 Γιά τον Αντόρνο η μοναδολογία παρέχει το ιδεατό μοντέλο του αστικού υποκειμένου και συνακόλουθα της πολιτισμικών προϊόντων του κόσμου του, καθώς οι ιδιότητες της μονάδας αποδίδουν την ψυχοκοινωνική σύσταση της αστικής υποκειμενικότητας (Βλ. παραδειγματικά Th. W. Adorno, «Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität», *Gesammelte Schriften*, τ. 8, *ό.π.*, σ. 238). Ως εκ τούτου, η μοναδολογική θεώρηση ικανοποιεί την απαίτηση της εμμενούς κριτικής, το μέτρο της κριτικής να αντλείται από το ίδιο το υλικό. Η σκέψη του Αντόρνο συνολικά χαρακτηρίζεται από έναν μοναδολογικό προσανατολισμό, ιδιαίτερα κατά την εξέταση του έργου τέχνης, που εγγράφεται όμως στα συμφραζόμενα της εγγεγραμμένης κληρονομιάς την οποία αυτή η σκέψη διεκδικεί (Βλ. Andreas Pradler, *Das monadische Kunstwerk: Adornos Monadenkonzeption und ihr ideengeschichtlicher Hintergrund*, Königshausen & Neumann, Βύρτσμπουργκ 2003 και Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Verso, Λονδίνο 1996).

117 Ο εκλεκτικισμός είναι εξ άλλου μία συνήθης κατηγορία που προσάπτεται στον Λάιμπνιτς, ενώ αποτελεί επίδοκο ζήτημα που συνοδεύει γενικά τη φιλοσοφία στο μαρρόκ και τη διαμόρφωση του τύπου σκέψης ο οποίος αξιώνει το κύρος της φιλοσοφίας. Αναφορικά με τον Λάιμπνιτς, η υιοθέτηση φιλοσοφημάτων ποικίλης προέλευσης ερμηνεύεται στα πλαίσια της συστηματικής προσπάθειάς συμβιβαστικής εναρμόνισης των κατά την αντίληψή του δομικών στοιχείων σύλληψης του κόσμου (βλ. για την παραδεδομένη άποψη H. Schmalenbach, *Leibniz*, *ό.π.*, σ. 11-18 και σ. 475 κ.ε., και για την αμφισβήτηση της προβολής της κατηγορίας του εκλεκτικισμού στον Λάιμπνιτς Ulrich Johannes Schneider, «Leibniz und der Eklektizismus», στο επ. G_nter Abel, Christoph Hubig, *Neuzeitliches Denken*, de Gruyter, Βερολίνο-Νέα Υόρκη 2002, σ. 233 κ.ε. και επίσης G. Deleuze, *ό.π.*, σ. 164-189.

118 Βλ. Lutz Koepnick, «The Spectacle, the Trauerspiel, and the Politics of Resolution: Benjamin Reading the Baroque Reading Weimar», *Critical Inquiry*, 22, 1996, σ. 276, κ.ε.

119 Πρβλ. R. Nägele, *ό.π.*, σ. 511-512.

120 Βλ. R. Nägele, *ό.π.*, σ. 504, 517 και συνολικά Horst Bredekamp, *Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst.*, Akademie, Βερολίνο 2008, το κεφ. II, «Das Theater der Exponate», σ. 23-40.

121 Πρβλ. «Όπως κι ο Χέγκελ, ο διαλεκτικός της φαντασίας ήλπιζε, [...], να θεωρήσει το πράγμα όπως είναι καθ' εαυτό και δι' εαυτό, χωρίς δηλαδή την αποδοχή του αναιρέσιμου μεταίχμιου μεταξύ συνείδησης και πράγματος καθ' εαυτό», Th.W. Adorno, «Charakteristik Walter Benjamins», στο του ιδίου, *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, σ. 23.

122 Βλ. Christine Buci-Glucksmann, *La raison baroque: de Baudelaire a Benjamin*, Galilée, Παρίσι 1984, ιδιαίτερα τα κεφ. 2 και 3 του πρώτου μέρους.

123 R. Nägele, *ό.π.*, σ. 508.

124 Πρβλ. «Ο πολύ πιο γόνιμος δρόμος μιας πρωτότυπης σκέψης να κοινωνείται γλωσσικά, είναι η πρόσδεση στην παραδεδομένη ορολογία, στο εσωτερικό της οποίας όμως δημιουργεί συστοιχίες μέσω των οποίων οι εκάστοτε χρησιμοποιούμενοι όροι παρουσιάζονται πλέον εντελώς διαφορετικά», Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie I*, Suhrkamp, σ. 44, Φραγκφούρτη, 1982

125 *GS*, V.1, 560.

126 *GS*, V.1, 440.

127 Αν και η προβληματική του ίχνους στον Ντερριντά έχει άλλη αφετηρία (τη φροϋδική ανάγνωση της γραφής), παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον η σύνδεση του με το ίχνος κατά Μπένγιαμιν. Καταρχάς, η έννοια του Μπένγιαμιν φαίνεται απολύτως διακριτή από το ίχνος ως μεταβλητή της αέναης, μη αναγώγιμης εννοιολογικής διαφοράς. Υπάρχουν ωστόσο κρίσιμα σημεία διασταύρωσης, εφ' όσον στον Ντερριντά το ίχνος υποδηλώνει την απουσία μιας παρουσίας, ένα πάντοτε-ήδη απόν παρόν. «Το ίχνος δεν είναι μια παρουσία, αλλά μάλλον το ομοίωμα μιας παρουσίας που μετατοπίζει, μεταθέτει και αναφέρεται πέραν του εαυτού της. Το ίχνος δεν έχει, μιλώντας αυστηρά, κάποια θέση, διότι η εξάλειψη ανήκει στην ίδια τη δομή του ίχνους» (Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Παρίσι 1967, σ. 323). «Το ίχνος ως ανάμνηση [δεν μπορεί] να επανακτηθεί ως απλή παρουσία» (*ό.π.*, σ. 299). Βλ. την προέκταση αυτής της προβληματικής σχετικά με τον Μπένγιαμιν στο Catherine Kellog, *Law's Trace: From Hegel to Derrida*, Routledge, Λονδίνο 2009, κεφ. 2: «Signing the Trace, Walter Benjamin and the Language of Names». Από τη σκοπιά του παρόντος κειμένου το ερώτημα σχετίζεται με τη δυνατότητα εγγραφής του μπενγιαμινικού ίχνους, εν προκειμένω της υιοθέτησης της μοναδολογίας του Λάιμπνιτς, σε μία αντίληψη της ιστορίας της φιλοσοφίας που στηρίζεται στην εννοιολογική διάχυση (dissemination) σύμφωνα με τον Ντερριντά.

II. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΩΝ ΕΙΚΟΝΩΝ

ΟΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΕΣ Ή ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΕΙΚΟΝΕΣ ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ, ΜΠΙΕΝΓΙΑΜΙΝ ΚΑΙ ΑΝΤΟΡΝΟ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΝΤΗΣ

I. ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Η έννοια των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων είναι μια από τις πλέον θελκτικές και συνάμα σκοτεινές της Κριτικής Θεωρίας, ώστε να καθίσταται αναγκαία μια διεξοδική ανάπτυξη της. Έλκει την καταγωγή της από τη θεωρία του Βάλτερ Μπένγιαμιν, που είχε, ως γνωστόν, μια ιδιαίτερη σχέση με το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της Φραγκφούρτης (Institut für Sozialforschung): αφενός ανήκε στον κύκλο του Ινστιτούτου και διατηρούσε πολύ στενές σχέσεις με αρκετά από τα μέλη του σκληρού πυρήνα του, αφετέρου η σχέση του με το Ινστιτούτο παρέμεινε ως το τέλος της ζωής του ιδιότυπη. Παρ' όλα αυτά διαδραμάτισε έναν εξέχοντα ρόλο στο συνολικό έργο του Ινστιτούτου, και η συμβολή του στη συγκρότηση της Κριτικής Θεωρίας ήταν καθοριστική, όπως συμβαίνει και με την έννοια των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων. Μολονότι ο Μπένγιαμιν στα δημοσιευμένα από τον ίδιο έργα του δεν χρησιμοποίησε την έννοια διαλεκτικές ή ιστορικές εικόνες ούτε μια φορά, αυτή βρίσκεται στο επίκεντρο του σημαντικότερου έργου του, του *Passagen-Werk*, που έγραφε με ενδιάμεσες διακοπές από το 1927 έως το τέλος της ζωής του το 1940, χωρίς να αποκτήσει, ωστόσο, ως έννοια μια σταθερή σημασία.¹ Οι πρώτες σημειώσεις του Μπένγιαμιν που υποδηλώνουν την έννοια χρονολογούνται από το 1929.² Αλλά το πρώτο δημοσιευμένο κείμενο στο οποίο κάνει την εμφάνισή της είναι υφηγεσία του Τέοντορ Β. Αντόρνο *Κίργκεγκωρ. Η κατασκευή του αισθητικού (Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, 1933)*.³ Σύμφωνα με την αποτίμηση του ίδιου του Αντόρνο, η έννοια διαλεκτικές ή ιστορικές εικόνες εμπεριέχεται μεν υποτυπώδως σε αυτό το έργο, ενώ είναι ρητή στο *Passagen-Werk* του Μπένγιαμιν.⁴ Πράγματι, οι διαλεκτικές ή ιστορικές εικόνες και η διαλεκτική εν στάσει αποτελούν τις κεντρικές κατηγορίες του *Passagen-Werk*.⁵ Σ' αυτό το έργο, το οποίο έμεινε ανολοκλήρωτο, αποσπασματικό, η πρόθεση του Μπένγιαμιν ήταν να εκθέσει την ιστορία του 19ου αιώνα όχι αφηρημένα αλλά συγκεκριμένα.⁶ Για να εκθέσει το πρόσφατο παρελθόν, ο Μπένγιαμιν επέλεξε ως κεντρικό θέμα το Παρίσι του 19ου αιώνα και το επιχείρησε μέσω ενός συμπλέγματος παραθεμάτων, σημειώσεων και παρατηρήσεων που αναφέρονται στις στοές (Passagen), στη μόδα, τις κατακόμβες, την πλήξη, τις συγκρούσεις στα οδοφράγματα, τις κατασκευές από μέταλλο, τις παγκόσμιες εκθέσεις και τις διαφημί-

σεις, τους συλλέκτες, τους εσωτερικούς χώρους, τους δρόμους, τα καταστήματα, τα πανοράματα, τους νέους τρόπους φωτισμού, τις πόρνες κοκ.

Η έννοια των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων άρχισε να απασχολεί τον Μπένγιαμιν από την πρώτη κιόλας φάση σχεδιασμού του *Passagen-Werk* (1927-1929). Το Σεπτέμβριο και τον Οκτώβριο του 1929 οι Μπένγιαμιν, Αντόρνο και Μαξ Χορκχάιμερ διεξήγαγαν συζητήσεις στο ξενοδοχείο Carlton της Φραγκφούρτης και στο Καϊνίγκσταϊν, στο επίκεντρο των οποίων βρέθηκε η έννοια των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων.⁷ Τις συζητήσεις αυτές ανακαλεί στη μνήμη ο Αντόρνο το 1935, όταν συζητά διεξοδικά με τον Χορκχάιμερ το περιεχόμενο και τη δυνατότητα δημοσίευσης του πρώτου exposé του *Passagen-Werk*, που του απέστειλε ο Μπένγιαμιν, στην Επιθεώρηση Κοινωνικής Έρευνας (*Zeitschrift für Sozialforschung*) που εξέδιδε το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της Φραγκφούρτης. Σε επιστολή του Αντόρνο στον Χορκχάιμερ στις 8 Ιουνίου 1935, όπου γίνεται λόγος για το πρώτο exposé του *Passagen-Werk*, ως διαλεκτική εικόνα χαρακτηρίζεται η «απόπειρα εξερεύνησης του 19ου αιώνα ως 'στυλ' μέσω της κατηγορίας του εμπορεύματος».⁸ Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αντόρνο, εκείνος που συνέδεσε τις διαλεκτικές ή ιστορικές εικόνες, στις οποίες εκφράζεται η διαπλοκή του μύθου, του αιώνιως ίδιου, και του καινούριου, του ιστορικά νέου, με τη μαρξική ανάλυση του φетиχισμού του εμπορεύματος, «κλειδί για τη συνείδηση και προπάντων το ασυνείδητο της αστικής τάξης του 19ου αιώνα», ήταν ο Χορκχάιμερ.⁹ Οι συζητήσεις περί διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων δεν περαιώθηκαν σ' αυτό το σημείο, αλλά συνεχίστηκαν περαιτέρω. Με αφορμή το exposé του 1935 ο Αντόρνο άσκησε οξεία κριτική στον Μπένγιαμιν και διέκρινε «τον χαρακτήρα ενός μεταφυσικού αυτοσχεδιασμού», παρ' ότι τα πάντα εξετάζονταν υπό τη σκοπιά του διαλεκτικού υλισμού.¹⁰ Ο Μπένγιαμιν έκανε αποδεκτή την κριτική του Αντόρνο και προχώρησε σε εκτενή μελέτη του Μαρξ, η οποία τον οδήγησε σε αναθεώρηση του exposé του 1935. Έτσι στο δεύτερο αναθεωρημένο exposé του 1939 έχουμε μια νέα εκδοχή της έννοιας των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων.¹¹ Η έννοια των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων συνέχισε να απασχολεί τον Αντόρνο ακόμη και μετά τον τραγικό θάνατο του Μπένγιαμιν το 1940. Τα ίχνη αυτής της πνευματικής του ανησυχίας απαντώνται και στο ύστερο έργο του, όπου η έννοια προσδιορίζεται αυστηρότερα και ξεκάθαρα.

Παρ' όλες τις συζητήσεις που διεξήγαγαν οι Χορκχάιμερ, Μπένγιαμιν και Αντόρνο, δεν προέκυψε στο έργο τους, εν τέλει, μια ενιαία θεωρία περί διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων. Οι διαφορές μεταξύ τους είναι δεδομένες ακόμη και εκεί όπου γίνεται προσπάθεια από μέρους τους να γεφυρωθούν, όπως λ.χ. στις σχετικές συζητήσεις μεταξύ τους για την κατηγορία του εμπορεύματος ή για τη σχέση των διαλεκτικών εικόνων με τη συνείδηση και το συλλογικό ασυνείδητο,¹² αλλά και όπως προκύπτει από την ανάπτυξη των ατομικών φιλοσοφικών προγραμμάτων τους. Η έννοια των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων δεν είναι σε καμιά περίπτωση ομογενής, εφόσον δεν έχει σταθερή σημασία και η εκάστοτε σημασία της προκύπτει από τα συμφραζόμενα στα οποία εμφανίζεται.¹³ Η συνάφεια αυτών των σημασιών απηχεί περισσότερο την ανάγκη αξιοποίησης της έννοι-

ας σε περαιτέρω έρευνες και λιγότερο τη συνεκτικότητα των υλικών που μας παραδόθηκαν από τους εισηγητές της έννοιας. Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει ότι στο βωμό μιας συνεκτικής θεωρίας εξαλείφονται οι διαφορές που υφίστανται μεταξύ των προαναφερθέντων φιλοσόφων. Από την άλλη, ελπίζω, να γίνει εμφανές ότι οι διαφορές αυτές δεν είναι ικανές να συσκοτίσουν τα σημεία σύγκλισης μεταξύ των εισηγητών της έννοιας. Έτσι δικαιολογείται και η προσπάθεια έκθεσης της έννοιας των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων στους Χορκχάιμερ, Μπένγιαμιν και Αντόρνο, που θα καταβάλω στο παρόν κείμενο. Η μορφή της έκθεσης της έννοιας δεν μπορεί να έχει τον χαρακτήρα μιας παράλληλης έκθεσης αλλά μιας επάλληλης, αφού η σημασία που λαμβάνει η έννοια στον ένα φιλόσοφο επικαλύπτει πολλές φορές τη σημασία που αποκτά στον άλλο.

II. Η ΑΝΕΠΑΡΚΕΙΑ ΤΩΝ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ

Όταν προσπαθούμε να δώσουμε την ακριβή σημασία της έννοιας των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων στην Κριτική Θεωρία δεν προσκόπτουμε μόνο στο πρόβλημα ότι η έννοια αυτή δεν απέκτησε ποτέ σταθερότητα. Ένα επιπλέον πρόβλημα σχετίζεται με το γεγονός ότι η ακριβής σημασία της έννοιας των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων είναι αδύνατον να δοθεί μέσω ενός μονοσήμαντου ορισμού. Άλλωστε η Κριτική Θεωρία ήταν πάντοτε δύσπιστη έναντι των μονοσήμαντων ορισμών. Κι αυτό γιατί ο ορισμός δεν μπορεί να αποδώσει ποτέ πλήρως ό,τι υπόσχεται. Αυτό έγκειται στη φύση της γλώσσας: «καθώς αυτή στηρίζει την πραγματικότητα στην έννοια, αποκαλύπτει συγχρόνως την άβυσσο μεταξύ της πραγματοποίησής της και της μορφής που επιτυγχάνει μέσω της λέξης».¹⁴ Σε έναν ορισμό επιτελείται πάντοτε η υπαγωγή (Subsumtion) του ιδιαίτερου - το οποίο στη συνήθη συλλογιστική λογική (diskursive Logik) συμβολίζεται με τον λεγόμενο ατομικό όρο- στο καθολικό, στην έννοια: «το κατηγορούμενο προσπαθεί να συγκεκριμενοποιήσει το υποκείμενο μέσω ενός αφηρημένου, να το προσδιορίσει μέσω ενός απροσδιορίστου. Το όνομα του υποκειμένου είναι προσωρινό, το κατηγορούμενο θέλει να βρει το ορθό, αυτό που αποκαλύπτει το μυστικό του [...]. Αυτό είναι το νόημα της γλώσσας, στο οποίο αυτή, παρά την αδυναμία, της πάντοτε αποσκοπεί».¹⁵ Έτσι το καθολικό αποβαίνει μοιραίο για το ιδιαίτερο. Η μεμονωμένη πρόταση στο συλλογιστικό σκέπτεσθαι δεν μπορεί να αποδώσει ποτέ ολόκληρη την αλήθεια και αποδεικνύεται ως ανεπαρκής. Αντιθέτως, η διαλεκτική άρνηση, που αντιτίθεται με σφοδρότητα στο συλλογιστικό σκέπτεσθαι, θέλει να αποδώσει δικαιοσύνη στο ιδιαίτερο, το οποίο ασφυκτιά υπό την καταναγκαστική ταυτότητα (Zwangsidentität) καθολικού και ιδιαίτερου. Η ανεπάρκεια της μεμονωμένης πρότασης έγκειται στον πεπερασμένο χαρακτήρα του κατηγορούμενου, αφού το εννοιολογικά καθολικό, που υπόσχεται, εκφράζει μέσω της ταυτότητάς του με το ιδιαίτερο απλώς και μόνον τον πεπερασμένο χαρακτήρα του ιδιαίτερου: «η πρόταση συλλαμβάνει το ζων μόνον ως φύση, ακόμη και εκεί όπου δεν σκέπτεται το ιδιαίτερο υπό φυσικο-επιστημονικές αλλά κοινωνικές κατηγορίες ως έθνος ή κράτος.

Ωστόσο, η έννοια δεν είναι για το συλλαμβανόμενο απλώς εξωτερική. Ό,τι αντιπαραθέτει το συνδετικό ρήμα (Korula) στο υποκείμενο και την ίδια στιγμή εξισώνει μ' αυτό ως τη δική του ουσία, εκφράζει έμμεσα κάτι από την κρυφή του λαχτάρα, την οποία δεν δύναται, ωστόσο, να κατονομάσει. Στην έννοια είναι αχώριστες η εκπλήρωση και η οδύνη. Η σταθερότητά της αντικατοπτρίζει πιστά την κοινωνία που υπηρετεί και καταπιέζει τη ζωή, την κοινωνία που αναπτύσσει και κατακρεουργεί τον άνθρωπο, γνωρίζει την πατρίδα μόνον ως προστασία που καταπιέζει τον προστατευόμενο». ¹⁶

Αυτή η υπαγωγή του ιδιαίτερου στο καθολικό είναι κατ' ουσίαν ένας ευνουχισμός του ιδιαίτερου, εφόσον αυτό αποτυπώνεται στην έννοιά του συντετηγμένο, ακρωτηριασμένο, ευνουχισμένο και, έτσι, κάθε ορισμός παραμένει ανολοκλήρωτος, αφού δεν μπορεί ποτέ να αποδώσει πλήρως ό,τι ορίζει. Σύμφωνα με τον Αντόρνο, οι έννοιες είναι οι ενότητες των γνωρισμάτων αυτού που συλλαμβάνεται υπ' αυτές και έχουν ως μοντέλο τους την έννοια του αριθμού, που εδράζεται στη δυνατότητα μέτρησης αυτού που συλλαμβάνεται. ¹⁷ Η ανταλλαγή των εμπορευμάτων μπορεί να μας δείξει παραστατικά πως σχηματίζονται οι έννοιες. Όπως στην ανταλλαγή των εμπορευμάτων προβαίνουμε σε αφαίρεση από το ίδιον των πραγμάτων, από το ποιόν τους, για να τα καταστήσουμε ποσοτικώς ισοδύναμα, έτσι και στις έννοιες των αντικειμένων προβαίνουμε σε αφαίρεση από κάθε τι μη εννοιολογικό. Η ταυτιστική λογική, η εργαλειακή λογική, δεν είναι τίποτε άλλο από τη μορφή αναστοχασμού μιας κοινωνίας, όπου η μορφή της ανταλλαγής αποτελεί προσδιοριστική μορφή της: «η θεωρία του υπερβατολογικού υποκειμένου αποδίδει πιστά την προτεραιότητα των σχέσεων που αποδεσμεύτηκαν από τους μεμονωμένους ανθρώπους και τη σχέση τους, των αφηρημένα ορθολογικών σχέσεων, οι οποίες έχουν ως μοντέλο τους την ανταλλαγή. Αν η μορφή της ανταλλαγής είναι η προσδιοριστική δομή της κοινωνίας, τότε η ορθολογικότητά της συγκροτεί τους ανθρώπους: τι είναι αυτοί για τον εαυτό τους, τι φαντάζονται για τον εαυτό τους, είναι δευτερεύον». ¹⁸

Την ανεπάρκεια της μεμονωμένης πρότασης, την αδικία της πρότασης, προσπάθησε να υπερβεί η εγελιανή Λογική. ¹⁹ Στον Χέγκελ καμιά μεμονωμένη πρόταση δεν μπορεί να σταθεί από μόνη της. Στο εσωτερικό της πρότασης λαμβάνει χώρα ένας ανταγωνισμός μεταξύ υποκειμένου και κατηγορουμένου ή περιεχομένου και μορφής, που είναι η αντίθεση ιδιαίτερου και καθολικού. Αυτή η αντίθεση προέρχεται από την ίδια την ιστορία: «οι αντιφάσεις της ιστορίας δείχνουν την αντίθεση του ιδιαίτερου και του καθολικού, πως αυτή ωθείται στην υπέρβασή της, την οποία ο Χέγκελ έως τη *Φαινομενολογία* προσδοκούσε ακόμη μέσω της πολιτικής». ²⁰ Ωστόσο, ο Χέγκελ παραιτήθηκε από την υπέρβαση των αντιθέσεων της ιστορίας και έλαβε το κράτος ως βάση για την πραγμάτωσή της ελευθερίας. Αναζήτησε τη συμφιλίωση στο βασίλειο του πνεύματος, της κουλτούρας, και δη στην άρση της ανεπαρκούς κατηγορήσης. Στον Χέγκελ κάθε μεμονωμένη πρόταση έχει ανάγκη την πρόταση που έπεται αυτής, η οποία την αναιρεί και συγχρόνως τη διατηρεί, τη διασώζει και, κατ' αυτόν τον τρόπο, την υπερβαίνει (Aufhebung). Η επόμενη πρόταση θεμελιώνει την προηγούμενη. Και αυτή η νέα πρόταση με τη σειρά της πρέπει να αρθεί από μια άλλη πρόταση κοκ. Επομένως, η μεμονωμένη πρόταση είναι απλώς μια

στιγμή που εξαφανίζεται μέσα στο ευρύτερο εγγελιανό σύστημα, στην ευρύτερη συνάφεια του, είναι εξαφανιζόμενη στιγμή. Η κλειστή, εντελής ολότητα είναι αυτή που έχει την προτεραιότητα έναντι της μεμονωμένης πρότασης. Η εγγελιανή διαλεκτική αναπτύσσεται μέσω ενός τριμερούς σχήματος: κατάφαση (*θέση*), άρνηση (*αντίθεση*), άρνηση της άρνησης (*σύνθεση*). Στο ανεπτυγμένο τριμερές σχήμα η εγγελιανή άρνηση της άρνησης, *σύνθεση*, μετατρέπεται, εν τέλει, σε μια θετικότητα: «κάθε μεμονωμένο βήμα της εγγελιανής διαλεκτικής, όσο παραμένει ανολοκλήρωτη, συνίσταται στην άρση της ανεπαρκούς κατηγορήσης. Το υποκείμενο, που αναγνωρίζει τον εαυτό του απλώς ως πράγμα, άνθρωπο, με μια τέτοια κρίση δεν έχει βρει ακόμη τον εαυτό του. Στο τέλος όμως πρέπει η γνώση που σχηματίζεται μέσω όλων αυτών των αρνήσεων να είναι η απόλυτη κρίση: η επαρκής έννοια».²¹ Με τη σύνθεση, την επαρκή έννοια, υποδηλώνεται η παραίτηση από την αρχική πρόθεση του Χέγκελ. Αντί να παραμείνει συνεπής στην προσδιορισμένη άρνηση (*bestimmte Negation*), ο Χέγκελ οδηγήθηκε στον καθγιασμό της αφηρημένης σκέψης. Αυτό ισοδυναμεί, σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, με τον καθγιασμό της δύναμης και της κυριαρχίας. Έτσι, ό,τι όφειλε προηγουμένως να πραγματοποιηθεί μέσω της πολιτικής, η υπέρβαση των αντιθέσεων της ιστορίας, μετατίθεται στο σκέπτεσθαι και στις περιοχές της θρησκείας, της τέχνης και της φιλοσοφίας. Η αλήθεια στην οποία καταλήγει η εγγελιανή διαλεκτική, παραμένοντας πιστή στις άρρητες προϋποθέσεις της, είναι η θεϊκή αλήθεια, η οποία «είναι η ματιά στον διχασμό του γίνεσθαι, στην ολότητα των προσδιορισμών του, [...] είναι η τελευταία βαθμίδα, η οποία εξυψώνει σε έννοια την προτελευταία και μ' αυτό τον τρόπο όλες τις άλλες. Μετά από τούτο η αλήθεια, παρά την αντικειμενικότητα, είναι απλώς διανοητική».²²

Ο περιορισμός της αλήθειας στη σφαίρα του πνεύματος, η απόλυτη προτεραιότητα του πνεύματος έναντι της φύσεως και της ιστορίας και η εξύψωση του πεπερασμένου σε απόλυτο, έχει ως αποτέλεσμα τον αφανισμό του πεπερασμένου: «το ποιον του πεπερασμένου που εκφράζει [η γλώσσα] σημαίνει συγχρόνως τον τόνο του και την καταστροφή του. Το ιδιαίτερο καταβάλλει τίμημα για το ότι αντικατοπτρίζεται μέσω αυτής ως θείο: ταυτίζεται με το καθολικό, με το μοιραίο, με τις μορφές της κυριαρχίας στη φύση και την ιστορία, εν τέλει, με τον πόλεμο. Όποιος λέει Είναι, εννοεί κατ' ανάγκην τη δύναμη και το θάνατο, και αν λαμβάνει σοβαρά την πρόταση και θεωρεί ότι το ιδιαίτερο αφομοιώθηκε από το Είναι, το έχει ήδη επικυρώσει ως μηδέν, ως κάτι που αφανίζεται δικαίως».²³ Η διαπλοκή γλώσσας και αλήθειας στον Χέγκελ είναι μοιραία: όσο περισσότερο προσδιορίζεται διανοητικά το καθολικό για να ανταποκριθεί στο ιδιαίτερο και καταβάλλεται προσπάθεια να εκφρασθεί το τελευταίο με μεγαλύτερη ακρίβεια, τόσο πιστότερα «το δίχτυ των προσδιορισμών αντικατοπτρίζει το πέπλο της μοίρας».²⁴ Η γλώσσα, διαμεσολαβώντας αυτή την επίγνωση, μετατρέπεται από μια μαγική-μυμητική διαδικασία σε σκέπτεσθαι, στο οποίο η έννοια δεν είναι ούτε η πιστή απεικόνιση της θεϊκής ιδέας (ρεαλισμός) ούτε απλώς τεχνητό κατασκεύασμα χωρίς σημασία (νομιναλισμός). Το καθολικό μετατρέπεται σε κάτι αρνητικό, και αυτό που εκφράζει η γλώσσα γίνεται καταγγελία: «υπάγοντας, εξειδικεύει την οδύνη. Αυτό που συνδέει τους ανθρώ-

πους, όταν η γλώσσα κατονομάζει το καθολικό, δεν είναι τόσο ότι για ακόμη μια φορά αφήνουν το καθολικό να καταλάβει τις σκέψεις τους, το οποίο και τις έχει πράγματι καταλάβει, όσο ότι οι άνθρωποι κατονομάζουν τι έχει εξουσία επάνω τους».²⁵

Η διαλεκτική, αντιπαραθέτοντας όμως στην προσδιορισμένη πρόταση την προσδιορισμένη αντίθεση, προσπαθεί να ακυρώσει την άνευ ορίων αξίωση της ανεπαρκούς κατηγορήσεως, μέσω της οποίας οδηγείται πέραν αυτής. Ο Χορκχάιμερ βλέπει ότι κάτι τέτοιο μπορεί να εκπληρωθεί μέσω του έργου τέχνης, «το οποίο εν αντιθέσει με την πρόταση είναι ολότητα: ισχυρίζεται ότι εμπεριέχει την αλήθεια, ότι ανακλά το Είναι ως όλον. Όπως η πρόταση, το έργο τέχνης θέλει να πει τι είναι πραγματικότητα».²⁶ Ωστόσο, ο Χορκχάιμερ δεν θέλει να κατασκευάσει μια αρχή που αντιτίθεται στη γλώσσα, στην έννοια: «όπου δεν αρκεί το αισθητικό μέσο, αποτυγχάνει το λογικό. Στη γλώσσα μάλιστα γίνεται φανερή η ανεκπλήρωτη υπόσχεση, η ασυμφωνία της πρόθεσης και της εκπλήρωσης. Η επανάληψη των λέξεων άνθρωπος και ανθρωπότητα, αδελφότητα και ταυτότητα, είναι πιο αδύναμη από τη διάρκεια του έργου τέχνης. Η έννοια χωρίς τη διαλεκτική πορεία παραμένει αφηρημένη, ανώδυνη ουτοπία».²⁷ Η ευρωπαϊκή φιλοσοφία αντιπαραθέσε στην αρνητική πραγματικότητα ως μια διαφορετική αρχή την έννοια του ανθρώπου (ουμανισμός), ωστόσο αυτή η διαφορετική αρχή δεν μπορεί να συλληφθεί από καμιά έννοια, γιατί «οι άνθρωποι που διατηρούνται στη ζωή μέσω της κοινωνίας, όπως το προδιαγράφει η έννοια, ασκούν κυριαρχία [...] Η εξουσία, την οποία ασκούν, καθώς εξομοιώνονται εντελώς με την καθολική τους έννοια, επιδρά επίσης εκ νέου στις καρδιές τους».²⁸ Στην έννοια εκφράζεται, αφενός, όλη η οδύνη και, αφετέρου, μέσω της έννοιας ασκείται κυριαρχία. Η έννοια μπορεί να οραματισθεί την ελευθερία, μόνον όταν σκέπτεται συγκεκριμένα την ανελευθερία, «αυτή είναι η συμφιλιοτική δύναμη του προσδιορισμού μέσω της άρνησης».²⁹ Έτσι η άνευ ορίων εμπιστοσύνη στην ιστορία και την πρόοδο, γίνεται απλώς εμπιστοσύνη στη συμφιλιοτική δύναμη της προσδιορισμένης άρνησης. Για τον Χορκχάιμερ καμιά πρόταση, καμιά επαρκής κατηγορήση, κανένας αστηρός ορισμός δεν μπορεί να άρει τον πόνο της αρνητικής πραγματικότητας. Τουναντίον, «η πρόταση που ενδιατρίβει σε τόσο ακριβείς προσδιορισμούς δηλώνει ακόμη λιγότερο απ' ό,τι η αφηρημένη την κατάργηση της οδύνης».³⁰

Από την παραπάνω κριτική του Χορκχάιμερ έπεται ότι η Κριτική Θεωρία δεν μπορεί να αποδεχθεί την κλειστότητα του εγελιανού συστήματος, αφού η εγελιανή άρνηση της άρνησης μετατρέπεται σε θετικότητα. Έτσι η Κριτική Θεωρία διατηρεί από την εγελιανή διαλεκτική ως κεντρικό της κινούν την έννοια της προσδιορισμένης άρνησης, γι' αυτό χαρακτηρίζεται ως αρνητική διαλεκτική έναντι της «θετικής» θεωρησιακής εγελιανής διαλεκτικής. Κάθε ορισμός παραμένει και γι' αυτήν κατ' ανάγκη ανολοκλήρωτος. Για να ορίσουμε μια έννοια πρέπει να καταφύγουμε σε ευρύτερες συνάψεις, σε αστερισμούς (Konstellationen) στους οποίους αυτή η έννοια διαπλέκεται. Η έννοια του αστερισμού εμφανίζεται στη θέση της εγελιανής ολότητας, η οποία παύει πλέον να είναι ένα οργανικό σύστημα προτάσεων και εμφανίζει ρωγμές, είναι αποσπασματική ολότητα. Ο Αντόρνο λαμβάνει τις έννοιες καταρχάς υπό την κληρονομημένη σημασία τους και

μέσω της της διαπλοκής τους σε αστερισμούς, φτάνει, εν τέλει, σε νέες σημασιοδοτήσεις των εννοιών.

Το ίδιο ισχύει και για την έννοια των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων. Η σημασία τους στην ανεπτυγμένη θεωρία του Αντόρνο θα προκύψει μέσω της ένταξής τους σε ευρύτερες συνάψεις, σε αστερισμούς εννοιών. Τη θέση της εγγελιανής πρότασης ότι «το αληθές είναι το όλον» λαμβάνει η θέση του Αντόρνο ότι «το όλον είναι το αναληθές», γιατί αυτή η ολότητα δεν δύναται πλέον να υπάρχει.³¹ Στην προκειμένη περίπτωση δεν έχουμε κανενός είδους παραίτηση από την ολότητα, απλώς αυτή είναι ψευδής, διότι δεν είναι μια ολότητα που αναφέρεται στην εσωτερική, κλειστή εν εαυτή κίνηση της ιδέας, αλλά στην καπιταλιστική κοινωνία, που αποκαλύπτεται με τη σειρά της μέσω της άδικης, άνισης και καθολικής ανταλλαγής ως η ψευδής συμφιλίωση του καθολικού και του ιδιαίτερου. Κατά συνέπεια η ταυτότητα καθολικού και ιδιαίτερου είναι καταναγκαστική. Η υπέρβαση της καταναγκαστικής ταυτότητας και η διάσωση του ιδιαίτερου από την κυριαρχική τάση του υποκειμένου, εν προκειμένω στα πλαίσια της καπιταλιστικής κοινωνίας, γίνεται το καθήκον της Κριτικής Θεωρίας. Η διόρθωση της «θετικής» θεωρησιακής εγγελιανής διαλεκτικής μέσω της αρνητικής διαλεκτικής παραχωρεί την προτεραιότητα στο αντικείμενο (Vorrang des Objekts) και όχι στο υποκείμενο.

Αυτό σημαίνει ότι η αρνητική διαλεκτική εντοπίζει μια διαφορά μεταξύ των εννοιών και των αντικειμένων τους: «το όνομά της [διαλεκτική] καταρχάς δεν λέει τίποτε παρά μόνον ότι τα αντικείμενά της δεν χωρούν ακριβώς στην έννοιά τους, ότι έρχονται σε αντίθεση με τον παραδοσιακό κανόνα της adaequatio». ³² Παραγνωρίζεται, λοιπόν, το ιδιαίτερο, το απρόθετο, το ασύμμετρο, το μη ταυτόσημο, το μη εννοιολογικό του αντικειμένου, το οποίο δεν υπεισέρχεται στην έννοιά αυτού του αντικειμένου, αφού αυτή συγκροτείται διά της αφάιρεσης και συμπεριλαμβάνει μόνο το τυπικώς κοινό των αντικειμένων. Η παραχώρηση της προτεραιότητας στο αντικείμενο σημαίνει επίσης ότι το μη εννοιολογικό, που δεν συλλαμβάνουν οι έννοιες, είναι εξίσου σημαντικό για το ίδιο το εννοιολογικό. Αυτή είναι συνάμα και η μοναδική δυνατότητα μιας ουτοπικής γνώσης που υπερβαίνει την περιχαρακωμένη εννοιολογική γνώση. Η προσέγγιση της περιοχής του μη εννοιολογικού οφείλει να γίνει με σεβασμό και προσοχή μέσω των εννοιών, ωστόσο χωρίς να υποταχθεί αυτή η απόπειρα στην κυριαρχική τάση των εννοιών ούτε να εγκαταλειφθεί στο μη ταυτόσημο: «όση αλήθεια όμως βρίσκεται με τη βοήθεια των εννοιών και έξω από την αφηρημένη έκτασή τους δεν έχει άλλο τόπο ύπαρξης από την περιοχή που καταπιέζεται, περιφρονείται και απορρίπτεται από τις έννοιες. Η ουτοπία της γνώσης θα ήταν να ξεκλειδώσει κανείς το μη εννοιολογικό με τη βοήθεια των εννοιών, χωρίς να το εξομοιώσει με αυτές». ³³ Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η αντικειμενικότητα προκύπτει μέσω της αφάιρεσης από την υποκειμενικότητα, αλλά ότι είναι διαμεσολαβημένη πλήρως από την υποκειμενικότητα, είναι παράγωγο της υποκειμενικότητας. «Αν έχει το υποκείμενο έναν πυρήνα από το αντικείμενο, τότε οι υποκειμενικές ποιότητες στο αντικείμενο είναι πολύ ορθά μια στιγμή του αντικειμενικού. Διότι μόνον ως προσδιορισμένο μετατρέπεται το αντικείμενο σε κάτω». ³⁴ Η ουτοπία της γνώσης σημαί-

νει ότι το συγκεκριμένο δεν είναι δεδομένο εκ των προτέρων στην πληρότητά του, δεν έχει εκπληρωθεί ακόμη, ότι εξακολουθεί να είναι το ζητούμενο όχι μόνο στη θεωρία αλλά και στην πράξη. Αυτό εξαρτάται από την ανάπτυξη, μέσω της προσδιορισμένης άρνησης, του κοινωνικο-ιστορικού και ανθρώπινου νοήματος αυτού που υπάρχει άμεσα. «[Η αξίωση της γνώσης] δεν συνίσταται στην απλή αισθητήρια αντίληψη, στην ταξινόμηση και τον υπολογισμό, αλλά ακριβώς στην προσδιορισμένη άρνηση της εκάστοτε αμεσότητας».³⁵

III. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΙΚΟΝΩΝ

Ό,τι δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω της εννοιολογικής γλώσσας ως ενός αποκλειστικά σημειωτικού συστήματος, το οποίο βασίζεται αναγκαία στην αφαίρεση από την πραγματικότητα, η Κριτική Θεωρία προσπαθεί να το συλλάβει μέσω της ερμηνείας των εικόνων. Στην παραδοσιακή θεωρία, σύμφωνα με την νιτσεική κριτική,³⁶ οι έννοιες είναι απολιθώματα και δεν μπορούν, εν τέλει, να αποδώσουν πλήρως την αντικειμενική πραγματικότητα. Διότι μέσω της ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, έννοιας και πράγματος, τα κοινωνικά υποκείμενα δημιουργούν και θέτουν σε εφαρμογή τις έννοιες έχοντας ως πρότυπο την πραγματική αφαίρεση που λαμβάνει χώρα στην παραγωγική διαδικασία, με απώτερο σκοπό να κατακυριεύσουν και να υποτάξουν τη φύση.³⁷ Στην προσπάθεια αυτή παραγνωρίζουν την ίδια την πραγματικότητα και προβάλλουν επάνω της τις υποκειμενικές κυριαρχικές προθέσεις τους. Γι' αυτόν τον λόγο η ταυτότητα που προκύπτει μέσω αυτής της διαδικασίας είναι καταναγκαστική.

Τον Μπένγιαμιν απασχόλησε ιδιαίτερα η υπέρβαση της καταναγκαστικής ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου και της κυριαρχικής πρόθεσης της έννοιας, που κατασκευάζει το υποκείμενο βάσει της κοινωνικής ανταλλαγής. Προσπάθησε εξαρχής να υπερβεί τον ανταγωνισμό έννοιας και πράγματος, υποκειμένου και αντικειμένου, και να επεξεργασθεί ένα εναλλακτικό γνωσιοθεωρητικό μοντέλο, έτσι ώστε να αποδοθεί στη φύση, στο αντικείμενο, το δίκαιό της. Διότι η φύση είναι αυτή που πλήττεται από την καταναγκαστική ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου της παραδοσιακής θεωρίας. Βάση για την υπέρβαση της καταναγκαστικής ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου αποτελεί για τον νεαρό Μπένγιαμιν η φιλοσοφία της γλώσσας, η οποία συνυφίνεται άρρηκτα τόσο με τη δική του φιλοσοφία της ιστορίας όσο και τη γνωσιοθεωρία του. Η έννοια των διαλεκτικών ή ιστορικών εικόνων συνδέεται άμεσα με την υπέρβαση της καταναγκαστικής ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου.

Ειδικότερα, ο Μπένγιαμιν επιχείρησε να υπερβεί τόσο τη μονοσήμαντη θεώρηση της γλώσσας ως σημειωτικού συστήματος (θεωρία της σύμβασης) όσο και τη μυστικιστική αντίληψη που ταυτίζει λέξη και πράγμα (θεωρία της μίμησης).³⁸ Στο δοκίμιο του «Περί γλώσσας γενικώς και περί της γλώσσας του ανθρώπου» («Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», 1916)³⁹ ο νεαρός Μπένγιαμιν αντιπαρατίθεται με την

παραδοσιακή θεωρία, στην οποία η εννοιολογική γλώσσα θεωρείται απλώς ως ένα σημειωτικό σύστημα, ως εμπρόθετη, κατηγορική ανακοίνωση (prädikative Mitteilung), που στηρίζεται αποκλειστικά στην αφαίρεση από την πραγματικότητα: «το μέσο της ανακοίνωσης είναι η λέξη, το αντικείμενό της το πράγμα, αποδέκτης ένας άνθρωπος».⁴⁰ Έτσι αφήνει εκτός του θεωρητικού της πλαισίου περιοχές που δεν προσδιορίζονται από τη θέληση και τις προθέσεις του ανθρώπου. Ο νεαρός Μπένγιαμιν υποθέτει ότι όλα τα πράγματα έχουν μια πνευματική ουσία (geistiges Wesen), η οποία εκφράζεται μέσα στη γλώσσα και όχι μέσω της γλώσσας.⁴¹ Η γλώσσα δεν περιορίζεται μόνον σε ό,τι μπορεί να ανακοινωθεί, αφού η πνευματική ουσία των πραγμάτων δεν εκφράζεται πάντοτε μέσα στη γλώσσα. Ένα μέρος της πνευματικής ουσίας παραμένει απρόσιτο και απόκρυφο. Έτσι η γλώσσα δεν είναι απλώς και μόνον «ανακοίνωση του ανακοινώσιμου, αλλά συγχρόνως σύμβολο του μη ανακοινώσιμου».⁴² Στην παραδοσιακή αντίληψη της εμπρόθετης, κατηγορικής ανακοίνωσης αντιτίθεται η αμεσότητα της γλώσσας ως μέσου (mediale Unmittelbarkeit der Sprache), η οποία δεν θεωρεί τις λέξεις ως το όχημα ανακοίνωσης, αλλά στις λέξεις παρουσιάζεται η ίδια η γλώσσα και σ' αυτές το πνευματικό στοιχείο συνυφαίνεται με τη γνώση: «το στοιχείο του μέσου, αυτή είναι η αμεσότητα κάθε πνευματικής ανακοίνωσης, είναι το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας της γλώσσας, και αν θέλει κανείς να ονομάσει αυτή την αμεσότητα μαγική, τότε το αρχέγονο πρόβλημα της γλώσσας είναι η μαγεία της».⁴³

Ο Μπένγιαμιν διακρίνει τρεις περιοχές της γλώσσας. Τη γλώσσα του θεϊκού λόγου, τη γλώσσα του ανθρώπου που κατονομάζει και, τέλος, τη γλώσσα των πραγμάτων (της φύσεως). Η φύση, ζωντανή και νεκρή, διαθέτει μια γλώσσα, με τη διαφορά όμως ότι η γλώσσα της φύσεως είναι βουβή, χωρίς λέξεις. Ο άνθρωπος κατέχει μια ιδιαίτερη θέση μεταξύ των δημιουργημάτων του θεού, αφού ο θεός δημιούργησε τον κόσμο μέσω του λόγου, αλλά τον άνθρωπο, σύμφωνα με τη Βίβλο, τον έπλασε από χώμα. Στον άνθρωπο δόθηκε η ικανότητα να κατονομάζει τα πράγματα μέσω των ονομάτων και, κατ' αυτόν τον τρόπο, η δυνατότητα να ολοκληρώσει αυτός τη θεϊκή δημιουργία. Με την κατονομασία των κύριων ονομάτων (Eigenennamen) ο άνθρωπος πλησιάζει τον θεό και γνωρίζει τα υπόλοιπα φυσικά πράγματα. Ο άνθρωπος μέσω της κατονομασίας είναι το μοναδικό ον που μπορεί να βοηθήσει τη φύση να εκφραστεί μέσα σε μια άλλη γλώσσα. Μέσα σε αυτή την άλλη γλώσσα εκφράζεται η πνευματικότητα της φύσεως. Μόνον που η γλώσσα της φύσεως είναι, όπως προαναφέρθηκε, βουβή και χωρίς λέξεις. Αν μιλούσαν τα πράγματα, θα εκφράζονταν μέσω εικόνων. Τις εικόνες αυτές τις νοηματοδοτεί ο άνθρωπος που έλαβε αυτό το προνόμιο από τον θεό. Ο άνθρωπος, το υποκείμενο, μπορεί να βοηθήσει το πράγμα, το αντικείμενο, να εκφραστεί: ο άνθρωπος μεταφράζει «τη γλώσσα των πραγμάτων σ' αυτή των ανθρώπων»⁴⁴ και, κατ' αυτόν τον τρόπο, αποκτά γνώση περί αυτών. Ο παράδεισος και η παραδείσια γλώσσα είναι για τον Μπένγιαμιν η ιδεώδης κατάσταση, την οποία απώλεσε ο άνθρωπος με την έκπτωσή του και λειτουργεί πλέον ως «κανονιστική ιδέα» που τον προσανατολίζει στην αναζήτηση της ουτοπίας. Η διαφορά μεταξύ της παραδείσιας γλώσσας, των ονομάτων που έδινε ο Αδάμ, και της γλώσσας που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι

μετά την έξοδο από τον παράδεισο, έγκειται στο ότι η πρώτη είναι μια αυτοέκφραση των φαινομένων, ενώ η δεύτερη δεν είναι τίποτε άλλο παρά μετάδοση ανακοινώσεων. «Η λέξη θέλει να ανακοινώσει *κάτι* (εκτός από τον εαυτό της)».⁴⁵ Η ανθρώπινη λέξη δεν είναι δημιουργική όπως ο θεϊκός λόγος, ούτε μπορεί να είναι διαγνωστική όπως τα ονόματα που έδινε ο Αδάμ, αλλά γίνεται απλώς σημείο.⁴⁶

Το 1933, σε δυο μικρά δοκίμια του, «Θεωρία περί του ομοίου» («Lehre vom Ähnlichen») ⁴⁷ και «Περί της ικανότητας μίμησης» («Über das mimetische Vermögen») ⁴⁸, ο Μπένγιαμιν εξέτασε τις σχέσεις ομοιότητας μεταξύ φύσεως και ανθρώπου και, κατ' αυτόν τον τρόπο, άσκησε κριτική στη μυστικιστική αντίληψη που ταυτίζει λέξη και πράγμα, στη θεωρία της ονοματοποιίας. Σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, ο άνθρωπος κατέχει μια ικανότητα μίμησης μέσω της οποίας παράγει ενεργά τέτοιου είδους ομοιότητες. Η ικανότητα μίμησης είναι τόσο φυλογενετική όσο και οντογενετική, έχει μια συνειδητή πλευρά όσο και μια ασυνείδητη, η οποία είναι και η ισχυρότερη. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αναφέρει την αντίληψη των φυσιολογικών ομοιοτήτων στα πρόσωπα ή του φυσικά ωραίου που απεικονίζεται στις εικαστικές τέχνες. Η σχέση των συνειδητά αντιληπτών ομοιοτήτων με τις ασυνείδητα αντιληπτές ομοιότητες είναι αντίστοιχη αυτής που έχει η κορυφή του παγόβουνου με το υποθαλάσσιο μέρος του.⁴⁹ Ο άνθρωπος χρησιμοποιεί μια πληθώρα αντιστοιχιών. Η ικανότητα μίμησης του αστρολόγου, η οποία παρήγαγε λ.χ. ομοιότητες μεταξύ των φαινομένων στον ουρανό και του πεπρωμένου των ανθρώπων επί της γης, ανήκε σε ένα πολύ μακρινό μαγικό στάδιο των πρωτόγονων ανθρώπων, το οποίο επιζεί όμως και στον πολιτισμό, στον απομαγευμένο κόσμο, έχοντας αποκρυσταλλωθεί στη γραφή και τη γλώσσα.⁵⁰ Μόνο που στη γραφή και στη γλώσσα δεν κυριαρχούν οι αισθητές ομοιότητες αλλά οι μη αισθητές, όπως προηγουμένως στις μαγικές-μμητικές πρακτικές των πρωτόγονων. Γι' αυτό η γλώσσα και η γραφή είναι ένα «αρχείο μη αισθητών ομοιοτήτων».⁵¹ Για τον Μπένγιαμιν, οι λέξεις δεν μιμούνται αποκλειστικά τα πράγματα (θεωρία της ονοματοποιίας, *μίμηση*) ούτε είναι απλώς προϊόν μιας τυχαίας σχέσης με τα πράγματα (σημειωτική θεωρία, *σύμβαση*). Κατά συνέπεια η γλώσσα έχει απαραίτητα δυο πλευρές: τη μαγική-μμητική και τη σημειωτική. Αυτές είναι στενά συνυφασμένες, και μέσα από το σημειωτικό στοιχείο της γλώσσας, ό,τι προηγουμένως ονόμαζε ο Μπένγιαμιν ανακοινώσιμο, αναδύεται φευγαλέα και το μμητικό στοιχείο, το οποίο μπορεί ν' αναγνωσθεί σε συγκεκριμένους αστερισμούς.⁵²

Η ανάγνωση δεν είναι για τον Μπένγιαμιν μια παθητική δραστηριότητα αλλά συνάμα και παραγωγική, αφού τα αισθητηριακά δεδομένα πρέπει να οργανωθούν σύμφωνα με τον πίνακα των κατηγοριών του υποκειμένου. Έτσι η αντίληψη μιας ομοιότητας σημαίνει ταυτόχρονα και την παραγωγή μιας ομοιότητας. Επομένως, έχουμε μια διαπλοκή υποκειμενικών και αντικειμενικών στιγμών στην ανάγνωση της γραφής. Δηλαδή, η ανάγνωση είναι κατ' ουσίαν μια μετάφραση, δεν υπάρχει μια άπαξ δια παντός δεδομένη ανάγνωση, αλλά το «κείμενο» καθίσταται μέσω της εκάστοτε ανάγνωσής του επίκαιρο, μεταβάλλεται μέσω της εκάστοτε πρόσληψής του. Η μμητική ικανότητα του

ανθρώπου, κυρίαρχη στην πρωτόγονη φάση της ανθρωπότητας και στην παιδική μας ηλικία, παραμορφώνει τα πράγματα και, έτσι, ο άνθρωπος τα αναγιγνώσκει κατά έναν μαγικό τρόπο. Αυτή η μαγική ανάγνωση δεν εξαφανίζεται στον εξορθολογισμένο, απομαγευμένο κόσμο, αλλά τροποποιημένη επιζεί και στον μοντέρνο τρόπο του σκέπτεσθαι, καθόσον έχει εισέλθει στη γραφή και τη γλώσσα.⁵³ Δεν υπάρχει καμιά εκκοσμηκευμένη ανάγνωση χωρίς την πρόσμιξη μαγικών στοιχείων. Επομένως, η γλώσσα δεν εξαντλείται στην ορθολογική της διάσταση, αλλά πρέπει να βιωθεί και στη διάσταση του μέσου (Medialität). Έτσι ο Μπένγιαμιν προσπαθεί να αποκωδικοποιήσει σε συγκεκριμένα γλωσσικά σχήματα τα ιζήματα της μιμητικής ικανότητας του ανθρώπου, της ικανότητάς του να γίνει ο ίδιος όμοιος αλλά και να παραγάγει ομοιότητες.

IV. Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ Η ΓΛΩΣΣΑ ΤΩΝ ΕΙΚΟΝΩΝ

Η θεωρία της γλώσσας του Μπένγιαμιν υποστηρίζει τη γνωσιοθεωρία του, την κριτική της γνώσης (Erkenntniskritik). Ο Μπένγιαμιν αποσκοπεί σε μια «αισθητή γνώση» (gefühltes Wissen) και όχι στην αφηρημένη γνώση της παραδοσιακής θεωρίας. Κατ' ουσίαν ο Μπένγιαμιν προχωρά στην αποκατάσταση του αισθητού κόσμου έναντι του νοητού, ο οποίος στην ιδεαλιστική παράδοση από τον Πλάτωνα και εντεύθεν θεωρείται κατώτερος του νοητού, επειδή διαπλέκεται με τις εικόνες και τις αισθήσεις. Η αισθητή γνώση του υποκειμένου δεν τρέφεται μόνο απ' ό,τι βρίσκεται προ των οφθαλμών του, αλλά είναι μια γνώση που αναγιγνώσκει τα νεκρά δεδομένα της αφηρημένης γνώσης εμπειρικά και βιωματικά. Θέλει να αποκτήσει ένα είδος τρυφερής εμπειρίας με τα πράγματα, όπως πράττει ο πλάνης στο *Passagen-Werk*.⁵⁴ Οι σόλες των παπουτσιών του θυμούνται τις ιστορίες που κουβαλούν τα διάφορα μέρη της πόλης. Ο πλάνης αντιλαμβάνεται τα μέρη αυτά αισθητά και μέσω αυτού που αντιλαμβάνεται συνδέεται με περασμένες στιγμές της ιστορίας της πόλης. Αυτό που αντιλαμβάνεται εκκινεί από τους συγκεκριμένους τόπους, τα κτίρια, τους εσωτερικούς χώρους, αλλά συγχρόνως συνυφίνεται άρρηκτα με ιστορικούς αστερισμούς, οι οποίοι δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτοί από έναν κοινό περιπατητή. Αυτό το επιπλέον, που αντιλαμβάνεται ο πλάνης, δεν είναι απλώς το αποτέλεσμα των οπτικών εντυπώσεών του. Αντίθετα, ανοίγεται και σε έναν άλλο τύπο γνώσης, την αισθητή γνώση, που εδράζεται και σε μη αισθητές ομοιότητες, είναι διαισθητική, «όχι ακόμη συνειδητή»⁵⁵ και στενά συνυφασμένη με τη μαγική-μιμητική συμπεριφορά του ανθρώπου. Είναι «εκείνη η μέθη της ανάμνησης, μέσα στην οποία ο πλάνης διασχίζει την πόλη», δεν αντλεί τα ερεθίσματά του μόνον απ' ό,τι βρίσκεται αισθητά μπροστά του, «αλλά κατορθώνει να ιδιοποιηθεί την απλή γνώση, ακόμη και των νεκρών δεδομένων, σαν μια εμπειρική και βιωματική. Αυτή η αισθητή γνώση μεταδίδεται από τον ένα στον άλλο προπάντων ως προφορική είδηση».⁵⁶ Αυτή η ικανότητα αντίληψης είναι συγγενής της μαγικής ανάγνωσης που εδράζεται στις μη αισθητές ομοιότητες. Αυτές είναι που βοηθούν τον πλάνητα στην ανάγνωση του αστι-

κού χώρου ως ενός βιβλίου. Όπως έκανε άλλοτε ο αστρολόγος, που μετέφραζε τα φαινόμενα στον ουρανό σε γήινα συμβάντα, είναι κι αυτός αναγνώστης που αναζητεί διαρκώς την κρυφή γνώση που αποτυπώνεται στους αστερισμούς.⁵⁷ Ο πλάνης αναζητεί τα ίχνη τα οποία έχουν αφήσει στην ιστορία οι τόποι που επισκέπτεται και αισθάνεται την αύρα τους: «ίχνος και αύρα. Το ίχνος είναι η εμφάνιση κάτι κοντινού, όσο μακριά κι αν μπορεί να κείται αυτό που άφησε πίσω. Η αύρα είναι η εμφάνιση ενός μακρινού, όσο κοντά και αν μπορεί να είναι αυτό που προξενεί. Στο ίχνος χειριζόμαστε το πράγμα: στην αύρα μας κυριαρχεί».⁵⁸ Ο πλάνης αναζητεί τα ίχνη που άφησαν οι στοές στην ιστορία, ώστε να ανασυγκροτήσει και να εκθέσει την προϊστορία του 19ου αιώνα.

Οδηγός του Μπένγιαμιν σ' αυτή την αναζήτηση γίνονται οι υπερρεαλιστές. Όπως αυτοί, έτσι και ο ίδιος στρέφεται στο πεπαλαιωμένο για να απελευθερώσει το επαναστατικό δυναμικό του. Οι υπερρεαλιστές στις αρχές του 20ού αιώνα έθεσαν στο επίκεντρο του «επαναστατικού μηδενισμού» τους τις πρώτες κατασκευές από ατσάλι, τα εργοστάσια, τις παλιές φωτογραφίες, τα σαλόνια, τους εσωτερικούς χώρους, τα ενδύματα που ήταν στη μόδα πριν από λίγα χρόνια και πλέον δεν είναι: «αυτοί [ο Breton και η Nadja] βοηθούν να εκραγούν οι βίαιες δυνάμεις της 'διάθεσης' (Stimmung) που είναι κρυμμένες σ' αυτά τα αντικείμενα».⁵⁹ Ωστόσο, η στροφή του Μπένγιαμιν στο πεπαλαιωμένο έχει ως απώτατο σκοπό την ενθύμηση αυτού που έχει λησμονηθεί, για να αναδειχθεί στο περασμένο το δυναμικό του μέλλοντος. «Η ενθύμηση μπορεί να μετατρέψει το μη περαιωμένο (η ευτυχία) σε περαιωμένο και το περαιωμένο (ο πόνος) σε ένα μη περαιωμένο».⁶⁰ Έτσι στη θέση των εννοιών εμφανίζονται εικόνες. Όπως και στα όνειρα των υπερρεαλιστών, η γλώσσα των εικόνων (Bildersprache) έχει μέσα της κρυμμένο ό,τι διαφεύγει από το εννοιολογικό πλέγμα της θεωρίας της επικοινωνίας. Οι εικόνες και, ειδικά, οι εικόνες των πόλεων διαδραμάτισαν έναν σημαντικό ρόλο στο έργο του Μπένγιαμιν. Διαφωτιστικό για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τις εικόνες ο Μπένγιαμιν είναι το πορτραίτο του San Gimignano: «να βρει κανείς λέξεις για εκείνο που έχει μπροστά στα μάτια του – πόσο δύσκολο μπορεί να είναι. Όταν αυτές όμως έρχονται, ρίχνονται με μικρά σφυριά επάνω στο πραγματικό, ώσπου να σφυρηλατήσουν την εικόνα του όπως σε μια χάλκινη πλάκα».⁶¹ Η εικόνα δεν είναι, λοιπόν, για τον Μπένγιαμιν απεικόνιση, όπως συμβαίνει και στη μαρξιστική θεωρία της αντανάκλασης, αφού οι λέξεις που έρχονται έξαφνα στον νου θυμίζουν την τεχνική της ψυχανάλυσης των ελεύθερων συνειρμών. Ό,τι έρχεται έξαφνα στον νου είναι ροή εικόνων στις οποίες δεν απεικονίζεται η πραγματικότητα καθ' εαυτήν, αλλά η πραγματικότητα όπως γίνεται αντιληπτή μέσω των αισθήσεων ή καλύτερα όπως αυτή ανακαλείται ελεύθερα, ακούσια στη μνήμη.⁶²

Από όλες τις εικόνες που είναι χαρακτηριστικές για το Παρίσι του 19ου αιώνα η πλέον σημαντική για τον Μπένγιαμιν είναι η στοά ως το κατ' εξοχήν σύμβολο της νεωτερικότητας. Η στοά, που εμφανίστηκε στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, ενσάρκωνε το νέο, ενώ στις αρχές του 20ού αιώνα είχε ήδη ξεπερασθεί. Όπως οι υπερρεαλιστές, ιδίως ο Αραγκόν στο έργο του *Χωρικός του Παρισιού* (*Paysan de Paris*, 1922), ο Μπένγιαμιν ήθελε να παρουσιάσει τον τρόπο με τον οποίο το πεπαλαιωμένο, που μέχρι πριν λίγο

ήταν το προοδευτικό και το μοντέρνο, μπορούσε πολύ σύντομα να πέσει θύμα της ίδιας της προόδου η οποία το είχε αναδείξει. Ό,τι μέχρι πρότινος ήταν λόγω της μόδας ασυνείδητο και συγκαλυμμένο, μόλις αυτή η μόδα παρέλθει, γίνεται αναγνώσιμο και απελευθερώνεται από το μυθολογικό του φορτίο. Αυτό βοηθά τον Μπένγιαμιν να δείξει τη διαπλοκή του μοντέρνου με το αρχαϊκό, ή καλύτερα, να εκθέσει τη μοντέρνα μυθολογία. Ωστόσο, η κριτική του δεν είναι καλλιτεχνική όπως του Αραγον και των υπερρεαλιστών αλλά ιστορικοφιλοσοφική, παρ' ότι και αυτός αποσκοπεί στο να ιδιοποιηθεί το επαναστατικό δυναμικό που βρίσκεται ως δυνατότητα μέσα στο πεπαλαιωμένο. ο Μπένγιαμιν θέλει να διαλύσει τη νέα μυθολογία μέσα στον ιστορικό χώρο και όχι να καθηλωθεί στο μπρεσσιονιστικό στοιχείο της μυθολογίας.⁶³ Στο επίκεντρο της φιλοσοφίας του Μπένγιαμιν βρίσκεται η φυσική ιστορία, η μοιραία διαπλοκή της φύσεως και της ιστορίας ή του προϊστορικού, μυθικού στοιχείου και του ιστορικού στοιχείου, η οποία ενέπνευσε και τον Αντόρνο στη δική του «Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας».⁶⁴ Δυνάμει της τεχνικής το μυθικό ή προϊστορικό στοιχείο που υπάρχει στο μοντέρνο εμφανίζεται τώρα με επιταχυνόμενο ρυθμό και αποτελεί πρωτότυπη μορφή της προϊστορίας, αρχέγονο φαινόμενο. «'Η προϊστορία του 19ου αιώνα' δεν θα είχε κανένα ενδιαφέρον, αν κανείς με τον όρο αυτό εννοεί πως στην κατάσταση του 19ου αιώνα πρέπει να ξαναβρεθούν προϊστορικές μορφές. Η έννοια της προϊστορίας του 19ου αιώνα έχει το νόημά της, μόνον εφόσον ο 19ος αιώνας μπορεί να παρασταθεί ως πρωτότυπη μορφή της προϊστορίας, σε μια μορφή, λοιπόν, στην οποία ολόκληρη η προϊστορία μπορεί να συγκεντρωθεί εκ νέου σε εικόνες που ήταν κατάλληλες στον περασμένο αιώνα».⁶⁵ Η έννοια της ιστορίας σχετίζεται, όπως και στην «Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας» του Αντόρνο, με τον ουτοπικό μαρξικό χωρισμό της ιστορίας σε προϊστορία και κατ' εξοχήν ιστορία. Όσο κυριαρχεί ο καπιταλισμός, ο νόμος της αξίας, που συγκαλύπτει την άδικη, άνιση και καθολική ανταλλαγή εμπορευμάτων, θα κυριαρχεί και η προϊστορία, ο μύθος, η καθήλωση των ανθρώπων στη φυσική κατάσταση.⁶⁶

Το ίδιο μοτίβο ακολουθεί και ο Μπένγιαμιν: «ο καπιταλισμός ήταν ένα φυσικό φαινόμενο με το οποίο έπληξε την Ευρώπη ένας ονειρικός ύπνος και μέσα του [έλαβε χώρα] μια επαναδραστηριοποίηση των μυθικών δυνάμεων».⁶⁷ Ο καπιταλισμός και, ειδικά, ο φετιχισμός του εμπορεύματος βρέθηκαν στο επίκεντρο του φυσιογνωμικού σκέπτεσθαι του Μπένγιαμιν μετά το 1935, κατά τη διάρκεια σύνταξης του δεύτερου, αναθεωρημένου σχεδιάσματος του *Passagen-Werk*.⁶⁸ Ωστόσο, ο Μπένγιαμιν είναι ένας αιρετικός μαρξιστής, μεθερμηνεύει τη σχέση βάσης και εποικοδομήματος και καταλήγει σε μια ιδιότυπη πρόσληψη του Μαρξ: «ο Μαρξ εκθέτει την αιτιώδη συνάφεια μεταξύ της οικονομίας και της κουλτούρας. Το ζητούμενο εδώ είναι η εκφραστική συνάφεια (*Ausdruckszusammenhang*). Δεν πρέπει να εκτεθεί η οικονομική γένεση της κουλτούρας αλλά η έκφραση της οικονομίας στην κουλτούρα της. Με άλλα λόγια πρόκειται για την απόπειρα σύλληψης μιας οικονομικής διαδικασίας ως εναργούς αρχέγονου φαινομένου, από το οποίο προκύπτουν όλα τα φαινόμενα της ζωής στις στοές και, επομένως, του 19ου αιώνα».⁶⁹ Ο Μπένγιαμιν απορρίπτει τη μαρξιστική θεωρία της αντανάκλασης και

αναπτύσσει τη δική του θεωρία περί έκφρασης της οικονομίας στην κουλτούρα σε αναφορά με την ψυχαναλυτική θεώρηση των υπερρεαλιστών: «Το εποικοδόμημα είναι η έκφραση της βάσης. Οι οικονομικές προϋποθέσεις, υπό τις οποίες υπάρχει η κοινωνία, εκφράζονται στο εποικοδόμημα: ακριβώς όπως το βαρύ στομάχι του ανθρώπου που κοιμάται δεν βρίσκει την αντανάκλασή του αλλά την έκφρασή του στο περιεχόμενο του ονείρου». ⁷⁰ Επιπλέον, ο Μπένγιαμιν αντί για φетиχισμό του εμπορεύματος και για αναγκαία ψευδή συνείδηση (ιδεολογία) ομιλεί για φαντασμαγορία, την εξωτερική λάμψη, με την οποία περιβάλλεται η καπιταλιστική κοινωνία που παράγει εμπορεύματα. «Η ιδιότητα, η οποία ταιριάζει στο εμπόρευμα ως ο φетиχιστικός χαρακτήρας του, προσκολλάται στην ίδια την κοινωνία που παράγει εμπορεύματα, και μάλιστα όχι όπως είναι αυτή καθ' εαυτήν, σίγουρα όμως όπως αυτή πιστεύει ότι παριστάνεται και κατανοείται, όταν προβαίνει σε αφαίρεση από το γεγονός ότι ακριβώς παράγει εμπορεύματα». ⁷¹ Η λειτουργία της φαντασμαγορίας είναι για τον Μπένγιαμιν καθαγιαστική, αφού συγκαλύπτει τον ρόλο της ανταλλακτικής αξίας του εμπορεύματος. Ωστόσο, ο Μπένγιαμιν ακολουθώντας τον Μπλανκί (Blanquis) αποδίδει στη φαντασμαγορία έναν διττό χαρακτήρα, αφού αυτή επωμίζεται μεν τη λειτουργία καθαγιασμού της καπιταλιστικής κοινωνίας, αλλά συγχρόνως παριστά και «την πιο γόνιμη καταγγελία της κοινωνίας». ⁷² Δηλαδή στη φαντασμαγορία, που συγκαλύπτει τις πραγματικές αντιθέσεις της πραγματικότητας, συντελείται συγχρόνως η υπέρβαση της παλαιάς τάξης πραγμάτων, επειδή είναι κατάλοιπο του ονειρικού κόσμου μιας συγκεκριμένης εποχής, και «κάθε εποχή δεν ονειρεύεται μόνον την επόμενη, αλλά ονειρευόμενη εξωθείται στην αφύπνιση. Φέρει εν εαυτή το τέλος της και το εκτυλίσσει –όπως έχει ήδη αναγνωρίσει ο Χέγκελ– με πανουργία. Με τον κλωνισμό της εμπορευματικής οικονομίας αρχίζουμε να αναγνωρίζουμε τα μνημεία της αστικής τάξης ως ερείπια πριν αυτά διαλυθούν». ⁷³

V. Η ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΟΔΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΕΣ ΕΙΚΟΝΕΣ

Με την ιδιότυπη ανάγνωση και πρόσληψη της μαρξικής θεωρίας ο Μπένγιαμιν εγκαταλείπει το πεδίο της μαρξικής κριτικής της ιδεολογίας. Στη θέση της προτείνει, σε αναλογία με τη φυσιογνωμική, η οποία συνάγει από τα χαρακτηριστικά του προσώπου τον χαρακτήρα του ανθρώπου, την υλιστική φυσιογνωμική που «αντλεί από το εξωτερικό συμπεράσματα για το εσωτερικό, αποκωδικοποιεί το όλον βάσει της λεπτομέρειας, παριστά το όλον μέσα στο ιδιαίτερο. Νομιναλιστικά έχει ως αφετηρία το σωματικό τόδε τι, επαγωγικά παρεμβαίνει στη σφαίρα της εποπτείας». ⁷⁴ Αυτή η υλιστική φυσιογνωμική δεν αρκείται στις έννοιες, αλλά καταφεύγει στις εικόνες στις οποίες έχει κωδικοποιηθεί το καθολικό. Οι συγκεκριμένες αυτές εικόνες είναι οι εικόνες του ιστορικού Παρισιού του 19ου αιώνα, ώστε «από τη ζωή και τις φαινομενικά δευτερογενείς εξαφανισμένες μορφές» του 19ου αιώνα να οδηγηθούμε στην ανάγνωση «της σημερινής ζωής και των σημερινών μορφών». ⁷⁵ Για να αποκωδικοποιηθούν απαιτούν την κριτική της

ιστορίας και, ειδικά, της έννοιας της προόδου, κεντρικής έννοιας του προελαύνοντος καπιταλισμού. Η κριτική στην έννοια και στην ιδεολογία της προόδου αποτελεί τη βάση της φιλοσοφίας της ιστορίας του Μπένγιαμιν, η οποία είναι αλληλένδετη με τη γνωσιοθεωρία του.⁷⁶ Ο Μπένγιαμιν αναγιγνώσκει την ιστορία ως ένα κείμενο μέσα από τις εικόνες που άφησε το παρελθόν. Τέτοιου είδους αναγνώστης είναι ο πραγματικός ιστορικός και όχι ο παραδοσιακός ιστοριογράφος, θετικιστής ή ιδεαλιστής. Ο υλιστής ιστορικός σπάει την ομοιογένεια και τη γραμμικότητα της ιστορίας, έτσι όπως την αντιλαμβάνονται οι νικητές, και την αναγιγνώσκει από τη σκοπιά των ηττημένων και των μελλοντικών γενεών. Οι κεντρικές θέσεις της φιλοσοφίας της ιστορίας του Μπένγιαμιν που αποτελούν και τη «στοιχειώδη θεωρία του ιστορικού υλισμού» συνοψίζονται από τον ίδιο: «1) Αντικείμενο της ιστορίας είναι εκείνο στο οποίο η γνώση επιτελείται ως η διάσωσή του. 2) Η ιστορία διαλύεται σε εικόνες, όχι σε ιστορίες. 3) Όπου λαμβάνει χώρα μια διαλεκτική διαδικασία, εκεί έχουμε να κάνουμε με μια μονάδα. 4) Η υλιστική έκθεση της ιστορίας συνεπάγεται μια εμμενή κριτική στην έννοια της προόδου. 5) Ο ιστορικός υλισμός στηρίζει τη μέθοδό του στην εμπειρία, τον υγιή ανθρώπινο νου, την πνευματική εγρήγορση και τη διαλεκτική».⁷⁷

Ειδικότερα, ο Μπένγιαμιν ανοίγει διπλό μέτωπο, αφενός εναντίον των θετικιστών (ιστορισμός) και αφετέρου εναντίον των ιδεαλιστών, επαναφέροντας στο επίκεντρο της φιλοσοφίας της ιστορίας το ζήτημα της συγκεκριμένης ιστορίας του ανθρώπου. Η εικόνα του αγγέλου της ιστορίας, του «στραμμένου προς τα πίσω προφήτη», περιγράφει κατ' ουσίαν τη στάση του.⁷⁸ Ο άγγελος της ιστορίας έχει στρέψει το βλέμμα του στο παρελθόν και έχει ενώπιόν του μόνο καταστροφή, ερείπια επί ερειπίων. Θα ήθελε να ξυπνήσει τους νεκρούς και να ανασυγκροτήσει τα χαλάσματα. Όμως μια ορμητική θύελλα, που συμβολίζει την πρόοδο, φυσά από τον παράδεισο ορμητικά και τον εξωθεί στο μέλλον με την πλάτη γυρισμένη προς αυτό, ενώ ενώπιόν του ο σωρός των ερειπίων κοντεύει να αγγίξει τον ουρανό. Ο Μπένγιαμιν απορρίπτει τόσο στη σκοπιά του ιστορικού, ο οποίος μετατίθεται στο παρελθόν, κατανοεί και συμπληρώνει μέσω της εναισθησίας (Einfühlung) τα κενά του ομοιογενούς και κενού χρόνου της ιστορίας, όσο και τη σκοπιά του ιδεαλιστή, ο οποίος μετατίθεται στο μέλλον και βλέπει την ιστορία ως την προοδευτική διαδικασία εκτύλιξης ενός φυσικού σχεδίου που έχει ως τέλος τη βέλτιστη κοινωνική συνθήκη.⁷⁹ Ο Μπένγιαμιν θέλει να ανακαλύψει στην ιστορία τις απραγματοποίητες, ρεαλιστικές δυνατότητες της. Αυτό που υπήρξε κάποτε μπορεί να καταστεί αντικείμενο της γνώσης σε μια συγκεκριμένη εποχή. Δεν εξαρτάται από την αυθαιρεσία του ιστοριογράφου, αλλά παριστά μια αντικειμενική ιστορική δυνατότητα. Έτσι ο Μπένγιαμιν απομακρύνεται με αποφασιστικότητα από έννοιες που παριστούν την αιώνια αλήθεια: είναι επιτακτική «η αποφασιστική απομάκρυνση από τις έννοιες της άχρονης αλήθειας. Κι όμως η αλήθεια δεν είναι –όπως ισχυρίζεται ο μαρξισμός– μόνο μια χρονική λειτουργία του γινώσκειν, αλλά συνδέεται με έναν χρονικό πυρήνα, ο οποίος βρίσκεται συγχρόνως στο αντικείμενο και το υποκείμενο της γνώσης. [...] το αιώνιο [...] είναι μάλλον μια πτυχή στο φόρεμα παρά μια ιδέα».⁸⁰ Γι' αυτό ο Μπένγιαμιν επι-

χειρεί μια κοπερνίκεια στροφή στην ιστορική θεώρηση, η οποία ανατρέπει από τη μια την τετριμμένη γνωσιοθεωρητική σχέση υποκειμένου και αντικειμένου και από την άλλη τη σχέση παρελθόντος και παρόντος, θεώρηση που είναι άμεσα συνδεδεμένη με την πολιτική αφύπνιση: «θεωρούσε κανείς ως σταθερό σημείο ‘ό,τι υπήρξε’ και έβλεπε το παρόν να πασχίζει να οδηγήσει τη γνώση ψηλαφητά σ’ αυτό το σταθερό (σημείο). Τώρα πρέπει να αντιστραφεί αυτή η σχέση και ό,τι υπήρξε να υποστεί μια διαλεκτική ανατροπή [...]. Η πολιτική λαμβάνει την προτεραιότητα έναντι της ιστορίας».⁸¹ Έτσι το ενδιαφέρον του υλιστή ιστορικού μετατίθεται από το παρελθόν στο παρόν. Αυτός πρέπει να δημιουργήσει τον αστερισμό στον οποίο «εμφανίζεται η εποχή του από κοινού με μια εντελώς συγκεκριμένη προηγούμενη. Έτσι θεμελιώνει μια έννοια του παρόντος ως του “νυν χρόνου” στον οποίο είναι διασπαρμένα θραύσματα του μεσσιανικού».⁸² Ο υλιστής ιστορικός αποστρέφει, λοιπόν, το βλέμμα του από μια αιώνια αλήθεια και προσεγγίζει τον χρονικό πυρήνα της ιστορίας ακριβώς σε εκείνο το σημείο όπου η δυναμική κίνηση του συμβάντος (*δύναμεις*) κατασταλάζει σε στάση (*στάσις*). Οι διαλεκτικές εικόνες συλλαμβάνουν αυτή τη διαπλοκή της κίνησης και της στάσης και συμπυκνώνουν το δυναμικό της ιστορίας: «Δεν είναι ότι το περασμένο ρίχνει το φως του στο παρόν ή το παρόν το φως του στο περασμένο, αλλά εικόνα είναι εκείνο μες στο οποίο ό,τι υπήρξε συναντάται με το νυν αστραπιαία σε έναν αστερισμό. Με άλλα λόγια: εικόνα είναι η διαλεκτική εν στάσει. Διότι, ενώ η σχέση του παρόντος με το παρελθόν είναι καθαρά χρονική, έχει διάρκεια, η σχέση αυτού που υπήρξε με το νυν είναι διαλεκτική: δεν είναι μια πορεία αλλά εικόνα [...]. Μόνον οι διαλεκτικές εικόνες είναι γνήσιες εικόνες (δηλ., όχι αρχαϊκές) και ο τόπος στον οποίο τις συναντά κανείς, είναι η γλώσσα».⁸³

Οι διαλεκτικές εικόνες δεν είναι, λοιπόν, τίποτε άλλο από τον αστερισμό αυτού που υπήρξε και του τώρα. Δεν είναι τίποτε άλλο από γλωσσικές εικόνες, όπως οι μεταφορές και τα σύμβολα, που ανήκουν όμως στην περιοχή παραγωγής κειμένων και όχι στις εικαστικές τέχνες.⁸⁴ Η μέθοδος παραγωγής αυτών των γλωσσικών εικόνων είναι τα παραθέματα, η συναρμολόγηση, μέσω των οποίων σπάει ο ιστορικά ομοιογενής και γραμμικός χρόνος και εμφανίζεται η ιστορική ασυνέχεια: «η μέθοδος αυτής της εργασίας: το μοντάζ της βιβλιογραφίας. Δεν έχω να πω τίποτε. Μόνο να δείξω. Δεν θα ιδιοποιηθώ πνευματώδεις διατυπώσεις, δεν θα υπεξαιρέσω τίποτε πολύτιμο. Όμως τα κουρέλια, τα σκουπίδια: αυτά δεν θέλω να τα περιγράψω, αλλά να τα δείξω».⁸⁵ Με τη λεγόμενη διαλεκτική εν στάσει ο Μπένγιαμιν αντιτίθεται με σφοδρότητα τόσο στην παραδοσιακή διαλεκτική έννοια της καθολικής διαμεσολάβησης και, ειδικά, στην ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου όσο και στο ρου της κίνησης που συμπαρασύρει όλες τις κατηγορίες, όλες τις έννοιες. Αντιθέτως θέλει να σταματήσει το ρου και να συλλάβει το γίγνεσθαι μέσω των διαλεκτικών εικόνων. Όπως οι έννοιες για την Κριτική Θεωρία έχουν έναν χρονικό πυρήνα και δεν είναι αιώνιες, έτσι και «οι εικόνες γίνονται διαλεκτικές μέσω του χρονικού τους πυρήνα, του ιστορικού δείκτη του κάθε επιμέρους φαινομένου».⁸⁶ Μιμούμενος το παραξένισμα (*Verfremdung*) του Μπέρτολτ Μπρεχτ ο Μπένγιαμιν θέλει να προξενήσει ένα σοκ μέσω της φυσιολογικής προσέγγισης της

ιστορικής συγκυρίας. Η γνώση που απελευθερώνεται από τις διαλεκτικές εικόνες είναι στιγμιαία και, έτσι, ελπίζει ο Μπένγιαμιν, ότι η ιστορική συγκυρία θα δεχθεί ένα συντριπτικό σοκ.⁸⁷

Σε κάθε περίπτωση, η έννοια των διαλεκτικών εικόνων δεν έχει μια ορολογική σταθερότητα. Στον Μπένγιαμιν απαντώνται δυο διαφορετικές εκδοχές.⁸⁸ Η πρώτη εκδοχή είναι κυρίαρχη στο πρώτο σχέδιασμα του *Passagen-Werk*, όπου οι διαλεκτικές εικόνες είναι οι ονειρικές εικόνες ή οι εικόνες επιθυμίας του συλλογικού ασυνείδητου, το οποίο λαμβάνοντας ως αφορμή το πλέον πρόσφατο επιστρέφει στο αρχέγονο: «Στη μορφή του νέου παραγωγικού μέσου, η οποία στην αρχή εξακολουθεί να κυριαρχείται απ' αυτή του παλαιού (Μαρξ), αντιστοιχούν στο συλλογικό ασυνείδητο εικόνες, στις οποίες το νέο διαπλέκεται με το παλαιό. Αυτές οι εικόνες είναι εικόνες της επιθυμίας, και σ' αυτές το ασυνείδητο προσπαθεί τόσο να υπερβεί όσο και να καθαγιάσει την ατέλεια του κοινωνικού προϊόντος όπως και τις ελλείψεις της κοινωνικής παραγωγικής τάξης. Παράλληλα σ' αυτές τις εικόνες της επιθυμίας εμφανίζεται με έμφαση η φιλοδοξία της αντιπαραβολής με το πεπαλαιωμένο – αυτό όμως σημαίνει: με το πρόσφατο παρελθόν. Αυτές οι τάσεις παραπέμπουν την εικονιστική φαντασία, που έλαβε το ερέθισμα από το νέο, στο αρχέγονο. Στο όνειρο, στο οποίο κάθε εποχή βλέπει αυτή που την ακολουθεί να εμφανίζεται μπροστά της με τη μορφή εικόνων, η τελευταία αυτή εποχή εμφανίζεται συζευγμένη με στοιχεία της αρχέγονης ιστορίας, δηλαδή μιας αταξικής κοινωνίας. Οι εμπειρίες της, που έχουν τον τόπο τους στο συλλογικό ασυνείδητο, γεννούν σε διαπλοκή με το νέο την ουτοπία, η οποία έχει αφήσει τα ίχνη της σε χιλιάδες μορφώματα της ζωής, από τα οικοδομήματα, που είναι σταθερά στο χρόνο, έως τις εφήμερες μόδες».⁸⁹ Η διαπλοκή της νεωτερικότητας με την προϊστορία ή την «αρχέγονη ιστορία» λαμβάνει χώρα μέσω της αμφισημίας που σφραγίζει τις κοινωνικές σχέσεις και τα προϊόντα της νεωτερικότητας: «αμφισημία είναι η παραστατική εμφάνιση της διαλεκτικής, ο νόμος της διαλεκτικής εν στάσει. Αυτή η στάση είναι ουτοπία και η διαλεκτική εικόνα, λοιπόν, η ονειρική εικόνα. Μια τέτοια εικόνα παριστά κατ' εξοχήν το εμπόρευμα: ως φετίχ. Μια τέτοια εικόνα αποτελούν οι στοές, που είναι από τη μια οίκος και από την άλλη άστρα. Μια τέτοια εικόνα αποτελεί η πόρνη, που είναι πωλήτρια και εμπόρευμα μαζί».⁹⁰

Η θέση αυτή του Μπένγιαμιν και, ειδικά, η μετατόπιση του φετιχισμού του εμπόρευματος στο συλλογικό ασυνείδητο βρέθηκαν στο στόχαστρο της κριτικής του Αντόρνο και, γι' αυτόν τον λόγο, ο Μπένγιαμιν αναθεώρησε στο δεύτερο σχέδιασμα του *Passagen-Werk* τη θεωρία του περί διαλεκτικών εικόνων. Έτσι στις «Θέσεις για την Έννοια της Ιστορίας» εμφανίζεται η δεύτερη εκδοχή της έννοιας των διαλεκτικών εικόνων στον Μπένγιαμιν, στην οποία η διαλεκτική εν στάσει δηλώνει τη διαδικασία προσέγγισης του ιστορικού αντικειμένου από τον υλιστή ιστορικό: «η υλιστική ιστοριογραφία βασίζεται σε μια κατασκευαστική αρχή. Το σκέπτεσθαι δεν περιλαμβάνει μόνον την κίνηση των στοχασμών αλλά και την ακινητοποίησή τους. Κάθε φορά που το σκέπτεσθαι σταματά ξαφνικά σε έναν αστερισμό κορεσμένο από εντάσεις, προξενεί σ' αυτόν ένα σοκ, μέσω του οποίου αποκρυσταλλώνεται ως μονάδα. Ο υλιστής ιστορικός πλη-

σιάζει ένα ιστορικό αντικείμενο κατά μοναδικό τρόπο, όταν το προσεγγίζει ως μονάδα. Σ' αυτή τη δομή αναγνωρίζει το σημείο μιας μεσσιανικής ακινητοποίησης του γίνεσθαι, ειπωμένο διαφορετικά, μιας επαναστατικής ευκαιρίας στον αγώνα για το καταπιεσμένο παρελθόν».⁹¹ Αυτή η επαναστατική ευκαιρία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την πρακτική απελευθέρωση των κολασμένων της γης. Η πολιτική πράξη στον Μπένγιαμιν δεν έχει όμως τον χαρακτήρα μιας φυσικής αναγκαιότητας (που είναι η προσφιλής ερμηνεία της μαρξικής φιλοσοφίας της ιστορίας στον λεγόμενο υπαρκτό σοσιαλισμό) αλλά τον χαρακτήρα ενός πολιτικού μεσσιανισμού, όπου η επανάσταση δεν είναι η κατάληξη, το τέλος, της προόδου αλλά η διακοπή της.⁹² Έτσι ο Μπένγιαμιν, ταυτιζόμενος με την «αγωνιζόμενη και καταπιεσμένη τάξη»⁹³ μέσω της διαλεκτικής εν στάσει, καταγγέλλει τους νικητές της ιστορίας και μετατοπίζει όλο το βάρος στη διάσωση αυτού που καταπιεσθηκε και συνετρίβη, «για να ανάψει στο περασμένο τη σπίθα της ελπίδας».⁹⁴

VI. ΕΝΝΟΙΕΣ Ή ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΕΣ ΕΙΚΟΝΕΣ

Η θεωρία των διαλεκτικών εικόνων αποκτά στον Αντόρνο ένα ρηξικέλευθο χαρακτήρα, παρ' όλες τις αντινομίες της. Μπορεί ούτε σ' αυτόν να υπάρχει μια συνεκτική, ολοκληρωμένη θεωρία περί διαλεκτικών εικόνων, ωστόσο τα πράγματα γίνονται πιο ξεκάθαρα σε σχέση με τη θεωρία περί διαλεκτικών εικόνων του Μπένγιαμιν. Πολλές προκείμενες της θεωρίας του Μπένγιαμιν εξακολουθούν να ισχύουν και στον Αντόρνο. Ο κοινός τόπος περιλαμβάνει τις αντιλήψεις ότι η γλώσσα είναι κάτι παραπάνω από ένα απλό σύστημα σημείων, ότι έμψυχη και άψυχη φύση μετέχουν της γλώσσας, ότι οι εικόνες βοηθούν τη βουβή φύση και το ιστορικό υλικό να εκφραστούν, ότι οι εικόνες λειτουργούν συμπληρωματικά σε σχέση με το εννοιολογικό σύστημα στην προσπάθεια του υποκειμένου να συλλάβει ό,τι δεν χωρά στις έννοιες και, κατ' αυτόν τον τρόπο, να εκφραστεί το μη εννοιολογικό, το μη ταυτόσημο, το απρόθετο και διαφορετικό.

Ειδικότερα, ο Αντόρνο θεωρεί και ο ίδιος τη γλώσσα ως κάτι το αυτόνομο. Αυτό σημαίνει ότι η γλώσσα δεν εξαντλείται ούτε στην επικοινωνία ούτε είναι απλώς η έκφραση των πραγμάτων.⁹⁵ Το μετα-μεταφυσικό σκέπτεσθαι, όπως εξηγεί ο νεαρός Αντόρνο υπό την επιρροή του Μπένγιαμιν στο εισαγωγικό του μάθημα «Η επικαιρότητα της Φιλοσοφίας» («Die Aktualität der Philosophie», 1931), δεν μπορεί να συλλάβει την ολότητα της πραγματικότητας και μόνο στα ίχνη και τα συντρίμια, στις αινιγματικές μορφές του Είναι, διατηρείται ακέραια η ελπίδα να γίνει κάποτε η πραγματικότητα ορθή και δίκαιη.⁹⁶ Η φιλοσοφία του 20ού αιώνα βρίσκεται αντιμέτωπη με έναν θρυμματισμένο κόσμο και τα συντρίμια που συναντά τα αντιλαμβάνεται σαν κρυφά σύμβολα που πρέπει να τα αποκωδικοποιήσει, να τα ερμηνεύσει, να τα μεταβάλει σε κείμενο, να τα αποκαλύψει ως γραφή: «η διαλεκτική αποκαλύπτει κάθε εικόνα ως γραφή. Διδάσκει πώς να αναγιγνώσκουμε μέσα από τα χαρακτηριστικά της την ομολογία του ψεύδους της, η οποία της αποσπά την εξουσία και την αποδίδει στην αλήθεια. Έτσι η γλώσσα

γίνεται κάτι παραπάνω από απλό σύστημα σημείων».⁹⁷ Για να το επιτύχει αυτό ο Αντόρνο χρησιμοποιεί μια διπλή γνωσιοθεωρητική στρατηγική που επικεντρώνεται στη χρήση της μεταφοράς του αινίγματος: αφενός ο κόσμος εμφανίζεται αινιγματικός, και αφετέρου απαιτείται η λύση του αινίγματος.⁹⁸ Στο ίδιο εισαγωγικό μάθημά του ο νεαρός Αντόρνο αναπτύσσει αυτή τη στρατηγική επίλυσης του αινίγματος μέσω της κατασκευής «εναλλασσόμενων πειραματικών διατάξεων» (wechselnde Versuchsanordnungen). Η γνήσια φιλοσοφική ερμηνεία δεν αναζητεί ένα κρυμμένο νόημα που βρίσκεται ήδη πίσω από το ερώτημα, αλλά απώτερος σκοπός της είναι «να φωτίσει αστραπιαία και να υπερβεί την αινιγματική μορφή». Το αίνιγμα επιλύεται ξαφνικά μέσω της δημιουργίας εναλλασσόμενων πειραματικών διατάξεων, στις οποίες διατάσσονται, ενώνονται τα μεμωμένα και αποκομμένα στοιχεία του ερωτήματος, ώσπου «να προκύψει η μορφή, η οποία μπορεί να αναγνωσθεί ως απάντηση, ενώ συγχρόνως το ερώτημα εξαφανίζεται».⁹⁹ Η αποστολή της φιλοσοφίας δεν είναι, επομένως, «να ερευνήσει κρυμμένες και δεδομένες προθέσεις της πραγματικότητας, αλλά να ερμηνεύσει την απρόθετη πραγματικότητα, αίροντας τα ερωτήματα δυνάμει της κατασκευής μορφών, εικόνων από τα απομωμένα στοιχεία της πραγματικότητας, των οποίων η σαφής σύλληψη είναι αποστολή της επιστήμης».¹⁰⁰ Ο νεαρός Αντόρνο αποδέχεται ότι οι εικόνες αυτές δεν είναι δεδομένες εκ των προτέρων και ότι πρέπει να δημιουργηθούν από τα υποκείμενα: «αυτές είναι μοντέλα με τα οποία ο Λόγος πλησιάζει, εξεταστικά και δοκιμαστικά, μια πραγματικότητα, η οποία δεν είναι προσβάσιμη στο νόμο, όμως μπορεί τότε-τότε να μιμείται το σχήμα του μοντέλου, στο μέτρο που αυτό διαμορφώθηκε ορθά».¹⁰¹

Ο ύστερος Αντόρνο, το 1962, περιγράφει τις διαλεκτικές εικόνες ως ιστορικά-αντικειμενικά αρχέτυπα που δεν χρειάζεται να κατασκευάσει το υποκείμενο: «διαλεκτικές εικόνες: είναι τα ιστορικά-αντικειμενικά αρχέτυπα εκείνης της ανταγωνιστικής ενότητας της στάσης και της κίνησης η οποία προσδιορίζει την πλέον καθολική έννοια της προόδου».¹⁰² Οι διαλεκτικές εικόνες είναι αυτή τη φορά σαφώς ιστορικές εικόνες, καθώς στη θέση της δημιουργίας των «εναλλασσόμενων πειραματικών διατάξεων» εμφανίζεται πλέον η κατασκευή αστερισμών, ώστε να διανοιχθεί πρόσβαση στη μη εννοιολογική και απρόθετη υφή των πραγμάτων χωρίς να ασκηθεί βία: «το να αντιληφθούμε τον αστερισμό στον οποίο βρίσκεται το πράγμα, ως προϊόν του γίνεσθαι, μέσα του. [...] Ως αστερισμός η θεωρητική σκέψη περικυκλώνει την έννοια την οποία θέλει να ξεκλειδώσει, ελπίζοντας ότι θα ανοίξει μονομιάς, περίπου όπως οι κλειδαριές καλά φυλασσομένων χρηματοκιβωτίων: όχι μόνο μέσω ενός μοναδικού κλειδιού ή ενός μοναδικού αριθμού, αλλά μέσω ενός συνδυασμού αριθμών».¹⁰³ Επομένως, το πράγμα θα πρέπει να συλληφθεί ως εν εαυτώ αντιφατικό και μεταβαλλόμενο και να ενταχθεί στο πλαίσιο των διαφορετικών αστερισμών που εμπλέκεται.

Και στις δυο περιπτώσεις, όπως σημειώνει εύστοχα ο Ρ. Τίντεμαν (R. Tiedemann),¹⁰⁴ ο Αντόρνο δεν αποσκοπεί στην κατασκευή μιας γενικής, ανιστορικής θεωρίας περί διαλεκτικών εικόνων, αφού η θεωρία του επικεντρώνεται στις συγκεκριμένες ιστορικές

εικόνες που συνδέονται με τον καπιταλισμό και τον φετιχισμό του εμπορεύματος και, όπως και στην περίπτωση του Μπένγιαμιν, αναφέρονται ως επί το πλείστον στον περασμένο 19ο αιώνα. Είναι η γλώσσα των εικόνων του 19ου αιώνα που παριστά «τη βαθύτερη κοιμώμενη στιβάδα του». ¹⁰⁵ Οι διαλεκτικές ή ιστορικές εικόνες, σύμφωνα με τον Αντόρνο, δεν θέλουν σε καμιά περίπτωση να αντικαταστήσουν ή να εκτοπίσουν τις ίδιες τις έννοιες. Μάλλον τις συμπληρώνουν και τις διορθώνουν στην προσπάθεια να συλλάβουν κατάλληλα την πραγματικότητα, για να έλθουν εγγύτερα στο πράγμα καθ' εαυτό. Ο Αντόρνο επεξηγεί για ποιον λόγο ο Μπένγιαμιν επέλεξε τον όρο διαλεκτικές εικόνες και με ποιον τρόπο συνδέονται οι διαλεκτικές εικόνες με τις έννοιες σε ένα αδημοσίευτο απόσπασμά του, το οποίο φέρει τον τίτλο «Για την Έννοια της Διαλεκτικής Εικόνας. Αδημοσίευτο χειρόγραφο» («Zum Begriff des dialektischen Bildes. Unveröffentlichtes Manuskript») και το οποίο προέρχεται από την περίοδο κατά την οποία εργαζόταν για την έκδοση των *Γραπτών (Schriften)* του Μπένγιαμιν: ¹⁰⁶ «γιατί διαλεκτικές εικόνες και όχι έννοιες: επειδή η σκέψη του Μπένγιαμιν κάνει την παράδοξη απόπειρα να αποσύρει από την κυκλοφορία μέσω του σκέπτεσθαι ό,τι ασκεί το σκέπτεσθαι στο αντικείμενό του μέσω της αφαίρεσης, της τακτοποίησης, της ταξινόμησης. Αν η φιλοσοφία του Μπένγιαμιν δεν αναγνωρίζει τα όρια [...], τότε αυτό σημαίνει ότι αυτή αγωνίζεται κατά κάποιον τρόπο για το πράγμα καθ' εαυτό, και τον σκοπό αυτό υπηρετούν οι εικόνες, στις οποίες έπρεπε να καταλήγει, σύμφωνα με τις προθέσεις της, η φιλοσοφία του. Ωστόσο, αυτές οι εικόνες δεν είναι άμεσες εποπτείες, αλλά προκύπτουν από αστερισμούς εννοιών και προϋποθέτουν την εργασία του αναστοχασμού – δηλαδή την ανεπτυγμένη θεωρία – είναι κατασκευές από έννοιες. Ο ουτοπικός αγώνας αυτής της μεθόδου, η οποία πλησιάζει τον ουτοπικό στόχο της φιλοσοφίας του Μπένγιαμιν, θέτει ταυτοχρόνως την αδυνατότητα της ολοκλήρωσής της: ο αποσπασματικός χαρακτήρας είναι το αμετάκλητο τίμημα που πρέπει να καταβάλει η φιλοσοφία του Μπένγιαμιν για το ότι δεν θέλει να εγκαταλείψει το απόλυτο». ¹⁰⁷

Ασφαλώς πρόκειται περί μιας μεθερμηνείας της θεώρησης του Μπένγιαμιν περί διαλεκτικών εικόνων. Η αντίληψη αυτή του Αντόρνο δεν καταγράφεται μόνο στα κατάλοιπά του αλλά και στα δημοσιευμένα έργα του. Στην *Αρνητική Διαλεκτική* λ.χ. ο Αντόρνο επανέρχεται στη διασάφηση της σχέσης εννοιών και διαλεκτικών εικόνων και υπογραμμίζει την αναγκαιότητα της αφαίρεσης και των εννοιών, παρ' όλες τις αδυναμίες τους, για την εργασία του φιλοσοφικού αναστοχασμού: «κι όμως ακόμη και στη μέγιστη προσπάθεια να εκφράσει κανείς γλωσσικά μια τέτοια αποκρυσταλλωμένη μέσα στα πράγματα ιστορία, οι χρησιμοποιούμενες λέξεις παραμένουν έννοιες. Η ακρίβειά τους υποκαθιστά την εαυτότητα του πράγματος, χωρίς αυτή να μπορεί να είναι εντελώς παρούσα: ένα κοίλωμα χάσκει ανάμεσα σε αυτές και εκείνο που με ξόρκια θέλουν να ζωντανέψουν. [...] Ακόμη και στον Μπένγιαμιν οι έννοιες έχουν μια τάση να κρύβουν αυταρχικά τον εννοιολογικό τους χαρακτήρα. Μόνον οι έννοιες μπορούν να καταφέρουν αυτό που εμποδίζει η έννοια. Η γνώση είναι όπως ο τρώσας και ιάσεται». ¹⁰⁸ Μόνον στις έννοιες και, ειδικότερα, στους «μεταβαλλόμενους αστερισμούς» ¹⁰⁹ εννοιών μπορεί να αρθεί η αδικία, η αυταρχική κυριαρχία που εμπειριέχει η μεμονωμένη έννοια δυνάμει της κατα-

ναγκαστικής ταυτότητάς της. Στους αστερισμούς εννοιών, λοιπόν, μπορεί να επιτελεσθεί η υπέρβαση αυτού που παρεμποδίζεται να εισέλθει στο εσωτερικό της ίδιας της έννοιας: «μόνον οι αστερισμοί αντιπροσωπεύουν, απ' έξω, αυτό που η έννοια απέκοψε στο εσωτερικό της, αυτό το κάτι περισσότερο που θέλει να είναι η έννοια, και μάλιστα τόσο πολύ όσο δεν μπορεί να είναι. Καθώς οι έννοιες συγκεντρώνονται γύρω από το αντικείμενο της γνώσης, καθορίζουν δυναμικά το εσωτερικό του, φθάνοντας με τη σκέψη σε αυτό που η σκέψη κατ' ανάγκην εξάλειψε από μέσα της».¹¹⁰

Ένα από τα κριτικά μοντέλα που χρησιμοποιεί ο Αντόρνο για να δείξει την ουτοπία της γνώσης, την «ακέραιη γνώση» (ungeschmälerte Erkenntnis) που υπερβαίνει το ταυτιστικό σκέπτεσθαι, είναι αυτό του [κυρίου] ονόματος, όπως πράττει και ο Μπένγιαμιν.¹¹¹ Σε αντίθεση με τον Μπένγιαμιν, για τον Αντόρνο το όνομα που έδινε ο Αδάμ και με το οποίο θα έκλεινε το χάσμα μεταξύ πράγματος και συμβόλου δεν υπάρχει, αλλά λειτουργεί ρυθμιστικά, είναι ρυθμιστική αρχή όπως η καντιανή ιδέα. Εδώ έγκειται η βασική διαφορά μεταξύ του Μπένγιαμιν και των Χορκχάιμερ και Αντόρνο όσον αφορά τη θεωρία των διαλεκτικών εικόνων.¹¹² Η αποδοχή της απαγόρευσης εκφώνησης του ονόματος του θεού, η λεγόμενη απαγόρευση των ειδώλων, εν τέλει, των εικόνων (Bilderverbot), υποχρεώνει τους Χορκχάιμερ και Αντόρνο να εγκαταλείψουν την αναζήτηση του απολύτου ονόματος, στο οποίο δεν θα υπήρχε το χάσμα μεταξύ συμβόλου και πράγματος, και να παραμείνουν στην προσδιορισμένη άρνηση, επειδή «ελπίδα υφίσταται μόνο σε συνάρτηση με την απαγόρευση να επικαλείται κανείς το ψευδές ως θεό, το πεπερασμένο ως άπειρο, το ψεύδος ως αλήθεια. Το εχέγγυο της σωτηρίας βρίσκεται στην απόρριψη κάθε πίστης που μπαίνει στη θέση της, η γνώση έγκειται στην καταγγελία της παρανοϊκής πλάνης. [...] Το δίκαιο της εικόνας σώζεται στην πιστή εκτέλεση της απαγόρευσής της».¹¹³ Η αντίθεση μεταξύ της έννοιας, η οποία προσδιορίζει το αντικείμενο μονομερώς και απλώς το ταξινομεί, παραβλέποντας την ιδιαιτερότητά του, και του ονόματος που ενθυμίζει τη δυνατότητα της «μη ταυτότητας μέσω της ταυτότητας»¹¹⁴ δεν επιλύεται μέσω της απόρριψης των εννοιών. Αντιθέτως επιλύεται μέσω της ιδιοποίησης μιμητικών δυνάμεων από τη μεριά της έννοιας, ώστε η έννοια να μιμηθεί κατά κάποιον τρόπο το πράγμα, να ομοιάσει σ' αυτό.

VII. ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ

Οι διαλεκτικές εικόνες ή οι ιστορικές εικόνες δεν περιγράφουν απλώς την αναζήτηση ενός εναλλακτικού τρόπου χρήσης της γλώσσας ή της γλωσσικής μορφής, δηλαδή της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου στο πλαίσιο της κατηγορικής ανακοίνωσης ή της πρότασης, η οποία αποτελεί τη βάση της καταναγκαστικής ταυτότητας και, σύμφωνα με την οποία, λέγεται κάτι περί τινός που είναι αληθές ή ψευδές (αποφαντικός λόγος). Με τις διαλεκτικές εικόνες παίρνει μορφή η έκφραση των ίδιων των πραγμάτων, η γλώσσα των πραγμάτων. Προς τούτο απαιτείται μια αλλαγή στάσης του υποκειμένου, όχι μόνο

στο πλαίσιο ενός «μετασχηματισμού της συνήθους *σειράς των λέξεων*» της πρότασης¹¹⁵ ή της μετάβασης από την υποτακτική σύνδεση των προτάσεων (υπόταξη) στην παρατακτική σύνδεσή τους (παράταξη),¹¹⁶ αλλά μια αλλαγή στάσης του υποκειμένου έναντι της ίδιας της φύσεως, μέρος της οποίας εξακολουθεί να αποτελεί και το ίδιο. Με άλλα λόγια δεν απαιτείται μόνο μια αλλαγή στάσης στο σκέπτεσθαι, αλλά και στο πράττειν των ανθρώπων, παρ' ότι σκέπτεσθαι και πράττειν είναι αλληλένδετα και, σύμφωνα με τη ρήση του Αντόρνο, το ίδιο το σκέπτεσθαι είναι μια μορφή πράξης: «το σκέπτεσθαι είναι ένα πράττειν, η θεωρία μια μορφή πράξης».¹¹⁷ Όσο αυτή η στάση δεν μεταβάλλεται, τόσο ο ουτοπικός στόχος ενός εξανθρωπισμού φύσεως και ανθρώπου αλλά και της συμφιλίωσής τους θα παραπέμπεται στις καλένδες. Στις τελευταίες σελίδες της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, στις οποίες η ενθύμηση της φύσεως στο εσωτερικό του υποκειμένου (Eingedenken der Natur im Subjekt) γίνεται η συνθήκη τόσο για τη συμφιλίωση κοινωνίας και φύσεως όσο και μεταξύ των ανθρώπων, εξαγγέλλεται η κατεύθυνση διεξόδου από τον καταναγκασμό της ταυτότητας: «με την υιοθέτηση μιας ολιγάρκειας, όπου το πνεύμα ομολογεί ότι είναι κυριαρχία και ανακαλεί τον εαυτό του στη φύση, διαλύεται μέσα του η κυριαρχική απαίτηση, η οποία ακριβώς το υποδουλώνει στη φύση».¹¹⁸ Η αυτογνωσία αυτή του σκέπτεσθαι, το οποίο στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* δεν είναι απλώς το εργαλείο της κυριαρχίας αλλά και το όργανο της λύτρωσης και της διαφυγής απ' αυτήν, είναι και η μοναδική δυνατότητα για να εξέλθει η κοινωνία από την καθήλωση στη φυσική κατάσταση στην οποία και έχει βυθιστεί.¹¹⁹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Πρβλ. Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983, σ. 32, σημ. 32. Πρβλ. Sven Kramer, *Walter Benjamin zur Einführung*, Junius, Αμβούργο 2003, σ. 123.

2 Πρβλ. Ansgar Hillach, «Dialektisches Bild», στο M. Opitz και E. Wizisla (επ.), *Benjamins Begriffe*, τ. 1, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 2000, σ. 190.

3 Πρβλ. R. Tiedemann, «Begriff, Bild, Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis», στο *Frankfurter Adorno Blätter II*, 1993, σ. 101.

4 Πρβλ. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Briefwechsel*, τ. 1: 1927-1937, επ. Chr. Gödde και H. Lonitz, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 2003, σ. 73.

5 Πρβλ. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, ό.π., σ. 32.

6 Πρβλ. Benjamin, W.: *Das Passagen-Werk*, στο του ίδιου *Gesammelte Schriften*, τ. V, επ. R. Tiedemann και H. Schweggenhäuser, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 1086 (εφεξής GS, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας).

- 7 Πρβλ. R. Tiedemann, *ό.π.*, σ. 23.
- 8 Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *ό.π.*, σ. 73.
- 9 Πρβλ. *ό.π.*
- 10 *Ό.π.*, σ. 72.
- 11 Πρβλ. R. Tiedemann, *ό.π.*, σ. 33.
- 12 Πρβλ. Th. W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1994, σ. 123.
- 13 Πρβλ. Susan Buck-Morss, *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1993, σ. 91.
- 14 M. Horkheimer, «Vertrauen auf Geschichte», στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, επ. G. Schmid-Noerr, τ. 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Fischer, Φραγκφούρτη 1985, σ. 123.
- 15 *Ό.π.*
- 16 *Ό.π.*, σ. 124.
- 17 Πρβλ. Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, επ. R. Tiedemann, τ. 5, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1971, σ. 17.
- 18 Th. W. Adorno, «Zu Subjekt und Objekt», στο του ιδίου, *ό.π.*, τ. 10.2, Φραγκφούρτη 1977, σ. 745.
- 19 Konstantinos Rantis, *Natur und Geist. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, WBG, Ντάρμστατ 2004, σ. 76 κ.ε. Ελλ. μετ. *Φύσις και Πνεύμα. Από τους Προσωκρατικούς στην Κριτική Θεωρία*, Πολύτροπον, Αθήνα 2008, σ. 105 κ.ε.
- 20 M. Horkheimer, *ό.π.*
- 21 *Ό.π.*, σ. 125.
- 22 *Ό.π.*
- 23 *Ό.π.*
- 24 *Ό.π.*, σ. 126.
- 25 *Ό.π.*
- 26 *Ό.π.*
- 27 *Ό.π.*, σ. 126 κ.ε.
- 28 *Ό.π.*, σ. 127.
- 29 *Ό.π.*
- 30 *Ό.π.*
- 31 Πρβλ. K. Rantis, *Psychoanalyse und «Dialektik der Aufklärung»*, zu Klampen, Λύνεμπουργκ 2001, σ. 13 κ.ε. Ελλ. μετ. *Ψυχανάλυση και «Διαλεκτική του Διαφωτισμού»*, Ύψιλον, Αθήνα 2006, σ. 33 κ.ε.
- 32 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, στο του ιδίου, *ό.π.*, τ. 6, Φραγκφούρτη 1990, σ. 16 κ.ε. Ελλ. μετ. *Αρνητική Διαλεκτική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 15. (ενίοτε η ελληνική μετάφραση που παρατίθεται είναι ελαφρώς τροποποιημένη σε σχέση με την ελληνική έκδοση).
- 33 *Ό.π.*, σ. 21/22.
- 34 Adorno, Th. W.: «Zu Subjekt und Objekt», *ό.π.*, σ. 747.
- 35 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Φραγκφούρτη 1969, σ. 43. Ελλ. μετ. *Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 64. (ενίοτε η ελληνική μετάφραση που παρατίθεται είναι ελαφρώς τροποποιημένη σε σχέση με την ελληνική έκδοση).
- 36 Πρβλ. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, στο του ιδίου *Kritische Studienausgabe*, τ. 6, Μόναχο 1999, σ. 74.
- 37 Πρβλ. Th. W. Adorno, «Zu Subjekt und Objekt», *ό.π.*, σ. 745.

38 Πρβλ. R. Tiedemann, *Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Mit einer Vorrede von Theodor W. Adorno und sechs Corollarien*, Μόναχο 2002, σ. 54.

39 Πρβλ. GS, II.1, 140-157.

40 GS, II.1, 144.

41 Πρβλ. GS, II.1, 142.

42 GS, II.1, 156.

43 GS, II.1, 142 κ.ε.

44 GS, II.1, 150.

45 GS, II.1, 153.

46 Πρβλ. GS, II.1, 153.

47 Πρβλ. GS, II.1, 204-210.

48 Πρβλ. GS, II.1, 210-213.

49 Πρβλ. GS, II.1, 205.

50 Πρβλ. GS, II.1, 213.

51 GS, II.1, 208.

52 GS, II.1, 209.

53 GS, II.1, 209.

54 GS, II.1, 524

55 GS, II.1, 572.

56 GS, II.1, 525.

57 Πρβλ. Martin Opitz, «Ähnlichkeit», στο M. Opitz και E. Wizisla (επ.), *ό.π.*, σ. 34.

58 GS, V.1, 560.

59 GS, II.1, 300.

60 GS, V.1, 589.

61 GS, IV.1, 364.

62 Πρβλ. S. Kramer, *ό.π.*, σ. 72 κ.ε.

63 GS, V.1, σ. 571.

64 Πρβλ. K. Rantis, *Natur und Geist. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, *ό.π.*, σ. 139/191.

65 GS, V.1, 579.

66 Πρβλ. K. Rantis, *Psychoanalyse und «Dialektik der Aufklärung»*, *ό.π.*, σ. 53/88.

67 GS, V.1, 494.

68 Πρβλ. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, *ό.π.*, σ. 22 κ.ε.

69 GS, V.1, 573 κ.ε. (υπογρ. K. P.).

70 GS, V.1, 495.

71 GS, V.2, 822.

72 GS, V.2, 1256 κ.ε.

73 GS, V.1, 59.

74 R. Tiedemann, *ό.π.*, σ. 28.

75 GS, V.1, 572.

76 Πρβλ. R. Tiedemann, «Bild, dialektisches», στο *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, επ. J. Ritter, K. Gründer και Gottfried Gabriel, τ. 1, Βασιλεία/Στουτγάρδη 1971, σ. 919. Η S. Buck-Morss απορρίπτει για τον όρο «Geschichtsphilosophie» στον Μπένγιαμιν τόσο την απόδοσή του ως «φιλοσοφία της ιστορίας» («Philosophie der Geschichte») όσο και ως «ιστορική φιλοσοφία» («geschichtliche Philosophie»), προτείνοντας τον όρο «philosophische Historik». Κι αυτό, επειδή ο μεν όρος «φιλοσοφία της ιστορίας» εμπεριέχει μια τελεολογία, που κατά τη γνώμη μου είναι μια πολύ στενή θεώρηση, ο

δε όρος «ιστορική φιλοσοφία» υπονοεί μια έκπτωση της φιλοσοφίας σε ιστορία. Αντιθέτως για την Buck-Morss ο Μπένγιαμιν προσπαθεί να συνθέσει από την ιστορία μια φιλοσοφία ή να ανασυγκροτήσει το ιστορικό υλικό ως φιλοσοφία. Οι φιλοσοφικές ιδέες γίνονται ορατές μέσω ιστορικών εικόνων: η εποπτική, συγκεκριμένη έκθεση της αλήθειας. Πρβλ. S. Buck-Morss, *ό.π.*, σ. 76 κ.ε.

77 *GS*, V.1, 595 κ.ε.

78 *GS*, I.2, 697 κ.ε.

79 Πρβλ. R. Tiedemann, *Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, *ό.π.*, σ. 144.

80 *GS*, V.1, 578.

81 *GS*, V.1, 490 κ.ε.

82 *GS*, I.2, 704.

83 *GS*, V.1, 576 κ.ε.

84 Πρβλ. S. Kramer, *ό.π.*, σ. 121.

85 *GS*, V.1, 574.

86 R. Tiedemann, «Bild, dialektisches», *ό.π.*, σ. 920.

87 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 919.

88 Πρβλ. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, *ό.π.*, σ. 32 κ.ε.

89 *GS*, V.1, 46 κ.ε.

90 *GS*, V.1, 55.

91 *GS*, I.2, 702 κ.ε.

92 *GS*, I.3, 1231.

93 *GS*, I.2, 700.

94 *GS*, I.2, 695.

95 Πρβλ. ό,τι αναφέρει ο Adorno για τον Γιόζεφ φον Άιχεντορφ (Joseph von Eichendorff): «ή γλώσσα ως μέσο έκθεσης της ποίησης', [...] είναι η δική του ράβδος ραβδοσκόπου. Αυτήν ιδιοποιείται η αυτοεξάλειψη του υποκειμένου». Th. W. Adorno, «Zum Gedächtnis Eichendorffs», στο του ίδιου *ό.π.*, τ. 11, Φραγκφούρτη 1974, σ. 83.

96 Πρβλ. Th. W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», στο του ίδιου *ό.π.*, τ. 1, Φραγκφούρτη 1974, σ. 325.

97 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *ό.π.*, σ. 30/60.

98 Πρβλ. W. Bonß: «Wie weiter mit Theodor W. Adorno?», στο Hamburger Institut für Sozialforschung, Αμβούργο 2008, σ. 17 κ.ε.

99 Th. W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», *ό.π.*, σ. 335.

100 *Ο.π.*

101 *Ο.π.*, σ. 341.

102 Th. W. Adorno, «Fortschritt», στο του ίδιου *ό.π.*, τ. 10.2, Φραγκφούρτη 1977, σ. 637.

103 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, *ό.π.*, σ. 165 κ.ε./201.

104 Πρβλ. R. Tiedemann, «Begriff, Bild, Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis», *ό.π.*, σ. 103.

105 *GS*, V.2, 1012.

106 Πρβλ. W. Benjamin, *Schriften*, επ. Th. W. Adorno, G. Adorno, F. Podszus, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1955.

107 Πρθ. σύμφ. με R. Tiedemann, *ό.π.*, σ. 104 (υπογρ. K. P.).

108 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, *ό.π.*, σ. 62/74.

109 Th. W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», *ό.π.*, σ. 335.

110 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, *ό.π.*, σ. 164/200.

111 *Ο.π.*, σ. 61/73.

- 112 Πρβλ. R. Tiedemann, *ό.π.*, σ. 107.
- 113 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *ό.π.*, σ. 30/59.
- 114 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, *ό.π.*, σ. 160/194.
- 115 Ute Guzzoni, *Unter anderem: die Dinge*, Alber, Φράιμπουργκ/Μόναχο 2008, σ. 156.
- 116 Th. W. Adorno, «Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins», στο του ιδίου *ό.π.*, τ. 11, Φραγκφούρτη 1974, σ. 447-491.
- 117 Πρβλ. Th. W. Adorno, «Marginalien zu Theorie und Praxis», στο του ιδίου *ό.π.*, τ. 10.2, Φραγκφούρτη 1977, σ. 761.
- 118 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *ό.π.*, σ. 46/84.
- 119 Πρβλ. K. Rantis, *Natur und Geist. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, *ό.π.*, σ. 147/202.

«ΤΟ ΚΑΛΕΙΔΟΣΚΟΠΙΟ ΠΡΕΠΕΙ ΝΑ ΣΥΝΤΡΙΒΕΙ».
ΒΑΛΤΕΡ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ: ΕΝΑΣ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΟΣ ΝΟΥΣ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΗΣ
ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ ΣΗΜΕΡΑ

GERHARD SCHWEPPENHÄUSER

Στο αφιέρωμα στον Βάλτερ Μπένγιαμιν για την ογδοηκοστή επέτειο από τη γέννηση του, ο Γιούργκεν Χάμπερμας θέτει το ερώτημα για την επικαιρότητα του Μπένγιαμιν στις ημέρες μας. Ο Χάμπερμας συγκεντρώνει στο κείμενό του αναφορές από τους πιο εξέχοντες σχολιαστές του Βάλτερ Μπένγιαμιν όπως τον θεολόγο Σόλεμ (Scholem), τον μαρξιστή Μπρεχτ, τον κριτικό της ιδεολογίας Αντόρνο και τη συντηρητική Χάνα Άρεντ, αλλά και νέους πρωτοπόρους της πολιτιστικής εξέγερσης του '68 και σκηνοθετεί μια αντιπαράθεση, στην πολυπλευρική της οποίας αντικατοπτρίζονται τα αντιφατικά μοτίβα του στοχασμού του Μπένγιαμιν. Ο Χάμπερμας αναζητεί στα έργα του Μπένγιαμιν τον τρόπο που ο τελευταίος χρησιμοποιεί την έννοια της κριτικής. Συγκρίνοντας την με την τότε έντονα συζητούμενη έννοια της κουλτούρας του Χέρμπερτ Μαρκούζε, καταλήγει στο σκεπτικιστικό συμπέρασμα ότι το θεωρητικό σχήμα της «κλιντικής κριτικής», όπως το κατασκευάζει ο Μπένγιαμιν, «επιχειρεί ένα άλμα προς την κατεύθυνση παρελθόντων νυν-χρόνων».¹ Κατά τον Χάμπερμας, στόχος του Μπένγιαμιν ήταν σε τελευταία ανάλυση «η λύτρωση της παράδοσης»,² σε αντίθεση με τον κριτικό της ιδεολογίας Χέρμπερτ Μαρκούζε, που είχε κατά νου τη χειραφετητική «άρση της κουλτούρας».³

Από τότε έχουν αλλάξει πολλά πράγματα, όχι όμως τα κύρια ρεύματα στην πρόσληψη του Μπένγιαμιν. Ο Μπένγιαμιν ως στρατηγικός νους της κριτικής της κουλτούρας είναι ένα θέμα που θα μπορούσαν σήμερα να το μελετήσουν τόσο οι θεολόγοι, όσο και οι μαρξιστές αλλά και οι συντηρητικοί, ο καθένας βέβαια με τον δικό του τρόπο, όπως άλλωστε έχει γίνει ήδη και στο παρελθόν. Βέβαια οι κριτικοί της ιδεολογίας σπανίζουν σήμερα, ενώ «νέα πρωτοπορία» δεν υπάρχει πια. Προστέθηκαν όμως και άλλες κατευθύνσεις, και άλλες «σχολές» στην πρόσληψη του Μπένγιαμιν. Υπάρχουν μελέτες που προέρχονται από τον χώρο της φιλολογίας και της φιλοσοφίας της γλώσσας στο πλαίσιο της παράδοσης της αποδόμησης, με εμπνευστές τους Ζακ Ντερριντά, Πωλ ντε Μαν (Paul de Man), και Βέρνερ Χάμαχερ (Werner Hamacher).⁴ Υπάρχει επίσης η συζήτηση γύρω από τον Μπένγιαμιν σχετικά με τον χαρακτήρα της πόλης, καθώς και η αντίστοιχη συζήτηση στη φιλοσοφία και θεωρία των μέσων επικοινωνίας, όπου θα πρέπει να αναφερθεί κατά κύριο λόγο το όνομα του Νόρμπερτ Μπολτς (Norbert Bolz).⁵

Στη συνέχεια θα επικεντρωθώ στην επίδραση που άσκησε ο Μπένγιαμιν στην αναζήτηση γύρω από την αισθητική των μέσων επικοινωνίας. Θα αναπτύξω τη θέση ότι η αναγόρευση του Μπένγιαμιν σε «προάγγελο των νέων μέσων επικοινωνίας» εμπεριέχει μια λανθασμένη ερμηνεία του στοχασμού του σχετικά με τα ζητήματα αυτά.

1. ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Οι έννοιες κλειδί που χρησιμοποιούνται για την ερμηνεία των στοχασμών του Μπένγιαμιν γύρω από την αισθητική των μέσων είναι έννοιες που ο ίδιος εμπνεύστηκε από το κινηματογραφικό φιλμ: η τεχνική, η ταχύτητα, η διασπασμένη μαζική πρόσληψη, το σοκ, η δυνατότητα απτικής σχέσης που παρέχουν τα νέα μέσα, η συντριβή της αύρας. Θα προσπαθήσω να θεμελιώσω το επιχειρήμά μου, ανατρέχοντας ιστορικά σε μια θεωρία που χρονικά προηγείται της θεωρίας του κινηματογράφου, την οποία μάλλον την κληρονόμησαν οι θεωρητικοί των μέσων, όπως ο Νόρμπερτ Μπολτς, και συγκεκριμένα θα ανατρέξω στη θεωρία της φωτογραφίας του ίδιου του Μπένγιαμιν. Εδώ, ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο κατέχει η έννοια της αύρας.

Όταν επιχειρεί κανείς να προσδιορίσει την επίδραση του Μπένγιαμιν στις σύγχρονες συζητήσεις για τη θεωρία της κουλτούρας, είναι πολύ λογικό να αναφερθεί στη φωτογραφία, δεδομένου ότι η φωτογραφία βρίσκεται σήμερα σε μια αποφασιστική καμπή λόγω των νέων μέσων λήψης ψηφιακών εικόνων. Ως τεχνικό και καλλιτεχνικό μέσο η φωτογραφία ετοιμάζεται να περάσει στο παρελθόν και εκεί να περιμένει υπομονετικά τη λύτρωσή της με τη βοήθεια της σωτήριας ανα-κατασκευής που θα επιτελέσει ο ιστορικός υλιστής. Η μετάβαση από τη φωτογραφική στην ψηφιακή εικόνα είναι μια ιστορική στιγμή, δηλαδή μία στιγμή κατάρρευσης, όπου από ένα σύνολο που έχει κατακερματισθεί, ο υλιστής ιστορικός θα πάρει εκείνα τα κομμάτια που ενσαρκώνουν τόσο το παρελθόν όσο και το περιεχόμενο του μέλλοντος. Στη στιγμή της κατάρρευσης ενυπάρχει η δυνατότητα της λύτρωσης μέσω μιας εκ νέου οικειοποίησης η οποία απελευθερώνει μιαν ανατρεπτική δύναμη.⁶

Οι σημαντικότεροι νεώτεροι θεωρητικοί της φωτογραφίας που ανατρέχουν σε φιλοσοφικές θεμελιώσεις, και συγκεκριμένα ο Βίλεμ Φλούσσερ (Vilem Flusser) και ο Ρολάν Μπαρτ, είχαν αποδώσει, ο καθένας με διαφορετικό τρόπο, τεράστια σημασία στο στοιχείο του παρελθόντος. Ο Φλούσσερ συσχέτισε τη θεωρία της τεχνικής εικόνας με μια φιλοσοφία της ιστορίας που επικεντρώνεται στις μεταβάσεις στο πλαίσιο της δυτικής κουλτούρας και συγκεκριμένα στη μετάβαση από τη μαγική εικόνα, της οποίας τα σημασιολογικά στοιχεία είναι ταυτόχρονα παρόντα, προς την εννοιολογική-ορθολογική γραφή, της οποίας τα σημασιολογικά στοιχεία εκτυλίσσονται γραμμικά. Κατά τον Φλούσσερ, βιώνουμε σήμερα τη μετάβαση προς μια κουλτούρα των τεχνικών εικόνων και αυτό αποτελεί ένα ξαναμάγεμα και μια επαναμυθοποίηση του κόσμου. Ωστόσο, ο εννοιολογικός χαρακτήρας δεν εξαφανίζεται, μας λείπει ο Φλούσσερ, αλλά εισέρχεται στην

εικόνα, στις «εννοιακές εικόνες» του ηλεκτρονικού υπολογιστή.⁷ Αργότερα θα αναφερθώ στις σκέψεις του Μπαρτ όπου είναι δυνατόν να ανακαλύψει κανείς ίχνη της σκέψης του Μπένγιαμιν, τον οποίο όμως ο Μπαρτ δεν αναφέρει πουθενά.

2. Η ΔΙΑΣΚΕΔΑΣΗ ΩΣ ΠΡΟΠΑΙΔΕΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ Ή ΩΣ ΒΙΟΜΗΧΑΝΙΑ ΤΗΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ

Οι ερμηνείες της θεωρίας του Μπένγιαμιν σχετικά με τις αναδιατάξεις που εκτυλίσσονται στην εποχή του στο τοπίο των μέσων ενημέρωσης εξακολουθούν να έχουν ως αφηγηρία τους την αντιπαράθεση μεταξύ Μπένγιαμιν και Αντόρνο το 1936.⁸ Όπως είναι γνωστό, η διαμάχη ξεκίνησε γύρω από το ερώτημα κατά πόσο ευσταθεί η θέση του Μπένγιαμιν ότι τα νέα τεχνικά μέσα αναπαραγωγής εικόνων, προπάντων το κινηματογραφικό φιλμ, όχι μόνο επαναστατικοποιούν την αισθητηριακή πρόσληψη των σύγχρονων αστικών συλλογικοτήτων, αλλά επίσης προετοιμάζουν το έδαφος για την επαναστατική ανατροπή της κοινωνίας, την οποία οι νεομαρξιστές διανοούμενοι της εποχής θεωρούσαν επειγόντως αναγκαία, αντιμετωπίζοντας ωστόσο με σκεπτικισμό τις ρεαλιστικές δυνατότητες πραγματοποίησής της.

Ο Αντόρνο ήταν στο σημείο αυτό σκεπτικιστής. Θεωρούσε ότι ήδη στη σύγχρονη μουσική, από τον Βάγκνερ και μετέπειτα, αλλά προπάντων στην ελαφρά μουσική που διέδιδαν τα μαζικά μέσα, αντικείμενο κατανάλωσης ήταν κυρίως η ανταλλακτική αξία της μουσικής.⁹ Κατά την άποψή του, το ίδιο ίσχυε και για τις εικόνες. Στις αρχές της δεκαετίας του '40, ο Αντόρνο ανέπτυξε την κριτική θεωρία της βιομηχανίας της κουλτούρας. Ήταν και δική του άποψη ότι τα νέα μέσα επέφεραν μεταβολές στον τρόπο αισθητηριακής αντίληψης των ανθρώπων, αλλά όχι προς την κατεύθυνση μεγαλύτερης αυτονομίας, παρά με την έννοια μιας σχηματοποιητικής προδιαμόρφωσης. Η κατάτμηση της παραγωγής από τον φορντισμό δημιούργησε στερεότυπα παραγωγής που σφραγίζουν την αισθητηριακή αντίληψη κατά την εργασιακή διαδικασία. Στο πλαίσιο της βιομηχανίας της κουλτούρας, η κατάτμηση της παραγωγής γίνεται κατά τον Αντόρνο πρότυπο πολιτιστικής αναπαραγωγής. Η βιομηχανία της κουλτούρας, που αποτελεί πλέον βιομηχανική επιχείρηση η οποία μεσολαβείται από τα μέσα επικοινωνίας, οδηγεί στο να επιμηκύνεται η εργασία και στον ελεύθερο χρόνο. Η λειτουργία της συνίσταται στον διπλασιασμό του υπάρχοντος κόσμου.¹⁰ Το κριτικό περιεχόμενο της έννοιας της κουλτούρας χάνεται, χάνεται δηλαδή αυτό που υπερβαίνει την αναπαραγωγική εργασία, η οποία έχει ανταλλακτική αξία. Αυτό που πάει χαμένο είναι τελικά η κουλτούρα που κρατά ελεύθερη τη θέση για το δυνητικά διαφορετικό.¹¹

3. ΤΕΧΝΙΚΗ, ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΑ, ΑΥΡΑ

Αντίθετα από τον Αντόρνο, ο Μπένγιαμιν είχε ως αφετηρία του μια έννοια της τεχνικής σύμφωνα με την οποία η τεχνική μετασχηματίζει ενδογενώς την καλλιτεχνική παραγωγή.¹² Η τεχνική αποτελεί εδώ αισθητική έννοια, που δεν μπορεί ωστόσο να διαχωριστεί από την εξωαισθητική σημασία του όρου. Ο Μπένγιαμιν αποσπά το πλέγμα της «τεχνικής» από τη θετικιστική ένταξή της σε μια ανιστορική φυσικο-επιστημονική κοσμοθεώρηση. Σε μια τέτοια κοσμοθεώρηση ήταν εγκλωβισμένη τόσο η αστική τάξη του 19^{ου} αιώνα, η οποία είχε διαποτιστεί από την ιδέα της προόδου, όσο και η σοσιαλδημοκρατία με τις προσπάθειές της να αναπτύξει μιαν εκπαιδευτική πολιτική.¹³ Αντίστοιχα με τις προσπάθειες που γίνονται σήμερα για τη σύσταση «κοινωνικών φυσικών επιστημών» ή μιας «κριτικής θεωρίας της φύσης»¹⁴, ο Μπένγιαμιν είχε επικεντρώσει το ενδιαφέρον του σε μια κριτική θεωρία της τεχνικής.¹⁵ Ανέπτυξε τη θεωρία του ως θεωρία των μέσων επικοινωνίας, η οποία αφορούσε την κοσμοϊστορική αλλαγή της αισθητηριακής αντίληψης στην οποία οδήγησε η χρήση τους στη σύγχρονη εποχή. Η ανάλυση του Μπένγιαμιν συνδέεται θεματικά με την ιδέα ότι οι μάζες συνειδητοποιούν χάρη στα μαζικά μέσα τον εαυτό τους και με αυτό τον τρόπο μπορούν δυνητικά να καταστούν αυτεξούσιες.

Κατά τον Μπένγιαμιν, η διαφορά μεταξύ φωτογραφίας και κινηματογραφικού φιλμ δεν συνίσταται απλά στη διαφορά μεταξύ στατικής και κινούμενης εικόνας, αλλά στην παρουσία ή αντίστοιχα στη απουσία της αύρας. «Αν η αύρα υπάρχει στις πρώτες φωτογραφίες, γιατί να μην υπάρχει στο κινηματογραφικό φιλμ;»¹⁶ είναι το ερώτημα που τον απασχολεί. Αυτό το ερώτημα παραπέμπει σε μια αλλαγή της τεχνικής της αναπαραγωγής, η οποία αποτελεί τη βάση της συνολικής θεωρίας του Μπένγιαμιν για τα μέσα. Πρόκειται για τη σχέση μεταξύ της μοναδικότητας του ιδιαίτερου και της δυνατότητας τεχνικής αναπαραγωγής πανόμοιων αντικειμένων.

Στη φωτογραφία του 19^{ου} αιώνα τα δύο αντίθετα, η τεχνική και η μαγεία, προσεγγίζουν το ένα το άλλο: «η πλέον ακριβής τεχνική μπορεί να προσδώσει στα κατασκευάσματά της μια μαγική αξία την οποία είναι αδύνατον να έχει πια για μας μια ζωγραφισμένη εικόνα». Η μαγεία οδηγεί στο τυχαίο, σε αυτό που δεν μπορεί να παραχθεί σύμφωνα με την αρχή της αιτιακής αλληλουχίας των συμβάντων την οποία επικαλούνται οι επιστήμες. Το τυχαίο είναι παρόν εδώ και τώρα. Στο σημείο αυτό ο Μπένγιαμιν προετοιμάζει τον περίφημο όρο της αύρας. Αυτός που κοιτάζει παλιές φωτογραφίες αισθάνεται «την ακατανίκητη ανάγκη να ανακαλύψει σε μια τέτοια εικόνα την απειροελάχιστη σπίθα της σύμπτωσης, του εδώ και τώρα, με την οποία η πραγματικότητα έχει προικίσει τον εικονικό χαρακτήρα. Θέλει να βρει το αδιόρατο σημείο στο οποίο, στο χαρακτήρα της στιγμής που έχει περάσει από καιρό, φωλιάζει ακόμη και σήμερα τόσο εύγλωττα το μέλλον, ώστε να μπορούμε να το ανακαλύψουμε στρέφοντας το βλέμμα μας στο παρελθόν».¹⁷ Η «αυθεντικότητα της φωτογραφίας»¹⁸ θεμελιώνεται σε τρεις παράγοντες: πρώτον, στη γοητεία που ασκεί η φωτογραφία, στη διείδυσή της στον παρατηρητή. Δεύτερον, στον πραγματικό της χαρακτήρα, δηλαδή στη νομιμοποίηση της

σημειωτικής διαδικασίας μέσω της παραπομπής στην ύπαρξη της αναφοράς. Και στους δύο αυτούς παράγοντες στήριξε ο Ρολάν Μπαρτ, περίπου πενήντα χρόνια αργότερα, τη θεωρία του περί φωτογραφίας: στο «*punctum*»¹⁹ και στο «έτσι είχαν τα πράγματα». Στον Μπένγιαμιν έρχεται να προστεθεί η διάσταση του χαρακτήρα της αναφοράς. Στο παρελθόν, στο ανεπανάληπτο και ανεπίστρεπτο κρύβεται πάντα το μελλοντικό που πρέπει κανείς να αποδεσμεύσει. Η ανάμνηση ως παράθεμα του παρελθόντος νυν που ζητά να σωθεί στη θέαση ενός παρόντος νυν αποτελεί στην ιστορικοφιλοσοφική αισθητική του Μπένγιαμιν την παραπομπή στο μέλλον του παρελθόντος, ένα μέλλον που μπορεί μεν να μην υπήρξε ποτέ, αλλά που παραμένει ανεκπλήρωτη παρακαταθήκη.

Προϋπόθεση για όλα αυτά συνιστά βέβαια η ριζοσπαστική τεχνολογική-βιομηχανική καινοτομία, η οποία καταστρέφει το παραδοσιακό και αναπαράγει με τεχνικά μέσα τη φύση. Στην πορεία της εξέλιξης της φωτογραφίας οι αισθητηριακές διεργασίες της αντίληψης δεν θεωρούνταν πια φυσικά φαινόμενα, αλλά αντικειμενικοποιήσιμες, επιστημονικά μετρήσιμες διεργασίες που μπορούν σε κάθε στιγμή να επαναληφθούν,²⁰ σε αναλογία με τον τρόπο λειτουργίας της φωτογραφικής μηχανής. Επρόκειτο για μια διττή κυριαρχία πάνω στη φύση: για πρώτη φορά τον περασμένο αιώνα, καθώς έγινε δυνατή η επακριβής απεικόνιση των φυσικών πραγμάτων, αυτά τέθηκαν απόλυτα στη διάθεσή μας. Το ίδιο ίσχυε και για τις διεργασίες του ανθρώπινου σώματος που υπόκειντο στην ορθολογική εξουσία του σχεδιάζοντος υποκειμένου. Το πρότυπο ήταν ένας τυποποιημένος κανόνας, προσανατολισμένος στην κεντρική προοπτική, που όριζε πώς να βλέπει κανείς σωστά.

Ωστόσο με αυτά δεν είχε ακόμα ολοκληρωθεί η διαμορφωτική περίοδος της φωτογραφίας. Σε μια παιδική φωτογραφία του Κάφκα και μια δική του παιδική φωτογραφία, που και οι δύο απέπνεαν «απέραντη θλίψη»,²¹ ο Μπένγιαμιν αντιπαράθετει τις παλιές φωτογραφίες, «όπου οι άνθρωποι δεν κοίταζαν τον κόσμο κατακερματισμένοι, ξεχασμένοι από το Θεό [...] Γύρω τους υπήρχε μια αύρα, ένα μέσο που προσέδιδε στο βλέμμα τους πληρότητα και αμεσότητα, καθώς αυτό το βλέμμα διαπερνούσε το μέσο». Το «τεχνικό αντίστοιχο»²² αυτού του φαινομένου είναι η αδιάλειπτη συνέχεια του φωτός, από το πιο ανοικτό μέχρι τη σκιά, μια συνέχεια που χαρακτηρίζει τις πρώτες φωτογραφίες. Όμως, κατά τον Μπένγιαμιν, η «αύρα» δεν ήταν απλά προϊόν των πρωτόγονων φωτογραφικών μηχανών, αλλά έκφραση της αντιστοιχίας που υπήρχε στις πρώτες φωτογραφίες μεταξύ αντικειμένου και τεχνικής.

Ο αινιγματικός όρος «αύρα» συνεπάγεται μια απόσταση που δεν μπορεί να καταργηθεί και την οποία θεωρεί προσκολλημένη στο αντικείμενο εκείνος που το προσλαμβάνει. Αύρα σημαίνει την χρονοποίηση της παρουσίας στο χώρο ενός αντικειμένου που έχει διάρκεια. Την κάθε ανεπίστρεπτη στιγμή βιώνεται ως *τόδε τι* και με τον τρόπο αυτό βιώνεται στην ιδιομορφία του, στη μοναδικότητά του, ως κάτι το ανεπανάληπτο. Ο Μπένγιαμιν εννοεί με την αύρα ένα «πλέγμα χώρου και χρόνου», μια «ανεπανάληπτη εμφάνιση του απόμακρου όσο κοντά κι αν βρίσκεται».²³ Την ιδέα της αύρας την δανείστηκε από ένα θεολογικό αρχέγονο μοτίβο: το αυρικό εδώ και τώρα, η εμφάνιση του

απόμακρου μέσα στο εγγύς συγγενεύει με την παρουσία του ιερού μέσα στο κοσμικό - ασύλληπτο και ωστόσο εμφατικά παρόν. Από αυτήν την αφετηρία ο Μπένγιαμιν αναπτύσσει την ιδέα που αποκτά κεντρική θέση στη θεωρία των μέσων: η «συντριβή της αύρας» είναι αυτό που σηματοδοτεί την καλλιτεχνική πρακτική στην εποχή της νεωτερικότητας, όπου οι τεχνικές αναπαραγωγής γίνονται παραγωγικές δυνάμεις.

Κατά τον Μπένγιαμιν, τα άτομα της σύγχρονης μαζικής κοινωνίας δεν αισθάνονται μόνο την ανάγκη να φέρνουν κοντά τους τα πράγματα, αλλά αισθάνονται και την πίεση να δαμάσουν το ανεπανάληπτο με τη βοήθεια της αναπαραγωγής. Ορμώμενος από αυτήν την παρατήρηση, αναπτύσσει τη διάκριση μεταξύ εικόνας και απεικόνισης: η εικόνα χαρακτηρίζεται από «μοναδικότητα και διάρκεια», η δε απεικόνιση από «παροδικότητα και επαναληψιμότητα».²⁴ Η μετάβαση από την κυρίαρχη αντίληψη της *γνησιότητας και μοναδικότητας* στην κυρίαρχη αντίληψη της *πανταχού παρουσίας μέσω της μαζικής αναπαραγωγιμότητας* στις εικαστικές-παραστατικές τέχνες κορυφώνεται στη χειραφέτηση του κινηματογραφικού φιλμ. Η τέχνη αυτή, που έχει πάψει πια να ανήκει στις καλές τέχνες και να είναι αυτόνομη, αλλά είναι πλέον δύναμη πολιτική, δεν άλλαξε μόνο τη «σχέση της μάζας προς την τέχνη»²⁵, αλλά και τη σχέση της μάζας προς τον εαυτό της. Για το λόγο αυτό ο Μπένγιαμιν αντιλαμβάνεται το κινηματογραφικό φιλμ ως αισθητηριακή και οργανωτική προπαιδεία του σοσιαλισμού. Για τον ίδιο λόγο δεν μπορεί παρά να επικροτήσει τη «συντριβή της αύρας».²⁶ Γιατί η συντριβή αντιστοιχεί σε μια «απογύμνωση των αντικειμένων από το περίβλημά τους» και κατά συνέπεια σηματοδοτεί «ένα τρόπο αντίληψης» που απέκτησε αίσθηση της γενικευμένης ομοιότητας και ομοιογένειας και μπορεί πλέον «μέσω της αναπαραγωγής» να βιώσει το μοναδικό ως ομοειδές.²⁷ Μέσω της εμπειρίας του ομοειδούς η μάζα αποκτά κατά τον Μπένγιαμιν γνώση του δικού της γενικού ομοειδούς συμφέροντος για μια συλλογική «αξιοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων», που μέχρι τότε «παρεμποδιζόταν από τις ισχύουσες σχέσεις ιδιοκτησίας».²⁸ Με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, η απώλεια της αύρας είναι κατά τον Μπένγιαμιν αναπόφευκτη.²⁹

4. PUNCTUM ΚΑΙ ΤΥΧΑΙΟΤΗΤΑ

Στο σημείο αυτό, θέλω να στραφώ προς εκείνες τις θέσεις του Μπένγιαμιν που μπορούν να εντοπιστούν στη φιλοσοφία της φωτογραφίας του Ρολάν Μπαρτ. Ο Μπαρτ μας παραπέμπει στη μοναδικότητα και στη μη δυνατότητα επανάληψης της αναφοράς της φωτογραφίας, εκείνου δηλαδή που απεικονίζεται. Μας παραπέμπει στην απόλυτη ιδιαιτερότητα, στην τυχαιότητα της φωτογραφίας που κοινοποιείται χάρη στο μέσο. Αυτό που «η φωτογραφία αναπαράγει άπειρες φορές δεν έχει συμβεί παρά μόνο μία φορά: επαναλαμβάνει με μηχανικά μέσα εκείνο που δεν θα υπάρξει ποτέ πια».³⁰ Η ύπαρξη της αναφοράς ως αυτού που έχει φωτογραφηθεί δεν είναι παρά «μόνο μεταφορική».³¹ Η ουσία της φωτογραφίας είναι «η επιμονή της αναφοράς να είναι πάντα εκεί».³² Από αυτό απορρέει και ό,τι μας κάνει να ανατριχιάζουμε σε κάθε φωτογραφία : «η επιστροφή αυτού

που είναι νεκρό».³³ Ωστόσο από τη σκοπιά του υποκειμένου, κάτι άλλο είναι το σημαντικό στη φωτογραφία. Πρόκειται για την «έλξη που ασκούν ορισμένες φωτογραφίες»³⁴ και στην οποία δεν μπορούμε να αντισταθούμε. Δεν προκύπτει από το υπόστρωμα του πολιτιστικού ή του κοινωνικού περιεχομένου μιας φωτογραφίας, αφού τούτο προσεγγίζεται μέσω της γνώσης και του αναστοχασμού. Προκύπτει από εκείνο το στοιχείο μιας φωτογραφίας που εισδύει μέσα μας, που μας αγγίζει πολύ βαθιά. Τις περισσότερες φορές πρόκειται για μια τυχαία λεπτομέρεια που έχει μόνο δευτερεύουσα σημασία για το περιεχόμενο της εικόνας, αλλά προκαλεί μια ταραχή, μια παραγωγική αναστάτωση. Ο Μπαρτ το ονομάζει «punctum» της φωτογραφίας, δηλαδή «εκείνο το τυχαίο της φωτογραφίας που με κεντρίζει (αλλά και με πληγώνει, με πονά)».³⁵

5. ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ

Για τον Μπένγιαμιν, το μαγικό δεν έχει πάψει να υπάρχει στη νεωτερικότητα. Είναι η αύρα που του αφήνει την πόρτα μισάνοικτη. Με τις αλληγορίες της τεχνικής και της προόδου, όπως φανερώνονται στη φωτογραφία, εκφράζεται μια φαντασμαγορία: η φαινομενική εικόνα που έχει για τον εαυτό του ένα κοινωνικό σύνολο. Ωστόσο, αυτή η φαινομενικότητα δεν ταυτίζεται μόνο με τη αναλήθεια και τη συσκότιση, περιέχει επίσης ένα ουτοπικό δυναμικό που εμπνέει. Η *τεχνική* ως σύμβολο της νεωτερικότητας καθώς και ο αρχαϊκός μυθικός κόσμος των συμβόλων του 19^{ου} αιώνα συμφύρονται. Εμφανίζονται ενιαία σε ένα νεφελώδες όνειρο, σε μια διαίσθηση αναξιοποιήτων, απραγματοποιήτων δυνατοτήτων. Πρόκειται για το μοτίβο του ρομαντισμού «διαίσθηση και παρόν», μία διαίσθηση όχι μόνο του παρόντος, αλλά και του μέλλοντος που έχει εγκλωβιστεί στο παρελθόν και περιμένει την απελευθερωτική του παράθεση από τον επαναστάτη συγγραφέα.

Η κοινωνία της τεχνικής, η κοινωνία που παράγει εμπορεύματα στον ανεπτυγμένο καπιταλισμό, παράγει ασυνείδητα και τη φαντασμαγορία της λύτρωσής της. Ο φανταχτερός κόσμος του Παρισιού, της μητρόπολης του 19ου αιώνα, είναι το αρνητικό της εικόνας μιας ελεύθερης, αντάξιας του ανθρώπου κοινωνίας, στην οποία τα αποτελέσματα της οικονομικής και τεχνικής προόδου θα ήταν προς όφελος όλων. Στις εικόνες του Παρισιού, άρα και στις φωτογραφικές του απεικονίσεις, ο Μπένγιαμιν αποκρυπτογραφεί την ανάγκη αλλά και τη δυνατότητα της αστικής κοινωνίας να λυτρωθεί. Η αστική κοινωνία, το «σύστημα των αναγκών» του Χέγκελ, μπορεί να διαβαστεί και ως τόπος της καθημερινής ενοχής, δηλαδή της καθημερινής εκμετάλλευσης. Με αυτήν την έννοια οι φωτογραφίες αποτελούν ενδείξεις, όπως θα τις ήθελε το θετικιστικό παράδειγμα. Με μία διαφορά ωστόσο. Εάν κάθε τόπος είναι τόπος εγκλήματος και ο κάθε άνθρωπος δράστης, τότε αυτό εξυπονεί τη δυνητική καθολικότητα της υποκειμενικότητας. Ο καθένας είναι δράστης των πράξεών του και κατά συνέπεια δυνάμει αυτόνομο υποκείμενο.

Ο Μπένγιαμιν είχε φανταστεί αρνητικά τη λύτρωση της αστικής κοινωνίας από την κατάρρα που είχε παραγάγει η ίδια για τον εαυτό της, μια κατάρρα που έχει καταδικάσει την κοινωνία σε όλο και μεγαλύτερη οπισθοδρόμηση, με κάθε βήμα που κάνει προς την πρόοδο. Το ότι την είχε φανταστεί αρνητικά σημαίνει ότι την είχε φανταστεί αισθητικά. Την είχε φανταστεί μέσα από ένα αλληγορικό σχήμα που εκφράζει την αποξένωση από τον άνθρωπο και τη φύση και όχι τη συμφιλίωσή τους. Τη λύτρωση όμως, όπως την αντιλαμβάνονταν ο Μπένγιαμιν, θα έπρεπε να την αναλάβουν μόνοι τους οι άνθρωποι, ειδάλλως δεν θα ήταν λύτρωση.

Από τη σκοπιά της θεωρία της επανάστασης που έχει υιοθετήσει ο Μπένγιαμιν, η αυτονομία του υποκειμένου ταυτόχρονα αντικειμενοποιείται. Η φαινομενικότητα της αυρικής μοναδικότητας του έργου τέχνης συντρίβεται. Με τη συλλογική αυτεξουσιότητα των ανθρώπων που απελευθερώνουν τον εαυτό τους προαγγέλλεται μια νέα μορφή τέχνης. Τα μέσα της έχουν βέβαια τις καταβολές τους στην παλιά καλλιτεχνική παράδοση που καθοριζόταν από λατρευτικές, ανταλλακτικές ή εκθετικές πρακτικές, αλλά θα πρέπει να απελευθερωθούν από αυτήν, ακόμα και δια της βίας. Από την επιτυχία της αποδέσμευσης εξαρτάται η επαλήθευση της υπόθεσης ότι η συντριβή του παλιού είναι ταυτόχρονα η δημιουργία του αυθεντικά νέου. Γιατί, αν αυτό που απελευθερώνεται αποκαλύπτεται ως τερατογένεση,³⁶ τότε η ελπίδα για λύτρωση αποδεικνύεται απατηλή.

6. ΓΟΥΤΕΜΒΕΡΓΙΟΣ, ΜΙΤΕΝΓΙΑΜΙΝ, ΜΑΚΛΟΥΑΝ

Ο Νόρμπερτ Μπολτς απέρριψε την κριτική του Αντόρνο στη βιομηχανία της κουλτούρας ως μελαγχολικό, ελιτίστικο, στοιχείο της αστικής παράδοσης, ως κύκνειο άσμα του «Γαλαξία του Γουτεμβέργιου». Κατά τον Μπολτς, στους θεωρητικούς διαξιφισμούς του Αντόρνο με τον Μπένγιαμιν βγαίνει ηττημένη η κριτική θεωρία της βιομηχανίας της κουλτούρας. Ο τρόπος που υποστηρίζει ο Μπένγιαμιν τα νέα μέσα και το ανατρεπτικό δυναμικό τους, τόσο ως προς την αισθητηριακή πρόσληψη όσο και ως προς την κοινωνία, προκαταλαμβάνει κατά τον Μπολτς πολύ ουσιαστικά σημεία της θεωρίας των μέσων του ΜακΛούαν. Για τον λόγο αυτό ο Μπολτς αποκαλεί τον Μπένγιαμιν θεωρητικό της επιτάχυνσης, ο οποίος ανοίγει προοπτικές που μπορούν να αξιοποιηθούν σήμερα. Ο Αντόρνο είναι κατά την άποψη του Μπολτς μελαγχολικά καθηλωμένος στην αυτόνομη τέχνη της κλασικής νεωτερικότητας, που έχει χαθεί, και δεν μπορεί να αποδεσμευτεί από το παρελθόν. Ο Μπένγιαμιν πενθεί μεν για αυτό που έχει αμετάκλητα χαθεί, αλλά έχοντας ολοκληρώσει την «εργασία του πένθους», ανοίγεται στο «κακό καινούργιο».³⁷ Ο Μπολτς διαβάζει κατά συνέπεια τη θεωρία των μέσων του Μπένγιαμιν ως σύστημα διασύνδεσης, ως «interface (διεπαφή) μεταξύ του Γαλαξία του Γουτεμβέργιου και του κόσμου των νέων μέσων».³⁸

Το τέχνασμα του Μπολτς, προκειμένου να αναγάγει τον Μπένγιαμιν σε «προάγγελο μιας νέας αισθητικής των μέσων», συνίσταται στο ότι απομονώνει τη «ριζική αναδιορ-

γάνωση του ανθρώπινου μηχανισμού αισθητηριακής πρόσληψης» μέσω των νέων μέσων και τεχνολογιών στην οποία προβαίνει ο Μπένγιαμιν από την επαναστατική κατασκευή στην οποία την είχε εντάξει ο τελευταίος. Έτσι ο Μπολτς μετατρέπει την αναδιοργάνωση αυτή σε αναγκαίο προκαταρκτικό στάδιο της σημερινής κατάστασης. Σήμερα, μέσω της «τηλεματικής ταχύτητας των μεταδόσεων από όλο τον κόσμο»³⁹ έχει εξαφανισθεί κατά τον Μπολτς οτιδήποτε απόμακρο και τα πάντα έχουν καταστεί κοντινά. Το ζήτημα είναι όμως ότι στο επίκεντρο δεν βρίσκεται σήμερα η αινιγματική ισορροπία μεταξύ απόμακρου και κοντινού μέσα από την εμπειρία της αύρας, αλλά η ταυτόχρονη πρόσληψη των όσων ακτινοβολεί ο αισθητικοποιημένος κόσμος, όπου δεν υπάρχει πια το διαφορετικό, δεν υπάρχει η σκέψη της υπέρβασης. Η προγραμματική πρόθεση του Μπένγιαμιν ήταν κατά τον Μπολτς «το ξόπνημα από τη νεωτερικότητα, από έναν κόσμο που κυριαρχείται από φαντασμαγορίες» και για τον λόγο αυτό «είχε με αποφασιστικότητα εγκαταλείψει τον Γαλαξία του Γουτεμβέργιου».⁴⁰

Το σοκ που προκάλεσε το νέο μέσο επικοινωνίας, το τηλέφωνο και το οποία περιγράφει ο Μπένγιαμιν στα «Παιδικά χρόνια στο Βερολίνο γύρω στο 1900»,⁴¹ ο Μπολτς το αντιλαμβάνεται ως εκδοχή της σουρεαλιστικής καλλιτεχνικής πρακτικής στο πλαίσιο της καθημερινότητας. Το σοκ αυτό εμφανίστηκε ως επιτυχημένη άρση της *αισθητικής ως τέχνης* σε μια *αισθητική που κάνει αίσθηση* και γίνεται προάγγελος της σημερινής γενικευμένης τηλεματικής αισθητικής της επικοινωνίας. Ωστόσο, στον Μπένγιαμιν ήταν άλλο το ζητούμενο. Όταν ανακαλεί τον καθηλωτικό τρόπο που προκαλούσε το κουδούνισμα του τηλεφώνου ή ο ήχος της φωνής μέσα από το ακουστικό, ο Μπένγιαμιν δεν περιγράφει την κυριαρχία των αντικειμένων πάνω στους ανθρώπους, αλλά την κοινωνική σχέση των ανθρώπων που αποκτά υλικότητα, καθώς κάνει την εμφάνισή της μέσα στα ίδια τα αντικείμενα. Η διείσδυση του εξωτερικού κόσμου στον εσωτερικό παίρνει στον Μπένγιαμιν τη θέση της αλληγορίας του κοινωνικού καταναγκασμού, που επιβάλλει τη συμμετοχή σε διαδικασίες επικοινωνιακής πρακτικής από τις οποίες μπορούσε προηγουμένως να τηρήσει αποστάσεις.

Η ταχύτητα και η πανταχού παρουσία της επικοινωνίας είναι αιτία και αποτέλεσμα της διευρυμένης ανταλλαγής εμπορευμάτων. Αποτελούν ένα βήμα στη νικηφόρα εκστρατεία των τηλεπικοινωνιών, δηλαδή εκείνου του τεχνολογικού άλματος που συνέδεσε τις τηλεπικοινωνίες με τη μικροηλεκτρονική και οδήγησε σε μια πρωτοφανή αναζωογόνηση της οικονομίας της αγοράς. Αυτό το αντιλαμβάνεται σωστά ο Μπολτς, που για κάποιο διάστημα μάλιστα, εμφανιζόταν ο ίδιος σε διαφημίσεις των γερμανικών τηλεπικοινωνιών (Deutsche Telekom). Όμως αντιστρέφει τα πράγματα. «Τηλεματική σημαίνει σήμερα: όσο το δυνατόν περισσότερη επικοινωνία θα πρέπει να περνά από όσο το δυνατόν λιγότερα καλώδια. Το περιεχόμενο της επικοινωνίας δεν έχει σημασία [...] Κατά την κωδικοποίηση των πληροφοριών δεν πρόκειται λοιπόν για πηγές νοημάτων, αλλά για ποσοτικοποιημένη επικοινωνία. Ουσιαστική συνιστώσα δεν είναι λοιπόν η σημασία αλλά η υλικότητα των σημείων».⁴² Σε αυτήν την απολογητική θεωρία των νέων

μέσων, η υλικότητα των σημείων δεν αποτελεί φορέα νοημάτων, αλλά συνιστά άμεσα το ίδιο το αντικείμενο του πόθου.

Μια τέτοια οπτική υιοθετεί στις συνέπειές της τη θέση του ΜακΛούαν ότι το ίδιο το μέσο είναι το μήνυμα. Έτσι επαληθεύει για παράδειγμα την παρατήρηση του Αντόρνο ότι, στην ελαφρά μουσική των μαζικών μέσων, καταναλώνεται η μουσική ανταλλακτική αξία. Η θέση του Αντόρνο επικυρώνεται, επειδή στο πλαίσιο αυτής της θεωρίας μεταφέρεται σε όλα τα πεδία του συμβολικού μετασχηματισμού. Το γεγονός ότι ο Μπολτς προβαίνει σε αυτήν την προέκταση με αντεστραμμένα όμως τα πρόσημα ως προς την κριτική θεωρία, σηματοδοτεί, κατά την άποψή μου, το αδιέξοδο της δικής του θεωρίας. Από φαινομενολογική άποψη η θεωρία αυτή είναι απαραίτητη, αλλά αποτελεί μόνο τη μισή αλήθεια, στο βαθμό που θέτει σε αμφισβήτηση την κριτική θεωρία των νέων μέσων. Το γεγονός όμως ότι επιπλέον ανακηρύσσει τον ιδρυτή της κριτικής θεωρίας σε δικό της πρόγονο, το θεωρώ τουλάχιστον προβληματικό.⁴³

Ο Μπένγιαμιν είναι υποστηρικτής του σουρεαλιστικού προγράμματος της «οργάνωσης της απαισιοδοξίας».⁴⁴ Το θεωρεί ως την πρώτη βαθμίδα του κομμουνιστικού προγράμματος για την προετοιμασία της επανάστασης που συνίσταται στην εκ βάθρων αμφισβήτηση των πολιτιστικών θεσμών της αστικής κοινωνίας και της αντίληψής της περί επικοινωνίας. «Η οργάνωση της απαισιοδοξίας»⁴⁵ σήμαινε για τον Μπένγιαμιν «δυσπιστία απέναντι στη μοίρα της λογοτεχνίας, δυσπιστία απέναντι στη μοίρα της ελευθερίας, δυσπιστία απέναντι στη μοίρα της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας, προπάντων δυσπιστία, δυσπιστία και πάλι δυσπιστία σε κάθε μορφής συνεννόηση: μεταξύ των τάξεων, μεταξύ των λαών, μεταξύ των ατόμων. Και απεριόριστη εμπιστοσύνη στη χημική βιομηχανία και στην ειρηνική τελειοποίηση της πολεμικής αεροπορίας».⁴⁶ Ταυτόχρονα όμως ο Μπένγιαμιν αναρωτιόταν «και τι θα κάνουμε τώρα;»,⁴⁷ ενώ βέβαια δεν θα συμφωνούσε με την απάντηση που θα έδινε σήμερα μια ειρωνική φιλοσοφία των μέσων που διακηρύσσει ότι θα έρθει η εποχή στην οποία θα συρρικνωθεί η εμπιστοσύνη που έχουν στον εαυτό τους η αστική κουλτούρα και η επικοινωνία. Και αυτό είναι καλό. Stop making sense, ζήτω το νόημα της ανοησίας!⁴⁸

Ο Μπένγιαμιν αναζητούσε στιγμές κοσμικής επιφοίτησης που θα μπορούσαν να προετοιμάσουν μία όχι πια μόνο θεωρητική, αλλά μια επαναστατική αναδιάρθρωση του εικαστικού πεδίου του πολιτικού πράττειν. «Η πορεία της ιστορίας, όπως εμφανίζεται με την έννοια της καταστροφής, δεν μπορεί πραγματικά να απασχολεί πια τον άνθρωπο που σκέφτεται, παρά σαν το καλειδοσκόπιο στα χέρια ενός παιδιού, στο οποίο με κάθε περιστροφή τα τμήματα της εικόνας συμπίπτουν σε μια νέα διάταξη. Η εικόνα έχει τους λόγους της, έχει το δίκιο της. Οι έννοιες των εξουσιαστών ήταν έτσι κι αλλιώς οι καθρέφτες με τη βοήθεια των οποίων προέκυπτε η εικόνα μιας 'τάξης'. - Το καλειδοσκόπιο πρέπει να συντριβεί».⁴⁹ Το καλειδοσκόπιο σημαίνει εδώ δύο πράγματα: αφενός την περιστεφόμενη ιστορική διαδικασία που παρά το χάος της είναι ωστόσο ομοιόμορφη και αφετέρου τις θεωρίες που τη συσκοτίζουν ενώ επιχειρούν να την εξηγήσουν. Το αίτημα της συντριβής του καλειδοσκοπίου υπονοεί ότι η συνέχεια της ιστορικής πορείας πρέπει

να διακοπεί με επαναστατικό τρόπο, ότι οι σύμμορφες με την κυρίαρχη εξουσιαστική συνθήκη έννοιες που παρεμποδίζουν την κατανόηση της πορείας αυτής θα πρέπει να αποδομηθούν με κριτικό πνεύμα. Η αναφορά στις έννοιες των εξουσιαστών ακούγεται σήμερα αναχρονιστική. Σήμερα θα έπρεπε να γίνεται λόγος για τις εξουσιαστικές έννοιες οι οποίες συνθέτουν τις μαγικές εκφράσεις που αποτελούν επικλήσεις να μην αλλάξει τίποτα μέσα στην αδιάκοπη αλλαγή, τη συνεχή καινοτομία, και συγκεκριμένα να μην αλλάξει τίποτα στην κοινωνική καθήλωση στο σύστημα της εμπορευματικής παραγωγής και της αξιοποίησης των εμπορευμάτων. Στο βασίλειο αυτών των κυρίαρχων εννοιών ανήκει και η νεκρολογία του Γαλαζία του Γουτεμβέργιου. Τον Μπένγιαμιν δεν μπορούμε όμως να τον εντάξουμε με ιστορικιστικό τρόπο στην ιστορική συνέχεια των νέων μέσω των θεωριών τους. Σήμερα θα ζητούσε πιθανότητα τη συντριβή του τηλεματικού καλειδοσκοπίου, ώστε να χρησιμοποιηθούν πραγματικά τα θραύσματά του ως βοήθημα για τον «εξανθρωπισμό της ανθρωπότητας».⁵⁰

Ο Ζεράρ Ρωλέ (Gerard Raulet) έδειξε στο περιοδικό *Zeitschrift für Kritische Theorie* ότι ο Μπένγιαμιν είχε αναθεωρήσει πολύ γρήγορα τις προσδοκίες του σχετικά με τον τρόπο πρόσληψης του κινηματογραφικού φιλμ. Το 1936 είχε ως αφετηρία του ότι οι εμπειρίες του σοκ που προκαλεί το κινηματογραφικό φιλμ θα κατέστρεφαν μεν το βίωμα της αισθητικής ενατένισης, θα διαπαιδαγωγούσαν όμως τους θεατές. Μέσα από την εξάσκηση της αισθητηριακής τους αντίληψης, οι μάζες θα εκπαιδεύονταν ως κριτικοί της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων. Σε αντίθεση με τους πολιτιστικά συντηρητικούς, ο Μπένγιαμιν δεν έβλεπε εδώ μια απώλεια αλλά ένα κέρδος, στάση την οποία αποκαλούσε «θετική βαρβαρότητα». Γρήγορα όμως αναγνώρισε ότι η εξάσκηση της αντίληψης δεν αποτελεί προπαιδεία για την ουτοπία νέων δυνατοτήτων δράσης, και ότι δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια μηχανική εκγύμναση όπως στα εργοστάσια. Στο δοκίμιο που έγραψε το 1939 «Σχετικά με μερικά μοτίβα στον Μπωντλαίρ» εισήγαγε ένα νέο μοτίβο με το οποίο ήθελε να γεφυρώσει το χάσμα προς την ουτοπία: την ακούσια ανάμνηση. Σε αντίθεση προς την πολιτική αισθητική του σοκ, ο Μπένγιαμιν τονίζει τώρα, κατά τον Ρωλέ, ότι μόνο μια ξαφνική ανάμνηση που δεν έχει προετοιμαστεί προηγουμένως μέσω εξάσκησης θα ήταν σε θέση να τινάζει στον αέρα τη συνέχεια της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων. Στο τελευταίο του έργο, του 1940, στις θέσεις «Για την έννοια της ιστορίας», αναπτύσσει το μοτίβο αυτό ως το μοτίβο της «ενσυνείδητης ενθύμησης».⁵¹

Θα μπορούσε να συμπληρώσει κανείς τη σκέψη του Ρωλέ, λέγοντας ότι ο προβληματισμός του Μπένγιαμιν επιστρέφει άρρητα στη χρονική εμφάνιση της αύρας, όπως στις πρώτες φωτογραφίες. Εκεί βρίσκεται ο τόπος της ενσυνείδητης ενθύμησης, στον οποίο συνειδητοποιούμε την αδυναμία να επαναληφθεί κάτι που έχει ήδη χαθεί. Με τη συγκίνηση που προκλήθηκε αιφνிடιαστικά από το τυχαίο, την οποία ο Μπαρτ χαρακτήρισε ως επίδραση του *punctum*, γίνεται έκδηλη και η ακούσια ανάμνηση. Ενδεχομένως να συμφωνούσε σήμερα ο Μπένγιαμιν με τον Αντόρνο, ο οποίος θεωρούσε ότι η βιομηχανίας της κουλτούρας δεν ξεπερνά την αυρική τέχνη αλλά «συντηρεί την αύρα που βρίσκεται σε αποσύνθεση». Ως αποδεικτικό στοιχείο για την παρατήρηση του Αντόρνο

μπορεί εδώ να αξιολογηθεί η υστερία στις σκηνοθετημένες μεγάλες πρεμιέρες, που στόχο τους έχουν να προσδώσουν σε ένα γεγονός την επίφαση της μοναδικότητας, ενώ ουσιαστικά επιδιώκουν την αιώνια αναπαραγωγιμότητά του.

7. ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΜΕΣΩΝ

Τελειώνοντας θα ήθελα να συγκεφαλαιώσω σ' ένα συμπέρασμα. Από τη διαμάχη μεταξύ Μπένγιαμιν και Αντόρνο και τη μέχρι σήμερα συνέχισή της μπορεί κανείς να κρατήσει ότι μια σημερινή κριτική θεωρία των νέων μέσων δεν πρέπει, ως κριτική της ιδεολογίας, να ανακατασκευάζει μόνο τις κοινωνικές τους δυνατότητες και επιδράσεις. Θα πρέπει να προβαίνει και σε μία ουτοπική ανίχνευση. Οφείλει να θέτει το ερώτημα: τι αποδομητικό και τι απελευθερωτικό δυναμικό ενυπάρχει στα μέσα αυτά; Το ερώτημα αυτό υπαγορεύει και μια σκοπιά από την οποία η παλιά αλλά και η σημερινή τάξη πραγμάτων καταδεικνύονται ως αβάσταχτες για τους ανθρώπους, ενώ μια άλλη, διαφορετική κοινωνία είναι απαραίτητη. Εάν όμως εκλείψει η κριτική της ιδεολογίας, επειδή θα αφύπνιζε με ενοχλητικό τρόπο το εκστατικό βίωμα «του απριόρι της σκέψης και της αισθητηριακής πρόσληψης μέσω της τεχνολογίας των μέσων», ένα βίωμα που έχουν επιβάλει στο κοινό, θα απέμενε μόνο η «μαγεία των μέσων».⁵² Ήδη στην αρχή ανέφερα ότι οι κριτικοί της ιδεολογίας σπανίζουν σήμερα. Χρειαζόμαστε ωστόσο τα ερεθίσματα που θα μπορούσαν να μας δώσουν, εάν δεν θέλουμε να γίνουμε έρμαιο της νέας θεοδικίας των μέσων. Αυτή μπορεί μεν σε πρώτη φάση να επικαλεσθεί τον Μπένγιαμιν, αλλά μόνο αγνοώντας πόσο απελπισμένα ήθελε ο Μπένγιαμιν να οδηγηθεί η αισθητηριακή πρόσληψη από τον υψηλό βαθμό εκμετάλλευσής της στην απελευθέρωση. Κατά τον ίδιο τρόπο ζητούσε ο Μαρξ να μετατραπεί η εκμετάλλευση των απαλλοτριωμένων σε απαλλοτρίωση των απαλλοτριωτών. Αυτό που επικρίνει ο Χάμπερμας και αρνείται ο Μπολτς είναι ακριβώς αυτό που κάνει τον Μπένγιαμιν ελκυστικό: η σωτηρία της παράδοσης, η οποία δεν αποτελεί αυτοσκοπό.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Jürgen Habermas, «Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins», στο Siegrfried Unseld (επ.), *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1972, σ. 212.

2 J. Habermas, ό.π., σ. 217.

3 J. Habermas, ό.π., σ. 177.

4 Βλ. Alexander Garcia Düttmann, «Tradition and Destruction: Benjamin's Politics of Language», *MLN* 106/3, 1991, σ. 528-554, Eduardo Cadava, «Words of Light: Theses on the Photography of History», *diacritics*, 22, 1992, σ. 85-114. Χωρίς να είμαι εδώ σε θέση να το θεμελιώσω, θεωρώ ότι έχει χάσει πια την ελκυστικότητα της η αποδομητική ανάγνωση του Μπένγιαμιν. Από ακαδημαϊκή άποψη τούτο εκφράζεται με το γεγονός ότι η συζήτηση αυτού του ρεύματος έχει στο μεταξύ απομακρυνθεί από τον Μπένγιαμιν και έχει στραφεί και πάλι προς τον παραμελημένο για πολύ καιρό Αντόρνο. Πρόκειται για μια τάση που διαφαίνεται στις πρόσφατες ακαδημαϊκές συζητήσεις στις ΗΠΑ (βλ. την κριτική του Paul Hemming στην έκδοση κειμένων για τον Αντόρνο των Tom Huhn και Lambert Zuidervaart, στο *MLN*, 113/3, 1998, σ. 696-701).

5 Βλ. Norbert Bolz, «Der Photoapparat der Erkenntnis», στο *Fotogeschichte. Beiträge zur Geschichte und Ästhetik der Fotografie*, 32, 1989, σ. 21-27, N. Bolz, «Schwanengesang der Gutenberg-Galaxis», στο Willem Reijen (επ.), *Allegorie und Melancholie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1992, σ. 224-260, Gerhard Wagner, *Walter Benjamin. Die Medien der Moderne*, Βερολίνο 1992, G. Wagner, *Zum Bilde Benjamins. Aspekte seiner medienwissenschaftlichen Rezeption in Westeuropa*, Beiträge zur Film- und Fernsehwissenschaft, Reihe der Akademie Konrad Wolf, XXXIII, σ. 170-190.

6 Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, Der Sammler und der Historiker*, στο του ίδιου, *Gesammelte Schriften*, επ. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, τ. II.2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1980, σ. 468 (εφεξής *GS*, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας).

7 Vilem Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie*, Γκαϊτίνγκεν, 1994.

8 Βλ. Sabine Kebir, «Relativer und Totaler Pessimismus – Massenkultur bei Benjamin und Adorno», *Perspektiven. Zeitschrift für Sozialistische Theorie*, Sonderheft Walter Benjamin 1990, σ. 43-47.

9 Αντόρνο προς Μπένγιαμιν, Νέα Υόρκη 10/11/1938, *GS*, I.3, σ. 1099.

10 Βλ. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, στο M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, επ. G. Schmid-Noerr, τ. 5, Φραγκφούρτη 1985.

11 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, στο του ίδιου *Gesammelte Schriften*, επ. R. Tiedemann, τ. 4, Φραγκφούρτη 1980, σ. 49.

12 «Η απόπειρα να δημιουργηθεί μια συστηματική αντιπαράθεση της τέχνης με τη φωτογραφία ήταν αρχικά καταδικασμένη να αποτύχει», γράφει ο Μπένγιαμιν στο *Passagen-Werk*, έχοντας κατά νου τις σχετικές συζητήσεις του 19ου αιώνα. «Θα έπρεπε να αποτελεί μια στιγμή στην αντιπαράθεση μεταξύ τέχνης και τεχνολογίας, μια αντιπαράθεση που επιτελέστηκε από την ιστορία» (*GS*, V.2, 828).

13 «Η τεχνολογία δεν είναι καθαρά φυσικοεπιστημονική υπόθεση. Είναι ταυτόχρονα και υπόθεση της ιστορίας» (*GS*, II.2, 474).

14 Βλ. G. Böhme, E. Schramm, *Soziale Naturwissenschaft*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1985, και G. Böhme, «Kritische Theorie der Natur», *Zeitschrift für kritische Theorie*, 9, 1999.

15 «Η αποτυχημένη πρόσληψη της τεχνολογίας» από την αστική κοινωνία του 19ου αιώνα ήταν συνέπεια του γεγονότος «ότι στην κοινωνία αυτή η τεχνολογία χρησίμευε μόνο στην παραγωγή εμπορευμάτων» (*GS*, II.2, 475).

16 *GS*, I.3, 1048.

17 *GS*, II.1, 371.

18 *GS*, II.1, 385.

19 Για τον όρο «punctum» βλ. υποσημείωση 37. Και στην ελληνική έκδοση του Ρολάν Μπαρτ, ο όρος παραμένει ως έχει στο πρωτότυπο. Ο *φωτεινός θάλαμος. Σημειώσεις για τη φωτογραφία*, μτφ. Γιάννης Κρητικός, Ράπας, Αθήνα [Σ.τ.Μ].

20 Άλλη είναι η φύση που μιλάει στη φωτογραφική μηχανή και άλλη εκείνη που μιλάει στο ανθρώπινο μάτι» (*GS*, II.1, 371).

21 *GS*, II.1, 375.

22 *GS*, II.1, 376.

23 *GS*, II.1, 378.

24 *GS*, II.1, 379.

25 *GS*, I.2, 496.

26 Ακόμα και τα «φαινόμενα πτώσης και αποσύνθεσης» της φωτογραφίας που ο Μπένγιαμιν παρατηρεί κατά αναλογία με την πτωτική πορεία της αστικής τάξης το τελευταίο τρίτο του 19ου αιώνα, τα θεωρεί «πρόδρομους, ορισμένων ατμοσφαιρικών αντικατοπτρισμών των μεγάλων συνθέσεων που πρόκειται να ακολουθήσουν». Στο επίκεντρο των συνθέσεων αυτών βρίσκεται ο κινηματογράφος (*GS*, V.2., 828).

27 *GS*, II.1, 379.

28 *GS*, I.2, 507.

29 Ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι η αύρα αχρηστεύθηκε τόσο από τεχνική όσο και από κοινωνική άποψη. Τεχνικά «την έδιωξαν από την εικόνα οι ευαίσθητοι στο φως φακοί». Από την κοινωνική πραγματικότητα εκδιώχθηκε «μέσω του αυξανόμενου εκφυλισμού της ιμπεριαλιστικής αστικής τάξης», που έδινε όλο και λιγότερη σημασία στη μοναδικότητα των ατόμων (*GS*, II.1, 377).

30 Roland Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1989, σ.12.

31 *Ο.π.*, σ.19.

32 *Ο.π.*, σ.14.

33 *Ο.π.*, σ.17.

34 *Ο.π.*, σ.26.

35 *Ο.π.*, σ. 36. Ο Μπαρτ τονίζει ότι το punctum είναι ένα συστατικό της εικόνας που προστίθεται τη στιγμή που το υποκειμενικό βλέμμα πέφτει πάνω στη φωτογραφία, όταν η εικόνα φτάνει στον παρατηρητή. Το punctum προκαλεί «διαταραχές, που υπονομεύουν τη μονοσημαντότητα της όρασης και της ίδιας της φωτογραφίας», Bernd Busch, *Belichtete Welt. Eine Wahrnehmungsgeschichte der Fotografie*, Φραγκφούρτη, σ. 284.

36 Ως αφηρημένη άρνηση του ουτοπικού περιεχομένου στο πλαίσιο του αισθητικού, θα έλεγα σήμερα, χρησιμοποιώντας τις κατηγορίες του Αντόρνο.

37 N. Bolz, *ό.π.*

38 *Ο.π.*, σ. 238.

39 *Ο.π.*, σ. 244.

40 *Ο.π.*, σ. 252.

41 Ο Μπένγιαμιν αναφέρει πώς είχε «παραποιηθεί η εικόνα που είχε ο κόσμος για τη φωτογραφική μηχανή» όταν πρωτοεμφανίστηκε, πώς την είχαν παραπεταμένη στην τελευταία γωνιά στα σπίατα της αστικής τάξης του Βερολίνου και κατόπιν, σιγά σιγά, άρχισε η νικηφόρα της πορεία προς τους μπροστινούς χώρους υποδοχής, όπου πολύ σύντομα, με αντικειμενικά ανανεωμένη πλέον μορφή, εκτόπισε τα άλλα διακοσμητικά αντικείμενα που οι πλούσιοι θεωρούσαν δείγμα πολυτέλειας, αλλά στο μεταξύ τα εύρισκαν ανυπόφορα (*Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, Fassung letzter Hand, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, 1987, σ. 19).

42 N. Bolz, *ό.π.*, σ. 259.

43 Δημιουργείται η εντύπωση ότι ο Μπολτς διαβάζει τον Μπένγιαμιν σαν έναν αριστερό Μαρινέτι. Ο Μπένγιαμιν όμως δεν εμφανίζεται ως απολογητής του νέου μέσου ούτε της αφαίρεσης της ανθρώπινης διάστασης από την εργασία και την αισθητηριακή αντίληψη μέσω την νέας τεχνολογίας, της ταχύτητας κλπ., αλλά προβαίνει σε μια μελαγχολική καταγραφή των συνθηκών, μια καταγραφή που στηρίζεται στη θέληση να αναγνωρίζει στα φαινόμενα της πτώσης και του εκφυλισμού «πρόδρομους», και «ατμοσφαιρικούς αντικατοπτρισμούς των μεγάλων συνθέσεων που πρόκειται να ακολουθήσουν».

44 *GS*, II.1, 308.

45 GS, II.1, 309.

46 GS, II.1, 308.

47 GS, II.1, 308.

48 Βλ. N. Bolz, «Der Sinn des Unsinn. Comedy im Fernsehen – die Lust am bedeutungsfreien Ritual», *Die Zeit*, 28, 1999 και την κριτική του Christoph Türcke, «Blasebalg des Unfugs. Eine Replik auf Norbert Bolz und sein Lob des Fernsehblödels», *Die Zeit*, 29, 1999.

49 GS, I.2, 660.

50 GS, II.2, 505.

51 Gerard Raulet, «Chockerlebnis, memoire involontaire und Allegorie. Zu Benjamins Revision seiner Massenästhetik in *Über einige Motive bei Baudelaire*», *Zeitschrift für kritische Theorie*, 2, 1996, σ. 5-28.

52 N. Bolz, «Schwanengesang der Gutenberg-Galaxis», *ό.π.*, σ. 254.

ΤΕΤΡΑΔΙΑ

τετράδιο πενήτηκοστό πέμπτο
πενήτηκοστό έκτο

ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ, ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

Άνοιξη - Καλοκαίρι 2009



ΤΑ ΓΕΓΟΝΟΤΑ ΤΟΥ ΔΕΚΕΜΒΡΗ ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΜΥΘΟΠΛΑΣΙΑ

Σταύρος Λυγερός: Δεκεμβριανά: Μια εξέγερση χωρίς καλούς τρόπους

Φιλίππος Πατσάκης: Η φωτιά που θρυμάτισε τη σιωπή

Δημήτρης Α. Κασορίδας: Να μιλήσουμε ξανά για την Εργατική Δημοκρατία

Δημήτρης Δελπολάνης: Η επανεμφάνιση της τρομοκρατίας. Η παλικιά εμπειρία

Δημήτρης Κωνσταντακόπουλος: Έθνος, Κοινωνία, Κράτος και Αριστερά

Η ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΚΡΙΣΗ. Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ

Samir Amin: Η δυνατότητα για ένα νέο διεθνισμό. Οι δυσκολίες για ένα δεύτερο σοσιαλιστικό κύμα. Συνέντευξη στον **Δημήτρη Κωνσταντακόπουλο**

Κώστας Βεργόπουλος: Το ζήτημα του τέλους του καπιταλισμού

Δημοσθένης Γεωργόπουλος: Η διεθνής κρίση

Κώστας Μελάς: Η ελληνική οικονομία αντιμέτωπη με την παγκόσμια οικονομική κρίση

Λεωνίδας Βαυκιώτης: Μια κρίση που αλλάζει το πρόσωπο του καπιταλισμού

Βασίλης Ασημακόπουλος: Εργασιακές σχέσεις στα χρόνια της τυραννίας των αγορών

Πάυλος Τουμανίδης: Ιδιωτικοποιήσεις και προεκτάσεις. Η περίπτωση της Ολυμπιακής

Ι.Θ. Μάζης: Ο Δρ. Α. Davutoğlu, ο νεο-οθωμανισμός και η Κύπρος

Πάυλος Νεράντζης: Η ισραηλινή εισβολή στη Γάζα. Ο ρόλος των δυτικών ΜΜΕ

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ / ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Πέτρος Παπαπολυθίου: Αρχείον Ροδιάνας Π. Γεωργιάδη

Χριστίνα Ανδρέου: Δέκα οκτώ και τέσσερα Νέα Βιβλία

«ΔΙΑΒΑΖΟΝΤΑΣ Ο,ΤΙ ΔΕΝ ΓΡΑΦΤΗΚΕ ΠΟΤΕ». Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΗΣ
ΤΟΥ ΒΑΛΤΕΡ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΚΡΙΩΤΗΣ

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ζήτημα της ανάγνωσης γίνεται ρητό και θεματοποιείται σε όλο το φάσμα του έργου του Μπένγιαμιν, αποτελεί δε συνδυαστικό κρίκο μεταξύ των πρώιμων γλωσσολογικών προβληματισμών, των φιλολογικών και αισθητικών μελετών, των αφοριστικών κειμένων και του μεγάλου συμπλέγματος του *Passagen-Werk*, όπου επιχειρείται μια εφαρμογή της θεωρίας της ανάγνωσης ως μεθοδολογίας της κοινωνικής ιστορίας. Η προβληματική της ανάγνωσης αποτελεί επίσης το σημείο όπου διασταυρώνονται ετερόκλητες παραδόσεις με τις οποίες συνδέεται το έργο του Μπένγιαμιν. Αφήνει ανεξίτηλο το αποτύπωμά της στη σχέση του συγγραφέα με το μαρξισμό, κατ' επέκταση δε με την κριτική θεωρία της Σχολής της Φραγκφούρτης. Ταυτόχρονα έλκει την καταγωγή της από το ρομαντικό πρόβλημα της κατανόησης, όπως αυτό αναδεικνύεται στο πλαίσιο της θεωρίας του Φρ. Σλέγκελ (Fr. Schlegel) για την ειρωνεία ή της ερμηνευτικής του Σλαϊερμάχερ (Schleiermacher), ενώ είναι παρούσα στην νεοκαντιανή συζήτηση περί νοήματος στο έργο του Ρίκερτ (Rickert), του Λούκατς (Lukács) αλλά και του Χούσερλ (Husserl), όπως επίσης στη φιλοσοφία της ζωής, π.χ., στις μελέτες του Ντίλταϊ (Dilthey) και του Ζίμμελ (Simmel). Τέλος η ανάγνωση συνιστά γέφυρα ανάμεσα στη θεωρία του Μπένγιαμιν και αρκετές προνεωτερικές πηγές, οι οποίες ούτως ή άλλως επηρέασαν τα προηγούμενα ρεύματα. Στις πηγές αυτές ανήκει, π.χ., η διδασκαλία περί της βίβλου της ζωής, αλλά και ποικίλες ακόμη μυστικιστικές, ψευδοεπιστημονικές και καβαλιστικές παραδόσεις. Ή ακόμη, για να επιστρέψουμε στο σήμερα, αδύνατο είναι να παραβλέψει κανείς τη συνάφεια ανάμεσα στη θεωρία του Μπένγιαμιν για την ανάγνωση και την κριτική του φωνοκεντρισμού στο έργο του Ντερριντά (Derrida) και την ευρύτερη σχολή της αποδόμησης.

Στη βάση αυτών θα μπορούσε να ξεχωρίσει κανείς δύο δυνατές κατευθύνσεις της έρευνας. Πρώτον, μια εσωτερική, η οποία θα επιχειρούσε να εντοπίσει τα νήματα που συνδέουν τις τοποθετήσεις του Μπένγιαμιν ή τις μεταξύ τους διαφορές. Αν σε μια τέτοια προσπάθεια είναι πάντοτε παρών ο κίνδυνος εκφυλισμού της μελέτης σε φιλολογική συλλογή και αντιπαραβολή αποφθεγμάτων, ένας εξωτερικός προσανατολισμός της έρευνας δεν συνιστά εγγύηση βάθους. Συχνά καταλήγει στην απλή αναγωγή της σκέψης

του Μπένγιαμιν σε κάποιο από τα ρεύματα με τα οποία συγγενεύει, μοιάζοντας περισσότερο με μια μονόπλευρη και επιφανειακή ιστορία των ιδεών.

Στους κινδύνους αυτούς θα πρέπει να προστεθούν και δύο αντίστοιχες δυσκολίες. Επιλέγοντας κανείς την εσωτερική προσέγγιση, δεν μπορεί παρά να παρασυρθεί στην αναζήτηση όλων των διάχυτων αναφορών και χρήσεων της θεωρίας της ανάγνωσης στο έργο του Μπένγιαμιν, το οποίο καθίσταται έτσι αντικείμενο στο σύνολό του. Από την άλλη, επιλέγοντας την εξωτερική προσέγγιση, φαίνεται καταδικασμένος, εξαιτίας της πολλαπλότητας των σχέσεων, είτε να προσφύγει σε μια εκλεκτική απλοποίηση, είτε να φτάσει να μιλά για ολόκληρη την ιστορία της σκέψης και της φιλοσοφίας.

Εν όψει αυτών των προβλημάτων, η παρούσα απόπειρα πραγμάτευσης της θεωρίας του Μπένγιαμιν για την ανάγνωση δεν διαφεύγει από το φάσμα της αυθαιρεσίας. Αναγκαστικά θα πρέπει να αρκεστεί σε ένα συνδυασμό στοιχείων και από τις δύο προσεγγίσεις, συνδυασμό εν πολλοίς υποκειμενικά προσδιορισμένο, εστιασμένο ωστόσο σε δύο πόλους: πρώτον, στη γνωσιοθεωρητική διάσταση της θεωρίας της ανάγνωσης και της φυσιογνωμικής παράδοσης και δεύτερον στη σημασία που αυτή αποκτά στο πεδίο της ιστορίας και της πολιτικής.

2. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

Στα διλήμματα που τέθηκαν πιο πάνω θα πρέπει να προστεθεί ένας τρίτος όρος. Η εξέταση του θέματος είναι μεν εκτεθειμένη στην αυθαιρεσία, μιλώντας όμως για αυθαιρεσία βρίσκεται παραδόξως κανείς ήδη στον πυρήνα του θέματος. Η αυθαιρεσία δεν είναι παρά η απουσία του *tertium comparationis*, επομένως το ερμηνευτικό πρόβλημα καθ' εαυτό, με όποια μορφή κι αν εμφανίζεται, όπως συνηθέστερα του ερμηνευτικού κύκλου.¹ Με άλλα λόγια, θεματοποιώντας την αυθαιρεσία, αυθαιρετεί κανείς κάπως λιγότερο, πόσο μάλλον καθώς η έλλειψη του τρίτου όρου συμπίπτει, συν τοις άλλοις, με την απουσία κριτηρίου: παραπέμπει στην έννοια της κριτικής, η οποία αποτελεί σταθερό ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν από τη διατριβή του μέχρι και τις ύστερες κοινωνικοπολιτικές του δοκιμές.

Η αυθαιρεσία αποτελεί επιπρόσθετα την πλέον αναμενόμενη μάλλον κατηγορία που μπορεί να απευθύνει κανείς εναντίον του Μπένγιαμιν, τόσο όσον αφορά το θεολογικά χρωματισμένο πρώιμο έργο του όσο και το ύστερο, όπου ο Μπένγιαμιν επιχειρεί να αναπτύξει μια θεωρία της ιστορίας και της νεωτερικότητας, έχοντας ένα πρότυπο, αν μη τι άλλο, ανορθόδοξο: αυτό της μόδας. Όπως οι μόδες ανακαλούν στο παρόν στιγμές του παρελθόντος με τις οποίες το παρόν δεν έχει την παραμικρή σχέση, έτσι και ο ιστορικός θα πρέπει, σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, να ανακαλεί στο τώρα κάτι από το παρελθόν, κατασκευάζοντας μια εικονική συγχρονία. Η συγχρονία αυτή καθίσταται δυνατή μέσω μιας απόλυτης συρρικνώσεως του χρόνου σε ένα τώρα, στο «νυν της γνωσιμότητας» του παρελθόντος.² Καθώς εντός της εικόνας όπου το παρελθόν συναντιέται με το παρόν ο

χρόνος έχει εξαφανιστεί, η σχέση τους δεν μπορεί πλέον να αποκατασταθεί με τη μορφή μιας συνέχειας, πράγμα που σημαίνει ότι οι δύο στιγμές, του «τότε» και του «τώρα» παραμένουν δύο άκρα τα οποία συμπίπτουν στιγμιαία.³ Η ασυνέχεια αυτή διέπει και την κίνηση της μόδας. Ο Μπένγιαμιν παραθέτει στο *Passagen-Werk* ένα απόσπασμα από μια έκδοση για τη μόδα του 1925 σύμφωνα με το οποίο: «Η μόδα συνίσταται μόνο σε άκρα. Καθώς αναζητείται από τη φύση της τα άκρα, δεν της μένει άλλο, από το να παραδίδεται στο ακριβώς αντίθετο της συγκεκριμένης φόρμας την οποία ξεπέρασε».⁴ Ο νόμος της μεταβολής της μόδας έγκειται συνεπώς στην απουσία νόμου, στην έλλειψη λόγου κατά τη μετάβαση από το ένα πρότυπο στο άλλο.⁵ Κάθε ανάκληση μιας περασμένης μόδας προϋποθέτει τη ριζική απόσταση από αυτή, λειτουργεί όπως η παράθεση ενός αποσπάσματος στο σώμα ενός νέου κειμένου και σηματοδοτεί μια διάρρηξη της χρονικής αλληλουχίας. Και είναι αυτή ακριβώς η διάρρηξη που θα αξιοποιηθεί από τον Μπένγιαμιν ως υπόδειγμα μιας μεθοδολογικής εκμηδένισης της θεωρίας της προόδου, εναντίον της οποίας στρέφεται χαρακτηριστικά στο κείμενό του «Για την έννοια της ιστορίας», αντικαθιστώντας την μαρξική «ατμομηχανή» με το «φρένο εκτάκτου ανάγκης».⁶

Η επικαιροποίηση του παρελθόντος κατά το πρότυπο της μόδας που λανσάρει εκ νέου παρωχημένα ενδυματολογικά ήθη προηγούμενων δεκαετιών αναγορεύεται από τον Μπένγιαμιν σε μεθοδολογική επανάσταση, αντίστοιχη της κοπερνίκειας στροφής, με αντικείμενο αυτή τη φορά τη θέαση της ιστορίας.⁷ Κατ' αναλογία με τη βασική σύλληψη της υπερβατολογικής μεθόδου από τον Καντ, το γεγονός του παρελθόντος θα πρέπει να πάψει να θεωρείται το σταθερό σημείο, τη θέση του δε οφείλει να καταλάβει το παρόν, προς το οποίο το παρελθόν αυτό θα πρέπει να προσαρμοστεί. Μια παρόμοια αντιστροφή συνεπάγεται για το συντελεσμένο γεγονός την άρση του συντελεσμένου χαρακτήρα του. Εύλογα ο Χορκχάιμερ (Horkheimer) αντέδρασε σε αυτή την προοπτική, επιρρίπτοντας στη σύλληψη του Μπένγιαμιν την κατηγορία ενός ιδεαλισμού έτοιμου να αμβλύνει τη σημασία των αδικιών του παρελθόντος, παρηγορώντας τους αδικημένους με την ιδέα μιας μελλοντικής αποκατάστασης.⁸ Η κατηγορία του Χορκχάιμερ δεν αντιστοιχεί στις προθέσεις τουλάχιστον του μπενγιαμινικού προγράμματος. Το ιδεαλιστικό ή θεολογικό υπόλοιπο της μεθόδου δεν αφορά σε μια οντολογία της ιστορίας αλλά στον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατή η συγκρότηση του αντικειμένου της. Πιστός στις καντιανές προκειμένες του θεωρητικού του σχεδίου, ο Μπένγιαμιν θα επικαλεστεί έναντι της ανταπόκρισης στη συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση του αντικειμένου εκείνη «στη συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση του *διαφέροντος* για το αντικείμενο» αυτό.⁹ Λαμβάνοντας αυτόν τον καντιανισμό στα σοβαρά, ο Μπένγιαμιν ενδεχομένως απαλλάσσεται από την κατηγορία του Χορκχάιμερ, παραμένει ωστόσο εκτεθειμένος σε μια κριτική η οποία θα επεσήμαινε το φορμαλισμό μιας μεθόδου η οποία υποβαθμίζει τη βαρύτητα των, εν προκειμένω ιστορικών, περιεχομένων της. Αν από τη διακοπή της συνέχειας του χρόνου ο Μπένγιαμιν προσδοκά την έλευση της λύτρωσης, τότε η απόδοση της ασυνέχειας στην αρμοδιότητα μιας «κατασκευής»¹⁰ εκ μέρους του ιστορικού,

δηλαδή του υποκειμένου της γνώσης, μοιάζει να συνεπάγεται τη φιλοδοξία άντλησης του απολύτου από κάτι το οποίο θα πρέπει να είναι απλώς σχετικό. Η ανισότητα των δύο στιγμών αντανακλάται εμφανώς στην πεποίθηση του Μπένγιαμιν ότι η ιστορία είναι ένα πεδίο στο οποίο ανά πάσα στιγμή μπορεί να εισβάλλει ο Μεσσίας,¹¹ αντίληψη η οποία επαναλαμβάνει με διαφορετικούς όρους την αναρχίζουσα πολιτική τοποθέτηση του Μπένγιαμιν, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από την αυτονόμηση της σημασίας της εξέγερσης από τα αποτελέσματά της.¹² Αυτή η αυτονόμηση βρίσκεται εξάλλου στο στόχαστρο της κριτικής που, με διαφορετικό τρόπο ο καθένας απευθύνουν στον Μπένγιαμιν ο Χάμπερμας και ο Ντερριντά, συνδέοντας τη μέθοδο και την πολιτική θεωρία του με τη ντεσιζιονιστική παράδοση.¹³

Σε διαφορετική προοπτική εμφανίζονται πάντως αυτά τα προβλήματα, αν σκεφτεί κανείς ότι οι σχεδιαστές μόδας δεν λαμβάνουν απλώς αυθαίρετες αποφάσεις τις οποίες στη συνέχεια επιβάλλουν με τη μορφή κοινωνικών προτύπων στο παθητικό τους κοινό,¹⁴ αλλά ότι το ταλέντο τους συνίσταται στο γεγονός ότι υπακούουν σε μια υπόδειξη την οποία αφουγκράζονται καλύτερα και πρώτοι από τους άλλους. «Το πιο φλέγον ενδιαφέρον της μόδας για το φιλόσοφο», παρατηρεί ο Μπένγιαμιν, «έγκειται στις εξαιρετικές προοικονομίες της [...]. Κάθε σαιζόν τοποθετεί στις πιο καινούριες créations της κάποια κρυφά ταμπελάκια για τα μελλούμενα. Όποιος θα ήταν σε θέση να τα διαβάσει θα μπορούσε να έχει εκ των προτέρων γνώση όχι μόνο για τις νέες τάσεις της εποχής, αλλά και για τις νέες νομοθεσίες, τους πολέμους και τις επαναστάσεις».¹⁵ Υπό αυτή την έννοια, στη μόδα είναι δυνατή μια προφητική κατανόηση, η οποία συμπίπτει με την έννοια της ανάγνωσης. Η απορριφθείσα τελεολογία της ιστορίας γνωρίζει μια ανασύσταση, καθώς η σχέση παρελθόντος και μέλλοντος είναι ουσιαστικά η ίδια με εκείνη μεταξύ παρελθόντος και παρόντος. Η μόδα δεν θα μπορούσε να παραθέτει το παρελθόν, αν αυτό δεν είχε γραμμένο πάνω του το μέλλον του, ως το «νυν της γνωσιμότητάς του». Η διάθεση επί του παρελθόντος προβάλλει έτσι ως λειτουργία του ίδιου του παρελθόντος, το οποίο περιμένει κάποιον να το διαβάσει.¹⁶ Το ενδιαφέρον του ιστορικού για το αντικείμενό του έχει προτεραιότητα, αλλά μόνο διότι είναι «προδιαμορφωμένο στο αντικείμενο».¹⁷ Ό,τι υπό την προηγούμενη θεώρηση παρουσιαζόταν ως σύμπτωση, προσλαμβάνει έτσι τη μορφή μιας, έστω παράδοξης, αναγκαιότητας. Ό,τι φάνταζε ως αυθαιρεσία του ιστοριογράφου ή του πολιτικού υποκειμένου εμφανίζεται πλέον, ή τουλάχιστον αξιώνει να εμφανίζεται, ως αντικειμενική εκδήλωση της ιστορίας.

3. ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΗΣ

Η κοπερνίκεια στροφή στην ιστορική θεώρηση είναι διαφορετική από εκείνη που αναγγέλλει ο Καντ σε σχέση με τη γνώση της φύσης, όταν αναφέρεται σε έναν δικαστή «ο οποίος αναγκάζει τους μάρτυρες να απαντήσουν στις ερωτήσεις που τους απευθύνει».¹⁸ Στο πεδίο του πολιτισμού θα πρέπει να φανταστεί κανείς την κατάσταση αντίστροφα.

Πρώτα μιλά ο μάρτυρας κι έπειτα ο δικαστής ψάχνει να βρει την ερώτηση στην οποία θα πρέπει να είχε απαντήσει ο μάρτυρας λαθραία. Γι' αυτό και ανάμεσα στη σύλληψη του Καντ κι αυτή του Μπένγιαμιν υφίσταται μια αποφασιστική διαφορά. Η κοπερνίκεια στροφή δεν αποτελεί μεθοδολογική προϋπόθεση αλλά συμβαίνει ως ύστερη μέσα στο χρόνο. Ο δευτερογενής της χαρακτήρας επιφέρει μια μετατόπιση στην έννοια του σχηματισμού, που, κατά τον Καντ «εξασφαλίζει σημασία στις έννοιες της διάνοιας».¹⁹ Ο Μπένγιαμιν κάνει λόγο για ένα «διαλεκτικό σχηματισμό»²⁰ ο οποίος επιτρέπει την επαφή ανάμεσα στον ιστορικό και το αντικείμενό του, μόνο που επειδή η ερώτηση, δηλαδή ο κανόνας, έπεται, δεν είναι δυνατόν να καταδειχθεί a priori η περίπτωση της εφαρμογής του, όπως συμβαίνει με τον υπερβατολογικό σχηματισμό.²¹ Με αυτό τον τρόπο πραγματοποιείται μια έξοδος από το υπερβατολογικό πλαίσιο, καθώς τα ιστορικά «σχήματα» –που πλέον δεν είναι τέτοια– μεταβάλλονται από όροι πραγμάτωσης των εννοιών σε πραγματικά γεγονότα, τα οποία έχουν μια θέση μέσα στο χρόνο. Χάρη σε αυτή τη διαφορετική του ποιότητα, μπορεί να πει κανείς ότι ο ιστορικός χρόνος στον Μπένγιαμιν ορίζει ένα πεδίο όπου οι κατηγορίες της διάνοιας παύουν να είναι εφαρμόσιμες. Η μεθοδολογική αυτή επιλογή δε συνιστά επιστροφή στην προκαντιανή φιλοσοφία, αλλά έχει μετακαντιανό χαρακτήρα. Στο όριο της κριτικής ως κρίσης μέσω εννοιών, δηλαδή της υπαγωγής σε γενικές έννοιες, μπαίνει ένα νέο όριο, και τούτο είναι για τον Μπένγιαμιν ότι ο ίδιος ονομάζει «παροδική εμπειρία» (vergängliche Erfahrung).

Αποφασιστική σε αυτή την κατεύθυνση υπήρξε για τον Μπένγιαμιν η κριτική που άσκησε ο Χέρμαν Κόεν (Hermann Cohen) στην καντιανή έννοια της εμπειρίας με σκοπό την απαλλαγή της από τους «εμπειριστικούς»²² περιορισμούς και κατ' επέκταση την απαλοιφή του δογματικού υπολοίπου της υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Στο θεμέλιο αυτού του δογματισμού, ο οποίος απειλεί να υποβαθμίσει τη φιλοσοφία σε ψυχολογία, βρίσκεται, σύμφωνα με τον Κόεν, ο διαχωρισμός μεταξύ μορφών εποπτείας και διάνοιας και η συνακόλουθη κατασκευή του πράγματος καθ' εαυτό ως ορίου κάθε δυνατής εμπειρίας. Προκειμένου να διατηρήσει το κριτικό όριο, αλλά και να αποδώσει στην εμπειρία το αντικείμενό της, εξασφαλίζοντας με αυτό τον τρόπο την αυτονομία της, ο Κόεν αναγκάζεται να μετατρέψει την αναγκαιότητα σε ένα γεγονός (Faktum), γεγονός το οποίο συνιστά απάντηση στο διαφαινόμενο πρόβλημα της τυχαιότητας, αλλά με τη σειρά του είναι το ίδιο αυτό τυχαίο.²³ Παραδόξως η προσπάθεια του Κόεν να αποκαταστήσει την κριτική αρτιότητα της υπερβατολογικής φιλοσοφίας, να προασπίσει την ανεξαρτησία της από τον ψυχολογικό εμπειρισμό, φαίνεται να έχει την ακριβώς αντίθετη απόληξη, διότι το τυχαίο εκείνο που θεμελιώνει την αναγκαιότητα της γνώσης πέραν του υποκειμένου δεν μπορεί παρά να βρίσκεται στην εμπειρικά κρατούσα μορφή γνώσης, δηλαδή στις φυσικές επιστήμες.

Σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, το εγχείρημα του Κόεν βρίσκεται στο σημείο αυτό το όριο του, καθότι ο εγκλωβισμός της εμπειρίας στα πλαίσια της επιστήμης αποτελούσε την αξίλειο πτέρνα και της καντιανής κριτικής.²⁴ Αν ο νεοκαντιανισμός του Κοέν παλινδρομεί στον Καντ, τούτο συμβαίνει διότι η συνάρτηση τυχαιότητας και αναγκαιότητας

μέσω του δεδομένου της επιστήμης αποτελεί συνέπεια του περιορισμού της εμπειρίας από τις γνωσιακές απαιτήσεις της διάρκειας και της βεβαιότητας. Κατά τον Μπένγιαμιν, στο κείμενό του *Για το πρόγραμμα της ερχόμενης φιλοσοφίας*, δύο είναι τα καθήκοντα με τα οποία βρίσκεται αντιμέτωπη η γνωσιοθεωρία των νεότερων χρόνων. Πρώτον εκείνο που τίθεται από το ερώτημα για τη βεβαιότητα της γνώσης που είναι μόνιμη, και δεύτερον όμως, εκείνο που θέτει το παραμελημένο ως τότε «ερώτημα για το κύρος μιας εμπειρίας που είναι παροδική».²⁵ Και τα δύο αυτά ερωτήματα παραπέμπουν όσον αφορά την απάντησή τους στην υπέρβαση της παράστασης της γνώσης ως εξωτερικής σχέσης μεταξύ του υποκειμένου και των αντικειμένων του. Ενώ όμως ο Καντ και οι νεοκαντιανοί κατόρθωσαν να διαλύσουν τη φύση του πράγματος ως αντικειμένου, δεν μπόρεσαν να υπερβούν τη φύση της συνείδησης ως υποκειμένου.²⁶ Ο λόγος αυτής της αποτυχίας δεν είναι άλλος από το ότι διατηρείται η αναλογία με την εμπειρική συνείδηση, με ένα «Εγώ το οποίο μέσω των αισθήσεων προσλαμβάνει τις εντυπώσεις και σχηματίζει στη βάση τους τις παραστάσεις του».²⁷ Κατά τον τρόπο αυτό όμως η έννοια της εμπειρίας στριμώχνεται στο πλαίσιο που ορίζει η γνώση. «Ο Καντ αναγνώρισε εξίσου λίγο με τους προδρόμους του τη διαφορά μεταξύ ‘εμπειρίας’ και γνώσης της εμπειρίας».²⁸ Το πρόβλημα συνίσταται στο γεγονός ότι το ιδιοκτησιακό πρότυπο της γνώσης επικαθορίζει την εμπειρία ως τέτοια, που «όσο παράδοξο και αν ακούγεται, δεν εμφανίζεται στη γνώση της εμπειρίας»,²⁹ παρά ως αντικείμενο της γνώσης, στο πλαίσιο δηλαδή μιας προκριτικής παράστασης της σχέσης του υποκειμένου με το αντικείμενό του. Η επιθυμία κάθαρσης της καντιανής φιλοσοφίας από αυτό το μεταφυσικό υπόλοιπο θα οδηγήσει τον Μπένγιαμιν σε μια προσπάθεια απελευθέρωσης από το διασκεπτικό μοντέλο μέσω της αποκατάστασης της εμπειρίας στην αμεσότητά της.³⁰

Η μετακαντιανή φιλοσοφία επιχείρησε να πραγματώσει μια υπέρβαση των ορίων της διασκεπτικότητας (Diskursivität), προσφεύγοντας στην έννοια μιας εννοιακής διάνοιας (intuitiver Verstand), η αφηρημένη δυνατότητά της οποίας προσεπικυρώνεται από τον ίδιο τον Καντ, όχι όμως και η εφαρμογή της στην ανθρώπινη ικανότητα της γνώσης. Μια εννοιακή, εποπτική (anschauer) ή αρχέτυπη διάνοια (intellectus archetypus) θα εκκινούσε, σύμφωνα με τον Καντ, από το *συνθετικά* καθολικό (synthetisch-Allgemeines) της εποπτείας ενός όλου, το οποίο θα αποτελούσε το θεμέλιο της δυνατότητας των επιμέρους και της σύνδεσής τους, σε αντίθεση όμως με τη δική μας έκτυπη διάνοια (intellectus ectypus), «για την οποία θα πρέπει φυσικά να είναι τυχαίο τι είδους και πόσο ετερογενές θα είναι το επιμέρους».³¹ Διαφορετική είναι η λύση του προγράμματος του Χέγκελ, ο οποίος απορρίπτει τη λήψη της διανοητικής εποπτείας ως αφετηρίας, χρησιμοποιώντας μάλιστα το επιχείρημα της σύγχυσης του «καθαρού» με το εμπειρικό εγώ, όταν αναφέρεται στην πλάνη «πως υποτίθεται ότι γίνεται λόγος για κάτι το γνώριμο, για το Εγώ της εμπειρικής αυτοσυνείδησίας, ενώ στην πραγματικότητα γίνεται λόγος για κάτι το απόμακρο σε αυτή τη συνείδηση».³² Ενώ η διανοητική εποπτεία είναι «η πιο βίαιη αποπομπή της μεσολάβησης»,³³ ο Χέγκελ οργανώνει τη δική του υπέρβαση του Καντ μέσω της αναγωγής τόσο της διάνοιας όσο και του Λόγου σε ένα ανώτερο τρίτο,

το πνεύμα, το οποίο ως συγκεκριμένο καθολικό (konkret Allgemeines) παύει πλέον απλώς να υπάγει το δεδομένο επιμέρους. Κάτι τέτοιο είναι δυνατόν εφόσον η οριοθετική λειτουργία της διάνοιας τίθεται και συνάμα αναιρείται, σχήμα το οποίο περιγράφει παραστατικά η εγγελιανή ρήση σύμφωνα με την οποία «δεν υπάρχει τίποτε, τίποτε στον ουρανό, στη φύση ή στο πνεύμα που να μην περιέχει τόσο την αμεσότητα όσο και τη διαμεσολάβηση».³⁴

Παρά την πολυσυζητημένη αναφορά του στη γερμανική ρομαντική παράδοση,³⁵ ούτε και ο Μπένγιαμιν αποδίδει γνωσιοθεωρητικό κύρος στη διανοητική εποπτεία. «Το Είναι των ιδεών», με τις οποίες κορυφώνεται η γνωσιακή ιεραρχία που επεξεργάζεται στον «Γνωσιοκριτικό Πρόλογο» της διατριβής του για το γερμανικό μπαρόκ δράμα, «δεν μπορεί να γίνει διόλου νοητό ως αντικείμενο της εποπτείας».³⁶ Μολονότι ο Μπένγιαμιν δεν οικειοποιείται το εγγελιανό σχήμα της διαμεσολάβησης μεταξύ διαμεσολάβησης και αμεσότητας,³⁷ στην προσπάθεια του να διασώσει την παροδική εμπειρία, ή το πράγμα χωρίς τη διαχείρισή του, κάνει λόγο, στο πλαίσιο των γλωσσοφιλοσοφικών ερευνών του, για «πνευματική ουσία» του κάθε πράγματος. Αυτή η ουσία δεν είναι προσιτή στις έννοιες, μέρος της όμως συνίσταται στη διαμνησιμότητά της, ειδάλλως προφανώς θα παρέμενε ξένη σε κάθε εμπειρία. Ως ουσιώδης αυτή η διαμνησιμότητα ονομάζεται από τον Μπένγιαμιν «γλωσσική ουσία». «Η γλωσσική ουσία όμως των πραγμάτων είναι η γλώσσα τους»,³⁸ και συνεπώς ο Μπένγιαμιν μπορεί να προτάξει της ανάπτυξης του θέματός του τη διαπίστωση πως «δεν υπάρχει συμβάν ή πράγμα, ούτε στη ζωντανή, ούτε στη δίχως ζωή φύση, το οποίο να μην μετέχει με κάποιο τρόπο στη γλώσσα, διότι για το καθετί είναι ουσιώδες να διαμνηύει το πνευματικό του περιεχόμενο».³⁹ Η αναλογία με την εγγελιανή φράση που παρατέθηκε πιο πάνω είναι απαραγνώριστη. Εν προκειμένω όμως η έμφαση δεν βρίσκεται στην πλευρά της διαμεσολάβησης αλλά σε εκείνη της αμεσότητας. Καθώς η γλώσσα αναγνωρίζεται ως ουσιώδης, η διαμνήυση της πνευματικής ουσίας συντελείται μέσα και όχι διαμέσου αυτής, πράγμα που σημαίνει ότι η γλώσσα συνιστά διάμεσο (Medium) και όχι εργαλειακό μέσο (Mittel) της διαμνήυσης. Και αντιστοίχως, ως γλωσσικό, το Είναι του εκάστοτε πράγματος συνιστά την έκφρασή του· δεν χρησιμοποιεί απλώς τη γλώσσα με σκοπό να εκφραστεί. Τότε όμως η ουσία της γλώσσας συνίσταται στην αμεσότητα (Unmittelbarkeit) μιας διαμνήυσης του εαυτού της, «και αν θέλει κανείς να ονομάσει αυτή την αμεσότητα μαγική, τότε το πρωταρχικό πρόβλημα της γλώσσας είναι η μαγεία της».⁴⁰

Το πώς μπορεί να γίνει κατανοητή εν προκειμένω η έννοια της μαγείας, διαφαίνεται από το αντίθετό της. Η θεωρία της γλωσσικής μαγείας προορίζεται από τον Μπένγιαμιν εναντίον τής από τον ίδιο αποκαλούμενης «αστικής αντίληψης της γλώσσας», σύμφωνα με την οποία «το μέσο της διαμνήυσης είναι η λέξη, το αντικείμενό της το πράγμα, ο αποδέκτης της ένας άνθρωπος».⁴¹ Από την άποψη της προβληματικής που εξετάζεται εδώ, η θέση περί μαγείας της γλώσσας δηλώνει, αν και με διαφορετικούς όρους, την ίδια αντίθεση την οποία εξέφραζε ο Μπένγιαμιν εναντίον της καντιανής σύλληψης της εμπειρίας, στο πλαίσιο της οποίας, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, η κατ' αίσθηση εμπει-

ρία, συνιστά το μέσο με το οποίο το υποκείμενο διαμόρφωνε τις παραστάσεις του. Όπως λοιπόν και σε εκείνη την περίπτωση ο Μπένγιαμιν στόχευε να πηδήξει στην καρδιά το διαφωτισμό, στο μέτρο όμως και μόνο που η συρρικνωμένη του αντίληψη περί εμπειρίας συνιστούσε, όχι καταστροφή της μεταφυσικής, μα αντιθέτως μεταφυσικό υπόλοιπο, έτσι και όσον αφορά τη θεωρία της γλώσσας η στόχευση είναι διπλή: από τη μια ζητούμενη είναι η επανενεργοποίηση ενός προδιαφωτιστικού και αντιδιαφωτιστικού γλωσσολογικού δυναμικού, όπως αυτό εκπροσωπείται από την πλατωνίζουσα ονοματοποιητική, την Παλαιά Διαθήκη ή τον (Χάμαν) Hamann,⁴² και από την άλλη η διάλυση της μαγείας την οποία ενέχει η ίδια η συμβατιστική αντίληψη περί γλωσσικού σημείου. Με αυτό το πνεύμα ο Μπένγιαμιν θα χαρακτηρίσει την έκπτωση από τη γλωσσική αμεσότητα ως περιεχόμενο του προπατορικού αμαρτήματος, προσδιορίζοντας όμως ταυτόχρονα το προπατορικό αμάρτημα ως «αποκατάσταση» της μαγείας, μολονότι μια αποκατάσταση στρεβλή.⁴³

Η διαφορούμενη αυτή στρατηγική αποτυπώνεται στο διττό χαρακτήρα της οντολογίας που οικοδομείται στο θεμέλιο της μεταφυσικής της γλώσσας. Όπως έχει παρατηρηθεί σχετικά, «από τη μια, η γλώσσα δεν είναι προτού κάτι εκφραστεί –το ον προηγείται της έκφρασής του–, από την άλλη δεν υπάρχει τίποτε το οποίο δεν μετέχει της γλώσσας –η γλώσσα προηγείται του υπάρχοντος–· αμφοτέρω σε μια εναλλάξ ταύτιση».⁴⁴ Η δυνατότητα μιας παρόμοιας εναλλαγής, κατά το μέτρο που η έκφραση, δηλαδή το ύστερον, θεωρείται ως κάτι το ουσιώδες, διασφαλίζει μια προοπτική η οποία φαινόταν αδύνατη στο υπερβατολογικό πλαίσιο. Εφόσον το πρότερον και το ύστερον μπορούν να αλλάζουν αμοιβαία της θέσεις τους, ό,τι θα ήταν καταστατικό στοιχείο των πραγμάτων παρουσιάζεται πλέον αναγνωρίσιμο a posteriori. Με άλλα λόγια, εκείνο που προκύπτει είναι η δυνατότητα αναγωγής από το μερικό στο καθολικό και από το τυχαίο στο αναγκαίο, δυνατότητα η οποία δεν είχε θέση στην καντιανή φιλοσοφία παρά μόνο υπό την έννοια της αναστοχαστικής δύναμης της κρίσης, η οποία βρίσκεται στο θεμέλιο της λογικής κατασκευής του «ως εάν». Πράγματι, ο Kant κάνει δεκτή μια τέτοια έννοια της δύναμης της κρίσης μόνο ως «ρυθμιστική αρχή της ικανότητας της γνώσης»,⁴⁵ και συνεπώς μόνο ως «υποκειμενική αρχή για την ένσκηνη χρήση των ικανοτήτων της γνώσης»,⁴⁶ χωρίς αξιώσεις αντικειμενικότητας, όπως η αντίστοιχη προσδιοριστική. Με τη μαγική σύλληψη της γλώσσας η καντιανή αντινομία της δύναμης της κρίσης, μεταξύ αποκλειστικότητας και μη αποκλειστικότητας των μηχανικών νόμων στη φύση,⁴⁷ καταρρέει, με αποτέλεσμα τη μετατόπιση της ρυθμιστικότητας εντός της καταστατικότητας, της υποκειμενικότητας εντός της αντικειμενικότητας. Το υποτιθέμενο ανορθολογικό περιεχόμενο, το μερικό ή το τυχαίο, συνιστά αναγκαία και ουσιώδη έκφραση του Είναι του πράγματος.

Με αυτή την έννοια η αμεσότητα δηλώνει τη δυνατότητα συναγωγής του εκφραζομένου από την έκφρασή του, δυνατότητα στην οποία εδράζεται η ιδέα της φυσιγνωμικής, από την (ψευδο-)αριστοτελική αφετηρία της ως τον Τζιαμπατίστα ντελά Πόρτα (Giambattista della Porta) (*De humana physiognomonia*, 1586) και από αυτόν στον Ελβε-

τό θεολόγο Λάβατερ (Lavater), τον συγγραφέα των *Φυσιογνωμικών αποσπασμάτων* (1775), έργο όπου επιχειρείται η συναγωγή των ψυχικών ιδιοτήτων των ανθρώπων από τα χαρακτηριστικά του προσώπου τους. Η συναγωγή αυτή θεωρείται εφικτή στο μέτρο που ο άνθρωπος αποτελείται «από επιφάνεια και περιεχόμενο [...] Αυτό το εξωτερικό κι αυτό το εσωτερικό βρίσκονται προφανώς σε γνήσια σχέση αμεσότητας. Το εξωτερικό δεν είναι παρά η κατάληξη, το όριο του μέσα, ενώ το εσωτερικό μια άμεση συνέχεια του εξωτερικού».⁴⁸ Η ομοιογένεια ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό, το επιμέρους και το όλο, το ορατό και το αόρατο στην οποία στηρίζεται η προσπάθεια του Λάβατερ να συσχετίσει τις απεικονίσεις των ανθρώπων με την ψυχική τους διάγνωση υποβαθμάζεται από τη μεταφυσική προϋπόθεση του συσχετισμού της αιτιότητας με την έκφραση. «Κάθε επίδραση (Wirkung) είναι σαν τη δύναμη που την προκαλεί. Η επίδραση είναι φυσιογνωμία».⁴⁹ Αλλά τα δύο αυτά θεμέλια δεν είναι συμβατά μεταξύ τους. Ομοιότητα και αιτιότητα, όχι μόνο αναφέρονται σε διαφορετικούς τύπους σχέσεων, αλλά ορίζουν αντίθετες απαντήσεις στο ζήτημα της μεσολάβησης. «Με αυτή την ταλάντευση εκτίθεται σε κίνδυνο και το ιδεώδες του ανθρώπινου σημείου, καθώς δεν μπορεί να υπάρξει πουθενά εγγύηση για την αρμονία μεταξύ εσωτερικού σημαίνοντος και εξωτερικού σημαινομένου».⁵⁰ Οι επικριτές του θα ειρωνευτούν την υπέρμετρη αξίωση του «άλματος» από το σώμα στη ψυχή,⁵¹ ανάμεσα σε αυτούς και ο Γκαίτε, μολονότι αρχικώς είχε συνεργαστεί στο αμφιλεγόμενο αυτό πρόγραμμα, αλλά επέκρινε την ανικανότητα του Λάβατερ να αποσπαστεί από το μεμονωμένο, τη στιγμή που φιλοδοξούσε ένα «όλο του αισθητού και του ηθικού ανθρώπου».⁵² Η αναξιοπιστία της μεθόδου του Λάβατερ δεν μένει εν τέλει άγνωστη και στον ίδιο, όταν μέσω της αποσπασματικότητας του έργου του ομολογεί κατ' ουσία την έλλειψη δεσμευτικότητας και καθολικότητας των συμπερασμάτων του, που ταυτοχρόνως υποτίθεται ότι μεταφράζουν την δεσμευτική και καθολική ως προς την ισχύ της αιτιότητα και αξιώνουν την ίδια εγκυρότητα με εκείνα που αντλούνται στη βάση της: «Δεν υπόσχομαι», γράφει, «να παρουσιάσω το αλφάβητο με τα χίλια γράμματα για την αποκωδικοποίηση της ακούσιας γλώσσας της φύσης [...], παρά μόνο να σχεδιάσω λίγα γράμματα αυτού του θείου αλφαβήτου τόσο ευανάγνωστα ώστε κάθε υγιές βλέμμα να μπορεί να τα βρει και να τα αναγνωρίσει όπου και αν τα βρει μπροστά του».⁵³

Απεναντίας, ο Χάμαν, τον οποίο ο Μπένγιαμιν επικαλείται ενάντια στον Kant και προς συνηγορία των καβαλιστικών παραδόσεων που συναρτώνται με τη γλωσσοφιλοσοφία του, δεν μοιάζει να ποσειται από παρόμοιες αδυναμίες, αν και βεβαίως περιορίζει τις φιλοδοξίες του στη γλωσσική ερμηνεία, η οποία από την άλλη επέχει θέση οντολογικής κατανόησης. Θα γράψει έτσι για τον εαυτό του ότι είναι «ένας Λάβατερ στη φυσιογνωμική του γλωσσικού ύφους».⁵⁴ Γλωσσικό ύφος, σημαίνει όχι γλωσσικό σημείο, και επομένως η φυσιογνωμική αποκωδικοποίηση δεν δηλώνει εδώ τόσο την αποκάλυψη ενός εσώτερου λόγου, με τη διπλή έννοια της *ratio* και της λέξης, ως ουσίας της εξωτερικής εικόνας αλλά πρωτίστως την παραδοχή της εικονικότητας ως ουσίας του λόγου. Η αντιστοιχία μεταξύ καβαλιστικής και φυσιογνωμικής στηρίζεται στον εικονικό χαρακτήρα της γλώσσας. Συνεχίζοντας τη γραμμή της σκέψης του Μπένγιαμιν σχετικά με το πνεύ-

μα και τη γλώσσα των πραγμάτων, προκύπτει ως διαπίστωση ότι αφού η αποτύπωση ανήκει στην ουσία της γλώσσας, τότε η γλωσσικότητα των πραγμάτων φανερώνεται στο αποτύπωμα της γλώσσας, κι αυτό δεν είναι άλλο από τη γραφή. «[...] Οι μυστικιστικές διδασκαλίες για τη γλώσσα δεν αρκούνται στο να εντάξουν στο πεδίο της σκέψης τους την προφερόμενη λέξη. Με την ίδια ακριβώς έννοια έχουν να κάνουν και με τη γραφή».⁵⁵ Η γραφή μάλιστα προβάλλει, για τον Μπένγιαμιν, ως σημαντικότερη, διότι η σχέση μη αισθητής ομοιότητας που επιτρέπει τη φυσιογνωμική κατανόηση, είναι εν προκειμένω «η λιγότερο αισθητή». Αλλά η μυστικιστική αυτή πρόσληψη της γραφής δεν είναι πιο ανορθόδοξη από τα εγκεκριμένα συμπεράσματα της νεότερης γραφολογίας, «η οποία μας δίδαξε να αναγνωρίζουμε στα χειρόγραφα εικόνες που έκρυψε μέσα τους το ασυνείδητο του γράφοντος».⁵⁶ Η μαγεία και η άρνησή της συμπλέκονται στη σκέψη του Μπένγιαμιν στο ίδιο ακριβώς μέτρο που η εικόνα συγχωνεύεται με το λόγο. Η φωτογραφία, χάρη στην οποία η τέχνη απελευθερώνεται από το μαγικό υπόλειμμα της λατρείας, παρουσιάζεται συνάμα ως μέσο μιας φυσιογνωμικής πρακτικής, καθώς «διανοίγει [...] φυσιογνωμικές όψεις, εικονικούς κόσμους που κατοικούν ακόμη και στο πιο μικρό και είναι αρκετά ερμηνεύσιμοι και κρυμμένοι ώστε να βρίσκουν καταφύγιο σε ονειροφантаσίες μα τώρα, καθώς έχουν γίνει μεγάλοι και μπορούν να διατυπωθούν, ώστε να φανερώνουν ότι η διαφορά μεταξύ μαγείας και τεχνικής είναι από κάθε άποψη μια ιστορική μεταβλητή».⁵⁷

Ακόμη χαρακτηριστικότερα απ' ό,τι στην ιστορία της φωτογραφίας η σχέση αυτή αποτυπώνεται στη μεθοδολογία των νοητικών εικόνων (Denkbilder) την οποία χρησιμοποιεί ο Μπένγιαμιν ως ένα είδος συγγραφής στο πλαίσιο της οποίας η περιγραφική και η θεωρητική στόχευση καθίστανται απολύτως δυσδιάκριτες μεταξύ τους. «Η φιλοσοφική εξεικόνιση μετατρέπεται σε διαδικασία εύρεσης της αλήθειας της ίδιας».⁵⁸ Η εικόνα συνιστά και εδώ το όριο της διάνοιας, όπως στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, όπου «το σχήμα μιας καθαρής έννοιας της διάνοιας δεν μπορεί να μετατραπεί σε εικόνα».⁵⁹ Τώρα όμως το όριο αυτό εγκαινιάζει έναν άλλο χώρο, όπου η αδυναμία της διάνοιας αποτιμάται θετικά, διότι, αντίστοιχα με ό,τι συμβαίνει στη ερμηνευτική θεωρία του ονείρου του Φρόυντ (Freud), παύει η λογοκρισία του νοήματος.⁶⁰ Κατ' ουσίαν πρόκειται για την ίδια λογοκρισία που απαξιώνει τα παραδείγματα στον Καντ ως περιπτώσεις in concreto που δεν εκπληρώνουν τον κανόνα παρά μόνο σπάνια· δεν συνιστούν παρά «το λίκνο της δύναμης της κρίσης»⁶¹ στο οποίο περιορίζονται οι άνθρωποι καταδικασμένοι στην ανωριμότητα.⁶²

Αντίθετα, στην περίπτωση του Μπένγιαμιν η ανωριμότητα των παιδιών γίνεται το πρότυπο, όχι ασφαλώς λόγω αφέλειας, αλλά διότι μπορούν να δουν τη μαγική πλευρά των γραμμάτων, η οποία χάνεται για τους ενήλικες στη σημειωτική χρήση. Αναφερόμενος στα παλιά αναγνωστικά ο Μπένγιαμιν θα γράψει ότι «τα τυπογραφικά στοιχεία άρχιζαν από νωρίς να σχηματίζουν γύρω τους έναν όμιλο αντικειμένων». Στο «h» κρέμεται ένα καπέλο (στα γερμανικά «Hut»), ενώ το «r» γίνεται το αγκάθι ενός τριαντάφυλλου («Rose»)⁶³. Νοηματικώς ασύνδετα μεταξύ τους ονόματα διατάσσονται γύρω από το γράμμα με τη μορφή εικόνων, έτσι ώστε να διαμορφώνεται το γλωσσικό ομόλο-

γο της ρουσσωικής συνέλευσης όπου εκφράζεται η γενική βούλησης: «‘το πνεύμα των γραμμάτων προέρχεται από το πράγματα. Σε αυτά τα γράμματα έχουμε αποτυπώσει το γεγονός ότι είμαστε έτσι και όχι αλλιώς’». Μια τέτοια «αλληλεγγύη»,⁶⁴ που προφανώς δεν προϋποθέτει, όπως στο ρουσσωικό πολιτικό μοντέλο, τη συμμόρφωση των επιμέρους στοιχείων στον κοινό τους παρονομαστή, δεν είναι εφικτή παρά στο πλαίσιο μιας αντίληψης της γραφής ως ιερογλυφικής, η οποία περιγράφει ό,τι από τον Μπένγιαμιν εννοείται ως ανάγνωση, και συγκεκριμένα την πλευρά της εκείνη που παρομοίως μπορεί να ονομαστεί «μαγική» καθότι δεν αποσκοπεί στην ανακάλυψη του νοήματος που κρύβεται πίσω από το γράμμα, αλλά, μέσω της εμπύθισης σε αυτό, στην αποκάλυψη ενός ονόματος. «Το όνομα», σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, «είναι το ανάλογο της γνώσης του αντικείμενου μέσα στο ίδιο το αντικείμενο», και επομένως δεν είναι κάτι τυχαίο, προορισμένο για την υποδήλωση ενός περιεχομένου. Κατά τούτο η ανάγνωση συνιστά μια αλληγορική πρακτική, σύμφωνα με την έννοια της αλληγορίας που ανέπτυξε ο Μπένγιαμιν στο πλαίσιο της μελέτης του μπαρόκ. «Στο πλαίσιο της αλληγορίας, η εικόνα δεν είναι παρά σφραγίδα, μονόγραμμα της ουσίας και όχι η ουσία στο κέλυφός της». Εκεί όμως όπου η γλωσσική επιφάνεια είναι το ίδιο το βάθος, η ανάγνωση σημαίνει την αυτονόμηση «της λέξης, της συλλαβής, του φθόγγου από κάθε παραδεδομένη νοηματική σύνδεση, ως πράγματος το οποίο μπορεί να γίνει αντικείμενο αλληγορικής εκμετάλλευσης». Με αυτήν ακριβώς την έννοια, η φυσιογνωμική ανάγνωση του παιδιού καθίσταται μια διαδικασία αλληγορική, τόσο διότι η γεφύρωση εικόνας και γράμματος είναι ασυνεχής, όσο και διότι το παιδί που πράττει ως φυσιογνωμιστής και μαθαίνει το γράμμα, βυθιζόμενο στις εικόνες του, ανακαλύπτει παράλληλα τον κώδικα και λύνει το αίνιγμα: όπως ο ήρωας των αστυνομικών μυθιστορημάτων του 19^{ου} αιώνα αποκρυπτογραφεί τα «υλικά σημαίνοντα», προκειμένου να διαλευκάνει το μυστήριο της υπόθεσης.⁶⁵ Ενώ όμως ο φυσιογνωμιστής αναζητεί απτές ενδείξεις, όπως στην περίπτωση του Λάβατερ αλλά και σε εκείνη του λογοτεχνικού ντετέκτιβ, όπου η προσωπική ιδιοφυΐα συνεχίζει να παρουσιάζεται ως πλήρης εκμετάλλευση των δυνατοτήτων μιας απρόσωπης μεθόδου, εδώ οι ομοιότητες και οι αντιστοιχίες δεν είναι αισθητές, αλλά αποκαλύπτονται ως προϊόν ελευθερίας αυτού που τις διαβάσει. Κάθε φορά η ανακάλυψη θα είναι διαφορετική,⁶⁶ κι αποφασιστική θα είναι και πάλι η διαλεκτική παθητικότητας και αυθορμησίας, πιστότητας και ελευθερίας, με την οποία έρχεται αντιμέτωπος ο Μπένγιαμιν και στο πλαίσιο της θεωρίας του για τη μετάφραση.⁶⁷

Οι εικόνες που οργανώνονται αθέλητα γύρω από το γράμμα δεν παραπέμπουν τυχαία στη μορφή ενός αστερισμού, μιας αστρικής συστοιχίας στην συγκυρία της οποίας καθίσταται ορατό το εσωτερικό μιας εξωτερικής εμφάνισης. Η αστρολογία διαθέτει άλλωστε υποδειγματική σημασία στην θεωρία του Μπένγιαμιν για το μαγικό χαρακτήρα της ανάγνωσης, στο μέτρο που θεμελιώνεται στη δυνατότητα μιας εμπειρικά ατεκμηρίωτης πρόβλεψης. «Ο μαθητής διαβάσει το αναγνωστικό και ο αστρολόγος το μέλλον στα άστρα. [...] Ο αστρολόγος διαβάσει τον αστερισμό από τη θέση των αστέρων· συνάμα διαβάσει από αυτόν το μέλλον ή το πεπρωμένο».⁶⁸ Η αξιολογικά τουλάχιστον

ουδέτερη αντιπαραβολή της αστρολογικής γνώσης στην επιστημονικά κατοχυρωμένη δεν αποτελεί βεβαίως υπεράσπιση της σχετικής κοινωνικής πρακτικής, στην απόλυτη συμβατότητα της οποίας με την πολιτιστική βιομηχανία αφιέρωσε άλλωστε ο Adorno μία από τις εμπειρικές μελέτες του στις Η.Π.Α.⁶⁹ Αν η μαγική ανάγνωση παραμένει για τον Μπένγιαμιν ένα παραδείσιο κατάλοιπο προσαρτημένο μεν στην τρέχουσα σημειωτική λειτουργία της γλώσσας,⁷⁰ αλλά αντίθετο σε αυτή, δεν έχει την παραμικρή σχέση με τη χρησιμοποίηση της γλώσσας για τη διατύπωση κρίσεων, όπως συλλαμβάνει ο ίδιος τη συνέπεια μιας διαδικασίας συγκρίσιμης με την ιστορία της πτώσεως.⁷¹ Οι αστρολογικές προβλέψεις και χαρακτηρολογικές διαγνώσεις δεν συνιστούν παρά μια σύγχυση της γλωσσικής μαγείας με τη «μαγεία της κρίσης»,⁷² η δε αυθαιρεσία και η χειραγωγική φύση των αποφάνσεών της αποτελεί μάλλον μαρτυρία της γλωσσικής αφαιρέσεως την οποία προϋποθέτει η ψευδοαναγνωστική της στρατηγική.⁷³ Αλλά ακόμη κι αν υποθέσει κανείς ότι η αστρολογία συνιστά μια μορφή ανάγνωσης, η ερμηνεία στην οποία στηρίζεται δεν έχει επιτελεστικό χαρακτήρα. Η επιτέλεση αποτελεί ωστόσο αναπαλλοτρίωτο γνώρισμα της καθαρής γλωσσικής επικοινωνίας, διότι στο μέτρο που η γλώσσα δεν αποτελεί εργαλειώδες μέσο, η διαμήνυσή και η ύπαρξή του πνεύματος της ταυτίζονται. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η αυτοαναφορικότητα της γλώσσας, για την οποία μιλά ο Μπένγιαμιν στο πρώιμο γλωσσοθεωρητικό του δοκίμιο, αναδιπλασιάζεται στο ύστερο έργο του σε correspondences, μη αισθητές ομοιότητες μεταξύ των ετερόκλητων στοιχείων του χώρου και του χρόνου, και σε μιμητική ικανότητα, χάρισμα αντίληψης αυτών των σχέσεων που δεν διαμεσολαβούνται από τις έννοιες ή τις αισθήσεις. Η κατανόηση των ανταποκρίσεων, τις οποίες συζητά ο Μπένγιαμιν κυρίως σε αναφορά με τη νεωτερική ποίηση του Μπωντλαίρ, ως οντολογικού προσδιορισμού της φύσης ή της μίμησης ως ανθρωπολογικής σταθεράς παραγνωρίζει την αλληλεξάρτησή τους: κατ' ουσίαν δε μεροληπτεί υπέρ της παθητικότητας.

Αντιθέτως, η ενεργητική πλευρά της ανάγνωσης καθίσταται εμφανής όταν ο Μπένγιαμιν της αποδίδει μια λειτουργία υπέρβασης της τυχαιότητας του τυχαίου, την οποία δεν μπορεί να φέρει σε πέρας η έννοια. Ενώ η έννοια οργανώνει τα φαινόμενα ως υποκείμενα σε υπαγωγή, η ιδέα τα σώζει καθώς τα μετατρέπει σε ολότητα. «Δεν μπορεί λοιπόν να εννοηθεί ως κριτήριο της αξιοπιστίας της το αν συλλαμβάνει το αντικείμενό της όπως η έννοια γένους τα είδη».⁷⁴ Η καθολικότητα την οποία εκπροσωπεί η ιδέα είναι εφικτή καθότι δεν είναι προσθετική. Δεν πρόκειται για την ολοκλήρωση μιας σειράς, αλλά για μια διάταξη η οποία μπορεί να παρουσιαστεί και πάλι με τη μορφή του αστερισμού. «Οι ιδέες σχετίζονται με τα πράγματα όπως οι αστερισμοί με τα αστέρια [...] είναι αιώνιοι αστερισμοί και [...] τα στοιχεία συλλαμβάνονται ως σημεία στους αστερισμούς αυτούς».⁷⁵

Η θεωρία των ιδεών του Μπένγιαμιν αποτελεί μια προσπάθεια συνδυασμού του πλατωνικού χωρισμού και της σύνθεσης. Στο πρότυπο του αστερισμού συνενώνονται δύο διαφορετικές παραστάσεις πολικότητας: αφενός μεταξύ ιδεών και φαινομένων, αφετέρου όμως μεταξύ των ίδιων των φαινομένων, τα οποία οργανώνονται ως άκρα που συλ-

λέγονται γύρω από την ιδέα καθώς και μεταξύ των ιδεών, των οντοτήτων, οι οποίες «υπάρχουν σε πλήρη αυτοτέλεια και ακεραιότητα».⁷⁶ Καθώς η ιδέα γίνεται αντιληπτή από τον Μπένγιαμιν ως «κάτι το γλωσσικό»,⁷⁷ έχει εξορισμού εικονικό χαρακτήρα. Το πρόβλημα της φιλοσοφίας γίνεται έτσι ένα πρόβλημα εξεικόνισης των ιδεών. Ο γνωσιοθεωρητικός πρόλογος της εργασίας του Μπένγιαμιν για το γερμανικό μπαρόκ ξεκινά με τη χαρακτηριστική διατύπωση: «Αποτελεί ίδιον της φιλοσοφικής γραφής να βρίσκεται σε κάθε νέα τροπή μπροστά στο ζήτημα της εξεικόνισης των ιδεών».⁷⁸ Αλλά η ανάγνωση των φαινομένων, η σωτηρία τους εντός της νοητής τάξης, και η εξεικόνιση των ιδεών, η περισυλλογή των διακριτών φαινομένων και οντοτήτων, είναι ένα και το αυτό, πράγμα που δηλώνει ότι κάθε ανάγνωση είναι στην ουσία της μια νέα γραφή. Η εν λόγω σχέση δεν δηλώνει το ερμηνευτικό περίσσειμα έναντι της πρωταρχικής κειμενικής πρόθεσης· καθότι η ερμηνεία νοείται ως «αντικειμενική»,⁷⁹ αποτελεί η ίδια στιγμή της πρώτης αντικειμενικότητας του κειμένου. Στη γλώσσα των εικόνων αυτό σημαίνει ότι ο αναγνώστης δεν μπορεί να μείνει απ' έξω, αλλά θα πρέπει να συμπέσει με τον αστερισμό τον οποίο διαβάξει και στην ολότητα του οποίου εντάσσεται. Ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από τη συλλογή των κειμένων με τίτλο *Τα παιδικά χρόνια στο Βερολίνο* παρουσιάζει τη θεωρία του Μπένγιαμιν με τη μορφή παιδικής ανάμνησης, στην οποία ο συγγραφέας χάνεται μέσα στο νέφος των λέξεων, μιμούμενος τον παρεφθαρμένο τους ήχο.⁸⁰ Η επιστροφή του ενήλικα στο παιδικό παρελθόν δεν έχει εδώ την έννοια της γραφικής αναπόλησης της αθωότητας. Στην ανάδειξη της ένταξης του αναγνώστη στο ανάγνωσμα, και όχι ασφαλώς στη λατρεία του παρωχημένου, αποβλέπει άλλωστε και η αναφερθείσα ενασχόληση του Μπένγιαμιν με τα παλιά αναγνωστικά. Η διαδικασία της εκμάθησης της γλώσσας μέσω των εικόνων των αναγνωστικών αναγορεύεται σε πρότυπο της γλώσσας εν γένει, αλλά και της φιλοσοφίας: «Με την πιεστική προτροπή για περιγραφή που περιέχουν αυτές οι εικόνες εγείρουν στο παιδί το λόγο. Καθώς όμως το παιδί περιγράφει αυτές τις εικόνες με λόγια, όντως τις «περιγράφει». Τις μουτζουρώνει. [...] Έτσι το παιδί συγγράφει μέσα τους (dichtet in sie hinein). Με τη βοήθειά τους μαθαίνει μαζί με τη γλώσσα τη γραφή: την ιερογλυφική».⁸¹

Αν όμως η ελεύθερη αυτή περιγραφή αποτελεί συστατικό στοιχείο της πιστής ανάγνωσης, η τελευταία δεν εμφανίζεται παρά ως συγκυρία· η αντικειμενική ερμηνεία δεν πραγματοποιείται αν δεν είναι εκεί ο ερμηνευτής, τον οποίο το κείμενο περιλαμβάνει όπως το περίγραμμα της εικόνας. Μάλιστα η εν λόγω ευτυχής συνάντηση υπόκειται τόσο πολύ στο μέσο του χρόνου ώστε το αποτέλεσμά της, η αληθής γνώση, «πέραν και χάνεται»⁸² ευθύς μόλις η συνάντηση ερμηνευτή και ερμηνευόμενου φτάσει στο τέλος της. Στο *Passagen-Werk* και στα περιφερειακά του κείμενα η εσωτερική συνάρτηση αλήθειας και χρόνου διατυπώνεται ως θεωρία του «νυν της γνωσιμότητας», σύμφωνα με την οποία το παρελθόν και το παρόν σχηματίζουν μια διαλεκτική εικόνα, όταν «συναντιούνται αστραπιαία στο πλαίσιο ενός αστερισμού». Η συνάντηση αυτή ορίζει τη στιγμή κατά την οποία μια εικόνα καθίσταται αναγνώσιμη, χωρίς να υφίσταται άλλη εγγύηση για την επάρκεια της ανάγνωσης από την ίδια της την επιτέλεση. «Η εικόνα στο νυν

της γνωσιμότητας φέρει στον ύψιστο βαθμό τη σφραγίδα της κριτικής, της επικίνδυνης στιγμής, η οποία βρίσκεται στο θεμέλιο κάθε ανάγνωσης». ⁸³

Σε αυτή τη βάση θεμελιώνεται από τον Μπένγιαμιν η προτεραιότητα της «πολιτικής έναντι της ιστορίας», ⁸⁴ ένα μοτίβο το οποίο προοικονομείται στην πρώτη πολιτική θεωρία του Μπένγιαμιν και το οποίο από την άλλη ο ίδιος μοιράζεται με πολλούς από τους μείζονες θεωρητικούς της τεταμένης εποχής του μεσοπολέμου. Η αποδέσμευση της πολιτικής έναντι των ηθικών και ιστορικών της δεσμεύσεων, κοινή κατά την εν λόγω περίοδο σε ένα φάσμα που φτάνει από τον φιλελευθερισμό του Μαξ Βέμπερ ως την ολική πολιτικοποίηση της ακροδεξιάς θεωρίας του Κ. Σμιτ (C. Schmitt), δεν αποτελεί ωστόσο για τον Μπένγιαμιν ιστορικά περιορισμένο φαινόμενο η ίδια, αλλά πάγιο χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας. Γι' αυτό το λόγο εμφανίζεται στο πλαίσιο μιας θεωρίας για τη μόδα, τα φαινόμενα της οποίας εξάλλου εντάσσονται, όπως αναφέρθηκε, στο πλαίσιο της γενικότερης θεματολογίας της ανάγνωσης. Ενώ κατά τον Ζίμμελ η χρονική λειτουργία της μόδας έγκειται παραδόξως στην ιδιότητα «ότι καθεμιά μόδα εμφανίζεται σαν να ήθελε να ζήσει αιώνια», ⁸⁵ στην ύστερη θεωρία του Μπένγιαμιν η αλήθεια είναι τόσο εσωτερικά συναρτημένη με την παροδικότητα, ώστε «το αιώνιο» να παρουσιάζεται μάλλον ως «μια πτυχή σε ένα φόρεμα, παρά [ως] ιδέα». ⁸⁶

Η ανάγνωση της πτυχής του φορέματος έχει φυσιογνωμικό χαρακτήρα στο μέτρο που αναζητά την εσωτερικότητα αυτού που είναι εντελώς εξωτερικό, στο βαθμό που αποδίδει αιωνιότητα στο πλέον παροδικό φαινόμενο. Η σχέση μεταξύ του αντικειμένου και της ερμηνείας του παραλληλίζεται από τον ίδιο τον Μπένγιαμιν με εκείνη μεταξύ φαινομένου και «πρωτοφαινομένου» (Urphänomen) στη φυσικοεπιστημονική θεωρία του Γκαίτε. Στη *Θεωρία των χρωμάτων* ο Γκαίτε υποστήριζε ότι η εξήγηση της ιστορίας και της πολλαπλότητας των φαινομένων γίνεται δυνατή μέσω της υπαγωγής των επιμέρους εκφάνσεων στο θεμέλιο τους, το οποίο όμως «δεν αποκαλύπτεται με λόγια και υποθέσεις στη διάνοια, αλλά στην εποπτεία μέσω των φαινομένων». Η έννοια του πρωτοφαινομένου προτείνεται από τον Γκαίτε ως ανταγωνιστική θεωρία σε αυτή της αιτιώδους εξήγησης, και επαναφέρει την τελεολογική προοπτική κατά το πρότυπο της εντελεχούς μονάδας του Λάιμπνιτς. Ως μονάδα προσδιορίζει όμως και ο Μπένγιαμιν την ιδέα, την οποία αντιλαμβάνεται ως εικονική συντομογραφία της ολότητας, ⁸⁷ και αντικαθιστά την έννοια του πρωτοφαινομένου με αυτή της πρωταρχής (Ursprung). «Σε κάθε φαινόμενο πρωταρχής προσδιορίζεται η μορφή υπό την οποία μια ιδέα έρχεται ολοένα αντιμέτωπη με τον ιστορικό κόσμο, έως ότου ολοκληρωθεί στην ολότητα της ιστορίας της» ⁸⁸ ολότητα η οποία φυσικά προσλαμβάνει τη μορφή ενός αστερισμού στον οποίο συνυπάρχουν τα άκρα σε μία σύνθεση χωρίς υπαγωγή. ⁸⁹ Η αναφορά στον Γκαίτε θα γίνει ρητή στο *Passagen-Werk*, όταν ο Μπένγιαμιν ανακοινώνει το πρόγραμμά του να παρακολουθήσει τη σειρά των συγκεκριμένων ιστορικών μορφών «όπως το φύλλο αναπτύσσει εξ εαυτού τον όλο πλούτο του εμπειρικού φυσικού κόσμου». ⁹⁰ Όπως και ο Γκαίτε, ο Μπένγιαμιν αντιλαμβάνεται τη σχέση μεταξύ επιφάνειας και βάθους ως εκφραστική, όχι αιτιώδη συνάφεια, προτείνει μάλιστα τη μεθοδολογική αυτή μετατόπιση ως διόρθωση της μαρξί-

κής παράστασης για τη σχέση βάσης και εποικοδομήματος.⁹¹ Η μεταφορά ωστόσο της έννοιας του «πρωτοφαινομένου» στο πεδίο της ιστορίας⁹² σημαίνει όχι μόνο ότι η συγκέντρωση των άκρων σε έναν αστερισμό δεν συνιστά τη χρονική αφετηρία μιας ανάπτυξης, αλλά και ότι η πρωταρχή «πηγάξει μάλλον από το γίνεσθαι και την παρέλευση».⁹³ Επειδή κάθε αστερισμός είναι χρονικός αστερισμός, η εισβολή της αιωνιότητας στο χρόνο δηλώνει τη διακοπή της χρονικής συνέχειας, έτσι ώστε η διαλεκτική στάσης και κίνησης που συμπεκνώνεται στις διαλεκτικές εικόνες⁹⁴ να βρίσκει το πολιτικό της αντίστοιχο στην ιδέα της επανάστασης.

4. ΦΥΣΙΟΓΝΩΜΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΙΟΓΝΩΜΙΑΣ

Η μετάβαση στην πολιτική δεν αποτελεί μόνο μεταφορά, αλλά εντάσσεται στο πρόγραμμα μετάφρασης της μαγείας σε κοσμικούς όρους, πρόγραμμα το οποίο χαρακτηρίζει κυρίως την όσιμη φάση της συγγραφικής δραστηριότητας του Μπένγιαμιν, όχι όμως μόνο τα πολιτικά του κείμενα. Ήδη στο πλαίσιο της θεωρίας της γλώσσας και της ανάγνωσης ο Μπένγιαμιν θέτει σε δεύτερο πλάνο τη διαφορά μεταξύ της μαγικής και της κοινής ανάγνωσης, καθώς και οι δυο τους μοιράζονται την ανάγκη υιοθέτησης ενός αναγνωστικού ρυθμού τον οποίο υποβάλλει το κείμενο χάριν της κατανόησής τους. Με τη συμμόρφωση του αναγνώστη σε αυτό το ρυθμό επιτυγχάνεται ένα είδος συντονισμού, έτσι ώστε το χρονικό μέτρο να ισούται εν τέλει με την παραβίασή του τη στιγμή της κρίσης, κατά την οποία –για τα δύο είδη της ανάγνωσης αντιστοίχως– «οι ομοιότητες αστράφτουν φευγαλέα στο προσκήνιο μέσα από τη ροή των πραγμάτων, για να χαθούν αμέσως μετά και πάλι» και καθίσταται εφικτή η «κατανόηση».⁹⁵ Ό,τι μπορούσε να θεωρηθεί ως μυστικός και εσώτερος ρυθμός της φυσικής ιεραρχίας, είναι στην πραγματικότητα η παραβίαση της τάξης της και προϋποθέτει την ενέργεια του υποκειμένου το οποίο εξομοιώνεται μιμητικά με το αντικείμενο του, μόνο και μόνο όμως για να το αποσπάσει από τη συνάφειά του. Με αυτή την έννοια η «γραφή και η γλώσσα» δεν αποτελούν μόνο το καταφύγιο των μαγικών σχέσεων που παρακαμάζουν στην ακάθεκτη πορεία του διαφωτισμού, αλλά και την ουσιαστική «εξαργύρωση» των δυνάμεων που «διαλύονται».⁹⁶ «Και τούτο διότι δεν μας βοηθά σε τίποτα η εμπαθής ή φανατική υπογράμμιση της αινιγματικής πλευράς του αινιγματικού· αντίθετα, διεισδύουμε στο μυστικό μόνο στο βαθμό που το ξαναβρίσκουμε στο καθημερινό, δυνάμει μια διαλεκτικής οπτικής η οποία αναγνωρίζει το καθημερινό ως αδιαπέραστο, το αδιαπέραστο ως καθημερινό».⁹⁷

Στο κείμενο του για τον σουρεαλισμό ο Μπένγιαμιν παρουσιάζει την αναρχική εξέγερση ως πρότυπο αυτής της διαλεκτικής, χάρη στην οποία «οι δυνάμεις της μέθης κερδίζονται για την επανάσταση»,⁹⁸ διότι η τελευταία δεν είναι παρά η διακοπή της τάξης του χρόνου, ο οποίος δείχνει το αληθινό πρόσωπο που κρύβεται πίσω από τη χρονολογία του. Αλλά για τον ίδιο αυτό λόγο η έξοδος από την ιστορική συνέχεια σημαίνει τη μόνη γνήσια σχέση προς την ιστορία. «Το να γράφεις ιστορία σημαίνει να δίνει στις χρο-

νολογίες τη φυσιогνωμία τους»,⁹⁹ να ανακαλύπτεις στην εξωτερικότητά τους την κρυμμένη τους αναφορά προς τη στιγμή της κρίσης, που ως τέτοια θα πρέπει να γίνει κατανοητή η εκάστοτε σημερινή στιγμή. Το παρελθόν δεν θα πάψει να στοιχειώνει τους ζωντανούς, παρά μόνο αν γίνει αντιληπτό ως νεκρό, αν δηλαδή το γίνεσθαι του χθες μετατραπεί σε κείμενο που διαβάζεται στο σήμερα. «Ο λόγος περί βιβλίου της φύσης υποδηλώνει πως μπορούμε να διαβάσουμε το πραγματικό σαν κείμενο. Έτσι θα πρέπει να γίνει και με την πραγματικότητά του δεκάτου ενάτου αιώνα. Ανοίγουμε το βιβλίο των όσων έγιναν».¹⁰⁰

Ο Μπένγιαμιν εφαρμόζει λοιπόν τη θεωρία της ανάγνωσης ως γενική μεθοδολογία της ιστοριογραφίας, αλλά και ως ειδική μέθοδο του μεγάλου του βιβλίου για το Παρίσι. Καθώς κάθε «γραπτό μοιάζει με πόλη, οι χίλιες πύλες προς την οποία είναι οι λέξεις»,¹⁰¹ ισχύει και το αντίστροφο. Η πόλη εμφανίζεται ως κείμενο που περιμένει την ανάγνωσή του. Κάτι τέτοιο όμως, κατά τον Μπένγιαμιν, συμβαίνει πρωτίστως με την πόλη του Παρισιού, καθότι «ανάμεσα σε όλες τις πόλεις δεν υπάρχει καμία που να συνδέεται τόσο στενά με το βιβλίο όσο το Παρίσι»,¹⁰² στις ονειρικές εικόνες του οποίου ο συγγραφέας αναζητά τη φυσιогνωμία της νεωτερικότητας.¹⁰³ Η μεταφορά της φυσιогνωμικής μεθόδου στο συγκεκριμένο πεδίο είναι λιγότερο εύλογη ή ουδέτερη απ' όσο αρχικώς φαντάζει, αν αναλογιστεί κανείς ότι οι αρετές της ανάγνωσης ως γενικής μεθοδολογίας συμπίπτουν με τα στοιχεία που συνθέτουν το υλικό της συγκεκριμένης μελέτης, την κοινωνία του 19^{ου} αιώνα. Ο τρόπος και το αντικείμενο της προσέγγισης ταυτίζονται μεταξύ τους με μια σειρά από τρόπους, ο εμφανέστερος των οποίων είναι μάλλον η μερική προσωποποίηση του συγγραφέα στις φιγούρες με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπος κατά τη μελέτη του, όπως, π.χ., εκείνη του συλλέκτη ή πλάνητα (Flaneur).¹⁰⁴ Ο πλάνης δεν είναι παρά μία ακόμη ενσάρκωση της αστυνομικής μεθόδου αναζήτησης και ανάγνωσης των ιχνών¹⁰⁵ από τα πρόσωπα των περαστικών και τα χαρακτηριστικά τους προσπαθεί να διαβάσει το επάγγελμα, την καταγωγή τον χαρακτήρα τους. Η αποκρυπτογραφική αυτή δραστηριότητα του πλάνητα χαρακτηρίζεται ωστόσο από τον Μπένγιαμιν ως «η φαντασμαγορία του».¹⁰⁶ Γι' αυτό και όταν η προσπάθεια του να αναγνωρίσει τις κοινωνικές στρωματώσεις παρομοιάζεται με εκείνη του γεωλόγου όσον αφορά τα γεωλογικά στρώματα,¹⁰⁷ ο υπαινιγμός είναι δίσημος. Αφορά τόσο στη διείσδυση στο βάθος μέσω της επιφάνειας όσο και στη φετιχιστική αναγωγή του τοπίου της πόλης σε φύση. Ένα προς ένα τα στοιχεία που διακρίνουν τη μεθοδολογία του *Passagen-Werk*, αλλά και τη φυσιогνωμική πρακτική εν γένει, αποτελούν το αντικείμενο της φυσιогνωμικής ματιάς του συγγραφέα: η εικόνα της πόλης και το βλέμμα που την κοιτά ταυτίζονται. Ότι ακόμη περιγράφει ο Ζίμμελ στο επίπεδο της φιλοσοφικής ψυχολογίας ή κοινωνιολογίας υπό την επικεφαλίδα «Το Στυλ της ζωής» στη *Φιλοσοφία του χρήματος*,¹⁰⁸ η επιτάχυνση του ρυθμού, η διάσπαση της ενότητας της εμπειρίας, η υποστασιοποίηση των αναλογικών σχέσεων κοκ. συνιστούν τόσο γνωρίσματα της μοντέρνας πόλης όσο και της θεωρίας που προτείνεται για την επεξεργασία της. Ο Μπένγιαμιν όμως εισάγει τη φυσιогνωμική στην ιστορία, την ανάγνωση εκείνου που δεν γράφτηκε ποτέ, ως κριτική των όρων ζωής

που έχει επιβάλει ο καπιταλισμός και μάλιστα, όπως επισημάνθηκε, ως εναλλακτικό μοντέλο του ιστορικού υλισμού. Αλλά η λογική της πραγματοποίησης, του φετιχισμού εξαιτίας του οποίου οι σχέσεις των ανθρώπων εμφανίζονται ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, της εξαφάνισης του υποκειμένου σε μια φυσική ιστορία, με άλλα λόγια τα πάγια χαρακτηριστικά της σύλληψης του καπιταλισμού από τον Μαρξ ως το Ζίμμελ και μετά, χαρακτηρίζουν εξίσου τη μέθοδο του Μπένγιαμιν, η οποία σε τελική ανάλυση αποβλέπει στην ακινητοποίηση της χρονικής εξέλιξης.

Η σύμπτωση αυτή ασφαλώς απειλεί να αλλοτριώσει το κριτικό εγχείρημα, πόσο μάλλον καθώς είναι ομολογημένη και προκλητική στο ίδιο το μπενγιαμινικό κείμενο, το οποίο από την άλλη στηλιτεύει τον ψευδαισθησιακό χαρακτήρα που προσλαμβάνει η εμπειρία υπό κεφαλαιοκρατικές συνθήκες, περιγράφοντας τον καπιταλισμό ως φυσικό φαινόμενο με το οποίο ένας «ύπνος με όνειρα τύλιξε την Ευρώπη».¹⁰⁹ Το όνειρο όμως, μετά τον Φρόντ, είναι το κατ' εξοχήν αντικείμενο ερμηνείας μιας εκφραστικής συνάφειας. Πράγματι ο Μπένγιαμιν θα αναγνωρίσει συγγένειες ανάμεσα στην ψυχαναλυτική σύλληψη της γλώσσας και τη δική του προσπάθεια στο πλαίσιο των γλωσσοθεωρητικών μελετών του.¹¹⁰ Αλλά ενώ η ψυχανάλυση αποβλέπει στην ανακάλυψη των λανθανουσών σκέψεων του ονείρου από το έκδηλο περιεχόμενό του, ο Μπένγιαμιν μένει στο τελευταίο,¹¹¹ και τούτο διότι η ίδια η εργασία του ονείρου, η κωδικοποίηση, προβάλλει ως καταφύγιο των μιμητικών δυνάμεων που ιστορικά έχουν ατροφήσει. Κατά τούτο η κατάσταση του ονείρου δεν διαφέρει από εκείνη της μέθης, το δυναμικό της οποίας φέρνει στο προσκήνιο ο σουρρεαλισμός. Αν αυτή η συρρίκνωση του χρόνου στο χώρο της εικόνας είναι εκείνο που επιδιώκει η μεθοδολογία του Μπένγιαμιν υπό το χαρακτηρισμό «της διαλεκτικής εν στάσει», τότε σε τι συνίσταται η κριτική στον καπιταλισμό ή η δυνατότητά της; Ως διαλεκτική εικόνα η ονειρική εικόνα θα πρέπει να είναι τόσο κλειστή όσο και μια μονάδα του Λάμπνιτς,¹¹² όσο η εσωτερικότητα του αστικού υποκειμένου¹¹³ ή όσο το εσωτερικό των αστικών κατοικιών, το οποίο με τη σειρά του «διεγείρει τη μέθη και το όνειρο».¹¹⁴

Εκείνο που μοιάζει να λείπει είναι ο τρίτος όρος που θα οδηγούσε έξω από τη φυλακή της μονάδας. Και ο όρος αυτός δεν μπορεί να ανευρεθεί παρά μόνο μέσα από μια εμμενή κριτική του σουρρεαλισμού.¹¹⁵ Ζητούμενο δεν είναι να αντιπαραβληθεί στο όνειρο η πραγματικότητα, αλλά να έρθει στην επιφάνεια η στιγμή κατά την οποία το όνειρο περιλαμβάνει και τη στιγμή της αφύπνισης. Σε αυτή την μεταστροφή, την οποία ο Μπένγιαμιν θα ονομάσει «διαλεκτικό σχηματισμό» ή «διαλεκτική στροφή»,¹¹⁶ συνίσταται ο έσχατος δόλος του διαλεκτικού, η καταβύθιση στο σκοτάδι του ονείρου, δηλ. της ιδεολογίας, με στόχο την οριστική απελευθέρωση: «Στο πλαίσιο του ονείρου αναζητούμε μια τελεολογική στιγμή. Αυτή η στιγμή είναι η αναμονή. Το όνειρο περιμένει κρυφά την αφύπνιση, αυτός που κοιμάται παραδίδεται στον θάνατο, αλλά μόνο υπό αίρεση, περιμένει τη στιγμή στην οποία θα αποσπαστεί με δόλο από τα δεσμά του».¹¹⁷ Ο Μπένγιαμιν ονομάζει αυτή τη διπλή κίνηση εισόδου στον κλοιό της μαγείας και εξόδου από αυτόν «βέβηλη φώτιση» (profane Erleuchtung), αντιπαραβάλλοντάς την στην ανεπαρκή

ναρκωτική εμπειρία η οποία δεν είναι παρά ένα προπαρασκευαστικό στάδιο.¹¹⁸ Όπως εν τέλει προπαρασκευαστικός είναι και ο χαρακτήρας της φυσιογνωμικής, η οποία θα πρέπει να εφαρμοστεί στον εαυτό της για να δείξει την κρυφή, απομυθοποιητική της πλευρά. Ο ζητούμενος τρίτος όρος μεταξύ μεθόδου και αντικειμένου, αστερισμού και φαινομένων είναι ένας αστερισμός αυτοαναδιπλασιαζόμενος. Η φαντασμαγορία, η μόδα πραγματώνουν ως φετιχιστικά φαινόμενα τη διάρρηξη του συνεχούς και τη συγκρότηση μιας εικόνας ως μονάδας. Παρόμοιος ο ιστορικός, προσερχόμενος στην ακινητοποιημένη εικόνα την ακινητοποιεί παραδόξως εκ νέου, με μια ύστατη «μαγική» κίνηση,¹¹⁹ η οποία της δίνει τη χαμένη της ζωή. Η διαλεκτική στροφή συνίσταται όχι μόνο στο να διαβάσει κανείς ότι δεν γράφτηκε ποτέ μα και στο να γράψει ότι ως τώρα δεν είναι διαβασμένο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Βλ. χαρακτηριστικά Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Τύμπιγγκεν 1965, σ. 291.

2 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τ. V.1, επ. R. Tiedemann και H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 578 (εφεξής GS, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας).

3 «Για να αναφερθεί η επικαιρότητα σε ένα τμήμα το παρελθόντος, δεν θα πρέπει να υπάρχει κανιά συνέχεια μεταξύ τους» (GS, V.1, 587).

4 GS, V.1, 119.

5 Ο Μπένγιαμιν ειρωνεύεται την απόπειρα ορθολογικής εξήγησης των νέων τάσεων στη μόδα μέσω της επίκλησης κάποιας πρακτικής σκοπιμότητας, όπως όταν η επικράτηση της μακριάς φούστας αποδίδεται στο «ενδιαφέρον ορισμένων γυναικών να κρύψουν τα άσχημα πόδια τους» (GS, V.1, 111).

6 Βλ. GS, I.3, σ. 1232.

7 Βλ. GS, V.1, 490-491.

8 Βλ. GS, V.1, 588-589.

9 Βλ. GS, V.1, 494.

10 Βλ. GS, I.2, 702.

11 Βλ. GS, I.2, 704.

12 Βλ. GS, II.1, 194, όπου ο Μπένγιαμιν οικειοποιείται τη σορελική θεωρία της προλεταριακής απεργίας, στο πλαίσιο της οποίας «η επανάσταση εμφανίζεται ως σαφής, απλή εξέγερση». Πρβλ. την παρεμφερή «σύνδεση εξέγερσης και επανάστασης» στο μετέπειτα κείμενο για το σουρρεαλισμό (GS, II.1, 306-7): «Από την εποχή του Μπακούιν δεν υπήρξε πλέον στην Ευρώπη ριζική έννοια της ελευθερίας».

13 Βλ. Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, 1991, σ. 367 κ.ε. και Jacques Derrida, *Gesetzskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1991, σ. 113 κ.ε.

14 Στη συμμόρφωση προς τα κελεύσματα της μόδας διαβλέπουν έναν ψυχοκοινωνικό μηχανισμό προσαρμογής της ατομικότητας στη συλλογικότητα τόσο οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ όσο και ο Ζίμμελ,

μολονότι με διαφορετικό τρόπο αντιστοίχως. Βλ. Georg Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1996, σ. 186 κ.ε. και Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, τ. 5: 'Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950', Fischer, Φραγκφούρτη 1987, σ. 149.

15 GS, V.1, 112.

16 Πρβλ. GS, I.2, 694: «μας περίμεναν πάνω στη γη».

17 Βλ. GS, V.1, 494-495.

18 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Αμβούργο 1990, σ. 18 (B XIII).

19 Ό.π., σ. 203 (A 126).

20 Βλ. GS, V.1, 494.

21 Βλ. I. Kant ό.π., σ. 195 (A 135).

22 Πρβλ. Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1998, σ. 28.

23 Βλ. Hermann Cohen, *Werke*, Ζυρίχη, Νέα Υόρκη, τ. 3, σ. 636.

24 Βλ. GS, VI, 35.

25 GS, II.1, σ. 158.

26 GS, II. 1, σ. 161.

27 GS, II.1, σ. 161.

28 GS, VI, σ. 37.

29 GS, VI, σ. 37.

30 Όπως σχολιάζει η Astrid Deuber-Mankowsky (*Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Βερολίνο 2000, σ. 85), ο Μπένγιαμιν μοιάζει με αυτό τον τρόπο να πραγματοποιεί ένα άλμα όχι μόνον πέραν του ιδεαλισμού αλλά και πέραν της φιλοσοφίας εν γένει.

31 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Αμβούργο 1990, σ. 272 (347).

32 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, στο του ίδιου *Werke*, τ. 5, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1986, σ. 77.

33 Ό.π., σ. 78.

34 Ό.π., σ. 66.

35 Βλ. π.χ. στα ελληνικά Howard Caygill, «Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και ο ρομαντισμός», στο Αγγελική Σπυροπούλου (επ.), *Βάλτερ Μπένγιαμιν. Εικόνες και μύθοι της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007, σ. 93-107.

36 GS, I.1., σ. 215.

37 Για τη γενικότερη αποτίμηση της φιλοσοφίας του Benjamin ως αντιεγγελιανής προσπάθειας υπέρβασης των ορίων του καντιανισμού, πρβλ. H. Caygill, *The Colour of Experience*, Routledge, Λονδίνο 1998, σ. 34

38 GS, II.1., σ. 143.

39 GS, II.1, σ. 140-141.

40 GS, II.1., σ. 142-143. Πρβλ. W. Benjamin, *Briefe*, τ. 1, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1966, σ. 126. (Επιστολή στον M. Buber, Ιούλιος 1916).

41 GS, II.1., σ. 144.

42 Βλ. σχετικά Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1995, σ. 24 κ.ε.

43 Βλ. GS, II.1., σ. 153.

44 Hermann Schweggenhäuser, *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminschen Denkens*, Zu Klampen, Λύνεμπουργκ 1992, σ. 71.

45 I. Kant, ό.π., σ. 35 (LVII).

46 *Ο.π.*, σ. 249 (312).

47 Βλ. *ό.π.*, σ. 250 (314).

48 Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Reclam, Στουτγάρδη 1984, σ. 16.

49 *Ο.π.*, σ. 26.

50 Chol Han, *Ästhetik der Oberfläche. Die Medialitätskonzeption Goethes*, Königsahausen & Neumann, Βύρτσμπουργκ 2007, σ. 271.

51 Βλ. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, τ. III., Hanser, Μόναχο 1967 κ.ε., σ. 258.

52 Johann Wolfgang von Goethe, *Werke* (Hamburger Ausgabe in 14 Bänden), τ. X, Beck, Μόναχο 1999, σ. 159.

53 J.C. Lavater, *ό.π.*, σ. 10.

54 Βλ. Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, Βισμπάντεν 1955-1959 και Φραγκφούρτη 1965 κ.ε., τ. III, σ. 135 (Επιστολή στον Herder, Δεκέμβριος 1774). Πρβλ. Joachim Ringleben, *Arbeit am Gottesbegriff*, τ. 2: *Klassiker der Neuzeit*, Mohr-Siebeck, Τύμπινγκεν 2005, σ. 15.

55 *GS* II.1, 208.

56 *GS* II.1, 208 και 212.

57 *GS* II.1, 371-372. Πρβλ. *ό.π.*, «Αν βυθιστεί κανείς για αρκετή ώρα σε μια εικόνα, αναγνωρίζει πόσο πολύ κι εδώ τα αντίθετα συναντιούνται. Η πιο ακριβής τεχνική μπορεί να δώσει στις κατασκευές της μια αξία μαγική [...]. Παρ' όλη την επιτηδειότητα του φωτογράφου και τον σχεδιασμένο χαρακτήρα στη στάση του μοντέλου του, ο θεατής νιώθει την ακαταμάχητη ανάγκη να αναζητήσει στην εικόνα αυτή την ελάχιστη σπιθαμή της τύχης, του εδώ και τώρα με την οποία η πραγματικότητα έχει τρόπον τινά καψάλισει τον εικονικό χαρακτήρα, το αφανές σημείο στο οποίο, στο ειδικό Είναι εκείνου του λεπτού που έχει παρέλθει από καιρό, φωλιάζει ακόμη και σήμερα και τόσο εύγλωττα το μελλοντικό ώστε να μπορούμε να το ανακαλύψουμε, κοιτώντας προς τα πίσω».

58 Hans Heinz Holz, «Prismatisches Denken», στον τόμο *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1968, σ. 64.

59 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *ό.π.*, σ. 200 (A 142).

60 Συνοπτικά για τη χρήση του όρου στον Freud βλ. Ζαν Λαπλάνς, Ζ.-Μπ. Πονταλίζ, *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης*, μτφ. Β. Καψαμπέλης κ.ά., Κέδρος, Αθήνα 1986, σ. 300-301.

61 I. Kant, *ό.π.*, σ. 194 (A 134)

62 Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι αυτό που μεταφράζεται συνήθως στα ελληνικά ως «λίκνο» (Gängelwagen) της δύναμης της κρίσης είναι το ίδιο με εκείνο στο οποίο ο Καντ του δοκιμίου του για το διαφωτισμό βλέπει τους ανθρώπους περιορισμένους από τους κηδεμόνες τους. Συνεπώς δεν έχει διόλου τη θετική σημασία που μοιάζει να του αποδίδει η (Χάνα Άρεντ) Hannah Arendt στις διαλέξεις για τον Καντ, όταν αναγορεύει την παραδειγματική εγκυρότητα σε κλειδί μιας αισθητικοποιημένης πολιτικής φιλοσοφίας. (Βλ., Χάνα Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Νήσος, Αθήνα 2008, σ. 146). Σε αντίθεση με την Άρεντ, ο Μπένγιαμιν δεν προστρέχει στο παράδειγμα για να βρει «μέσα στο ιδιαίτερο κάτι το οποίο είναι έγκυρο για περισσότερες από μία περιπτώσεις» (*ό.π.*, σ. 158), αλλά για να διασώσει το ιδιαίτερο στην ιδιαιτερότητα του, δηλαδή να το απαλλάξει από την εγκυρότητα του εν γένει. Ως εκ τούτου δεν προτείνει την επιστράτευση της φαντασίας στην πολιτική: «Ήθητική πολιτική; Nous en avons soupiré. Οτιδήποτε άλλο εκτός από αυτό! [...] Διότι τι είναι το πρόγραμμα των αστικών κομμάτων. Ένα κακό ποίημα για την άνοιξη» (*GS*, II.1, 308).

63 W. Benjamin, «ABC-Bücher vor hundert Jahren», στο του ιδίου *Aussichten. Illustrierte Aufsätze mit zahlreichen Abbildungen*, Insel, Φραγκφούρτη 1992, σ. 23.

64 *Ο.π.*, σ. 24.

65 Tom Gunning, «The Exterior as Intérieur: Benjamin's Optical Detective», *Boundary 2*, 30/1, 2003, σ. 118.

- 66 Βλ. *GS*, II.1, σ. 208.
- 67 Βλ. στην ελληνική μετάφραση του γνωστού σχετικού κειμένου του Μπένγιαμιν: Βάλτερ Μπένγιαμιν, «Η αποστολή του μεταφραστή», *Μετάφραση 03*, 9, 2003, σ. 145.
- 68 *GS*, II.1, σ. 209.
- 69 Βλ. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 9.1: *Soziologische Schriften II*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, σ. 14 κ.ε.
- 70 Βλ. *GS*, II. 1, 208.
- 71 «Με το προπατορικό αμάρτημα, όταν θίχθηκε η αιώνια καθαρότητα του ονόματος, ήρθε στο προσκήνιο η αυστηρότερη καθαρότητα της λέξης της δίκης, της κρίσης» (*GS*, II.1, 153).
- 72 *GS*, II.1, 155.
- 73 Πρβλ. το σχολιασμό του αφηρημένου χαρακτήρα των αστρολογικών γνωματεύσεων από τον Adorno στο *ό.π.*, σ. 93.
- 74 *GS*, I.1, 214.
- 75 *GS*, I.1, 214-215.
- 76 *GS*, I.1., 217.
- 77 *GS*, I.1, 216.
- 78 *GS*, I.1., 208. Πρβλ. επίσης σ. 217: «Και η φιλοσοφία είναι στην πορεία της ιστορίας, που τόσο συχνά υπήρξε αντικείμενο χλεύης, δικαίως ένας αγώνας για την εξεικόνηση λίγων και πάντα των ίδιων λέξεων, των ιδεών».
- 79 *GS*, I.1, 215.
- 80 *GS*, IV.1, 261.
- 81 W. Benjamin, «Aussicht ins Kinderbuch», στο του ιδίου *ό.π.*, σ. 10.
- 82 *GS*, II.1, 206.
- 83 *GS*, V.1, 578.
- 84 *GS*, V.1, 491.
- 85 Georg Simmel, *ό.π.*, σ. 214.
- 86 *GS*, V.1, 578.
- 87 *GS*, I.1, 228.
- 88 *GS*, I.1, 226.
- 89 Βλ. *GS*, I.1, 227.
- 90 Βλ. *GS*, I.1, 577.
- 91 Βλ. *GS*, V.1., 573.
- 92 Βλ. *GS*, V.1, 577.
- 93 *GS*, I.1, 226.
- 94 Βλ. *GS*, V.1, 578
- 95 *GS*, II.1, 209.
- 96 *GS*, II.1, 213. Ο Μπένγιαμιν εκμεταλλεύεται εν προκειμένω την αμφισημία της λέξης «liquidieren» στα γερμανικά.
- 97 *GS*, II.1, 307.
- 98 *GS*, II.1, 307.
- 99 *GS*, V.1, 595.
- 100 *GS*, V.1, 580.
- 101 *GS*, VII.2, 877.
- 102 *GS*, IV.1, 356.
- 103 Πρβλ. τη σημασία του Παρισιού για του σουρεαλιστές στο *GS*, II.1, 300.
- 104 Για τον πλάνητα ως αναγνώστη βλ. Oritz, M., *ό.π.*, σ. 176 κ.ε.

- 105 Πρβλ. Νταϊήβιντ Φρίσμυ, *Στιγμιότυπα της νεωτερικότητας* (Γκέοργκ Ζίμμελ, Βάλτερ Μπένγιαμιν, Ζήγκφρηντ Κρακάουερ), Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 54.
- 106 Βλ. *GS*, V.1, 540.
- 107 Βλ. *GS*, V.1, 546.
- 108 Βλ. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1989, σ. 591 κ.ε.
- 109 *GS*, V.1, 494.
- 110 Βλ. *GS*, II.3, 953.
- 111 Th. W. Adorno, *ό.π.*, τ. 11: *Noten zur Literatur*, σ. 681.
- 112 Βλ. *GS*, V.2, 1006: «Στοές: σπίτια, διάδρομοι χωρίς εξωτερική πλευρά. Όπως το όνειρο» και σ. 1008: «Το αληθές δεν έχει παράθυρα. Το αληθές δεν βλέπει έξω το σύμπαν. Και το ενδιαφέρον στο πανόραμα είναι να δει κανείς την αληθινή πόλη».
- 113 Βλ. *GS*, V.1, 290.
- 114 *GS*, V.1, 286.
- 115 Πρβλ. Josef Furnkäs, *Surrealismus als Erkenntnis. Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*, Metzler, Στουτγάρδη 1988, σ. 150 κ.ε.
- 116 Βλ. *GS*, V.2, 1006.
- 117 *GS*, V.2, 1024.
- 118 Βλ. *GS*, II, 1, σ. 297 και 307.
- 119 Βλ. *GS*, V.2, 1006.

Ο ΜΕΤΕΩΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗΣ: Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΙΧΝΟΥΣ-ΑΥΡΑΣ ΣΤΗΝ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΜΕΓΑΛΟΥΠΟΛΗΣ

ΣΤΑΥΡΟΣ ΣΤΑΥΡΙΔΗΣ

ΙΧΝΗ ΣΕ ΜΙΑ ΚΑΤΟΙΚΙΑ ΘΗΚΗ

Αν η νεωτερικότητα σημαδεύει μια αλλαγή στη σχέση της κοινωνίας με το παρελθόν της, είναι όχι μόνο γιατί απέκτησε σε τούτη την εποχή ηγεμονική αίγλη ο μύθος της προόδου. Είναι και μέσα από την ανασυγκρότηση των μηχανισμών της μνήμης που η νεωτερικότητα άλλαξε το νόημα του παρελθόντος και του μέλλοντος.

Αν η παράδοση χάνει τούτη την εποχή τον ρόλο της ως επικύρωση της παρουσίας του παρελθόντος στο παρόν, τότε η μνήμη, ατομική όσο και συλλογική, χρειάζεται με άλλο τρόπο να διαχειριστεί τη σχέση της με τα περασμένα. Καθώς στην ατομική και συλλογική εμπειρία επικρατεί η αίσθηση της αλλαγής παρά της επανάληψης, το παρελθόν διαρκώς διαφεύγει, διαρκώς βυθίζεται κάτω από τα στρώματα του καινούργιου που το καλύπτουν. Μπορεί σε τέτοιες συνθήκες κατοίκησης ενός «αέναου παρόντος», να υπάρξει μνήμη; Και αν ναι, πώς μπορεί να διαχειριστεί τη σχέση που τεκμηριώνει τα περασμένα, που διασώζει το παρελθόν στα ίχνη του;

Όπως το παρατηρεί ο Μπένγιαμιν, ο ιδιώτης (der Privatman) «κάνει την είσοδό του στην ιστορία»¹ δημιουργώντας στο εσωτερικό του σπιτιού του ένα ιδιωτικό σύμπαν. Και αυτό το σύμπαν είναι σαν ένα κοχύλι,² μια κοιλότητα,³ στην πραγματικότητα πρόκειται για μια θήκη⁴ στην οποία μια εμμονή στη διατήρηση κάθε ίχνους έχει κυριέψει τα πάντα: «Από τον καιρό του Λουδοβίκου Φιλίππου, ο αστός είχε μια τάση να αναπληρώνει την απουσία κάθε ίχνους ιδιωτικής ζωής στη μεγάλη πόλη [...] Είναι σαν να είχε κάνει ζήτημα ζωής το να εμποδίζει να χάνονται τα ίχνη από τα αντικείμενα και τα σύνεργα της καθημερινής ζωής του».⁵

Τι χαρακτήριζε τούτη την εμμονή στα ίχνη; Και πώς συνδέεται με μια «εξάρτηση από την κατοικία»⁶ που ήταν εξαιρετικά διαδεδομένη τον 19^ο αιώνα, μια εξάρτηση που έκανε τον καθένα να αισθάνεται νοσταλγία για το σπίτι του ακόμα και όταν βρισκόταν μέσα του;

«Ο συλλέκτης είναι ο πραγματικός κάτοικος του οικιακού εσωτερικού».⁷ Αυτή η φράση του Μπένγιαμιν συνοψίζει την στάση που ο ιδιώτης του 19^{ου} αιώνα είχε απέναντι στο ιδιωτικό του καταφύγιο. Η πράξη της συλλογής αποδίδει με τον τρόπο της ιδιαίτερη σημασία στα ίχνη. Τα αντικείμενά της απογυμνωμένα πια από κάθε χρηστική αξία μετα-

δίδουν την αίσθηση πως μπορούν να αιχμαλωτίζουν εμπειρίες περασμένες. Και τα αντικείμενα αναπαριστούν τούτες τις εμπειρίες στα ίχνη που επιδεικνύουν ως απόδειξη της επίδρασης συμβάντων του παρελθόντος. Έτσι, «η πράξη της αλλαγής είναι μια μορφή πρακτικής μνήμης». Και μια τέτοια μνήμη, που ανασυγκροτεί μέσα από την οργάνωση μιας σειράς αντικειμένων μια χρονική αλληλουχία, έχει μορφή ανάλογη με τη μνήμη που καταγράφει τις καθημερινές εμπειρίες της μητρόπολης. Και τα δύο είδη μνήμης «αγωνίζονται ενάντια στην διάχυση (Zerstreuung),⁸ προστατεύοντας τη συνείδηση από τη χαρακτηριστική της νεωτερικότητας τραυματική εμπειρία της εξάρθρωσης του κοινωνικού χρόνου.

Ο συλλέκτης επιχειρεί μια ταξινόμηση του παρελθόντος. Ασυνοείδητα, εμποδίζει τα αντικείμενα να μεταφέρουν το εκρηκτικό φορτίο που αποτελεί η ιστορία τους ως σχέση ανάμεσα σε διαφορετικά παρελθόντα. Τα εξημερώνει, ταυτόχρονα εξουδετερώνοντας το δυνητικό σοκ που η παρουσία τους στο εσωτερικό μιας κατοικίας μπορεί να γεννά, καθώς προέρχονται από κόσμους άλλους. Ο συλλέκτης φέρνει κοντά αυτά που θεωρεί ότι ανήκουν στο ίδιο σύνολο. Σε μια κίνηση απεγνωσμένη μάλλον, γιατί κάθε νεοαποκτημένο αντικείμενο ενδέχεται να τινάζει στον αέρα την προσπάθεια η συλλογή να έχει τάξη και συνοχή, ο συλλέκτης φέρνει κοντά αυτά που ανήκουν σε μακρινές εποχές, σε διαφορετικούς χρόνους. Εκμηδενίζει έτσι την απόσταση που υπάρχει ανάμεσα στο δικό του χρόνο και το χρόνο του αντικειμένου. Και αυτό συμβαίνει γιατί το αντικείμενο «πετρώνει»⁹ καθώς η σφραγίδα της απόκτησης το αποσύρει από την ροή του χρόνου. Η πράξη της συλλογής είναι έτσι μια χειρονομία συντήρησης, και «από όλες τις θρησκευτικές εκδηλώσεις της ‘εγγύτητας’, είναι εκείνη που εξαναγκάζει περισσότερο».¹⁰

Ο Μπένγιαμιν ορίζει ως ίχνος «την εμφάνιση μιας εγγύτητας, οσοδήποτε μακριά να βρίσκεται αυτό το πράγμα που άφησε πίσω του [...] Στο ίχνος, γινόμαστε κάτοχοι του πράγματος».¹¹ Ο συλλέκτης γίνεται κάτοχος κάποιων πραγμάτων ακριβώς επειδή τα θεωρεί ως ίχνη κάποιων άλλων. Η εμμονή του συλλέκτη στα ίχνη και το «ένστικτο της αφής»¹² που τον χαρακτηρίζει είναι και τα δύο εκφράσεις μιας βούλησης κατοχής. Ο συλλέκτης είναι πάνω απ’ όλα, κάτοχος, ιδιοκτήτης. Ένα είδος μάλιστα ιδιοκτήτη που έχει αρθεί πάνω από την ανάγκη: τα αντικείμενα του τα απελευθερώνει από τη «δέσμευση να είναι χρήσιμα».¹³ Ή μήπως ο συλλέκτης είναι ο κατεξοχήν ιδιοκτήτης, μιας και η στάση του δεν αντιστοιχεί μόνο σε μια πρακτική αλλά και σε μια ιδεολογία της κατοχής;

Στην πράξη της συλλογής ξεδιπλώνεται μια ορισμένη συμπεριφορά αναπλήρωσης, που έχει στόχο της την εξουδετέρωση μιας αίσθησης απώλειας. Και τούτη η απώλεια έχει να κάνει με την απάλειψη των ιδιαίτερων ιχνών και των ιχνών της ιδιαιτερότητας από την εμπειρία του μητροπολιτικού δημόσιου χώρου. Αντιστεκόμενος σε τούτη την απώλεια, ο ιδιώτης φτιάχνει ένα καταφύγιο για τη δική του ιδιαιτερότητα. Και συγκεκριμένα φυλαχτά για τούτη την ιδιαιτερότητα, τεκμήρια της διαφοράς του από τους άλλους, συλλέγοντας αντικείμενα. Τούτα τα αντικείμενα μιλούν γι’ αυτόν. Καθώς η ιστορία τους μοιάζει να σταματά στα χέρια του συλλέκτη, γίνεται ο ίδιος η μοίρα τους.¹⁴

Δεν είναι τελικά ότι τούτα τα αντικείμενα είναι πολύτιμα γιατί κουβαλούν ίχνη του παρελθόντος, αλλά γιατί κάποιος, ο συλλέκτης, μπορεί να διαβάξει στα ίχνη μια προέλευση και έναν προορισμό, μια μοίρα. Τα αντικείμενα μιλούν για τον συλλέκτη γιατί εκείνος τους δίνει φωνή. Εκείνος τα διάλεξε, τη δική του ικανότητα να τα διαλέξει, να τα αξιο-ποιήσει μαρτυρούν, το δικό του ρόλο ως μοναδικού δημιουργού ενός ιδιαίτερου κλειστού σύμπαντος εξυμνούν. Έτσι, ο συλλέκτης εκθέτει την ταυτότητά του εκθέτοντας τη συλλογή του. Και θεωρεί πως νικά το χρόνο που απειλεί να φθείρει ή να αλλάξει την ταυτότητά του, φροντίζοντας τα αντικείμενα της συλλογής του να παραμείνουν τα ίδια αναλλοίωτα, μακριά από κάθε χρήση, δηλαδή μακριά από τη ζωή.

Ο ιδιώτης ως συλλέκτης οργανώνει το εσωτερικό του σπιτιού του σαν μια γιγαντιαία νεκρή φύση. Ας θυμηθούμε: αντικείμενα τέχνης και καθημερινής χρήσης βρίσκονται εξίσου συχνά στις νεκρές φύσεις της ολλανδικής ζωγραφικής του 17^{ου} αιώνα, της ζωγραφικής που έφτασε σε μια αναπαραστατική τελειότητα την απεικόνιση του κόσμου των αντικειμένων. Τα αντικείμενα εμφανίζονται σε τέτοιους πίνακες ακινητοποιημένα, έξω από τη σχέση τους με τους ανθρώπους που τα χρησιμοποιούν ή τα έχουν χρησιμοποιήσει.¹⁵ Και ο αστός ιδιώτης με τούτο το ήθος έκθεσης των αντικειμένων παρουσιάζει τη συλλογή του. Αντικείμενα εκτεθειμένα, αντικείμενα για να εκθεθούν· οι Αγγλοσάξονες περιγράφουν τους ίδιους πίνακες με έναν όρο που αποδίδει καλύτερα το ήθος της εκθεσιμότητας: ακίνητη ζωή (still life), ακινητοποιημένη ζωή, ζωή της οποίας ο χρόνος βρίσκεται σε αναστολή. Του συλλέκτη οι βιτρίνες ή οι θήκες και τα καλύμματα είναι τα κάδρα που ακινητοποιούν τις διατάξεις των αντικειμένων όπως στα κάδρα των ολλανδών ζωγράφων. «Και για ποιο πράγμα δεν επινόησε κάποιο είδος θήκης ο 19^{ος} αιώνας! Για τα ρολόγια τσέπης, τις παντόφλες, τις αυγουλιέρες, τα θερμόμετρα, τις τράπουλες – και εκεί που έλειπαν οι θήκες, τη θέση τους έπαιρναν κάθε είδους περιτυλίγματα, χαλάρια, σκεπάσματα και καλύμματα».¹⁶

Πράγματι, ολόκληρη η κατοικία μετατρέπεται σε μια τεράστια θήκη όπου ο ιδιώτης βρίσκει και τη δική του θέση, προετοιμασμένη με τον ίδιο τρόπο που η κοιλότητα στο σχήμα της πίπας περιμένει την ίδια την πίπα στη θήκη της.

Στη θήκη του δικού του ιδιωτικού καταφύγιου, ο ιδιώτης, ο οποίος φροντίζει κάθε αντικείμενο που τον παρουσιάζει στους άλλους να έχει τη θήκη του, είναι παγιδευμένος σε μια δύναμη των ιχνών που έχει συγκεκριμένο ιστορικό στίγμα. Είναι αλήθεια πως, όπως προτείνει ο Μπένγιαμιν: «να κατοικείς σημαίνει ν' αφήνεις ίχνη».¹⁷ Όμως ο ιδιώτης, με το φетиχισμό που χαρακτηρίζει τη σχέση του με τα ίχνη, καταλήγει να ελέγχεται από τα ίδια τα ίχνη. Όπως το περίγραμμα μιας πίπας στη θήκη της προεξοφλεί την ύπαρξη ενός αντικειμένου πίπα, έτσι και το εσωτερικό της αστικής κατοικίας, ως θήκη, προηγείται της αστικής ζωής που θα εξελιχθεί μέσα της και της αποδίδει προκαταβολικά μια τάξη. Η ατομικότητα που συγκροτείται ως μια ιδιαίτερη ύπαρξη που έχει επιλέξει τα αντικείμενα που την εκθέτουν, καταλήγει να είναι μια τυποποιημένη ατομικότητα, με τον ίδιο τρόπο που μια θήκη φτιαγμένη για να δεχτεί ένα απολύτως συγκεκριμένο αντι-

κείμενο, όπως στην περίπτωση της πίπας, είναι τελικά μια τυπική θήκη για ένα τυπικό αντικείμενο.

Σε μια σισύφεια προσπάθεια αναζήτησης της ατομικότητας σε έναν κόσμο αλλοτριωτικό, ο αστός ιδιώτης πέφτει θύμα μιας μυθολογίας των ίχνων. Τα ίχνη πάνω στα αντικείμενα της συλλογής του λειτουργούν ως επισημάνσεις μιας αίγλης, μιας αύρας, καταστρέφοντας την «εμφάνιση της εγγύτητας» σε μια επαναδημιουργημένη «εκδήλωση μιας απόστασης». Τούτη η εκδήλωση βρίσκεται στο κέντρο των «φαντασμαγοριών του εσωτερικού χώρου»,¹⁸ όπως χαρακτηρίζει ο Μπένγιαμιν τις αστικές κατοικίες. Τα αντικείμενα αποκτούν μια «αξία έκθεσης», μια αξία τελικά «λατρευτική»,¹⁹ παρουσιάζοντας μια ατομικότητα ψευδαισθητική, μια ατομικότητα γέννημα της μυθολογίας που αρθρώνει η λατρευτική έκθεση των αντικειμένων. «Ο ιδιώτης που στο γραφείο χρειάζεται να αντιμετωπίζει την πραγματικότητα, χρειάζεται το οικιακό περιβάλλον για να υποστηρίξει τις ψευδαισθήσεις του».²⁰ Τα ίχνη έτσι καθίστανται οχήματα μιας μυθοποιητικής αύρας, η εγγύτητα μετατρέπεται σε απόσταση και ένα είδος «επαναμάγευσης» του εσωτερικού χώρου εξελίσσεται καθώς η μητροπολιτική φαντασμαγορία κυριεύει το οικιακό σύμπαν. Η θήκη, αντί να διατηρεί τα ίχνη πάνω στα αντικείμενα ως δείκτες του χρόνου και της παλιάς χρήσης τους, καθιστά τα αντικείμενα απρόσιτα, φυλαγμένα, συντηρημένα. «Η αύρα είναι η εμφάνιση μιας απόστασης, οσοδήποτε κοντινό και να είναι το πράγμα που την ανακαλεί», όπως συνεχίζει το άλλο μισό του αποσπάσματος που ήδη αναφέρθηκε και συγκρίνει αύρα και ίχνος. Και ενώ «μέσω του ίχνους γινόμαστε κύριοι του αντικειμένου, στην αύρα εκείνο μας κυριεύει».²¹

Δεν πρόκειται όμως εδώ για την αύρα της παράδοσης. Πρόκειται μάλλον για την αύρα μια επινοημένης παράδοσης, μιας παράδοσης που επιχειρεί να ενσωματώσει το δομημένο σύμπαν της αστικής (bourgeois) κανονικότητας στην φρενήρη προσωρινότητα της νεωτερικής ζωής. Στη δημιουργημένη με τεχνητό τρόπο αύρα της φαντασμαγορίας του εσωτερικού χώρου παίζεται το ίδιο το δράμα της νεωτερικότητας. Η υπόσχεση για τη χειραφέτηση και την αποδέσμευση από τον κλειστό κόσμο της παράδοσης διαψεύδεται με την επαναμάγευση που αντικαθιστά με νέες μυθολογίες τις παλιές. Η φαντασμαγορία δεν είναι παρά ο φетиχισμός της κατανάλωσης που επαναφέρει την πίστη στη μαγική δύναμη των αντικειμένων, τη δύναμή τους να επηρεάζουν τις σχέσεις των ανθρώπων.

Σύμφωνα με τον Ρ. Τίντεμαν (R. Tiedemann), «Η έννοια της φαντασμαγορίας που κατ'επανάληψη χρησιμοποιεί ο Μπένγιαμιν μοιάζει να μην είναι παρά ένας διαφορετικός όρος για να ονομαστεί αυτό που ο Μαρξ περιέγραφε ως φетиχισμό του εμπορεύματος».²² Όμως ο Μπένγιαμιν ενδιαφερόταν μάλλον για την «έκφραση της οικονομίας στην κουλτούρα της»²³ παρά για τους ίδιους τους νόμους της καπιταλιστικής οικονομίας. Έτσι, θεωρεί τις φαντασμαγορίες του εσωτερικού χώρου όχι απλά σαν το αποτέλεσμα της αστικής οικιακής οικονομίας, αλλά σαν το προϊόν μιας εκφραστικής συμπεριφοράς που μεταμορφώνει τα προϊόντα σε φορείς του νεωτερικού μύθου. Και τούτος ο μύθος

δημιουργεί από τον φετιχισμό των εμπορευμάτων μια κουλτούρα που κατασκευάζει ατομικές μυθολογίες μέσα από την διαχείριση σχέσεων ανάμεσα σε αντικείμενα.

Τα εσωτερικά των αστικών κατοικιών του 19^{ου} αιώνα συνδυάζουν το ήθος μιας μουσειακής συλλογής, όπου τα αντικείμενα παρουσιάζονται ως ταριχευμένοι εκπρόσωποι μιας εποχής, με το ήθος της νεωτερικής βιτρίνας, όπου η μόδα εκθέτει αντικείμενα εκπροσώπους του άμεσου παρόντος. Στις οικιακές φαντασμαγορίες έτσι, διατάξεις αντικειμένων καθίστανται σημαίνουσες γιατί, όσο συχνά και να σαρώνει το εσωτερικό της κατοικίας η μόδα, είναι η αύρα των αντικειμένων που δίνει τόπο σε μια σύντηξη παρελθόντος και παρόντος. Στην ένταση μιας «νεωτερικής παράδοσης» οι αστικές ηγεμονεύουσες αξίες επιβάλλονται ως ο ορίζοντας του κανονικού, εκτρέποντας τη νεωτερικότητα από την υπόσχεση της απελευθέρωσης στην αναζήτηση των εφήμερων νεωτερισμών της μόδας. Ίσως ο καλύτερος τρόπος να περιγράψει κανείς τούτη την ένταση στη σχέση με το παρελθόν στις οικιακές φαντασμαγορίες είναι να τις θεωρήσει σαν μουσεία του παρόντος του κατόχου-κατοίκου τους.

Ο ΠΛΑΝΗΤΑΣ ΣΤΟΝ ΑΝΤΙΠΟΔΑ ΤΟΥ ΑΣΤΟΥ ΙΔΙΩΤΗ

Η εμβληματική φιγούρα του πλάνητα, του *flaneur*, βρίσκεται με πολλούς τρόπους στον αντίποδα της εμβληματικής φιγούρας του αστού ιδιώτη. Ο πλάνητας, αντίθετα με τον ιδιώτη, ζει στο δημόσιο χώρο. Οι δρόμοι, τα βουλεβάρτα και πάνω απ' όλα οι *παρισινές στοές* είναι το σπίτι του. «Οι τοίχοι είναι τα θρανία που πάνω τους στηρίζει τα σημειωματάριά του, τα κιόσκια των εφημερίδων είναι οι βιβλιοθήκες του και οι αυλές των καφέ είναι τα μπαλκόνια από τα οποία παρατηρεί το σπιτικό του όταν πια έχει τελειώσει τη δουλειά του».²⁴

Ο πλάνητας αναζητά, και παράγει την ίδια στιγμή, σημάδια της ιδιαίτερης ατομικότητάς του, όμως εκείνος είναι στον μητροπολιτικό δημόσιο χώρο που εντοπίζει τα ίχνη που τον αφορούν και όχι σε κάποιο ιδανικό καταφύγιο. Παρατηρεί το πλήθος και συχνά γράφει για τη ζωή στην πόλη μετέχοντας στην εμπειρία της κίνησης του πλήθους, τούτη την «τεράστια δεξαμενή ηλεκτρικής ενέργειας», όπως την καταλαβαίνει ο Μπωντλαίρ.²⁵ Με την οξυμένη παρατηρητικότητα ενός φυσιογνωμιστή, αναζητά καθετί που μπορεί να ξεχωρίζει, να ιδιαιτεροποιεί, στο καθημερινό πανόραμα της αστικής ζωής. Έτσι δίνει αξία σε περιστατικά ασήμαντα, εξερευνά εικόνες προσωρινές, παρατηρεί χειρονομίες φευγαλέες και εφήμερες τυχαίες συναντήσεις. Το πάθος του για τις μικροσκοπικές λεπτομέρειες που αποκαλύπτουν μικρά καθημερινά δράματα ή καλά κρυμμένα παραπτώματα τον καθιστούν τον ιδανικό ιχνηλάτη. Η υπερευαίσθητη ματιά του ερμηνεύει το καθετί σαν ίχνος.

Ενώ λοιπόν ο ιδιώτης συλλέγει στο ιδιωτικό του καταφύγιο ίχνη ικανά να βεβαιώσουν μια προσεκτικά κατασκευασμένη ατομικότητα, την δική του, ο πλάνης ψάχνει για

ίχνη που μπορούν να αποκαλύψουν ιδιαίτερες τροχιές και που προσωρινά ταυτοποιούν εκείνους που παρατηρεί. Είναι ακριβώς αυτή η φευγαλέα ατομικότητα που ψάχνει ο πλάνης στους δρόμους που δεν ικανοποιεί τον αστό ιδιώτη. Και ενώ ο αστός αφιερώνει τις φαντασμαγορίες του εσωτερικού χώρου σε μια «μνημειακή» ατομικότητα, η οποία αντιστέκεται στην προσωρινότητα της μοντέρνας ζωής, ο πλάνης, στα βάθη τούτης της προσωρινότητας ανακαλύπτει ίχνη ατομικότητας, ίχνη που ταυτοποιούν, παρά τον παροδικό τους χαρακτήρα. Στα πρόσωπα των περαστικών, θέλει να διαβάξει το επάγγελμα, την καταγωγή ή τον χαρακτήρα του καθένα.²⁶

Ο flaneur, ο νεωτερικός πλάνης, δεν ήταν όμως μόνο ένας προσεκτικός ιχνηλάτης, ένας αυτοσχέδιος ντετέκτιβ παρατηρητής της μητροπολιτικής ζωής. Η αποστασιοποίηση του παρατηρητή και η «εντομολογική» ματιά ενός φυσιοδίφη της νεωτερικότητας ήταν μόνο η μια όψη της μετέωρης προσωπικότητάς του. Ο πλάνης γινόταν ταυτόχρονα μέρος της φαντασμαγορίας, γοητευόταν από τη λάμψη και τους αξιοπερίεργους νεωτερισμούς, βυθιζόταν στο πλήθος όχι μόνο για να το παρατηρήσει αλλά και για να νιώσει ένα με την κίνησή του.

Ο ιδιώτης, στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει την καταγιστική πολιορκία των ερεθισμάτων, νιώθει στον δημόσιο χώρο να καταδιώκεται. Η ματιά του, λέει ο Μπένγιαμιν, έχει χάσει τη δύναμη να αντιγυρίζει το βλέμμα, καθώς προστατευτική αδιαφορία τον έχει οχυρώσει στον εαυτό του.²⁷ Ξένος ανάμεσα σε ξένους, ζει την εμπειρία του πλήθους απομονωμένος σε μια ανακουφιστική ανωνυμία.

Ο πλάνης όμως βλέπει σε καθετί μια αισθητική διάσταση. Στην αναισθητοποίηση του κατοίκου της νεωτερικής πόλης ο πλάνης αντιπαράθετει μια υπερευαισθητοποίηση που διαβάξει την πόλη σαν ένα άθροισμα από εντυπωσιακές σκηνές. Έτσι, ο πλάνης-εστέτ παρουσιάζει τον εαυτό του στο δρόμο με κινήσεις κατεξοχήν θεατρικές. Το ντύσιμό του συχνά εκκεντρικό: ο δανδής είναι η πιο ακραία εκδοχή αυτού του περιπλανώμενου νάρκισσου. Αλλά και οι χειρονομίες του, προσεγμένες να προκαλούν, καθιστούν κάθε έκφρασή του παράξενη καθώς ανακατεύεται με το πλήθος. Κάποιοι έφτασαν να βγάλουν για βόλτα μια χελώνα μέσα στην κίνηση για να τονίσουν τη διαφορά τους απ' όλους του άλλους βιαστικούς.

Ο Ζ. Μπάουμαν (Z. Baumann) έχει δίκιο να λέει ότι, «δουλειά του flaneur είναι να προβάρει τον κόσμο σαν να βρίσκεται σε θέατρο, την ίδια τη ζωή σαν να πρόκειται για θεατρικό έργο.²⁸ Μια τέτοια στάση τελικά αποδίδει στην αστική φαντασμαγορία μια ιδιαίτερη αύρα. Αισθητικοποιώντας τη ζωή του πλήθους και ταυτόχρονα κρατώντας για τον εαυτό του το ρόλο ενός παραγνωρισμένου πρωταγωνιστή, ενός κατεξοχήν γνώστη της θεατρικότητας της καθημερινότητας, ο πλάνης πλάθει μια λατρευτική απόσταση από τη φαντασμαγορία. Το καθημερινό εξυψώνεται σε τέχνη, οι φευγαλέες εικόνες σε θέαμα.

Οι φαντασμαγορίες του δημόσιου χώρου αποκτούν έτσι μεγαλύτερη λάμψη με την παρουσία του flaneur, αυτού του ιδιότυπου εστέτ διανοούμενου που κάνει επάγγελμά του την αναζήτηση των νεωτερισμών στην μοντέρνα ζωή. Καθετί που παρατηρεί σημα-

δεύεται με ένα φωτοστέφανο πρωτοτυπίας. Έτσι η ατομικότητα και η ιδιαιτερότητα καταντούν να ταυτίζονται με την διαρκή αναζήτηση νέων μορφών εμφάνισης και έκφρασης, μορφών που επηρεάζουν κάθε όψη της δημόσιας ζωής, από το ντύσιμο και τους τρόπους ως τις τέχνες και τα καταναλωτικά προϊόντα.

Δεν ήταν όμως μόνο αυτός ο ρόλος του flaneur. Δεν ήταν ο εστέτ πλάνητας κάποιος που, είτε σαν γοητευμένος συμμετέχων στην αισθητικοποιημένη εμπειρία του πλήθους, είτε σαν αποστασιοποιημένος τεχνοκριτικός της καθημερινής αστικής ζωής, εν τέλει συνεισέφερε καθοριστικά στη διάδοση μιας μητροπολιτικής αύρας. Στην αλληγορική ματιά του Μπωντλαίρ, ένα νέο είδος αύρας μοιάζει να αναδύεται. Ο αλληγοριστής, αντίθετα με τον συλλέκτη, δεν έχει στόχο του την άρθρωση μιας σημαίνουσας ταξινόμησης, αλλά την εξάρθρωση αντικειμένων και πράξεων από τα συμφραζόμενα που τους δίνουν νόημα.²⁹ Ο αλληγοριστής ξεκουφώνει τα αντικείμενα, τα αδειάζει από τους μύθους τους εκθέτοντάς τα. Τα αποξενώνει από το περιβάλλον της συνηθισμένης τους χρήσης, δείχνοντας έτσι την ίδια την αποξένωση σαν γενικό γνώρισμα της ζωής στην πόλη. Έτσι «χάνει κάθε οικειότητα με τα πράγματα».³⁰ Και σαν περιπλανώμενος, ο αλληγοριστής βρίσκει ξανά τη ματιά των παιδιών που αν και πάντα θαμπώνονται μπροστά στις σκηνές της μητρόπολης, είναι πάντα εξαιρετικά ευρηματικά στον τρόπο που οικειοποιούνται τα άχρηστα, τα παλιά, τα απαξιωμένα αντικείμενα που η μόδα τους πέρασε, τα ασήμαντα ξέφτια της καθημερινότητας.

Σαν αλληγοριστής ο πλάνητας επινοεί τρόπους που είναι το ίδιο μαγικοί με εκείνους της μυθολογικής οικειοποίησης του κόσμου, για να αποκαλύψει τη μυθολογική σύσταση της νεωτερικής κουλτούρας. Εικόνες της μητροπολιτικής νεωτερικότητας, ξεχωρισμένες από το περιβάλλον τους, καθίστανται εμβληματικοί γρίφοι στους οποίους το νόημα περιμένει να αναδειχτεί μέσα από αποκαλυπτικές ερμηνευτικές αντιστοιχίες. Έτσι είναι που η εικόνα μιας πόρνης, για παράδειγμα, μπορεί να εμβληματοποιεί τον ίδιο το χαρακτήρα του εμπορεύματος (αντικείμενο πώλησης αλλά και υποκείμενο της πώλησης της ίδιας μέσα από τη μυθολογία της προβολής). Έτσι είναι που οι εικόνες του βουλεβάρτου μπορούν να συμπυκνώσουν το εγχείρημα της νεωτερικότητας ως υπόσχεση απελευθέρωσης και εφιαλτική εμπέδωση νέων διακρίσεων.

Ο μύθος αποδίδει σε πράξεις και αντικείμενα τη «μοναδική εκδήλωση μιας απόστασης».³¹ Μία τελετουργική χρήση των εικόνων τις καθιστά οδηγό στην άρθρωση σχέσεων με τον κόσμο των πράξεων και των αντικειμένων που αποδίδει σε τούτο τον κόσμο ένα σταθερό και αναγνωρίσιμο νόημα. Η μπενγκαμινική αλληγορία στερεί τις εικόνες από οποιαδήποτε τελετουργική αξία. Ο τρόπος που νοηματοδοτεί τις εικόνες δεν είναι με την άρθρωσή τους σε σημαίνοντα σύνολα, σε κόσμους πλήρεις και ορισμένους. Η αλληγορία επιχειρώντας να φέρει στο φως τις συλλογικές απωθήσεις που έχουν επιβάλλει οι μύθοι, επινοεί συγκρίσεις και αποκαλύπτει κρυμμένες συσχετίσεις. Έτσι, η αλληγορία δεν αναπαράγει τη μυθολογική κανονικότητα, σε μια τελετουργική οργάνωση των εικόνων, αλλά γεννά σχέσεις ανάμεσα στις εικόνες, σχέσεις που αποκαλύπτουν νέες δυνατότητες νοημα-

τοδότησης. Αν, όπως προτείνει ο Μπένγιαμιν, είναι η αλληγορία το αντίδοτο στον μύθο³² τούτο το πετυχαίνει γιατί εναντιώνεται στο μύθο με τα ίδια του τα μέσα, τις εικόνες.

Η αλληγορική ματιά, με τούτη την έννοια, εμπρόθετα παραμορφώνει τις εικόνες της μητροπολιτικής φαντασμαγορίας. Δεν αποκαλύπτει, ξεσκεπάζοντας την μυθολογική κατασκευή, αλλά εξαρθρώνει το μυθολογικό συνεχές, παρεμβάλλοντας αποκαλυπτικές ασυνέχειες. Φέρει έτσι σε συσχέτιση όψεις της φαντασμαγορίας που δεν προορίζεται να συγκρίνονται, διαταράσσοντας την ένταξή τους σε έναν στέρεο ιστό που υφαίνει ένα σύμπαν νοήματος συνεκτικό. Η αύρα που ανακαλύπτει σαν δύναμη στα αντικείμενα μια τέτοια ματιά δεν είναι η μυθολογική αύρα του φετιχισμού η οποία επαναμαγεύει τη νεωτερικότητα. Είναι η απροσδόκητη αύρα που αναδύεται από τις απρόοπτες συσχετίσεις, η αύρα της αιφνίδιας αναανοηματοδότησης που γεννούν τέτοιες συσχετίσεις.

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΗΣ ΑΠΟΜΑΓΕΥΣΗΣ

Για να μπορέσει πράγματι να αναδυθεί τούτη η ιδιαίτερη αύρα της αλληγορικής προσέγγισης, φαίνεται πως είναι απαραίτητη μια πολύ λεπτή κατεργασία της εμπειρίας. Ο Μπένγιαμιν αποδίδει τούτη την κατεργασία στην μεγαλοφυΐα του Μπωντλαίρ. Η μήπως ο ίδιος προβάλλει τις δικές του ιδέες στο έργο και τις πρακτικές ενός ιδιαίτερα αμφισβητημένου και προικισμένου ποιητή του 19^{ου} αιώνα; Όπως και να έχει, αυτή η ιδέα αποκαλύπτεται σε ένα κάπως αινιγματικό σχόλιο που κάνει ο Μπένγιαμιν για τον τρόπο που ο Μπωντλαίρ γράφει σαν κριτικός της ζωγραφικής: «Ο Μπωντλαίρ επιμένει στη μαγεία του απόμακρου. Εκτιμά το τοπίο με μέτρο ακριβώς τις ζωγραφιές στους πάγκους των πανηγυριών. Θέλει άραγε να δει τη μαγεία του απόμακρου να εμβολίζεται, όπως πρέπει να συμβαίνει στον παρατηρητή που πλησιάζει υπερβολικά μια θέα;».³³

Εδώ είναι ίσως που αναδεικνύεται η δύναμη της αλληγορικής ματιάς να καταστρέφει την αύρα της μητροπολιτικής φαντασμαγορίας. Τη φευγαλέα στιγμή μιας αιφνίδιας αποκάλυψης, η αλληγορική ματιά γεννιέται στην ταυτόχρονη επιβεβαίωση της απόλυτης απόστασης (της μαγικής απόστασης, της απόστασης που αποδίδει στα φαινόμενα την αύρα τους) και της απόλυτης εγγύτητας. Μια ιδιαίτερη διαλεκτική αύρας-ίχνους υποστηρίζει τούτη την αιφνίδια αποκάλυψη. Ας την παρακολουθήσουμε.

Ο ντετέκτιβ-πλάνης νιώθει πράγματι μια εγγύτητα ενσυναισθητικής μορφής με το πλήθος. «Βοτανολογώντας στην άσφαλτο»,³⁴ αισθάνεται πολύ κοντά σε ότι παρατηρεί: μυρίζει, ακούει, αγγίζει, βυθίζεται στην υλικότητα της ίδιας της πόλης. Μια τέτοια στάση εκθέτει ότι είναι κρυμμένο, το απομυθοποιεί και τελικά συνεισφέρει σε μια εξάτμιση της αύρας καθώς η «εμφάνιση της εγγύτητας» επικρατεί πάνω στην «εμφάνιση της απόστασης». Ίδιας τάξης εμπειρία προκαλεί «ο πόθος των σύγχρονων μαζών να φέρουν τα πράγματα πιο κοντά και ως προς τον χώρο και ως προς τις ανθρώπινες διαστάσεις».³⁵

Η αύρα των αντικειμένων τέχνης χάνεται, έτσι, καθώς η αναπαραγωγή τους με τα σύγχρονα μέσα τα καθιστά επαναλήψιμα και προσιτά. Η αύρα χάνεται καθώς ο παρατηρητής δεν είναι πια προσηλωμένος στο έργο, αλλά το προσεγγίζει χωρίς ιδιαίτερη προσοχή. Το έργο δεν τον απορροφά, είναι εκείνος που απορροφά το έργο καταργώντας τις αποστάσεις που έδιναν στο έργο την αύρα του, τη μαγική του δύναμη. Με αυτόν τον τρόπο, λέει ο Μπένγιαμιν, σχετίζονταν πάντα οι άνθρωποι με τα έργα της αρχιτεκτονικής: χωρίς να τα προσέχουν, καθώς ζούσαν στις πόλεις, οι κάτοικοι προσλάμβαναν τα έργα όχι τόσο εξαιτίας της παρατήρησής τους, αλλά μάλλον εξαιτίας μιας συνήθειας που καταργούσε τις λατρευτικές αποστάσεις.³⁶ Είναι το φιλμ που φτάνει στην πιο ακραία της μορφή τούτη την παρακμή της αύρας, κατά τον Μπένγιαμιν, παρέχοντας στις μάζες έναν τρόπο η σχέση τους με τον κόσμο να μεσολαβείται από εικόνες που φέρνουν τον κόσμο της εμπειρίας κοντά. Το κοινό όμως δεν παρατηρεί, δεν εξετάζει τις εικόνες του κινηματογράφου. Τις δέχεται χωρίς να προσηλώνει την προσοχή του σε αυτές.

Όμως, μια ιχνηλάτηση στην επιφάνεια των πραγμάτων, μια αναζήτηση ιχνών μεσολαβούμενη από την εμπειρία της εγγύτητας, δεν είναι αρκετή για να καταστρέψει τη μυθολογική φαντασμαγορία. Χρειάζεται ταυτόχρονα, για να χρησιμοποιήσει κανείς μια φράση του Μπωντλαίρ, η «χρήσιμη ψευδαισθηση»³⁷ της μαγείας της απόστασης. Χρήσιμη πράγματι, γιατί μόνο στην αίσθηση μιας απόστασης που αποδίδει στα πράγματα την αύρα τους μπορεί να παρέμβει αποκαλυπτικά η εμπειρία της εγγύτητας, η ανάδειξη της εγγύτητας. Στην ένταση ανάμεσα στην εγγύτητα και την απόσταση, στην απότομη βραχυκύκλωση της απόστασης με την αιφνίδια αναιρέσή της στην εμπειρία της εγγύτητας, είναι που αποκαλύπτεται η εργασία του μύθου. Η πραγματικότητα δεν είναι απλά αυτό που απομένει όταν κανείς σηκώνει το μυθικό πέπλο που τη σκεπάζει. Ο μύθος είναι συστατικό στοιχείο της πραγματικότητας, ο μύθος της προόδου και η μητροπολιτική φαντασμαγορία που τον εκδηλώνει είναι συστατικά στοιχεία της νεωτερικής εποχής. Ο μύθος δεν συνιστά απλώς μια φενάκη, ένα ψέμα που πρέπει κανείς να το φανερώσει. Ο μύθος της νεωτερικότητας πλάθει τη νεωτερικότητα. Η αλληγορική ματιά λοιπόν, κατεργάζεται τη σχέση της με το μύθο ως μια σχέση αποκαλυπτικής ρήξης. Είναι η στιγμή της διάτρησης ενός πέπλου, στιγμή που εμφανίζει τη σχέση αλληλοπροσδιορισμού νεωτερικότητας και νεωτερικής μυθολογίας, είναι τούτη η στιγμή που κατεξοχήν αποκαλύπτει τη νεωτερικότητα σαν αυτό που είναι: μύθος και πραγματικότητα μαζί, ελπίδα και εφιάλτης. Με τούτη την έννοια, η αλληγορική ανάγνωση των όψεων της μητροπολιτικής ζωής ανακτά την νεωτερικότητα ως υπόσχεση, ως δυναμική επομένως συνθήκη της πόλης και όχι ως κατάσταση, καθεστώς ή υποτιθέμενη ουσία μιας ιστορικής περιόδου.

Η πρακτική της αλληγορικής ανάγνωσης είναι για τον Μπένγιαμιν μια πρακτική επισημής, έκθετη στη δύναμη του μύθου εναντίον της οποίας ουσιαστικά στρέφεται. Η αλληγορία, αν μπορεί να αποτελέσει αντίδοτο στο μύθο, είναι γιατί μια ομοιοπαθητική θεραπεία την χρησιμοποιεί ευρύτατα στην φαντασμαγορική μάγευση της ζωής στην πόλη. Φτιαγμένη από το ίδιο υλικό με το μύθο, τις εικόνες ως φορείς σημασίας, τις εικό-

νες ως μεσολαβήσεις στη διατύπωση κοινωνικών αξιών, η αλληγορία, παρόλα αυτά, καταστρέφει αυτό που μοιάζει κρίσιμο γνώρισμα του μύθου: την συνοχή του όπως την εκφράζει η σταθερή σχέση ανάμεσα στις εικόνες. Η νεωτερική μυθολόγηση είναι μια άρθρωση εικόνων, μια αφηγηματική συνέχεια που διηγείται την πρόοδο. Η κατεξοχήν μορφή της μυθολόγησης εκδηλώνεται στις Διεθνείς Εκθέσεις, όπου η διάταξη του χώρου και του χρόνου της επίσκεψης διατυπώνει ήδη ένα συνεκτικό τελετουργικό του νεωτερισμού ως εμπορεύματος.

Η αλληγορία κατά Μπένγιαμιν φτιάχνεται από απροσδόκητες συσχετίσεις αποσπασμάτων, αποσπασμάτων της πόλης, αποσπασμάτων κειμένων, αποσπασμάτων από ανθρώπινες συμπεριφορές. Ο αλληγοριστής βρίσκει και ταιριάζει τα αποσπάσματα σε νέους αποκαλυπτικούς συνδυασμούς. Ο αλληγοριστής μπορεί και να προκαλεί την εμφάνιση των αποσπασμάτων, καθώς βίαια αποσπά αντικείμενα, τόπους ή κινήσεις από το παρελθόν τους. Με τούτη την έννοια ο αλληγοριστής ό,τι διαλέγει το αδειάζει από την προηγούμενη σημασία του, καθιστώντας το αυθαίρετα μέρος ενός προσωρινού νοήματος το οποίο σχηματίζεται με τον τρόπο που τα ξεχωριστά άστρα μπορούν να διαβαστούν ως ένας αστερισμός, μια συναστρία, ένας σχηματισμός δηλαδή με νόημα.

Η μπενγιαμινική αλληγορία, ως προϊόν μιας σχέσης με την εμπειρία της μεγαλούπολης, συνιστά περισσότερο μια πρακτική αντιπαράθεσης με το μύθο, παρά το οριστικό αποτέλεσμα μιας τέτοιας αντιπαράθεσης, την ίδια την κατάργηση του μύθου. Η φιγούρα του αλληγοριστή μπορεί να αντιτίθεται στη φιγούρα του συλλέκτη, είναι όμως εύκολο να μεταπέσει η μια φιγούρα στα χαρακτηριστικά της άλλης. Και ο συλλέκτης αναζητά κομμάτια. Μόνο που η δική του προσπάθεια είναι να τα εντάξει σε ένα σύνολο. Αν η συλλεκτική του εμμονή επιχειρεί να παγιώσει τα κομμάτια σε μόνιμες θέσεις στο νέο σύνολο, και αν αυτό το σύνολο έχει έναν σταθερό νοηματικό προορισμό (όπως έχουν, ας πούμε, οι συλλογές σε ένα μουσείο, όταν θέλουν να αποδείξουν την καταγωγή και την ταυτότητα μιας κοινωνικής ομάδας), τότε ο συλλέκτης μυθολογεί, ενεργεί ως συμπαραγωγός ή απλά καταναλωτής μύθων. Αν όμως ο συλλέκτης που ήδη κατασκευάζει για τα αντικείμενα της συλλογής του ένα νέο περιβάλλον διαφορετικό από εκείνο από το οποίο τα απέσπασε, και σε τούτο μοιάζει με τον αλληγοριστή, αν ο συλλέκτης είναι διατεθειμένος να αναζητά σε κάθε του απόκτημα-εύρημα έναν νέο καθορισμό της προοπτικής της συλλογής του, τότε είναι ήδη ένας αλληγοριστής. Γι' αυτόν τα αντικείμενα μπορούν να αποκτούν διαρκώς νέο νόημα στη νέα σχέση τους με τα υπόλοιπα της συλλογής.

Η αλληγορία είναι μια πρακτική στην οποία προβάλλεται μια ορισμένη όψη της θεατρικότητας. Η σχέση με τον κόσμο καθιστά τον αλληγοριστή φορέα μιας δύναμης μεταμόρφωσης. Τα αντικείμενα, οι τόποι και οι κινήσεις, αποτελώντας στοιχήματα μιας συναστρίας νοήματος, καθίστανται εκφραστικά ακριβώς γιατί ανήκουν στην συναστρία αυτή. Ο αλληγοριστής, φέροντας τα αποσπάσματα σε σχέση μεταξύ τους, τους δίνει τη δύναμη να μεσολαβούν στην παρουσίαση κάποιου νοήματος. Όπως όμως και στη θεατρική σύμβαση, δεν χρειάζεται κανείς να υποθέσει ότι τα αποσπάσματα έχουν εγγενώς

το νόημα που τους αποδίδεται στην ιδιαίτερη σχέση στην οποία βρίσκονται. Τα αποσπάσματα υποδύονται, μετέχουν σε μια εφήμερη παράσταση. Εκείνο που κάνει ο αλληγοριστής είναι να καθιστά τα αποσπάσματα συγκρίσιμα, επομένως ικανά το καθένα να δίνει και να αποκτά νόημα στη σχέση του με το άλλο. Για να γίνει δυνατό κάτι τέτοιο χρειάζεται ένας ιδιότυπος μετεωρισμός, ο μετεωρισμός ανάμεσα στην ταυτότητα και την ετερότητα που χαρακτηρίζει την θεατρικότητα.³⁸ Ούτε ολότελα ξένα προς την προέλευσή τους τα αποσπάσματα, ούτε ολότελα βυθισμένα σ' αυτήν, ούτε ολότελα ξεχωρισμένα μεταξύ τους στον νέο σχηματισμό. Όμως επαρκώς διακριτά για να μπορεί ανάμεσά τους να γεννιέται η σύγκριση.

Ο ίδιος μετεωρισμός διαπερνά και την αλληγορική ματιά. Ούτε τόσο αποστασιοποιημένη, ώστε κάθε τι να της είναι ξένο και επομένως άδαιο από νόημα, ούτε τόσο κοντά, ώστε η οικειότητα να κινδυνεύει να αναπαράγει αναγνωρίσιμες ταυτότητες. Έτσι η αλληγορική ματιά δοκιμάζει να αντιμετωπίσει δύο μυθολογικούς κινδύνους. Η υπερβολική εγγύτητα, παρ' όλη τη φαινομενική απομυθοποιητική πρακτική της ιχνηλάτησης, εκθέτει τον ιχνηλάτη στον κίνδυνο της προσχώρησης. Ο flaneur, παρατηρώντας όλο και πιο κοντά το πλήθος, γίνεται ένα με αυτό, ταυτίζεται γοητευμένος με τη δύναμή του πλήθους, με τον ηλεκτρισμό του. Αλλά και η ταύτιση με τον κόσμο των αντικειμένων υποστηρίζεται από μια ισχυρή κινητήρια δύναμη της νεωτερικής κοινωνίας, τον φетиχισμό του εμπορεύματος. Το να ταυτιστείς με το εμπόρευμα, το να του δώσεις ζωή προβάλλοντάς του τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης συμπεριφοράς, είναι ήδη ένας ισχυρός τρόπος να αντικατασταθεί η σχέση ανάμεσα σε ανθρώπους από τη σχέση ανάμεσα σε ανθρώπους και αντικείμενα που εμφανίζονται σαν να μπορούν να απευθύνονται στους ανθρώπους. Η ματιά του γοητευμένου καταναλωτή που περιεργάζεται το αντικείμενο του πόθου του (στη βιτρίνα ή από κοντά) όσο και η κοντινή φωτογράφιση στη διαφημιστική εικόνα που υμνεί το προϊόν,³⁹ είναι μέρος μιας τέτοιας κουλτούρας προσχώρησης στον κόσμο της φαντασμαγορίας. Στις φαντασμαγορίες του εσωτερικού χώρου, ο αστός συλλέκτης προσχωρεί κι αυτός με τον δικό του τρόπο στον κόσμο της συλλογής του.

Ο δεύτερος μυθολογικός κίνδυνος βρίσκεται στην υπερβολική απόσταση. Η κριτική αποστασιοποίηση που εμποδίζει την ταύτιση χρειάζεται στον αλληγοριστή για να μπορέσει να αποσπάσει τα αντικείμενα από τον κόσμο της συνήθειας, του οικείου, του αναγνωρίσιμου μυθικού νοήματος. Όταν όμως η απόσταση καθίσταται υπερβολική, δίνοντας στα αντικείμενα την αίσθηση του απρόσιτου, γεννιέται μια στάση λατρευτική, μια στάση που αποδίδει στα αντικείμενα δύναμη μαγική. Τότε η αλληγορία υποκύπτει στην αύρα που εμφανίζεται να περιβάλλει τα αντικείμενα.

Ουσιαστικά η επισφαλής πρακτική της αλληγορίας (όπως την κατανοεί ο Μπένγιαμιν) στηρίζεται στην αντίληψη και τήρηση μιας απόστασης κατάλληλης, μιας απόστασης στην οποία το οικείο και το έτερο θα βρίσκονται σε μια σχέση συγκρισσιμότητας. Η αλληγορία μπορεί τότε στο εσωτερικό του οικείου να κάνει να δημιουργηθεί το έτερο, στο εσωτερικό της συνήθειας να προκαλεί την ανάδυση της διαφοροποίησης. Η αλληγο-

ρία ουσιαστικά είναι μια πρακτική διακοπής και διατηρεί τη δύναμή της όσο η διακοπή αποτελεί μια ενεργή συνθήκη αναστολής της συνέχειας. Έτσι, η αλληγορία διακόπτει το μύθο και σε τούτη τη διακοπή τον αποκαλύπτει, τον καταπολεμά. Η στιγμή της διάτρησης του πέπλου του μύθου είναι γέννημα τόσο της αποστασιοποίησης όσο και της υπερβολικής προσέγγισης, όπως το φαντάζεται ο Μπωντλαίρ (ή, μέσω των λόγων του Μπωντλαίρ ο Μπένγιαμιν).

Ίχνος και αύρα βρίσκονται μεταξύ τους σε μια σχέση αντίθεσης. Όμως στη διαλεκτική της έντασής τους ένα τρίτο στοιχείο μπορεί να γεννηθεί. Τούτο το στοιχείο δεν συνιστά μια σύνθεση των αντιθέτων, μάλλον εκφράζει ένα πεδίο δυνάμεων που ενεργοποιούν οι αντίθετοι πόλοι. Γι' αυτό είναι που τούτο το στοιχείο μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο μιας «διαλεκτικής σε στάση»,⁴⁰ όπως ονομάζει τη διαλεκτική ανάγνωση του κόσμου της φαντασμαγορίας ο Μπένγιαμιν.

Καταμεσίς σε τούτο το πεδίο δυνάμεων, μια διαρκώς επισφαλής, επικίνδυνη και μόνιμα σε μετεωρισμό τοποθεσία αναδύεται. Ο Μπένγιαμιν τής αποδίδει το καθεστώς της χωροχρονικής ασυνέχειας, το καθεστώς μιας «caesura»⁴¹ η οποία επισημαίνει ένα πιθανό πέραςμα. Είναι στη δύναμη τέτοιων τοποθεσιών το να ενώνουν αυτό που είναι διαχωρισμένο και να διαχωρίζουν ταυτόχρονα. Τα κατώφλια ως μετέωρες τοποθεσίες δημιουργούν από την εγγύτητα την ίδια την απόσταση της διαφοροποίησης καθώς ξεχωρίζουν περιοχές που γειτονεύουν. Την ίδια στιγμή, τα κατώφλια κατεργάζονται τις αποστάσεις, δημιουργώντας την εγγύτητα της συγκρισιμότητας, χωρίς την οποία οι διαφορετικές περιοχές δεν είναι δυνατό να ιδρύνονται ως διακριτές.

Η διαλεκτική ίχνους - αύρας μπορεί να αποκρυσταλλωθεί στην έννοια του κατωφλιού. Τούτη η έννοια έχει τη δύναμη να συμπυκνώνει σε ένα σχήμα τα ειδοποιά χαρακτηριστικά της χρονικής και χωρικής ασυνέχειας. Η κριτική του ιστορισμού που άσκησε ο Μπένγιαμιν, στηρίχτηκε ακριβώς στην απόδειξη μιας στάσης προς το παρελθόν που δεν αναζητά συνέχειες ανάμεσα στα περασμένα και το παρόν αλλά επιδιώκει να ανακαλύψει ασυνέχειες, σταυροδρόμια στα οποία κρίνεται το μέλλον του παρελθόντος όσο και του παρόντος. Δεν μπορούμε να ανιχνεύσουμε στο έργο του Μπένγιαμιν μια ανάλογη αντιμετώπιση της μυθολογημένης μητροπολιτικής εμπειρίας; Ο Β. Μέννινγκχαους (W. Menninghaus) προτείνει το μπενγιαμινικό έργο να ανασυσταθεί ως μια «πολυεπίπεδη σπουδή κατωφλιών (Schwellenkunde)».⁴² Σε μια τέτοια σπουδή, η φιγούρα του flaneur είναι μια φιγούρα στο κατώφλι, «στο κατώφλι» της μητρόπολης όσο και της μεσαίας τάξης. Ούτε η μια ούτε η άλλη τον έχει ορίσει με τη δύναμή της. Σε καμιά δεν νιώθει σαν στο σπίτι του.⁴³ Στο κατώφλι, μέσα και έξω από την τάξη του, βυθισμένος στη μητροπολιτική εμπειρία αλλά και έξω της. Ταυτόχρονα και εξαιτίας τούτης της μετέωρης θέσης του, ο flaneur είναι ένα ειδήμονας των κατωφλιών. Ο αλληγοριστής πλάνητας, όχι μόνο εκτιμά το χαρακτήρα του κατωφλιού που έχουν συγκεκριμένες αστικές τοποθεσίες, αλλά ουσιαστικά, αναπτύσσοντας την τέχνη να χάνεται χωρίς σκοπό στην πόλη⁴⁴ μπορεί να βιώνει στο χώρο της πόλης εμπειρίες χωροχρονικής ασυνέχειας. Η καταστροφή της εμπειρικής όσο και νοηματικής συνέχειας της διαδρομής, με την

κατάργηση του νοηματοδοτικού πυρήνα της, δηλαδή του προορισμού της, αποτελεί την εμπειρική προϋπόθεση της αλληγορικής πρόσληψης του αστικού χωροχρόνου. «Στην εξέλιξη της περιπλάνησης μακρινοί χρόνοι και τόποι αλληλοεισδύουν στο περιβάλλον και την παρούσα στιγμή»,⁴⁵ λέει ο Μπένγιαμιν. Αποσπάσματα αστικού χώρου και χρόνου είναι που ο πλάνητας φέρνει σε επαφή στην χωρίς στόχο κίνησή του στην πόλη. Και τούτα τα αποσπάσματα η αλληγορική ματιά τα καθιστά συγκρίσιμα, αποκαλύπτοντας απωθημένες αντιστοιχίες, όσο και νέες δυνατότητες το «αλλού» και το «εδώ» της εμπειρίας να έρθουν σε νέες σχέσεις νοήματος. Ο μπενγιαμινικός πλάνητας χρησιμοποιεί έτσι την αλληγόρηση σαν αντίδοτο στην αφηγηματική συνέχεια της διαδρομής. Και είναι σε τέτοιες αφηγηματικές συνέχειες που η πόλη μπορεί να αρθρωθεί ως φαντασμαγορία της προόδου. Η μητροπολιτική μυθολογία σε μια χωροχρονική συνέχεια είναι που αρθρώνεται. Η χωροχρονική διαδοχή σαν οδηγική νοηματοδότηση της αστικής εμπειρίας επιχειρεί να ανατάξει μυθολογικά την διασκορπίζουσα την εμπειρία συνθήκη των θραυσματικών εντυπώσεων που πολιορκούν τη ματιά του κατοίκου. Ο πλάνητας δεν επιχειρεί να ξαναβρεί πίσω από τη μυθολογική ανάταξη της μητροπολιτικής εμπειρίας την πραγματικότητα του καθημερινού σοκ που βομβαρδίζει τις αισθήσεις. Με την εμπρόθετη αναζήτηση του τυχαίου στην περιπλάνηση –μην ξεχνάμε πως ο Μπένγιαμιν θεωρεί πως το να καθείς σε μια πόλη είναι τέχνη–,⁴⁶ ο πλάνητας μπορεί να εξαρθρώσει το μύθο χρησιμοποιώντας την αποκαλυπτική δύναμη της αλληγορίας. Όχι μόνο αποσπά, δημιουργεί αποσπάσματα, αλλά τα μοντάρει σε αποκαλυπτικές συναστρίες, τα καθιστά συγκρίσιμα αρθρώνοντάς τα σε κατασκευές, που μπορούν να προσφέρουν μια νέα επίγνωση της αστικής συνθήκης και των δυνατοτήτων που τούτη η συνθήκη έχει απωθήσει.

Δεν είναι τυχαίο που ο Μπένγιαμιν διάλεξε να μιλήσει για τη νεωτερικότητα και την ιδιαίτερη συγκυρία της τον 19^ο αιώνα στην Ευρώπη, προσανατολίζοντας την έρευνά του στις *στοές του Παρισιού*. Στις παρισινές στοές είδε ο Μπένγιαμιν ένα είδος αστικών καταφυγίων, χώρων που ο χαρακτήρας τους μετεωρίζεται ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, ανάμεσα στο κλειστό και το ανοιχτό, ανάμεσα στο μέσα και το έξω, ανάμεσα στο δρόμο και το κατάστημα. Σε τούτα τα στεγασμένα περάσματα, που την εποχή της ακμής τους αποτελούσαν έναν κατεξοχήν τόπο έκθεσης κάθε λογής νεωτερισμών, η νεωτερική φαντασμαγορία εκδηλώθηκε στην πιο έντονη της εκδοχή. Ο Μπένγιαμιν όμως τις στοές τις παρατηρεί την εποχή της παρακμής τους, όταν πια η μυθική τους ατμόσφαιρα έμοιαζε να ξεφτάει, καθώς η φαντασμαγορία της αγοράς είχε ήδη μεταναστεύσει στα πολυκαταστήματα.⁴⁷ Και βρίσκει σε αυτές μια αλληγορική απεικόνιση των δυνατοτήτων της αστικής νεωτερικότητας. Τόπος του *flaneur* αλλά και του θαμπωμένου κατοίκου, οι στοές γίνονται όχι μόνο η πιο καθαρή εκδοχή της μυθολογίας της προόδου αλλά και ο τόπος μιας δυνάμει νέας δημοσιότητας. Ο Φουριέ, όπως επισημαίνει ο Μπένγιαμιν, εμπνεύστηκε από την διάταξη των στοών για να δώσει στη δική του ουτοπία τη μορφή μιας πόλης απαρτισμένης από κτίρια-στοές.⁴⁸ Ο συνδυασμός της προστασίας από την άναρχη απειλητική ζωή του δρόμου με την ίδια την πλούσια τυχαιότητα των συνα-

ντήσεων που χαρακτηρίζει την αστική δημοσιότητα, πρόσφερε στις στοές τα χαρακτηριστικά μιας αστικής ουτοπίας. Ο κάτοικοι της πόλης στις στοές μπορεί και να ονειρεύονται, όχι μόνο αιχμαλωτισμένοι στην λάμψη της φαντασμαγορίας αλλά και γοητευμένοι από τη μυθολογία της χειραφέτησης από τα δεσμά του παρελθόντος, της χειραφέτησης που η νεωτερικότητα υποσχέθηκε.

Με τούτα τα χαρακτηριστικά, μεταξύ ονείρου και εμπειρίας, οι στοές προσφέρονται ως τόποι μιας «κοσμικής επιφοίτησης», αν με τούτο τον όρο του Μπένγιαμιν εννοήσουμε την αιφνίδια επίγνωση του διπλού χαρακτήρα της νεωτερικότητας, ως υπόσχεσης ελευθερίας και εφιάλτη ταυτόχρονα, καθώς εξελίχθηκε σε μια νέα δέσμευση στη μαγική δύναμη του μύθου. Τούτη η επίγνωση μπορεί να γεννηθεί ακριβώς τη στιγμή της ανάδυσης της αλληγορικής συνθήκης του κατωφλιού. Η «φυσιογνωστική» προσέγγιση του flaneur που καταγράφει αχόρταγα την πολυεπίπεδη αστική ζωή, ακριβώς τη στιγμή που διαπερνά το πέπλο της αστικής φαντασμαγορίας κάνει να γεννηθεί κάτι σαν «συνείδηση των κατωφλιών», ένα είδος επιφοίτησης που φωτίζει για μια στιγμή αποκαλυπτικά τις στοές σαν όνειρο και εφιάλτη ταυτόχρονα. Και μια τέτοια αλληγορική ανάγνωση των στοών προβάλλει στην εμπειρία της κατοίκησης τους τη δυνατότητα μιας νέας ζωής.

Την ανάδυση της δυναμικής που γεννά η διαλεκτική ίχνους αύρας μοιάζει να ανιχνεύει και ένα δοκίμιο του Μπένγιαμιν που αποτιμά την ίδια την εμπειρία της νεωτερικής ζωής. Αν η υπόσχεση τούτης της ζωής συνιστάται στην διαρκή ανανέωσή της, στην διαρκή χειραφέτησή της από το παρελθόν, τότε ένας νέος πολιτισμός της κατοίκησης θα έπρεπε να αντιστοιχεί στην νεωτερικότητα. Στο δοκίμιό του «Εμπειρία και Φτώχεια», ο Μπένγιαμιν αναγνωρίζει στο νεωτερικό όραμα μια «θετική έννοια του βαρβαρισμού».⁴⁹ Το φτώχεμα της εμπειρίας που δίνει νόημα στη ζωή, παρά τον πολλαπλασιασμό των πρόσκαιρων βιωμάτων την εποχή της νεωτερικότητας, μπορεί να αποτελέσει το υπόβαθρο για μια βίαιη εκκαθαριστική επιχείρηση του παρελθόντος. Μια καινούργια απελευθερωτική αρχή, σε μια τέτοια προοπτική, ξεκινά από μια *tabula rasa*, αποδεσμευμένη από συνήθειες. Αντίθετα, στη βολή του ιδιωτικού του καταφύγιου ο κάτοικος της πόλης υποχρεώνεται να υιοθετεί όλο και περισσότερες τέτοιες συνήθειες, «συνήθειες που περισσότερο είναι εξαρτημένες από το χώρο του σπιτιού του παρά από τον ίδιο».⁵⁰

Είναι στην γεμάτη πάθος συζήτηση για την απελευθέρωση του ανθρώπου μέσω μιας νέας οραματικής αρχιτεκτονικής που ο Μπένγιαμιν βρίσκει την εμβληματοποίηση ενός νέου πολιτισμού της κατοίκησης. Τούτο ο πολιτισμός μπορεί να είναι ένας πολιτισμός του γυαλιού, μια *Glasskultur*. Το γυαλί εκθέτει, εχθρεύεται τα μυστικά, εχθρεύεται την περι-ορισμένη κατοχή, εχθρεύεται την αύρα που αποκτά ο εσωτερικός χώρος όταν είναι κλεισμένος σε μια συλλογή από πολύτιμα τεκμήρια της ατομικότητας. Την ίδια στιγμή, το γυαλί που καταστρέφει την μυθολογική αύρα καταστρέφει και τη δύναμη της ιχνηλάτισης, την δύναμη των ίχνων. Όλα είναι έκθετα, δεν υπάρχει τίποτα να ανακαλυφθεί, και το ίδιο το γυαλί, δεν κρατά πάνω του ίχνη, καθώς διαρκώς πρέπει να εξασφαλίζεται η διαφάνειά του.⁵¹

Μπορούμε άραγε να φανταστούμε τον Μπένγιαμιν να προτείνει σε τούτο το πρώιμο δοκίμιό του το γυαλί σαν το υλικό εκείνο που μπορεί να κάνει πραγματικότητα τούτη τη φευγαλέα και εύθραυστη χειρονομία της διάτρησης της μαγικής απόστασης μέσω μιας αιφνίδιας και απόλυτης εγγύτητας; Το γυαλί πράγματι φανερώνει, φέρνοντας το εσωτερικό πολύ κοντά στο εξωτερικό. Όμως ταυτόχρονα, το γυαλί κρατά τη «χρήσιμη ψευδαισθήση» της μαγείας της απόστασης, καθώς μετατρέπεται σε ένα είδος επιφάνειας-οθόνης πάνω στην οποία προβάλλονται εικόνες σαν σε ένα πανόραμα. Ενώ λοιπόν το γυαλί εχθρεύεται και την αύρα και τα ίχνη, καθίσταται το κέντρο της διαλεκτικής τους αντίθεσης. Σε τούτη την εμβληματοποίηση του γυαλιού μια αισιόδοξη προοπτική της «προσωρινότητας της κατοίκησης» αναδεικνύεται, μια προοπτική ταυτισμένη με τη «διαφάνεια και το πορώδες». ⁵² Ο εικοστός αιώνας θα έθετε τέλος στην εμμονή του δέκατου ένατου αιώνα για την κατοικία-θήκη.

Μη βιαστούμε να αποδώσουμε στον Μπένγιαμιν παρόλα αυτά, μια άνευ όρων κατάφαση στην αντιμυθολογική καθαρότητα μιας ζωής σημαδεμένης από την έλλειψη κάθε μυστικού. Το γυαλί ήταν μάλλον ο τρόπος να σημαδευτεί η εμπειρία της ασυνέχειας του χώρου και του χρόνου, εμπειρία προσδιορισμένη από την αλληγορική δυναμική του κατωφλιού. Ανάμεσα στον εσωτερικό και τον εξωτερικό χώρο, το γυαλί συγκροτεί ένα σχεδόν ανύπαρκτο κατώφλι, πάντα δυνητικά διασχίσιμο, ένα κατώφλι που μπορεί να ενώνει, διαχωρίζοντάς τα, το ιδιωτικό με το δημόσιο, τη φύση με τον πολιτισμό, το μέσα και το έξω. Στην αλληγορική του ερμηνεία το γυαλί θα μπορούσε, για τον Μπένγιαμιν, να αποτελέσει την κατεξοχήν εικόνα ενός κατωφλιού όπου ο μετεωρισμός ανάμεσα σε διαφορετικές δυνατότητες εμβληματοποιείται στην ίδια την αβέβαιη υλικότητά του.

Ξέρουμε δυστυχώς πως η Glasskultur δεν εξελίχτηκε σαν την έκφραση μιας χειραφετημένης κοινωνίας αλλά μάλλον σαν ο πολιτισμός της εμπορευματοποίησης (στο κτίριο-βιτρίνα) και της ελέγχουσας εκθεσιμότητας. Στις ανταντακλαστικές γυάλινες προσόψεις των σύγχρονων γραφείων που στεγάζουν μεγάλες επιχειρήσεις, το γυαλί μεσολαβεί τη γέννηση μιας καινούργιας αύρας, μιας καινούργιας μνημειακότητας.

Ο Μπλοχ έχει δίκιο όταν παρατηρεί: «Το φαρδύ παράθυρο γεμάτο με τίποτε άλλο εκτός από εξωτερικό κόσμο χρειάζεται ένα χώρο έξω, γεμάτο από ελκυστικούς ξένους όχι από Ναζήδες [...] Η πόρτα η φτιαγμένη εξ' ολοκλήρου από γυαλί ζητά στην πραγματικότητα ο ήλιος να φτάσει και να εισβάλλει στο σπίτι, όχι η Γκεστάπο». ⁵³

Η δύναμη της πρότασης του Μπένγιαμιν για την ανάκτηση της απελευθερωτικής προοπτικής της νεωτερικής αστικής ζωής δεν βρίσκεται στην υπόσχεση μιας οραματικής φυγής προς το μέλλον. Στην ιδιότυπη καταπολέμηση της νεωτερικής μυθολογίας με τα ίδια της τα μέσα, τις εικόνες, ο Μπένγιαμιν αναζητά μια νέα διαλεκτική της απομάγευσης-επαναμάγευσης του κόσμου. Έχοντας σκοπό του να αφυπνίσει μια κοιμισμένη ανθρωπότητα, υποταγμένη στα ψευδή όνειρα της εμπορικής φαντασμαγορίας, δεν στηρίζει την ελπίδα σε μία νηφάλια ζωή οριστικά αποδεσμευμένη από το όνειρο. Είναι τα όνειρα που τροφοδότησε η νεωτερικότητα, όνειρα για μια ζωή ελεύθερη, είναι τούτα τα

όνειρα που πρέπει, λέει ο Μπένγιαμιν, να ξεθάψουμε καθώς παραχώθησαν, απατήθηκαν ή και αντικαταστάθηκαν από εφιάλτες.

Για τούτα τα όνειρα χρειάζεται να σκάψει κανείς στο παρελθόν. Χρειάζεται να βρει πώς έζησαν κάποιοι στο παρελθόν, πώς προσπάθησαν να αλλάξουν τη ζωή τους και πώς ακολούθησαν τούτη ή την άλλη τροχιά σε εποχές που άνοιγαν μπροστά τους σταυροδρόμια. Το παρελθόν, όχι όπως συνέβη, αλλά ως σταυροδρόμι εναλλακτικών προοπτικών πρέπει να ψάξουμε. Τούτο θα δώσει νόημα στο παρόν της αναζήτησής μας. Στο όνομα της ελπίδας που ακόμη υπάρχει στα περασμένα ο Μπένγιαμιν μας προτείνει να δούμε το παρελθόν όχι ως οριστικά συντελεσμένο αλλά ως ένα πεδίο δυνατοτήτων που μπορεί να νοηματοδοτηθεί στη σχέση του με το κάθε φορά παρόν. Σε μια τέτοια προοπτική, η μνήμη μπορεί να είναι ταυτόχρονα και δημιουργική ανάκτηση της ελπίδας. Φέρνοντας κοντά το μακρινό στο χώρο και στον τόπο, χωρίς να παραιτείται από την «χρήσιμη ψευδαίσθηση» της απόστασης, η μνήμη μπορεί έτσι να μεσολαβεί αποκαλυπτικούς μετεωρισμούς.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Walter Benjamin, *Exposé 1935*, στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, τ. V.1, επ. R. Tiedemann και H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 52 (εφεξής GS, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας).

2 *Das Passagen-Werk*, GS, V.1, 292.

3 GS, V.1, 286

4 *Exposé 1939* (γαλλ.), GS, V.1, 68 και *Exposé 1935*, GS, V.1, 53.

5 GS, V.1, 53, 68.

6 *Das Passagen-Werk*, GS, V.1, 292.

7 GS, V.1, 53.

8 GS, V.1, 279.

9 GS, V.1, 270.

10 GS, V.1, 270.

11 GS, V.1, 560.

12 GS, V.1, 274.

13 GS, V.1, 67.

14 GS, V.1, 274-275.

15 Ο Ε. Μπλοχ χαρακτηρίζει αυτό το απεικονιζόμενο οικιακό σύμπαν ως μία «γαλήνια μινιατούρα» όπου «τίποτα δεν είναι επείγον» και όπου τα «αντικείμενα της αστικής άνεσης επιδεικνύονται ήσυχα» (Ernst Bloch, «The Representation of Wish Landscapes in Painting, Opera and Poetry», στο του ιδίου *The Utopian Function of Art and Literature*, MIT Press, Κέμπριτζ/Μασσ., 1981, σ. 280-281).

16 GS, V.1, 292.

17 GS, V.1, 53.

18 GS, V.1, 53.

- 19 Όροι που εισάγει ο Μπένγιαμιν στο «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», *GS*, I.2, 482-483.
- 20 *GS*, V.1, 52.
- 21 *GS*, V.1, 160.
- 22 Rolf Tiedemann, «Dialectics at a Standstill», στο Walter Benjamin, *The Arcades Project*, Belknap Press, Κέμπριτζ/Μασσ. 1999, σ. 938.
- 23 *GS*, V.1, 573-574.
- 24 *GS*, I.2, 539. Πρβλ. την ελληνική μετάφραση *Σαρλ Μπωντλαίρ. Ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, μτφ. Γ. Γκουζούλης, επ. Κ. Λιβιεράτος, Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002, σ. 45.
- 25 *GS*, V.1, 556.
- 26 *GS*, V.1, 540.
- 27 *GS*, I.2, 650. Πρβλ. ελλ. μτφ., σ. 171.
- 28 Zygmunt Baumann, «Desert Spectacular», στο K. Tester (επ.), *The Flaneur*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 146.
- 29 *GS*, V.1, 414-415.
- 30 *GS*, V.1, 423.
- 31 *GS*, I.2, 647.
- 32 *GS*, I.2, 677.
- 33 *GS*, I.2, 650. Πρβλ. ελλ. μτφ., σ. 172.
- 34 *GS*, I.2, 538. Πρβλ. ελλ. μτφ., σ. 44.
- 35 *GS*, I.2, 479.
- 36 *GS*, I.2, 505.
- 37 *GS*, I.2, 650. Πρβλ. ελλ. μτφ., σ. 172.
- 38 Βλ. περισσότερα στο Σταύρος Σταυρίδης, *Μετέωροι χώροι της ετερότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα (υπό έκδοση).
- 39 Βλ. Σ. Σταυρίδης, *Διαφήμιση και το νόημα του χώρου*, Στάχυ, Αθήνα 1996, σ. 45 κ.ε.
- 40 *GS*, V.1, 578, 595.
- 41 *GS*, V.1, 595.
- 42 Βλ. Winfried Menninghaus, «Walter Benjamin's Theory of Myth», στο G. Smith (επ.), *On Walter Benjamin*, MIT Press, Κέμπριτζ/Μασσ. 1980, σ. 292-325.
- 43 *GS*, V.1, 54.
- 44 W. Benjamin, *Τα παιδικά χρόνια στο Βερολίνο το χίλια εννιακόσια*, Άγρα, Αθήνα 2005, σ. 14.
- 45 *GS*, V.1, 528-529.
- 46 *GS*, V.1, 528-529.
- 47 *GS*, I.2, 554. Πρβλ. ελλ. μτφ., σ. 65.
- 48 *GS*, V.1, 45-47.
- 49 *GS*, II.1, 215.
- 50 *GS*, II.1, 217.
- 51 *GS*, II.1, 217.
- 52 *GS*, V.1, 292.
- 53 E. Bloch, «Building in Empty Spaces», στο του ιδίου *ό.π.*, σ. 187.

III. ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑ

ΣΠΥΡΟΣ ΓΑΓΓΑΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ



κοινωνία και ηθική



αξίες και νεωτερικότητα στην κοινωνιολογία
και τη φιλοσοφία του Émile Durkheim

ÉMILE DURKHEIM



ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ

Η ΜΝΗΜΗ ΤΟΥ ΧΑΜΕΝΟΥ ΧΡΟΝΟΥ. ΑΠΟ ΤΙΣ «ΟΜΟΙΟΤΗΤΕΣ» ΤΟΥ
ΠΡΟΥΣΤ ΣΤΙΣ «ΣΥΣΤΟΙΧΙΕΣ» ΤΟΥ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ ΜΕΣΩ ΤΩΝ
«ΑΝΤΑΠΟΚΡΙΣΕΩΝ» ΤΟΥ ΜΠΩΝΤΛΑΪΡ

ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΥ

*[...] ο Νείλος της γλώσσας που εδώ υπερχειλίζει
και καθιστά γόνιμες τις περιοχές της αλήθειας [...]
(B. Μπένγιαμιν, «Η εικόνα του Προυστ»)*

Η διατύπωση αυτή, που αναφέρεται στο μνημειώδες μυθιστόρημα του Προυστ *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*,¹ δεν αφορά μόνον το συγκεκριμένο λογοτέχνημα. Συνάμα συμπυκνώνει και συμφύρει τις δύο –εκ πρώτης όψεως αντιθετικές– κατευθύνσεις της κριτικής προσέγγισης του ίδιου του Μπένγιαμιν: τη γλωσσοθεωρία και τον ιστορικό υλισμό, την εμμενή κριτική ως αμοιβαίο μετασχηματισμό υποκειμένου και αντικείμενου, που εμπνέεται από τους γερμανούς ρομαντικούς Σλέγκελ και Νοβάλις, αφενός και την εννοιολόγηση της κριτικής ως αναζήτησης της αλήθειας του έργου, αφετέρου. Επίσης τα ευρύτερα σχόλια του Μπένγιαμιν για τον Προυστ, που συγκεντρώνονται κυρίως στα δοκίμια «Η εικόνα του Προυστ» (1929) και «Ορισμένα μοτίβα στον Μπωντλαίρ» (1939),² δεν εμφανίζουν μόνον συγγένειες μεταξύ των δύο γάλλων συγγραφέων, που όπως θα υποστηριχθεί επεκτείνονται και στον ίδιο τον Μπένγιαμιν, αλλά ταυτόχρονα υποδεικνύουν γέφυρες μεταξύ των προαναφερθεισών τάσεων της σκέψης του, οι οποίες συνήθως θεωρούνται αλληλοαποκλειόμενες. Διακρίνεται έτσι κάποια συνέχεια στο περιβόητο «αποσπασματικό» έργο του Μπένγιαμιν, ενώ, επιπρόσθετα, η λογοτεχνική κριτική αναδεικνύεται ως θεμελιώδης τύπος επεξεργασίας των φιλοσοφικών ιδεών του.

Ήδη από την πρώιμη ανάγνωση «Δύο ποιημάτων του Φρίντριχ Χαίλντερλιν» το 1915, ο Μπένγιαμιν επικαλείται την έννοια του «ποιητικού» (das Gedichtete) ως προϋπόθεση και συνάμα προϊόν της εμμενούς κριτικής, την οποία προκρίνει. Το «ποιητικό» που εννοείται ως σύζευξη του Απόλυτου με τη χωρο-χρονικά προσδιορισμένη ύπαρξη, δηλαδή ως συνάρθρωση «ζωής και ποιήματος»,³ την ιδιαίτερη μορφή της οποίας η κριτική οφείλει να αναδειξεί σε κάθε έργο, επανέρχεται στο αυτοβιογραφικό πεζογράφημα του Προυστ, που θεματοποιεί την ποιητική εμπειρία, τις προϋποθέσεις της δημιουργίας, τη σύμφυση έργου και ζωής. Με τα λόγια του Προυστ: «Η αληθινή ζωή, η ζωή που επιτέλους ανακαλύπτεται και φωτίζεται, και σαν συνέπεια η μόνη ζωή πραγματικά βιωμέ-

νη, είναι η λογοτεχνία_ αυτή η ζωή, που από μίαν άποψη, ενδημεί κάθε στιγμή σε όλους τους ανθρώπους όσο και στον καλλιτέχνη».⁴ Ωστόσο ο Μπένγιαμιν στρέφεται στο υποδειγματικό «έργο ζωής» του Προυστ στον βαθμό που εκείνο παραπέμπει επίσης σε μια κοινή εμπειρία της ιστορίας. Παρότι θεωρεί το μυθιστόρημα του Προυστ απολύτως μοναδικό, συνάμα το εκλαμβάνει ως εμβληματικό της «αναπόφευκτα αυξανόμενης ασυμφωνίας ανάμεσα στη λογοτεχνία και τη ζωή»⁵, που παρατηρείται μέσα στο πλαίσιο της νεωτερικότητας. Άλλωστε στο «Πρόγραμμα για τη λογοτεχνική κριτική» (1929/1930), μια σειρά από σύντομες θέσεις για την κριτική που έγραψε την ίδια εποχή με την «Εικόνα του Προυστ», ο Μπένγιαμιν δήλωνε ότι «[η] εμμενής κριτική ως μια κριτική που αυτοσχεδιάζει τα κριτήριά της εντός του έργου, μπορεί να οδηγήσει σε ικανοποιητικά αποτελέσματα σε μεμονωμένες περιπτώσεις», όμως χρειάζεται να συμπληρωθεί από ένα «πρόγραμμα» ή παρέκβαση «υλιστικής κριτικής, που θα τοποθετούσε τα βιβλία στο πλαίσιο της εποχής τους».⁶

Από την άποψη αυτή, οι αναλύσεις του Μπένγιαμιν για τον Προυστ εντάσσονται στο ευρύτερο πλαίσιο της ύστερης ενασχόλησης του στοχαστή με τον πολιτισμό της νεωτερικότητας, που κορυφώνεται με το *Passagen-Werk*, εκείνο το κεφαλαιώδες, παρότι ανολοκλήρωτο, προσχέδιο της ιστορίας της νεωτερικότητας που επιχειρεί ο Μπένγιαμιν με αφετηρία την ποίηση του Μπωντλαίρ.⁷ Η εμπειρία ή μάλλον η έκπτωση της εμπειρίας στη νεωτερικότητα του παρέσχε τις κατηγορίες για την κριτική ανάλυση της μοντέρνας λογοτεχνίας, καθιστώντας έτσι το έργο του ένα «πλέγμα φιλοσοφικής κριτικής του μοντερνισμού και ιστορικής γενεαλογίας της νεωτερικότητας».⁸ Έπειτα από τις μελέτες του για τους γερμανούς ρομαντικούς και το γερμανικό δράμα μπαρόκ, ο Μπένγιαμιν στρέφεται στην ανάλυση των ιστορικών όρων της νεωτερικότητας ως καταστροφής, όπως μαρτυρούν τα δοκίμιά του για τον Προυστ, τον Κάφκα, τον Μπωντλαίρ, το σουρεαλισμό και κυρίως το *Passagen-Werk*, ενώ μια άλλη ταυτόχρονη κατεύθυνση της κριτικής του σκέψης αναζητά μια λύση, που υπόσχονται η πολιτική τέχνη του Μπρεχτ, ορισμένες χειραφετησιακές λειτουργίες των νέων τεχνολογιών αναπαραγωγής και κυρίως η ριζοσπαστική ιστοριογραφική μεθοδολογία που προτείνει.

Για να επιστρέψουμε στην αρχή, η «υπερχείλιση της γλώσσας», που εντοπίζει ο Μπένγιαμιν στον Προυστ, δεν αφορά επομένως απλώς την μορφή – εν προκειμένω, τις υπερβολικά μακροσκελείς προτάσεις και την υπέρβαση των παραδεδομένων ειδολογικών κατηγοριών που διακρίνουν το αριστούργημα του Προυστ, το οποίο συγχρόνως είναι «μυθοπλασία, αυτοβιογραφία και σχολιασμός».⁹ Συνδέεται επίσης με την «αλήθεια» του έργου. Η γλώσσα και πιο συγκεκριμένα οι περιφημες αναλογίες του Προυστ, συσχετίζονται εδώ με το περιεχόμενο αλήθειας του έργου (Wahrheitsgehalt), που κατά τον Μπένγιαμιν συνδέεται με την ευρύτερη εμπειρία της νεωτερικότητας, στην οποία εγγράφει το έργο. Όπως η έννοια του «ποιητικού» ενώνει μορφή και περιεχόμενο, εδώ ο Μπένγιαμιν συνδέει τη γλώσσα με την «αλήθεια» που φέρει το έργο του Προυστ, τα ίχνη ιστορικής εμπειρίας που εγγράφει, τον τρόπο που αποτυπώνει την εποχή του. Διαβάζουμε: «Στον

Προυστ οφείλουμε την απαθανάτιση του δέκατου ένατου αιώνα ως μιας εποχής γεμάτης εντάσεις, ώριμης για απομνημονεύματα κι εκμυστηρεύσεις». ¹⁰

Στην ανάλυσή του ο Μπένγιαμιν αναπόφευκτα αναφέρεται στην προφανή κοινωνιολογική διάσταση του έργου, όπως εμφανίζεται στην ανατομία του σονοπισμού, του κώδικα των σαλονιών των ανώτερων τάξεων –αυτής της «Καμόρα καταναλωτών»–, καθώς και στην ειρωνική κριτική των προσποιήσεων της αστικής τάξης και της αφομοίωσής της από την αριστοκρατία, μια κριτική που καταρρίπτει τους μύθους της οικογενειακής συνοχής, της σεξουαλικής ηθικής, της επαγγελματικής τιμής. ¹¹ Ο ίδιος ο Προυστ υιοθετεί μια κατά βάση υλιστική προσέγγιση του κόσμου, χωρίς ίχνος μεταφυσικής παρηγορίας – παρουσιάζει τον κόσμο με κυνισμό, αποκαλύπτοντας τα ποταπά του κίνητρα, τα παιχνίδια εξουσίας, τις εγωιστικές επιθυμίες, τις ανομολόγητες ταξικές και φυλετικές διαφορές που τον κινούν. Ο Μπένγιαμιν εντούτοις εμβαθύνει περαιτέρω, παρατηρώντας ότι παρά την ανελέητη απομυθοποίηση που επιτελεί, η «απέραντη τέχνη» του Προυστ απλώνεται σαν πέπλο πάνω στο «ζωτικότερο μυστικό της τάξης του: την οικονομική όψη». ¹² Η ίδια η μεγαλοαστική τάξη που περιγράφει συγκαλύπτει την υλική της βάση, επικαλούμενη μια μάσκα φεουδαλισμού υποτιθέμενα ανεξάρτητου από οικονομικά κίνητρα, τα οποία επισημαίνει ο Μπένγιαμιν.

Παρ' όλα ταύτα, το επίκεντρο της «υλιστικής» ανάλυσης του Μπένγιαμιν δεν είναι, όπως αρμόζει στην ορθόδοξη εκδοχή της, τόσο η οικονομική βάση της ταξικής διάκρισης και συμπεριφοράς, αλλά μάλλον η προαναφερθείσα «ασυμφωνία λογοτεχνίας και ζωής», η οποία αποτελεί προϋπόθεση του έργου του Προυστ και συνδέεται με το περίφημο ζήτημα της μνήμης που το συνέχει. Η εν λόγω ασυμφωνία προκύπτει από το γεγονός ότι ο αφηγητής-συγγραφέας δεν γράφει για τη ζωή όπως την έζησε, αλλά όπως την αναπολεί. Το σημαντικό επομένως δεν είναι εκείνο που βίωσε ο αυτοβιογραφούμενος συγγραφέας, αλλά η διαδικασία «ύφανσης της μνήμης, η εργασία ενθύμησης της Πηνελόπης», ή μάλλον της λήθης. ¹³ Γιατί η πραγματική μνήμη, όπως εξομολογείται ο Προυστ και υπογραμμίζει ο Μπένγιαμιν, είναι η «ακούσια μνήμη», η οποία σχετίζεται με τη λήθη, με αυτά που έχουμε ξεχάσει και όχι με εκείνα που μπορούμε να ανακαλέσουμε συνειδητά.

Η τωρινή ζωή δεν θεωρείται πραγματική, δηλαδή πλήρως βιωμένη, παρεκτός εάν ανακληθούν τα λησμονημένα, επαναλαμβάνει ο Προυστ. Ο Μπένγιαμιν όμως τονίζει τους ιστορικούς καθορισμούς του φαινομένου αυτού, συνδέοντάς το με τη βιοτική συνθήκη της νεωτερικότητας. Σε μεταγενέστερο κείμενο για τον Μπωντλαίρ, ο Μπένγιαμιν θα επικαλεστεί τη θεωρία του Φρόντ ότι «η συνειδητοποίηση και η διατήρηση ενός μνημονικού ίχνους προκειμένου για το ίδιο σύστημα είναι ασυμβίβαστες μεταξύ τους», ¹⁴ για να υποστηρίξει ότι τα αλληπάλληλα και έντονα σοκ που προκαλεί το νεωτερικό περιβάλλον δεν μπορούν εύκολα να απορροφηθούν από τη συνείδηση, με αποτέλεσμα να δημιουργούν αναμνήσεις απωθημένες στο ασυνείδητο, από όπου τρέφεται η ακούσια μνήμη αλλά επίσης και η τέχνη στη νεωτερικότητα. Η άγρυπνη συνείδηση καθιστά ένα ερέθισμα «στείο για την ποιητική εμπειρία». ¹⁵ Αντίθετα, τα ασυνείδητα δεδομένα ανα-

δεικνύονται ως η πηγή της ποιητικής δημιουργίας, η οποία αναλαμβάνει εκ των υστέρων το καθήκον της ενθύμησης και επομένως της πλήρους συνειδητοποίησης ενός γεγονότος, όπως στην περίπτωση του Προυστ, ο οποίος επεδίωξε «να φέρει στο φως τα περασμένα, κορεσμένα όπως ήταν απ' όλες τις αναμνήσεις που εισχώρησαν στους πόρους τους κατά την παραμονή τους στο ασυνείδητο».¹⁶ Το λησμονημένο παρελθόν παρέχει το υλικό της ποιητικής εμπειρίας, την οποία μετατρέπει ο Προυστ σε μυθιστόρημα. Όπως παρατηρήθηκε προσφύως: «Ο Προυστ παρουσιάζεται έτσι ως μυθιστοριογράφος μιας ποιητικής εμπειρίας που τη ζωντανεύει στο μυθιστορηματικό της πλαίσιο, όχι ως συγγραφέας ενός ποιητικού μυθιστορήματος».¹⁷ Ο αφηγητής-συγγραφέας ανασταίνει μια ολόκληρη εποχή και απολαμβάνει μια νέα αίσθηση κυριότητας του εαυτού μέσω της ακούσιας ενθύμησης μιας περιόδου της παιδικής του ηλικίας, που οφείλεται στη γεύση ενός βουτήματος μαντλέν με τσάι:

Και σε λίγο μηχανικά, εξουθενωμένος από την πληχτική μέρα και την προοπτική ενός θλιβερού αύριο, έφερνα στα χείλη μου μια κουταλιά τσάι όπου είχα αφήσει να μουλιάσει ένα κομμάτι μαντλέν. Αλλά τη στιγμή που η γουλιά, ανακατεμένη με τα ψίχουλα του γλυκού, άγγιξε τον ουρανίσκο μου, σκίρτησα, προσέχοντας κάτι καταπληκτικό που συνέβαινε μέσα μου. Μια γλυκιά απόλαυση με είχε κυριεύσει [...] πλημμυρίζοντάς με με μια πολύτιμη ουσία: ή μάλλον αυτή η ουσία δεν ήταν μέσα μου, ήμουν εγώ. Είχα πάψει να νιώθω τον εαυτό μου μέτριο, τυχαίο, θνητό. [...] Η σκέψη μου πρέπει να βρει την αλήθεια. Αλλά πώς; Σκληρή αβεβαιότητα, κάθε φορά που η σκέψη νιώθει πως την ξεπερνά ο ίδιος ο εαυτός της: όταν αυτός ο ερευνητής, είναι ταυτόχρονα κι όλη η σκοτεινή χώρα που πρέπει να ερευνηθεί [...]. *Να ερευνήσει; όχι μόνο: να δημιουργήσει.* Βρίσκεται σε κάτι που δεν υπάρχει ακόμα και που μόνον αυτός μπορεί να πραγματοποιήσει, κι ύστερα να το φέρει μέσα στο δικό του φως.¹⁸

Η ιδέα της (ποιητικής) παραγωγικότητας της λήθης και ο καταστροφικός χαρακτήρας του σύγχρονου ορθολογιστικού πνεύματος, όπως εμφανίζονται στο έργο του Προυστ, είχαν αναδειχθεί επίσης από αμφοτέρους το ρομαντισμό και το σουρεαλισμό,¹⁹ που επηρέασαν τον Μπένγιαμιν. Συμφύρονται όμως υποδειγματικά στη θεμελιώδη μέριμνά του για το απωθημένο και το λησμονημένο (παρελθόν), όπως αποτυπώνεται στη χαρτογράφηση του δεκάτου ενάτου αιώνα που αναλαμβάνει στο *Passagen-Werk* και τις συνδεδεμένες «Θέσεις» του «για τη φιλοσοφία της ιστορίας», όπου εκθέτει συνοπτικά την ιστοριογραφική του θεωρία και μεθοδολογία. Αυτό που ο Μπένγιαμιν προσδιορίζει ως το καθήκον της ιστοριογραφίας δεν είναι η καταγραφή εκείνου που προσδιορίζεται συνειδητά ως παρελθόν (από την εκούσια μνήμη και την επίσημη ιστοριογραφία), αλλά αντίθετα εκείνου που είναι ανέκφραστο, άφατο, ανομολόγητο, καταπιεσμένο και, κατά τα φαινόμενα, οριστικά χαμένο για το παρόν. Στόχος της δικής του φιλοσοφίας της ιστορίας είναι να διαλυθεί «η μυθολογία στον χώρο της ιστορίας. Αυτό μπορεί να γίνει μόνο μέσω της αφύπνισης μιας ακόμα ασυνείδητης γνώσης εκείνου που υπήρξε στο παρελθόν».²⁰ Η αποκατάσταση του παρελθόντος συναρτάται με την αφύπνιση του παρόντος. Είναι σημαντικό

ότι κι ο ίδιος επικαλείται ρητά τον Προυστ ώστε να προσδιορίσει τους σκοπούς της ιστοριογραφίας που προτάσσει:

Όπως ο Προυστ ξεκινά την εξιστόρηση της ζωής του με ένα ξύπνημα, έτσι με μια αφύπνιση οφείλει να ξεκινά και κάθε παρουσίαση της ιστορίας: στην πραγματικότητα αυτό οφείλει να είναι το μοναδικό αντικείμενο της πραγμάτευσής της.²¹

Το έργο του Προυστ επομένως συνδέεται άμεσα με την προβληματική παρελθόντος και παρόντος που αναπτύσσει ο Μπένγιαμιν σε σχέση με μια ιστοριογραφία που ενεργοποιεί το παρελθόν στο παρόν, ώστε να αποκατασταθεί ανάμεσά τους η σχέση αμοιβαιότητας, την οποία έχει καταστρέψει η νεωτερικότητα με την διάλυση την παράδοσης και τη λατρεία του διαρκώς νέου που τη χαρακτηρίζει. Στο τέλος (που σημαίνει συνάμα την αρχή) του βιβλίου του Προυστ, όταν ο αφηγητής παευρίζεται σε μια συγκέντρωση των επιζώντων χαρακτήρων του έργου (της ζωής του), παρόμοια, δεν βλέπει απλώς μια εικόνα του παρελθόντος που το διαχωρίζει από το παρόν, αλλά μάλλον αναγνωρίζει τη «σχέση που υπήρχε μεταξύ παρόντος και παρελθόντος»,²² εγκαθιστώντας έτσι μια κοινότητα μεταξύ τους. Ο ρόλος της μνήμης στον Προυστ, έτσι, μπορεί να παραλληλιστεί με τον περίφημο «άγγελο της ιστορίας» που επικαλείται ο Μπένγιαμιν στις «Θέσεις»,²³ οποίος στέκεται στραμμένος προς το παρελθόν, προσπαθώντας να περισυλλέξει τα συντρίμια του, να το περισώσει από τη λήθη. Μόνο που για τον Μπένγιαμιν η ανάκληση του παρελθόντος είναι εκούσια και πολιτικά προσανατολισμένη. Στον Προυστ, η «καθαρή πράξη της ίδιας της ενθύμησης, του συνεχούς της μνήμης», η οποία επωμίζεται τη διασφάλιση της ενότητας του *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, μεταμορφώνει την ύπαρξη «σε θύλακα της μνήμης».²⁴ Το παρόν να μην μεταβάλλεται από το παρελθόν, αλλά όμως μόνο σε υποκειμενικό επίπεδο και όχι ενσυνείδητα. Επιπλέον τα κίνητρα είναι ατομικά. Η αναπόληση υποκινείται από τη βούληση του συγγραφέα για «αιώνια επανάληψη, ή αέναη αποκατάσταση της αρχικής, της πρωταρχικής ευτυχίας», που έχει χαθεί.²⁵

Η μνήμη είναι ωστόσο μέσον ανάκτησης του «χαμένου» χρόνου, όχι απλώς με την έννοια μια παραδείσιας, παρελθούσας ευτυχίας, αλλά επίσης κυριολεκτικά του περασμένου χρόνου, του χρόνου που περνάει. Ο Μπένγιαμιν οξυδερκώς επισημαίνει ότι παρά ορισμένα ίχνη εμμένοντος ιδεαλισμού στον Προυστ, η έννοια της αιωνιότητας που απαντά στο έργο του δεν είναι η απέραντη, αλλά η «συστραμμένη» προς το εσώτερο παρελθόν. Εκείνο που αποτελεί το πραγματικό του ενδιαφέρον είναι η πάροδος του χρόνου, η οποία εμφανίζεται «πρωτίστως και πιο εναργώς στην ενθύμηση εσωτερικά και τη γήρανση εξωτερικά».²⁶ Πράγματι στην ενότητα «Ξανακερδισμένος χρόνος», όπου ο κόσμος γερνάει μονομιάς, ο συγγραφέας-αφηγητής επαναλαμβάνει την ανάγκη του να ακινητοποιήσει τον χρόνο που περνά, να αποσπασθεί από την έμμονη ιδέα του χρόνου, την ίδια στιγμή ακριβώς που αποφασίζει να γράψει για τα περασμένα. Με τα δικά του λόγια: «αντιλήφθηκα αυτή την καταστρεπτική δράση του Χρόνου την ίδια στιγμή που συνέλαβα την φιλοδοξία να καταστήσω ορατές, να προσδώσω νοητική μορφή μέσα σε ένα έργο τέχνης, σε πραγματικότητες που ήταν εκτός Χρόνου».²⁷

Η μνήμη επομένως συγκρατεί την καταστροφική ορμή του χρόνου. Επειδή ανακτά τα περασμένα, κατέχει μια «αναζωογονητική» δύναμη, η οποία αντισταθμίζει τη μη-ανασχέσιμη διαδικασία γήρανσης.²⁸ Με το να ενεργοποιεί το παρελθόν στο παρόν, η μνήμη, παρόμοια με την εμμενή κριτική που προτείνει ο Μπένγιαμιν στο πρώιμο έργο του, ενεργοποιεί άπειρες δυναμικότητες, επειδή, ενώ το «βιωμένο γεγονός είναι πεπερασμένο», «ένα γεγονός που ανακαλείται είναι άπειρο, αφού δεν αποτελεί παρά κλειδί για όλα όσα προηγήθηκαν και ακολούθησαν».²⁹ Το άπειρο της ενθύμησης έτσι αναπληρώνει το πεπερασμένο της ζωής και επίσης την έλλειψη συνείδησης κατά την εξέλιξη ενός συμβάντος. Η επίγνωση που προσπορίζει η μνήμη είναι αναζωογονητική, επειδή «εκείνο που μας γερνάει», γράφει ο Μπένγιαμιν, είναι ότι «κανείς μας δεν έχει τον χρόνο να βιώσει τα αληθινά δράματα της ζωής για τα οποία έχει προοριστεί. [...] Οι ρυτίδες και οι ζάρες στο πρόσωπό μας εγγράφουν τα μεγάλα πάθη, τις μανίες, τις ενοράσεις που μας επισκέφθηκαν· όμως εμείς, οι οικοδεσπότες, δεν ήμασταν εκεί για να τα υποδεχθούμε».³⁰ Ωστόσο, η ιδέα των χαμένων, ανεκμετάλλευτων δυνατοτήτων του παρελθόντος, όπως την επεξεργάζεται ο Μπένγιαμιν, αναδεικνύει επίσης την ιστορία ως πλεόνασμα, ως κάτι που δεν έχει και ούτε δύναται να περατωθεί, να κατακτηθεί πλήρως και ως εκ τούτου αναγκάζει το παρόν να αναγνωρίσει και τη δική του ατέλεια και αποσπασματικότητα.³¹

Τα γεγονότα του παρελθόντος δεν είναι τελειωμένα, διατηρούν μια ανομολόγητη όψη ή ένα δυναμικό που αναμένει να πραγματοποιηθεί. Από εδώ ίσως απορρέει και το παράδοξο ότι ενώ το *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο* μπορεί να αναγνωσθεί ως μια «διαρκής προσπάθεια να φορτιστεί μια ζωή ολόκληρη με τον υψηλότερο βαθμό συνείδησης»,³² για τον Προυστ η πραγματική μνήμη, που είναι το μέσο συνείδησης, δεν αντλεί απλώς από το ασυνείδητο, αλλά είναι η ίδια ακούσια, δηλαδή τυχαία. Και παρότι η διάκριση μεταξύ εκούσιας (*mémoire volontaire*) και ακούσιας μνήμης (*mémoire involontaire*) που διατρέχει το έργο του Προυστ θεωρείται εφαρμογή της θεωρίας του Μπερξόν για τη μνήμη,³³ στο σημείο αυτό ο Προυστ αποκλίνει ρητά από τον Μπερξόν, υποστηρίζοντας ότι εναπόκειται στην τύχη το εάν θα κατορθώσει κανείς να ανακτήσει τον χαμένο χρόνο. Η *vita contemplativa* που αποκαλύπτεται μέσω της μνήμης, της *mémoire pure*, δεν προϋποθέτει ελεύθερη επιλογή, όπως στον Μπερξόν, αλλά γίνεται στον Προυστ η υπόθεση της *mémoire involontaire*, δηλαδή μιας μνήμης που λειτουργεί ακούσια και δεν υπόκειται στον έλεγχο της νόησης: «Χαμένος κόπος να γυρεύουμε να ανακαλέσουμε» το παρελθόν μας, γράφει ο Προυστ. «Όλες οι προσπάθειες της νόησης μας είναι άσκοπες», γιατί το παρελθόν

είναι κρυμμένο έξω από την περιοχή της, δεν το φτάνει, μέσα σε κάποιο υλικό αντικείμενο (στην αίσθηση που θα μας έδινε το υλικό αυτό αντικείμενο) που δεν υποπετούμαστε. Το αντικείμενο αυτό, από την τύχη εξαρτάται αν θα το συναντήσουμε πριν πεθάνουμε ή αν δε θα το συναντήσουμε.³⁴

Προτού γευτεί το μαντλέν τυχαία και ανακτήσει πλήρως το λησμονημένο παρελθόν, οι εκούσιες αναμνήσεις δεν αρκούσαν:

Όταν όμως από ένα μακρινό παρελθόν τίποτε δεν επιζεί, αφού πεθάνουν οι άνθρωποι, αφού καταστραφούν τα άψυχα, μόνες πιο φθαρτές, αλλά πιο μακρόβιες, πιο άυλες, πιο επίμονες, πιο πιστές, η όσφρηση και η γεύση ζουν για καιρό ακόμα, σαν τις ψυχές, για να θυμούνται, να περιμένουν, να ελπίζουν, πάνω σ' όλα αυτά τα ερείπια, να βαστούν χωρίς να λυγίζουν, πάνω στη μικρή σχεδόν άυλη σταγόνα τους το τεράστιο οικοδόμημα της ανάμνησης.³⁵

Η εκούσια μνήμη δεν είναι μνήμη, αλλά, όπως το διατυπώνει ο Μπέκετ προσφυώς, «η εφαρμογή του ευρητηρίου πάνω στην ατομική Παλαιά Διαθήκη».³⁶ Τη διαφορά του με τον Μπερζόν εξηγεί εναργώς ο Προυστ σε συνέντευξη του λίγες ημέρες προτού πρωτοκυκλοφορήσει η πρώτη ενότητα του *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο* το 1913:

[...] το βιβλίο μου ίσως και να μοιάζει με απόπειρα συγγραφής μιας σειράς από «Μυθιστορήματα του Ασυνείδητου»: διόλου δεν θα ντρεπόμουν, αν το πίστευα, να τα αποκαλέσω «μπερζονικά μυθιστορήματα» [...] Κάτι τέτοιο ωστόσο θα ήταν ανακριβές, καθώς στο έργο μου κυριαρχεί η διάκριση ανάμεσα στην αθέλητη και ηθελημένη μνήμη [...] που απορρίπτεται από [τη φιλοσοφία του κ. Μπερζόν].

[...] Για μένα η ηθελημένη μνήμη, που είναι κυρίως μνήμη της νοημοσύνης και των ματιών, παρέχει μόνον κίβδηλες εκφάνσεις του παρελθόντος [...]

[...] Πιστεύω επομένως ότι ο καλλιτέχνης οφείλει να ανασύρει την πρώτη ύλη του έργου του αποκλειστικά και μόνο μέσα από τις αθέλητες αναμνήσεις. Κατά πρώτο λόγο, επειδή είναι πράγματι αθέλητες, επειδή pláθονται από μόνες τους και έλκονται από την ομοιότητα μιας ταυτόσημης στιγμής, μόνον αυτές φέρουν τη σφραγίδα της αυθεντικότητας.³⁷

Η οπτική του Μπένγιαμιν στο ζήτημα αυτό είναι και πάλι ιστορική, σε συμφωνία με το «πρόγραμμα» υλιστικής λογοτεχνικής κριτικής που εξήγγειλε, όπως είδαμε, την ίδια εποχή. Ενώ συμφωνεί με τον Μπερζόν ότι «στον βαθμό που σχηματίζεται όχι τόσο από επιμέρους δεδομένα, αυστηρά εντοπισμένα στην ανάμνηση, όσο από συσσωρευόμενα, συχνά μη συνειδητά στοιχεία που συρρέουν στη μνήμη», η εμπειρία είναι υπόθεση της παράδοσης στη συλλογική όπως και στην ιδιωτική ζωή,³⁸ στην πραγματικότητα δράττεται της ευκαιρίας να εγκალέσει τον Μπερζόν και τις άλλες «φιλοσοφίες της ζωής», που επικρατούσαν τότε, ακριβώς για την έλλειψη ιστορικής επίγνωσης των επιχειρημάτων τους και την αποσιώπηση του θανάτου για τον οποίον μαρτυρεί διαρκώς ο Προυστ και άλλοι μοντέρνοι λογοτέχνες. Επιπρόσθετα, σε ό,τι αφορά τον Προυστ, ο Μπένγιαμιν δεν θεωρεί αυτονόητη τη θέση του ότι η ανάκτηση της εμπειρίας του παρελθόντος και μιας συνεκτικής εικόνας του εαυτού εναπόκειται στην τύχη. Αντίθετα ιστορικοποιεί την κατάσταση αυτή, υποστηρίζοντας ότι το τυχαίο της υπόθεσης οφείλεται στις αποσπασματικές και αλλοτριωτικές συνθήκες της νεωτερικότητας, οι οποίες μειώνουν τις πιθανότητες να αφομοιωθούν οι εξωτερικές υποθέσεις του ανθρώπου στην εμπειρία του.³⁹ Ήδη στο δοκίμιό του «Ο αφηγητής», το 1936, ο Μπένγιαμιν εξαρτούσε την αφήγηση από τις ιστορικές συνθήκες και επεσήμανε την παρακμή ορισμένων μορφών έκφρασης, η οποία σημειώνεται στη νεωτερικότητα.⁴⁰ Παρατηρεί ότι ο Προυστ προσπάθησε να αποκαταστήσει στο παρόν τη μορφή του αφηγητή, όμως αυτό δεν ήταν πλέον εύκολο.

Η δυσκολία του να αφηγηθεί την παιδική του ηλικία, να συνδεθεί με το παρελθόν, επιλύεται έτσι με την ιδέα του τυχαίου, με τη λειτουργία της *mémoire involontaire*, η οποία, σε αντίθεση με παλαιότερους καιρούς και κοινότητες, στη νεωτερικότητα είναι διαχωρισμένη από την εκούσια ενθύμηση. Οι ακούσιες σωματικές αισθήσεις (για παράδειγμα, η περίφημη *mémoire involontaire des membres*, αλλά και οι άλλες σημαίνουσες αισθήσεις που νιώθει τυχαία και αναλύει κατά την είσοδο και τη παραμονή του στη συγκέντρωση της πριγκίπισσας ντε Γκερμάντ στον «Ξανακερδισμένο χρόνο»),⁴¹ εγκαθιδρύουν μια συνέχεια του χρόνου, την ιστορία του εαυτού και της επαφής με τον κόσμο. Η αφήγηση του Προυστ αναδεικνύει την έκπτωση της συλλογικής εμπειρίας, αλλά όμως, όπως προαναφέρθηκε, περιορίζει την ανάκτησή της σε ιδιωτική υπόθεση κυρίως. Ενίοτε, υποστηρίζει ο Μπένγιαμιν, «ορισμένα περιεχόμενα του ατομικού παρελθόντος συμπλέκονται στη μνήμη με ανάλογα τέτοια του συλλογικού», όμως ποτέ δεν επιτυγχάνεται η συγχώνευσή τους.⁴²

Είναι σημαντικό ότι η διάκριση μεταξύ ακούσιας και εκούσιας μνήμης που προτείνει ο Προυστ, αντιστοιχεί στη διάκριση που επεξεργάζεται ο Μπένγιαμιν μεταξύ δύο ειδών μνημονικής λειτουργίας που απαντούν στο πλαίσιο της νεωτερικότητας. Πρόκειται αφενός για την απλή ανάμνηση (*Andenken*), προϊόν της εκούσιας μνήμης και της αφομοίωσης από τη συνείδηση των σοκ της νεωτερικής ζωής: «Η ανάμνηση», εξηγεί, «είναι το εκκοσμικευμένο λείψανο. [...] Το λείψανο προέρχεται από το πτώμα, η ανάμνηση από την εκλιπούσα εμπειρία που κατ' ευφημισμόν ονομάζεται βίωμα». ⁴³ Στον αντίποδα βρίσκεται η ενθύμηση (*Eingedenken*) της ακούσιας μνήμης, που συνδέεται με το ατομικό και συλλογικό ασυνείδητο ως βιωμένη παράδοση. Η διάκριση αυτή με τη σειρά της συναρτάται από δύο είδη εμπειρίας που εντοπίζει ο Μπένγιαμιν στους μοντέρνους καιρούς. Η στιγμιαία εμπειρία (*Erlebnis*) της σύγχρονης ζωής, που είναι κορεσμένη από σοκ, αντιπαραβάλλεται με μια ουσιαστικά προνεωτερική κοινή εμπειρία (*Erfahrung*), η οποία αντιπροσωπεύει αλλά και καθίσταται δυνατή από τη συλλογική ζωή και τη συνακόλουθη δυνατότητα μετάδοσης της εμπειρίας μέσω της παράδοσης. Τις έννοιες και τις αντιστοιχίες αυτές, ο Μπένγιαμιν τις επεξεργάζεται μεν αναφορικά με τον Προυστ, αλλά όμως σε δοκίμιο αφιερωμένο στον Μπωντλαίρ, στο οποίο ο τελευταίος αναδεικνύεται ως ο κατ' εξοχήν ποιητής της νεωτερικότητας.⁴⁴ Ο Μπένγιαμιν εδώ πραγματεύεται την εγγραφή της νεωτερικότητας στην ποίηση του Μπωντλαίρ και, αντίστροφα, το (προβληματικό) καθεστώς της ποίησης στη νεωτερικότητα. Ο Μπωντλαίρ στα δοκίμιά του επιχείρησε να αναδείξει τη μοντέρνα (αστική) ζωή ως αντικείμενο της σύγχρονης τέχνης,⁴⁵ την ίδια στιγμή που την καταγγέλλει στην ποίησή του. Ο ποιητής είναι «ένας μοντέρνος άνθρωπος», δηλαδή ένας «άνθρωπος που με απάτη τού αφαιρέθηκε η εμπειρία του»,⁴⁶ και βιώνει την ύπαρξή του ως εξής:

Χαμένος μέσα σε τούτο τον αισχρό κόσμο, σπρωγμένος από τα πλήθη, μοιάζω με καταπονημένο άνθρωπο, που κοιτάζοντας πίσω, βαθιά στο χρόνο, τα μάτια του αντικρίζουν μόνον απέχθεια και πικρία και μπροστά μόνον μια καταίγδα, που τίποτε καινούριο δεν περιέχει, ούτε μάθημα ούτε πόνο.⁴⁷

Ωστόσο, η σύνδεση των δύο συγγραφέων δεν εξαντλείται εδώ. Ο Μπένγιαμιν είχε αναλάβει να μεταφράσει μαζί με τον Φραντς Χέσσελ (Franz Hessel) το *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο* το 1926, και το δοκίμιο που αφιερώνει στον Προυστ («Η εικόνα του Προυστ», 1929) σχετίζεται τόσο με το ενδιαφέρον του για την υπερρεαλιστική εικόνα, όπως εκφράζεται σε συναφές δοκίμιό του για τον «Σουρεαλισμό» (1929) κατά το ίδιο έτος,⁴⁸ όσο και με το μεταφραστικό και ερμηνευτικό έργο του για τον Μπωντλαίρ. Άλλωστε ο ίδιος ο Προυστ υπήρξε ένας «απαράμιλλος αναγνώστης» του *Ανθέων του κακού* στο σημαντικό κριτικό δοκίμιό του «Εξ αφορμής του Μπωντλαίρ»,⁴⁹ διότι, κατά τον Μπένγιαμιν, ένωσε μια συγγένεια μεταξύ των μπωντλαιρικών ποιημάτων και του δικού του έργου. Αυτή η συγγένεια έγκειται όχι μόνο στην καθομολογούμενη καταγγελτική και σκεπτικιστική τους στάση, αλλά επίσης στο ότι αμφότεροι ακριβώς χαρτογραφούν την εμπειρία της νεωτερικότητας και πιο συγκεκριμένα την έκπτωση της αυθεντικής, ακέραιης εμπειρίας, που συνεπάγεται η καταστροφή της συλλογικής ζωής στη νεωτερικότητα, καθώς και την αμετάκλητη απώλεια της κοινής λατρευτικής παράδοσης, η οποία συμπτικνώνεται σε αξία και αύρα της τέχνης.

Η τέχνη των δύο συγγραφέων έτσι μαρτυρεί για τις καταστροφές της νεωτερικότητας, όντας και η ίδια τεκμήριο βαρβαρότητας, με την έννοια ότι τα μοντέρνα έργα τέχνης καταστρέφουν την παράδοση.⁵⁰ Όμως τα έργα ταυτόχρονα πενθούν για την καταστροφή που αποτυπώνουν. Τα κριτικά δοκίμια του Μπένγιαμιν για τα μοντέρνα έργα εξετάζουν ακριβώς τις μορφολογικές αρχές τους σε συνάρτηση με το θρήνο τους για μια διαστρεβλωμένη πλέον αναγνώριση, για το ανεπίστρεπτο βλέμμα του αντικειμένου.⁵¹ Ο Μπένγιαμιν αναγνωρίζει την παρακμή της αύρας στο λυρικό έργο του Μπωντλαίρ. Ο Μπωντλαίρ «προσδιόρισε το τίμημα έναντι του οποίου μπορεί να αποκτήσει κανείς την αίσθηση της νεωτερικότητας: τη συντριβή της αύρας μέσα στο βίωμα του σοκ»· η συντριβή αυτή είναι «ο νόμος της ποίησής του».⁵² Κατά τον Μπένγιαμιν, η πραγματική (και όχι διαστρεβλωμένη) αύρα ενός αντικειμένου έγκειται στη δυνατότητα να ανταποδώσει το βλέμμα του υποκειμένου, ένα φαινόμενο που αποτελεί αστείρευτη πηγή της (λυρικής) ποίησης και της ακούσιας μνήμης στον Προυστ, ενώ καταστρέφεται στη νεωτερικότητα από τις νέες τεχνικές αναπαράστασης, όπως η φωτογραφία και ο κινηματογράφος, αφού η συσκευή δεν επιστρέφει το βλέμμα, όπως συνέβαινε με τα παλαιότερα έργα τέχνης που αποτελούσαν μέρος της λατρευτικής παράδοσης.⁵³

Για τον Μπωντλαίρ, όπως και για τον Προυστ και τον Μπένγιαμιν, οι ευκαιρίες για την πραγματική εμπειρία (αμοιβαιότητας την οποία διασφαλίζει η κοινή παράδοση) βρίσκονται στο χαμένο παρελθόν. Όμως, ανόμοια με τον Προυστ (και τον Μπένγιαμιν), για τον Μπωντλαίρ το παρελθόν δεν είναι ανακτήσιμο. Η ποίησή του αποτυπώνει ακριβώς την οργή και την απογοήτευση (spleen) του ποιητή για την αποτυχία ανάκτησης της παρελθούσας εμπειρίας (idéal), η οποία κρύβεται διαστρεβλωμένη στις ομοιότητες ή ανταποκρίσεις που αποκαλύπτει η τέχνη ως φορέας μνήμης.⁵⁴ Οι «ανταποκρίσεις», όπως περιγράφονται στο ομότιτλο σονέτο του Μπωντλαίρ, συγκρατούν αυτήν την έννοια της εμπειρίας και συνάμα μαρτυρούν για την απώλειά της στη νεωτερικότητα.

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laisent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.⁵⁵

Οι ανταποκρίσεις παραπέμπουν σε αλλοτινούς καιρούς, είναι ενθύμηση «δεδομένων της προϊστορίας».⁵⁶ Η φύση, τα αντικείμενα ανταποδίδουν το βλέμμα στον περαστικό, στέλλουν μηνύματα μιας παρελθούσας, αρχέγονης ενότητας, που στη σύγχρονη εποχή είναι πλέον κρυφή και συγκεχυμένη και όχι κοινή και επικοινωνήσιμη. Μια πρότερη ζωή από τη μοντέρνα επικαλείται επίσης το σονέτο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «La vie antérieure» («Η αλλοτινή ζωή»):

Les houles, en roulant les images des cieux,
Mêlaient d'une façon solennelle et mystique
Les tout-puissants accords de leur riche musique
Aux couleurs du couchant reflété par mes yeux.

C'est là que j'ai vécu dans le voluptés calmes,....⁵⁷

Ο Μπένγιαμιν επισημαίνει οξυδερκώς ότι η προϊστορία, όπως εμφανίζεται στον Μπωντλαίρ, έχει μια μεταφυσική χροιά, ενώ στον Προυστ η ενθύμηση περιορίζεται στα όρια της «επίγειας ύπαρξης». Όμως σε αμφοτέρους η μνήμη λειτουργεί μέσω ομοιοτήτων, ανταποκρίσεων ή αναλογιών. Ο Προυστ αναγνωρίζει αυτή την τεχνική ενθύμησης, στην οποία βασίζεται το μπωντλαιρικό έργο, συγχρόνως διακρίνοντάς την από την ακούσια, που υιοθετεί ο ίδιος: «Στον Μπωντλαίρ», γράφει, «οι ενθυμήσεις αυτές [...] είναι προφανώς λιγότερο τυχαίες [...] Ο ίδιος ο ποιητής [...] αναζητεί εκούσια, στη μυρωδιά μιας γυναίκας, για παράδειγμα, της κόμης και του στήθους της, τις αναλογίες που θα τον εμπνεύσουν, ανακαλώντας το γαλάζιο του απέραντου και στρογγυλού ουρανού και ένα λιμάνι γεμάτο φλόγες και κατάρτια».⁵⁸ Αλλά παρότι ακούσιες, στον «συστραμμένο» κόσμο του Προυστ οι «ομοιότητες» παραμένουν το κλειδί. Ο Μπένγιαμιν τις επικυρώνει ως τον κοινό τόπο των δύο συγγραφέων, παρατηρώντας ότι στον Προυστ πρόκειται για τον κόσμο

σε μια κατάσταση ομοιοτήτων, την επικράτεια των *ανταποκρίσεων*· οι ρομαντικοί ήταν οι πρώτοι που τις κατάλαβαν, και ο Μπωντλαίρ τις ενστερνίστηκε με ζέση, αλλά ο Προυστ ήταν, μόνος εκείνος, που κατόρθωσε να τις αποκαλύψει στη βιωμένη μας ζωή.⁵⁹

Η παθιασμένη «λατρεία της ομοιότητας» στον Προυστ έχει ως μέσον την εικόνα, ίσως επειδή η εικόνα, όπως την επικαλέστηκε ο σουρεαλισμός, διέσωζε κάτι από την άμεση αίσθηση του πράγματος. Η νοσταλγία για τον χαμένο παράδεισο, την απωλεσθείσα

ευκαιρία για αμοιβαία αναγνώριση υποκειμένου-αντικειμένου που φέρουν οι correspondences παραδόξως συνδέεται με το ζήτημα της τέχνης και της (μοντέρνας) ομορφιάς. Σε μια εξαιρετικά πλούσια υποσημείωση, ο Μπένγιαμιν θέτει το κλασικό πρόβλημα της αναπαράστασης ως (ανεπαρκούς) μίμησης της φύσης (γιατί ως προς τη σχέση του με την ιστορία, ο Μπένγιαμιν σωστά επισημαίνει ότι το ωραίο έγκειται στην κρίση των προηγούμενων θαυμαστών του). Στη συνέχεια εγκαθιστά το έργο τέχνης και την αισθητική κρίση στο πεδίο των ομοιοτήτων:

Οι correspondences αποτελούν την αρχή μπροστά στην οποία παρουσιάζεται το αντικείμενο της τέχνης ως μια πιστή απεικόνιση και ακριβώς γι' αυτό ως κάτι το πέρα για πέρα προβληματικό. Αν επιχειρούσε κανείς να αναπαράγει με το υλικό της γλώσσας αυτή την «απορία», θα έπρεπε να ορίσει το ωραίο ως το αντικείμενο της εμπειρίας στο έδαφος της ομοιότητας.⁶⁰

Το έργο τέχνης καθίσταται έτσι αναγκαστικά η καταγραφή του ανεπαρκούς, που ενέχεται στη μίμηση ενός πρωτοτύπου (της φύσης), την ίδια στιγμή που επιχειρείται η υπέρβαση της ανεπάρκειας αυτής μέσω της μίμησης, δηλαδή της κατασκευής ομοιοτήτων. Οι ομοιότητες προϋποθέτουν ένα πρότυπο (προς μίμηση), με το οποίο εξ ορισμού δεν μπορούν να συμπέσουν ποτέ, να το φθάσουν (είναι απλώς ομοιότητες).

Ωστόσο το σημείο που η αισθητική συναντά την ιστορία στις αναλύσεις του Μπένγιαμιν για τον Μπωντλαίρ και τον Προυστ, είναι ότι το «ωραίο», η αυθεντική ποιητική εμπειρία, όπως προαναφέρθηκε, εδρεύει στο παρελθόν, σε έναν πρότερο κόσμο, στον οποίον η μοντέρνα τέχνη παραπέμπει και επιχειρεί να αναστήσει (διαστρεβλωμένα) μέσω των ανταποκρίσεων/ομοιοτήτων, που εντοπίζει ή και κατασκευάζει εκ των υστέρων. Διαβάζουμε: «Ενόσω η τέχνη επιδιώκει το ωραίο και το 'αποδίδει', οσοδήποτε απλά, το ανασύρει [...] μέσα από το βάθος του χρόνου», και ακόμα, «εκείνο που κάνει ακόρεστη την απόλαυση του ωραίου είναι η εικόνα του πρότερου κόσμου».⁶¹ Το ωραίο, η τέχνη, συναρτάται επομένως με την ακόρεστη επιθυμία για το χαμένο (που υπαγορεύει την ομοιότητα, τη μίμηση), πολλώ δε μάλλον στην εποχή της καταστροφικής νεωτερικότητας, που ταυτίζεται με την ίδια την έννοια της απώλειας στο όνομα του νέου και της προοδευτικής κίνησης του χρόνου.

Το ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν για τις ομοιότητες όμως δεν εξαντλείται στις ερμηνείες του για τον Μπωντλαίρ και τον Προυστ. Η έννοια επανέρχεται στη σκέψη του καθώς αναδεικνύεται στις αναλύσεις του για το έργο των δύο συγγραφέων, εμφανίζεται σε κείμενά του για τη φιλοσοφία της γλώσσας και προϋποτίθεται εμμέσως στη ριζοσπαστική φιλοσοφία της ιστορίας που αναπτύσσει. Η έννοια της ομοιότητας δεσπόζει στα γλωσσολογικά του κείμενα «Η θεωρία της ομοιότητας» (1933) και το «Για τη μιμητική ικανότητα» (1933),⁶² το οποίο στην πραγματικότητα αποτελεί επανεπεξεργασία του πρώτου. Στα κείμενα αυτά, αδημοσίευτα ενόσω ήταν εν ζωή, ο Μπένγιαμιν πραγματεύεται την καθολικότητα της αρχής της ομοιότητας στη φύση αλλά και στον άνθρωπο ως κατεξοχήν φορέα της μιμητικής ικανότητας. Ταυτόχρονα όμως η ικανότητα αυτή, η οποία ορίζεται ως η ικανότητα πρόσληψης και δημιουργίας τόσο αισθητη-

ριακών όσο και μη-αισθητηριακών ομοιοτήτων (ή ανταποκρίσεων, Korrespondenzen) υπόκειται στην ιστορικότητα. Στη σύγχρονη εποχή παρατηρείται ο αυξανόμενος εκφυλισμός της, σε αντίθεση «με τις μαγικές αντιστοιχίες και αναλογίες που ήταν οικείες στους αρχαίους λαούς»,⁶³ με τη μορφή της αστρολογίας, για παράδειγμα. Η μιμητική ικανότητα του σύγχρονου ανθρώπου επιβιώνει πλέον μόνο μέσα στη γλώσσα, η οποία μπορεί να θεωρηθεί στο σύνολό της ονοματοποιητική, δηλαδή βασισμένη σε ομοιότητες, όχι απαραίτητα αισθητηριακές. Η εξήγηση είναι ότι οι λέξεις διαφορετικών γλωσσών για το ίδιο σημαίνόμενο, παρότι ηχούν διαφορετικά μεταξύ τους, είναι ωστόσο όμοιες ως προς εκείνο το οποίο σημαίνουν. Έτσι η γλώσσα ανάγεται στο

υψηλότερο επίπεδο της μιμητικής συμπεριφοράς και το πιο πλήρες αρχείο της μη αισθητηριακής ομοιότητας: ένα μέσον στο οποίο πέρασαν χωρίς να αφήσουν κατάλοιπο οι αρχέγονες δυνάμεις παραγωγής και σύλληψης των ομοιοτήτων, ως τον βαθμό που έφτασαν να εξαλείψουν αυτές της μαγείας.⁶⁴

Είναι ενδιαφέρον ότι σε ένα πολύ σημαντικό πρώιμο δοκίμιο γλωσσοθεωρίας, με τίτλο «Για τη γλώσσα εν γένει και για τη γλώσσα του ανθρώπου» (1916),⁶⁵ ο Μπένγιαμιν ήδη αποδίδει στην απωλεσθείσα ενιαία, «καθαρή» παραδείσια γλώσσα μια «μαγεία» αμεσότητας και απειρότητας και επισημαίνει τον βωβό θρήνο των πραγμάτων και της φύσης, οι ιδιάζουσες γλώσσες των οποίων σιγούν αλλά και κοινοποιούνται εντός της ανθρώπινης γλώσσας μέσω της πράξης της κατονομασίας του έμψυχου και άψυχου κόσμου. Ο βωβός θρήνος της φύσης έχει πολλές σημασίες, αλλά ιδιαίτερη σημασία έχει εν προκειμένω η σύνδεσή του με το «υπερονοματισμό» της από τις διαφορετικές ανθρώπινες γλώσσες, που απορρέουν από την Πτώση. Παρόμοια, στο κείμενο του 1933, όπου η γλώσσα θεωρείται το κατ' εξοχήν καταφύγιο των μαγικών ομοιοτήτων στους νεότερους χρόνους, η γλώσσα παραπέμπει σε έναν παλαιότερο χαμένο κόσμο (άλλωστε βασική της λειτουργία είναι να αναπαριστά το απόν), στον οποίο, επιπρόσθετα, επικρατούσε ο νόμος της ομοιότητας. Οι ομοιότητες επομένως επικαλούνται και ταυτόχρονα αποτελούν μέρος του αρχέγονου παρελθόντος, όπου εμφανίζεται να ενοικεί η αίσθηση της ενότητας και της αμοιβαίας, άμεσης επικοινωνίας του εαυτού και του φυσικού κόσμου που εκλαμβάνεται ως πρότυπο αυθεντικότητας και ομορφιάς, και η οποία χάνεται στη νεωτερικότητα, αν δεν την ανακαλέσει, έστω και διαστρεβλωμένη, η τέχνη.

Ανακαλώντας την προμετωπίδα που προέρχεται από το κείμενο του Μπένγιαμιν για τον Προυστ, η φράση «ο Νείλος της γλώσσας που κάνει γόνιμες της περιοχές της αλήθειας» μπορεί να θεωρηθεί ότι αναφέρεται ακριβώς στις ομοιότητες, η κατηγορία των οποίων γεφυρώνει τη γλωσσοθεωρία του με την υλιστική κριτική λογοτεχνίας και τη διαλεκτική ιστοριογραφία της δεκαετίας του τριάντα. Είναι αξιοσημείωτο ότι η έννοια της συστοιχίας (Konstellation), η οποία αποτελεί κεντρικό μεθοδολογικό και εννοιολογικό όρο της διαλεκτικής φιλοσοφίας της ιστορίας του Μπένγιαμιν, προϋποθέτει τον εντοπισμό ομοιοτήτων ως μέσον ανάκτησης του παρελθόντος στο παρόν. Κατά τον Μπένγιαμιν, ο υλιστής ιστορικός «συλλαμβάνει τη συστοιχία που σχηματίζει η δική του εποχή με μια εντελώς συγκεκριμένη άλλη προγενέστερη».⁶⁶ Αυτός ο τρόπος σκέψης για

τον ιστορικό χρόνο συνδέεται με την άποψη του Μπένγιαμιν ότι οι διαδοχικές περίοδοι δεν αναδύονται η μία μέσα από την άλλη, αλλά μπορεί να έχουν μεγαλύτερη σχέση με ορισμένες περιόδους του απώτερου παρελθόντος από ό,τι με τις αμέσως προηγούμενες.⁶⁷ Η σύλληψη της «συστοιχίας» διακόπτει το ιστορικό συνεχές και την ίδια στιγμή εντοπίζει (ενώ προϋποθέτει και καθιερώνει) ομοιότητες μεταξύ του παρόντος και μιας συγκεκριμένης παρελθούσας ιστορικής εποχής, αντί να θεωρεί το παρελθόν αναπόδραστα χαμένο. Με τη μέθοδο της συστοιχίας, το παρελθόν ανακτάται, το παρόν μεταμορφώνεται, και (επαν)εγκαθίσταται μια αμοιβαιότητα, που έχει καταστραφεί από τη νεωτερική θραυσματική και διασπαστική λογική. Οι ομοιότητες έτσι ενεργοποιούν επίσης δυναμικές μιας άλλης κατάστασης πραγμάτων στο παρόν, αφού η προσδοκία του επερχόμενου νέου εκπληρώνεται μόνο με τη διατήρηση στη μνήμη ενός χαμένου παρελθόντος. Αυτό το επιτυγχάνει η λογοτεχνία, όπως επισημαίνει ο Μπένγιαμιν εξ αφορμής της νεωτερικής ποίησης του Μπωντλαίρ και μας θυμίζει ακατάπαυστα ο Προυστ,⁶⁸ αλλά επίσης η ιστορία, στο βαθμό που «δεν είναι απλώς μια επιστήμη, αλλά επίσης και το κυριότερο, μια μορφή μνήμης (Eingedenken)».⁶⁹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Marcel Proust, *À la Recherche du temps perdu* (1913-1922), 15 τ., Gallimard, Παρίσι 1954. Πρώτη ελληνική έκδοση (ημιτελής), *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, 12 τ., μτφ., σημ., εισ. Παύλος Α. Ζάννας, Ηριδανός, Αθήνα 1969-1988. Ολοκληρωμένη επανέκδοση σε εξέλιξη από τις εκδόσεις της Εστίας, υπό τη γενική επιμέλεια του Παναγιώτη Πούλου (έχουν εκδοθεί 5 από τις συνολικά 7 ενότητες του έργου).

2 Walter Benjamin «Zum Bilde Prousts», *Literarische Welt*, 1929 (αγγλική έκδοση: «The Image of Proust», *Illuminations*, επ. Hannah Arendt, Fontana, Νέα Υόρκη 1973), και «Über einige Motive bei Baudelaire», *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII.1-2, 1939 (ελληνική έκδοση: «Ορισμένα Μοτίβα στον Μπωντλαίρ» στο W. Benjamin, *Σαρλ Μπωντλαίρ. Ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, μτφ. Γ. Γκουζούλης, επ. Κ. Λιβιεράτος, Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002).

3 W. Benjamin, «Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin» (1915), στο του ίδιου *Gesammelte Schriften*, τ. II.1, επ. R. Tiedemann και H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 18-20 (εφεξής GS, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας).

4 M. Proust, *ό.π.*, τ. XV, σ. 43. Για μια περιεκτική συζήτηση των θεμάτων τέχνης και ζωής στο *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, βλ. το εισαγωγικό κείμενο του Παύλου Α. Ζάννα με τίτλο «Αναζητώντας...» (1970), που πρωτοδημοσιεύθηκε στον τρίτο τόμο της πρώτης ελληνικής έκδοσης του έργου και ανατυπώνεται στο «Επίμετρο» της επανέκδοσης του μυθιστορήματος στα ελληνικά υπό την επιμέλεια του Παναγιώτη Πούλου, *ό.π.*, τ. 1, 2001, σ. 385-406 και ιδιαίτερα σ. 396-7. Βιογραφικές μελέτες που επισημαίνουν διεξοδικά το αυτοβιογραφικό περιεχόμενο του έργου του είναι, μεταξύ άλλων, η κλασική του George D. Painter, *Marcel Proust: A Biography* (1959-65), Peregrine, Χάρμοντσογουερθ 1977 και η πιο πρόσφατη του Jean-Yves Tadié, *Marcel Proust. Biographie*, Gallimard, Παρίσι 1996.

- 5 W. Benjamin, «The Image of Proust», *ό.π.*, σ. 197.
- 6 W. Benjamin, «Programm der literarischen Kritik», *GS*, VI, σ.166.
- 7 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk* (1927-1940), *GS*, V. Για τη θέση του Μπωντλαίρ στο εγχείρημα αυτό, βλ. «Δεσμίδα J» και τα «Exposés», που περιέχει η μεταθανάτια έκδοση των εν λόγω σημειώσεων. Αντίστροφα, αξίζει να σημειωθεί ότι η «ιστορικοπολιτική» προσέγγιση του Μπωντλαίρ από τον Μπένγιαμιν ανέδειξε μια πολύ γόνιμη διάστασή του ποιητή, αλλά αγνοημένη από σημαντικές συγκαιρινές του Μπένγιαμιν και μεταγενέστερες κυρίως βιογραφικές/φαινομενολογικές μελέτες, όπως, για παράδειγμα, των Eugène Crépet, *Baudelaire*, A. Messein, Παρίσι 1928, Jean Pommier, *Dans les chemins de Baudelaire*, J. Corti, Παρίσι 1945, Jean-Pierre Richard, *Poésie et profondeur*, Seuil, Παρίσι 1976, George Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, Flammarion, Παρίσι 1979, Jean Starobinski, *La mélancolie au miroir, trois lectures de Baudelaire*, Julliard, Παρίσι 1989. Πρόσφατες μελέτες του έργου του Μπωντλαίρ στην κατεύθυνση του Μπένγιαμιν είναι, μεταξύ άλλων, οι εξής: Richard Burton, *Baudelaire and the Second Republic: Writing and Revolution*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1991, Bernard Howells, *Baudelaire, Individualism, Dandyism*, Legenda, Οξφόρδη 1996 και Ulrich Baer, *Remnants of Song: Trauma and the Experience of Modernity in Charles Baudelaire and Paul Celan*, Stanford University Press, Καλιφόρνια 2000.
- 8 Πρβλ. Howard Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Routledge, Λονδίνο 1998, σ. 63. Με αφετηρία το πλέγμα αυτό επιχειρώ μια ανάγνωση του έργου της μοντερνίστριας συγγραφέως Βιρτζίνια Γουλφ σε σχέση με τη θεωρία της νεωτερικότητας και της ιστορίας του Μπένγιαμιν στο υπό έκδοση βιβλίο Virginia Woolf, *Modernity and History: Constellations with Walter Benjamin*, Palgrave-Macmillan, Λονδίνο-Νέα Υόρκη.
- 9 W. Benjamin, «The Image of Proust», *ό.π.*, σ. 197.
- 10 *Ο.π.*, σ. 201.
- 11 *Ο.π.*, σ. 205. Μια πιο πρόσφατη και ενδιαφέρουσα ιστορικο-κοινωνική μελέτη του έργου του Προυστ είναι του Michael Sprinker, *History and Ideology in Proust. A la recherche du temps perdu and the Third French Republic*, Cambridge University Press, Κάμπριτζ 1994.
- 12 W. Benjamin, *ό.π.*
- 13 *Ο.π.*, σ. 198.
- 14 Sigmund Freud, *Jenseits des Lustrprinzips (Πέραν την αρχής της ηδονής)*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Βιέννη 1923, σ. 31-32.
- 15 W. Benjamin, «Ορισμένα Μοτίβα στον Μπωντλαίρ», *ό.π.*, σ. 131.
- 16 *Ο.π.*, σ. 157.
- 17 Gaëtan Picon, *Lecture de Proust* (1963), Mercure de France, Παρίσι 1979, σ. 197.
- 18 M. Proust, *ό.π.*, τ. I, σ. 65-66, (*Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, τ. I, *ό.π.*, σ. 48).
- 19 Πρβλ. Rainer Rochlitz, *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*, μτφ. J. M. Todd, The Guilford Press, Νέα Υόρκη, σ. 134.
- 20 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, *GS*, V.2, N1,9.
- 21 *GS*, V.2, N4,3.
- 22 M. Proust, *ό.π.*, τ. XV, σ. 80.
- 23 Βλ. W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte» (1940), που πρωτοεκδόθηκε μετά θάνατον ως «Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας» στο *Neue Rundschau* 61.3, 1950, και συμπεριλήφθηκε με τον τίτλο «Για την έννοια της ιστορίας» στο *GS*, τ. I.2. Ελληνική απόδοση: «Για την έννοια της ιστορίας» μτφ. Γιώργος Φαράκλας και Αριστείδης Μπαλτάς, *Ο Πολίτης*, 43, 1997, σ. 36.
- 24 W. Benjamin, «The Image of Proust», *ό.π.*, σ. 198, 200.
- 25 *Ο.π.*, σ. 200. Η αναζήτηση της χαμένης ευτυχίας ως βασικό κίνητρο του μυθιστορήματος επισημαίνεται και από τον Picon, *ό.π.*, σ. 9-10.
- 26 W. Benjamin, *ό.π.*, σ. 206.

27 M. Proust, *ό.π.*, σ. 87.

28 W. Benjamin, *ό.π.*, σ. 206.

29 *Ό.π.* σ. 207.

30 *Ό.π.*

31 Για μια τέτοια οξυδερκή ερμηνεία της έννοιας της ιστορίας στον Μπένγιαμιν, βλ. H. Caygill, *ό.π.*

32 W. Benjamin, *ό.π.*, σ. 207.

33 Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Alcan, Παρίσι 1911.

34 M. Proust, τ. I, *ό.π.*, σ. 65 («Από τη μεριά του Σουάν», *ό.π.*, σ. 47).

35 *Ό.π.*, σ.68 (σ.50).

36 Σάμουελ Μπέκετ, *Για τον Μαρσέλ Προυστ* (1930), μτφ. Κατερίνα Αγγελάκη-Ρουκ, Γαλαξίας-Ερμείας, Αθήνα 1983, σ. 26.

37 Συνέντευξη του Μαρσέλ Προυστ στον δημοσιογράφο Élie-Joseph Bois, που δημοσιεύθηκε στην εφημερίδα *Le Temps*, στις 13 Νοεμβρίου 1913. Αποσπάσματα παρατίθενται μεταφρασμένα από τον Παναγιώτη Πούλο στο «Επίμετρο» του *Αναζητώντας τον χαμένο*, τ. 1, *ό.π.*, σ. 380.

38 W. Benjamin, «Ορισμένα μοτίβα στον Μπωντλαίρ», *ό.π.*, σ.125.

39 Άλλωστε η «απομόνωση της πληροφορίας από την εμπειρία οφείλεται επίσης στο γεγονός ότι η πρώτη δεν εισέρχεται στην “παράδοση”» (*ό.π.*, σ. 127). Αναφερόμενος στον τύπο ως υπόδειγμα της μαζικής επικοινωνίας, ο Μπένγιαμιν εξηγεί: «Στην αντικατάσταση της παλαιότερης εξιστόρησης από την πληροφορία και της πληροφορίας από την εντυπωσιακή είδηση καθρεφτίζεται ο αυξανόμενος μαρτυρισμός της εμπειρίας. Από τη μεριά τους όλες αυτές οι μορφές ξεχωρίζουν από τη διήγηση, που είναι μία από τις παλαιότερες μορφές της επικοινωνίας. Σκοπός της δεν είναι να μεταδώσει το καθαρό γεγονός αυτό καθ’ εαυτό (όπως επιδιώκει η πληροφορία) _ το εμφυτεύει στη ζωή εκείνου που μιλάει ώστε να περάσει ως εμπειρία στους ακροατές. Έτσι αποτυπώνεται πάνω της το ίχνος του αφηγούμενου όπως το ίχνος από το χέρι του αγγειοπλάστη πάνω στο πήλινο σκεύος» (*ό.π.*, σ. 128).

40 Αυτό πραγματεύεται εκτενέστερα στο δοκίμιο του «Der Erzähler» («Ο Αφηγητής»), *Orient und Okzident*, 1936.

41 Πρβλ. M. Proust, *ό.π.*, σ. 65 («Από τη μεριά του Σουάν», *ό.π.*, σ. 47) και τ. XV, *ό.π.*, σ. 8-14.

42 W. Benjamin, *ό.π.*, σ. 128.

43 W. Benjamin, «Zentralpark» (1939), *GS*, I,2, («Κεντρικό Πάρκο», στο W. Benjamin, *Σαρλ Μπωντλαίρ. Ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, *ό.π.*, σ. 203).

44 Όπως επισημαίνει ο Μπένγιαμιν, «ο Μπωντλαίρ συνειδητοποίησε πρώτος και με τον πιο πολυσήμαντο τρόπο πως η αστική τάξη ήταν έτοιμη να άρει την εντολή της στον ποιητή. [...] Ο Μπωντλαίρ ήταν αναγκασμένος να διεκδικεί την αξιοπρέπεια του ποιητή σε μια κοινωνία που δεν είχε πλέον καμιά αξιοπρέπεια να διαθέσει» (*ό.π.*, σ.186).

45 Πρβλ. την πρωτοπόρα πραγμάτευση του νεωτερικού παρόντος ως του κατάλληλου αντικείμενου της σύγχρονης τέχνης στο περίφημο δοκίμιο του Μπωντλαίρ, «Le peintre de la vie moderne», στο Charles Baudelaire, *Oeuvres*, τ. II, επ. Yves-Gérard Le Dantec, Gallimard, Παρίσι 1932.

46 «Ορισμένα μοτίβα στον Μπωντλαίρ», *ό.π.*, σ. 156.

47 Ch. Baudelaire, «Fusées», στο του ίδιου *Oeuvres*, *ό.π.*, σ. 631.

48 Βλ. W. Benjamin, «Der Surrealismus», *Die Literarische Welt*, Φεβρουάριος 1929 («Υπερρεαλισμός. Το τελευταίο ενσταντανέ της ευρωπαϊκής διανόησης», μτφ. Στέλλα Νικολούδη, *Ο Πολίτης*, 43, 21 Νοεμβρίου 1997).

49 M. Proust, «A propos de Baudelaire», *Revue Française*, 16, 1 Ιουνίου 1921.

50 Η άλλη έννοια με την οποία η τέχνη και ευρύτερα τα προϊόντα πολιτισμού αποτελούν τεκμήρια βαρβαρότητας είναι ότι συνδέονται με την εκμετάλλευση του μόχθου των αποκλεισμένων παραγωγών πολιτισμού, της εργατικής τάξης. Βλ. σχετικά, W. Benjamin, «Για την έννοια της Ιστορίας», *ό.π.*, σ. 34-5.

51 Πρβλ. H. Caygill, *ό.π.*, σ. 61-72. Βλ. επίσης το άρθρο του H. Caygill, «Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και ο Ρομαντισμός», στο Αγγελική Σπυροπούλου (επ.), *Βάλτερ Μπένγιαμιν. Εικόνες και μύθοι της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007.

52 W. Benjamin, «Ορισμένα μοτίβα στον Μπωντλαίρ», *ό.π.*, σ. 174.

53 «Εμπειρώμαι την αύρα ενός φαινομένου σημαίνει ότι του δανείζω την ικανότητα να γυρίσει το βλέμμα» ή αλλιώς όπου η προσδοκία ανταπόκρισης του (κυριολεκτικού ή ευρύτερα νοητού) βλέμματος βρίσκει ανταπόκριση, εκεί η εμπειρία της αύρας δοκιμάζεται στην πληρότητά της» (*ό.π.*, σ. 167).

54 Για μια πρόσφατη μελέτη που αναδεικνύει την σημασία της μνήμης στον Μπωντλαίρ, βλ. James Andrew Hiddleston, *Baudelaire and the Art of Memory*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1999.

55 Ch. Baudelaire, «Correspondences», στο του ίδιου *Les fleurs du mal*, επ. Antoine Adam, Garnier Frères, Παρίσι 1961, σ. 13. Ο Κωνσταντίνος Καβάφης την εισάγει ένθετη σε ένα δικό του ποίημα του 1891, με τίτλο «Αλληλουχία κατά τον Βοδελαίρον» (*Ανέκδοτα ποιήματα*, επ. Γ.Π. Σαββίδη, Έκαρος, Αθήνα 1968 σ. 19-20). Εξαιτίας της πολυτονικής γλώσσας του Καβάφης, παραθέτουμε τη μετάφραση του Κλέωνα Παράσχου με τίτλο «Ανταποκρίσεις» (στο *Charles Baudelaire, Εικοσιοχτώ ποιήματα*, επ. Α. Ζήρας, Γαβριηλίδης, Αθήνα 1992, σ. 43):

Η πλάση είναι ένας ναός, όπου συγκεχυμένα
Κάποτε λόγια βγάζουνε κολόνες ζωντανές·
Δάση από σύμβολα, όπου περνάς, κατοικημένα,
Που σε κοιτάν με γνώριμες ματιές.

Σαν τους μακρούς αντίλαλους που πέραθε ανταμώνουν
Μέσα σε μια ενότητα βαθιά και μυστικά,
Ωσάν τη νύχτ' απέραντη, ωσάν το φως πλατιά,
Μύρα κι αχούς και χρώματα κρύφιοι δεσμοί τα ενώνουν.

56 W. Benjamin, *ό.π.*, σ.157, 160.

57 Ch. Baudelaire, «La vie antérieure», στο του ίδιου *ό.π.*, σ. 20 («Αλλοτινή ζωή», *Τα άνη του κακού*, μτφ. Γ. Σημηριώτη, Γράμματα, Αθήνα 1991, σ. 30):

Οι σάλιοι, που των ουρανών κυλούσαν τις εικόνες,
μυστηριακά κ' επίσημα κι ανάκατα ταιριάζαν,
τις πλούσιες τους μυριόβοες και μουσικές κορώνες
με ρόδα δύσεων που βαθιά στα μάτια μου φαντάζαν.

Σε ήρεμες εκεί ηδονές περνούσα τον καιρό μου...

58 M. Proust, *A la Recherche du temps perdu*, τ. 15, *ό.π.*, σ. 73.

59 W. Benjamin, «The Image of Proust», *ό.π.*, σ. 206.

60 W. Benjamin, «Ορισμένα Μοτίβα στον Μπωντλαίρ», *ό.π.*, σ. 159 (δική μου έμφαση).

61 *Ο.π.*, σ. 167, 166.

62 W. Benjamin, «Lehre vom Ähnlichen» και «Über das mimetische Vermögen», *GS*, II.1 (το δεύτερο ευρίσκεται σε ελληνική μετάφραση στο Walter Benjamin, *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, μτφ., επ., εισ. Φώτης Τερζάκης, Νήσος, Αθήνα 1999). Σχετικά με το θέμα της γλώσσας και της μίμησης στο έργο το Μπένγιαμιν, βλ. το περιεκτικό άρθρο της Beatrice Hanssen, «Language and mimesis in Walter Benjamin's work», στο Davis Ferris (επ.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2004.

63 W. Benjamin, «Για τη μιμητική ικανότητα», στο του ίδιου *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, *ό.π.*, σ. 80.

64 Ό.π., σ. 83.

65 W. Benjamin, «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», *GS*, II.1 (ελληνική μετάφραση του Φώτη Τερζάκη στο Walter Benjamin, *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, ό.π.).

66 W. Benjamin, «Για την έννοια της ιστορίας», ό.π., σ. 39.

67 Το ζήτημα της σχέσης παρελθόντος με το παρόν στην ιστοριογραφία του Μπένγιαμιν, όπως αντιτίθεται στον ιστορικισμό, πραγματεύομαι διεξοδικότερα στο άρθρο «Νεωτερικός πολιτισμός, φιλοσοφία της ιστορίας και τέχνη στο ύστερο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν», *Σύγχρονα Θέματα*, 96, Ιανουάριος-Μάρτιος 2007.

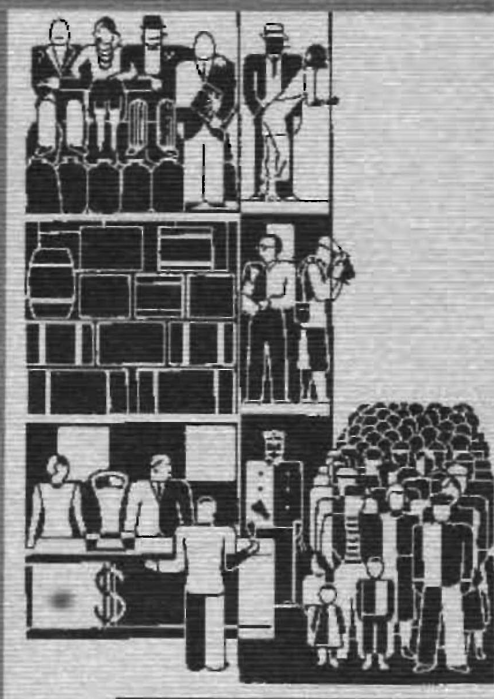
68 Πρβλ.: «Η διαλεκτική εικόνα είναι αστραποβόλα. Έτσι, σαν μία εικόνα που αστραποβολεί στο τώρα της γνώσης, πρέπει να κρατήσουμε την εικόνα του παρελθόντος, στην προκειμένη περίπτωση εκείνου του Μπωντλαίρ. Η σωτηρία, που συντελείται με αυτό και μόνο αυτό τον τρόπο, μπορεί να κατακτηθεί μόνο μέσα από την αντίληψη αυτού που χάνεται χωρίς ελπίδα σωτηρίας [...]», W. Benjamin, «Κεντρικό Πάρκο», ό.π., σ. 204.

69 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, *GS*, V.2, N8,1.

ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΑΝΤΑΖΗΣ

ΚΑΡΛ ΜΑΡΞ ΚΑΡΛ ΠΟΛΑΝΥΙ

Η ΓΕΝΕΣΗ ΤΟΥ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ



ΣΤΟΧΑΣΤΗΣ

ΖΗΤΟΥΜΕΝΑ ΜΙΑΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ. ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ ΚΑΙ ΜΠΕΡΞΟΝ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΑΡΣΟΣ

Υπάρχουν θεωρητικά ζητήματα που συνδέουν σαν γέφυρα, συχνά παρακινδυνευμένα, τις δύο μεγάλες δουλειές του Μπένγκιαμιν για λογοτεχνικά κείμενα που σημαδεύουν την πρώτη και την ύστερη περίοδο της δουλειάς του, άρα και το πέρασμά του από τις συστηματικές αναφορές στην παράδοση της μεταφυσικής σε όρους στενά συνδεδεμένους με μια μαρξιστική οπτική. Αναφέρομαι στην πραγματεία για την προέλευση του γερμανικού μπαρόκ δράματος και στις έρευνες για τον Μπωντλαίρ, ιδίως στο τελικό κείμενο για τα μπωντλαιρικά μοτίβα αλλά και στις σημειώσεις για τον Μπωντλαίρ στο *Passagen-Werk*.¹ Κεντρικής σημασίας και στις δύο περιπτώσεις είναι το θέμα της εμπειρίας και μάλιστα η διερεύνηση ιστορικά συγκεκριμένων μορφών της σε στιγμές έντασης της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας. Παράλληλη είναι και η προσοχή στην αλληγορία, ίσως όχι τόσο ως συγκεκριμένου ρητορικού σχήματος ή λογοτεχνικού είδους όσο ως τρόπου στοχασμού και λογοτεχνικής μορφοποίησης της εμπειρίας και της σημασίας της. Και σε συναρμογή με τα παραπάνω εμφανίζεται το ζήτημα της μνήμης, ειδικότερα της λειτουργίας της ως παράγοντα συγκρότησης ιστορικών σχέσεων μεταξύ παρόντος και παρελθόντος. Στο θέμα αυτό εστιάζονται και οι σκέψεις που παρουσιάζω εδώ. Πρόκειται, ακριβέστερα, για σχόλια και σημειώσεις με αντικείμενο το πώς επιμένουν, στο ύστερο έργο του Μπένγκιαμιν για τον Μπωντλαίρ,² στοιχεία μιας προβληματικής για τη μνήμη που θα μπορούσαν να θεωρηθούν μεταφυσικού φιλοσοφικού χαρακτήρα. Θα εξετάσω, με άλλα λόγια, πώς ο ύστερος Μπένγκιαμιν συνεχίζει και οξύνει την πρακτική ενός στοχασμού και μιας γραφής που επιχειρεί να βραχυκυκλώσει τις κατηγορίες και ταξινομήσεις της συμβατικής ιστορίας των φιλοσοφικών ιδεών και να συναρμόσει τάσεις που η ιστορία αυτή διαχωρίζει σαν ασύμβατες μεταξύ τους, δοκιμάζοντας και ελέγχοντας τις θεωρητικές αντοχές τους. Μια μεταφυσική της μνήμης στον Μπένγκιαμιν δεν μπορεί παρά να είναι δοκιμή αλλά και κριτική του ενδιαφέροντος που μπορεί να διατηρούν όροι ή προβλήματα της μεταφυσικής για μια ανατρεπτική θεώρηση της ιστορίας. Κι αυτό σημαίνει έλεγχο των δεσμών που ο όρος «μεταφυσική» διατηρεί με πολλά από τα αδιέξοδα της αζεδιάλυτα φιλοσοφικής και θεολογικής του παράδοσης. Όχημα μια τέτοιας κριτικής στα χέρια του Μπένγκιαμιν σε συνάρτηση με τον Μπωντλαίρ είναι, μεταξύ άλλων, ο Μπερξόν, στον οποίο επίσης θα εστιάσω, συγκριτικά, την προσοχή μου.³

Έχει ενδιαφέρον το πώς ο Μπερξόν κάνει την εμφάνισή του στο δοκίμιο για τα «Μοτίβα στον Μπωντλαίρ». Το κείμενο ξεκινά προσδιορίζοντας το πρόβλημα της εμπειρίας και των μεταλλαγών της στην παρισινή νεωτερικότητα με βάση τον τρόπο που το διαισθάνεται και το αναδεικνύει ο Μπωντλαίρ όταν ελέγχει τη θέση και λειτουργία του ποιητικού λυρισμού: η υποδοχή της λυρικής ποίησης έγινε δυσχερέστερη, πράγμα που σημαίνει ότι η ποίηση έχασε τα ερείσματά που είχε στην εμπειρία των αναγνωστών και άρα ότι η εμπειρία αυτή «μεταβλήθηκε στην ίδια τη δομή της». Στο σημείο αυτό, μας λέει ο Μπένγιαμιν, η φιλοσοφία μπορεί να βοηθήσει, επειδή, αν συμφωνήσει κανείς με την εκτίμηση αυτή, «τότε θα δυσκολευτεί ακόμη περισσότερο να χαρακτηρίσει αυτό ακριβώς που ενδεχομένως έχει αλλάξει».⁴ Με άλλα λόγια, ο προσδιορισμός του ιστορικού χαρακτήρα ενός φαινομένου προϋποθέτει τη φιλοσοφική διακρίβωση του χαρακτήρα του. Και ο Μπένγιαμιν αναρωτιέται για τη φιλοσοφία που θα μπορούσε να συμβάλει σε μια τέτοια προβληματική, αναφέροντας παραδείγματα της λεγόμενης «φιλοσοφίας της ζωής», που αποζητά την «αληθινή» εμπειρία εκτός κοινωνικών δεδομένων, με βάση αναφορά σε ιδανικές κοινοτοπίες και πρότυπα όπως της ποίησης, της φύσης ή μιας προαιώνιας μυθικής εποχής. Σύμπτωμα μάλλον παρά τρόπος κριτικού στοχασμού των αλλαγών που ενδιαφέρουν, αυτή η μεταφυσική, της οποίας ο Μπένγιαμιν επισημαίνει και τους δεσμούς με το φασισμό, δεν γίνεται αντικείμενο περαιτέρω συζήτησης. Με μία εξαίρεση, που εντάσσεται μεν στο ίδιο αυτό πεδίο, αλλά και που ο Μπένγιαμιν ξεχωρίζει με τρόπο που ήδη δηλώνει αμφίθυμη στάση απέναντί του: «Απ' αυτή τη φιλολογία ξεπροβάλλει ως εντελώς εξέχον μνημείο το πρώιμο έργο του Μπερξόν *Matière et mémoire*. Τούτο, περισσότερο από τα άλλα, διατηρεί δεσμούς με την αυστηρή έρευνα. Είναι στραμμένο προς τη βιολογία».⁵ Η παρατήρηση για τη βιολογία ίσως δεν είναι απολύτως ακριβής (το ενδιαφέρον του Μπερξόν, στο *Υλη και μνήμη*, στρέφεται από αυτή την άποψη κυρίως στην κλινική ψυχολογία). Δεν είναι όμως σημαντική: οι παρατηρήσεις του Μπένγιαμιν για το έργο αυτό του Μπερξόν, λίγες και μάλλον αποσπασματικές αλλά κρίσιμης, νομίζω, σημασίας, δεν αναφέρονται καθόλου στις σχέσεις του με την επιστημονική έρευνα: αφορούν βασικά εννοιολογικά του εργαλεία σχετικά με τη μνήμη. Οι αναφορές αυτές αξίζει να προσεχτούν παρά το ότι η φιλοσοφία του Μπερξόν, αρθρωμένη σε σύστημα βαθμιαία συγκροτημένο με απαιτητική συνέχεια και συνοχή, ελάχιστα συνάδει είτε με τον μαρξισμό που ο Μπένγιαμιν φέρνει στο προσκήνιο των κειμένων του, είτε με τις αναφορές στη θεολογική μεταφυσική με την οποία συγχρωτίζεται ο μαρξισμός αυτός. Η μάλλον, ακριβώς για το λόγο αυτόν, ο Μπερξόν ενδιαφέρει όχι στη βάση ενδεχόμενων σχέσεων επίδρασης και κοινών θεωρητικών σχημάτων ή ιδεολογικών πεποιθήσεων, αλλά σαν σώμα γραφής που, λοξά φωτιζόμενο από την προβληματική του Μπένγιαμιν, και ανεξάρτητα από το σύστημα όπου το έχει εντάξει η ιστορία της φιλοσοφίας ή και ο ίδιος ο Μπερξόν, αφήνει να διαφανούν περιγράμματα ή αιχμές που φωτίζουν με τη σειρά τους αντίστοιχους τόπους της γραφής του Μπένγιαμιν. Θα ξεκινήσω θυμίζοντας τους όρους με τους οποίους ο Μπένγιαμιν διατυπώνει το πρόβλημα της εμπειρίας και το συνδέει με εκείνο της μνήμης. Θα γυρεύω σημεία έντασης των σχε-

τικών προβληματισμών: σημεία από τα οποία προέρχεται ίσως το φως που πέφτει στο κείμενο του Μπερζόν.⁶

Καλό θα ήταν να ανασκαλέσουμε πρώτα τον τρόπο με τον οποίο ο Μπένγιαμιν επιχειρεί να προσδιορίσει θεωρητικά το πρόβλημα της εμπειρίας στα *Μοτίβα*.⁷ Προτείνει σχετικά τη βασική διάκριση μεταξύ δύο ειδών εμπειρίας αλλά και δύο αντίστοιχων τρόπων λειτουργίας της μνήμης. Τον όρο «Erfahrung» κρατά για να δηλώσει την «εμπειρία» σε μια μορφή που βρίσκεται σε βαθμιαίο μαρασμό στις συνθήκες καπιταλιστικής νεωτερικότητας, όπου κυριαρχεί αυτό που υποδεικνύει με τον όρο «Erlebnis» και το οποίο έχει μεταφραστεί ως «βίωμα» – με την αντιδιαστολή αυτή, στα ελληνικά, να απηχεί εύστοχα την ετυμολογία των αντίστοιχων γερμανικών όρων, αν και όχι ακριβώς τις σχετικές συνδηλώσεις. Την ισχύ του νεωτερικού βιώματος συναρτά, εξάλλου, ο Μπένγιαμιν με την ανάμνηση όπως τη δηλώνει ο όρος «Andenken», ίσως αντίστοιχος του ελληνικού «ενθύμημα», ενώ την εμπειρία συνδέει με εντατικότερες διεργασίες μνήμης που δηλώνουν όροι όπως *Gedächtnis* ή *Eingedenken*⁸, αντίστοιχοι της «ενθύμησης» ή, καλύτερα ίσως, «αναθύμησης». Οι διακρίσεις αυτές επανέρχονται συχνά στα κείμενα για τον Μπωντλαίρ και στις σχετικές σημειώσεις του *Passagen-Werk*, αλλά με τρόπο όχι πάντα αυστηρό και δίχως να γίνονται ποτέ αντικείμενο συστηματικής σχετικής ανάλυσης και επεξηγήσεων. Ο όρος «Erinnerung», επί παραδείγματι, τείνει και αυτός να δηλώνει την αδύναμη μορφή ανάμνησης, αλλά όχι πάντα. Είναι σαν ο Μπένγιαμιν να δοκιμάζει τους διάφορους όρους ψηλαφώντας το ενδεχόμενο του θεωρητικού τους ενδιαφέροντος σε διάφορες κατευθύνσεις. Το βέβαιο είναι ότι δεν θα βρούμε, στα κείμενα του Μπένγιαμιν, σαφείς ορισμούς ή συστηματικές αναφορές στα συνολικά χαρακτηριστικά της μιας ή της άλλης μορφής εμπειρίας, της μιας ή της άλλης λειτουργίας της μνήμης.

Κλειδί για την ανάγνωση του Μπωντλαίρ γίνεται πάντως (αν μας επιτραπεί ο σχολαστικισμός της ορολογίας) η ένταση ανάμεσα σε ενθυμήματα βιωμάτων αμφίβολης σημασίας και στην αναθύμηση εμπειριών που πάσχουν κάτω από το βάρος των βιωμάτων αυτών. «Η ηρωική χροιά της έμπνευσης του Μπωντλαίρ εκδηλώνεται σε τούτο: η ανάμνηση (Erinnerung) υποχωρεί εντελώς προς όφελος του ενθυμήματος (Andenken). Στο έργο του υπάρχουν εντυπωσιακά λίγες ‘παιδικές μνήμες’»,⁹ λέει ο Μπένγιαμιν στις σημειώσεις του «Κεντρικού Πάρκου». Και κλείνει τα *Μοτίβα* με μια ανάλογη παρατήρηση: «Έτσι είναι φτιαγμένο το βίωμα, στο οποίο ο Μπωντλαίρ έδωσε τη βαρύτητα εμπειρίας. Προσδιόρισε το τμήμα έναντι του οποίου μπορεί να αποκτήσει κανείς την αίσθηση της νεωτερικότητας: τη συντριβή της αύρας μέσα στο βίωμα του σοκ».¹⁰ Αύρα είναι ιδιότητα των πραγμάτων που τους προσδίδει μιαν απόσταση ιστορικής αίγλης. Η συντριβή της, όπως μας λέει αλλού ο Μπένγιαμιν, όταν συζητά το έργο τέχνης και την μηχανική αναπαραγωγή του, μπορεί να είναι και βήμα ιστορικά λυτρωτικό.

Από τις βασικές επιπλέον ενδείξεις που μας δίνει ο Μπένγιαμιν για το πώς εννοεί τη διάκριση που συζητάμε είναι η συνάρτηση της εμπειρίας και της αναθύμησης της με μία «παράδοση» ανεξάρτητη από τη συνειδητή δράση ανθρώπινων υποκειμένων: «Πράγματι, η εμπειρία είναι υπόθεση της παράδοσης στη συλλογική όπως και στην ιδιωτική

ζωή. Σχηματίζεται όχι τόσο από επιμέρους δεδομένα, αυστηρά εντοπισμένα στην ανάμνηση (Erinnerung), όσο από συσσωρευόμενα, συχνά μη συνειδητά στοιχεία που συρρέουν στη μνήμη (Gedächtnis)». ¹¹ Αντίθετα, τα ενθυμήματα στα οποία κατασταλάζουν φευγαλέα τα βιώματα της νεωτερικής μεγαλούπολης συναρτώνται με την αλλοτρίωση των ανθρώπινων σχέσεων και την αίσθηση της απώλειας ή της «εκλιπούσας εμπειρίας» ενός παρελθόντος που απλώς καταγράφεται ως «εκκοσμικευμένο λείψανο» ή «νεκρό κτήμα». ¹² Σε άλλο σημείο ο Μπένγιαμιν συνδέει, πολύ εύγλωττα, το βίωμα της καπιταλιστικής πόλης με την «πληροφορία» ή την «είδηση» της εφημερίδας που, παραμένοντας έξω από τη σφαίρα της παράδοσης, δεν αφορά ζωτικά την εμπειρία του αναγνώστη, τουλάχιστον όχι όπως το κάνει η αφήγηση που «εμφυτεύει [το γεγονός] στη ζωή εκείνου που μιλάει ώστε να περάσει ως εμπειρία στους ακροατές». ¹³ Η παρατήρηση αυτή αλλά και οι πολλές διάσπαρτες αναφορές στις ιστορικά συγκεκριμένες οικονομικο-κοινωνικές συνθήκες και εκδηλώσεις της καθημερινής ζωής μάς επιτρέπουν, ακολουθώντας, μεταξύ άλλων, τον Τίντεμαν (Tiedemann), να συναγάγουμε ότι ο νεώτερος τρόπος ενθύμησης βιωμάτων και η επικράτησή του σε βάρος της αναθύμησης εμπειριών συνδέεται ασφαλώς με τις καπιταλιστικές δομές της κοινωνίας της Δεύτερης Αυτοκρατορίας και ειδικότερα με τον φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος. ¹⁴ Και έχει ασφαλώς ενδιαφέρον η παρατήρηση του Αντόρνο, στην επιστολή εγκωμιασμού των *Μοτίβων*, που τονίζει τη σημασία του ζητήματος της λήθης και, πιο συγκεκριμένα, την ανάγκη «να συνδέσει κανείς όλη την αντίθεση μεταξύ βιώματος και εμπειρίας με μια διαλεκτική θεωρία της λήθης». Και συμπληρώνει, ο Αντόρνο, με όρους τυπικότερα μαρξιστικού: «Θα μπορούσαμε να πούμε με μια θεωρία της εκπραγμάτισης. Διότι κάθε εκπραγμάτιση είναι ξέχασμα [...]. Και τίθεται το ερώτημα κατά πόσο το ξέχασμα είναι το εμπειριογόνο, ή, όπως θα έλεγα το επικό ξέχασμα, και κατά πόσο το αντανακλαστικό». ¹⁵

Δεν προκύπτει, πάντως, από τα παραπάνω η σχέση σαφούς αντίθεσης που βλέπει ο Ευστρατίου ανάμεσα σε ένα «θραυσμένο, απομονωμένο βίωμα» και μια «ακέραιη, οργανικά ακεραιωμένη συλλογική εμπειρία που καθίσταται αδύνατη στις νεωτερικές συνθήκες κοινωνικής οργάνωσης», ούτε αμοιβαίος αποκλεισμός «του σολιγιστικού και εμπειρικά ενδεούς απομονωμένου βιώματος και της εμπειρίας στην οποία ζεύγνυνται η συλλογική και η προσωπική εμπειρία και μνήμη και νοηματοδοτούνται από το συλλογικό παραδοσιακό φαντασιακό». ¹⁶ Βίωμα και εμπειρία βρίσκονται σε διαρκή συνάρθρωση, καθώς το πρώτο αντιμετωπίζει το «σοκ» του παρόντος στο επίπεδο της συνειδητής σκέψης και προστατεύει τη συσσώρευση και αφομοίωση εμπειριών παρελθόντος σε ένα επίπεδο ασυνείδητου ή, πάντως, σχετικά ανεξέλεγκτου προσωπικού βάθους:

Όσο μεγαλύτερο είναι το μερίδιο του παράγοντα του σοκ στις μεμονωμένες εντυπώσεις, τόσο πιο αδιάλειπτα πρέπει να εξασφαλίζει η συνείδηση την προστασία από τα ερεθίσματα, όσο μεγαλύτερη είναι η επιτυχία με την οποία δρα, τόσο λιγότερο οι εντυπώσεις εισέρχονται στην εμπειρία, τόσο περισσότερο πληρούν την έννοια του βιώματος. Ίσως μπορεί κανείς να εντοπίσει το ιδιαίτερο επίτευγμα της άμυνας κατά του σοκ στο εξής: ότι αποδίδει στο συμβάν, εις βάρος της ακεραιότητας του περι-

χομένου του, ένα ακριβές χρονικό σημείο στη συνείδηση. Αυτό είναι το κορυφαίο επίτευγμα της σκέψης, η οποία μετατρέπει έτσι το συμβάν σε βίωμα.¹⁷

Με τα παραπάνω ο Μπένγιαμιν συνοψίζει τις αναφορές του στον Φρόντ αλλά και στον Προυστ, μέσω των οποίων επιχειρεί να διευκρινίσει βασικές συνιστώσες του σχήματος που προτείνει και, κυρίως, τη σχέση του με τη διαφορά ενσυνείδητων πνευματικών διεργασιών και ασυνείδητου ψυχολογικού βάθους ή «*mémoire involontaire*». Ο Αντόρνο έχει δίκιο, νομίζω, όταν σημειώνει, λίγο πριν εισαγάγει την προβληματική περί λήθης στην οποία ήδη αναφέρθηκα, ότι «η εισδοχή της φροϋδικής θεωρίας της μνήμης ως προστασίας έναντι ερεθισμάτων και η εφαρμογή της στον Προυστ δεν μου φαίνεται εντελώς διαυγής».¹⁸ Το σημαντικότερο, όμως, σημείο του πιο πάνω παραθέματος βρίσκεται αλλού: στο πώς θέτει το ζήτημα της ιστορικής συνείδησης και του ιστορικού χρόνου. Το νεωτερικό βίωμα, λέει ο Μπένγιαμιν, προκύπτει όταν η συνείδηση αποδίδει σε ένα συμβάν ορισμένη θέση σε ένα χρονικό συνεχές, πράγμα που είναι μεν (και όχι απολύτως ειρωνικά) «κορυφαίο επίτευγμα της σκέψης», αλλά συνάμα αντιβαίνει, κατά κάποιο τρόπο, στην «ακεραιότητα του περιεχομένου» του συμβάντος. Εδώ δεν υπάρχει αντιδιαστολή μεταξύ νεώτερης και παλαιότερης, ατομικής και συλλογικής μορφής εμπειρίας ή ιστορικής συνείδησης. Η αντιδιαστολή είναι με την ίδια την τοποθέτηση σε ένα πλαίσιο χρονολογημένου ιστορικού χρόνου. Αυτό που πάσχει μοιάζει να είναι ένα είδος σχέσης ανάμεσα στην τρέχουσα επίγνωση χρονολογικά τοποθετημένων βιωμάτων ενθύμησης και σε ένα πεδίο εμπειρίας και μνήμης όπου τα συμβάντα υφίστανται εκτός χρονολογικών σχημάτων. Το πεδίο αυτό ούτε κατ' ανάγκη υποσυνείδητο είναι ούτε και μπορεί να τοποθετηθεί χρονολογικά σε προηγούμενες ή επόμενες ιστορικές εποχές. Θα μπορούσαμε να το θεωρήσουμε εξωχρονικό ή υπερϊστορικό ή, σωστότερα ίσως, ουσιαστικά χρονικό αντί χρονολογικό, ουσιαστικά ιστορικό αντί ιστοριολογικό. Σε ένα τέτοιο επίπεδο παραπέμπουν ενδεχομένως και οι ποικίλες παρατηρήσεις από τα δοκίμια του Μπωντλαίρ που ο Μπένγιαμιν μας θυμίζει στο *Passagen-Werk*: τα αγάλματα της πόλης καλούν σε στοχασμό, στο όνομα του παρελθόντος, «πραγμάτων που δεν είναι της επίγειας αυτής ζωής»¹⁹, μικρές ρωγμές από όπου διαφαίνονται κομμάτια ουρανού «δίνουν εικόνα πιο βαθειά του απείρου απ' ό,τι το γραφικό πανόραμα».²⁰ Ας θυμηθούμε εξάλλου και το πόσο ο Μπένγιαμιν προσέχει το ότι ο Μπωντλαίρ αρνείται να νοσταλγήσει το οιοδήποτε *συγκεκριμένο* παρελθόν, είτε προσωπικό του είτε ιστορικό: η μπωντλαϊρική αναθύμηση «αλλοτινής ζωής» δεν αποζητά επιστροφή στο χρόνο, παρά υποδεικνύει ένα ζητούμενο μάλλον αιγιματικό, σε αντιδιαστολή με τη μελαγχολία του δεδομένου παρόντος ή και παρελθόντος. Εύστοχα, λοιπόν, ο Καρύδας διαπιστώνει ότι στα ποιήματα του Μπωντλαίρ «δεν αντιπαρατίθενται, κατά τον ευθύ τρόπο που φαίνεται να υποστηρίζει κατ' αρχήν ο Μπένγιαμιν, η εκπλήρωση και η αστοχία της ενθύμησης (*Eigendenken*). Μάλλον η εμπειρία που κατασταλάζει στο βάθος των ποιημάτων με τον τίτλο *idéal* είναι εξαιρετικά αμφίσημη, ενώ στα ποιήματα με τίτλο *spleen* δηλώνεται ρητά η καθαρή αρνητικότητα».²¹

Στην κατεύθυνση μιας τέτοιας αμφισημίας δείχνει και η αλληγορία: τα πάντα προκαλούν διαρκώς ερωτήματα για το νόημά τους, αδυνατώντας να φέρουν ως έχουν το

νόημα αυτό αλλά και να παραπέμψουν σαν σύμβολα σε ένα ιδανικό πεδίο κρυμμένου και ασφαλούς προσδιορισμού του. Καθώς τα πράγματα σωρεύονται ως αποσπάσματα ή μένουν ερείπια, το νόημά τους μένει άσκησις καθόλα ανθρώπινη μεν αλλά και έξω από τα μέτρα της τρέχουσας ζωής – ούτε απλά δεδομένο στην απτή υλικότητά τους, ούτε κρυμμένο σαν απόκοσμη πεμπουσία. Και καθώς η εμπειρία χάνει το σταθερό έδαφος της υλικής πραγματικότητας αλλά και της πνευματικής βεβαιότητας, το ερώτημα περί της ουσίας των πραγμάτων ανακύπτει με τρόπο που δεν είναι ούτε αυτός της νοσταλγίας ή του μύθου, ούτε εκείνος της λατρείας ή του μυστικισμού: ανακύπτει ως πρόβλημα της μεταφυσικής που βραχυκυκλώνει την δεδομένη ιστορική πορεία και κοινωνική τάξη. Η γραφή του αλληγοριστή, όπως υπογράμμιζε ο Μπένγιαμιν στη μελέτη του για το γερμανικό μπαρόκ δράμα, είναι γραφή που επιβάλλει το βλέμμα της οντολογίας και την αχρονία του, εκτοπίζοντας εκείνο της τρέχουσας ψυχολογίας:

Αν το αντικείμενο καθίσταται αλληγορικό κάτω από το βλέμμα της μελαγχολίας, η μελαγχολία αυτή του αφαιρεί τη ζωή, μένει σαν πράγμα νεκρό, μα με την ασφάλεια της αιωνιότητας, και έτσι και μόνον παρουσιάζεται στον αλληγοριστή, παραδομένο στην καλή του θέληση. Αυτό σημαίνει: δεν θα είναι πλέον σε θέση να προβάλει το οποιοδήποτε δεδομένο νόημα ή σημασία, πέραν εκείνου που του προσδίδει ο αλληγοριστής. Συγκαταβατικά, ο αλληγοριστής εναποθέτει στο πράγμα το νόημα αυτό: ιδού η πραγματικότητά του, πραγματικότητα όχι πλέον ψυχολογική, παρά οντολογική.²²

Προκύπτει λοιπόν ότι «κατά τον Μπένγιαμιν ο εκφραστικός τρόπος που χαρακτηρίζει τόσο την μπωντλαιρική ποίηση όσο και το μπαρόκ δράμα, δηλαδή η αλληγορική αναπαράσταση ως κατ' εξοχήν μέθοδος ανάδειξης του αιώνιου μέσα στο παροδικό, υποδεικνύει τη χρήση της αλληγορίας ως ερμηνευτικού κλειδιού για την ανάδειξη του συνόλου της νεωτερικής εμπειρίας».²³ Αν όμως αναγνωρίσουμε ότι ο Μπένγιαμιν δεν χειρίζεται την αλληγορία μόνο για να προσεγγίσει τη λογοτεχνία, αλλά και ως συνιστώσα της δικής του ιστορικής αλλά και πολιτικής προβληματικής, τότε έχουμε εδώ μία ακόμη εκδήλωση, ασφαλώς από τις λιγότερο προφανείς, της διάστασης του στοχασμού του την οποία διαπιστώνει ο Τίντεμαν με ενάργεια αλλά και με ρητή την επιφύλαξη απέναντι της: την «ιδέα μιας ιστορίας χωρίς ιστορικά σημεία» που «δεν συμβιβάζεται πλέον με το μαρξισμό».²⁴ Ο Τίντεμαν επικαλείται έτσι μια ιδέα επιστημολογικού «ασυμβίβαστου» σε επίπεδο θεωρίας, που η γραφή του Μπένγιαμιν θέτει διαρκώς εν αμφιβόλω. Συνεπώς εξάλλου τη μεταφυσική προβληματική του Μπένγιαμιν με τον ιουδαϊκό μυστικισμό, παραβλέποντας έτσι άλλες κατευθύνσεις, στις οποίες οδηγείται η μεταφυσική του Μπένγιαμιν, πλανώμενη στο Παρίσι του Μπωντλαίρ· ασύμβατες ασφαλώς και αυτές με μια καθαρή εκδοχή μαρξισμού, αλλά με άλλο, πολύ διαφορετικό τρόπο. Η μεταφυσική στα χέρια του Μπένγιαμιν, δηλαδή η κριτική της μεταφυσικής, μπορεί να συνιστά τρίτο πόλο που περιπλέκει την ένταση μεταξύ μυστικισμού και υλισμού.

Δεν θα ήταν άστοχο να θυμηθούμε και τον τρόπο με τον οποίο ο Μπένγιαμιν, την εποχή των πρώτων γραπτών του, ελέγχει τα όρια της έννοιας της εμπειρίας στον Καντ

και αξιώνει τη διεύρυνσή της στην κατεύθυνση μιας μεταφυσικής που θα λογαριαζόταν ουσιαστικότερα με εμπειρίες όπως η θρησκευτική αλλά και η ιστορική. Λέει ο νεαρός Μπένιαμιν, υπενθυμίζοντας τα όσα χρωστά η έννοια της εμπειρίας της εποχής του Διαφωτισμού στη νευτώνεια φυσική και στα όρια της θετικότητάς της:

Για να υποδείξει κανείς το στοιχείο που δημιουργεί την πενία και τη μετριότητα της εποχής αυτής, στοιχείο όπου οφείλεται η εκπληκτική μεταφυσική της αδυναμία, αρκεί να μετρήσει την περιοριστική επίδραση που η κατώτερη αυτή έννοια της εμπειρίας άσκησε στην ίδια την καντιανή σκέψη. Αναφερόμαστε, βεβαίως, στην θρησκευτική και ιστορική τυφλότητα που πολλοί έχουν καταλογίσει στον Διαφωτισμό δίχως να αναγνωρίζουν με ποια έννοια τα χαρακτηριστικά αυτά αφορούν τους νεώτερους χρόνους το σύνολό τους.²⁵

Και μιλώντας, στη συνέχεια για μια «εμπειρία μιας βαθύτερης μεταφυσικής πληρότητας», διευκρινίζει:

Υπάρχει, και πρόκειται για τον ιστορικό πυρήνα της επερχόμενης φιλοσοφίας, μία ιδιαίτερα βαθειά σχέση ανάμεσα την εμπειρία αυτή της οποίας η εμβάθυνση δεν κατάφερε ποτέ να οδηγήσει στις μεταφυσικές αλήθειες, και στη θεωρία εκείνη της γνώσης που δεν έχει ακόμα κατορθώσει να ορίσει επαρκώς τον λογικό τόπο της μεταφυσικής ζήτησης.²⁶

Η περίπτωση Μπερζόν δεν έρχεται, βέβαια, για τον ώριμο Μπένιαμιν, να δείξει το δρόμο σε μια επερχόμενη φιλοσοφία. Έναν από τους λογικούς τόπους της μεταφυσικής ζήτησης, όμως, ίσως. Τα *Μοτίβα* τονίζουν εξ αρχής ότι ο Μπερζόν δεν διερευνά την ιστορική ιδιαιτερότητα και τους κοινωνικούς προσδιορισμούς των σχέσεων ανάμεσα στις μορφές μνήμης και τους τρόπους εμπειρίας που διακρίνει· μας παρέχει όμως σοβαρούς δείκτες της εμπειρίας εκείνης που ενδιαφέρει τον Μπωντλαίρ, στο βαθμό που στέκεται κριτικά απέναντι στην «αφιλόξενη, εκτυφλωτική εμπειρία της εποχής της μεγάλης βιομηχανίας». Το βλέμμα του είναι από αυτά που ελέγχουν τη λάμψη της εμπειρίας αυτής για να αναλύσουν και να σταθεροποιήσουν μία άλλη εμπειρία που έρχεται να την ολοκληρώσει εμμένοντας ως εικόνα της τρόπον τινά αυθόρμητη.²⁷ Έτσι, ο Μπερζόν «παρέχει εμμέσως μία ένδειξη για την εμπειρία που παρουσιάζεται απροσποίητη μπροστά στα μάτια του Μπωντλαίρ με τη μορφή του αναγνώστη του»²⁸ – μορφή του υποκριτή που επιμένει να διαβάξει ή να γράφει λυρική ποίηση σε καιρούς όπου η εμπειρία που της αντιστοιχούσε έχει διαρραγεί. Και το πιο ενδιαφέρον στοιχείο του είναι αυτό που ο Ντελέζ αναγνωρίζει ως «οντολογικό άλμα»²⁹ στο στοχασμό του Μπερζόν, και που μπορεί, πράγματι, να έχει πολλά να κάνει με τη διάσταση της εμπειρίας και το είδος της μνήμης που ο Μπένιαμιν διακρίνει στον Μπωντλαίρ – αλλά, κυρίως, με τη ζήτηση μιας κριτικής θεώρησης της έννοιας της μνήμης από τον ίδιο τον Μπένιαμιν και μάλιστα πέραν του θέματος Μπωντλαίρ. Ο ίδιος ο Μπερζόν, στο προλογικό σημείωμα του *Υλη και μνήμη*, τοποθετεί το εγχείρημά του στην κατεύθυνση μιας μεταφυσικής της μνήμης που απομακρύνεται αποφασιστικά από την ψυχολογία της. Στη συνέχεια, θα επικεντρώσω την προσοχή μου σε συγκεκριμένα αποσπάσματα της πραγματείας αυτής, επιχειρώντας,

όχι να παρουσιάσω ή να αναλύσω τις ιδιόρρυθμες επιστημολογικές προϋποθέσεις ή τη σχοινοτενή επιχειρηματολογία του Μπερξόν, αλλά να ελέγξω τη δυνατότητα συγκεκριμένων συναρθρώσεων του στοχασμού και της γραφής του με ζητήσεις στις οποίες μας κατευθύνει η γραφή του Μπένγιαμιν.

1. Η ΕΙΚΟΝΑ, ΠΕΔΙΟ ΤΟΜΗΣ

Η ύλη είναι, κατά τη γνώμη μας, ένα σύνολο 'εικόνων'. Και με τον όρο 'εικόνα' εννοούμε μία μορφή ύπαρξης που είναι κάτι περισσότερο από αυτό που ο ιδεαλιστής αποκαλεί αναπαράσταση, λιγότερο όμως από αυτό που ο ρεαλιστής αποκαλεί πράγμα – ύπαρξη που βρίσκεται στο ενδιάμεσο 'πράγματος' και 'αναπαράστασης'.³⁰

Είναι γνωστή η επιμονή του Μπερξόν στην αναίρεση των καθιερωμένων εννοιολογικών αντιθέσεων, οι οποίες, υπερβολικά αφηρημένες και ολοκληρωτικές, θεωρεί ότι συσκοτίζουν αντί να δια φωτίζουν τα ουσιαστικά φιλοσοφικά προβλήματα και τις διαφορές με τις οποίες πρέπει να λογαριάζεται ο φιλοσοφικός στοχασμός. Στο παραπάνω χωρίο, στο ξεκίνημα του προλόγου τού *Ύλη και μνήμη*, η «εικόνα (image)» έρχεται σαν τρίτος πόλος να ελέγξει την καθιερωμένη διάκριση μεταξύ πραγματικότητας και αναπαράστασης και μάλιστα όταν οι όροι αυτοί τείνουν να ταυτιστούν με εκείνους της ύλης και του πνεύματος, αντιστοιχώς. Ο Μπερξόν θα κρατήσει, βεβαίως, τη διάκριση ύλης και πνεύματος, αλλά επιχειρώντας να αλλάξει τους όρους της, μέσα ακριβώς από μια τέτοια έννοια εικόνας. Το πρώτο μέρος της πραγματείας του αναλύει τους λόγους για τους οποίους ο ανθρώπινος εγκέφαλος (θα μπορούσαμε να πούμε και «μυαλό»: «cerveau» λέει ο Μπερξόν)³¹ δεν μπορεί να θεωρηθεί μηχανισμός ή πεδίο διαμόρφωσης αναπαράστασεων. Θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε ως εξής: κομμάτι του ανθρώπινου σώματος, ο εγκέφαλος είναι και αυτός μέρος του υλικού κόσμου και εμπεριέχεται σε αυτόν· άρα δεν μπορεί να εμπεριέχει την αναπαράστασή του. Ο όρος «εικόνα», ως όρος που δηλώνει μία εγγενή διάσταση κάθε μορφής ύλης, βοηθά να λυθεί η παρεξήγηση. Εικόνα ανάμεσα στις εικόνες, ο εγκέφαλος έχει κομβική σημασία για το υποκείμενο του αντίστοιχου σώματος, όχι επειδή μεταμορφώνει υλικά πράγματα σε νοερές παραστάσεις, αλλά επειδή συνδέεται με άλλες εικόνες και αντιδρά στα ερεθίσματά τους λειτουργώντας σαν ρυθμιστικό κέντρο: «Κατά τη γνώμη μας ο εγκέφαλος είναι εργαλείο ανάλυσης ως προς την κίνηση που προσλαμβάνεται και εργαλείο επιλογής ως προς την κίνηση που εκτελείται».³² Μέσα από τις διεργασίες αυτής της αλληλεπίδρασης επιλέγονται και συντονίζονται εικόνες αντίληψης με άξονα το πώς θα κινηθεί και θα δράσει το σώμα: «αποκαλώ ύλη το σύνολο των εικόνων και αντίληψη (perception) της ύλης τις ίδιες αυτές εικόνες αναφερόμενες στην πιθανή δράση (action) μιας ορισμένης ανάμεσά τους, δηλαδή του σώματός μου».³³ Η εικόνα της αντίληψης, λοιπόν, σηματοδοτεί το κομβικό εκείνο σημείο όπου με έρεισμα το σώμα του ο άνθρωπος ξεχωρίζει στο υλικό σύμπαν ως υπο-

κείμενο δράσης. Ο κόμβος της εικόνας όμως είναι πολλαπλός: σε αυτόν πραγματώνεται και η τομή ανάμεσα στην υλική και πνευματική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου. Η πρώτη ταυτίζεται με το παρόν και την αντίληψή του, η δεύτερη με το παρελθόν και τη μνήμη: «Περνώντας από την καθαρή αντίληψη στη μνήμη, μετατοπιζόμαστε πλέον από την ύλη στο πνεύμα».³⁴

Η μνήμη, στοιχείο «διάρκειας (durée)» είναι, για τον Μπερξόν λειτουργία απολύτως ξεχωριστή από την αντίληψη που κινείται στην τρέχουσα διάσταση του χρόνου· οι δε αναμνήσεις διαφέρουν ουσιαστικά από τις παραστάσεις του παρόντος. Όμως, και η μνήμη και η αντίληψη λειτουργούν με εικόνες ή ως εικόνες και μέσω αυτών συναρθρώνονται. Η εικόνα είναι στοιχείο του πνεύματος όπως ακριβώς είναι και διάσταση της ύλης: ένα ενδιάμεσο πεδίο συνάντησης ύλης και πνεύματος, όπου το παρελθόν της μνήμης ενοφθαλμίζεται στο παρόν της αντίληψης και της δράσης. Οι ιδεατές μορφές «καθαρών αναμνήσεων» («souvenir pur») μετατρέπονται σε «εικόνες ανάμνησης» («souvenir-image») που βαθμιαία εστιάζονται έτσι ώστε να συμπίπτουν και να συλλειτουργούν με τις εικόνες της αντίληψης του παρόντος και του προσανατολισμού της δράσης: «Στο βαθμό ακριβώς που οι αναμνήσεις αυτές παίρνουν μορφή αναπαράστασης πιο ολοκληρωμένη, πιο συγκεκριμένη και πιο συνειδητή τείνουν ολοένα και περισσότερο να συγχέονται με την αντίληψη που τις έλκει και της οποίας το πλαίσιο υιοθετούν».³⁵

Ας θυμηθούμε τη σημείωση του *Passagen-Werk* που παρουσιάζει, νομίζω, σε πολύ λειτουργική σύνοψη, την προβληματική του Μπένγιαμιν περί διαλεκτικής εικόνας:

Δεν ισχύει ότι το παρελθόν φωτίζει το παρόν ούτε ότι το παρόν φωτίζει το παρελθόν· η εικόνα (Bild) είναι μάλλον αυτό στο οποίο συναπαντώνται το τετελεσμένο (Gewesenes) και το τώρα (Jetzt), σε αναλαμπή αστερισμού. Με άλλα λόγια: εικόνα είναι η διαλεκτική εν στάσει. Καθότι η σχέση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος είναι σχέση απλώς χρονική, ενώ εκείνη μεταξύ του τετελεσμένου και του τώρα είναι σχέση διαλεκτική, η φύση της δεν είναι χρονική, παρά εικονιστική (*bildlich*).³⁶

Μια τέτοια εικόνα δεν μπορεί να είναι αναπαράσταση με την τρέχουσα έννοια του όρου. Είναι μορφή του πράγματος, περίπου όπως η μετάφραση είναι μορφή του πρωτοτύπου. Και το πράγμα, εν προκειμένω, είναι η συνάρθρωση παρελθόντος και παρόντος. Ενδέχεται, δηλαδή, η αναλαμπή να μην είναι σχήμα λόγου, παρά εννοιολογικό εργαλείο. Εξάλλου ο Μπερξόν προβάλλει και αυτός την ιδέα της σταματημένης κίνησης και μας θυμίζει ότι η στατικότητα της εικόνας δεν είναι άλλο από συμπτωμένη ένταση:

Αντιλαμβάνομαι σημαίνει, λοιπόν, συμπτωνώ τεράστιες περιόδους ύπαρξης απείρως διασκορπισμένης σε ορισμένες καθαρότερα διακεκριμένες στιγμές μιας ζωής περισσότερο εντατικής και συνοψίζω έτσι την τεράστια έκταση της ιστορίας. Αντιλαμβάνομαι σημαίνει ακινητοποιώ.³⁷

Κρίσιμο σημείο στην προβληματική αυτή είναι το ότι, όπως οι εικόνες της αντίληψης, έτσι και οι εικόνες των αναμνήσεων δεν βρίσκονται «αποθηκευμένες» στο ανθρώπινο μυαλό: δεν γεννούνται από αυτό ούτε συντηρούνται σε αυτό με περισσότερη ή λιγότε-

ρη ενάργεια. Διαμορφώνονται με τη ρυθμιστική παρέμβαση του εγκεφάλου, αλλά πηγάζουν από δεξαμενή πολύ διαφορετικής φύσης: από ένα αυθύπαρκτο παρελθόν στο οποίο μετέχει το ανθρώπινο υποκείμενο όπως περίπου το σώμα του μετέχει στην υλική πραγματικότητα. Αν υπάρχουν σχέσεις περιέχοντος και περιεχομένου, τότε ο νους είναι που περιέχεται στις εικόνες της μνήμης και όχι το αντίστροφο.

2. ΤΟ ΑΥΘΥΠΑΡΚΤΟ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ

Η επιβίωση του παρελθόντος *καθ'αυτού* (*survivance en soi du passé*) επιβάλλεται με τη μία ή την άλλη μορφή και η δυσκολία που αντιμετωπίζουμε όταν δοκιμάζουμε να τη συλλάβουμε προέρχεται από το ότι αποδίδουμε στη σειρά των αναμνήσεων εν χρόνω την ανάγκη αυτή του περιέχειν και του περιέχεσθαι που δεν ισχύει παρά για το σύνολο των σωμάτων που αντιλαμβανόμαστε εν χώρω. [...] Πώς όμως το παρελθόν που, σύμφωνα με τα όσα υποθέτουμε, έχει πάψει να υφίσταται, θα μπορούσε να συντηρείται από μόνο του (*par lui-même se conserver*); Δεν έχουμε αντίφαση στο σημείο αυτό; - Απαντάμε ότι δεν είναι καθόλου δεδομένο ότι το παρελθόν έχει πάψει να υπάρχει επειδή έχει πάψει να είναι χρήσιμο. Ορίζετε αυθαίρετα το παρόν ως αυτό που *είναι*, ενώ το παρόν είναι μονάχα αυτό που *συμβαίνει* (*ce qui se fait*).³⁸

Και αλλού, πιο απλά, σχεδόν προκλητικά: «όπως ακριβώς δεν θεωρούμε ότι τα υλικά αντικείμενα παύουν να υπάρχουν όταν παύω να τα αντιλαμβάνομαι, έτσι δεν υπάρχει και λόγος να θεωρήσουμε ότι το παρελθόν, άπαξ και έχει γίνει αντιληπτό, σβήνει». ³⁹ Το παρελθόν είναι κάτι σαν άλλη διάσταση του κόσμου που υπάρχει παράλληλα με το υλικό παρόν και συνεχίζει να υπάρχει «ανεξαρτήτως και ολοσχερώς» και μάλιστα «επιβιώνοντας του εαυτού του» στην ολότητά του – είναι πολύ χαρακτηριστική η χρήση, από τον Μπερξόν, της αυτοπαθούς σύνταξης τού «*se survivre*». ⁴⁰ Το πρόβλημα τού «πού ακριβώς» βρίσκεται το παρελθόν αυτό από το οποίο αντλεί η μνήμη, αν δεν εδρεύει στον εγκέφαλο, είναι απλούστατα αποπροσανατολιστικό: ύπαρξη νοείται και εκτός της κατηγορίας και των διαστάσεων του χώρου, οι οποίες καταχρηστικά μόνο σχηματοποιούν την τρέχουσα αίσθηση του χρόνου αλλά κατά κανένα τρόπο δεν αφορούν τη διάσταση της διάρκειας και τον μη υλικό χαρακτήρα του παρελθόντος. Πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να αναγνωριστεί ο *δυναμει* (*virtuel*) χαρακτήρας ενός τρόπου ύπαρξης που δεν έχει την ισχύ της παρουσίας και της ενέργειας: το παρελθόν υπάρχει ως αυτό ακριβώς που δε δρα πλέον και η καθαρή ανάμνηση χαρακτηρίζεται από «ριζική αδυναμία (*impuissance radicale*)». ⁴¹ Μέχρι τη στιγμή που, σε συνάρθρωση με την πρόκληση ή την ανάγκη του παρόντος και της δράσης του, η καθαρή αυτή ανάμνηση θα περάσει στην ανάμνηση-εικόνα που την μορφοποιεί ή, ακριβέστερα, την «υλοποιεί», την «ενσαρκώνει» ή την «εκδηλώνει»⁴² επιτρέποντας τον συντονισμό της με τις εικόνες αντίληψης του παρόντος. Η ανάμνηση γίνεται πεδίο τομής ύλης και πνεύματος. Στο σημείο αυτό είναι που ο Ντελέζ τοποθετεί το άλμα το οποίο ο Μπερξόν αναγγέλλει από το προλογικό του

σημείωμα και θυμίζει κατά τόπους σε όλη την έκταση της πραγματείας του, από το επίπεδο της ψυχολογίας σε εκείνο της μεταφυσικής – ή της οντολογίας:

Υπάρχει λοιπόν ένα ‘εν γένει παρελθόν’ που δεν είναι το ιδιαίτερο παρελθόν της μιας ή της άλλης στιγμής του παρόντος, παρά είναι σαν στοιχείο οντολογικό, σαν αέναο και διαχρονικό παρελθόν, που μόνο χάρη σ’ αυτό ‘περνά’ το οιοδήποτε παρόν. Αυτό το εν γένει παρελθόν είναι και η προϋπόθεση όλων των παρελθόντων. Καθώς λέει ο Μπερξόν, τοποθετούμαστε εκ προοιμίου στο εν γένει παρελθόν: περιγράφει έτσι αυτό που άλλο δεν είναι από άλμα στην οντολογία. Πηδάμε στην κυριολεξία μέσα στο είναι, στο είναι καθαυτό, το καθαυτό είναι του παρελθόντος. Πρόκειται για έξοδο από την ψυχολογία, για μια Μνήμη αιώνια ή οντολογική.⁴³

Στα *Μοτίβα*, ο Μπένγιαμιν υπενθυμίζει ότι το μνημονικό αυτό παρελθόν, συνδεδεμένο με την μπερξονική έννοια της διάρκειας, λειτουργεί στην κατεύθυνση της διάρρηξης του χρονολογικού συνεχούς και της απομάκρυνσης από την τρέχουσα ιδέα του ρέοντος ιστορικού χρόνου: «Αν πιστέψει κανείς τον Μπερξόν, είναι η ανάκληση (*Vergegenwärtigung*) της *durée* που αποσπά από την ψυχή του ανθρώπου την έμμονη ιδέα του χρόνου».⁴⁴ Και στη συνέχεια, ο Μπένγιαμιν χρησιμοποιεί τον Προυστ για να συνδέσει τον Μπωντλαίρ με το μπερξονικό άλμα: εκείνος είναι που αναφέρεται στη σημασία που αποκτούν για τον Μπωντλαίρ στιγμές μιας ιδιάζουσας γιορτής που συνδέονται με μνήμη άλλη από εκείνη της καθημερινής αρχαιοθέτησης βιωμάτων και τρεχουσών αναμνήσεων: «Είναι μέρες της ενθύμησης (*Eingedenken*). Δεν είναι σημαδεμένες από κανένα βίωμα. Δεν συνδέονται με τις υπόλοιπες, παρά μάλλον προβάλλουν έξω από τον χρόνο. Αυτό που συνιστά το περιεχόμενό τους το συγκράτησε ο Μπωντλαίρ στην έννοια των *correspondances*».⁴⁵ Λίγο παρακάτω οι μπωντλαιρικές ανταποκρίσεις, ανομοιογενή και διάσπαρτα θραύσματα ενός «ανιστορικού» χρόνου του οποίου η «διάρκεια» διασπά τη συμμετρία της χρονολόγησης,⁴⁶ αντιδιαστέλλονται ευθέως με κάθε τύπου ιστορικά δεδομένα και συναρτώνται με μια έννοια «προϊστορίας» που πολύ θυμίζει την προβληματική του Μπένγιαμιν για την «προέλευση» του γερμανικού μπαρόκ δράματος σε επίπεδο όχι ιστορικής γένεσης αλλά μεταφυσικής της μορφής του: «Οι ανταποκρίσεις είναι τα δεδομένα της ενθύμησης. Δεν είναι διόλου ιστορικά δεδομένα, αλλά δεδομένα της προϊστορίας».⁴⁷

Όμως, το θέμα της επιβίωσης του παρελθόντος (παράλληλα με αυτό του κρίσιμου ρόλου του παρόντος στην υλοποίηση της επιβίωσης αυτής) διατρέχει και το ίδιο έργο του Μπένγιαμιν, τις δικές του θεωρητικές δοκιμές, σχεδόν από το ξεκίνημά του μέχρι τις τελευταίες του «Θέσεις» περί της ιστορίας. Από τις πιο χαρακτηριστικές διατυπώσεις του (και μάλιστα με όρους που πολύ θυμίζουν την παράδοση της «φιλοσοφίας της ζωής» από την οποία, όπως είδαμε, ξεχώρισε τον Μπερξόν) είναι εκείνη που, στο δοκίμιο για το πόνημα του μεταφραστή, αφορά την έννοια της μεταφρασιμότητας σε συνδυασμό με τη γενικότερη ιδέα της «μετά θάνατον ζωής» των έργων τέχνης – της κατανόησης της έννοιας αυτής ως μη μεταφορικής αλλά και της συνάρτησής της με μία θεώρηση της ιστορίας που αντιδιαστέλλεται ευθέως σε εκείνη της οργανικής φυσικής ανάπτυξης:

Η ιδέα της ζωής και της μετά θάνατον ζωής των έργων τέχνης πρέπει να εκληφθεί ως μια μη μεταφορική αντικειμενικότητα. Ακόμα και σε εποχές ρηχής και προκατειλημμένης σκέψης υπήρχε μια τάση να πιστεύεται πως η ζωή δεν περιορίζεται στην οργανική υλικότητα. Το ζήτημα δεν είναι βέβαια να επεκτείνουμε να επεκτείνουμε την κυριαρχία της μέχρι την αβέβαιη επικράτεια της ψυχής, όπως προσπάθησε να κάνει ο Fechner, πόσο μάλλον να βασίσουμε τον ορισμό της στους ακόμα λιγότερο διαφωτιστικούς παράγοντες της ζωικότητας όπως η αίσθηση, η οποία περιστασιακά και μόνο χαρακτηρίζει τη ζωή· η έννοια της ζωής δικαιολογείται μόνον όταν οτιδήποτε που έχει το ίδιο ιστορία και δεν αποτελεί απλώς ένα φόντο για την ιστορία, θεωρείται ως προικισμένο με ζωή. Σε τελευταία ανάλυση, το φάσμα της ζωής πρέπει να προσδιορίζεται μάλλον από την ιστορία παρά από τη φύση – σε καμία περίπτωση πάντως από παράγοντες τόσο αβέβαιους όσο η αίσθηση ή η ψυχή. Το καθήκον του φιλοσόφου συνίσταται, έτσι, στο να κατανοεί ολόκληρη τη φυσική ζωή μέσα από πολύ πιο περιεκτική ζωή της ιστορίας.⁴⁸

Λίγο νωρίτερα, στο ίδιο δοκίμιο, ο Μπένγιαμιν συναρτούσε την ιδέα της μεταφρασσιμότητας ως εγγενούς και ουσιαστικής ιδιότητας του πρωτοτύπου με την ιδέα μιας ζωής που παραμένει «αξέχαστη» ακόμα και αν κανείς δεν τη θυμάται: το αίτημα της ανάμνησής της εκπληρώνεται μόνο υπό την οπτική του Θεού. Αργότερα, στις «Θέσεις για την έννοια της ιστορίας», η επιβίωση του παρελθόντος εμφανίζεται με όρους περισσότερο ανθρωπολογικούς και πολιτικούς:

Ο χρονικογράφος που καταγράφει συμβάντα δίχως να διακρίνει μεταξύ σημαντικών και ασήμαντων ανταποκρίνεται στην ακόλουθη αλήθεια: τίποτα από τα όσα έχουν ποτέ συμβεί δεν πρέπει να θεωρείται χαμένο για την ιστορία. Εννοείται ότι μόνο λυτρωμένη η ανθρωπότητα κατέχει την ολότητα του παρελθόντος της – με άλλα λόγια μόνο λυτρωμένη η ανθρωπότητα μπορεί να παραθέσει το παρελθόν της στην κάθε του στιγμή.⁴⁹

Η οπτική αυτή δεν λειτουργεί προς την κατεύθυνση της υπενθύμισης και αναπαραγωγής της φιλοσοφικής παράδοσης της μεταφυσικής. Την ακολουθεί, αλλά μάλλον για να τη βγάλει από το δρόμο της. Καθότι ούτε ο Μπένγιαμιν ούτε ο Μπερζόν αντιλαμβάνονται την αναφορά στο εμμένον άχρονο παρελθόν σαν άνοιγμα του νου σε μια δεδομένη αλήθεια περί της ουσίας είτε του υποκειμένου της μνήμης είτε των ανακαλούμενων πραγμάτων, το οντολογικό άλμα έρχεται πρωτίστως να ανασκαλέψει το έδαφος της τρέχουσας συνείδησης, υποδεικνύοντας την απορία της ιστορικής υπόστασης βιωμάτων και ενθυμημάτων σαν αναπόδραστη παρεκτροπή.

Ο Μπερζόν επισημαίνει επανειλημμένα ότι οι εικόνες της καθημερινής ζωής είναι νόμισμα που έχει διαρκώς σε ισχύ και τις δύο του όψεις, με αξεδιάλυτη τη διάσταση παρελθόντος και παρόντος, ανάμνησης και αντίληψης. Και στο τρίτο μέρος της πραγματείας του, αναπτύσσει μια από τις πιο ενδιαφέρουσες πλευρές του εγχειρήματός του: εκείνη που αφορά τον σαφέστερο προσδιορισμό της ιδιαιτερότητας της μνήμης ως συνιστώσας του ανθρώπινου προσώπου και τις συγκεκριμένες διεργασίες με τις οποίες από το σύνολο ενός προσωπικού παρελθόντος επιλέγονται και αναφαίνονται στην επιφάνεια του παρόντος εικόνες μνημονικού χαρακτήρα.

3. ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΑΝΑΜΝΗΣΕΙΣ

Έρχεται πάλι στο νου μας μία ανάμνηση, ανακαλούμε μία περίοδο της ιστορίας μας; Έχουμε, στην περίπτωση αυτή, επίγνωση μιας δραστηριότητας *sui generis* μέσω της οποίας αποσπώμαστε από το παρόν για να τοποθετηθούμε κατ' αρχάς μέσα στο εν γένει παρελθόν, ύστερα σε κάποια συγκεκριμένη περιοχή του: ψηλαφητά, όπως περίπου με την εστίαση μιας φωτογραφικής μηχανής. Μα η ανάμνηση είναι ακόμη δυνάμει: έχουμε απλώς υιοθετήσει τη διάθεση που θα μας επιτρέψει να την προσλάβουμε. Βαθμιαία, η ανάμνηση αναφαίνεται σαν κάτι το νεφελώδες που συμπυκνώνεται από δυνάμει περνά σε κατάσταση ενεργή και όσο σχηματίζονται τα περιγράμματά της και χρωματίζεται η επιφάνειά της, τείνει να μμηθεί την αντίληψη. Παραμένει όμως δεμένη βαθύρριζα με το παρελθόν και αν, ακόμα και όταν έχει πια γίνει πραγματικότητα, δεν ανακαλούσε ακόμα την πρωτογενή της φύση του δυνάμει, αν δεν ήταν, όχι μόνο παρούσα κατάσταση αλλά συνάμα κάτι που διαπερνά το παρόν, ποτέ δεν θα την αναγνωρίζαμε ως ανάμνηση.⁵⁰

Το παράθεμα αναπτύσσει αυτό που αλλού ο Μπερζόν συνοψίζει με τη φράση: «ποτέ δεν θα έχουμε πρόσβαση στο παρελθόν, αν δεν τοποθετηθούμε σ' αυτό εκ προοιμίου (*d' embliée*)».⁵¹ Αν θέλαμε λοιπόν να ορίσουμε την ειδοποιό διαφορά της μνήμης, θα λέγαμε ότι είναι σχέση με το παρελθόν *ως* παρελθόν. Η εξ εφόδου τοποθέτηση στο παρελθόν διακρίνει την εικόνα της ανάμνησης όχι μόνον από την εικόνα της τρέχουσας αντίληψης ή από τη μηχανική συνήθεια αλλά επίσης (και κυρίως, θα έλεγα, σε ό,τι ενδιαφέρει τον Μπένγιαμιν) από σχέσεις με το ίδιο αυτό παρελθόν που ανάγεται σε αντικείμενο μελέτης ή διερεύνησης με σκοπό αυτό που αποκαλούμε θετική γνώση. Αλλιώς κοιτάζω μία φωτογραφία του παρελθόντος μου όταν ενεργοποιεί τη μνήμη μου γεννώντας αναμνήσεις και αλλιώς όταν χρησιμοποιώ την ίδια φωτογραφία για να ελέγξω την ακρίβεια λεγομένων ή για να μελετήσω την αντίστοιχη εποχή της ζωής μου. Στην πρώτη περίπτωση, της σχέσης μνήμης, διακυβεύεται η συγκρότηση του ενεχόμενου υποκειμένου ως προσώπου που ζει και διαμορφώνεται εν χρόνω – με άλλα λόγια, η μορφή του προσώπου ως ιστορικού όντος. Και ανακύπτει, ενδεχομένως, η αντιδιαστολή βιώματος και εμπειρίας, ενθυμημάτων και αναθύμησης – που σημαίνει, όχι αναίρεση της κριτικής ικανότητας αλλά άσκησης της με πολύ ιδιόρρυθμο τρόπο και μάλιστα με πρώτο στόχο τα παγιωμένα ιστοριογραφικά σχήματα και τη δική τους «παράδοση».

Σημειώνω την ιδέα μιας σχεδόν βίαιης «απόσπασης» από το παρόν (*nous nous détachons du présent*) που βρίσκεται στο ξεκίνημα της ανάμνησης αλλά και της εντατικής επεξεργασίας που ακολουθεί και την ολοκληρώνει: καθώς και την επιμονή του Μπερζόν, και εδώ αλλά και σε άλλα σημεία του κειμένου του, στο νεφελώδες της αρχικής μνημονικής κατάστασης και στην ανάγκη μηχανισμών εστίασης των εικόνων της. Η εικόνα της ανάμνησης, πάντα φευγαλέα, σχηματίζεται «όπως σκοτεινές εικόνες που βγαίνουν στο άπλετο φως» ή «όπως ένας σωρός νεφελώδης, που τον κοιτάμε με τηλεσκόπια όλο και πιο ισχυρά, αναλύεται σε ολοένα και περισσότερα άστρα».⁵² Άλλοτε πάλι η διαδικασία αναπτύσσεται με «απότομες αναλαμπές» και «υποχωρώντας μπροστά και στην παραμικρή ακόμα κίνηση ηθελημένης ανάμνησης».⁵³ Ο Μπερζόν θυμίζει ίσως τον

Προστυ περισσότερο από όσο το αντιλαμβάνεται ο Μπένγιαμιν όταν αναφέρεται στις περιπτώσεις όπου οι αναμνήσεις υλοποιούνται μάλλον ασυνείδητα, είτε επειδή τυχαία έλκονται από τη μία ή την άλλη ροπή του σώματος, είτε επειδή «το απροσδιόριστο ακριβώς της ροπής αυτής αφήνει ελεύθερο το πεδίο για την άστατη ορμή των εκδηλώσεών τους».⁵⁴ Είναι, μας λέει ο Μπερξόν, σαν «το ανθρώπινο πνεύμα [να] σπρώχνει ασταμάτητα με το σύνολο της μνήμης του να υποχωρήσει η πόρτα που το σώμα του μισανόγει»⁵⁵ με μόνον τον προσανατολισμό του σώματος στη δράση να μπορεί να ελέγξει την ορμή αυτή, επιβάλλοντας σχήμα και ισορροπία, εστιάζοντας και σταθεροποιώντας την πληθωρική ροπή της.

Δύσκολο να μην αναλογιστεί κανείς, σε συνάρθρωση με τα παραπάνω, την επιβλητικότερη μα και πιο αφηρημένη αλλά από πολλές απόψεις συγγενή εικόνα που έχει δώσει ο Μπένγιαμιν σε συνάρτηση με την έννοια της ιστορίας. Αναφέρομαι στην αλληγορία του άγγελου: η ιστορία στοιβάζεται μπροστά στα μάτια του σωρός ερειπίων κι εκείνος θα ήθελε να ξυπνήσει τους νεκρούς και να περισυλλέξει τα κομμάτια – μόνο που η δύναμη των ιστορικών ερειπίων μοιάζει πιο αδύναμη από εκείνη των μπερξονικών αναμνήσεων καθώς ο άγγελος παρασύρεται με ανοιχτά τα φτερά του στην αντίθετη κατεύθυνση, από τη θύελλα της προόδου.⁵⁶

Δεν υστερεί σε παραστατική δύναμη ο Μπερξόν, μα προτιμά τον τρόπο της γεωμετρικής αφαίρεσης. Προτείνει το σχήμα μιας πυραμίδας που στέκεται όρθια στην κορυφή της: η βάση είναι το φόντο της καθαρής μνήμης· η κορυφή είναι το σημείο τομής μνήμης και αντίληψης στο επίπεδο της καθημερινής πραγματικότητας και δράσης· στο ενδιάμεσο κινείται ποικιλότροπα, άλλοτε ελεγχόμενος και άλλοτε απρόβλεπτος, ο μηχανισμός βαθμιαίας επιλογής, μορφοποίησης και εστίασης των αναμνήσεων.⁵⁷ Με βάση το σχήμα αυτό, ο Μπερξόν αναλύει διεξοδικά τις ακριβείς κινήσεις («μετατόπισης», «μεταστροφής», «σύσπασης») μέσω των οποίων η μνήμη, περνώντας από το ένα επίπεδο ή σημείο της πυραμίδας στο άλλο, από την απλωσιά της βάσης στην ακίδα της κορυφής, προωθεί τις παραστάσεις της προς τη δράση του παρόντος, συμπυκνώνοντας και εστιάζοντάς τες, ενεργοποιώντας ανά πάσα στιγμή, αν και από διαφορετικά επίπεδα έντασης και εστίασης, το σύνολο της ιστορίας του αντίστοιχου ανθρώπινου υποκειμένου. Ο Μπερξόν μιλά, πολύ χαρακτηριστικά, για αλληπάλληλες «επαναλήψεις» ή, καλύτερα ίσως, «δοκιμές», ίσως και «πρόβες» («*gérépétitions*») της ολότητας του βίου που ενέχονται στο κάθε σημείο του παρόντος και της έντασής του – διεργασίες πολύ διαφορετικές από την ιδέα ενός νου που συνδέει επιλεκτικά παραστάσεις αποθηκευμένες, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, τη μία ή την άλλη τάξη, στον εγκέφαλο ή και στα διαφορετικά πεδία της συνείδησης.

Και βρισκόμαστε ίσως έτσι κοντά στο ζήτημα του αποσπάσματος και της σχέσης του με την απροσδιόριστη ολότητα που ο αποσπασματικός του χαρακτήρας υποδεικνύει δίχως ποτέ να ολοκληρώνει. Ας θυμηθούμε πώς ο Μπένγιαμιν, στο πολύ διαφορετικό πεδίο των «Θέσεων για την έννοια της ιστορίας», περιγράφει τη δουλειά του υλιστή ιστορικού που αποσπά μια συγκεκριμένη κάθε φορά μορφή από το ιστορικό πλαίσιο όπου έχει ενταχθεί, με τρόπο ώστε κάθε τέτοια μορφή, κάθε τέτοιο σπάραγμα, να μετα-

φέρει μια ιδέα του συνόλου: «καταφέρνει έτσι να συλλέξει και να συντηρήσει μέσα στο συγκεκριμένο έργο το έργο μιας ολόκληρης ζωής, μέσα στο έργο της ζωής την εποχή και μέσα στην εποχή τη ροή ολόκληρη της ιστορίας».⁵⁸

Ο Μπερξόν αναπτύσσει και ένα επιπλέον σημείο, πολύ σημαντικό για την όλη θεώρησή του, αλλά και για τη συνάρθρωσή της όχι μόνο με την γενική προβληματική του Μπένγιαμιν αλλά και, ειδικότερα, με τα *Μοτίβα* του Μπωντλαίρ. Ο τρόπος με τον οποίο θα έρθουν οι αναμνήσεις στην κορυφή της παροντικής δράσης, όπως εξάλλου και το είδος των αντίστοιχων εικόνων, ποικίλλουν σε πολύ μεγάλο βαθμό, καλύπτοντας ευρύτατο φάσμα ανάμεσα σε δύο πόλους αντιμετώπισης της ύπαρξης –και άρα συγκρότησης ανθρώπινου υποκειμένου–, πόλους προφανώς παρόντες σε κάθε υποκείμενο, ίσως και σε κάθε ανθρώπινη πράξη. Η αντιδιαστολή είναι μεταξύ «*gêner*» και «*jouer*», με την κυριαρχία της καθαρής μνήμης να επιβάλλει τη στοχαστική απόσταση από τη δράση σε απόλυτο βαθμό και την αυτόματη συνάρθρωση με τις κινήσεις της ύλης να ταυτίζεται με παιχνίδι. Πόλος στοχασμού ή ορθολογισμού δεν υπάρχει. Προφανώς επειδή η αντίστοιχη δραστηριότητα, από την ποίηση και το τραγούδι στον επιστημονικό και φιλοσοφικό λόγο, καλύπτει ολόκληρο το χώρο μεταξύ των δύο αυτών άκρων:

Το ανθρώπινο ον που θα *ονειρευόταν* την ύπαρξή του αντί να τη ζει θα κρατούσε έτσι ασφαλώς στο οπτικό του πεδίο, κάθε στιγμή και ώρα, την άπειρη πολλαπλότητα των λεπτομερειών της παρελθούσας ιστορίας του. Και εκείνο το ον, απεναντίας, που θα διέγραφε τη μνήμη αυτή όλα όσα συνεπιφέρει, θα *έπαιζε* διαρκώς την ύπαρξή του αντί πραγματικά να την εικονίζει: αυτόματο με συνείδηση, θα ακολουθούσε την τροχιά χρήσιμων συνηθειών μέσω των οποίων τα ερεθίσματα απολήγουν στις κατάλληλες αντιδράσεις.⁵⁹

Ίσως θα έπρεπε εδώ να τονίσουμε και κάτι που χωρία όπως το παραπάνω δεν αφήνουν ίσως να διαφανεί καθαρά: την ιδιαίτερη σημασία που προσδίδει ο Μπερξόν στη λειτουργία της κορυφής της πυραμίδας του, δηλαδή στη πράξη της καθημερινής ροής των πραγμάτων. Αν η μνήμη με την ολότητα της πνευματικής της διάρκειας κρατά τα ονειρικά κλειδιά της δυνατότητας εμφάνισης και διαμόρφωσης του ανθρώπινου προσώπου από το ιστορικό βάθος του βίου του, η πράξη είναι που υλοποιεί τη δυνατότητα αυτή προσδίδοντάς της όχι μόνο τον αυτοματισμό του παιχνιδιού αλλά και την ένταση ή τη ζέση του:

Για να επανεμφανιστεί η ανάμνηση στη συνείδηση, πρέπει, πράγματι, να κατέβει από τα ύψη της καθαρής μνήμης φτάνοντας στο συγκεκριμένο εκείνο σημείο όπου επιτελείται η πράξη. Με άλλα λόγια, από το παρόν ξεκινά το κάλεσμα στο οποίο απαντά η ανάμνηση και από τα στοιχεία αίσθησης και κίνησης του παρόντος τροφοδοτείται η ανάμνηση με τη θερμή που γεννά ζωή.⁶⁰

Θα μπορούσαμε να επιστρέψουμε στο απόσπασμα από το N του *Passagen-Werk* που μιλά για την αναλαμπή της διαλεκτικής εικόνας όπου το τετελεσμένο και το τώρα φωτίζονται αμοιβαία. Με την παράκαμψη αυτή θα ελέγχαμε και την τάση μας να δούμε τον πόλο της μπερξονικής καθαρής μνήμης και στοχαστικότητας σαν πιθανή κατεύθυνση τρόπου ζωής, διαζευκτικά με τον πόλο της τρέχουσας αντίληψης και πράξης. Ζητούμενο

δεν μπορεί να είναι η πριμοδότηση του ενός ή του άλλου από τους δύο πόλους αλλά η χρήση του θεωρητικού τους σχήματος για την ανάλυση και κατανόηση ποικίλων τρόπων συγκεκριμένου εικόνων μνήμης και εικόνων αντίληψης που ορίζουν ποικίλες μορφές αίσθησης ιστορικού βάθους. Η «εμπειρία» και το «βίωμα» του Μπένγιαμιν δεν διαφέρουν τόσο από την άποψη του πόσο ασκείται η μνήμη ή πριμοδοτείται η πράξη, όσο από την άποψη του πώς ακριβώς συνδέονται τα δύο: τι τροπή δίνουν στη στοχαστικότητα της μνήμης οι συγκεκριμένες κάθε φορά διεργασίες σύνδεσής της με τη ροή του παρόντος; Όπου ως στοχαστικότητα μνήμης θα πρέπει να εννοήσουμε την οντολογική απορία.

Το σημείο όπου οι θεωρήσεις Μπένγιαμιν και Μπερξόν αποκλίνουν δραστικά, φανερόνοντας τις διαφορές που επιτρέπουν και τον αμοιβαίο τους έλεγχο, βρίσκεται στον προσδιορισμό του πεδίου όπου ασκείται και μετριέται η ένταση μεταξύ οντολογικής απορίας και καθημερινών παραστάσεων. Ο Μπένγιαμιν σημειώνει, με χαρακτηριστική αμφιθυμία και εδώ, ότι ο Μπερξόν «αποφεύγει έτσι κατά πρώτο και κύριο λόγο να προσεγγίσει εκείνη την εμπειρία από την οποία προέκυψε, ή, πολύ περισσότερο, ενάντια στην οποία εξαπέλυσε τη δική του φιλοσοφία».⁶¹ Η αντιπαραβολή που επιχειρήσα μεταξύ Μπερξόν και Μπένγιαμιν, γυρεύοντας σημεία πιθανής συνάρθρωσης, προϋποθέτει, πράγματι, σύγκριση μεταξύ δύο πολύ διαφορετικών και ενδεχομένως ασύμβατων μεταξύ τους πεδίων προβληματικής. Ο Μπερξόν χαρακτηρίζει πολύ συχνά με τον όρο «ιστορία» το συσσωρευμένο παρελθόν αλλά και τη σχέση μνήμης που διαμορφώνει το ανθρώπινο υποκείμενο με το παρελθόν αυτό, αναφέρεται όμως πάντα στο παρελθόν ατομικά οριοθετημένου βίου. Αντίθετα, ο Μπένγιαμιν μιλά κυρίως για την ιστορία ενός συλλογικού ή και πανανθρώπινου παρελθόντος, εκείνου που γίνεται και διακύβευμα πολιτικών αιτουμένων και ιστορικών ανατροπών. Νομίζω, όμως, ότι η προσέγγιση του Μπερξόν παρουσιάζει επιπλέον ενδιαφέρον επειδή ακριβώς παρακάμπτει κάπως την αντιδιαστολή αυτή και αναδεικνύει περιοχές ζωτικών ερωτημάτων στον θεωρητικό ορίζοντα της οπτικής του Μπένγιαμιν – όπως το αν και πώς η αυστηρή έννοια της μνήμης μπορεί να αφορά την έννοια της συλλογικής ή πανανθρώπινης ιστορίας και της συνείδησής της. Προχωρώ σε άλλο σημείο των *Μοτίβων* όπου ο Μπένγιαμιν συνοψίζει ως εξής τις ριζικότερες επιφυλάξεις του απέναντι στον Μπερξόν:

Το γεγονός ότι από την *durée* του Μπερξόν απουσιάζει ο θάνατος την απομονώνει από την ιστορική (και προϊστορική) τάξη πραγμάτων. Η έννοια της *action* εκκενώνεται από τον Μπερξόν κατ' ανάλογο τρόπο. Ο «κοινός νους» που διακρίνει τον «άνθρωπο της πράξης» υπήρξε πνευματικός πατέρας της. Η *durée* από την οποία έχει εξαλειφθεί ο θάνατος έχει το θλιβερό ατελεύτητο ενός διακοσμιακού σχεδίου. Δεν μπορεί να προσδεχθεί την παράδοση. Είναι η πεμπτουσία ενός βιώματος που κορδώνεται με τα φανταχτερά φτερά της εμπειρίας.⁶²

Όμως, η ιδέα της επιβίωσης ενός αυθύπαρκτου παρελθόντος ως διάρκειας καθόλου δεν αναιρεί εκείνη του θανάτου, απεναντίας, την γενικεύει: το παρελθόν, με τη «ριζική αδυναμία» που του αποδίδει ο Μπερξόν, είναι νεκρό, ακόμα και αν πρόκειται για παρελθόν ζώντος προσώπου. Η δυσκολία βρίσκεται στο πώς μια τέτοια έννοια θανάτου συμβιβάζ-

ζεται με την έννοια της δυνάμει ύπαρξης. Κρίσιμο είναι και το πώς μπορεί να σχετίζονται οι ζώντες με το τετελεσμένο παρελθόν των νεκρών: το ερώτημα αφορά το ζήτημα των υποκειμένων της ιστορικής δυναμικής. Ιδιαιτερότητα του Μπένγιαμιν, από την άποψη αυτή, είναι η ακόλουθη διττή ροπή του: από τη μια, καταφεύγει συχνά στην έννοια της μνήμης ή συναφών σχημάτων προκειμένου να ορίσει τη σχέση της ιστορικής στιγμής του παρόντος με ένα ευρύτερο ή και απώτερο ιστορικό παρελθόν· από την άλλη, στέκεται πολύ κριτικά απέναντι σε ιστορικιστικές θεωρήσεις που μεταφέρουν σχηματικά σε έννοιες ή ιδέες συλλογικών ιστορικών υποκειμένων ιδιότητες που συναρτώνται με ατομικές ψυχολογικές λειτουργίες. Ορισμένα στοιχεία του Μπερξόν μπορούν να βοηθήσουν σε αυτό ακριβώς: να ελέγξουμε την έννοια της ιστορικής μνήμης απομακρυνώντας την από ιστορικιστικούς ρητορικούς και θεωρητικούς τόπους συγκρότησης εννοιών συλλογικού υποκειμένου. Η μεταφυσική οπτική θέτει εν αμφιβόλω την οποιαδήποτε ψυχολογική ή και κοινωνιο-ψυχολογική προβληματική και μας επιτρέπει να παραβλέψουμε ως δευτερεύουσας σημασίας τον περιορισμό της επιχειρηματολογίας του στο πεδίο του ατομικού βίου. Και η κριτική της μεταφυσικής αυτής μπορεί να αναδείξει σαν κύριο ζητούμενό της το είδος της σχέσης με το παρελθόν που συνιστά την ιδιαιτερότητα της μνημονικής λειτουργίας – ανεξάρτητα από τη φύση του υποκειμένου που θυμάται ή τη θέση του, στο χώρο και στο χρόνο, σε σχέση με τα συμβάντα που επεξεργάζεται ως αναμνήσεις. Ο Μπερξόν υποδεικνύει τις προϋποθέσεις και τους μηχανισμούς μιας τέτοιας επεξεργασίας, ξεκινώντας από την αρχική καταβύθιση στην ίδια τη διάσταση του παρελθόντος, στην πυραμίδα που το ενοφθαλμίζει στο παρόν: καθόλου δεν ακυρώνεται το εγχείρημά του αν η βάση της πυραμίδας νοηθεί διευρυμένη πέραν του κύκλου ατομικών βιωμάτων. Υπάρχει, δηλαδή, η δυνατότητα να νοηθεί σχέση μνήμης και με τμήματα ενός εμμένοντος παρελθόντος που βρίσκεται έξω από τα όρια του βίου του ενθυμούμενου υποκειμένου. Με άλλα λόγια, ο τρόπος που προσεγγίζω ίχνη ή τεκμήρια του απώτερου παρελθόντος της πατρίδας ή της κοινωνικής μου τάξης ή και οποιασδήποτε τετελεσμένης μορφής ανθρώπινης παρουσίας μπορεί κυριολεκτικά να είναι, όχι μόνο τρόπος θετικής γνώσης ή δημιουργικής φαντασίας, αλλά και τρόπος μνήμης. Και σχέση μνήμης με τεκμήρια ή ίχνη που δεν έχω ποτέ βιώσει προσωπικά σημαίνει, μεταξύ άλλων: επανεξετάζω την ίδια τη διάκριση οικείου και αλλότριου, άρα και την ιστορική και κοινωνική διάσταση της υποκειμενικής μου υπόστασης – ενδεχομένως και την έγνοια της λύτρωσης, όπως το θέλει ο Μπένγιαμιν. Κάτι τέτοιο μπορεί να διακυβεύεται κάθε φορά που λογαριάζομαι με την ιδέα της ιστορίας ή με κάθε σήμα τετελεσμένης μορφής ζωής – μα και κάθε φορά που, απλώς, μεταφράζω.

Ο Μπωντλαίρ έρχεται να κάνει ποίηση το πώς το οντολογικό ερώτημα της μνήμης έχει αναπότρεπτα γίνει απορία, αλλά και το πώς η απορία αυτή σημαδεύει αναπόδραστα τα βιώματα ενός τρόπου ζωής που παραμερίζει τη μεταφυσική δίχως να μπορεί να την αναιρέσει: το πώς, δηλαδή, ο τόπος της μεταφυσικής μένει ζητούμενο. Ένα τέτοιο ζητούμενο επιτρέπει ή επιβάλλει σχέση μνήμης όχι μόνο με το απώτερο παρελθόν –οπότε το αλλότριο γίνεται δικό– αλλά και με το πλησιέστερο δυνατόν παρόν – οπότε το πιο οικείο

μου δείχνει να γίνεται άλλο. Αυτό μας λέει το ποίημα για την περαστική που άλλο δεν είναι από καταγραφή της αναπόμενης γένεσης αλλά και της ιδιόμορφης δύναμης μιας αλληγορίας – μιας πρωτόγνωρης σχέσης μνήμης με το παρόν που διεκδικεί τα δικά της μέτρα δικαίωσης και ζωτικότητας: «Σε πρώτη ματιά η λειτουργία αυτή μοιάζει αρνητική, όμως δεν είναι. Η οπτασία που τον θαμπώνει, αντί να απομακρύνεται απλώς μέσα στο πλήθος από τον ερωτικό ποιητή, του μεταδίδεται ακριβώς μέσα από αυτό. Η σαγήνη του ανθρώπου της πόλης είναι ένας έρωτας όχι τόσο με την πρώτη όσο με την τελευταία ματιά. Το ‘jamais’ είναι το αποκορύφωμα της συνάντησης, όπου το πάθος, φαινομενικά ματαιωμένο, ξεπηδά σαν φλόγα μέσα από τον ποιητή».⁶³ Εξιδανίκευση της νεωτερικής αλλοτρίωσης; Αλλού ο Μπένγιαμιν θα συμπληρώσει ότι έτσι ο έρωτας γλύτωσε μάλλον παρά στερήθηκε την ολοκλήρωσή του. Η δύναμη του τελευταίου τρίστιχου είναι στη δυναμική του έγκλιση: «*Ô toi que j’eusse aimée*». Πέρασμα από την άγνοια των συντεταγμένων ή των κατευθύνσεων στο δεδομένο μιας άλλης γνώσης, ίσως και άλλης θετικότητας – στη βεβαιότητα ότι σχέση θα μπορούσε να είχε συμβεί.⁶⁴

Σαν αστραπή... νύχτα μετά! – Περαστική ομορφιά
βλέμμα που ξάφνου μ’ έκανες πάλι να γεννηθώ,
δεν θα σε δω άλλο παρά στην αιώνια ζωή;

Αλλού, μακρυά! πολύ αργά! ίσως ποτέ ξανά!
γιατί δεν ξέρω που τραβάς, δεν ξέρεις που γυρνά,
ω, εσύ που θα σ’ αγάπαγα, που το ’ξερες εσύ!

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Η παρουσία του Μπωντλαίρ στο έργο του Μπένγιαμιν είναι αισθητή ήδη από την πρώτη εποχή του: λίγο απέχει η πραγματεία για το γερμανικό δράμα από τη μετάφραση των *Tableaux parisiens* και από το δοκίμιο περί μετάφρασης που τη συνοδεύει προλογικά.

2 Αναφέρομαι κυρίως στο δοκίμιο «Über einige Motive bei Baudelaire», γραμμένο και πρωτοδημοσιευμένο το 1939, αλλά και στις σημειώσεις της ίδιας εποχής που είναι γνωστές με τον τίτλο «Zentralpark». Οι αναφορές μου με την ένδειξη *Μπωντλαίρ* θα είναι στο Walter Benjamin, *Σαρλ Μπωντλαίρ: ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, μτφ. Γ. Γκουζούλης, επ. Κ. Λιβιεράτος, Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002. Με την ένδειξη *Μοτίβα* θα παραπέμπα, ειδικότερα, στο «Ορισμένα μοτίβα στον Μπωντλαίρ», στο *Μπωντλαίρ*, σ. 121-174 και με την ένδειξη *Πάρκο* στο «Κεντρικό Πάρκο», στο *Μπωντλαίρ*, σ. 173-213. Χρησιμοποιώ την υπάρχουσα μετάφραση και επισημαίνω τυχόν παρεμβάσεις μου. Όπου δεν υπάρχει ελληνική έκδοση παρατίθεται δική, βασισμένη στη γαλλική έκδοση όπου παραπέμπα. Τις μεταφράσεις ελέγχο με βάση το Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, επ. R. Tiedemann και H. Schwellenbäuser, Suhramp, Φραγκφούρτη 1974

3 Δεν έχουμε άλλες συστηματικές αναφορές του Μπένγιαμιν στον Μπερζόν, οι δε αναφορές των *Μοτίβων* ελάχιστα έχουν προκαλέσει την προσοχή μελετητών είτε του Μπένγιαμιν είτε του Μπωντλαίρ.

4 *Μοτίβα*, σ. 124 (με παρέμβαση στη μετάφραση).

5 *Ό.π.*, σ. 125

6 Ο Μπερζόν είναι από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις φιλοσοφικού λόγου που έχει γίνει, για τους λάθος λόγους, αντικείμενο ενθουσιώδους υποστήριξης αλλά και απόλυτης αδιαφορίας. Σημαντική, πάντως, συμβολή στην ευνοϊκά κριτική υποδοχή του υπήρξε η παρουσίασή του από τον Gilles Deleuze στο *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1968, αλλά και, γενικότερα, η συστηματική αναφορά του Ντελέζ στο έργο του Μπερζόν. Πιο πρόσφατα έχουμε την επανεκτίμηση της επικαιρότητας του Μπερζόν με το Suzanne Guerlac, *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Cornell University Press, 2006 αλλά και σχετική διάσκαψη στο University of California at Berkeley, στην οποία αναφέρεται αναλυτικά το άρθρο της ίδιας με τίτλο: «Thinking in time: Henri Bergson (an interdisciplinary conference)», *Modern Language Notes*, 120, 2006, σ. 1091-1098. Για το ενδιαφέρον ειδικότερα του *Matière et mémoire* μαρτυρεί και ο αναλυτικός σχολιασμός του στο Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Presses Universitaire de France, Παρίσι 1997.

7 Εξαιρετικά διανγής και συστηματική είναι η κριτική μελέτη της σχέσης Μπένγιαμιν και Μπωντλαίρ από τον Δημήτρη Καρύδα, «Χρόνος και νεωτερική εμπειρία: ο Βάλτερ Μπένγιαμιν αναγνώστης των αλληγοριών του Μπωντλαίρ», *Ουτοπία*, 48, 2002, σ. 95-111. Για μια εμπειριστατωμένη παρουσίαση της έννοιας της εμπειρίας στο όλο έργο του Μπένγιαμιν βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Για την έννοια της εμπειρίας στον Βάλτερ Μπένγιαμιν», στο Αγγελική Στυροπούλου (επ.), *Βάλτερ Μπένγιαμιν: Εικόνες και μύθοι της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007, σ. 31-43. Στον ίδιο τόμο έχουμε μία προσηγμένη και ενδιαφέρουσα προσέγγιση στα *Μοτίβα* από τον Δημήτρη Ευστρατίου, «'Σαν αστέρι χωρίς ατμόσφαιρα': Αλληγορική μελαγχολία, μνήμη και εμπειρία στον Μπένγιαμιν και τον Μπωντλαίρ», στο *ό.π.*, σ. 128-147.

8 Ας σημειωθεί ότι τις εννοιολογικές αυτές διακρίσεις προβάλλουν περισσότερο ίσως οι σχολιαστές του Μπένγιαμιν παρά τα ίδια τα κείμενά του. Βλ. για παράδειγμα σχετική σημείωση του Jean Lacoste, μεταφρασστή της γαλλικής έκδοσης *Paris, capitale su XIXe siècle: Le Livre des Passages*, Les éditions du Cerf, Παρίσι 19932, σ. 936-937 (στο εξής *Passages*). Για τις επιλογές της ελληνικής μετάφρασης των *Μοτίβων* βλ. «Σημειώσεις της ελληνικής έκδοσης», στο *Μπωντλαίρ*, σ. 318.

9 *Πάρκο*, σ. 212 (με παρέμβαση στη μετάφραση).

10 *Μοτίβα*, σ. 174.

11 *Ό.π.*, σ. 125.

12 *Πάρκο*, σ. 203, με χρήση του όρου «Andenken» για να δηλωθεί η αδύναμη μορφή ανάμνησης.

13 *Μοτίβα*, σ. 128.

14 Πρβλ. Rolf Tiedemann, «Μπωντλαίρ, μάρτυς κατά της αστικής τάξης», στο *Μπωντλαίρ*.

15 «Επιστολή του Αντόρνο στον Μπένγιαμιν», στο *Μπωντλαίρ*, σ. 265.

16 Δ. Ευστρατίου, *ό.π.*, σ. 141.

17 *Μοτίβα*, σ. 132.

18 «Επιστολή του Αντόρνο στον Μπένγιαμιν», *ό.π.*, σ. 264.

19 *Passages*, σ. 304.

20 *Ό.π.*, σ. 336.

21 Δ. Καρύδας, *ό.π.*, σ. 102.

22 Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Παρίσι 1985, σ. 197.

23 Δ. Καρύδας, *ό.π.*, σ. 99.

24 R. Tiedemann, *ό.π.*, σ. 285

25 Walter Benjamin, «Sur le programme de la philosophie qui vient», *Œuvres*, τ. I, Gallimard, Παρίσι 2000, σ. 182.

26 *Ό.π.*, σ. 184.

27 *Μοτίβα*, σ. 125 (με παρέμβαση στη μετάφραση).

28 *Ο.π.*

29 Gilles Deleuze, *ό.π.*, σ. 52.

30 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 198594, σ. 2 (στο εξής *Matière*).

31 Αποφεύγω τον όρο «νους» και όχι μόνο επειδή στο πλαίσιο της προβληματικής όπου αναφέρομαι, χρειάζεται η έμφαση στην υλική πραγματικότητα του σώματος. Ίσως δεν είναι άνευ σημασίας για την επιχειρηματολογία του Μπερζόν το γεγονός ότι η γαλλική δεν έχει ακριβές ισοδύναμο για το ελληνικό «νους».

32 *Matière*, σ. 27.

33 *Ο.π.*, σ. 17.

34 *Ο.π.*, σ. 265.

35 *Ο.π.*, σ. 140.

36 *Passages*, σ. 479 (N3, 1).

37 *Matière*, σ. 233.

38 *Ο.π.*, σ. 166.

39 *Ο.π.*, σ. 157.

40 Πρβλ. *ό.π.* σ. 103 και 165.

41 *Ο.π.*, σ. 156.

42 *Ο.π.*, σ. 147.

43 Gilles Deleuze, *ό.π.*, σ. 52.

44 *Matière*, σ. 145: πρόκειται για την αρχή του τμήματος X των *Μοτίβων*, στο οποίο ο Μπένγιαμιν αναφέρεται με ιδιαίτερη επιμονή στη σχέση Μπωντλαίρ και Μπερζόν.

45 *Ο.π.*, σ. 157.

46 *Ο.π.*, σ. 163.

47 *Ο.π.*, σ. 160.

48 Walter Benjamin, *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, μτφ, εισ., επ. Φ. Τερζάκης, Νήσος, Αθήνα 1999, σ. 62.

49 Walter Benjamin, «*Sur le concept de l'histoire*», στους ίδιου *Œuvres*, τ. III, Gallimard, Παρίσι 2000, σ. 428-429.

50 *Matière*, σ. 148.

51 *Ο.π.*, σ. 149-150. «D' emblée»: ίσως καλύτερα «εξ εφόδου». Και λίγο παρακάτω ο Μπερζόν μας δίνει το απλό μα επίσης δυσμετάφραστο: «Imaginer n'est pas se souvenir».

52 *Ο.π.*, σ. 90, 184.

53 *Ο.π.*, σ. 93.

54 *Ο.π.*, σ. 116.

55 *Ο.π.*, σ. 200.

56 Walter Benjamin, «*Sur le concept de l'histoire*», *ό.π.* σ. 434.

57 Πρβλ. σχήμα που παρουσιάζεται στο *Matière*, σ. 181.

58 «*Sur le concept de l'histoire*», *ό.π.*, σ. 441-442.

59 *Matière*, σ. 172.

60 *Ο.π.*, σ. 170.

61 *Ο.π.*, σ. 125.

62 *Μοτίβα*, σ. 164, με δικές μου παρεμβάσεις στη μετάφραση

63 *Μπωντλαίρ*, σ. 55

64 Δίνω δική μου μετάφραση παρά τα εξαιρετικά προηγούμενο του Παράσχου και, κυρίως, του Σημηριώτη, για να κρατήσω στοιχεία που ενδιαφέρουν τα ζητούμενά μας.

IV. ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ νήσος



νέα κυκλοφορία

ΧΡΗΣΤΟΣ
ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ

ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΡΛΑΝΔΙΑ ΣΤΗ ΜΕΓΑΛΗ ΒΡΕΤΑΝΙΑ
Ο EDMUND BURKE ΩΣ ΕΠΙΔΟΞΟΣ
«ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΤΩΝ ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ»

Ευγένεια και αρετή



nissos academic publishing 10

Χρήστος Γρηγορίου

**Από την Ιρλανδία
στη Μεγάλη Βρετανία**

**Ο Edmund Burke ως επίδοξος
«άνθρωπος των γραμμάτων»**

Ευγένεια και αρετή

Ο συγγραφέας επιλέγει να μην ασχοληθεί με το αντεπαναστατικό έργο του Burke και τους Στοχασμούς για την Επανάσταση στη Γαλλία, αλλά να επικεντρώσει

την ανάλυσή του αποκλειστικά σε ό,τι περιγράφεται ως το πρώιμο έργο του – στο οποίο περιλαμβάνονται το αισθητικό και το ανολοκλήρωτο ιστορικό του έργου. Αυτή η επιλογή μας επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα την πιο ώριμη σκέψη του Burke. Αναδεικνύει επίσης παραγνωρισμένες πτυχές του έργου του, που ενίοτε μάλιστα ανατρέπουν την παραδοσιακή εικόνα που έχουμε για τον Burke, όπως για παράδειγμα η εικόνα του για τη γενέτειρά του την Ιρλανδία.

Ο ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΩΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑ*

ΒΑΛΤΕΡ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ

Θα πρέπει να δούμε τον καπιταλισμό ως θρησκεία, δηλ. ο καπιταλισμός χρησιμεύει ουσιαστικά στο να ικανοποιούνται οι ίδιες έγνοιες, τα ίδια βάσανα και οι ίδιες ανησυχίες, όλα εκείνα στα οποία έδιναν κάποτε απάντηση οι λεγόμενες θρησκείες. Η απόδειξη αυτής της θρησκευτικής δομής του καπιταλισμού, όχι μόνο, όπως θεωρεί ο Βέμπερ, ως μορφώματος με θρησκευτικούς όρους, αλλά ως ουσιαδώς θρησκευτικού φαινομένου, θα μας παρέσυρε ακόμη και σήμερα σε μια άμετρη γενικευμένη πολεμική. Δεν μπορούμε να τραβήξουμε το δίχτυ το οποίο μας στηρίζει. Ωστόσο, αυτό είναι κάτι που θα ελέγξουμε στη συνέχεια.

Πάντως, ήδη τρία γνωρίσματα του παρόντος είναι αναγνωρίσιμα σε αυτή τη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού. Πρώτον, ο καπιταλισμός αποτελεί καθαρά λατρευτική θρησκεία, ίσως την πιο ακραία που υπήρξε ποτέ. Στον καπιταλισμό τίποτε δεν έχει σημασία χωρίς άμεση σχέση με τη λατρεία, ο ίδιος δεν γνωρίζει κάποια ειδική δογματική, κάποια θεολογία. Από αυτή την οπτική γωνία ο ωφελιμισμός αποκτά το δικό του θρησκευτικό χρώμα. Με τον συγκεκριμένο αυτό χαρακτήρα της λατρείας συναρτάται ένα δεύτερο γνώρισμα του καπιταλισμού, η μονιμότητα στη διάρκεια της λατρείας. Ο καπιταλισμός είναι ο εορτασμός μιας λατρείας sans [t]rêve et sans merci.¹ Εδώ δεν υπάρχει «καθημερινή» [,] δεν υπάρχει ημέρα που να μην είναι μέρα γιορτής με την φοβερή έννοια του ξεδιπλώματος κάθε είδους ιερής μεγαλοπρέπειας [,] της ύψιστης έντασης του υποκειμένου της λατρείας. Αυτή η λατρεία είναι, κατά τρίτον, ενοχοποιητική (verschuldend).² Ο καπιταλισμός είναι κατά πάσα πιθανότητα η πρώτη περίπτωση μη εξιλεωτικής, αλλά ενοχοποιητικής λατρείας. Κατά τούτο, το εν λόγω θρησκευτικό σύστημα βρίσκεται εν μέσω της κατάρρευσης ενός τεράστιου ρεύματος. Μια τεραστίως ένοχη συνείδηση (Schuldbewusstsein), που δεν γνωρίζει την εξιλέωση, προσφεύγει στη λατρεία, όχι προκειμένου έτσι να εξιλεωθεί γι' αυτή την ενοχή, αλλά για να την καταστήσει καθολική, να την εντυπώσει βιαίως στη συνείδηση και τέλος προ πάντων προκειμένου να συμπεριλάβει τον ίδιο το Θεό σε αυτή την ενοχή [,] έτσι ώστε στο τέλος να τον κάνει να ενδιαφερθεί ο ίδιος για την εξιλέωση. Αυτή λοιπόν η εξιλέωση δεν μπορεί να προσδοκάται από την ίδια τη λατρεία, ούτε από την μεταρρύθμιση αυτής της θρησκείας, η οποία θα 'πρεπε να μπορεί να κρατηθεί από κάτι το σίγουρο μέσα της, ούτε και από την απάρνησή της. Στην ουσία αυτού του θρησκευτικού κινήματος, που είναι ο

καπιταλισμός [,] βρίσκεται η αντοχή μέχρι τέλους [,] μέχρι την τελική πλήρη ενοχοποίηση (Verschuldung) του Θεού, την έλευση της απελπισίας ως κατάσταση του κόσμου, μιας απελπισίας η οποία μάλιστα αποτελεί αντικείμενο *ελπίδας*. Το ιστορικά ανήκουστο του καπιταλισμού συνίσταται στο ότι η θρησκεία δεν αποτελεί πλέον αναμόρφωση του Είναι αλλά συντριβή του· διεύρυνση της απελπισίας ώσπου αυτή να καταστεί θρησκευτική κατάσταση του κόσμου, κατάσταση από την οποία προσδοκάται η λύτρωση. Η υπερβατικότητα του Θεού έχει καταργηθεί. Όμως ο Θεός δεν είναι νεκρός, έχει ενσωματωθεί στο πεπρωμένο των ανθρώπων. Αυτή η διέλευση του πλανήτη που ονομάζεται άνθρωπος από τον οίκο της απελπισίας στην απόλυτη μοναξιά της τροχιάς του είναι το ήθος που διέπει τον Νίτσε. Ο άνθρωπος αυτός είναι ο υπεράνθρωπος, ο πρώτος που αρχίζει να εκπληρώνει την καπιταλιστική θρησκεία, καθώς την αναγνωρίζει. Το τέταρτό της γνώρισμα είναι ότι ο Θεός της θα πρέπει να αποκρύπτεται και δεν μπορεί κανείς να του απευθυνθεί παρά μόνο στο ζενίθ της ενοχοποίησής του. Ο λατρευτικός εορτασμός διεξάγεται ενώπιον μιας ανώριμης θεότητας, οποιαδήποτε παράστασή της, οποιαδήποτε σκέψη σχετικά με αυτή θίγει το μυστικό της ωριμότητάς της.

Η φροϋδική θεωρία ανήκει κι αυτή στην εξουσία των ιερών της εν λόγω λατρείας. Η σύλληψή της είναι εντελώς καπιταλιστική. Κατά αναλογία, μια αναλογία η οποία είναι πολύ βαθιά και χρειάζεται να φωτιστεί κι άλλο, το απωθημένο, η αμαρτωλή παράσταση είναι το κεφάλαιο το οποίο τοκίζει η κόλαση του ασυνειδήτου.

Ο τύπος της καπιταλιστικής θρησκευτικής σκέψης βρίσκει μεγαλειώδη έκφραση στη φιλοσοφία του Νίτσε. Η ιδέα του υπεράνθρωπου δεν μεταθέτει το αποκαλυπτικό «άλμα» στη μεταστροφή (Umkehr), στην εξιλέωση, στον καθαρό, τη μετάνοια, αλλά στη φαινομενικά διαρκή, όμως στο τελευταίο διάστημα εκρηκτική, ασυνεχή κλιμάκωση (Steigerung). Γι' αυτό και η αύξηση και η ανάπτυξη με την έννοια του «non facit saltum» είναι μεταξύ τους ασύμβατες. Ο υπεράνθρωπος είναι ο άνθρωπος που έχει φτάσει στο στόχο του χωρίς μεταστροφή, ο άνθρωπος που υψώθηκε και διαπέρασε τον ουρανό, ο ιστορικός άνθρωπος. Ο Νίτσε προκατέβαλε αυτή την διάρρηξη του ουρανού μέσω της αυξημένης ανθρωπινότητας, που είναι και παραμένει από θρησκευτική άποψη (ακόμη και για τον Νίτσε) ενοχοποιητική. Παρομοίως και ο Μαρξ: ο καπιταλισμός που δεν γνωρίζει μεταστροφή γίνεται με τόκους και τόκους επί τόκων, που ως τέτοιοι αποτελούν λειτουργία της ενοχής (βλέπε τη δαιμονική αμφισημία της έννοιας αυτής), σοσιαλισμός.

Ο καπιταλισμός –όπως θα πρέπει να μπορέσει να καταδειχτεί όχι μόνο για την περίπτωση του καλβινισμού αλλά και για τις υπόλοιπες ορθόδοξες χριστιανικές κατευθύνσεις– έχει αναπτυχθεί στη Δύση ως παράσιτο του χριστιανισμού, έτσι ώστε η ιστορία του τελευταίου να είναι κατ' ουσίαν εκείνη του παρασίτου του, του καπιταλισμού.

Σύγκριση μεταξύ των εικόνων των αγίων διαφόρων θρησκειών, από τη μια, και των χαρτονομισμάτων διαφόρων κρατών, από την άλλη. Το πνεύμα που μιλά μέσα από τον διάκοσμο των χαρτονομισμάτων.³

Καπιταλισμός και δίκαιο. Παγανιστικός χαρακτήρας του δικαίου. Sorel *Réflexions sur la violence* p 262⁴

Υπέρβαση του καπιταλισμού μέσω μετανάστευσης Unger *Politik und Metaphysik* S 44⁵

Fuchs: *Struktur der kapitalistischen Gesellschaft* κοκ.⁶

Max Weber: *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie* 2.Bd 1919/20.⁷

Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der chr. Kirchen und Gruppen* (Ges. W I 1912)⁸

Βλέπε προ πάντων τη βιβλιογραφική αναφορά στον Schönberg υπό το II

Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* p 144⁹

Οι έγνοιες: μια πνευματική ασθένεια που αποτελεί ίδιον της καπιταλιστικής εποχής.

Πνευματικό (όχι υλικό αδιέξοδο) στη φτώχεια, την περιπλάνηση, την επαιτεία, το μοναχισμό. Μια κατάσταση που είναι τόσο αδιέξοδη είναι ενοχοποιητική. Οι «έγνοιες» είναι ο δείκτης αυτής της ένοχης συνείδησης του αδιεξόδου. Οι «έγνοιες» δημιουργούνται όταν υπάρχει άγχος κοινού, όχι ατομικού-υλικού αδιεξόδου.

Ο χριστιανισμός κατά την εποχή της Μεταρρύθμισης δεν ευνόησε την άνοδο του καπιταλισμού, αλλά μεταμορφώθηκε σε καπιταλισμό.

Από μεθοδολογική άποψη θα έπρεπε να ερευνηθεί πρώτα πώς συνδεόταν κάθε φορά το χρήμα με το μύθο στην πορεία της ιστορίας, ώσπου αυτό κατόρθωσε να αντλήσει και να οικειοποιηθεί από το χριστιανισμό τόσα πολλά μυθικά στοιχεία ώστε να συγκροτήσει τον δικό του μύθο.

Αντίτιμο αίματος / Θησαύρισμα των αγαθών έργων / Αμοιβή που οφείλεται στον ιερέα [,] Ο Πλούτος ως Θεός του πλούτου

Adam Müller: *Reden über die Beredsamkeit* 1816 S 56 κ.ε.¹⁰

Συνάφεια της διαλυτικής φύσης της γνώσης, που με την ιδιότητά της αυτή μας λυτρώνει και ταυτόχρονα μας θανατώνει, με τον καπιταλισμό: ο ισολογισμός ως η λυτρωτική και διεκπεραιωτική γνώση.

Στην αναγνώριση του καπιταλισμού ως θρησκείας συμβάλλει να αναλογιστούμε ότι ο αρχέγονος παγανισμός σίγουρα δεν συνελάμβανε πρωταρχικά τη θρησκεία ως «άνωτερο», «ηθικό», αλλά ως το πιο άμεσο πρακτικό διαφέρον, έτσι ώστε, με άλλα λόγια, να μην έχει περισσότερη συναίσθηση της «ιδεατής» ή «υπερβατικής» του φύσης απ' ό,τι ο καπιταλισμός, αντιθέτως δε με αυτή την έννοια να αναγνωρίζει αναμφισβήτητα στο πρόσωπο του άθρησκου ή αλλόθρησκου άτομου της κοινότητάς του ένα μέλος της, όπως και η σημερινή αστική τάξη στο πρόσωπο των φτωχών συγγενών της.

(μτφ. Γ.Σ.)

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Οι επιμελητές του τόμου ευχαριστούν τον Σταύρο Πετσόπουλο, για την ευγενική παραχώρηση των δικαιωμάτων του κειμένου, το οποίο θα δημοσιευτεί στα σχεδιαζόμενα *Άπαντα* του Μπένγιαμιν από τις εκδόσεις Άγρα.

1 Η εκδοχή «sans [t]rêve et sans merci» [δίχως ανάπαυλα και δίχως έλεος] αντί του «sans rêve et sans merci» [δίχως όνειρο και δίχως έλεος] που επέλεξαν οι επιμελητές της έκδοσης του Suhrkamp, οφείλεται στον Uwe Steiner και σύμφωνα με τους υπεύθυνους του αρχείου Αντόρνο το χειρόγραφο επιτρέπει και τις δύο αναγνώσεις. Πέραν αυτού, στο ποίημα «Le Crépuscule du Soir» του Μπώντλαϊρ από *Τα άνθη του κακού*, των οποίων ο Μπένγιαμιν εξέδωσε μία μετάφραση το 1922, δηλαδή ένα περίπου χρόνου μετά την κατά πάσα πιθανότητα σύνταξη του αποσπάσματος, υπάρχει ο στίχος «...qui n'ont ni trêve ni merci» γεγονός που καθιστά σχεδόν βέβαιη αυτή την εκδοχή. [Σ.τ.Μ]

2 Η λέξη Schuld, παράγωγο της οποίας είναι το verschuldend, σημαίνει τόσο την ηθικοθησκευτική ενοχή, το κρίμα, όσο και τη χρηματική οφειλή, το χρέος. Η μετάφραση της αμφίσημης γερμανικής λέξης στα ελληνικά δεν αποδίδει την ουσιαστική συγγένεια των δύο σημασιών, στην ανάδειξη της οποίας αποβλέπει το κείμενο του Μπένγιαμιν.

3 Ο Μπένγιαμιν επανέρχεται στις σκέψεις αυτές στη συνάφεια του τρίτου εδαφίου της *Οδού μονής κατευθύνσεως* και στο σχετικό απόσπασμα *Χρήμα και καιρός* το οποίο όμως είναι ενταγμένο στο *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* στο χειρόγραφο του συγγραφέα.

4 Πιθανότατα παραπομπή στη φράση: «[...] το δίκαιο των υποχρεώσεων (obligations: Schuldverhältnisse) διέπει κάθε ανεπτυγμένο καπιταλισμό [...], Georges Sorel, *Reflexions sur la violence*, Marcel Rivière et Cie, Παρίσι 1908, 1919, σ. 207.

5 Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, M. Voigts, Königshausen Neumann, Βύρτσμπουργκ 1989.

6 Bruno Archibald Fuchs, *Der Geist der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung über seine Grundlage und Voraussetzungen*, Βερολίνο, Μόναχο, 1920.

7 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 τόμοι, Τύμπινγκεν 1920-1922.

8 Η πλήρης αναφορά την οποία εννοεί εδώ ο Μπένγιαμιν έχει ως εξής: «Ακριβώς λόγω του μικρού μεγέθους και της αστικότητας της οικονομικής πραγματικότητας της Γενεύης μπόρεσε ο καπιταλισμός να εισχωρήσει λάθρα στην καλβινιστική ηθική σε αντίθεση με την απόρριψή του από την καθολική και λουθηρανική ηθική», Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Scientia (φωτομηχ. ανατυπ. της εκδ. 1922) Άαλεν, 1977, τ. 1, σ. 708. Ο Τρέλτς αποδίδει τη διύφανση της καλβινικής ηθικής με τη σύγχρονη καπιταλιστική αντίληψη περί χρήματος, πίσωσης και τόκου σε αντίθεση με την κλασσική αντίληψη του σχολαστικού-καθολικού χριστιανισμού στις μικροαστικές συνθήκες της περιοχής της Γενεύης

9 Πιθανότατα παραπομπή στη φράση: «[...] το μοναδικό προϊόν χυτηρίου (Gegossenes), το μοναδικό είδωλο (Götze), ο μοναδικός θεός (Gott) που έφτιαξαν ποτέ οι άνθρωποι με σάρκα και οστά είναι το χρήμα (Geld). Το χρήμα είναι τεχνητό και ζωντανό, το χρήμα γεννά χρήμα και πάλι χρήμα και πάλι χρήμα, το χρήμα έχει όλες τις δυνάμεις του κόσμου. [...] Είμαστε επαίτες, ηλίθιοι και βλάκες, διότι το χρήμα είναι θεός, διότι το χρήμα έχει γίνει ανθρωποφάγος» ή και στη διατύπωση του Landauer από την ίδια σελίδα: «Ο σοσιαλισμός είναι μεταστροφή». Βλ. Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, 1919.

10 Adam Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deztshland, gehalten zu Wien im Frühling 1812*, Λειψία 1816. Πιθανότατα παραπομπή στη φράση: «η οικονομική δυστυχία μετακυλύει πλέον, από τότε που κάθε πράξη εκφράζεται σε χρήμα, στους επιτόνους με όλο και βαρύτερους όγκους χρεών (Schuldmassen)».

ΕΝΟΧΗ ΚΑΙ ΥΠΟ-ΧΡΕΩΣΗ. Η ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΥ

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΡΥΔΑΣ - ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΡΙΩΤΗΣ

Η Αναγέννηση [...] έφερε στοιχεία μιας νέας θρησκείας:
του καπιταλισμού ως θρησκείας και ως εκκλησίας του Μαμμωνά».

Ernst Bloch

1. Ο ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΩΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑ: ΣΤΟ ΣΥΓΚΕΙΜΕΝΟ ΜΙΑΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

Η θέση που επιφυλάσσει στη θρησκεία η διαφωτισμένη συνείδηση ανήκει αναμφίβολα στη σφαίρα της ιδιωτικής επιλογής. Στις αστικές κοινωνίες, δεσμεύσεις, ρυθμίσεις και κυρίαρχα πρότυπα έχουν ουσιαστικά εκτοπίσει τις θρησκευτικές επιταγές, ενώ οι κοινές θεσμίσεις, οι απαγόμενες από τη θρησκεία, αδυνατίζουν ολοένα εμπρός στην ισχύ της κοσμικής εξουσίας και την εσωτερικότητά της από τη συνείδηση του αστικού υποκειμένου. Η πρόσφατη επαναϊσχυροποίηση ποικίλων ρευμάτων θρησκευτικής αναφοράς στο δυτικό κόσμο δεν φαίνεται με κανένα τρόπο ικανή να ανατρέψει αυτά τα δεδομένα. Εγγεγραμμένα καθώς είναι στην ευρύτερη συνάφεια της εκκοσμίκευσης των αστικών κοινωνιών, είχαν αποτελέσει ήδη από τις απαρχές της επίδικα αντικείμενα, όχι μόνον της διαμόρφωσης της δημοσιότητας αλλά και οξύτατων πολιτικών και κοινωνικών συγκρούσεων. Σε κανένα σημείο αυτής της πορείας δεν είχε ωστόσο παραμείνει αφανές ότι η εκτόπιση της θρησκευτικής αναφοράς από το κέντρο του ιδεολογικού ιστού στο νεωτερικό κόσμο συνοδευόταν από μία κάθε άλλο παρά εκκαθαρισμένη κληρονομιά: είτε με τη μορφή επιβίωσης της σε αυτό ακριβώς το κέντρο, είτε με τη μορφή των κενών που άφησε και των οποίων η πλήρωση συνεχίζει να αποτελεί κρίσιμο διακύβευμα. Η θρησκευτικότητα δεν σταμάτησε ποτέ να διεκδικεί ποικιλόμορφα την παρουσία της στην εκκοσμικευμένη θεώρηση του κόσμου. Για την πλήρωση του κενού, άλλωστε, που άφησε ο θάνατος του Θεού υπήρξε πάντοτε συναγωνισμός από κοσμικές λατρείες, οι οποίες σε τίποτε δεν υστερούσαν της θρησκείας αναφορικά με τις ηθικές-πρακτικές και συχνά θεσμικές υποχρεώσεις που επέβαλλαν.

Στον αστερισμό των σημαντικών αναλύσεων που εστιάζουν ρητά στην ένταση μεταξύ θρησκείας και αστικών κοινωνικών σχέσεων από τον Καντ στον Μαξ Βέμπερ και μέχρι τον Ντερριντά ένα πρώιμο απόσπασμα του Βάλτερ Μπένγιαμιν κατέχει μία έκκεντρη και, παρά τη συντομία του, βαρύνουσα θέση. Η αναγνώριση του σκανδαλώδους χαρακτήρα του τετρασέλιδου κειμένου θα συνιστούσε μάλιστα παραγνώριση του βελη-

νεκούς του, αν συνέβαλε στην αμφίβολη φήμη του συγγραφέα ως μιας ιδιάζουσας, αιρετικής φωνής, που αντλεί την ισχύ της από τη διεκδίκηση της παρέκκλισης από κάποιον κανόνα. Αντίθετα, ζητούμενο είναι η αποκατάσταση της έντασης μεταξύ διαφορετικών θεωρητικών θέσεων, με ταυτόχρονη αναγνώριση της ιδιοσυστασίας της καθεμιάς. Ιδιαίτερα αν πρόκειται για αντικείμενο κοινωνικού χαρακτήρα, όπως η φύση του καπιταλισμού ή το δίκαιο, η ίδια η διαμόρφωση του διέρχεται συνεχώς μέσα από τον επαναπροσδιορισμό που υφίσταται στα πλαίσια της κριτικής αντιπαράθεσης μεταξύ των πλέον ποικίλων προσεγγίσεων. Με δεδομένο ότι οι σχέσεις μεταξύ κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και θρησκείας επιδέχονται πολλαπλές, αντιθετικές ή επάλληλες θεωρήσεις, η εξέταση του εγχειρήματος του Μπένγιαμιν οφείλει, πέρα από την εξέταση της σύστασης και των συμφραζομένων του, να ανιχνεύσει τις εγγραφές του σε αυτό το πλαίσιο. Όσο κι αν στο *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* σκιαγραφούνται μόνο σε πολύ αδρές γραμμές άλλες σχετικές θεμελιώδεις προσεγγίσεις, το γεγονός ότι η θεώρηση του Μπένγιαμιν διαμορφώνεται σε σοβαρό βαθμό μέσω της κίνησης στο εσωτερικό αυτών των προσεγγίσεων την καθιστά από αυτή την άποψη προνομαϊκή ως πεδίο διασταύρωσης και αντιπαράθεσης μεταξύ τους.

Η αυτόνομη παρουσία του σύντομου θραύσματος στον έκτο τόμο των απάντων του συγγραφέα, που περιλαμβάνει αποσπασματικά αδημοσίευτα κείμενα όλων των περιόδων δημιουργίας του, η σειρά στην οποία παρατίθεται μεταξύ άλλων αποσπασμάτων δεν πρέπει να συγκαλύψει τη θέση του στο εσωτερικό μιας ευρύτερης συνάφειας. Έμμεσα μεν, αλλά με αρκετή ασφάλεια, η συγγραφή του χρονολογείται στα μέσα του 1921.¹ Στο αρχικό χειρόγραφο ο Μπένγιαμιν είχε καταγράψει, χωρίς να τιτλοφορήσει, το πρώτο και μεγαλύτερο μέρος του αποσπάσματος, συνοδευόμενο από τις σημειώσεις και τις βιβλιογραφικές αναφορές με τη σειρά που δημοσιεύονται και στην έκδοση των απάντων του. Ακολουθούσε ένα θραύσμα με τίτλο *Χρήμα και καιρός* (*Geld und Wetter*), το οποίο ωστόσο οι επιμελητές προτίμησαν, λόγω θεματικής συγγένειας, να συμπεριλάβουν στον υπομνηματισμό της *Οδού μονής κατευθύνσεως*.² Τέλος, προσκολλάται στο πρώτο μέρος το υπό μορφή καταγραφής ενός στοχασμού τελευταίο μέρος της σχετικής ενότητας, για το οποίο και μόνον ο Μπένγιαμιν επιφύλασσε το χαρακτηρισμό *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία*, ώστε να προκύψει το κείμενο το οποίο έκτοτε παραδίδεται ως σύνολο με αυτόν τον τίτλο. Τόσο η άμεση συνάφεια της σημείωσης περί χρήματος όσο και η ευρύτερη του συνολικού αποσπάσματος το κατατάσσουν αναμφίβολα στο ανολοκλήρωτο εγχείρημα του Μπένγιαμιν να επεξεργαστεί μια θεωρία της πολιτικής.

Το συνολικό σχέδιο με αντικείμενο την πολιτική προέβλεπε απ' ό,τι φαίνεται τρεις μελέτες χωρισμένες σε δύο μέρη.³ Το πρώτο μέρος, με τίτλο *Ο αληθής πολιτικός* (*Der wahre Politiker*) διελάμβανε μία φιλοσοφική κριτική του φανταστικού μυθιστορήματος του Πάουλ Σέερμπαρτ (Paul Scheerbart) *Lésabendio*. Ένα μέρος της έχει σωθεί με τη μορφή βιβλιοκριτικής,⁴ ενώ δεν είναι βέβαιο, αν το υπόλοιπο έχει χαθεί ή παρέμεινε απλώς απραγματοποίητη πρόθεση. Η άμεση συνάφεια του *Χρήμα και καιρός* με τις σκέψεις επ' αφορμή του βιβλίου του Σέερμπαρτ υποδεικνύει ότι το *Ο καπιταλισμός ως θρη-*

σκεία βρίσκεται στο κέντρο της προβληματικής αυτού του πρώτου μέρους της σχεδιαζόμενης μελέτης. Στο δεύτερο μέρος, με γενικό τίτλο *Η αληθής πολιτική* (*Die wahre Politik*), ο Μπένγιαμιν σκόπευε να συμπεριλάβει πρώτον το δοκίμιο που εν τέλει δημοσιεύτηκε με τίτλο *Γιά μια κριτική της βίας* (*Zur Kritik der Gewalt*) και δεύτερον τη μελέτη *Τελεολογία χωρίς τελικό σκοπό* (*Teleologie ohne Endzweck*), την οποία μάλλον δε συνέγραψε ποτέ. Χωρίς να αναφέρεται ρητά η θέση του, στον κύκλο των εργασιών περί πολιτικής ανήκει επίσης χωρίς αμφιβολία το μονοσέλιδο κείμενο *Θεολογικό-πολιτικό απόσπασμα* (*Theologisch-politisches Fragment*), μέσω του οποίου διαγράφεται καθαρά το τόξο που συνδέει τον εν λόγω κύκλο με το ύστερο έργο και ειδικά τις θέσεις του *Περί της έννοιας της ιστορίας* (*Über den Begriff der Geschichte*). Τα ευρύτερα συμφοραζόμενα των επεξεργασιών περί πολιτικής συγκροτούν μια σειρά από σπουδές του συγγραφέα που αφορούν σε θέματα της καντιανής παράδοσης, ενώ ο ορίζοντας στον οποίο εγγράφεται το σύνολο αυτών των εργασιών είναι η θεωρία της γλώσσας και της κριτικής, όπως καταγράφεται στο *Περί της γλώσσας γενικά και περί της γλώσσας του ανθρώπου* (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*) και στη διατριβή *Η έννοια της κριτικής στον γερμανικό ρομαντισμό* (*Der Begriff der Kritik in der deutschen Romantik*).

Την καθοριστική ώθηση στον Μπένγιαμιν ώστε να εστιάσει στη θεωρητική θεμελίωση της πολιτικής έδωσε η ανάγνωση του έργου του Έρνστ Μπλοχ *Το Πνεύμα της ουτοπίας* και οι έντονες σχετικές συζητήσεις με το συγγραφέα του.⁵ Η πρόθεση σύνταξης μιας κριτικής σε αυτό το βιβλίο, αν και δεν έχει διασωθεί το κείμενο της, φαίνεται ότι στάθηκε η αφορμή για την επεξεργασία μιας ευρύτερης μελέτης.⁶ Το διαφέρον του όμως να οροθετήσει το περίγραμμα μιας θεωρίας για την πολιτική πηγάζει ρητά από τη μήτρα των ζητούμενων του πρώιμου έργου του. Η διαμόρφωσή τους επικαθορίζεται από την πολιτική κοινωνικοποίηση του φιλοσόφου στα πλαίσια πρώτα του Κινήματος Νεολαίας (*Jugendbewegung*)⁷ και εν συνεχεία των ποικίλων ελευθεριακών, αναρχικών και θρησκευτικο-πνευματικών ρευμάτων αντίδρασης στον Παγκόσμιο Πόλεμο.

2. ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΟΛΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ: ΠΡΟΑΠΑΙΤΟΥΜΕΝΑ ΤΗΣ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΗΣΗΣ ΤΟΥ ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΥ

Αν ο Μπένγιαμιν στέκει επιφυλακτικός ή και εχθρικός απέναντι στο σύνολο σχεδόν των γερμανόφωνων αντιπολιτευτικών κύκλων,⁸ αυτό οφείλεται στην ασύμβατη κατεύθυνση που είχαν οι δικό του φιλοσοφικοί προσανατολισμοί. Διατυπωμένοι αδρά, με τη μορφή υπόθεσης εργασίας στο *Περί του προγράμματος της ερχόμενης φιλοσοφίας*, επανέρχονται στο καντιανό γνωσιοθεωρητικό ζήτημα, ανοίγοντας ένα πεδίο αντιπαράθεσης τόσο με τη Φαινομενολογία όσο και με τη Σχολή του Μάρμπουργκ.⁹ Ο Μπένγιαμιν αναγνωρίζει στις νεοκαντιανές αντιλήψεις, καθώς βέβαια και στον Καντ, ότι είναι μεν σε θέση να διασφαλίσουν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, τη βεβαιότητα μιας σταθερής άφθαρτης γνώσης, όπως απαιτεί κάθε γνωσιοθεωρία με καθολικές αξιώσεις. Μία τέτοια όμως θεω-

ρία οφείλει ακόμη, κατά τον Μπένγιαμιν, να κατοχυρώνει παράλληλα «το κύρος της εμπειρίας που είναι παροδική».¹⁰ Μόνον όμως η αναγνώριση της «ανεπανάληπτα χρονικής εμπειρίας»¹¹ ως μη παροδικής βεβαιότητας, δηλαδή η αναγνώριση της ιστορικής συγκρότησης τόσο των γνωστικών αντικειμένων όσο και της γνώσης τους, διασφαλίζει κατά το πρώιμο πρόγραμμα του Μπένγιαμιν και τις δύο συνθήκες που πρέπει να εκπληρώνει η γνωσιοθεωρία.

Η ικανοποίησή τους χωρίς καμία παραχώρηση στο σχετικισμό σημαίνει τη μετατροπή της γνωσιοθεωρίας σε θεωρία μιας διευρυμένης εμπειρίας κατά αντιδιαστολή τόσο με την έννοια της εμπειρίας των εμπειρικών επιστημών όσο και με αυτήν της δογματικής μεταφυσικής. Για τον Μπένγιαμιν, μία τέτοια θεωρία αποβλέπει στην αποκατάσταση της ολότητας της εμπειρίας. Είναι η ολότητα η οποία δεν αντιστοιχεί απλώς στο σύνολο της παραγόμενης γνώσης,¹² αλλά αναφέρεται στην πλήρη ενότητα της γνωστικής συνάφειας που συμπεριλαμβάνει την ανασυγκρότηση των παροδικών εμπειριών. Σε αυτήν την προοπτική της ολότητας, «απόλυτη» ή «υψηλότερη» είναι η εμπειρία στο μέτρο που ενσωματώνεται πλήρως στην ίδια της την επίγνωση και κατά συνέπεια συγκρατεί κάθε τι παροδικό ή ανεπανάληπτο. Μολονότι αυτή η ενότητα δεν είναι προσβάσιμη στη γνώση, είναι ωστόσο προσβάσιμη στη νόηση ως *εμπειρία του ορίου της γνώσης*.

Στην «συγκεκριμένη ολότητα της εμπειρίας» στην οποία «αναφέρεται η γνώση, [...] βρίσκεται όμως η πηγή της ύπαρξης (Dasein)»,¹³ όπως την αντιλαμβάνεται ο Μπένγιαμιν. Από την άποψη της «ανώτερης εμπειρίας», η ύπαρξη καταλαμβάνει μία θέση κλειδί στο «συστηματικό σχήμα της φιλοσοφίας».¹⁴ Καθώς συνίσταται στην άπειρη πολλαπλότητα της παροδικής εμπειρίας, που δεν μπορεί να καταστεί προσβάσιμη στη γνώση, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί το θεμέλιό της, η ύπαρξη σηματοδοτεί το όριο της φιλοσοφίας και κατά συνέπεια την ανακοπή στην κίνηση της νόησης. Η φιλοσοφία η οποία κατά τον νεαρό Μπένγιαμιν μπορεί να υπερβεί τον περιορισμό της εμπειρίας και τον υπερϊστορικό χαρακτήρα της γνώσης, που σηματοδούν τον Καντ και τους διαδόχους του μετά από έναν αιώνα, χρεώνεται με τον αναστοχασμό αυτού του ορίου.

Η αναζήτηση μιας αντίστοιχα διευρυμένης έννοιας της εμπειρίας, παρά τις μεταλλαγές της στην πορεία, σημαδεύει το έργο του Μπένγιαμιν ως το τέλος, ενώ το διαφοροποιεί κατά αποφασιστικό τρόπο από τις ποικίλες εκδοχές του νεοκαντιανισμού. Παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον διότι δεν κινείται στην κατεύθυνση της κριτικής στον Καντ εκ μέρους του ιδεαλισμού, εγγελιανού ή άλλου, αλλά επιτελείται κατά ρητή παραδοχή της γνωσιοθεωρητικής ανασυγκρότησης της εμπειρίας. Γιά τον Μπένγιαμιν, η κριτική στον Καντ είναι παραδειγματική για το σύνολο του Διαφωτισμού, καθώς εκφράζει τη «θρησκευτική και ιστορική τύφλωσή του».¹⁵ Με την απεμπλοκή από τα σχήματα της θείας πρόνοιας, ειδικά τις φυσικοθεολογικές αντιλήψεις καθώς και τους δογματικούς-υπερβατικούς προσδιορισμούς της πολιτικής και κοινωνικής ζωής συμβαδίζει η επιβολή μιας έννοιας του υποκειμένου και της αντίστοιχης σε αυτήν έννοιας της εμπειρίας ως διαχωρισμένων από το φυσικό κόσμο. Η κριτική της μεταφυσικής¹⁶ την οποία σηματοδοτεί η προκείμενη κίνηση της σκέψης, από τη μία, μεταπίπτει σε τύφλωση απέναντι στους ιστορικούς προσδιο-

ρισμούς του Λόγου στο όνομα του οποίου ασκείται, ενώ από την άλλη, υποχρεώνεται να αγνοήσει τα θρησκευτικά περιεχόμενα, που καταχωρούνται στην περιοχή της μη προσβάσιμης γνώσης και άρα στερούνται υπερποκειμενικής νοηματοδότησης.

Στην αντιπρόταση του Μπένγιαμιν η ύπαρξη ως ενότητα του συνεχούς της εμπειρίας καταλαμβάνει μια αποφασιστικά συστηματική θέση, καθώς αποτελεί τον ανυπέρβλητο φραγμό στη γνώση που κατακτάται μέσω των διαμεσολαβητικών ενεργημάτων της νόησης. Αν εξαιτίας αυτού του φραγμού η φιλοσοφία είναι αναγκασμένη να προβεί σε μία «παράκαμψη» (Umweg)¹⁷ προκειμένου να χειριστεί τα γνωσιοθεωρητικά της ζητούμενα, τότε η συστηματική θέση της ύπαρξης επιβάλλει την αναφορά της φιλοσοφίας στη θρησκεία. Ο συσχετισμός φιλοσοφίας και θρησκείας παραπέμπεται σε αυτήν την προς αναζήτηση υψηλότερη εμπειρία χωρίς ιεράρχηση μεταξύ τους ούτε διαλεκτική αναιρέση των δύο ως στιγμών στη συγκεκριμένη ολότητα αυτής της εμπειρίας. Αν και από την άποψη της έκτασης του αντικειμένου τους φιλοσοφία και θρησκεία ιδεατά συμπίπτουν, μόνον η θρησκεία είναι σε θέση να αποτυπώσει το συγκεκριμένο χαρακτήρα της ολότητας της εμπειρίας, σε αντίθεση με τη φιλοσοφία, εξαιτίας των γνωσιοθεωρητικών περιορισμών της τελευταίας. Κατά συνέπεια, η παρακαμπτήριος της θρησκείας επιβάλλεται προκειμένου να αποκαλυφθεί αυτή η «ανεπανάληπτα χρονική» σύνταξη που διέπει τόσο την παροδική όσο και την μη παροδική εμπειρία. Ως εμπειρία της χρονικότητας διεκδικεί το φιλοσοφικό κύρος εκείνης της παροδικής εμπειρίας της οποίας η συνείδηση, σύμφωνα πάντα με τον Μπένγιαμιν, απουσιάζει από τις καντιανής έμπνευσης θεωρίες της εμπειρίας. Ως εκ τούτου, το θεματικό κέντρο της θρησκείας, στην προοπτική του διαφέροντος του Μπένγιαμιν, δεν βρίσκεται στα περιεχόμενα των δογμάτων ή τη θεολογική αντιπαράθεση, παρά στο θρησκευτικό αποτύπωμα της εμφατικά βέβηλης ιστορίας. Εφόσον μόνον σε αυτήν την τελευταία ανοίγεται το πεδίο των παροδικών, μη επαναλήψιμων, μοναδικών εμπειριών, η ολότητά της αποδίδει τη συγκεκριμένη ολότητα της εμπειρίας εκείνης της οποίας η μορφή είναι φθαρτή. Διάστικτη από ασυνέχειες κι ωστόσο ικανή να θεωρηθεί συστηματικά μόνον ως ενότητα από τη σκοπιά της ολότητας, η ιστορική συνάφεια είναι προσβάσιμη στη θρησκεία επειδή μόνο στη θρησκεία κωδικοποιείται τόσο η εμπειρία της παροδικότητας όσο και η παροδικότητα αυτής της εμπειρίας. Μέσω της θεματοποίησης της θρησκείας τα γνωσιοθεωρητικά ερωτήματα μεταπλάθονται στο πρόγραμμα του Μπένγιαμιν σε ερωτήματα φιλοσοφίας της ιστορίας υπό το πρίσμα της αποκατάστασης της ύπαρξης ως ενότητας της εμπειρίας. Μόνον στην ολότητά της μπορεί να υπάρξει η «επίγνωση της παροδικότητας των πραγμάτων» και να καλλιεργηθεί η μέριμνα ώστε «να διασωθούν στην αιωνιότητα».¹⁸ Η παραπομπή της εμπειρίας στην ύπαρξη αποκτά μάλιστα ιδιαίτερη σημασία επειδή στην ολότητά της εκφράζεται η απόλυτη εμμένεια των ιστορικών συναφειών και μόνον αυτή.

Η αποσαφήνιση της θεωρητικής σημασίας που αποκτά για τον Μπένγιαμιν η θρησκεία, όπως και αργότερα πιο ειδικά η θεολογία, είναι κρίσιμη, όχι μόνον επειδή τόσο συχνά ο συγκεκριμένος συγγραφέας επιστρατεύεται ώστε να συγκαλύψει την προσφυγή σε θεολογίζοντα επιχειρήματα ενώπιον μιας φιλοσοφικής αμηχανίας ή προκειμένου

να παραστήσει τον εγγυητή κατά την αναζήτηση του Θεού και της σωτηρίας στην υπηρέση της κοινωνικής κριτικής. Μακράν όλων αυτών, η κατανόηση των ερμηνευτικών εγχειρημάτων του Μπένγιαμιν, ένα κόμβο των οποίων αποτελεί και η αποκρυπτογράφηση του καπιταλισμού με όρους θρησκευτικού φαινομένου, καλείται να διασαφηνίσει τον ειδικό τρόπο μετάβασης μεταξύ θεολογικής υπερβατικότητας και ιστορικής εμμένειας. Σε αντίθετη περίπτωση, αν θεωρηθούν ως δίπολο παγιωμένων αντιθέτων, η ένταση μεταξύ τους καθίσταται ανεπίλυτη. Η ερμηνεία είτε καταδικάζεται να παλινδρομεί απορητικά, είτε υποχρεώνεται να ανατρέξει σε ιδεολογικά κριτήρια προκειμένου να επιλέξει τον έναν πόλο εις βάρος του άλλου.

Στο *Πρόγραμμα της ερχόμενης φιλοσοφίας* ο Μπένγιαμιν προβαίνει άλλωστε σε σχετικές διαφοροποιήσεις που διαλευκάνουν με τη σειρά τους τη σχέση εμμένειας και υπερβατικότητας. Η σύνταξη της υψηλότερης εμπειρίας συμπαρασύρει την αρχιτεκτονική της *Υπερβατολογικής Αναλυτικής*. «Θα πρέπει να σταθμισθεί κατά πόσον οι κατηγορίες του Πίνακα [κατηγοριών] πρέπει να παραμείνουν ως έχουν, απομονωμένες και αδιαμεσολάβητες και κατά πόσον μία θεωρία των τάξεων θα μπορούσε να τις αντικαταστήσει ή να τις συμπληρώσει». ¹⁹ Χωρίς να έχει πουθενά στη συνέχεια αναπτύξει την θεωρία των τάξεων, ο Μπένγιαμιν, οριοθετεί στην *Κριτική της βίας*, όπως και στο *Θεολογικό-πολιτικό απόσπασμα*, τις περιοχές ισχύος αυτών των τάξεων και συνακόλουθα τα πεδία έντασης στα οποία εγγράφονται οι εννοιολογήσεις της θεωρίας της πολιτικής. ²⁰ Πρόκειται για τις τάξεις του δικαίου, της πολιτικής και της θρησκείας. Ο χαρακτήρας τους αναδύεται κατά την αντιπαράθεση των περιοχών στις οποίες η καθεμιά εγείρει απαιτήσεις ισχύος. Στο δικαϊκό σύστημα αποτυπώνεται ²¹ η κρατούσα κοινωνική τάξη πραγμάτων από την άποψη της πλήρους κωδικοποίησης των κανόνων ηθικής και κοινωνικής πρακτικής, σύμφωνα με τη λειτουργικού τύπου ρύθμιση της εξυπηρέτησης των σκοπών από τα μέσα. Άμεσα αντιμετώπι με την τάξη του δικαίου τίθεται η τάξη της πολιτικής, ²² καθώς και οι δύο βρίσκονται στο χώρο της εμμένειας. Ο προσδιορισμός του χαρακτήρα τους προκύπτει από την αντίθεση στη θρησκευτική τάξη. Η εν λόγω τάξη είναι υπερβατική, ενώ ο συσχετισμός της με την εμμένεια είναι το κεντρικό διακύβευμα της φιλοσοφίας της ιστορίας, καθώς το αντικείμενο της τελευταίας βρίσκεται μεν στο βέβηλο, όμως η εμπειρία του συγκροτείται στο χώρο της θρησκείας, στην «καθαρή γνωσιοθεωρητική (υπερβατολογική) συνείδηση». ²³

Η κριτική στον περιορισμό της εμπειρίας από τις καντιανής προέλευσης γνωσιοθεωρίες, οι οποίες στηρίζονται στο διαχωρισμό υποκειμένου και αντικείμενου, ώστε να οροθετήσουν γνωστικά πεδία και αντικείμενα και να συγκροτήσουν εννοιολογικά τις θεμιτές προσβάσεις σε αυτά, προεκτείνεται για τον Μπένγιαμιν σε κριτική του μύθου. Αν οι παραδοσιακές μυθολογικές αντιλήψεις χαρακτηρίζονταν από την εξάρτηση του υποκειμένου από το αντικείμενο, η εκ νέου διαίρεσή τους αναπαράγει τη μορφή του μυθολογικού σχήματος. Στο διαφωτισμό αυτή η σχέση εξάρτησης αντιστρέφεται, καθώς η πρωτοκαθεδρία ανατίθεται στο υποκείμενο. Η κυριαρχία του εν τούτοις επί του αντικείμενου καθίσταται δυνατή μόνο στο μέτρο που συνεχίζει να βρίσκεται στην αρμοδιό-

τητα του αντικειμένου να επηρεάζει το υποκείμενο. Για τον Μπένγιαμιν, αυτό συνεπάγεται την αναπαραγωγή του σχήματος της εξάρτησης, με συνέπεια η παραγόμενη γνώση να παραμένει μυθολογική. Ως εκ τούτου, η περιχαρακωμένη εμπειρία, την παραδειγματική εκδοχή της οποίας συντάσσει η υπερβατολογική φιλοσοφία, αποτελεί εν τέλει μία ακόμη έκφραση της μυθολογικής θέασης του κόσμου. Η διάγνωση του μυθικού χαρακτήρα της κυρίαρχης μοντέρνας γνωσιοθεωρητικής τάσης εγγράφεται ωστόσο στα ευρύτερα συμφραζόμενα της κριτικής του μύθου. Με την αποδιάρθρωσή του ο Μπένγιαμιν συνδέει την παλινόρθωση της ολότητας της εμπειρίας, όπως θα αναδείξει στη συνέχεια ο συσχετισμός της με το ερώτημα της ανεύρεσης της αλήθειας στην ιστορία.

Όταν ο Μπένγιαμιν ανιχνεύει στο διαφωτιστικό πρόταγμα αυτονομίας του υποκειμένου τη δυναμική μετάπτωσης στη δομή του μύθου, αποδεικνύει ταυτόχρονα την κατεύθυνση που πρέπει να λάβει η προσπάθεια κατανόησής του. Κάθε άλλο παρά περιορισμένη στις νατουραλιστικές ή ανθρωπολογικές κατασκευές της φαντασίας, τις τόσο χαρακτηριστικές για την ελληνική αρχαιότητα, η μυθολογία αποτελεί τη γενικότερη έκφραση σχέσεων εξάρτησης και επιβολής. Τέτοιου είδους σχέσεις προκύπτουν από την αδυναμία διασφάλισης της αυτονομίας, την αποτυχία να αρθούν προσδιορισμοί που προσιδιάζουν στο φυσικό κόσμο. Οι μυθικές δυνάμεις, καθώς «αναδύονται από αυτόν [τον κόσμο], κατά την έκπτωσή [του]»²⁴ εξορίζουν το πνεύμα και την ελευθερία και καταδικάζουν ό,τι διακρίνει τους ανθρώπους από την υπόλοιπη φύση να υπόκειται στον θάνατο. Είναι άρα προφανές ότι για τον Μπένγιαμιν ο μύθος δεν παραπέμπει μονοσήμαντα στην αρχαιότητα ή σε οποιαδήποτε άλλη συγκεκριμένη ιστορική εποχή, αν και η δομή του είναι πράγματι περισσότερο ευανάγνωστη στην εποχή κατά την οποία η μυθική βία κωδικοποιείται στο δίκαιο.²⁵ Η κυριαρχία των μυθικών δυνάμεων, εφόσον συνιστά άρνηση του αυτοπροσδιορισμού, είναι ό,τι προσλαμβάνεται στην ανθρώπινη ιστορία ως *μοίρα*, δηλαδή ο καθορισμός των ανθρώπινων σχέσεων ως φυσική ρύθμιση που υπακούει στις μαγικές, δαιμονικές επιταγές ανεξέλεγκτων νόμων. Όσο οι κοινωνικές συνθήκες συνεχίζουν να εμφανίζονται ως φυσική ιστορία και η πραγματικότητα ως δημιούργημα της μοίρας, τόσο παραμένει στην ημερησία διάταξη η καταστροφή των μύθων. Αν μάλιστα ένα όχι ασήμαντο μέρος της νεωτερικής μυθολογίας εμφιλοχωρεί στην ψευδαίσθηση ότι ο Λόγος έχει εκτοπίσει το μύθο και ότι ο κόσμος έχει πλέον απομαγευτεί, η ανάδειξη των μηχανισμών μετάπτωσης στο μύθο όπως και των μυθικών υπολοίπων στο εσωτερικό του Λόγου αποκτούν αποφασιστική σημασία. Ο απεγκλωβισμός από τη μυθολογία είναι όμως ανάλογα επισφαλής, επειδή η δραστικότητα των μύθων στηρίζεται στην απόδοση μορφής σε περιεχόμενα αληθείας, δηλαδή στην παροχή εξηγήσεων για πραγματικά φαινόμενα και προβλήματα. Η εύρεση της αληθείας των μύθων, όπως άλλωστε και της θρησκείας, αναδεικνύεται τότε σε κρίσιμο πολιτικό διακύβευμα, στο μέτρο που μυθολογία και θρησκεία επιστρατεύονται στο πλευρό της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων.

Η αποδιάρθρωση των μυθικών αντιλήψεων δεν πρέπει ωστόσο να παραχωρείται στην αποκλειστική αρμοδιότητα του Λόγου, διότι δεν μπορεί παρά να μετέρχεται και

των ίδιων των δυνάμεων του μύθου και να τις στρέφει εναντίον του. Αυτή η κριτική πρόταση εστιάζει ακόμη ευκρινέστερα το διαφέρον του Μπένγιαμιν για τη θρησκεία. Με τη διάκριση σε τάξεις παρακάμπτεται στο πρώιμο έργο η ναρκοθετημένη κλασική αντίθεση μεταξύ ορθολογικής απομάγευσης και ανορθολογικής προσφυγής σε υπερφυσικές δυνάμεις, καθώς θεματοποιείται η διαφορετική διαμόρφωση ίδιων περιεχομένων μεταξύ των τάξεων. Στο *Θεολογικό-πολιτικό απόσπασμα* είναι, από αυτή την άποψη, χαρακτηριστική η έμφαση «στη βέβηλη τάξη του βέβηλου»²⁶ ως του μόνου χώρου εκδίπλωσης της πολιτικής. Ενώ σε αυτόν τον χώρο εκφράζονται κατά τη γλωσσική κυριολεξία θρησκευτικές παραστάσεις, θεολογικές προκείμενες και ιερά θέσφατα, εν τούτοις μόνον εκεί είναι δυνατός ο πλήρης διαχωρισμός από την κάθε είδους πολιτική επένδυση που φέρουν αυτές οι αντιλήψεις. Ειδικά η απέκδυση του μεσσιανικού χαρακτήρα που τις διαπερνά ως η ύψιστη συνέπεια των μονοθεϊστικών διδασκαλιών για το βέβηλο είναι δυνατή μόνον με τη μορφή της αποϊεροποίησης. Μέσω της απαλλαγής όμως από κάθε υπερβατικό-υπερκοσμικό προσδιορισμό το βέβηλο απογυμνώνεται από εξωτερικές νοηματοδοτήσεις και καταναγκασμούς. Ωστόσο, η εκκένωση του κόσμου από σκοπό και νόημα αφενός σηματοδοτεί μια κρίση ιστορικών διαστάσεων, αφετέρου ανοίγει ταυτόχρονα το δρόμο για τα πεπερασμένα, ανεξάρτητα από προθέσεις και λειτουργικούς περιορισμούς περιεχόμενα του μεσσιανισμού.²⁷ Συμπυκνωμένα στη συνείδηση της εγκόσμιας ευδαιμονίας χωρίς την ανελευθερία των υπερβατικών προβολών, συνιστούν την αληθινή πολιτική, τη μοναδική δυνατότητα εξόδου από την υπάρχουσα κοινωνική συνθήκη. Η βαθύτατη οικονομική, πολιτική και κοινωνική κρίση με τη μορφή της ολοκληρωτικής και χωρίς υπόλοιπα αποϊεροποίησης που προϋποθέτει η έξοδος ισοδυναμεί με την απαλλαγή από την επιβολή και την τρομοκρατία που ασκεί ο μύθος. Ταυτόχρονα όμως η έξοδος σηματοδοτεί την απόδοση στην εμπειρία εκείνου του κύρους που μόνον η επίγνωση της παροδικότητας μπορεί να αποκαταστήσει.

3. Η ΕΚΘΕΣΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ ΣΤΗ ΓΛΩΣΣΑ: ΠΑΡΑΚΑΜΨΗ ΠΡΟΣ ΤΗ ΜΗ-ΠΡΟΘΕΣΙΑΚΗ ΑΛΗΘΕΙΑ

Το ζητούμενο στη συνάφεια της εμπειρίας που αποβλέπει στην ολότητα είναι η συνείδηση και ο κόσμος να φθάσουν σε άμεση ταύτιση. Ενώ είναι σαφές ότι ο Μπένγιαμιν στηρίζεται στον Καντ, η πρότασή του οδηγεί σε μια μεταφυσική της εμπειρίας που υπερβαίνει την καντιανή, καθώς διαρρηγνύει τα πλαίσιά της. Ως συνέπεια, η παράσταση της εμπειρίας καλείται να αποκαταστήσει την αμεσότητα της ταύτισης με το παριστάμενο. Η αναίρεση της διαφοράς μεταξύ παράστασης και παριστάμενου ανταποκρίνεται στο ζητούμενο της ταύτισης εικόνας και έννοιας, εποπτείας και νόησης και, εν τέλει, εμπειρίας και γνώσης. Ως εκ τούτου ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι η αποκατάσταση της ολότητας της εμπειρίας είναι δυνατή μόνον στο μέσον της συμβολικής παράστασης.²⁸ «Η εμπειρία όμως είναι το σύμβολο αυτής της γνωστικής συνάφειας».²⁹ Ο συμβολικός χώρος στον οποίο μπορεί να παρασταθεί η ολότητα της εμπειρίας είναι για τον

Μπένγιαμιν η γλώσσα: «Η απόλυτη εμπειρία είναι από την άποψη της φιλοσοφικής εποπτείας η γλώσσα· γλώσσα, εν τούτοις, κατανοητή ως συμβολική-συστηματική έννοια».³⁰ Με δεδομένη την αποσύνδεση ονόματος και αναφοράς, ο συγκερασμός γνώσης και εμπειρίας στο πρόγραμμα του Μπένγιαμιν καθίσταται η κατ' εξοχήν αποστολή της φιλοσοφίας, η οποία «είναι εμπειρία που συνάγεται σε συστηματικά συμβολική συνάφεια ως γλώσσα».³¹ Η προβληματική του ονόματος παραπέμπει στην καθαρή «μεσότητα» της γλώσσας, τη διακριτή από την επικοινωνιακή της διάσταση. Πρόκειται για τον τριτεγγυητή της –παραδείσιας– κατάστασης πριν η γλώσσα εργαλειοποιηθεί ως σημειωτική διαδικασία γνωσιοθεωρητικής αναφοράς σε σημαίνόμενα.³² Εφόσον «το όνομα είναι το ανάλογο της γνώσης του αντικείμενου στο ίδιο το αντικείμενο»,³³ προοικονομεί το ζητούμενο της διευρυμένης γνώσης πριν την έκπτωσή της σε γνώση αντικειμένων μέσω εξωτερικών προς αυτή γνωσιοθεωρητικών αφαιρέσεων.

Καθότι η εμπειρία στην ολότητά της διαμορφώνεται στο χώρο της «καθαρής υπερβατολογικής συνείδησης»,³⁴ στόχος της αποκατάστασής της δεν μπορεί παρά να είναι η εύρεση της ίδιας της δομής της, έστω κατά τις ιστορικές της μεταπτώσεις, χωρίς όμως ειδικό περιεχόμενο. Παρόλο που η θέση του Μπένγιαμιν περί εμπειρίας μεταβάλλεται αισθητά στη συνέχεια του έργου του, υπαγορεύει ωστόσο μια έννοια της αλήθειας η οποία το διαπερνά συνολικά. Με την αναίρεση των διαιρέσεων στην καντιανή φιλοσοφία δια της αποκατάστασης της ολότητας η υπερβατολογική δομή που αναδύεται επιτρέπει την ανάδειξη του καθ' έκαστον στην εκάστοτε δοσμένη ιστορική του προοπτική. Ως συστοιχία στην οποία αναιρείται η διαφορά εγώ και κόσμος ή υποκειμένου και αντικείμενου «καθίσταται ορατό το όλον στο καθ' έκαστον, εμφανίζεται η αλήθεια κατανοητή προοπτικά».³⁵ Στηριζόμενος στη διάγνωση της πολυδιάσπασης του νεωτερικού κόσμου, ο Μπένγιαμιν θεωρεί τα θραύσματά του «πρίσματα, στα οποία η μία αλήθεια γίνεται αντιληπτή ως πολλαπλότητα αληθειών».³⁶ Η πρόσδεση της αλήθειας σε συγκεκριμένα ιστορικά περιεχόμενα τα οποία μορφοποιούνται μέσω της υπερβατολογικής δομής της εμπειρίας κάθε άλλο παρά συνεπάγεται τη σχετικοποίησή της. Αντίθετα, η ισχύς της κατ' αυτόν τον τρόπο ιστορικά συγκροτημένης αλήθειας εξασφαλίζεται ακριβώς μέσω της προσαρμογής της στην κίνηση της ιστορικής προοπτικής, στην οποία εμφανίζεται, και του υποκειμένου που τη θεωρεί, ώστε να αναιρεθεί η σχετική θέση του ενός προς το άλλο. Το κρίσιμο διακύβευμα εν προκειμένω είναι η υπέρβαση της προθεσιακότητας (Intentionalität) κατά την εύρεση της αλήθειας. Σύμφωνα με την απόρριψη της γνώσης μέσω της απόδοσης κατηγορημάτων στο αντικείμενο από το υποκείμενο που θεωρεί με πρόθεση, αναδύεται «από το ίδιο το πράγμα κάτι προς εμάς, οδηγεί πίσω σε αυτό, το διακατέχει και κάτι άλλο, δηλαδή η προθεσιακή αλήθεια, μιλά μέσω του φιλοσόφου».³⁷

Μόνο ό,τι εκφεύγει των προθέσεων αληθείας του υποκειμένου επιτρέπει την υπέρβαση της διάκρισής του από το αντικείμενο, μόνον η ανάδειξη της ιδιαιτερότητας του περιεχομένου ενός πράγματος σε πείσμα της πρόθεσης που βρίσκεται εγγεγραμμένη στις γνωσιοθεωρητικές αφαιρέσεις μπορεί να οδηγήσει στην αλήθεια. «Το αντικείμενο της γνώσης ως προσδιορισμένο στην πρόθεση της έννοιας δεν είναι η αλήθεια. Η αλή-

θεια είναι μη προθεσιακό Είναι που σχηματίζεται από Ιδέες». ³⁸ Σε αυτό το σημείο συγκλίνουν οι αντιλήψεις του Μπένγιαμιν για την αλήθεια με τον ενδεδειγμένο τρόπο έκθεσης του Είναι, το οποίο ως μη προθεσιακό έχει συμβολικό χαρακτήρα. Ως εκ τούτου, η μη-προτασιακή, μη-προθεσιακή αλήθεια εκτίθεται συμβολικά στη γλώσσα και άρα η συγκρότησή της δεν εξαρτάται από κάποιο θεμέλιο εξωτερικό στα πράγματα. Αυτό σημαίνει ότι το άνυσμα της έννοιας της αλήθειας του Μπένγιαμιν κινείται στην κατεύθυνση της γνώσης του έλλογου βίου. Ανάλογα προσδιορίζεται το πράττειν μέσω της γνώσης της οποίας η αλήθεια δεν αποτελεί εξωτερική κατηγορία των πραγμάτων αλλά συμβολική έκθεση του Είναι τους, ενός Είναι συγκροτημένου γλωσσικά. «[Η γνώση] δεν είναι καθοριστική ως κίνητρο αλλά εξ αιτίας της γλωσσικής δομής. Η γλωσσική στιγμή στην ηθικότητα βρίσκεται σε συνάφεια με τη γνώση». ³⁹

Η θεώρηση της θρησκείας σε αυτό το πεδίο εντάσεων μπορεί τότε να φωτίσει την προσφυγή σε θρησκευολογικές κατηγορίες για την αποτύπωση των κοινωνικών σχέσεων στον καπιταλισμό. Με την παράκαμψη μέσω της θρησκείας, δηλαδή μέσω εκείνων των δομών και εγγραφών στη συνείδηση που αποδίδονται στο θρησκευτικό φαινόμενο, επιτελείται η προσπέλαση στην ασυνεχή εμπειρία της παροδικότητας, στον ίδιο τον πυρήνα της ιδιοσυστασίας των ιστορικών μεταβολών. Αν αφαιρεθεί το εν λόγω αφηγηματικό δεδομένο των συγκεκριμένων του *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία*, παραμένει κρυπτική και δυσεξήγητη η διευκρινιστική αποστροφή του Μπένγιαμιν, ότι η προσπάθεια απόδειξης της θρησκευτικής ουσίας του καπιταλισμού θα μπορούσε να οδηγήσει σε μία παραπλανητική «γενικευμένη πολεμική». Η πολεμική κριτική θα έτρεπε εν προκειμένω την ανάλυση προς την πραγμάτευση θεολογικών θέσεων και την αντιπαράθεση περί του ιστορικού ρόλου που έχουν διαδραματίσει διάφορες εκδοχές της θρησκείας ή και περί του ποια είναι η αληθής θρησκεία, όπως συμβαίνει σχεδόν αναπόφευκτα σε κάθε θεολογική συζήτηση. Αντίθετα, τον Μπένγιαμιν δεν τον απασχολεί κάποιο θεολογικό πρόβλημα αλλά η εξέταση του ιστορικού φαινομένου των κεφαλαιοκρατικών κοινωνικών σχέσεων στην προοπτική επεξεργασίας μιας θεωρίας της πολιτικής. Με δεδομένο όμως ότι τα νήματα τα οποία θα την συνθέσουν πρέπει ταυτόχρονα να επανασυντεθούν ως ολότητα της εμπειρίας, η ανταπόκριση στο θεματικό ζητούμενο της πολιτικής υποβάλλει έναν τρόπο ικανοποίησής του ο οποίος θα εγγράφεται στον ορίζοντα αυτής της ολότητας. Εφόσον ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι η αποκατάσταση αυτής της τελευταίας δεν είναι δυνατή μέσω της καντιανής σύνθεσης, σχεδιάζει μία τελεολογία της «έκθεσης (Darstellung)» ως «μεθόδου [...] για την [...] αντικειμενική ερμηνεία» ⁴⁰ των φαινομένων, η οποία καθιστά την αλήθεια παρούσα. ⁴¹ Τότε όμως η έκθεση της αλήθειας δεν είναι πρόβλημα κατηγοριακής αναπαράστασης, αλλά βρίσκεται εγγεγραμμένη, από την άποψη της γλωσσικής μορφής, στο ίδιο το μέσον της γλώσσας. ⁴² Ο εγγενής περιορισμός της νόησης να συλλάβει την «υψηλότερη εμπειρία» και συνεπώς την αλήθεια σημαίνει ότι η έκθεση πρέπει να φανερώνει ό,τι δεν είναι προσβάσιμο στη νόηση, ενώ δεν μπορεί παρά να προσφεύγει σε νοητικά ενεργήματα.

Σε αυτή την προοπτική έκθεσης της αλήθειας καθίσταται ευκρινής η εστία του διαφέροντος του πρώιμου μπενγιαμινικού έργου. Είναι μια θεωρία του πράττειν η οποία έχει ως υπόστρωμα την μη-προτασιακή, μη-προθεσιακή έννοια της αλήθειας και ως εκ τούτου αποτελεί το πρίσμα μέσα από το οποίο ο Μπένγιαμιν εξετάζει τη θρησκεία και το δίκαιο από τη μία, ενώ από την άλλη εξηγεί τον ειδικό χαρακτήρα της θεματοποίησης της πολιτικής. Τοποθετημένη στην αιχμή του μεταφυσικού προγράμματος αποκατάστασης της ολότητας της εμπειρίας και της έκθεσης της αληθείας ως συστοιχίας των ιστορικά κατανεμημένων γνώσεων που εγκατοικούν στα θραύσματα της ιστορικής πραγματικότητας, σηματοδοτεί την άρνηση του συγγραφέα να παραχωρήσει τα θρησκευτικά και θεολογικά περιεχόμενα στο μύθο και τον ανορθολογισμό και την πρόθεσή του να τα διεκδικήσει εκ μέρους του ιστορικού Λόγου. Ο Μπένγιαμιν κυρώνει έτσι το κεντρικό πρόταγμα του Διαφωτισμού, πρόταγμα που είχε ο ίδιος ο Διαφωτισμός εξουδετερώσει εξ αιτίας της παγίωσης των δυστικών χωρισμών, της δογματικής, υπεριστορικής θεώρησης μύθου και Λόγου και της προθεσιακής αντίληψης της αλήθειας και άρα της εργαλειοποίησής της.⁴³ Η μεταγραφή και των δύο στην βέβηλη τάξη της πολιτικής επενδύει τη θεωρησιακή προσέγγιση του Μπένγιαμιν με εμπειρικό-υλιστικό χαρακτήρα.⁴⁴

Η κατανόηση της θρησκείας εν γένει ως χώρου της αποτύπωσης όλων αυτών που χαρακτηρίζουν την ιστορική εμπειρία, της παροδικότητας, της ασυνέχειας, της υποταγής του πράττειν σε σκοπούς, προσδιορίζει έτσι αποφασιστικά τη θέση της πολιτικής στα φιλοσοφικοϊστορικά διαφέροντα του Μπένγιαμιν. Πρόκειται για μια μεταφυσικά προσδιορισμένη πολιτική σε πλήρη αντίθεση με την μέχρι τότε θεώρηση της ιστορικής εμπειρίας,⁴⁵ η οποία όμως εγγράφεται στα ζητούμενα της «υψηλότερης εμπειρίας». Στην προοπτική της συνδυάζονται κατά αυτόν τον τρόπο η αποκωδικοποίηση του κόσμου από γνωσιοθεωρητική άποψη με την αναζήτηση μιας ριζικά νέας κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας.

Αδιάψευστοι μάρτυρες αυτού του προσανατολισμού είναι οι συγγραφείς που επικαλείται σχετικά ο Μπένγιαμιν. Οι Σαρλ Πεγκύ (Charles Peguy), Έρνστ Ούνγκερ (Ernst Unger) και Ζωρζ Σορέλ, διαφέρουν αναμφίβολα σημαντικά μεταξύ τους –ιδιαίτερα οι δύο πρώτοι– και βεβαίως με τον Μπένγιαμιν. Εν τούτοις χαρακτηρίζονται από τον κοινό παρανομαστή ότι η πολιτική οφείλει να ασκείται χωρίς να προσανατολίζεται στην εκπλήρωση σκοπών, αν θέλει να είναι ριζοσπαστική και να οδηγεί σε κοινωνικές συνθήκες απόλυτα διακριτές από τις κεφαλαιοκρατικές. Σε αυτή την προοπτική ο Σορέλ αποτελεί την κεντρική αναφορά σχετικά με την τελεσφόρο πολιτική πρακτική συνολικής ανατροπής της κεφαλαιοκρατίας.⁴⁶ Γύρω στο 1920 ο Μπένγιαμιν υιοθετεί τα κύρια σορελικά θεωρήματα και ειδικά τη συναγωγή της επαναστατικής στρατηγικής από τις συνθήκες συγκρότησης του αστικού κράτους και του δικαίου με τη συνακόλουθη γραμμή της γενικής απεργίας σε μετωπική αντίθεση με τις τακτικές της γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας. Στα πλαίσια της ευρύτερης εργασίας για την πολιτική ο Μπένγιαμιν ενδιαφέρεται για τον Σορέλ στο μέτρο που διαβλέπει ότι στις σορελικές αναλύσεις μπορεί να αποδοθεί το φιλοσοφικό κύρος με το οποίο στηρίζει τη δική του προσπέλαση της «υψη-

λότερης εμπειρίας» μέσω της επίγνωσης του ιστορικού βάθους του δικαίου και της θρησκείας. Διότι η κατάδειξη από τον Σορέλ των μυθικών δομών που λανθάνουν στην δικαϊκή τάξη σε όλες τις ιστορικές μορφές της συμβάλλει στην αποκατάσταση της εμπειρίας στην οποία έχουν αφομοιωθεί τόσο η συνείδηση του φυσικού προσώπου της δικαϊκής βίας όσο και η συνείδηση της παροδικότητας των μορφών της. Σε αυτό το σημείο φαίνεται πολύ χαρακτηριστικά η σύγκλιση της κριτικής στο μύθο με το περιεχόμενο αληθείας που πρέπει να έχει για τον Μπένγιαμιν η πολιτική στην προοπτική ολοποίησης της εμπειρίας.

Ο τρόπος συσχετισμού των τάξεων, τις οποίες διακρίνει ο Μπένγιαμιν, βρίσκεται στον πυρήνα της «υψηλότερης εμπειρίας», ανήκει στον ίδιο θεωρητικό ιστό με αυτήν και είναι συνυφασμένος με τον αναπροσδιορισμό της. Ο Μπένγιαμιν μετασχηματίζει σε μετωνυμική εξίσωση των αποτελεσμάτων τον καντιανό παραλληλισμό της εφαρμογής των κατηγοριών στα φαινόμενα⁴⁷ με τη διαδικασία της ανάγνωσης: «Η αντίληψη είναι ανάγνωση. Αναγνώσιμο είναι μόνο ό,τι εμφανίζεται στην επιφάνεια».⁴⁸

Αρμοδιότητα της εμπειρικής συνείδησης που οφείλει να ενσωματωθεί στην υπερβατολογική, η αντίληψη της επιφάνειας παραπέμπει στην παροδική, ανεπανάληπτη εμπειρία και κατά συνέπεια επενδύεται με το φιλοσοφικό κύρος που προσήκει στην τελευταία. Η επιλογή άρα της παράκαμψης ως οδού προσπελάσεως στην «υψηλότερη εμπειρία» συμπλέκεται με το ενέργημα της ανάγνωσης, της μπενγιαμινικής δηλαδή μετωνυμίας για την αντίληψη της επιφάνειας. Ανάγνωση και φυσιογνωμική στηρίζονται στη διαπίστωση ομοιοτήτων, που σημαίνει, για τον Μπένγιαμιν, ερμηνεία και κατασκευή και όχι συνάφεια οντολογικού χαρακτήρα.

Αν και στο *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* δεν εκτείνεται αναλυτικά το κριτήριο που κατοχυρώνει τη σύνδεση των δύο, διατρέχει εν τούτοις την κάθε άρθρωση που στοιχειοθετεί αυτή τη σύνδεση. Πρόκειται για το θεωρητικό φορέα της μετάθεσης θρησκευτολογικών κατηγοριών στην επιφάνεια της καπιταλιστικής ζωής: τη δομική ομολογία στη βάση της *αναλογίας*, στην οποία ωστόσο ο Μπένγιαμιν αναφέρεται ρητά μία και μοναδική φορά. Στο εδάφιο το σχετικό με τον Φρόντ ο ισχυρισμός ότι το κεφάλαιο είναι «το απώθημένο, η αμαρτωλή παράσταση» στηρίζεται σε μια «αναλογία η οποία είναι πολύ βαθιά». Η προσφυγή στην αναλογία είναι πράγματι η μόνη πρόσβαση στη σύνταξη του συζευκτικού «είναι» διά του οποίου αποδίδονται τα θρησκευτολογικά κατηγορήματα στην κεφαλαιοκρατία και τον οικονομικό της μηχανισμό. Αναλογία, ομοιότητα και συγγένεια⁴⁹ συνομολογούν τη συστοιχία των συνδεδεμένων με την αντίληψη εννοιών: «Αναλογία είναι μάλλον μία μεταφορική ομοιότητα, δηλαδή μία ομοιότητα σχέσεων, ενώ κυριολεκτικά (μη μεταφορικά) όμοιες μπορεί να είναι μόνον αποστάσεις».⁵⁰

Η σταθερή αναζήτηση ομοιοτήτων και θεωρημάτων σχετικών με την ανεύρεση και αξιοποίησή τους έλκει την καταγωγή της από την προσπάθεια του προϊστορικού ανθρώπου να κατανοήσει τους σχηματισμούς των αστερισμών στο στερέωμα. Σε αυτή την ερμηνευτική, τη συνυφασμένη με τη γένεση των πρωταρχικών μύθων, ο Μπένγιαμιν τοποθετούσε την αφετηρία της ανάγνωσης και της γραφής. Ως εκ τούτου θεωρούσε την

αστρολογία μυθολογικά κωδικοποιημένη μορφή χαμένων πια στο βάθος της προϊστορίας παρατηρήσεων και γνώσεων με πραγματικό αντίκρισμα. Η κυρίαρχη προσέγγιση ερμηνείας και ανασύστασης του κόσμου συνίσταται για τον Μπένγιαμιν στην αποκωδικοποίηση ομοιοτήτων ως ανάγνωση κειμένων. Αν στον πυρήνα κάθε ανάγνωσης βρίσκεται η διαδικασία αποκρυπτογράφησης γραπτών σημείων, η αποκωδικοποίηση του κόσμου ως ανάγνωση μεταφράζεται σε ανασύσταση και, άρα, σωτηρία των φαινομένων με τη μορφή κειμενικών ενοτήτων. Ανασύσταση εν προκειμένω σημαίνει τη διαπίστωση ομοιοτήτων που καθιστούν ένα φαινόμενο αναγνώσιμο διά της γλωσσικής του έκθεσης. Η αποκατάσταση ομοιοτήτων οιουδήποτε τύπου αποτελεί εσωτερικό πρόβλημα της γλώσσας, εφόσον η εμπειρία, ο χώρος δηλαδή εκδήλωσής τους, μπορεί να αποτυπωθεί μόνον μέσα στη γλώσσα. Ο αναλογικός, άρα, συσχετισμός, εν προκειμένω του καπιταλισμού με τη θρησκεία συνίσταται στο στοίχημα της μεταφοράς, που ισοδυναμεί με την κατανόηση των κεφαλαιοκρατικών *realia* στη γλώσσα του θρησκευτικού πράττειν. Καθώς η γλώσσα δεν παρέχει τα μέσα αλλά είναι το μέσον, αναλογίες μπορούν να συνταχθούν μόνον στο μέσο της γλωσσικής έκθεσης. Εννοιακή σύλληψη του αντικειμένου δεν είναι τότε η έκθεση της κατηγοριακής του ανασυγκρότησης, αλλά η αναπαράσταση της φυσιογνωμίας του ως εκγλωττισμός, δηλαδή η μετατροπή του σε γλωσσική μορφή. Η επιχειρηματολογία που τη συνθέτει δεν οικοδομείται ως αλληλουχία προτάσεων ούτε μεθοδική συνάρτηση αληθών επί μέρους γνώσεων, αλλά κατατείνει στο να δείξει το ζητούμενο καθιστώντας το προφανές δια της έκφρασης της ολότητας της ιστορικής εμπειρίας.

Ιδωμένη στο σύνολο αυτών των συμφραζομένων, η ερμηνεία του καπιταλισμού ως ουσιαδώς θρησκευτικού φαινομένου δεν αποκτά μόνον την ιδιαίτερη σημασία της παρακαταθήκης των πρώιμων αναζητήσεων του συγγραφέα των οποίων τη διευρυμένη ανασύνθεση θα προτείνει το ύστερο έργο σε άλλη ιστορική συνθήκη και με αισθητά μετατοπισμένες προκειμένες. Πέρα από τη διευκρίνιση της κίνησης της σκέψης, τα νήματα που αθέατα συνυφαίνονται στο *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* επιτρέπουν την τοποθέτηση και τον έλεγχο αυτού του τόσου κρίσιμου κόμβου της μπενγιαμινικής ερμηνευτικής στα πλαίσια του ιστορικού στοιχήματος που αποτελεί η ανάλυση των συνθηκών της κεφαλαιοκρατικής κυριαρχίας.

4. Ο ΣΦΕΤΕΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ: ΛΑΤΡΕΙΑ – ΕΝΟΧΗ – ΧΡΕΟΣ

Η αναλογία μεταξύ κεφαλαιοκρατικής οικονομίας, κοινωνίας και θρησκείας οργανώνεται από τον Μπένγιαμιν στη βάση τεσσάρων μεταφορικών κριτηρίων τα οποία εννοούνται ως δομικά στοιχεία μιας ολότητας με δαιμονικό χαρακτήρα. Σύμφωνα με το πρώτο από τα γνωρίσματα αυτά ο καπιταλισμός ομοιάζει με τη θρησκεία στο μέτρο της λατρευτικής του διάστασης. Ο Μπένγιαμιν επικαλείται εν προκειμένω έναν κοινό τόπο της αντικαπιταλιστικής και επαναστατικής παράδοσης, σύμφωνα με τον οποίο η επι-

δίωξη του πλουτισμού μπορεί να συλληφθεί ως ανίερη λατρεία των εγκοσμίων, ομολογία πίστης στην εκκλησία του Μαμμωνά.⁵¹ Ακολουθώντας το νήμα της μονοθεϊστικής παράδοσης, η θρησκεία του χρήματος προσλαμβάνει από αυτή την άποψη παγανιστική φυσιογνωμία. Το χρήμα ανάγεται σε Θεό, μόνο όμως στο βαθμό που συνιστά νεκρό είδωλο του πραγματικού Θεού, όπως απεικονίζει σε υλική μορφή τη ζωντανή κίνηση της ανθρώπινης δραστηριότητας. Και στις δύο περιπτώσεις το είδωλο εκφράζει και συνάμα καταχράται την τιμή που αρμόζει στο αντικείμενο της αναφοράς του. Για αυτό το λόγο η λατρεία του δεν συνιστά μόνο ψευδή λατρεία ενός ψεύτικου Θεού, αλλά και αδυνατεί να σχετιστεί με αυτόν, παρά μόνο με τη μορφή της λατρείας, δηλαδή της συμβολικής επανάληψης και τελετουργικής τυποποίησης του υπερβατικού. Όπως ο υπερβατικός Θεός αποτυπώνεται ως είδωλο, έτσι και η σχέση μαζί του υποστασιοποιείται ως τελετουργία, ώσπου ο τύπος της να υποκατάστησει πλήρως το περιεχόμενό του. Έτσι, όχι μόνο ο καπιταλισμός μοιράζεται με τη θρησκεία το λατρευτικό χαρακτήρα, αλλά και η λατρευτική εκδήλωση μονοπωλεί τη θρησκεία του. Πρόκειται για «καθαρή λατρευτική θρησκεία», η θεολογική και δογματική στιγμή της οποίας έχει απορροφηθεί στην επιτελεστικότητα της τελετουργικής άσκησης.

Εξαιτίας, ωστόσο, αυτής της επιτελεστικότητας, το τελετουργικό δεν μπορεί να ολοκληρωθεί. Η τέλεση βρίσκεται πάντα καθ' οδόν ή, μάλλον, συνίσταται στο άπειρο της διάρκειάς της. Αν ο λατρευτικός χαρακτήρας της κεφαλαιοκρατικής θρησκείας έγκειται στην επιδίωξη του κέρδους και του πλούτου εν γένει, η «διάρκεια της λατρείας», το δεύτερο χαρακτηριστικό του καπιταλισμού κατά τον Μπένγιαμιν, αφορά ειδικά στη μορφή του απείρου που διέπει την καπιταλιστική συσσώρευση. Πρόκειται ωστόσο για ένα βήμα στην ίδια κατεύθυνση. Η αυτονόμηση της αύξησης του χρήματος έναντι της κατοχής του συνιστά αναβαθμό της φειχτοποίησης του τελετουργικού στοιχείου. Ακριβώς επειδή η αξιοποίηση της εργασίας δεν έχει φραγμό, επειδή, με άλλα λόγια, η συσσώρευση του κεφαλαίου δεν γνωρίζει ανάπαυλα από την καθημερινή της ρουτίνα, η λειτουργία της Κυριακής επενδύεται στην καθημερινότητα. Κάθε μέρα είναι με αυτή την έννοια «γιορτή». Εκείνο όμως που εορτάζεται είναι η θανάτωση της Κυριακής,⁵² η απαγόρευση της εξόδου από τον κύκλο της αναπαραγωγής.

Το τρίτο χαρακτηριστικό του καπιταλισμού είναι ότι η λατρεία του είναι «ενοχοποιητική». Η προσφυγή στην αμφίσημη έννοια της γερμανικής λέξης «Schuld» (ηθική ενοχή αλλά και οικονομικό χρέος) φέρνει στο προσκήνιο της έκθεσης του καπιταλισμού ως θρησκείας τον Νίτσε ως αποφασιστικό σημείο αναφοράς πλάι στον Μαξ Βέμπερ. Στην αμφιλογία μεταξύ των δύο σημασιών η οποία αποτελεί τη γλωσσική γέφυρα που συνδέει περιεχομενικά τον καπιταλισμό με τη θρησκεία στηρίζεται η νιτσεική κριτική της ηθικής: «Το αίσθημα της ενοχής, της προσωπικής υποχρέωσης [...] έχει την καταγωγή του στην παλαιότερη και πρωταρχικότερη διαπροσωπική σχέση που υπάρχει, στη σχέση μεταξύ αγοραστή και πωλητή, πιστωτή και οφειλέτη».⁵³ Η έννοια της ενοχής αναδεικνύεται έτσι σε κεντρικό αρμό της σύμπτωσης μεταξύ της οικονομικής λειτουργίας των καπιταλιστικών σχέσεων και της ψυχοκοινωνικής δομής που επιβλήθηκε από τη

χριστιανική θρησκεία. Με το συνδετικό «ως» του τίτλου του αποσπάσματος υποδηλώνεται η εν λόγω σύμπτωση, η οποία κατοχυρώνεται μορφολογικά δια της διαπίστωσης της δομικής ομολογίας μεταξύ της οικονομικής και της θρησκευτικής πράξης, ενώ περιεχομενικά προκύπτει από τη συνεύρεση του οικονομικού και του ηθικού μηχανισμού στην αμφισημία της έννοιας της δαιμονικής Schuld. Εφόσον Schuld σημαίνει χρέος αλλά και ενοχή, οικονομική υποχρέωση αλλά και ηθικό καταλογισμό, η λειτουργία της καπιταλιστικής αγοράς περιγράφεται μεν με οικονομικούς όρους, εν τούτοις η μετεγγραφή της με τους όρους της θρησκευτικής λατρείας αναδεικνύει την αναπόδραστη, κυριολεκτικά ανελέητη δυναμική της.

Η υπέρβαση αυτού του ηθικού εμπορίου μέσω του νιτσεικού ήθους διαιωνίζει τη δομή της αποπληρωμής. Η βούληση για δύναμη πραγματώνει και συνάμα ακυρώνει το διαχωρισμό που ίδιος ο Νίτσε διαπιστώνει στη λογική της τιμωρίας, «από τη μια, το σχετικά *διαρκές*, [...] μια ορισμένη διαδοχή διαδικασιών και από την άλλη το *ρευστό*, το νόημα, το σκοπό την προσδοκία που συνδέονται με την εκτέλεση τέτοιου είδους διαδικασιών». ⁵⁴ Ο καπιταλισμός μπορεί να συλληφθεί ως μια αναγωγή της τελετουργίας σε αυτοσκοπό, ως μια λατρεία η οποία δεν διαθέτει θεολογικό περιεχόμενο, δεν γνωρίζει διακοπή και επιπλέον δεν αποσκοπεί στην εξιλέωση, αλλά στην αναπαραγωγή ενός χρέους, το οποίο, επειδή δεν ικανοποιείται ποτέ, τοκίζεται από μόνο του στο άπειρο του χρόνου. Αυτή η απελπισμένη μηδενιστική γιορτή αποποιείται μεν το εξιλωτικό ιδεώδες της θείας οικονομίας, αλλά με τον τρόπο αυτό εντάσσει τον ίδιο το Θεό στο δαιμονικό κύκλο της καπιταλιστικής οικονομίας, στο μέτρο που η ενοχή αναπαράγεται «τόσο αναπόδραστα, όσο η αξία γεννά υπεραξία και όσο μεγαλώνει έτσι η χρέωση όλων εκείνων από τους οποίους αντλείται η υπεραξία [...]». ⁵⁵

Με την ανάδειξη της ενοχής-χρέους σε εννοιολογικό βαρύκεντρο της ανάλυσης η λατρεία που ενοχοποιεί και καταχρεώνει αποκτά ιστορικό βάθος, καθώς αναφέρεται όχι στη βιβλική, ηθική ενοχή, αλλά στην παγανιστικού τύπου φυσική ενοχή, την οποία φέρει η ανθρώπινη ζωή καθ' εαυτήν. Αναφερόμενη στην ιστορική διαδρομή της εποχής, η ετυμολογία του Νίτσε φέρνει στην επιφάνεια την υλική διάσταση κάθε εκδοχής της ενοχής, όταν γράφει στη *Γενεαλογία της ηθικής* ότι η «βασική έννοια της 'ενοχής' έλκει την καταγωγή της από την πολύ υλική έννοια του 'χρέους'». ⁵⁶ Αν και η ηθική φόρτιση της ενοχής προκύπτει από τη βιβλική-χριστιανική μετάπλαση της αρχαϊκής αντίληψης, η βαθμιαία αποικιοποίηση της χριστιανικής συνείδησης από τον αρχικά παρασιτούντα καπιταλισμό εγκαθιδρύει την ενοχοποιούσα κυριαρχία επί της γυμνής ζωής.

Γυμνή μένει η ζωή καθώς η κολοσσιαία ιστορική πρωτοτυπία του καπιταλισμού συνίσταται στην επιβολή μιας θρησκείας η οποία δεν οδηγεί στην εξιλέωση αλλά στην καταχρέωση. Το τέλος της είναι η χωρίς τέλος περαιτέρω χρέωση των πιστών της. Με την εξάπλωση της καπιταλιστικής αγοράς και τον τύπο του εξορθολογισμού που αυτή υπαγορεύει, υπήκοοι της λατρείας της δεν καθίστανται ωστόσο μόνον όσοι δεν αποκομίζουν κέρδη αλλά φορτώνονται με χρέη. Ακόμη και η μειοψηφία που αποκομίζει κέρδη δεν μπορεί να υπολογίζει στην έξοδο από την υποταγή στο Θεό των κεφαλαιοκρατικών

μηχανισμών, επειδή προφανώς είναι υποχρεωμένη από τις αναγκαιότητες της κεφαλαιακής συσσώρευσης να βυθίζεται όλο και περισσότερο στη δίνη του οικονομικού ανταγωνισμού. Αντί της αναγκαιότητας να προσανατολίζεται από τη θεία χάρη, αυτή η θρησκεία καθιστά αναπόφευκτη την οικουμενική εξάπλωση της ενοχής. Η καθολικευσή της έχει ως συνέπεια την εγκαθίδρυση της υπο-χρέωσης στο χρήμα ως μοναδικής και αδήριτης ανθρώπινης μοίρας. Εφόσον ο καπιταλισμός επιβάλλεται ως η αναγκαία, φυσική μορφή οικονομικής διάρθρωσης της κοινωνίας, η οικουμενική του εξάπλωση του αποδίδει το ίδιο της μοίρας: ο μονόδρομος που αποκλείει οποιαδήποτε διέξοδο να είναι ακαταμάχητος και το μέλλον να προσλαμβάνει τη μορφή ενός ατσάλινου κλουβιού.⁵⁷

Αν η καταχρέωση αποτυπώνεται με τη μορφή της καθολικής ενοχής, η δυναμική της εγκλωβίζει την ανθρωπότητα στην απελπισία που έρχεται μοιραία εξ αιτίας της απουσίας εξιλασμού από την οικονομία της καπιταλιστικής θρησκείας. Σε αυτήν την έσχατη συνέπεια οδηγεί τόσο η διάγνωση του Μαξ Βέμπερ όσο και αυτή του Νίτσε, όταν στον οίκο της απελπισίας ή στο ατσάλινο κλουβί –σύμβολα εγκλωβισμού χωρίς ελπίδα διαφυγής– αίρεται κάθε δυνατότητα κίνησης. Μόνο που ο Νίτσε, τον οποίο ο Μπένγιαμιν αναφέρει εν προκειμένω, στην ίδια αποστροφή, ως απόληξη της διαδρομής που ιχνηλάτησε ο Μαξ Βέμπερ, δίνει μία ριζική ερμηνεία του κενού που μένει στη λατρεία του χρήματος με την ακύρωση της εξιλεωτικής πρόνοιας.

Με τη μετάπλαση της παραίτησης που συνοδεύει την ετυμηγορία των πεσιμιστών κριτικών της κουλτούρας ο Νίτσε, αν και δεν αναφέρεται βέβαια ειδικά στον καπιταλισμό, παρέχει την ολοκλήρωση της μετεγγραφής του καπιταλιστικού μηχανισμού της χρέωσης σε θρησκευτικό μηχανισμό ενοχής. Διότι η εκπλήρωση της απεικόνισης του καπιταλιστικού έθους απαιτεί την πρόνοια της λύτρωσης, η οποία στην περίπτωση του συνίσταται στην καθολικευσή της απουσίας της. Η εμφαντική παρουσία που υποδηλώνει η απουσία κάθε άλλο παρά συνιστά παράδοξο αν θεωρήσει κανείς τη μετάπτωση της θέσης του Θεού, δηλαδή την αφομοίωση και απόκρυψή του, στη θρησκευτική σύνταξη του καπιταλισμού την οποία εισηγείται ο Μπένγιαμιν. Είναι η τέταρτη πρόταση που διέπει τις σημειώσεις του και σταθεροποιεί εσωτερικά την κατασκευή του.

Αν στην καπιταλιστική λατρεία, αντί της έλευσης του εξιλασμού κλιμακώνεται το χρέος, η επέκτασή του προσλαμβάνει οικουμενικό χαρακτήρα. Η καθολικευσή του συνεπάγεται κατ' αρχήν την απόσπαση του Θεού από την περιοχή του υπερβατικού στην οποία τον τοποθετεί η χριστιανική θρησκεία. Επειδή δεν καθιστά ρητή την αναφορά στην ύψιστη στιγμή νομιμοποίησής της, η λατρεία του χρήματος δεν αποκαλύπτει το πραγματικό αντικείμενο στο οποίο στρέφεται, αλλά το υποκρύπτει στην καταναγκαστική και αδιάλειπτη άσκησή της. Αν ο Θεός της καπιταλιστικής θρησκείας αποκαλύπτεται μόνον στο «ζενίθ της καταχρέωσής» του, τότε οι πιστοί της λατρείας του χρήματος ακολουθούν μεν αυτήν τη λατρεία, χωρίς ωστόσο να έχουν πλήρη συνείδηση του αντικειμένου της. Μόνο με την εκπλήρωση της ουσιαστικής προφητείας⁵⁸ του κεφαλαίου, δηλαδή τη στιγμή της απόλυτης οικονομικής καταστροφής, αποκαλύπτεται στους πιστούς του το χρήμα με την ιερότητα του Υψίστου, που έχει πλέον ολοκληρώσει την

καθολική του κυριαρχία. Σε αυτό ακριβώς συνίσταται το μυστικό, το οποίο διαφυλάσσεται στην καπιταλιστική λατρεία που προφυλάσσει το αντικείμενό της στη μυστικότητα όσο ωριμάζει η πλήρωση της εξουσίας του: «Ο λατρευτικός εορτασμός διεξάγεται ενώπιον μιας ανώριμης θεότητας, οποιαδήποτε σκέψη σχετικά με αυτή θίγει το μυστικό της ωριμότητάς της». Η ωρίμαση όμως της κυριαρχίας του χρήματος ισοδυναμεί με τον ολοσχερή κατακερματισμό του Είναι. Η διάλυσή του επέρχεται ως αποτέλεσμα της χωρίς υπόλοιπο πλήρωσης από την ενοχή, το ισοδύναμο απότοκο της καθολίκευσης της κυριαρχίας του χρήματος. Η πλήρης αποκάλυψη του Θεού του καπιταλισμού ωστόσο σηματοδοτεί την ολοκλήρωση της έκπτωσης της θεότητας από την υπερβατική της θέση. Διότι, αν ο καπιταλισμός καταλαμβάνει βαθμιαία τη θέση της θρησκείας μέχρι να την αφομοιώσει εντελώς, αυτό σημαίνει ότι η εξάπλωσή του ενσωματώνει τον Θεό «στο πεπρωμένο των ανθρώπων».

5. Η ΕΝΟΧΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

Σε άμεση σχέση με την επεξεργασία ενός τρόπου ανάγνωσης της νεωτερικότητας και στην προέκταση της προβληματικής που απασχολεί το *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* βρίσκεται η πρωτότυπη σύνδεση της ενοχής με τη μελαγχολία. Ενώ η μελαγχολία συνιστά «ένσταση» κατά της «ύπαρξης [...] ως πεδίου ερειπίων»,⁵⁹ σηματοδοτεί ταυτόχρονα την απουσία νοήματος σε έναν «κενό κόσμο», στον οποίο οδηγεί η αρχή της *sola fide* του Λούθηρου.⁶⁰ Αν συνεχεία της είναι η αυτονόμηση του εξιλασμού από την πράξη και άρα η απαξίωση των εγκοσμίων, στη μελαγχολία διεκπεραιώνεται η εργασία του πένθους.⁶¹ Υποκαθιστώντας την πολικότητα των δύο εννοιών, όπως την εκθέτει ο Φρόντ, με τον συσχετισμό τους κατά την πλήρωση της ζωής για την οποία πίστη και αρετή δεν εξασφαλίζουν την λύτρωση στο επέκεινα, ο Μπένγιαμιν αναγνωρίζει την απελπισία ως «αποτυχία της θεοδικίας».⁶² Με τη θεολογική διάσταση που αποκτά όμως κατ' αυτόν τον τρόπο η έννοια της μελαγχολίας αναδεικνύεται και το «θανάσιμο αμάρτημα» που βρίσκεται στον πυρήνα της.⁶³ Και τούτο διότι στο λουθηρανισμό «στην απομάκρυνση από τα 'αγαθά έργα' αντιστοιχεί 'η αυστηρή ηθικότητα'». ⁶⁴ Εφόσον «η εκπλήρωση των καθηκόντων σε όλες τις συνθήκες είναι η μόνη οδός προς την ευμένεια του Θεού»,⁶⁵ δεν νοηματοδοτεί η θρησκεία την ανθρώπινη ζωή αλλά η εγγεγραμμένη στη φιλοσοφική διάσταση της διδασκαλίας του Λούθηρου. *εμμενής*⁶⁶ θεώρηση του κόσμου.

Αν μόνον η πίστη μπορεί να δικαιώσει την πράξη, τότε επιβάλλεται μία «νέα πίστη στην πρόνοια, η οποία ταυτίζει την άνευ όρων υπακοή στο Θεό με την άνευ όρων υποταγή στην υπάρχουσα κατάσταση»,⁶⁷ αντικαθιστώντας την «παυλική εσχατολογική αδιαφορία»⁶⁸ για την εγκόσμια συνθήκη. Κατά συνέπεια, με τον προτενταντισμό η πρόσληψη του κόσμου μεταπίπτει στην αποδοχή και κατάφαση μιας μοίρας ταυτόσημης με τη λατρεία του εκάστοτε υπάρχοντος. Η ζωή καθίσταται η μοίρα την οποία η νεωτερικότητα και ειδικά η κεφαλαιοκρατική συνθήκη αναγνωρίζουν ως ιστορία.

Όταν ο Μπένγιαμιν γράφει στον πρώιμο *Διάλογο περί της θρησκευτικότητας του παρόντος* ότι μόνον «η θρησκεία μάς εγγυάται κάτι αιώνιο στα καθημερινά μας έργα»,⁶⁹ προοικονομεί με τη μορφή συνθηματικής συμπτώκνωσης τη διάγνωση που άρρητα προϋποτίθεται στο *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* αλλά και στο βιβλίο για το μπαρόκ δράμα. Το φαινομενικά κοινότοπο αυτό θεολογούμενο υποκρύπτει εν τούτοις την αντίστροφη συνέπεια από εκείνη την οποία είχε η εκπλήρωσή του σύμφωνα με τη λουθηρανή διδασκαλία, ότι δηλαδή η προσήλωση στα εγκόσμια καθήκοντα απέβη η μόνη αληθής εφαρμογή των αρχών της πίστης. Διότι ο τρόπος σύνδεσης «της υπερβατικότητας της πίστης με την εμμένεια της καθημερινότητας από το Λούθηρο επέφερε τελικά την αποσύνδεσή τους, εξ αιτίας της 'ιδιάζουσας ευαισθησίας' που τον χαρακτήριζε, μέχρι να κορυφωθεί στο αντίθετο από ότι ρητά επεδίωκε η διδασκαλία του».⁷⁰

Μία τόσο ριζική ανανοηματοδότηση του κόσμου, όμως, προκαλεί την αντίστοιχα ριζική αντίδραση του ανθρώπου ο οποίος δεν είναι διατεθειμένος να δεχτεί την εξάχνωση της ζωής του στην απλή διεκπεραίωση των καθηκόντων με τα οποία επιφορτίζεται και βρίσκεται υποχρεωμένος να εκτελέσει. Μορφοποιημένη σε θλίψη, η αντίδραση στην απελπισία ενώπιον της μοίρας δεν συνεπάγεται όμως απλά και μόνον την ενίσχυση της στροφής στον εσώτερο εαυτό του ατόμου την οποία προβλέπει η προτεσταντική στάση. Με δεδομένη την απίσχναση της ίδιας της εσωτερικότητας ως αποτέλεσμα του κυρίαρχου προσανατολισμού στον έσω κόσμο κατ' αφαίρεση του κοινωνικού, ο προτεσταντισμός οδηγεί σε παραλυτική αμηχανία αναφορικά με την τελική νομιμοποίηση των πρακτικών απαιτήσεων της ζωής. Η ιστορικά προσδιορισμένη εννοιακή συστοιχία μεταξύ προτεσταντισμού, απελπισίας και θλίψης που προκύπτει και αυτό τον τρόπο μορφοποιεί την παθολογία της μελαγχολίας και οροθετεί το ιστορικό πεδίο στο οποίο θα διεκπεραιωθεί ο σφετερισμός της θρησκευτικής λειτουργίας της ενοχής από τους χρεωστικούς μηχανισμούς της κεφαλαιοκρατίας.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κατά τη διαμόρφωση της μελαγχολικής συνείδησης συνέρχονται ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά με ιστορικά προσδιορισμένες εμπειρίες, σε τύπους των οποίων όμως η εξέταση θα αφίστατο πολύ της εστίασης στη θρησκευτική ουσία του καπιταλισμού. Από την άποψη του πλέγματος θλίψη-απελπισία-μελαγχολία τα ζητούμενα αυτά σχετικά με την εννοιολόγηση του καπιταλισμού ως θρησκείας είναι δύο ειδών. Αφορούν και τα δύο στην προέκταση της προβληματικής του Μπένγιαμιν στα πλαίσια της ανάλυσης του μπαρόκ δράματος κατ' αρχήν και εν συνεχεία στην ευρύτερη συνάφεια του *Passagenwerk*. Το ένα είναι η γνωσιοθεωρητική αξιοποίηση της μελαγχολίας ως αλληγορικής έκφρασης που κατά τον Μπένγιαμιν αποτελεί την προσπέλαση στη φυσιογνωμική αποκρυπτογράφηση του κόσμου. Το δεύτερο σχετίζεται με την ιστορική νεωτερική εμπειρία η οποία αποτυπώνεται στη μελαγχολική συνείδηση ως μηδενισμός της τελεσιδικής απώλειας του Θεού, με συνέπεια να κινητοποιείται η αρνητική θεολογία του κεφαλαίου.

6. Η ΚΟΛΑΣΗ ΤΟΥ ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟΥ: ΕΝΟΧΗ-ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΑ-ΦΕΤΙΧΙΣΜΟΣ

Έχοντας κατοχυρώσει την έκθεση της υποκατάστασης των λειτουργιών της θρησκείας από την κυκλοφορία του χρήματος στην κεφαλαιοκρατία μέσω της ανέλιξης της ενοχής με τη μορφή του οικονομικού χρέους κατά προέκταση της προβληματικής του Νίτσε, ο Μπένγιαμιν αντλεί πρόσθετη υποστήριξη στρεφόμενος στον Φρόντ. Η αναφορά στον Φρόντ, αν και σύντομη, αναστρέφει την ερμηνευτική που προτείνει η βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας.⁷¹ Αν για τον Βέμπερ η διαμόρφωση θεοτήτων και δογμάτων, δηλαδή ο θεολογικός εξορθολογισμός των μεταφυσικών αντιλήψεων και αντίστοιχα η καλλιέργεια της ενοχής, οφείλεται στον κλήρο, για τον Φρόντ οι πηγές της θρησκείας βρίσκονται στη «συνείδηση της ενοχής»⁷² και τη μορφοποίηση της συνακόλουθης απόθησης που «εξοικονομεί την έλλειψη ευχαρίστησης». Η θεώρηση του Φρόντ αποτυπώνει τις οικονομικές λειτουργίες του καπιταλισμού στο βαθμό που εξειδικεύεται στην ανάλυση της απόθησης ως χειρισμού της μη αναιρέσιμης αίσθησης ενοχής υπό το πρίσμα της οικονομίας της ψυχικής δομής:

Η διατήρηση μιας απόθησης προϋποθέτει μια διαρκή δαπάνη δυνάμεων και η ανίρεσή της σημαίνει οικονομικά μία εξοικονόμηση.⁷³

Δεν θα αρκούσε ωστόσο το ότι ο Φρόντ μετέρχεται οικονομικών κατηγοριών αν τη φέρουσα έννοια της κατασκευής του δεν αποτελούσε η ενοχή, αδιαχώριστη όπως είναι σημασιολογικά από το χρέος. Η αξιοποίηση της φροϋδικής ανθρωπολογίας του πολιτισμού στην προοπτική του Μπένγιαμιν παραπέμπεται στο κεντρικό θεώρημα για τη γένεση της θρησκείας, στο οποίο αναγνωρίζει μια δομή ανάλογη με αυτήν της καπιταλιστικής λατρείας. Στη συνάφεια της οιδιπόδειας σύγκρουσης διαπλέκεται η σεξουαλικότητα με την ευρύτερη αξίωση της κοινωνικής επιβολής (Machtbedürfnis), χωρίς ωστόσο να ταυτίζονται.⁷⁴

Αν και ο ύστερος Φρόντ δεν αφορά τις συγκαρινές προσλαμβάνουσες του Μπένγιαμιν, οι αντιλήψεις του συμβάλλουν στη διαλεύκανση της ψυχολογικής διάστασης του καπιταλισμού ως θρησκευτικού φαινομένου, καθώς η ανέλιξη της κουλτούρας αποβλέπει στη δημιουργία μιας κοινωνικής ενότητας αντί της συνάθροισης μεμονωμένων ατόμων.⁷⁵ Στην προοπτική της δημιουργικής δύναμης που ενυπάρχει στην απόθηση και εξιδανίκευση,⁷⁶ η ενότητα επιτυγχάνεται διά της ενίσχυσης του αισθήματος ενοχής εις βάρος της ευδαιμονίας του μεμονωμένου ατόμου. Όσον αφορά τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά, αυτός ο μηχανισμός σηματοδοτεί την αναζήτηση μετάθεσης του πόνου, όποια μορφή κι αν αυτή παίρνει ατομικά. Όσον αφορά όμως την ενοποιημένη ανθρώπινη κοινότητα, αυτή οδηγεί στη δημιουργία υπερυποκειμενικών ιδεολογικών εξηγήσεων, μεταξύ των οποίων εξέχουσα θέση κατέχει η θρησκεία καθώς και η θέσπιση δικαϊκών και οικονομικών δομών κυριαρχίας.⁷⁷

Ο ίδιος ο Φρόντ άλλωστε συσχετίζει την ψυχαναλυτική θεώρηση του πολιτισμού με το νιτσεικό ιστορικό σχήμα, αναφερόμενος ρητά στη σύμπτωση της προϊστορικής

μορφής του Πατέρα με τον Υπεράνθρωπο, «τον οποίο ο Νίτσε ανέμενε από το μέλλον».⁷⁸ Στον Υπεράνθρωπο προσβλέπει ο Νίτσε προκειμένου να βρει διέξοδο από το μηδενισμό και το θάνατο του Θεού. Ο Μπένγιαμιν προεκτείνει την αποκάλυψη της κεφαλαιοκρατικής θεότητας στο πεδίο της προβληματικής αναφορικά με την απαλλαγή από την ενοχή και το χρέος που τροφοδοτούν τη λατρεία της. Παρότι το έργο του Φρόνυτ συνεχίζει να ελκύει το ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν, εστιασμένο περισσότερο στους μηχανισμούς άμυνας έναντι του σοκ και στην ερμηνεία των ονείρων, η αναλογία μεταξύ απόθησης και κεφαλαίου επανέρχεται μόνον πολύ αργότερα κατά το εγχείρημα σύνθεσης του *Passagenwerk*.⁷⁹ Εκεί πλέον τα αντίστοιχα θεωρήματα του Μπένγιαμιν αναφέρονται στην ανεπτυγμένη ψυχαναλυτική αντίληψη του ασυνείδητου. Αποφασιστικά κλειδιά για την αποκρυπτογράφηση της συνάφειας μεταξύ ασυνείδητου και καπιταλισμού παρέχουν ο σουρεαλισμός και ο Μαρξ.⁸⁰ Μέσω της αντιπαράθεσης με το σουρεαλισμό ο Μπένγιαμιν εξειδικεύει τους υπερυποκειμενικούς, κοινωνικούς προσδιορισμούς του ασυνείδητου, όταν ερμηνεύει τους «σηματισμούς της εργασίας του ονείρου»⁸¹ ως ιστορικές μορφές στις οποίες αποτυπώνεται το συλλογικό ασυνείδητο.⁸² Η προσέγγιση των ιστορικών αποκρυσταλλώσεων του πολιτισμού με τους όρους της ψυχανάλυσης ανοίγει το δρόμο για την κατανόηση τόσο των δυνάμεων της ψευδεπίγραφης προόδου, που επαναφέρουν και επιβάλλουν την κυριαρχία του μύθου, όσο και της συλλογικής ανατρεπτικής παρακαταθήκης, που βρίσκει την έκφρασή της στις διαθλασμένες εικόνες⁸³ του ονείρου. Από την «κόλαση του ασυνείδητου» που στοιχειώνει την καπιταλιστική λατρεία παράγονται εκείνες οι ονειρικές εικόνες στις οποίες διαθλάται η «εκφραστική συνάφεια του καπιταλισμού»⁸⁴ την οποία φιλοδοξεί να αποτυπώσει το *Passagenwerk*. Κεντρικό κόμβο διασταύρωσης της ψυχαναλυτικής με τη μαρξική ερμηνευτική της θρησκείας και κατά συνέπεια, γιά τον Μπένγιαμιν, του καπιταλισμού αποτελεί άλλωστε η έννοια του φετίχ: Μια τέτοια ονειρική και συνάμα εφιαλτική εικόνα «παρέχει κατ' εξοχήν το εμπόρευμα: ως φετίχ».⁸⁵

7. ΧΩΡΙΣ ΜΕΤΑΣΤΡΟΦΗ: ΟΙ ΙΕΡΕΙΣ ΤΗΣ ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΤΙΚΗΣ ΛΑΤΡΕΙΑΣ

Αφού ολοκληρώσει την έκθεση της θρησκευτικής ουσίας του καπιταλισμού, ο Μπένγιαμιν προβαίνει στην εξειδίκευση του ιδιαίτερα παράδοξου χαρακτηρισμού που απέδωσε στη φροϋδική σκέψη, επεκτείνοντας τον ώστε να συμπεριλάβει σε πρώτη θέση τον Νίτσε, αλλά μετά και τον Μαρξ. Συγκαταλέγει τις θεωρήσεις και των τριών «στην εξουσία των ιερέων της [καπιταλιστικής] λατρείας», ενώ κυρίως στη φιλοσοφία του Νίτσε εκφράζεται «ο τύπος της κεφαλαιοκρατικής θρησκευτικής σκέψης». Το παράδοξο συνίσταται στο ότι η ύστερη νιτσεική φιλοσοφία καλείται την ίδια στιγμή να διαδραματίσει το ρόλο τριτεγγυητή της μπενγιαμινικής κατασκευής. Την κατοχύρωση της σηματοδοτεί η αναγόρευση της απελπισίας ως του προς εκπλήρωση τέλους της ενοχοποίησης, με την ταυτόχρονη τραγική κατάφαση της απόγνωσης ως του σωτηριολογικού πρόταγμα-

τος της καπιταλιστικής λατρείας. Οι συνέπειες είναι μεθοδολογικές και συνάμα θεωρητικο-πολιτικές

Η σύνθεση των τεσσάρων χαρακτηριστικών του καπιταλισμού ως θρησκείας με τη μορφή αναλογικής συνάφειας εμπλουτίζεται από τους περιεχομενικούς προσδιορισμούς μορφών εννόησης που ανταποκρίνονται στον «τύπο της καπιταλιστικής θρησκευτικής σκέψης», δηλαδή την απεικόνιση διαφορετικών πλευρών της θρησκευτικής δομής που διέπει την καπιταλιστική κυριαρχία. Το έργο των Φρόντ και Μαρξ, όπως και προφανώς αυτό του Νίτσε, συνιστά υπόδειγμα της εξουσίας των ιερέων της καπιταλιστικής λατρείας, όχι γιατί κηρύσσουν την κυριαρχία του κεφαλαίου ή την πίστη στο Θεό του. Αντίθετα, αυτό συμβαίνει επειδή η σκέψη τους «θίγει το μυστικό της ωριμότητας» της καπιταλιστικής θεότητας, την οποία η λατρεία οφείλει να αποκρύπτει μέχρι η πλήρης ενοχοποίηση-καταχρέωση να οδηγήσει στην κορύφωση της αποκάλυψής της. Την τροχιά προς αυτό το ζενίθ διατρέχουν οι Νίτσε, Φρόντ και Μαρξ, καθώς οι θεωρίες τους είναι συλλήψεις «εντελώς καπιταλιστικές». Επειδή, με άλλα λόγια, παρέχουν τα κλειδιά για την αποκρυπτογράφηση της θρησκευτικής δομής του καπιταλισμού τον «εκπληρώνουν γνωρίζοντάς» τον.

Κατά συνέπεια, η μεθοδολογία του αποσπάσματος υποδεικνύει τον εμμενή αναδιπλασιασμό της δομής του αντικειμένου ως γνωστικού διαφέροντος. Παράλληλα, το μεθοδολογικό άνυσμα προσλαμβάνει εμφιατικά πολιτικό προσανατολισμό, όταν ο Μπένγιαμιν κατά την κορύφωση της δικής του αναλογικής ερμηνείας, που έχει ως αφητηρία τη βεμπεριανή θεωρία, μεταγράφει τις προτάσεις υπέρβασης της καπιταλιστικής δυναμικής που καταθέτουν οι Νίτσε και Μαρξ.

Ως γνωστό, στον κανόνα της κοινωνιολογικής θεωρίας δεσπόζουν δύο θέσεις όσον αφορά τη σχέση μεταξύ του καπιταλισμού και της θρησκείας. Σύμφωνα με την πρώτη από αυτές, η επικράτηση του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής συνιστά αποτέλεσμα οικονομικών και κοινωνικών εξελίξεων οι οποίες βρίσκουν μεν αναγκαία έκφραση στις θρησκευτικές και λοιπές ιδεολογικές παραστάσεις των ατόμων στην κοινωνία, αλλά δεν οφείλονται σε αυτές. Στο νεανικό του κείμενο για το *Εβραϊκό ζήτημα*⁸⁶ ο Μαρξ υποστηρίζει ότι η θρησκεία προσφέρει ψευδαισθητική παρηγοριά για τα κοινωνικά δεινά ακόμη και στο πλαίσιο του εκκοσμικευμένου κράτους, το οποίο όμως ως δημόσιο πεδίο τυπικής ουδετερότητας επιτρέπει την συγκεκριμένη ταξική εκμετάλλευση και την ιδεολογική της κατοχύρωση στην ιδιωτική σφαίρα. Παρ' όλα αυτά, σύμφωνα με το *Κομμουνιστικό μανιφέστο*, η διεύρυνση των καπιταλιστικών σχέσεων συνεπάγεται τη διάλυση των παραδοσιακών ηθικών και θρησκευτικών δεσμεύσεων, με αποτέλεσμα την κοινωνική κατάργηση κάθε θρησκευτικής αναφοράς: «ό,τι ήταν ιερό βεβηλώνεται».⁸⁷

Από την άλλη, η βεμπεριανή προσέγγιση, δίνοντας έμφαση στην υποκειμενική νοηματοδότηση της ανθρώπινης πράξης, εισηγείται μια ανατίμηση του ιδεολογικού παράγοντα ως εξηγητικού όρου της κοινωνικής μεταβολής. Στο περίφημο δοκίμιο του για την *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* ο Βέμπερ μέμφεται την, κατά τη δική του θεώρηση, δαρβινιστικού τύπου αντίληψη των μαρξιστών για την ιστορία και

αντιπροτείνει ένα εξηγητικό σχήμα σύμφωνα με το οποίο η προτεσταντική πίστη και ιδίως το δόγμα του προκαθορισμού συντέλεσαν αποφασιστικά στην ανάδυση του καπιταλισμού. Οι ιδέες της Μεταρρύθμισης, μετατοπίζοντας την ασκητική ηθική από τα μοναστήρια στον επαγγελματικό βίο, επέφεραν μια συνάρτηση της υπερφυσικής λύτρωσης με την οικονομική συσσώρευση, η οποία αποτελεί αναγκαίο όρο της κεφαλαιοκρατικής ανάπτυξης και διακριτικό γνώρισμα του καπιταλισμού έναντι κάθε προηγούμενης μορφής κερδοσκοπίας.

Ανεξάρτητα από το εύρος της διάστασης μεταξύ των δύο αυτών θέσεων, κοινή συνισταμένη της μαρξικής και βεμπεριανής θεωρίας παραμένει ο προσανατολισμός στην εξηγητική διάσταση. Έτσι, στο *Κεφάλαιο*, ο Μαρξ βρίσκεται αναγκασμένος να συμπληρώσει τη λογική έκθεση της λειτουργίας του καπιταλισμού με την αναφορά στους ιστορικούς όρους δημιουργίας των δύο αντίπαλων τάξεων.⁸⁸ Ο Βέμπερ αμφισβητεί μεν τη σημασία που αναγνωρίζει εν προκειμένω ο Μαρξ στην απαλλοτρίωση των παραγωγών από τα μέσα εργασίας τους και στην «ύπαρξη περίσσειας πληθυσμού, που [ο καπιταλισμός] μπορεί να μισθώσει σε φτηνή τιμή στην αγορά εργασίας»,⁸⁹ εστιάζοντας στη νοηματική προσέγγιση ενός τύπου συμπεριφοράς στο πλαίσιο του οποίου η διαρκής συσσώρευση αποκτά χαρακτήρα θρησκευτικής κλήσης. Μολαταύτα η κατανοητική μέθοδος του Βέμπερ δεν είναι ασύμβατη με το εξηγητικό εγχείρημα. «Κάθε επιστήμη πνευματικών ή κοινωνικών σχέσεων είναι επιστήμη της ανθρώπινης συμπεριφοράς [...]. Επιδιώκει να ‘κατανοήσει’ τη συμπεριφορά αυτή και με βάση αυτή την κατανόηση να την ‘εξηγήσει ερμηνευτικά’». ⁹⁰ Η βεμπεριανή διασύνδεση του χριστιανικού ασκητισμού με το πνεύμα του σύγχρονου καπιταλισμού αντιδιαστέλλεται στη «μονόπλευρη ‘ματεριαλιστική’ εξήγηση»,⁹¹ εξακολουθεί όμως να επέχει θέση εξήγησης της γένεσης ενός κοινωνικού τύπου και, επομένως, παραμένει, όπως κάθε αιτιακός παράγοντας, εντοπισμένη χρονικά. Επανελημμένα ο Βέμπερ τονίζει την ανεξαρτησία του θεωρήματος του σχετικά με τα προτεσταντικά θεμέλια της καπιταλιστικής ανάπτυξης από τη σημερινή ανεπτυγμένη κεφαλαιοκρατική πραγματικότητα: «Πραγματικά ο καπιταλισμός δεν έχει πια ανάγκη από την υποστήριξη των όποιων θρησκευτικών δυνάμεων [...]».⁹²

Η θέση του Μπένγιαμιν σχετικά με τη συνάφεια καπιταλισμού και θρησκείας παρουσιάζεται εγγύτερη στη βεμπεριανή θέση, ωστόσο απομακρύνεται από αυτήν στο κρίσιμο σημείο της αιτιακής θεώρησης. Δεν πρόκειται για την ανάγνωση του καπιταλισμού «ως μορφώματος με θρησκευτικούς όρους, αλλά ως ουσιωδώς θρησκευτικού φαινομένου». Η διάγνωση της σχέσης μεταξύ θρησκείας και οικονομίας δεν αφορά τόσο στη γένεση όσο στην εσωτερική κίνηση και ανάπτυξη του καπιταλισμού. Εισάγοντας την έννοια της ουσίας, ο Μπένγιαμιν πραγματοποιεί παράλληλα μια μετάβαση πέραν της επιστημονικής κοινωνιολογίας του Βέμπερ εν γένει, στο μέτρο που υποκαθιστά την μέθοδο των ιδεοτύπων με μια εννοιολογική συγκρότηση η οποία αξιώνει αντικειμενικότητα που υπερβαίνει την εργαλειακή χρήση των εννοιών. Άλλωστε, κατ’ ανάλογο τρόπο ο Μπένγιαμιν προσπάθησε να απαντήσει στη βεμπεριανή θεωρία περί της πολιτικής ως επαγγέλματος με κείμενο του *Για την κριτική της βίας*, το οποίο δημοσιεύτηκε

την ίδια χρονιά που γράφτηκε το απόσπασμα για τον *Καπιταλισμό ως θρησκεία*. Εκεί ο Μπένγιαμιν διαλεκτικοποιεί την αντινομία μεταξύ των βεμπεριανών ιδεοτύπων της «ηθικής της πεποίθησης» και της «ηθικής της ευθύνης», αντιπροτείνοντας όχι μόνο μια διαφορετική ανάγνωση του αναρχοσυνδικαλισμού, το δίκαιο του οποίου τίθεται από τον Βέμπερ επέκεινα κάθε δυνατότητας απόδειξης,⁹³ αλλά και μεταμορφώνοντας την τυπολογία των σχέσεων μεταξύ μέσων και σκοπών σε ιστορικοφιλοσοφικό διακύβευμα: «Η κριτική της βίας είναι η φιλοσοφία της ιστορίας της».⁹⁴

Μια τέτοιου είδους γνωσιοθεωρητική μετατόπιση δεν θέτει αυτομάτως τη μεταφυσική του Μπένγιαμιν εκτός της βεμπεριανής επιστήμης. Όπως παρατήρησε ο Αντόρνο, εστιάζοντας στην αντίθεση ανάμεσα στην καταστατική στατικότητα της έννοιας του «χαρισματικού ηγέτη», όπως και κάθε άλλου ιδεοτύπου, και την αναγνώριση της ιστορικής αναγκαιότητας «καθημερινοποίησης του χαρίσματος», ο ίδιος ο Βέμπερ αναγκάζεται να παραδεχτεί μια μετακίνηση από τον έναν ιδεότυπο στον άλλο και επομένως «εξωθείται πέραν του ορισμού ή του αιτήματός του για τον ιδεότυπο ως ένα τέτοιο καθαρά αφαιρετικό, αυθαίρετο και εφήμερο εννοιολογικό εργαλείο, και μάλιστα στην κατεύθυνση εκείνου που χαρακτηρίζει κανείς στην κριτική θεωρία ως αντικειμενικό νόμο κίνησης».⁹⁵ Αλλά η έμμεση επικράτηση της αντικειμενικότητας έναντι των ανθρωπινων παραστάσεων και στοχοθεσιών αφορά εξίσου και στις περιεχομενικές αμφιλογίες της σκέψης του Βέμπερ, κατ' εξοχήν δε στην περίφημη θεωρία του για τη νεωτερικότητα ως εποχή της απομάγευσης. Σύμφωνα με τη βεμπεριανή κοινωνιολογία, η διαδικασία εξορθολογισμού δεν χαρακτηρίζεται διόλου από τη σταδιακή επίτευξη μεγαλύτερης γνώσης και επιδεξιότητας ως προς τα καθήκοντα και τις ανάγκες της πρακτικής ζωής. «Ο άγιος γνωρίζει τι να κάνει για να αποκτήσει την καθημερινή τροφή του και ποιοι θεσμοί του χρησιμεύουν γι' αυτό».⁹⁶ Άλλωστε, απορρίπτοντας την ουσιολογική και αντιπροτείνοντας τη νοηματική προσέγγιση των θρησκευτικών φαινομένων, ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι «στην αυτοφυή της υπόσταση, η θρησκευτικά ή μαγικά υποκινούμενη πράξη είναι εντέθην προσανατολισμένη».⁹⁷ Η διαφορά της ένσκοπης ανθρώπινης δραστηριότητας υπό όρους απομάγευσης συνίσταται μόνο στο ότι «δεν υπάρχουν, κατ' αρχήν, μυστηριώδεις, μη δυνάμενες να υπολογισθούν δυνάμεις, οι οποίες παίζουν ρόλο στη ζωή μας»⁹⁸ και επομένως δεν υπάρχει κάποιο πεπρωμένο το οποίο δεν τελεί υπό τον έλεγχο και την παρέμβαση των υπολογισμών μας. Εφόσον όμως ο δυτικός ορθολογισμός συνεπάγεται τον προσανατολισμό στην εύρεση των κατάλληλων μέσων για τον εκάστοτε σκοπό και την αβεβαιότητα έναντι των έσχατων σκοπών των ίδιων, ο καθένας μπορεί να διαλέξει το δικό του θεό και το δικό του διάβολο, δεν μπορεί όμως να απαλλαγεί από την ιδέα του Θεού και του διαβόλου, έστω και αν αυτοί έχουν πληθύνει σε αριθμό, ανάλογα με τις αυθαίρετες υποκειμενικές προτιμήσεις. Η διαδικασία της απομάγευσης καταλήγει, και μάλιστα κατ' αναγκαιότητα η οποία υπερβαίνει την ιδεοτυπική της σύλληψη, σε επαναμάγευση, με την έννοια ότι η ελευθερία της προσωπικής απόφασης μπορεί να μεταφραστεί σε υποχρέωση του κάθε ανθρώπου «να βρει και [να] υπακούσει στο δαίμονα, που κρατά τα νήματα της δικής του ζωής».⁹⁹ Σε πείσμα της σαφή-

νειας των βεμπεριανών αναλύσεων, η πρόοδος αναδιπλώνεται σε παλινδρόμηση, ο θρίαμβος της τυπικής ορθολογικότητας σε όργανο κατίσχυσης ενός ουσιώδους ανορθολογισμού.¹⁰⁰ Ο ίδιος ο Βέμπερ θα περιγράψει αυτή την αναστροφή με μια εικόνα μεγάλης παραστατικής δύναμης: «Οι αρχαίοι πολλοί θεοί σηκώνονται από τους τάφους τους απομυθοποιημένοι και γι' αυτό με τη μορφή απρόσωπων δυνάμεων προσπαθούν να αποκτήσουν εξουσία πάνω στη ζωή μας και αρχίζουν πάλι μεταξύ τους τον αιώνιο αγώνα τους».¹⁰¹

Γι' αυτό το λόγο η ιστορική νίκη του ανθρώπινου Λόγου επί του πεπρωμένου προ-σλαμβάνει μορφή πεπρωμένου η ίδια, έχει αναχθεί σε «μοίρα της εποχής μας».¹⁰² Παράλληλα λοιπόν με την πολυθεΐα αναφαίνεται η ανάγκη μιας νέας καθολικής ηθικής, η οποία, σύμφωνα με τον Βέμπερ, δεν συνίσταται σε κάτι άλλο, παρά στην θαρραλέα αποδοχή του γεγονότος της εξαφάνισης του Θεού από τη γη: «Σε όποιον δεν μπορεί να βαστάξει ανδρικά τη μοίρα της εποχής μας, μπορεί κανείς να πει: γύρισε καλύτερα σιωπηλά, χωρίς τις συνηθισμένες δημόσιες ρεκλάμες των αποστατών, απέριττα κι απλά, στην αγκαλιά που ανοίγουν διάπλατα και ευπλαχνικά οι αρχαίες εκκλησίες».¹⁰³ Ο μοντέρνος αυτός ηρωισμός συνιστά αντίδοτο στη μηχανική πεζότητα του νεώτερου κόσμου και την ίδια στιγμή είναι σφραγισμένος από την ακατανίκητη δυναμική του: αντίστοιχα όπως «η έννοια του χαρισματικού ηγέτη [...] δεν λειτουργεί, ως νόμιζε ο Βέμπερ, ως διορθωτικό της γραφειοκρατικής εξουσίας, αλλά προσφέρεται ιδιαιτέρως για τη συγχώνευση μαζί της».¹⁰⁴ Η σύμπλευση του Μπένγιαμιν με τον Βέμπερ και η ταυτόχρονη κριτική του εδράζεται στο γεγονός ότι οι αντιφάσεις στις οποίες περιέρχεται η βεμπεριανή θεωρία είναι καρπός της διάγνωσης, ότι, όταν ακριβώς επιτυγχάνει να εξηγήσει τα φαινόμενα μένει εγκλωβισμένη στη λογική την οποία αυτά τα φαινόμενα της έχουν υπαγορεύσει, μη δυνάμενη να προσεγγίσει την ουσία που τα έχει διαποτίσει, κρυπτόμενη στην επιφάνειά τους.¹⁰⁵

Κατά τούτο ισχύει για τον Βέμπερ ότι ακριβώς ο Μπένγιαμιν αποδίδει στον νιτσεικό Υπεράνθρωπο, τον πρώτο «που αρχίζει να εκπληρώνει την καπιταλιστική θρησκεία, καθώς την αναγνωρίζει». Υπ' αυτή την οπτική γωνία, η βεμπεριανή καταξίωση της δύναμης να αντέχει κανείς τη νεωτερική μοίρα αποτελεί απλώς αναδιατύπωση του νιτσεικού «πάθους της απόστασης», εκείνης της «συνεχιζόμενης 'αυθυπέμβασης του ανθρώπου'»,¹⁰⁶ φορέας της οποίας είναι ο Υπεράνθρωπος, ο πρώτος μηδενιστής της Ευρώπης και ταυτόχρονα αυτός που δίνει τέρμα στο μηδενισμό.¹⁰⁷ Στο συναφές κείμενο *Ο καταστροφικός χαρακτήρας*, ο Μπένγιαμιν δανείζεται τη νιτσεική έννοια του βαρβάρου ως προτύπου μιας δημιουργικότητας η οποία εκμηδενίζει το παρελθόν και με την καταστροφική πρακτική του διακόπτει τη συνέχεια της καταστροφής. Παραπέμπει ρητά στη νιτσεική φιγούρα του βαρβάρου, ενός είδους που «αναζητά ένα υλικό, το οποίο μπορεί να διαμορφώσει. Ο Προμηθέας ήταν ένας τέτοιος βάρβαρος».¹⁰⁸ Όπως οι βάρβαροι¹⁰⁹ του Μπένγιαμιν, στους οποίους συγκαταλέγει ονόματα όπως του Ντεκάρτ, του Νεύτωνα, του Κλέε, του Μπρεχτ κ.ά., δεν έχουν ψευδαισθήσεις για τον αιώνα που ζουν και όμως ομολογούν πίστη σε αυτόν,¹¹⁰ έτσι ακριβώς και ο Υπεράνθρωπος είναι προϊόν της επί-

γνώσης ότι «πρέπει πρώτα να ζήσουμε το μηδενισμό για να τον ξεπεράσουμε».¹¹¹ Η συνάρθρωση της νιτσειϊκής προοπτικής – σε στενή σύζευξη με το πρόταγμα εύρεσης της αληθείας¹¹² πέρα από τη γνώση την εκπορευόμενη από την καντιανή σύνθεση κρίσεων – έχει την ίδια φορά με την κίνηση στοιχειοθέτησης στο *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία*. Παρά τη μετάθεση του εννοιολογικού φορτίου ο Μπένγιαμιν ακολουθεί το Νίτσε στον εντοπισμό της ενοχής ως υπο-χρέωσης για να προχωρήσει στη διάγνωση του μοιραίου χαρακτήρα που αποκτά η μεταφορά της πρωταρχικής ενοχής στα ηθικά-θρησκευτικά συμφραζόμενα, ώστε να εισηγηθεί την αφομοίωσή τους στον κεφαλαιοκρατικό κύκλο του χρήματος..

Στην ίδια κατεύθυνση βρίσκεται η διαπίστωση της έκπτωσης του Θεού και της κυριαρχίας του μηδενισμού. Η αποδοχή αυτής της πορείας και της απόληξης της με τη μορφή του *amor fati*¹¹³ υπαγορεύει τη διακήρυξη του Ζαρατούστρα ως τη μόνη δυνατότητα εξόδου από το μηδενισμό. Η κατάφαση της τελικής, πλήρους «ενοχοποίησης» σημαίνει ότι ο άνθρωπος έχει αναλάβει την ενοχή, δηλαδή έχει αποδεχτεί τη μοίρα του χωρίς να επιχειρεί τη μετάθεσή της ευθύνης του καταφεύγοντας στη μνησικακία.¹¹⁴ Η αποδοχή του μηδενισμού¹¹⁵ και η συνειδητή ανάληψη της ευθύνης που απορρέει από την εσωτερίκευση της μοίρας την οποία επέβαλε η ενοχή ισοδυναμεί με την επίγνωση του θανάτου του Θεού, «όλων των θεών [ως] προϋπόθεση για να ζήσει ο Υπεράνθρωπος».¹¹⁶

Όπως και στην περίπτωση του Βέμπερ, ο Μπένγιαμιν διαβάζει τον Νίτσε αντίθετα στη ροή της σκέψης του¹¹⁷ επειδή ο υπεράνθρωπος θέλει να υπερβεί το μηδενισμό, τον αναπαράγει. Και τούτο διότι η διαρκής ανύψωση του ανθρώπου που καταφάσκει στο πεπρωμένο, προκειμένου να το ξεπεράσει μέσω της δημιουργίας, «παραμένει ενοχοποιητική», μολονότι ο ίδιος ο εισηγητής την αντιλαμβάνονταν ως ρήξη με τη χριστιανική έννοια της συνειδησιακής ενοχής. Αν ο Υπεράνθρωπος του Νίτσε παραμένει εγκλωβισμένος στη δομή που θέλει να αφήσει πίσω του, η αντιπρόταση του Μπένγιαμιν υιοθετεί το νιτσειϊκό θεώρημα περί ενοχής για να το οδηγήσει στις έσχατες συνέπειές του. Αντίθετα με την ανύψωση η οποία παραμένει στην τροχιά της ενοχής και άρα καταδικάζεται να την αναπαράγει ακριβώς γιατί εν τέλει απιστεί στη διδασκαλία του Ζαρατούστρα «να μην χώνει κανείς το κεφάλι στην άμμο των ουράνιων πραγμάτων, αλλά να το φέρει ελεύθερα, ένα γήινο κεφάλι που δίνει νόημα στη γή!»¹¹⁸ Η συνέπεια προς αυτήν την επιταγή οδηγεί όμως, για τον Μπένγιαμιν, στο αντίθετο από την πρόταση του Ζαρατούστρα: «Η εκπλήρωση της *μη* ανυψωμένης ανθρωπότητας»¹¹⁹ ως η αποστολή της πολιτικής αποτυπώνει σε άμεση αναφορά την εμφανώς αντιδιαμετρική θέση από το συμπέρασμα, στο οποίο οδηγείται ο Νίτσε, ότι η «ανυψωμένη ανθρωπότητα» μπορεί να διαπεράσει τον ουρανό.

Σε κάθε περίπτωση, ο συσχετισμός ηθικής και οικονομίας δεν στηρίζεται απλώς στην αμφισημία της γερμανικής λέξης *Schuld* ούτε περιορίζεται στις νιτσειϊκές ανθρωπολογικές αναφορές. Η διήθηση μεταξύ ενοχής και οικονομικού χρέους ως το κρίσιμο δεδομένο που επεξεργάζεται το *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* διαπερνά καθοριστικά τη *Φιλοσοφία του χρήματος* του Γκέοργκ Ζίμμελ, ένα έργο που γνώριζε ήδη πολύ καλά ο

Μπένγιαμιν και στο οποίο επανέρχεται συνεχώς¹²⁰ όταν τον απασχολεί η κοινωνική διάσταση των οικονομικών σχέσεων. Αν και ο Ζίμμελ δεν αναφέρεται ρητά στο κυρίως σώμα του αποσπάσματος, η παρουσία του είναι αισθητή μεταξύ των γραμμών του κειμένου. Η παραπομπή στο «αντίτιμο αίματος» στις συνοδευτικές σημειώσεις πιστοποιεί τη συνείδηση της εσωτερικής σχέσης μεταξύ ηθικού και οικονομικού μέτρου, λαμβάνοντας ρητά υπόψη και τις σχετικές αντιλήψεις του Ζίμμελ. Αδιάψευστος μάρτυρας της οικονομικής επιμέτρησης της ηθικής, το «αντίτιμο αίματος» εκφράζει την αποτίμηση ακόμα και της ιωνεί υψηλότερης αξίας για τα δεδομένα του χριστιανικού και κατ' επέκταση του αστικού κόσμου, της ανθρώπινης ζωής,¹²¹ σε χρήμα.

Μία όμως ακόμη συγκεκριμένη έκφραση του δεσμού μεταξύ ενοχής και χρήματος δικαιώνει τη συνάφεια του κρίσιμου διαχωρισμού των τάξεων στον οποίο στηρίζεται η προοπτική της μόνης αληθούς υπέρβασης του καπιταλισμού κατά τον Μπένγιαμιν. Πρόκειται για την έννοια της πίστης, η οποία δεν συνιστά την απλή μεταφορά ενός αποφασιστικού κριτηρίου της θρησκευτικής τάξης στο σύστημα των χρηματικών συναλλαγών. Μέσω της εκκένωσής της από το θεολογικά προσδιορισμένο μεσσιανικό περιεχόμενο στη γλώσσα των εμπορικών συναλλαγών προσθέτει και αυτή τη μαρτυρία της ότι ο κόσμος της καπιταλιστικής αγοράς αποτυπώνεται με τους όρους της θρησκείας. Βεβαίως η αναλογική σχέση μεταξύ οικονομίας και θρησκείας στην οποία αναφέρεται ο Μπένγιαμιν δεν παύει να στηρίζεται σε γλωσσικές μεταφορές. Ωστόσο οι μεταφορές καθίστανται εφικτές χάρη στην ίδια την καπιταλιστική συνάφεια, εντός της οποίας οι ειδικές διαφορές υποχωρούν έναντι της ομοιομορφίας που επιβάλλει η γενικευμένη ανταλλαξιμότητα και η ένταξη σε ένα σύστημα αξιών. Επομένως, με την ίδια έννοια μπορεί να χαρακτηριστεί καπιταλιστική ως προς την έμπνευση της κάθε θεωρία η οποία αναγορεύει το συνεχές της οικονομικής αναπαραγωγής σε θεμελιώδη αρχή της, όπως συμβαίνει με τη φροϋδική παράσταση της ψυχικής οικονομίας. Καθώς η αναζήτηση του χρήματος επανεπενδύεται συνεχώς με το λατρευτικό φορτίο της θρησκείας, η μεταφορά που αποδίδει θεϊκές ιδιότητες στο χρήμα αποβαίνει κυριολεξία. Η συνακόλουθη φετιχιστική σχέση μαζί του συμπαραδηλώνει το σφετερισμό του άμεσου λατρευτικού χαρακτήρα της θρησκείας και του ψυχικού-ασυνείδητου υποστρώματός της από την κεφαλαιοκρατική συνθήκη.

Ανακεφαλαιώνοντας τις υπόρρητες μεθοδολογικές προκείμενες της έκθεσης στο *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* διαφαίνεται η σύνδεση με το πρόγραμμα μιάς θεωρίας της πολιτικής στο οποίο εγγράφεται το απόσπασμα. Ο Μπένγιαμιν αναφέρεται κατευθείαν στα έσχατα συμπεράσματα της σκέψης των Βέμπερ, Νίτσε, Μαρξ και Φρόυντ, στους οποίους ανατρέχει, ώστε να διαπιστώσει την επάρκειά της ως προς το αντικείμενο που εξετάζει από τη σκοπιά πάντα του ειδικού διαφέροντος του καθενός. Μέσω της μετάθεσης όμως μιάς δοσμένης εννοιολογίας σε κατηγορίες του θρησκευτικού πράττειν η κάθε μία από τις εν λόγω προσεγγίσεις εγκλωβίζεται εν τέλει στον αναδιπλασιασμό της συνθήκης που αποτελεί το αντικείμενό της. Η απόληξή τους, είτε μένει απορητική, είτε προτείνει μία διέξοδο από την κεφαλαιοκρατική συνθήκη, αναπαράγει τους όρους σύστα-

σής της από την άποψη της γενικής ισοδυναμίας που εγκαθιδρύεται μέσω της παραπομπής των θεμελιωδών καθορισμών των κοινωνικών σχέσεων στα υπερβατικά στοιχεία της θρησκείας. Η προσφυγή κατά συνέπεια στον Βέμπερ και τον Νίτσε –ή αντίστοιχα στους Φρόυντ και Μαρξ– δεν γίνεται σε αναζήτηση αυθεντιών που, δια παρεμφερών επί μέρους διατυπώσεων, θα παρείχαν στήριξη σε κάποια γενική θέση περί του θρησκευτικού χαρακτήρα του καπιταλισμού εδραζόμενη στον εντοπισμό δομικών αναλογιών. Αντίθετα, ο Μπένγιαμιν οδηγείται στον Νίτσε ως τον κόμβο στον οποίο η θεμελιώδης κοινωνικοϊδεολογική ανάλυση του υπό εξέταση φαινομένου υπό το περιγραφικό πρίσμα της αξιακής ουδετερότητας, η προσέγγιση δηλαδή του Μαξ Βέμπερ (και δευτερευόντως του Ζίμμελ), διασταυρώνεται με τον ειδικό τύπο επαναανακάλυψης της πολιτικής που έχει προγραμματικά σχεδιάσει. Αν αυτό μπορεί να συνοψιστεί ως το εγχείρημα αποτύπωσης του μυθικού χαρακτήρα, ο οποίος, αν και λανθάνων, καθορίζει εν τούτοις αποφασιστικά τη σύνταξη του ανθρώπινου πράττειν παρά τις ποικίλες μορφές της ιστορικής του εκδήλωσης, τότε αυτό σημαίνει αναφορικά με το προκείμενο τη συστροφή της μεθοδολογίας στον εαυτό της και κατ' ακολουθία στη αναίρεσή της. Ειδικότερα, ο Μπένγιαμιν αποσκοπεί στη διερεύνηση της μυθικής-τραγικής επένδυσης της πρακτικής ορθολογικότητας που βρίσκεται στον πυρήνα της αρχαϊκής θρησκευτικότητας. Η έμφαση στη διακρίβωση του ορθολογισμού έχει ιδιαίτερη σημασία καθώς ανοίγει το πεδίο θέασης στις ιστορικές μεταπτώσεις που οδήγησαν στη θεώρηση της θρησκείας ως ανορθολογικού φαινομένου στα πλαίσια του δυτικού ορθολογισμού, ο οποίος επιφέρει την απομάγευση του κόσμου. Αναμφίβολα, αντικείμενο του μικρού κειμένου για τον καπιταλισμό δεν είναι η ανίχνευση αυτών των μεταπτώσεων. Ωστόσο, μέσω της διακρίβωσης της θρησκευτικής σύστασης του καπιταλισμού, ιχνηλατείται η κατεύθυνση της ιστορικής διαλεκτικής που προκρίνει ο Μπένγιαμιν αντί για το δίπολο ορθολογισμός-ανορθολογισμός. Κατά προέκταση, το πολιτικό άνυσμα, η ενεργοποίηση του οποίου θα καθιστούσε δυνατή τη ριζική αναστροφή της καθολίκευσης της ενοχής, κινείται στο πεδίο της αναζήτησης διαφυγής από την κατάσταση προϊούσας ενοχοποίησης και καταχρέωσης του ανθρώπου. Αν αυτή είναι ταυτόσημη με τη διάλυση του Είναι, τότε η ανασύστασή του παραπέμπει στην αποκατάσταση της ολότητας της εμπειρίας, η οποία και αποτελεί το κατευθυντήριο ζητούμενο του μπενγιαμινικού προγράμματος.

8. ΑΠΟ ΤΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΤΟΥ ΧΡΗΜΑΤΟΣ ΣΤΗ ΦΑΝΤΑΣΜΑΓΟΡΙΑ ΤΗΣ ΚΟΛΑΣΗΣ

Η ένταξη της ανάλυσης του καπιταλισμού σε μία θεωρία της πολιτικής υποβάλλει ρητά το ερώτημα της κατεύθυνσης στην οποία μπορεί να καταστεί δυνατή η κατάργηση της κεφαλαιοκρατικής συνθήκης. Αν η απάντηση παραπέμπει προφανώς στο έργο του Μαρξ, η πρόσληψή του από τον Μπένγιαμιν εκείνη την περίοδο μεσολαβείται ουσιαστικά από τους Μπαλ (Hugo Ball),¹²² Λαντάουερ (Gustav Landauer)¹²³ και Σορέλ, οι οποίοι τότε κινούνταν σε μία αναρχική-αναρχοσυνδικαλιστική κατεύθυνση. Η κριτική

που ασκούν στον Μαρξ καθορίζεται και από την κυρίαρχη εκδοχή του μαρξισμού που εκπροσωπούσε τότε η γερμανική σοσιαλδημοκρατία. Κοινός παρονομαστής της αποτίμησης και των τριών είναι ότι το έργο του Μαρξ διέπεται από επιστημονικιστικές και μηχανιστικές αντιλήψεις, παρότι αναγνωρίζουν τη σημαντική συμβολή του στη επίγνωση και την κριτική της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ιδιαίτερη σημασία έχει για τον Μπένγιαμιν η κριτική του Σορέλ καθώς μέσω αυτής από τη μία επιβεβαιώνει τον παγανιστικό χαρακτήρα της καπιταλιστικής θρησκείας, ενώ από την άλλη στηρίζει τη συνάφεια του μυθικού προσδιορισμού του δικαίου με το εμπορευματικό του υπόβαθρο. Πρόκειται για τη συνάφεια που στοιχειοθετεί το δοκίμιο *Γιά την κριτική της βίας* και πιστοποιεί την ενότητά του με το *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία*.

Γιά τον Σορέλ, το δίκαιο αποκτά χαρακτήρα μοίρας καθώς συνάγεται από τον τρόπο συγκρότησης του αστικού κράτους, που θεμελιώνεται στην εξουσία των φυσικών νόμων τους οποίους επικαλέστηκε η αστική τάξη για την κατάληψή της. Στην ανάγνωση του Μπένγιαμιν, μοίρα και ενοχή αποτελούν μυθολογικές εκδοχές της ιστορικής εμπειρίας, στην οποία τόσο το χρέος στον καπιταλισμό όσο και η μορφή του δικαίου εντάσσονται ως φυσικά δεδομένα. Είτε φυσική όμως είτε ιστορική είναι η θεμελίωση του δικαίου, δεν μεταβάλλεται η νομιμοποιητική λειτουργία του προς όφελος της κρατούσας τάξης πραγμάτων. Στη σύγχρονη εκδοχή του δικαίου κορυφώνεται η σύμπτωση μεταξύ της κινητήριας δύναμης της καπιταλιστικής οικονομίας –του κέρδους και άρα του χρέους ως δύναμης του αρνητικού που κρατά το μηχανισμό σε κίνηση– και της πρωταρχικής θέσμισης της ηθικής οικονομίας της ενοχής ως κυρίαρχου μηχανισμού ρύθμισης της ανθρώπινης πρακτικής. Οι κωδικοποιήσεις του δικαίου δείχνουν κατά τον καθαρότερο τρόπο τη μυθική, «δαιμονική αμφισημία» ενοχής-χρέους, που καθιστά δυνατό το σφετερισμό της θεότητας από τον καπιταλισμό. Η στενή συγγένεια μύθου και μοίρας υπογραμμίζει τον ετεροπροσδιορισμό της δικαϊκής τάξης αλλά και τον ουσιαστικό ετεροπροσδιορισμό που υποκρύπτεται σε όλες τις ρυθμίσεις με τις οποίες εξασφαλίζονται τυπικά οι ελευθερίες.¹²⁴ Για αυτό, το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η ανάλυση¹²⁵ του δικαίου ως μορφής αποκρυστάλλωσης των «χρεωστικών σχέσεων»¹²⁶ είναι, ότι, παρά την οξυδέρκεια της ανάλυσης των οικονομικών μηχανισμών, «ο μαρξισμός απέκλινε από την πραγματική του ουσία».¹²⁷ Κατά συνέπεια η πολιτική της σοσιαλδημοκρατίας ανάγεται σε δομικές ελλείψεις των μαρξικών αναλύσεων του κράτους και του δικαίου και συνακόλουθα της στρατηγικής του προλεταριάτου για την αντικατάστασή τους με άλλες μορφές. Από τη σκοπιά της ανάλυσης του Μπένγιαμιν, αυτό ισοδυναμεί με την αδυναμία υπέρβασης του καπιταλισμού με τη μορφή του σοσιαλισμού. Αν οι Φρόντ και Νίτσε εκφράζουν, ο καθένας από τη δική του σκοπιά, τη λογική του καπιταλισμού να αυξάνει την ενοχή, για τον ίδιο ακριβώς λόγο παραμένει δέσμιος της και ο Μαρξ. Η θεωρία του ανήκει και αυτή «στην εξουσία των ιερέων» της καπιταλιστικής λατρείας, καθώς κυριαρχείται από τη λογική του χρέους: «ο καπιταλισμός που δεν γνωρίζει μεταστροφή γίνεται με τόκους και τόκους επί τόκων, που ως τέτοιοι αποτελούν λειτουργία της ενοχής [...] σοσιαλισμός». Εφόσον ο Μπένγιαμιν ερμηνεύει τη μαρξική εκδοχή της

διεξόδου από το φαύλο κύκλο του χρέους στην κατεύθυνση της συνεχούς αύξησης της παραγωγικότητας, θεωρεί ότι ο Μαρξ περιμένει, ανάλογα με την τραγική αντίληψη της ενοχής από το Ζαρατούστρα, την υπέρβαση του κύκλου του χρέους μέσω της αύξησής του. Στο πνεύμα της ετυμολογίας του Μαξ Βέμπερ ότι η εμβάθυνση του δυτικού ορθολογισμού οδηγεί από τον καπιταλισμό στο σοσιαλισμό, η «χωρίς μεταστροφή» ανάπτυξη της καπιταλιστικής δυναμικής ως διαρκής εξορθολογισμός της οργάνωσης της εργασίας συνιστά την απόλυτη εκπλήρωση της λογικής του χρέους, και άρα του κεφαλαίου. Το κρίσιμο ζήτημα στο σημείο αυτό δεν είναι η επάρκεια ή μη της απόδοσης της σκέψης του Μαρξ από τον Μπένγιαμιν αλλά η έμφαση στο θεμελιώδες κριτήριο της μεταστροφής (Umkehr) ως το μέτρο αποτίμησης της δυνατότητας να ανακοπεί η αναπαραγωγή της χρέωσης-ενοχοποίησης. Η εν λόγω έννοια, την οποία ο Μπένγιαμιν δανείζεται από τον Λαντάουερ,¹²⁸ συνοψίζει την αντίληψη της ριζικής, όσο και μοναδικής, δυνατότητας να ακυρωθεί¹²⁹ το καπιταλιστικό σύστημα: να τεθεί εκτός λειτουργίας η κινητήρια δύναμη του, ενώ προϋπόθεση αυτής της δυνατότητας είναι η πλήρης επικράτηση που ισοδυναμεί με την αποκάλυψή της.

Εξ ίσου σημαντική όμως από τη σκοπιά της θρησκευτικής ουσίας του καπιταλισμού είναι η κατάδειξη της παγανιστικής φύσης της λατρείας του κέρδους. Ο καπιταλισμός ανήκει στην κατηγορία των θρησκειών της φύσης, τις οποίες ο Χέγκελ αποκαλεί άμεσες,¹³⁰ επειδή δεν διαμεσολαβούν καμία υπερβατικότητα ούτε συγκροτούν τη συνείδηση του υποκειμένου, καθώς στις θρησκείες αυτές και στις αντίστοιχες κοινωνίες οι τελευταίες κατηγορίες στερούνται τελείως νοήματος. Η εκκένωση της υποκειμενικότητας και η απουσία συνείδησης της υπερβατικότητας αναδεικνύουν την καπιταλιστική θρησκεία ως πλέγμα κοινωνικών πρακτικών που κατευθύνουν οι δυνάμεις του μύθου όπως άλλωστε και τις παγανιστικές θρησκείες.¹³¹ Ανεξάρτητα από τον Μπένγιαμιν, την ετυμολογία του επικυρώνει η προσέγγιση της θρησκείας από την άποψη μιας θεωρίας του πράττειν. Στα πλαίσια της η θρησκεία δεν είναι η μορφή σύνδεσης ανθρώπου και θεότητας, αλλά αντίθετα, η μορφή αποκρυστάλλωσης του διαχωρισμού μεταξύ τους. Η λατρευτική πρακτική του καπιταλισμού οδηγεί στην αφομοίωση του ιερού από το βέβηλο, του υπερβατικού από το εμμενές, επειδή καθιστά το διαχωρισμό τους ολοκληρωτικό¹³² και απόλυτο και όχι επειδή ισχυροποιεί τον –ανύπαρκτο– δεσμό τους. Η πραγματική σύγκλιση καπιταλισμού και θρησκείας επιτελείται με την κατάκτηση της δεύτερης από τον πρώτο όχι διά της προσέγγισης, αλλά δια του απολύτου διαχωρισμού, δηλαδή της σύμπτωσης στην αποϊεροποίηση.

Με την ολοκλήρωση της έκθεσης του καπιταλισμού ως θρησκείας, όσο κι αν είναι ακραία σχηματική, επανασυνδέονται σε κόμβο όλα τα νήματα που εκτύλιξε το φιλοσοφικό ζητούμενο της ολότητας της εμπειρίας. Η αποκατάστασή της, καθώς αποβλέπει στην ενσωμάτωση της παροδικής εμπειρίας στρέφεται στη θρησκεία ως την κατ' εξοχήν εμπειρία της φθαρτότητας ώστε να συμπεριλάβει και την περιοδικότητα της κοινωνικής-ιστορικής εμπειρίας της ανθρωπότητας που αποτελεί η θρησκεία. Ως εξορθολογισμός των μυθικών δυνάμεων που κυβερνούν την ανθρώπινη μοίρα παρακολουθεί τη γενεα-

λογία της ενοχής, του αποφασιστικού μηχανισμού που προσδίδει στην ανθρώπινη ιστορία το χαρακτήρα φυσικής διαδικασίας. Το χρέος, ως ειδική μορφή εξασφάλισης της κυριαρχίας του κεφαλαίου, εισάγει στην ιστορία το δομικό ισοδύναμο της ενοχής μέσω του οποίου καθίσταται δυνατή η βαθμιαία υποκατάσταση των υπερβατικών προσδιορισμών της θρησκείας και της λατρείας του Θεού με τους εγκόσμιους προσδιορισμούς της καπιταλιστικής οικονομίας και της λατρείας του χρήματος. Αν ο χριστιανικός Θεός είναι η θεότητα με τον οικουμενικότερο χαρακτήρα, το χρήμα ως το γενικό ισοδύναμο που επιβάλλει ο καπιταλισμός εγκαθιδρύει την εκκένωση των πραγμάτων και των σχέσεων από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους, καθώς συνιστά την αφηρημένη αναφορά που εξασφαλίζει τη μετάβαση μεταξύ τους, δηλαδή την ανταλλαξιμότητά τους.

Διά της υποκατάστασης των λειτουργιών της θρησκείας από την κεφαλαιοκρατία αναπαράγεται με το μανδύα της ορθολογικότητας η κυριαρχία του μύθου που διαλαθάνει σταθερά σε κάθε θρησκευτική διδασκαλία η οποία ρυθμίζει τις ανθρώπινες πρακτικές. Αν στην εκκοσμικευμένη θεώρηση της ιστορίας αποδίδεται στους ανθρώπους η δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού, η απαλλαγή από τη μοίρα αποδεικνύεται ψευδαίσθηση όσο η τροχιά της ιστορίας καθορίζεται από τη κεντρομόλο δύναμη που προσανατολίζει την ανθρώπινη πρακτική στην εγκόσμια θεότητα του χρήματος. Οι δικαϊκές σχέσεις, οι οποίες είναι διαποτισμένες από τους χρεωστικούς μηχανισμούς του κεφαλαίου, αποτελούν τη νομική μορφή της γενικής ισοδυναμίας που καθιερώνει το χρήμα. Καθώς στο δίκαιο, έκφραση και ταυτόχρονα νομιμοποίηση της φυσικής ιστορίας, κωδικοποιείται αυτή η δεύτερη φύση ως μοίρα, αποτυπώνεται ταυτόχρονα ως αιώνια η παροδική εμπειρία της ιστορίας για την οποία μιλά η θρησκεία. Έχοντας απορροφήσει τα υπερβατικά της περιεχόμενα, το δίκαιο αποδεικνύεται τότε για τον Μπένγιαμιν το πεδίο στο οποίο καθίστανται αναγνώσιμα τα ίχνη της παροδικής εμπειρίας που σβήνουν οι ψευδεπίγραφες αιώνιες αφηγήσεις των μύθων. Η αλήθεια που βρίσκεται κρυπτογραφημένη στη μυθική υπερβατικότητα μπορεί να καταστεί αναγνώσιμη στην ανθρώπινη πράξη, στη λατρεία του εγκόσμιου Θεού και των ανεκπλήρωτων υποσχέσεων σωτηρίας που αντικατέστησαν τη θρησκεία. Η αποκρυπτογράφηση τότε της αλήθειας ισοδυναμεί με πολιτική, γιατί η αναλογική διαδικασία ανάγνωσης-αποκρυπτογράφησης αναδεικνύει τις σχέσεις κυριαρχίας στην ιστορική-κοινωνική πραγματικότητα μέσω των μυθικών και θρησκευτικών δομών στις οποίες εγγράφεται η εμπειρία αυτών των σχέσεων.

Η ιστορική κίνηση του δυτικού ορθολογισμού ως διαδικασία εξάπλωσης της καπιταλιστικής κυριαρχίας διωφαινεται τόσο με την ιστορία της χριστιανικής θρησκείας ώστε είναι αδύνατον να διαχωριστεί από αυτήν. Η καθαρά εμμενής καπιταλιστική θρησκεία αφομοίωσε βαθμιαία σε τέτοια κλίμακα την υπερβατική χριστιανική θρησκεία ώστε η υπερβατικότητα να μην είναι πλέον εξωτερική προς την εμμένεια. Το πλέγμα των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων κατέστησε την υπερβατικότητα σε τέτοιο βαθμό εμμενή ώστε η παρουσία του απόντος Θεού, το σύστημα της αγοράς, να αποτελεί την πλήρως εμμενή υπερβατικότητα.

Σε αυτήν την τροχιά κίνησης¹³³ της μπενγιαμινικής σκέψης αποβαίνει αναπόφευκτη η διασταύρωση με τη σκέψη του Μαρξ,¹³⁴ πέρα ακόμη από τους καθορισμούς της εποχής και της βιογραφίας. Η στάση του Μπένγιαμιν απέναντι στον Μαρξ μεταβάλλεται ήδη ριζικά από τα μέσα της δεκαετίας του 1920. Η ένταση μεταξύ της προσέγγισης του Μαρξ στα κοινωνικά φαινόμενα και αυτής του Μπένγιαμιν βρίσκει την περιεκτικότερη ίσως έκφρασή της στην απόφανση του τελευταίου, ότι ο Μαρξ διερευνά «την αιτιακή συνάφεια»,¹³⁵ ενώ τον ίδιο απασχολεί η εκφραστική συνάφεια των φαινομένων: το αντικειμενικό φαίνεται ως το αποτόπωμα του ιστορικού βάθους που διαμορφώνει την τοπογραφία της κοινωνίας και της κουλτούρας.

Από την άποψη της έκθεσης του καπιταλισμού ως θρησκείας ο Μπένγιαμιν δεν αναγνωρίζει πλέον την κυριαρχία του εγκόσμιου Θεού στη λατρεία του χρήματος αλλά στο φετιχισμό του εμπορεύματος.¹³⁶ Αν και αντλεί ρητά την έννοια από τον Μαρξ,¹³⁷ μεταφέρει εντούτοις το φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος¹³⁸ από τη σφαίρα της παραγωγής στην επιφάνεια την οποία συγκροτούν οι πραγματοποιημένες σχέσεις που διαμορφώνονται στον καπιταλισμό: «Πρόκειται μόνο για την καθορισμένη κοινωνική σχέση των ίδιων των ανθρώπων, που παίρνει εδώ τη φαντασμαγορική μορφή μίας σχέσης ανάμεσα σε πράγματα».¹³⁹ Εγγράφοντας τον εμπορευματικό φετιχισμό στη φαντασμαγορική μορφή με την οποία αναπαρίστανται οι κοινωνικές σχέσεις στον καπιταλισμό, ο Μπένγιαμιν θεωρεί είδωλο της συνείδησης του κοινωνικού υποκειμένου ό,τι για τον Μαρξ αποτελεί ένα αντικειμενικό στοιχείο του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Δεν πρόκειται εντούτοις για τη μετατροπή ενός αντικειμενικού δεδομένου σε διάσταση κριτικής της ιδεολογίας κατά τα μαρξικά πρότυπα, διότι η ίδια η έννοια της φαντασμαγορίας δεν έχει για τον Μπένγιαμιν ιδεολογικό χαρακτήρα αλλά αποτελεί μορφή αισθητηριακής φαινομενικότητας.¹⁴⁰ Η ανασυγκρότηση ισοδυναμεί με την ανασύσταση της φυσιογνωμίας του καπιταλιστικού κόσμου που σημαίνει την ανάγνωση των ιερογλυφικών¹⁴¹ που συνθέτουν την επιφάνειά του.

Ο φετιχισμός του εμπορεύματος και η αναπαράσταση του αστικού κόσμου ως της αληθινής κόλασης αναμφίβολα μετατοπίζουν το σύστημα συντεταγμένων, δια του οποίου ο καπιταλισμός μπορεί να αναγνωρισθεί ως θρησκεία. Αν και η αναλογική μέθοδος του πρώιμου αποσπάσματος έχει μετεξελιχθεί στην πολύ εκλεπτυσμένη προσπέλαση δια της αλληγορικής κατασκευής, το κόκκινο νήμα της ανάλυσης συνεχίζει να παρέχει η ιδιότυπη μπενγιαμινική διαλεκτική που τίθεται σε κίνηση δια της μη αναιρέσιμης εναντιοθέτησης δύο ακραίων πόλων (Extreme). Η πολικότητα αυτή αφορά τόσο στη μέθοδο του Μπένγιαμιν, ο οποίος αξιώνει την ταυτόχρονη υπεράσπιση διαμετρικά αντίθετων τοποθετήσεων, όσο και στο αντικείμενό της. Εν τέλει όμως αφορά και στη στρατηγική μέσω της οποίας η έκθεση της ενοχικής συνάφειας δείχνει το δρόμο προς την έξοδο από αυτήν, καθώς η «μεταφυσική έρευνα μεταστρέφεται σε ιστορική». Τα δύο άκρα είναι οι δύο όψεις εκείνης της «κάλτσας», που αρκεί κανείς να γυρίσει «το μέσα της έξω»,¹⁴² για να αποκαλυφθεί η κρυμμένη ουτοπική πλευρά της καπιταλιστικής δυστοπίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τ. VI, επ. R. Tiedemann και H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 698 (εφεξής *GS*, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας με εξαίρεση τα αποσπάσματα από το *Ο καπιταλισμός ως θρησκεία* τα οποία παρατίθενται χωρίς άλλη αναφορά, σύμφωνα με τη μετάφρασή τους στον παρόντα τόμο).

2 Βλ. *GS*, IV, 941.

3 Βλ. W. Benjamin, *Briefe*, επ. Gershom Scholem, Theodor Adorno, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1966, τ. I, σ. 247.

4 *GS*, II, 618-620.

5 Βλ. περί αυτών Chrysoula Kambas, «Ball, Bloch und Benjamin. Die Jahre bei der *Freien Zeitung*», στο Bernd Wacker (επ.), *Dionysius, DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*, Schönningh, Πάντερμπορν κ.α. 1999, σ. 69 κ.ε

6 Βλ. W. Benjamin, *ό.π.*, 219, 223-224. Η αποτίμηση του συγκεκριμένου έργου του Μπλοχ παρέμεινε αντιφατική παρά τον καθοριστικό ρόλο που διαδραμάτισε στη διαμόρφωση της σκέψης του Μπένγιαμιν. Βλ. Heinz Eidam, *Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum Geist der Utopie Ernst Blochs*, Königshausen & Neumann, Βύρτσμπουργκ 1992, σ. 17 κ.ε.

7 Βλ. σχετικά Astrid Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Βερολίνο 2000, σ. 299 κ.ε.

8 Για την ιστορία του ενδιαφέροντος του Μπένγιαμιν για τον αναρχοσυνδικαλισμό, βλ. Ch. Kambas, Walter Benjamin liest Georges Sorel: 'Réflexions sur la violence', στο Michael Opitz, Erdmut Wizisla (επ.), *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Reclam, Λειψία 1992, σ. 250-269.

9 Το ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν εστιάζεται στη φιλοσοφία του Χέρμαν Κόεν (Hermann Cohen), ηγετικής φυσιογνωμίας της Σχολής. Ο Κόεν θα επιχειρήσει την αναδιατύπωση της υπερβατολογικής φιλοσοφίας μέσω του εντοπισμού των μεταφυσικών υπολοίπων της καντιανής κριτικής. Στην προσπάθειά του αυτή κεντρική είναι η θέση που καταλαμβάνει η έννοια της εμπειρίας, γύρω από την οποία κινείται και ο προβληματισμός του Μπένγιαμιν στα τέλη της δεκαετίας του 1910. Ο Κόεν θα πρωτοστατήσει επίσης στην απόπειρα συμβιβασμού της κριτικής φιλοσοφίας με τη θρησκεία και ειδικότερα τον εβραϊσμό. Για την επιρροή που άσκησε στον Μπένγιαμιν, βλ. Gershom Scholem, *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1990, σ. 78 κ.ε. Για μια συστηματική πραγμάτευση των προβλημάτων της αντιπαράθεσης του Μπένγιαμιν με τον Κόεν, βλ. Astrid Deuber-Mankowsky, *ό.π.*.

10 *GS*, II, 158.

11 *GS*, II, 158.

12 *GS*, II, 170.

13 *GS*, II, 180.

14 *GS*, II, 168.

15 *GS*, II, 159.

16 Αν για τον Kant η μεταφυσική ως επιστήμη επιφορτίζεται με τον πλήρη προσδιορισμό «της έκτασης και των ορίων της χρήσης πέραν των ορίων της εμπειρίας», (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Αμβούργο 1976, Β 23) αποστολή της *Κριτικής του καθαρού λόγου* είναι «ο περιορισμός κάθε δυνατής θεωρητικής γνώσης του Λόγου στα αντικείμενα της εμπειρίας». (Β XXVI)].

17 Βλ. *GS*, I.1, 208.

18 *GS*, I.1, 397.

19 *GS*, II. 1, 166. Σε αυτό το σημείο η πρόθεση του Μπένγιαμιν είναι προφανώς τραβηγμένη. Εδώ φαίνεται αρκετά καθαρά ότι το πρόγραμμα της ερχόμενης φιλοσοφίας είναι μάλλον μια κριτική χειρονομία, παρά αποσκοπεί στη διαμόρφωση προκειμένων οι οποίες μετά από επεξεργασία θα μπορούσαν πράγματι να αποδώσουν μια συγκροτημένη εκδοχή μετακαντιανής φιλοσοφίας. Για την προσπάθεια του Μπένγιαμιν (*GS*, VI, 11 κ.ε.) να εντάξει τα μαθηματικά (B. Russell) στη θεωρία της εμπειρίας βλ. επίσης Michael Bröcker, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin*, Königshausen & Neumann, Βύρτσμπουργκ 1993, σ. 85.

20 *GS*, II.1, 179.

21 Βλ. Werner Hamacher, «Das theologisch-politische Fragment», στο Burkhardt Lindner (επ.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Στουτγάρδη 2006, σ. 197.

22 Βλ. W. Hamacher, «Afformative, Streik: Benjamin's 'Critique of Violence'», στο Andrew Benjamin, Peter Osborne (επ.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 112.

23 *GS*, II.1, 162

24 *GS*, VI, 50.

25 Βλ. *GS*, II.1, σ. 197.

26 Βλ. *GS*, II.1, 204.

27 Για τον μεσσιανισμό του Μπένγιαμιν βλ. Christoph Lienkamp, *Messianische Ursprungsdiagnostik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie*, IKO, Φραγκφούρτη 1998, σ. 209 κ.ε.

28 M. Bröcker, *ό.π.*, σ. 84.

29 *GS*, VI, 36.

30 *GS*, VI, 38.

31 *GS*, VI, 37

32 *GS*, II.1, 150.

33 *GS*, VI, 14.

34 *GS*, II.1, 163.

35 *GS*, VI, 50.

36 *ό.π.*

37 *ό.π.*

38 *GS*, I.1, 216.

39 *GS*, VI, 48.

40 *GS*, I.1, 214.

41 *GS*, I.1 209.

42 Βλ. *GS*, I.1, 216: «Η αλήθεια [βρίσκεται] στην ουσία της γλώσσας».

43 Πρβλ. για αυτό το μοτίβο: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Φραγκφούρτη 1986, σ. 9.

44 Βλ. σχετικά Norbert Bolz, «Der bucklichte Zwerg», στο R. Buchholz, J. A. Kruse (επ.), *«Magnetisches Hingezogensein oder schauernde Abwehr»*. *Walter Benjamin 1892-1940*, Metzler, Στουτγάρδη/Βαϊμάρη 1994, σ. 42-58 και Ch. Lienkamp, *ό.π.*, σ. 36 κ.ε. και 66 κ.ε.

45 Πρβλ. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Neske, Τύμπινγκεν 1954, σ. 7. Βλ. σχετικά Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, EVA, Φραγκφούρτη 1965, σ. 5.

46 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière et Cie, Παρίσι 1908.

47 I. Kant, *ό.π.*, (B 176-177).

48 *GS*, VI, 32.

49 Ειδικά θεματοποιημένες ήδη το 1919 βρίσκονται στο κέντρο της μιμητικής θεωρίας, την οποία ο Μπένγιαμιν εκθέτει σπάνια και μόνον κατά το περίγραμμα (βλ. *Θεωρία της ομοιότητας, Περί της μιμητικής ικανότητας*). Μίμηση, κατασκευή και ανάγνωση είναι ωστόσο το σταθερό μεθοδολογικό πλέγμα, μετατοπιζόμενο μεν, ενεργό δε, στο σύνολο του έργου του Μπένγιαμιν, το οποίο καλείται να αποσπάξει ο αναγνώστης.

50 *GS*, VI, 43. Στο πρώιμο απόσπασμα *Περί της αντίληψης εν εαυτή* θεωρεί ο Σόλεμ ότι βρίσκονται σε εμβρυακή μορφή οι θέσεις που ο Μπένγιαμιν θα αναπτύξει αργότερα ως θεωρία της ομοιότητας και της ανάγνωσης, θέσεις που άλλωστε στηρίζουν τη φυσιογνωμική προσπέλαση στην πραγματικότητα (G. Scholem, *ό.π.*, σ. 80).

51 Βλ. την αντίστοιχη διάγνωση του Ernst Bloch, στο *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1962, σ. 143, όπου απαντά και η έκφραση «καπιταλισμός ως θρησκεία». Καθότι είχαν προηγηθεί πολλές συζητήσεις μεταξύ των δύο συγγραφέων, είναι αμφίβολο σε ποιον θα πρέπει να αποδοθεί η πατρότητα της έκφρασης. Βλ. σχετικά Werner Hamacher, «Schuldgeschichte. Benjamins Skizze: 'Kapitalismus als Religion'», στο D. Baecker (επ.), *ό.π.*, σ. 90 κ.ε.

52 Βλ. *ό.π.*, σ. 92

53 Friedrich Nietzsche, «Zur Genealogie der Moral», στο του ιδίου *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, επ. G. Colli, M. Montinari [στο εξής KSA, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας], τ. 2, Βερολίνο 1964, σ. 305-306.

54 *Ο.π.*, σ. 316.

55 Hermann Schweppenhäuser, *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte Benjaminschen Denkens*, zu Klampen, Λόνεμπουργκ 1992, σ. 152.

56 KSA 2, 313.

57 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoiologie I*, UTB, Γκράτινγκεν 1988, σ. 204.

58 Η οικονομική κρίση που συνόδευε τη Δημοκρατία της Βαϊμάρης από την ίδρυσή της παρείχε αναμφίβολα στον Μπένγιαμιν το υλικό που στηρίζει τις αντιλήψεις του περί χρέωσης μέχρι καταστροφής.

59 *GS*, I, 318.

60 Martin Luther, *Werke*, επανεκδ. 1923, τ. 6, 231, σ. 9-15.

61 Βλ. το απόσπασμα του 1917 *Πένθος και μελαγχολία*.

62 *GS*, I, 1, 403.

63 *GS*, I, 1, 332..

64 *GS*, I, 1, 317.

65 *GS*, I, 1, 171.

66 Βλ. E. Bloch, *ό.π.*, σ. 122-124. Ο Μπλοχ σημειώνει ότι στα πλαίσια της εμμένειας κάθε τι πνευματικό υποτάσσεται τελικά στο κράτος και τις επιταγές του.

67 M. Weber, *ό.π.*, σ. 74.

68 *Ο.π.* σ. 71.

69 *GS*, II, 1, 20.

70 Βλ. E. Bloch, *ό.π.*, σ. 134

71 Βλ. Uwe Steiner, «Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 72, 1998, σ. 171.

72 Sigmund Freud στο του ιδίου, *Gesammelte Werke*, επ. Anna Freud κ.ά., Βερολίνο 1940-1968 [στο εξής GW, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας], τ. X, σ. 191.

73 GW, X, 289 κ.ε. Πρβλ. σχετικά U. Steiner, *ό.π.*, σ. 163 (υπ. 39).

74 Βλ. Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, de Gruyter, Βερολίνο, Νέα Υόρκη, σ. 295 κ.ε. για το συσχετισμό αυτής της συνάφειας σε σύγκριση με τις αντιλήψεις του Νίτσε (βλ. αντίστοιχα KSA, 5, 330-332).

75 GW, X, 289.

76 GW, X, 54. Βλ. επίσης U. Steiner, «Kapitalismus als Religion», στο B. Lindner (επ.), *ό.π.*, σ. 171.

77 GW, IX, σ. 189-192. («Totem und Tabu»)

78 GW XIII, σ. 138.

79 Ακόμα και μία επιφανειακή ματιά αποκαλύπτει την προφανώς ιδιαίτερη σημασία που έχουν τα φροϋδικά θεωρήματα στο σύνολο του έργου του Μπένγιαμιν. Ειδικά η συνάφεια της ενοχής απαντάται σε αποφασιστικούς κόμβους της μπενγιαμινικής παραγωγής η οποία αντλεί κρίσιμο υλικό κατά τη μεταγραφή της φροϋδικής αντίληψης. Βλ. Irving Wohlfahrt, «Die Passagenarbeit», στο B. Lindner (επ.), *ό.π.*, σ. 262

80 Γιά τη σχέση της μαρξικής έκθεσης με τη φροϋδική βλ. Γεράσιμος Κουζέλης, «Έκθεση και επιχειρηματολογία: η εικόνα της επιστήμης. Ένα σχεδιάγραμμα και ένα παράδειγμα (Φρόντ)», στο του ιδίου και Παντελή Μπασάκου (επ.), *Φως, εικόνα, πραγματικότητα*, Νήσος, Αθήνα 2006, σ. 33 κ.ε.

81 GS, II.1, 620.

82 Βλ. N. Bolz, «Prostituiertes Sein», στο του ιδίου και R. Faber (επ.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins «Passagen»*, Königshausen & Neumann, Βύρτσμουργκ 1986, σ. 191-213 και N. Bolz, «Vorschule der profanen Erleuchtung», στο του ιδίου και R. Faber (επ.), *Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik*, Königshausen & Neumann, Βύρτσμουργκ 1985, σ. 198 κ. ε

83 Βλ. τη δεσμίδα K του *Passagenwerk* και επίσης Christoph Deutschmann, *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Campus, Φραγκφούρτη 2001, σ. 104 κ. ε.

84 GS, V.1, 573.

85 GS, V, 55.

86 Εκτός από τον ίδιο τον Μαρξ, στην παράδοση του μαρξισμού δεν έλειψαν οι απόπειρες να μην περιοριστεί η αντίληψη της θρησκείας ως απλώς «όπιου του λαού». Βλ. από αυτήν την άποψη ειδικά σε σχέση με της οικονομία, Paul Lafargue, *Die Religion des Kapitals*, Λονδίνο 1890.

87 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz, Βερολίνο/ΛΔΓ, 1962 κ.ε., τ. 4, σ. 465. (Εφεξής η παραπομπή στα έργα του Μαρξ θα γίνεται με τη συντομογραφία MEW και την αναφορά του αντίστοιχου τόμου)

88 «Είδαμε πώς το χρήμα μετατρέπεται σε κεφάλαιο, πώς από το κεφάλαιο παράγεται υπεραξία και πώς από την υπεραξία παράγεται περισσότερο κεφάλαιο. Ωστόσο η συσσώρευση του κεφαλαίου προϋποθέτει την υπεραξία, η υπεραξία την κεφαλαιοκρατική παραγωγή, κι αυτή πάλι την ύπαρξη σχετικά μεγάλων μαζών κεφαλαίου και εργατικής δύναμης στα χέρια εμπορευματοπαραγωγών. Έτσι όλη αυτή η κίνηση φαίνεται να περιστρέφεται σε ένα φαύλο κύκλο, από τον οποίο βγαίνουμε μόνο ανα υποθέσουμε μία 'πρωταρχική' συσσώρευση [...] που προηγείται από την κεφαλαιοκρατική συσσώρευση, μία συσσώρευση που δεν είναι το αποτέλεσμα του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής αλλά η αφετηρία του» (Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, τόμ. 1, μετ. Π. Μαυρομμάτης, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 2008, σ. 738).

89 M. Βέμπερ, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετ. Μ.Γ. Κυπραίος, πρόλ., θεώρ., επ. Β. Φίλιας, Gutenberg, Αθήνα 2000, σ. 53.

90 M. Weber, *Η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών*, πρόλ., εισ., μετ. Μ.Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα χ.χ., σ. 182.

91 M. Βέμπερ, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, *ό.π.*, σ. 160.

92 *Ο.π.*, σ. 63. Βλ. επίσης σ. 47 και 61: «Οποιαδήποτε σχέση μεταξύ του τρόπου ζωής και των θρησκευτικών αντιλήψεων όχι μόνο λείπει σήμερα, αλλά και όπου υπάρχει μια σχέση [...] τείνει να είναι αρνητικού χαρακτήρα».

93 Βλ. M. Weber, *Η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών*, ό.π., σ. 164 και του ίδιου, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, εισ., μετ. Μ.Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα 1987, σ. 157.

94 *GS*, II.1, σ. 202.

95 Th. W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1993, σ. 207.

96 M. Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα. Κριτική της θεωρίας του Stammer*. *Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, εισ., μετ., σχόλ., Μ.Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα χ.χ., σ. 107.

97 M. Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, τόμ. 3: *Κοινωνιολογία της θρησκείας. Θρησκευτικές κοινότητες*, μετ., εισ., επ., Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2007, σ. 3. Πρβλ. την απήχηση και την αντίθετη χρήση της βεμπεριανής θέσης στο τέλος του «Ο καπιταλισμός ως θρησκεία».

98 M. Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα. Κριτική της θεωρίας του Stammer*. *Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, ό.π., σ. 107.

99 *Ο.π.*, σ. 128.

100 Πρβλ. Wolfgang J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, Polity, Οξφόρδη 1989, σ. 38

101 M. Weber, ό.π., σ. 119.

102 *Ο.π.*, σ. 120.

103 *Ο.π.*, σ. 127.

104 Th. W. Adorno, «Marginalien zu Theorie und Praxis», στο του ίδιου, *Gesammelte Schriften*, τόμ. 10. 2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, σ. 775.

105 Πρβλ. χαρακτηριστικά για τη σχέση βάθους και επιφάνειας αναφορικά με το εν προκειμένω επίδικο αντικείμενο από την άποψη του Ζίμμελ: «Το χρήμα είναι απλώς μέσο, υλικό ή παράδειγμα για την έκθεση των σχέσεων οι οποίες υφίστανται μεταξύ των πλέον τυχαίων φαινομένων και των πλέον ιδεατών αναβαθμών της ύπαρξης. Νόημα και σκοπός της όλης υπόθεσης είναι μόνον: να χαραχθεί μία κατευθυντήρια γραμμή από την επιφάνεια του οικονομικού γίνεσθαι μέχρι τις τελευταίες αξίες και κατασιοδοτήσεις όλων των ανθρώπινων». Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, επ. D.P. Frisby, K. C. Köhne, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, σ. 483. Βλ. επίσης τη σχετική εξέταση από τον Uwe Steiner, «Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins», ό.π., σ. 152. Ο Στάι-νερ σημειώνει επίσης σχετικά ότι από την άποψη της ερμηνείας των κοινωνικών σχέσεων με σημείο εκκίνησης την επιφάνειά τους, την κατεύθυνση δηλαδή αποκρυπτογράφησης του αλληλοπροσδιορισμού μεταξύ οικονομικών μηχανισμών και θρησκευτικής ζωής με αφετηρία τη θεώρηση των φαινομένων της τελευταίας, αποκτά ενδιαφέρον η αντιπαραβολή της μεταφορολογικής προσέγγισης του Χανς Μπλούμενπεργκ με την αναλογική του Μπένγιαμιν. (U. Steiner, ό.π., σ. 152)

106 KSA, 5, 209.

107 KSA, 13, 190.

108 KSA, 11, 458

109 Ένας βάρβαρος ή «καταστροφικός χαρακτήρας» που σημαδεύει ίσως περισσότερο από όλους το έργο του Μπένγιαμιν είναι ο Μπώντλαϊρ. Καταλαμβάνει περίοπτη θέση στην προοπτική του *Passagenwerk* ως χειρονομία αποφασιστικής ρήξης με το καταστροφικό νεωτερικό συνεχές επειδή καταφάσκει, πεισματικά το μηδενιστικό του χαρακτήρα: «Ο Μπώντλαϊρ θέτει την έμφαση στο νέο, το οποίο αποσπά με ηρωική προσπάθεια από το νιτσεικό «αιώνιο ίδιο», το οποίο ο άνθρωπος ατενίζει ηρωικά». (*GS*, I.2, 673). Υπό αυτό το πρίσμα ο Μπώντλαϊρ μπορεί να χαρακτηριστεί ως ο κατ' εξοχήν καταστροφικός χαρακτήρας που καθιστά μέσω του έργου του δυνατή την ανάγνωση της *προϊστορίας του δεκάτου ενάτου αιώνα* και κατά συνέπεια την έκθεση της αλήθειας της. Η έκθεση της προϊστορίας

είναι όμως η ανάδειξη της επικαιρότητας των ασυνεχειών που συσκοτίζει η αιώνια αναπαραγωγή της υπο-χρέωσης στο κεφάλαιο.

110 Βλ. *GS*, II, 1, 216.

111 KSA, ό.π. Για μία αναλυτική αντιπαραβολή των θέσεων του Μπένγιαμιν προς αυτές του Νίτσε βλ. Renate Reschke, «Barbaren, Kult und Katastrophen. Nietzsche bei Benjamin» στο της ίδιας *Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur Anspornenden Verachtung der Zeit, Unzusammenhängendes im Zusammenhang lesen*, Akademie, Βερολίνο 2000, σ. 88 κ.ε.

112 Η φιλοσοφικοϊστορική πρόταση του Μπένγιαμιν ότι η έλευση του Μεσσία είναι δυνατή ανά πάσα στιγμή, αν και μεταγράφει θεολογικά, μαρξικά, ιουδαϊκά, καφκικά κ.ά μοτίβα, παραπέμπει εν τούτοις και στη σύλληψη του Υπερανθρώπου ως μετάβασης προς μία συνθήκη αλήθειας. Αυτή η αλήθεια δεν αντιστοιχεί σε μία αλήθεια μεταφυσικού τύπου. Στο μεταίχμιο μεταξύ μηδενισμού και της υπέρβασής του (KSA, 13, 190 και 12, 351) η εν λόγω αλήθεια συνίσταται στην υπέρβαση του ανθρώπου προς ένα ορίζοντα ελευθερίας που διαγράφεται από τη *θέληση για δύναμη*, την καταστατική ταυτόχρονα συνθήκη αυτής της υπέρβασης.

113 KSA, 2, 363.

114 KSA, 5, 370-372 και 2, αφορ. 60 και *passim* στο *Ζαζατούστρα*.

115 Ο Υπεράνθρωπος αποτελεί την ιστορικοφιλοσοφική διέξοδο από το μηδενισμό, εφόσον με την αντίληψη της αιώνιας επιστροφής ο Νίτσε στρέφεται τόσο κατά των παραδεδομένων αντιλήψεων της ηθικής όσο και κατά κάθε μορφής τελεολογίας στην κατεύθυνση της «αυθυπέρβασης του ανθρώπου» (KSA, 11, 295).

116 KSA, 4, 102.

117 Ο Υπεράνθρωπος είναι μία μόνο περίπτωση κατάφασης μιάς νιτσεικής αντίληψης με ταυτόχρονη άρνησή της. Όση εγκυρότητα αναγνωρίζει ο Μπένγιαμιν στη συντριπτική κριτική των κυρίαρχων πολιτιστικών παραδοχών του δεκάτου ενάτου αιώνα που άσκησε ο Νίτσε, τόση ιστορικοφιλοσοφική τύφλωση χρεώνει, για παράδειγμα, στην οπτική της αισθητικής ολότητας που διαπερνά την απόρριψη των ηθικών τυποποιήσεων στη *Γένεση της Τραγωδίας*. Βλ. *GS*, I, 1, 281.

118 KSA, 4, 15 και 37

119 Πρβλ., *GS*, II, 1, 203-204 και συνοδικά το *Θεολογικό-πολιτικό απόσπασμα*..

120 Βλ. David Frisby, *Fragments of modernity. Theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, MIT, Καίμπριτζ 1986, σ. 210 κ. ε.

121 G. Simmel, *ό.π.*, σ. 483.

122 Διάφορα μικρά κείμενα του τότε ντανταϊστή H. Ball (βλ. υποσημ. 5) που καταπιάνονταν με το μαρξισμό, όπως «Die moralische- und die Wirtschaftsrebellion», που φαίνεται να είχαν επηρεάσει την πρόσληψη του από τον Μπένγιαμιν.

123 Το σημείο αναφοράς για τον Μπένγιαμιν είναι η κριτική του Λαντάουερ στη λειτουργία του χρήματος στον καπιταλισμό. Ο Λαντάουερ αντιμετωπίζει θετικά την αντίληψη για την παραγωγικότητα της εργασίας, ενώ αμφισβητεί σθεναρά τη μαρξική θέση για την υπεραξία. Βλ. Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Βερολίνο 1919.

124 G. Sorel, *ό.π.*, σ. 250 κ. ε

125 Εκεί παραπέμπει ρητά ο Μπένγιαμιν στις συνοδευτικές σημειώσεις του αποσπάσματος αναφέροντας: «Καπιταλισμός και δικαιο. Παγανιστικός χαρακτήρας του δικαίου».

126 G. Sorel, *ό.π.* σ. 262.

127 *Ο π.*, σ. 264.

128 «Ο σοσιαλισμός είναι μεταστροφή» γράφει ο Λαντάουερ (G. Landauer, *ό.π.*, σ. 144).

129 Ο Μπένγιαμιν είχε εξετάσει και άλλα ενδεχόμενα εξόδου από τον αναπαραγωγικό κύκλο του κεφαλαίου, όπως μαρτυρά η ενασχόλησή του για ένα διάστημα με τον Έριχ Ούνγκερ (Erich Unger) στον οποίο παραπέμπει στις σημειώσεις του αποσπάσματος. Η παραπομπή αφορά στο εδάφιο: «Η περι-

πλάνηση λαών και συνόλων ως όλον» του βιβλίου Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, επ. M. Voigts, Königshausen & Neumann (φωτομηχ. ανατ.), Βύρτσμπουργκ 1989, σ. 43-45. Ο Ούγγκερ συγκαταλέγεται μεταξύ των διανοητών οι οποίοι αποτελούν πηγή έντασης στο έργο του Μπένγιαμιν, ενώ εμφανίζεται και με προσωπικό ρόλο σε ένα κομβικό σημείο των εκδοτικών εγχειρημάτων του. Το ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν προκαλούσε η θεωρία της *μυθικής πραγματικότητας* του Ούγγκερ ως ενιαίο έδαφος επί του οποίου μπορεί να αναπτυχθεί μια ενοποιημένη αντίληψη της συνείδησης που θα υπερέβαινε τις αποσπασματικές θεωρήσεις της καπιταλιστικής πραγματικότητας. Αυτή η μυθική κατάσταση θα μπορούσε να υποστασιοποιηθεί μέσω μιας ερμηνείας της Πεντατεύχου. Η αναφορά στην περιπλάνηση των λαών εγγράφεται σε αυτό το πλαίσιο. Η υπέρβαση του καπιταλισμού θα προέκυπτε μέσω της εξόδου από τη γεωγραφική περιοχή ισχύος του. Τον Μπένγιαμιν ενδιέφερε η στήριξη της επιχειρηματολογίας ότι ο καπιταλισμός μπορεί να απορροφήσει όλες τις αντίρροπες τάσεις, ενώ ήταν απολύτως αντίθετος στον σιωνισμό του κύκλου του Ούγγκερ.

130 Η αντίληψη του Χέγκελ περί άμεσης θρησκείας μεταβάλλεται συνεχώς, ενώ ο ορισμός της καθίσταται όλο και στενότερος. Η άμεση θρησκεία είναι μια θρησκεία της φύσης, όχι όμως με τη μορφή του αρχαϊκού ανιμισμού ή της κλασσικής ελληνορωμαϊκής ειδωλολατρίας, αλλά με τη μορφή της αδιαφοροποίητης ενότητας του φυσικού με το πνευματικό στοιχείο. (Βλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die bestimmte Religion*, επ. W. Jaeschke, Meiner, Αμβούργο 1994, σ. 429) Παρουσιάζει μάλιστα ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Χέγκελ στο τέλος περιορίζει την άμεση θρησκεία σε μορφές μαγείας, αν παραβληθεί με τη μπενγιαμινική θεώρηση της μαγικής-δαμονικής πλευράς των κοινωνικών φαινομένων. Στην προοπτική του Μπένγιαμιν βέβαια η φύση αντιστοιχεί στη «δεύτερη» φύση που είναι η κοινωνία θεωρούμενη ως φυσικό φαινόμενο.

131 Η προοπτική της φιλοσοφίας της θρησκείας στο απόσπασμα του Μπένγιαμιν εντάσσεται εξ άλλου στην παράδοση που εξετάζει τη θρησκεία από την άποψη της θεωρίας του πράττειν με αφετηρία την κοινή στις δυτικοευρωπαϊκές γλώσσες σημασιοδότηση του λατινικού *religio* ως αυστηρής τήρησης των λατρευτικών κανόνων. Βλ. Klaus Heinrich, *vom bündnis denken. Religionsphilosophie*, Stromfeld/Roter Stern, Φρανκφούρτη/Βασιλεία 2005, σ. 72.

132 Βλ. για τη σύγκλιση της απόλυτης βεβήλωσης με την απολύτως κενή ιερότητα, Giorgio Agamben, *Profanations*, Zone Books, Νέα Υόρκη, σ. 81.

133 Ο ορίζοντας του ύστερου μπενγιαμινικού έργου είναι αρκετά ευκρινής ως προς τα ζητήματα της λύτρωσης, της καπιταλιστικής φαντασμαγορίας ή της προοπτικής αφύπνισης από το λήθαργο της μυθικής ιστορίας. Η θεώρηση του πρώιμου έργου σε αυτόν τον ορίζοντα θα ήταν αναμφίβολα προβληματική. Ωστόσο ο εντοπισμός διαφοροποιήσεων ή μετατοπίσεων σε σχέση με τις πρώιμες κατευθύνσεις, του έργου, μπορεί να συμβάλει στην ευκρινέστερη επίγνωση τόσο του βάθους όσο και των χασμάτων, των αποριών ή των ανεκπλήρωτων απαιτήσεών του.

134 Η υποκειμενική και αντικειμενική γενική της γνωστής κρίσης, με την οποία ο Μαρξ εισάγει την *Κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας του Δικαίου*, ότι «προϋπόθεση της κάθε κριτικής είναι η κριτική της θρησκείας» (MEW 1, 378) προκαλεί την αντιπαραβολή με τον τρόπο, με τον οποίο ο Μπένγιαμιν εξετάζει τη μεταγραφή των θεολογούμενων της θρησκευτικής τάξης στην πολιτική. Διότι εκτός της προφανούς κριτικής στη θρησκεία ως «εμβρυακής κριτικής της κοιλιάδας των δακρύων που φωτοστέφανό της είναι η θρησκεία», η κριτική της θρησκείας σηματοδοτεί ταυτόχρονα τη «διαμαρτυρία κατά της πραγματικής αθλιότητας» (ό.π., 379). Η κριτική που ασκεί η θρησκεία αποβαίνει πραγματική όταν η θρησκεία σταματήσει να αποτελεί η ίδια έκφραση, δηλαδή συγκάλυψη της αθλιότητας. Τότε «η κριτική του ουρανού μεταμορφώνεται σε κριτική της γης, η κριτική της θρησκείας στην κριτική του δικαίου, η κριτική της θεολογίας σε κριτική της πολιτικής» (ό.π.). Η κίνηση της σκέψης του Μαρξ σκοπεύει σε αυτό το σημείο να αποτυπώσει την εξελισσόμενη αντίφαση που περικλείεται στην ενότητα της κατάφασης της αθλιότητας (δια της συγκάλυψης) και της άρνησής της (δια της διαμαρτυρίας εναντίον της). Με τους όρους του νεαρού Μαρξ η εμμενής κριτική προχωρά από την αυτο-αλλοτρίωση του ανθρώπου

στην αλλοτρίωση αυτής της αλλοτρίωσης δια της προσδιορισμένης άρνησης, χρησιμοποιώντας εν προκειμένω τα ίδια τα μέτρα της θεολογίας, δηλαδή τα μέτρα του αντικειμένου υπό κριτική. Ο Μπένγιαμιν, καθώς μετέρχεται της διαλεκτικής των άκρων, διαχωρίζει αυστηρά την τάξη της θρησκείας αναζητώντας τις ομόλογες δομές της στην εγκόσμια τάξη. Κατά συνέπεια η υπέρβαση για αυτόν δεν μπορεί να επιτελεσθεί στο σημείο στο οποίο η όξυνση των αντιφάσεων οδηγεί σε αναιρέσή τους αλλά όταν ακυρωθεί η κινητήρια δύναμη αναπαραγωγής της θρησκευτικής δομής, δηλαδή η ενοχή, και κατ' ακολουθία εκκενωθεί η αντίστοιχη τάξη από το θεολογικά προσδιορισμένο μεσσιανικό περιεχόμενο.

135 *GS*, V.1, 573.

136 Βλ. *GS*, V.1, 50 και σχετικά με την ένταξη στο συνολικό σχέδιο του *Passagenwerk* το Exposé «Παρίσι, πρωτεύουσα του δεκάτου ενάτου αιώνα», *GS*, V.2, 1180 κ. ε..

137 Για τον ιερό χαρακτήρα με τον οποίο επενδύονται τα εμπορεύματα και το γενικό τους ισοδύναμο πρβλ. «Καθώς όμως η αστική παραγωγή είναι υποχρεωμένη να αποκρυσταλλώνει τον πλούτο ως φετίχ με τη μορφή μεμονωμένου πράγματος, το χρυσάφι και το ασήμι αποτελούν τις αντίστοιχές του ενσαρκώσεις. (*Zur Kritik der politischen Ökonomie, Erstes Heft*, MEW, 13, 103 κ.ε. Επίσης, βλ. για το φетиχισμό του εμπορεύματος το τέταρτο μέρος του πρώτου κεφαλαίου στο *Κεφάλαιο* (MEW, 23, 85 κ.ε.)

138 Πρβλ. Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τ. 1, ό.π., σ. 84.: «ένα πολύ στρυφνό πράγμα, γεμάτο από μεταφυσική σοφιστεία και θεολογικές παραξενιές».

139 *Ο.π.*, σ. 86.

140 *GS*, V.1, 60.

141 Βλ. τις αναλογίες μεταξύ Παρισιού, Ιερουσαλήμ και Βαβυλώνας σχετικά με τις αναπαραστάσεις της θρησκείας στα εμπορεύματα και τη μητροπολιτική αρχιτεκτονική στο *Passagenwerk*, *GS*, V.1, 209 κ. ε.

142 Βλ. *GS*, I.3, σ. 918.

ΑΦΕΣ ΗΜΙΝ ΤΑ ΟΦΕΙΛΗΜΑΤΑ ΗΜΩΝ
Ο ΒΑΛΤΕΡ ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ ΚΑΙ Η ΚΕΦΑΛΑΙΟΚΡΑΤΙΑ ΩΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

ΘΑΝΑΣΗΣ ΓΚΙΟΥΡΑΣ

1. Είναι πλέον γνωστό, ακόμη και στον επιπόλαιο γνώστη του έργου του Βάλτερ Μπένγιαμιν, ότι αυτό διέπεται, μέσα από διαφορετικές σταθμίσεις και διαφοροποιημένες εκφάνσεις, από την διαρκή, ρητή ή υπόρρητη αναφορά στη θρησκεία. Το γεγονός αυτό, το οποίο ιστορικο-βιογραφικά θρέφεται από τον μοναδικό για την ευρωπαϊκή (και την παγκόσμια) ιστορία συνδυασμό της ταλμουδικής-ιουδαϊκής παράδοσης αφενός με την αναπτυγμένη (ερμηνευτική) χριστιανική, προτεσταντική κυρίως, θεολογία στην κεντρική Ευρώπη από την πρώιμη νεωτερικότητα μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο αφετέρου, και βρίσκει ιδιαίτερη ενίσχυση στη φιλική σχέση του Μπένγιαμιν με τον Γκέρσομ Σόλεμ (Gershom Scholem), δεν μπορεί εντούτοις, παρ' όλες τις διεξοδικές ανακατασκευές, να υποστηρίξει την (εν είδει υπόθεσης) διατύπωση, ότι πρόκειται για ένα θρησκευτικό ή τουλάχιστον για ένα θεολογικό έργο. Και δεν μπορεί να υποστηρίξει κάτι τέτοιο, όχι λόγω της (υποθετικής και πάλι) πληθώρας του «δευτερεύοντος» μη θεολογικού τμήματος του έργου, το οποίο εκδιπλώνεται γύρω από τον θρησκευτικό πυρήνα, αλλά επειδή η ίδια η θρησκευτική αντίληψη είναι, όχι απλώς διαποτισμένη, αλλά δυναμικά ανασυγκροτημένη με την κριτική επίγνωση της κεφαλαιοκρατικής νεωτερικότητας (μια επίγνωση που λαμβάνει θεμελιωτικές διαστάσεις στο ώριμο έργο), και με τις πολυσχιδείς συνέπειες που αυτή επιφέρει στη θρησκεία. Η διαπίστωση της ύστερης ερευνητικής περιόδου ότι «Η σκέψη μου φέρεται προς τη θεολογία όπως το στυπόχαρτο με τη μελάνη. Είναι πλήρως διαποτισμένο από αυτήν. Εάν όμως τα πράγματα πήγαιναν σύμφωνα με το στυπόχαρτο, τίποτα από ότι είχε γραφτεί δεν θα είχε απομείνει»,¹ θα έπρεπε να ληφθεί υπόψη και να ελεγχθεί ήδη για το πρώιμο έργο (πριν το 1924, όπου πραγματοποιείται η ανάγνωση του βιβλίου του Λούκατς *Ιστορία και ταξική συνείδηση*). Ο σκοπός αυτού του κειμένου δεν είναι να λύσει το «πρόβλημα» της θρησκευτικής ποσόστωσης του μπενγιαμινικού έργου, αλλά να χαρτογραφήσει μια πρώτη περιήγηση στο πεδίο εκείνο, το οποίο ακριβώς συγκροτείται μέσα από την όσμωση και τη μετάλλαξη που συνεπάγεται η «συνάντηση» της θρησκείας και της κεφαλαιοκρατίας.

Η πρόταση του Μπένγιαμιν ότι θα πρέπει να θεωρούμε την κεφαλαιοκρατία, όχι απλώς ένα θρησκευτικά καθορισμένο φαινόμενο εν είδει της κατασκευής του Μαξ Βέμπερ, αλλά ένα θρησκευτικό φαινόμενο αυτό καθαυτό δεν έχει χάσει, μέχρι την καμπή του 21^{ου} αιώνα, την ικανότητα να προκαλεί μία «άμετρα ολόπλευρη πολεμική».

Τα άκρα της πολεμικής αυτής θα μπορούσαν να περιλαμβάνουν αφενός την κλασική, και τόσο εύκολα ρέπουσα στην απολίθωση και τον εκχυδαϊσμό φουερμαχιανή αντίληψη της θρησκείας ως αντεστραμμένης αναπαράστασης των ανθρώπινων δυνάμεων στον κόσμο και τη φύση και την ακόλουθη υποταγή των ανθρώπινων όντων σε αυτή την παράσταση, και αφετέρου την πιστολογική πεποίθηση άκρως διαφορετικών αποχρώσεων στις παγκόσμιες θρησκείες ότι εν πάση περιπτώσει υπάρχει μια υπερβατική αρχή πέρα από τις επαχθείς εμπλοκές των καθημερινών οικονομικών συμφερόντων, η οποία και εγγυάται (ασχέτως πώς) την ορθότητα των υπολειμμάτων εκείνων της ηθικής συνείδησης τα οποία δεν έχουν (εισέτι) εργαλειοποιηθεί από την οικονομική ή την πολιτική αξιοποίηση. Μεταξύ αυτών των δύο άκρων μπορούν να εντοπιστούν πλείστες όσες παραλλαγές του εν λόγω συσχετισμού, στην πλειονότητα των οποίων η επίγνωση και η πνευματική ειλικρίνεια είναι στάσεις που φαίνονται να έχουν διαγραφεί εκ προοιμίου, καθώς «η πίστη πιστεύει τον εαυτό της», σύμφωνα με την εύστοχη διατύπωση ενός σύγχρονου Γερμανού θεολόγου. Εντούτοις, και πάλι μέσα στο πλαίσιο που προδιαγράφει το συνοπτικό και συμπυκνωμένο σημείωμα του Μπένγιαμιν, μπορεί να υποστηριχτεί ότι στην καμπή του 21ου αιώνα το «δίχτυ» που μας περιβάλλει δεν έχει γίνει απλώς εποπτεύσιμο, σε σύγκριση με την περίοδο του Μπένγιαμιν, αλλά ότι η δεσμευτική φύση του έχει αποκτήσει πλουσιότερες διαστάσεις.

2. Ο Μπένγιαμιν ανακαλύπτει τρία, δομικά τρόπων τινά, στοιχεία που χαρακτηρίζουν την κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία (ενώ στο τέλος της παράθεσής του θα προσθέσει ένα άκρως σημαντικό τέταρτο στοιχείο). Το πρώτο στοιχείο είναι ότι η κεφαλαιοκρατία είναι μία καθαρά λατρευτική θρησκεία, η οποία δεν διαθέτει ένα αναστοχαστικό θεολογικό υπόβαθρο, αλλά απορροφά τις αναστοχαστικές και πρακτικές στάσεις στην αποδεσμευμένη από τις λουιπές σκοπιμότητες μορφή της λατρείας. Το στοιχείο αυτό αποτελεί την μπενγιαμινική εκδοχή της πάλαι ποτέ αντίληψης του αντεστραμμένου κόσμου και της απελευθέρωσης της πρακτικής μορφής απέναντι στα υποκείμενα που την έχουν γεννήσει (μία γενετική προσέγγιση που δεν περιλαμβάνεται στο εν λόγω σημείωμα),² ένα πρότυπο εξήγησης το οποίο πολιτογραφήθηκε στην κριτική συζήτηση του 20ού αιώνα κυρίως μέσα από το γνωστό εγχείρημα του Λούκατς το 1923. Η αυτονόμηση της λατρευτικής μορφής – αυτό που στις δικές του παραθέσεις ο Βέμπερ θα ονομάσει «ιδεοτυπικά» τελετουργισμό– εντείνεται από το δεύτερο χαρακτηριστικό, που είναι «η ατέρμονη διάρκεια της λατρείας». Πρόκειται εδώ για τη θεολογική διατύπωση εκείνης της πιθανότητας η οποία στην εγγεληνική *Λογική* εμφανίζεται ως κακή αφαίρεση και ως κακό άπειρο, ως ένας συγκεκριμένος, μονομερής παγιωμένος προσδιορισμός, ο οποίος έχει απορρίψει τις περαιτέρω μεταβάσεις σε διευρυμένα περιεχόμενα και αναπαράγει τον εαυτό του με τρόπο καταστροφικό ακριβώς για τις περαιτέρω μεταβάσεις και τα περιεχόμενα. Ήδη, σε αυτές τις αρχικές διαπιστώσεις, πλήρεις με τα μεταφορικά σχήματα έκφρασης που διατρέχουν την μπενγιαμινική διάλεκτο, σκιαγραφείται η λειτουργία ενός μηχανισμού ο οποίος συνδυάζει την αυτοαναπαραγωγή, την απόκρυψη (των κινητήριων

δυνάμεών του) και την καταστροφή, και αποτελεί τον προπομπό της σαφώς περισσότερο σχολιασμένης πρώτης Θέσης για την έννοια της ιστορίας με το σκακιστικό αυτόματο και τον κρυμμένο εντός του (θεολογικό) νάνο. Η κεφαλαιοκρατία ως ατέρμων μηχανισμός –με την παραλλαγμένη διάλεκτο ενός άλλου θεωρητικού της περιόδου: ως ορθολογισμός κατά την δική του αξία– είναι ένα βασικό σχήμα εξήγησης της νεωτερικής κατάστασης, καθώς δεν επιτρέπει απλώς, αλλά επιβάλλει τόσο την περιγραφή των λειτουργικών στιγμών του (κάτι το οποίο γίνεται για πρώτη φορά από την μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας), όσο και, ακριβώς ως διακριτός μηχανισμός, θέτει εκ της ιδιοσυστασίας του το ερώτημα για το ρητό ή άρητο, προφανές ή υποφώσκον τελεολογικό περιεχόμενο της μηχανικής λειτουργίας. Αυτό το περιεχόμενο είναι για τον Μπένγιαμιν το τρίτο στοιχείο της κεφαλαιοκρατίας ως θρησκείας και είναι η *ενοχή*. Η λέξη *Schuld*, που χρησιμοποιεί εν προκειμένω ο Μπένγιαμιν, ο οποίος αργότερα στο κείμενο θα επισημάνει την «δαμιονική αμφισημία» της, αποτελεί ετυμολογικά (σύμφωνα με το *Λεξικό των Grimm*, τόμ. 15, στήλη 1870) την ουσιαστικοποίηση του αρχαιογερμανικού ρήματος *skulan*, το οποίο σημαίνει το πρέπει, το δέον (σημερινή μορφή: *sollen*). Περιεχομενικά έχει συνδεθεί σε βάθος ιστορικού χρόνου με τη χρηματική χρέωση, το ρωμαϊκό *debitum*, και η νομική μορφή του είναι εκείνη της ενοχικής σχέσης, της σχέσης δηλαδή εκείνης η οποία εστιάζει σε μία δέσμευση του μελλοντικού χρόνου από την πλευρά μίας διατομικής ανισομέρειας, η οποία χρήζει πλήρωσης (πληρωμής· στο γερμανικό διπλογραφικό σύστημα οι χρεώσεις και οι πιστώσεις χαρακτηρίζονται αντίστοιχα *Soll* και *Haben*). Για τον Μπένγιαμιν η ενοχική σχέση ανάγεται σε κορυφαία κατηγορία της παγκόσμιας ιστορίας, η οποία κατηγορία είναι εκείνη που κυρίως εγγυάται αφενός την ηθικοπρακτική συνοχή του υπό εξέταση αντικειμένου, και αφετέρου την οροθέτηση του ίδιου αντικειμένου απέναντι στην πάγια προσπάθεια του Μπένγιαμιν να αποφύγει την ταύτιση του αναλυτικού πεδίου του με τις εκάστοτε μηχανιστικές κατασκευές – μία προσπάθεια που τον ακολουθεί μέχρι το τέλος της μεσοπολεμικής περιόδου. Ήδη, πριν την καταγραφή του σχολιαζόμενου σημειώματος, ο Μπένγιαμιν είχε προβεί σε αντίστοιχες διατυπώσεις, σύμφωνα με τους επιμελητές των *Κειμένων*, στα τέλη του 1918: «Η ανώτατη κατηγορία της παγκόσμιας ιστορίας για την εγγύηση της μονοσημαντότητας του συμβάντος, είναι η ενοχή. Κάθε κοσμοϊστορική στιγμή χρεώνει και χρωστά. Η αιτία και το αιτιατό δεν μπορούν ποτέ να είναι καθοριστικές κατηγορίες για τη δομή της παγκόσμιας ιστορίας, διότι δεν μπορούν να προσδιορίσουν καμία ολότητα. Η λογική πρέπει να αποδείξει την πρόταση ότι καμία ολότητα ως τέτοια δεν μπορεί να είναι αιτία ή αιτιατό. Πρόκειται για ένα σφάλμα της ορθολογιστικής αντίληψης της ιστορίας να θεωρεί κάποια ιστορική ολότητα (δηλαδή μια παγκόσμια κατάσταση) ως αιτία ή αιτιατό. Μία παγκόσμια κατάσταση είναι όμως πάντα μόνο ενοχή (σε σχέση με κάποια ύστερη). Μένει όμως να ερευνηθεί εάν η ίδια είναι χρεωμένη σε σχέση με μια πρότερη (κατ' αναλογία όπως κάθε μηχανικό στάδιο είναι αιτία και αιτιατό). [Μάλλον όχι]. Ξανά: καμία ολότητα δεν είναι αιτία ή αιτιατό, καμία αιτία ή κανένα αιτιατό δεν είναι ολότητα. Αυτό σημαίνει ότι μία ολότητα μπορεί να εμπεριέχει ένα σύστημα αιτίας και αιτιατού, αλλά

δεν μπορεί ποτέ να οριστεί ως καθοριζόμενη από αυτό».³ Με την αναδρομή στην ενοχική σχέση, υπερκαλύπτοντας τις μηχανικές-αιτιακές σχέσεις, ο Μπένγιαμιν δημιουργεί, όπως θα το κάνει σε όλο το έργο του, λεκτικές-διαλεκτικές εικόνες, η συνοχή των οποίων διατηρείται από τις οριακές απολήξεις τους: από το αφαιρετικό επίπεδο στο οποίο εκφράζεται αυτή η σχέση, η ενοχή περιλαμβάνει ολόκληρα πλέγματα ιδιοποιητικών και ιδιοκτησιακών σχέσεων φωτισμένα, όχι από την λειτουργική, αλλά την «πληρωτική»-λυτρωτική πλευρά τους, η οποία με τη σειρά της θέτει το ζήτημα της (αποκαταστημένης) ιστορικής ολότητας.

Η «δαιμονική αμφισημία» της έννοιας, την οποία επισημαίνει ο Μπένγιαμιν στο σημείωμα του 1921, διατηρείται πολύ καλά –σχεδόν με προκλητικό τρόπο– στην ελληνική γλώσσα, εάν ληφθούν υπόψη τόσο οι δυνητικές σημασίες των όρων *ενοχή* και *χρέος*, όσο πολύ περισσότερο και οι συμπαραδηλώσεις τους οι οποίες καλύπτουν, όντως: χωρίς όνειρο και χωρίς έλεος,⁴ το πεδίο της ηθικής, της οικονομίας και του δικαίου, ώστε μπορεί να υποστηριχτεί –και έχει όντως υποστηριχτεί στην ώριμη νεωτερικότητα– ότι οι ουσιώδεις σχέσεις του σύγχρονου κοινωνικού βίου (οι οποίες στο μικρό αυτό κείμενο του Μπένγιαμιν γίνονται ατέρμονες λατρευτικές σχέσεις) στοιχειοθετούνται ως χρεωστικές-ενοχικές σχέσεις. Ενώ, βεβαίως, οι σχέσεις αυτές έχουν αναλυθεί, τόσο στην πραγματολογική, όσο και στην ιστορική διάστασή τους από τη νεωτερική επιστήμη της πολιτικής οικονομίας και από την αντίστοιχη μαρξική κριτική της, εντούτοις η κριτική σύλληψη που τοποθετεί την ενοχική σχέση ως σχέση συγκροτησιακή, με όλη την αμφισημία της, για τις ανθρώπινες βιοτικές καταστάσεις, και μάλιστα με πρόθεση ισχύος όχι απλά για την κεφαλαιοκρατική νεωτερικότητα, ανήκει στον Φρειδερίκο Νίτσε, ο οποίος είναι και η βασική φιλοσοφική αναφορά στο μικρό σημείωμα του Μπένγιαμιν. Αν και το ζήτημα της ανάπτυξης των πιστωτικών σχέσεων έχει απασχολήσει την κοινή γνώμη (πρωτίστως την αγγλική) της ανερχόμενης αστικής κοινωνίας από τον 18ο αιώνα, με θεωρητικές προεκτάσεις που φτάνουν μέχρι τον Ρικάρντο, τον Μαρξ αλλά και τον Μπρόννο Χίλντεμπραντ (έναν εκ των πρωτεργατών του οικονομικού ιστορισμού στη Γερμανία), εντούτοις ο Νίτσε είναι ο πρώτος που συνδυάζει την ανάλυση της χρεωστικής σχέσης (σε γενεαλογική προοπτική) με την κριτική αντιμετώπιση των ψυχικών κινήτρων που πλαισιώνουν τη δραστηριότητα, συνεπώς τον χαρακτήρα και την προσωπικότητα του σύγχρονου ανθρώπου, προσφέροντας με αυτό τον ιδιαίζοντα αποσπασματικό τρόπο από την πλευρά του μία δική του ‘κριτική της πολιτικής οικονομίας’, το θεμελιώδες χαρακτηριστικό και κριτήριο της οποίας είναι η ριζική, οντολογική εμμένεια. Στον Μπένγιαμιν –ο οποίος δεν εγκαταλείπει ποτέ την προοπτική της ιστορικότητας για την αντιμετώπιση ενός ζητήματος– η εμμένεια του Θεού υπογραμμίζεται από την ιουδαϊκή παράδοση, μέσα από την οποία νοσηματοδοτείται –δια της Αποκαλυπτικής κρίσης– η πορεία της ιστορίας. Το δε αίτημα της ανάλυσης της εσωτερικότητας αποτελεί εδώ μία αναπτυγμένη αναδιατύπωση της χαρτογράφησης των ανθρώπινων αισθημάτων, η οποία ξεκινά, ως τέτοια και όχι πλέον ως απαρίθμηση των δημιουργημάτων

ατελειών απέναντι στη θεία οικονομία, από την Αναγέννηση (η προσέγγιση αυτή γίνεται σαφής από τις ελλειπτικές αναφορές στις «έγνοιες», βλ. παρακάτω).

Δεν είναι υπερβολή να υποστηριχτεί ότι ο πυρήνας του ώριμου κριτικού έργου του Νίτσε πλαισιώνει, μεταξύ άλλων, κυρίως το ερώτημα της σύλληψης και κατανόησης της χρεωστικής-ενοχικής σχέσης ως συντακτικό ενέργημα (με αυστηρή κυριολεκτική έννοια) τόσο της συμπληρωματικότητας της ανθρώπινης πράξης, όσο και του προσανατολισμού της εκάστοτε αξιακής θεμελίωσης, τουλάχιστον αναφορικά με μία (διττή στον Νίτσε) θεωρία της δύναμης και της δικαιοσύνης. Ως προς αυτό είναι χρήσιμη μια ενδεικτική ανάγνωση συγκεκριμένων νιτσεικών επιχειρημάτων ακριβώς αναφορικά με την ενοχή:

Στη *Γενεαλογία της ηθικής* (1887), η οποία αποτελεί ρητά τη συνέχεια του προηγούμενου βιβλίου *Πέραν του καλού και του κακού* (1886) εν είδει διεξοδικής απάντησης –όπως λέει ο ίδιος ο Νίτσε στον τίτλο: «Προς συμπλήρωση και διασαφήνιση»– στις απορίες και τις κριτικές που αυτό είχε προκαλέσει, η δεύτερη «πραγματεία» (δηλαδή η παράθεση με τη μορφή αναπτυγμένων αποφθεγμάτων) φέρει τον τίτλο «*Ενοχή*», «*κακή συνείδηση*» και *σγγενή*, και μεταξύ των πλούσιων και προκλητικών παραθέσεων της περιέχει και την εξής (αρ. 8): «Το αίσθημα της ενοχής, της προσωπικής υποχρέωσης (*Verpflichtung*), για να ξαναπιάσουμε την πορεία της έρευνάς μας, έχει, όπως είδαμε, την καταγωγή του στην αρχαιότερη και πλέον αυτοφυή διαπροσωπική σχέση που υπάρχει, στη σχέση μεταξύ αγοραστή και πωλητή, πιστωτή και οφειλέτη: εδώ για πρώτη φορά ορθώθηκε πρόσωπο απέναντι σε πρόσωπο, εδώ μετρήθηκε για πρώτη φορά το πρόσωπο στο πρόσωπο. Δεν έχει ανακαλυφθεί κανένα, έστω και τόσο χαμηλό, επίπεδο πολιτισμού, στο οποίο να μην είναι αντιληπτό κάτι από αυτή τη σχέση. Σχηματισμός τιμών, μέτρηση αξιών, επινοήση ισοδυνάμων, ανταλλαγή – αυτό είχε απασχολήσει σε τέτοιο βαθμό την αρχέγονη σκέψη του ανθρώπου, ώστε υπό μία συγκεκριμένη έννοια είναι η σκέψη: εδώ καλλιεργήθηκε το αρχαιότερο είδος οξυδέρκειας, εδώ επίσης μπορεί να υποθεθεί η απαρχή της ανθρώπινης υπερηφάνειας, η αίσθηση της προτεραιότητάς του αναφορικά με άλλα ζώα. Ίσως η λέξη μας «*Mensch*» (*manas*) [άνθρωπος] να εκφράζει ακόμη ακριβώς κάτι από αυτή την αυτοπεποίθηση: ο άνθρωπος χαρακτήριζε τον εαυτό του ως το ον που μετρά αξίες, που αξιολογεί και μετρά, ως το ‘εκτιμητικό ζώο αυτό καθεαυτό’. Η αγορά και η πώληση, μαζί με τα ψυχολογικά παρελκόμενά τους, είναι αρχαιότερα ακόμη και από τις απαρχές κάποιων μορφών κοινωνικής οργάνωσης και συνδέσμων: πολύ περισσότερο, πρώτα από τη στοιχειωδέστερη μορφή του προσωπικού δικαίου μεταβιβάστηκε το σπερματικό αίσθημα της ανταλλαγής, του συμβολαίου, της ενοχής, του δικαίου, της υποχρέωσης, του αντισταθμίματος στα πιο τραχιά και πρωταρχικά κοινοτικά συμπλέγματα (στη σχέση τους προς άλλα συμπλέγματα), παράλληλα με τη συνήθεια να συγκρίνει, να μετρά, να υπολογίζει κανείς δύναμη με τη δύναμη (*Macht an Macht*). Το μάτι είχε διαρρυθμιστεί πλέον για αυτή την προοπτική: και με εκείνη την αδέξια συνέπεια που προσιδιάζει στη δυσκίνητη αλλά αδυσώπητα κινούμενη στην ίδια κατεύθυνση σκέψη της αρχαιότερης ανθρωπότητας, κατέληξε κανείς

μεμιάς στην μεγάλη γενίκευση ότι ‘κάθε πράγμα έχει την τιμή του’ *τα πάντα* μπορούν να αποζημιωθούν’ – τον αρχαιότερο και αφελέστερο ηθικό κανόνα της *δικαιοσύνης*, την απαρχή κάθε ‘αβρότητας’, κάθε ‘ευθυκρίας’, κάθε ‘καλής βούλησης’, κάθε ‘αντικειμενικότητας’ επί της γης. Η δικαιοσύνη σε αυτό το πρώτο επίπεδο είναι η καλή βούληση μεταξύ σχεδόν ισοδύναμων [φορέων], να εισέλθουν σε μεταξύ τους συμφωνία, να ‘συνεννοηθούν’ ξανά μέσα από ένα συμβιβασμό – και, αναφορικά με τους λιγότερο ισχυρούς, να τους *εξαναγκάσουν* μεταξύ τους σε συμβιβασμό». Η σύλληψη αυτή του Νίτσε, όπως πολλές άλλες στο έργο του, αποκτά την αξία της, όχι για το ρητό περιεχόμενό της, αλλά περισσότερο για τις αναλυτικές και ερευνητικές κατευθύνσεις που υποδεικνύει, και οφείλει να συνδυαστεί με μία κατοπινή παράθεση του ίδιου βιβλίου, με την οποία διασαφηνίζονται αντίστοιχες θέσεις από το αμέσως προηγούμενο βιβλίο αναφορικά με την ενοχική θυσία του Θεού: «[...] Με την ηθικοποίηση των εννοιών ενοχή και καθήκον, με την επαναπροώθησή τους στην *κακή* συνείδηση είναι σαφώς δεδομένη η προσπάθεια *αντιστροφής* της κατεύθυνσης της προαναφερθείσας εξέλιξης [εννοείται η *αθεϊστική χειραφέτηση*· Θ.Γ.], τουλάχιστον η ακινητοποίηση της κίνησής της: τώρα *πρέπει* άπαξ δια παντός να κλείσει με *απαισιόδοξο* τρόπο η προοπτική για μία *τελεσιδική* απελευθέρωση, τώρα *πρέπει* η ματιά να τσακιστεί, να αντικρουστεί *απαρηγόρητα* μπροστά σε μία *ατσάλινη* αδυναμία, τώρα *πρέπει* αυτές οι έννοιες ‘ενοχή’ και ‘καθήκον’ να στραφούν προς τα πίσω – αλλά *ενάντια* σε *ποιον*; Δεν μπορεί να αμφιβάλλει κανείς: *εν* πρώτοις *ενάντια* στον ‘οφειλέτη’, στον οποίο πλέον η *κακή* συνείδηση έχει με τέτοιο τρόπο *εδραιωθεί*, έχει *ριζώσει*, έχει *εξαπλωθεί* και *μεγαλώνει* σαν *πολύποδας* σε *εύρος* και σε *βάθος*, έως ότου, τελικά, μαζί με το *αδιάλυτο* της ενοχής να συλληφθεί και το *αδιάλυτο* της μετάνοιας, η σκέψη για τον μη *εξοφλήσιμο* χαρακτήρα της (τον ‘*αιώνιο* κολασμό’) – τέλος όμως, [να στραφεί] ακόμη και στον ‘πιστωτή’, εάν με τον όρο αυτόν σκεφτεί κανείς στην *causa prima* του ανθρώπου, στην *απαρχή* του ανθρώπινου γένους, στον πρόγονό του, ο οποίος πλέον *επιβαρύνεται* με μία *κατάρρα* (‘*Αδάμ*’, ‘*προπατορικό* αμάρτημα’, ‘*ανελευθερία* της βούλησης’), ή *ενάντια* στη φύση, από τον *κόλπο* της οποίας *γεννιέται* ο *άνθρωπος* και στην οποία πλέον *τοποθετείται* η *αρχή* του *Κακού* (‘*δαιμονοποίηση* της φύσης’), ή *εν* γένει *ενάντια* στην *ύπαρξη*, η οποία *απομένει* ως *ανάξια* *καθεαυτήν* (μηδενιστική *αποστροφή* από αυτήν, *πόθος* για το *Μηδέν* ή *πόθος* για το ‘*αντίθετό*’ της, σε ένα *άλλως-Είναι*, *Βουδισμός* και *τα* *συγγενή*) – έως ότου μεμιάς *βρισκόμαστε* *ενώπιον* του *παράδοξου* και *αποτρόπαιου* μέσου, στο οποίο η *μαρτυρική* *ανθρωπότητα* βρήκε μία *πρόσκαιρη* *ελάφρυνση*, εκείνο το *ιδιοφές* *εφεύρημα* του *Χριστιανισμού*: ο Θεός ο ίδιος να *θυσιάζεται* για την *ενοχή* του ανθρώπου, ο Θεός ο ίδιος να *εξοφλεί* *εαυτόν* με τον *εαυτό* του, ο Θεός ως ο *μοναδικός* που *μπορεί* να *απελευθερώσει* από τον *άνθρωπο* αυτό που για τον *ίδιο* τον *άνθρωπο* έγινε *μη* *χειραφετίσιμο* – ο *πιστωτής* να *θυσιάζεται* για τον *οφειλέτη* του, από *αγάπη* (μπορεί να το *πιστέψει* κανείς;), από *αγάπη* για τον *οφειλέτη* του!...» (*Γενεαλογία* 2:21).⁵ Από την προοπτική αυτή, η ανάπτυξη του αντικειμένου της πίστης, του περιεχομένου της θρησκείας, *παριστάνεται* ως μία «*θηριώδης*» *κατάθεση* σε έναν *οιονεί* *υπερβατικό* *λογαριασμό* ο οποί-

ος, από τη σκοπιά της ώριμης νεωτερικότητας, φαίνεται όχι μόνο να μην αποδίδει τους τόκους, αλλά να έχει απορροφήσει το συνολικό κεφάλαιο: από τα αγαπημένα ανθρώπινα πρόσωπα μέχρι τη μύχια βάση των ανθρώπινων αισθημάτων. Υπό αυτή την προοπτική, η απευθυνόμενη στον χριστιανικό Θεό έκφραση «τα σα εκ των σων σοι προσφέρωμεν» αποκτά το χαρακτήρα μίας τελεσίδικης αναγκαστικής εκτέλεσης, εφόσον η παροχή θυσίας στο Θεό «λυτρώνει» το δότη αναδεικνύοντας την αρχέγονη ενοχή του θείου όντος. Και από αυτή λοιπόν την πλευρά του νιτσεικού έργου, η θυσία και η ενοχική θηριωδία «δείχνουν» προς την ελευθερία: «Ο αθεϊσμός και ένα είδος *δευτέρης αθωότητας* (Unschuld) ανήκουν προς άλλαλα. → (Γενεαλογία 2:20). Με την αντίληψη αυτή ο Νίτσε όχι μόνο εμβιβάζει υπερβαίνοντας, ταυτόχρονα, τις σαφώς λιγότερο εξουσιαστικές παραθέσεις τύπου Φόνερχμαχ, αλλά εντάσσεται στην μεγάλη διαλεκτική παράδοση, στην οποία η ετερογονία των σκοπών αναδεικνύει τις περιεχομενικές αξίες με αντεστραμμένα πρόσημα. Με ιδιάζοντα τρόπο, ο οποίος αποκαλύπτει μοτίβα ιστορικότητας, επισημαίνονται αντικειμενικές διαδικασίες, οι οποίες δρουν όχι απλώς ανθρωποποιητικά, αλλά αυτή η ανθρωποποίηση (η γέννηση της ενοχικής συνείδησης) δρα στρεβλωτικά για τα δρώντα υποκείμενα, όπως δεν θα πάψει να τονίζει στο ώριμο έργο του ο Νίτσε.

3. Ήδη, εδώ είναι έτοιμο το πλαίσιο για τη διατύπωση του μενεγιαμινικού επιχειρήματος αναφορικά με τη θρησκεία στη νεωτερικότητα, με τη διαφορά ότι ο Νίτσε θα αρνηθεί πεισματωδώς να προβεί στον συσχετισμό μεταξύ θρησκείας και κεφαλαιοκρατίας, ο οποίος θα απασχολήσει, όχι μόνο την «κριτική», αλλά και την ευρύτερη επιστημονική διανόηση στην καμπή του 20ού αιώνα.⁶ Η εμμονή αυτή του Νίτσε αναφορικά με τη στάση απέναντι στην εντρύφηση σε οικονομικο-κοινωνικά δεδομένα –αν και ο ίδιος θα διαπίστωνε ότι θα ήταν απαραίτητη μια τυπολογία των σύγχρονων ηθικών στάσεων και φυσιολογιών (κάτι που πραγματοποιούν με διαφορετικό τρόπο τόσο ο Ζίμελ όσο και ο Μαξ Βέμπερ)– εξαργυρώνεται από τη σύγχυση μεταξύ δύο ζευγαριών ρόλων (ή: δύο ζευγών χαρακτηρισμολογικών μασκών), οι διαφορετικές προϋποθέσεις των οποίων είναι άκρως σημαντικές και για τη σύλληψη της ενοχικής σχέσης. Προς διασαφήνιση αρκεί να αναφερθεί εδώ η μεθοδική ανάπτυξη του Μαρξ αναφορικά ακριβώς με τα δύο ζεύγη, του αγοραστή και του πωλητή αφενός, και του πιστωτή και του οφειλέτη, αφετέρου: οι ρόλοι του αγοραστή και του πωλητή παριστάνονται, σε υψηλό αφαιρετικό επίπεδο, ήδη στο πρώτο Βιβλίο του *Κεφαλαίου* ως φορείς πραγματοποίησης αναγκαίων συναλλαγών, εφόσον η κοινωνική παραγωγή επιτελείται με σκοπό την πώληση των προϊόντων στην αγορά, δηλαδή εφόσον πραγματοποιείται με σκοπό την εμπορευματική ανταλλαγή. Σε παραθέσεις που έμελλε να γίνουν κλασικές, ο Μαρξ δείχνει τόσο τα συνειδησιακά-φαινομενολογικά, όσο και τα πρακτικά όρια της σχέσης αγοράς και πώλησης, η σύλληψη των οποίων καθίσταται για τον ίδιο δυνατή, όχι με αναδρομή σε μία γενεαλογία ποιουδήποτε είδους (η οποία μόνο εκ των υστέρων, και μόνο επιλεκτικά βρίσκει θέση στο *Κεφάλαιο*), αλλά στην παραγωγική ολότητα των σχέσεων, ούτως ώστε να «αποκαλυφθεί

το μυστικό» που περιβάλλει τις κινήσεις της αγοραίας συναλλαγής και κυκλοφορίας. Η θεμελιώδης διάκριση την οποία εισάγει εδώ ο Μαρξ αφού έχει ωθήσει στα όρια τη λογική της εμπορευματικής συναλλαγής, όχι μέσα από την λογικά «πληρωμένη» και ικανοποιημένη σχέση E-X-E, αλλά μέσα από την δυναμικά «ατέρμονη» διαδικασία X-E-X', είναι εκείνη της αγοράς και πώλησης ενός εμπορεύματος ιδιαίτερου: της εργασιακής δύναμης. Η διάκριση μεταξύ αγοραστή και πωλητή εν γένει, και μεταξύ του αγοραστή και του πωλητή της εργασιακής δύναμης, όχι μόνο πλαισιώνει την μετάβαση από ένα αφαιρετικό επίπεδο σε ένα άλλο, πιο συγκεκριμένο, αλλά εισαγάγει και τις προϋποθέσεις για μια υλική θεωρία της εξουσίας, η οποία αποβαίνει διαφορετική εάν ως αφετηρία ληφθεί η πρώτη, πιο αφηρημένη και τυπική μορφή της ανταλλαγής: εάν ληφθεί ως βάση για μία θεωρία της εξουσίας η σχέση μεταξύ αγοραστή και πωλητή της εργασιακής δύναμης, το περιεχόμενο της εξουσιαστικής σχέσης δεν ανάγεται απλώς σε διαταγή (δηλαδή δεν εξαντλείται στον μορφικό προσδιορισμό της), αλλά αναφέρεται στη διαχείριση συγκεκριμένων ανθρώπινων δυνάμεων, η δραστηριοποίηση των οποίων επιτελείται στο πλαίσιο της υλικής παραγωγής, ένα πλαίσιο που υπερκαλύπτει με τη δεσμευτική αναγκαιότητά του κάθε εξουσία. Οι σχέσεις που δύνανται να αναπτυχθούν από εδώ δεν εξαντλούνται από τις γνωστές παραθέσεις στην εγγεγραμμένη *Φαινομενολογία του πνεύματος* για τον κύριο και το δούλο, αλλά, υπό την προοπτική της μαρξικής παράθεσης, η οποία λαμβάνει ρητά ως αφετηρία τη νεωτερική, κεφαλαιοκρατική παραγωγική βάση, η σχέση αγοραστή και πωλητή της εργασιακής δύναμης μεσολαβείται από συγκεκριμένους χειρισμούς (εργασιακή σύμβαση, εργατικός μισθός), οι οποίοι είναι το αντίστροφο από αυτό που φαίνονται – η ελεύθερη σύμβαση καταλήγει σε πραγματική υπαγωγή (της εργασίας στο κεφάλαιο) και η ίση ανταλλαγή μισθού και εργασιακής δύναμης καταλήγει σε άμετρη εκμετάλλευση αυτής της δύναμης. Η εξουσιαστική μορφή συνεπώς, που προέρχεται από αυτή τη σχέση, δεν είναι μόνο διαμεσολαβημένη από συγκεκριμένους ιστορικούς όρους, όπως η ελεύθερη εργασία και η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων (ιδιαίτερα της εκμηχανισμένης παραγωγής), αλλά το αίτημα της ανατροπής της διαμεσολαβείται από την ελεύθερη (όχι ετεροκαθορισμένη) συλλογική διαχείριση των δομών παραγωγής, στην οποία δραστηριοποιείται η εργασιακή δύναμη· με άλλα λόγια, η ανατροπή της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας ως εξουσιαστικής σχέσης πραγματοποιεί «απαλλοτριωτικά» τα αξιακά περιεχόμενα που πλαισιώνουν την ίδια με αντεστραμμένα πρόσημα: η ελευθερία δεν έρχεται έξωθεν αλλά έσωθεν της εξουσιαστικής σχέσης.⁷ Στην άλλη περίπτωση, της αφετηρίας από την απλή ανταλλακτική σχέση, το αίτημα υπέρβασης της δεσμευτικής-ανταλλακτικής μορφής αυτής καθεαυτήν οδεύει στοιχισμένη με την τύπου Άνταμ Μύλλερ (Adam Müller) ρομαντική κριτική στη σύγχρονη οικονομία, η οποία συλλαμβάνεται κυρίως από τη σφαίρα της χρηματικής κυκλοφορίας και ανταλλαγής. Εν προκειμένω, η κριτική αυτής της σχέσης ως εξουσιαστικής (εν πρώτοις: ενοχικής) στρέφεται στην κριτική της οικονομικής μορφής αυτής καθεαυτήν, και ιδιαίτερα στις διαβρωτικές επιδράσεις του χρήματος, χωρίς εντούτοις να μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα για τις απαιτούμενες παραγωγικές δομές που θα επέλθουν μετά την ποθούμε-

νη και απαιτούμενη άρση της ανταλλακτικής μορφής. Καταλήγει έτσι σε εικόνες του «υπεράνθρωπου που έχει μεγαλώσει πάνω από τον ουρανό», δηλαδή καταλήγει –στην «καλύτερη» περίπτωση– σε ανεδαφικά αιτήματα οικονομικής αδελφοσύνης, η σίγουρη αποτυχία των οποίων κυοφορεί την εκδήλωση μίας μνησικακίας, όχι ενάντια στον εκάστοτε «ξανθό» κυρίαρχο, αλλά σε αυτή καθεαυτή την επικαλούμενη αξία (πράγμα για το οποίο υπάρχουν ιστορικά παραδείγματα). Μία εκδοχή αυτής της κριτικής, ως «ουτοπικό» προανάκρουσμά της, είναι και η από πλευράς Μπένγιαμιν διάχυτη σε όλο το έργο του απαίτηση για την άρση της εξουσίας και της βίας αυτής καθεαυτήν – ένα στοιχείο αναρχικής αντίληψης με αισθητική βάση, που δεν τον εγκαταλείπει σε όλη τη σταδιοδρομία του.

Από την άλλη πλευρά, αυτό που απροσδόκητα προσφέρει ο συλλογισμός του Νίτσε, είναι ακριβώς μία προπαρασκευή για την εξήγηση περαιτέρω ηθικών αξιογενέσεων από αυτήν ακριβώς τη σχέση – μία οδός η οποία ακολουθήθηκε από λίγους στοχαστές του 20ού αιώνα. Με άλλα λόγια, η κριτική της ηθικής οικονομίας, ή ορθότερα της οικονομικής ηθικής, δύναται να θεμελιωθεί στις υπώρειες της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από την πλευρά μίας «υπεράνθρωπης» προσωπικότητας, την οποία υποτίθεται ότι εγκυμονεί το μέλλον: η φετιχιστική στρέβλωση των μαρξικών ανταλλακτικών εταίρων μεταφράζεται εδώ σε κριτική των χαρακτηριστικών αποτελεσμάτων της αγοράς και της πώλησης (εν γένει), της ικανοποίησης ότι τα συναλλασσόμενα μέρη «έκαναν το σωστό», υπακούοντας ουσιαστικά σε μία επιταγή που πραγματοποιείται «πίσω από την πλάτη τους».

Ακολούθως, από την πλευρά του Μαρξ, η ενοχική σχέση του χρέους ή, από την πλευρά του απορρέοντος εισοδήματος, ο τόκος και ο κάτοχός του, αναλύονται μόνο στο τρίτο Βιβλίο του *Κεφαλαίου*, όπου πραγματοποιείται και ο σχολιασμός των περαιτέρω εισοδηματικών μορφών οι οποίες πηγάζουν από την υλική παραγωγή της υπεραξίας. Με την επικράτηση της κεφαλαιοκρατικής αξιοποιητικής διαδικασίας η χρεωστική σχέση αποτελεί ένα σημαντικό συστατικό του σύγχρονου κόσμου, στον οποίο οι επικαλούμενες αξίες «πραγματοποιούνται» αντεστραμμένες: σε μία επιστολή της 10ης Απριλίου 1879 στον Ν. Φ. Ντάνιελσον, τον Ρώσο μεταφραστή του *Κεφαλαίου*, ο Μαρξ θα ορίσει την αμοιβαία *χρέωση* (*gegenseitige Verschuldung*) σε επίπεδο διεθνούς οικονομίας, ως την «κεφαλαιοκρατική μορφή της ‘διεθνούς’ αδελφοσύνης» – εάν ισχύει αυτό στα τέλη του 19ου αιώνα, τι θα μπορούσε να υποστηριχτεί για την αμοιβαία διεθνή χρεωστική ενοχή στην αρχή του 21ου;

Ενώ για τον Μαρξ η χρεωστική σχέση είναι *λογικά* δευτερεύουσα στην ανάπτυξη του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής (χωρίς αυτό να αποκλείει διόλου, όπως το έχει διαπιστώσει ο ίδιος για τη Γαλλία του 19ου αιώνα, την κατά καιρούς *πραγματική* επικράτηση του χρηματιστικού κεφαλαίου απέναντι στο βιομηχανικό), και λαμβάνει ακριβώς τη μορφή της νομικής σχέσης που απαιτεί τη ρητή εγγύηση του τρίτου φορέα ονόματι κράτος, επειδή δεν διαχειρίζεται πραγματικά μεγέθη (όπως το βιομηχανικό κεφάλαιο) αλλά ουσιαστικά την τήρηση μίας υπόσχεσης από την οποία πηγάζει και η

ενοχή⁸ – για τον Νίτσε, ο οποίος εισέρχεται στη συζήτηση δια της νομικής, ρωμαιοδικαϊκής οδού,⁹ η χρεωστική σχέση αποτελεί μία από τις βασικές μήτρες, όχι απλώς της οικονομικής συμπεριφοράς, αλλά της εξουσιαστικής σχέσης αυτής καθεαυτήν: μέσα από τη συμπυκνωμένη νιτσεική προσέγγιση που παρατέθηκε προηγουμένως, η ενοχική σχέση γενικεύει όχι απλώς το ζήτημα της διαμεσολαβημένης και όχι αυτοφούς διαπροσωπικής σχέσης, δηλαδή μίας ειδικά ανθρώπινης σχέσης (καθώς δεν υπάρχει στα ζώα δανεισμός), αλλά επιπλέον και τη γένεση των βασικών πυλώνων της ορθολογικότητας, όχι μόνο αναφορικά με το σχηματισμό της τιμής, αλλά πολύ περισσότερο με τον προσχεδιασμό και τον προϋπολογισμό του μέλλοντος μέσα από την προσδοκία του τόκου.¹⁰ Το γεγονός, άλλωστε, ότι οι χρεωστικές –και όχι οι εργασιακές– σχέσεις ήταν εκείνες που συγκλόνιζαν επανειλημμένα τον μεσογειακό κόσμο της αρχαιότητας, ήταν κάτι που δεν είχε διαφύγει από ένα επιμελή φιλόλογο όπως ο Νίτσε. Με την επισήμανση της γενετικής αυτονόμησης της ενοχικής σχέσης ο Νίτσε έχει προλείπει το έδαφος, όχι μόνο για τις δικές του απαντήσεις στη διάρρηξη αυτής της βαθυδομικής ενοχικής σχέσης, αλλά και για τη σύλληψη τύπου Μπένγιαμιν, η οποία, ακόμη στις αρχές της δεκαετίας του 1920 δεν στρέφεται στην ανάλυση του εμπορεύματος, αλλά του χρήματος.

4. Για τον Μπένγιαμιν η ενοχική σχέση που διέπει την κεφαλαιοκρατία (ως ένα τεράστιο σύστημα οφειλών, τόσο οικονομικών όσο και –μπορεί σαφώς να υποθεθεί– ψυχικών, αναφορικά με την απαιτούμενη εργασιακή επίδοση από την πλευρά των εργασιακών υποκειμένων), συνδυασμένη με τα προηγούμενα δύο στοιχεία που έχει εντοπίσει στην κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία, την αυτονόμηση της λατρείας και τον ατέρμονα χαρακτήρα της, οδηγεί στο «ιστορικά ανήκουστο της κεφαλαιοκρατίας, ότι η θρησκεία δεν είναι πλέον μεταρρυθμισμό του Είναι αλλά η συντριβή του». Από την πλευρά της ανάπτυξης του μπενγιαμινικού έργου στο σύνολό του,¹¹ μεγάλη σημασία αποκτά εδώ η κορύφωση της ενοχικής σχέσης, μέσα από την οποία ο Μπένγιαμιν εισάγει ένα νέο σύνολο εννοιών, όπως η απελπισία, η εξιλέωση, η μετάνοια και η Αποκάλυψη, οι οποίες θα τον συνοδεύσουν μέχρι και στις τελικές παραθέσεις του για την έννοια της ιστορίας, είκοσι χρόνια μετά το σχολιαζόμενο σημείωμα. Η συντριβή του Είναι, που διαπιστώνεται με την ανάπτυξη της κεφαλαιοκρατίας ως θρησκείας, αφενός προΐδεάζει τις διαλεκτικές εικόνες που θα διατυπωθούν στο ώριμο έργο, κυρίως στο πλαίσιο των ερευνών για τις *Εμπορικές στοές*, καθώς είναι ακριβώς αυτή η συντριβή, εμφανιζόμενη ως πρόοδος (και δη κεφαλαιοκρατική πρόοδος), την οποία αντικρίζει με φρίκη ο πολυσυζητημένος άγγελος της ιστορίας της ένατης Θέσης για την έννοια της ιστορίας. Αφετέρου δε βρίσκεται, την ίδια περίοδο που καταγράφεται, σε ρητό σχεδόν διάλογο με την άλλη σημαντική πρόταση για τη σχέση μεταξύ της κεφαλαιοκρατίας και της χριστιανικής θρησκείας, η οποία μέσα από μία στρατηγική κίνηση, που μόλις στην καμπή του 21ου αιώνα αρχίζει να γίνεται σαφής, εκπληρώνει το αίτημα της εμμένειας της θρησκευτικής συμπεριφοράς και αίρει εμφαντικά την πάλαι ποτέ θεολογική (ενίοτε δε και

φιλοσοφική) διάκριση μεταξύ της υπερβατικής αρχής, αφενός, και του ταλαίπωρου εγκόσμιου πλαισίου, αφετέρου, το οποίο υπόκειται στη γένεση και τη φθορά, με τρόπο ο οποίος όχι μόνο δεν αντίκειται στις παλαιότερες μαρξικές διαπιστώσεις για τη σχέση Προτεσταντισμού και κεφαλαιοκρατίας,¹² αλλά εκπληρώνει ένα υπόρρητο ερευνητικό αίτημα ακριβώς υπό αυτή την κατεύθυνση, διαπιστώνοντας ότι αυτό που για τον Μπένγιαμιν είναι «συντριβή του Εΐναι» προήλθε, όχι από το κακό που ελλοχεύει στον κόσμο ή στην ανθρώπινη φύση, αλλά από τη βαθιά πηγή αυτής καθεαυτήν της θρησκευτικής πίστης: Η διαλεκτική του Προτεσταντισμού, την οποία θα επισημάνει ο Μαξ Βέμπερ το 1904-05 και θα αναδημοσιεύσει συμπληρωμένη και επαυξημένη με τα αντίστοιχα πολεμικά σχόλια το 1920 (αυτή την έκδοση θα χρησιμοποιήσει ο Μπένγιαμιν), στρέφει την εξέταση τόσο στην κοπιώδη ανακατασκευή των ψυχικών κινήτρων των πιστών (κάτι που ο Νίτσε είχε συλλάβει με μεγαλειώδη μεν τρόπο, αλλά είχε απλώς σκιαγραφήσει, με το αντίστοιχο κόστος των αθεμελίωτων γενικεύσεων), όσο και στην εμπειρικά δεσμευμένη αποτίμηση των αποτελεσμάτων του αντίστοιχου «πράττειν»,¹³ τα οποία, πλέον στη νεωτερικότητα του 20ού αιώνα για τον Βέμπερ παίρνουν τη μορφή σιδερένιου κελύφους (προετοιμάζοντας άραγε –έστω και για λόγους αισθητικής αντιστοίχισης και μετεξέλιξης– το σκακιστικό αυτόματο του Μπένγιαμιν;) ενώ για τον Μπένγιαμιν, οι κοινωνιολογικές γνώσεις και διατυπώσεις του οποίου δεν πρόκειται, ούτε στο ύστερο έργο, να ξεπεράσουν το επίπεδο της κοινωνιολογίας τύπου Ζίμελ, τα αποτελέσματα αυτά είναι η ταυτόχρονη διαπίστωση της ενσωμάτωσης του όχι νεκρού (όπως υποστηρίζει ο Νίτσε), αλλά κρυφού Θεού στο ανθρώπινο πεπρωμένο, αφενός, και η «συντριβή του Εΐναι» από την κεφαλαιοκρατία, αφετέρου. Για τον Μπένγιαμιν ο διάυλος διαφυγής από την καινοφανή αυτή σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπινου κόσμου αναδύεται μέσα από την απορρόφηση του Θεού στο ανθρώπινο πεπρωμένο, άρα από την κατάργηση του υπερβατικού «εγγυητικού» χαρακτήρα, πράγμα που έχει ως συνέπεια την αναδιατύπωση των πάλοι ποτέ λατρευτικών-παραινετικών τελετών στο πεδίο των ανθρώπινων αισθημάτων: ο ενσωματωμένος Θεός πρέπει να προσελκυστεί μέσα από ένα ενδιαφέρον στην εξιλέωση του ανθρώπου, ούτως ώστε από εδώ να μπορεί να τραφεί η ελπίδα ακριβώς της εξιλέωσης.¹⁴ Ουσιαστικά, πρόκειται για την καταμέτρηση των συνεπειών της ριζικής εκκοσμίκευσης, η οποία έχει πραγματοποιηθεί υπό την αιγίδα της κεφαλαιοκρατίας. Από αυτή την άποψη, είναι αναμενόμενη και η διαφορά των απόψεων των δύο συγγραφέων για την ανάδυση του μέλλοντος της νεωτερικότητας: «Ο Πουριτανός», θα τονίσει ο Βέμπερ, σε ένα διάσημο παράθεμά του, «ήθελε να είναι ένας επαγγελματίας άνθρωπος – εμείς πρέπει να είμαστε. Διότι, καθώς η ασκητική μεταφέρθηκε από τα μοναστικά κελιά έξω στον επαγγελματικό βίο και άρχισε να κυριαρχεί στην ενδοκοσμική ηθικότητα, βοήθησε, από την πλευρά της, στην οικοδόμηση εκείνου του ισχυρού κοσμοσυστήματος της σύγχρονης οικονομικής οργάνωσης, η οποία δεσμεύεται σε τεχνικές και οικονομικές προϋποθέσεις της μηχανικής-εκμηχανισμένης (mechanisch-maschineller) παραγωγής, η οποία [οργάνωση] καθορίζει σήμερα με ανυπέρβλητο εξαναγκασμό το βιοτικό ύψος όλων των μεμονωμένων ατόμων, τα οποία γεννιούνται σε

αυτό το μηχανισμό –όχι μόνο τους άμεσα οικονομικά ενεργούς– και ενδεχομένως θα συνεχίσει να το προσδιορίζει, έως ότου έχει σβήσει το τελευταίο εκατόβαρο των οργανικών καυσίμων. Σύμφωνα με την άποψη του Μπάξτερ, η μέριμνα για τα εξωτερικά αγαθά έπρεπε να είναι στους ώμους των αγίων του ‘ένας λεπτός μανδύας, τον οποίο θα μπορούσε κανείς ανά πάσα στιγμή να τον βγάλει’. Αλλά από τον μανδύα το πεπρωμένο γέννησε ένα ατσάλινο κέλυφος. Καθώς η ασκητική ανέλαβε να αναδομήσει τον κόσμο και να δράσει εντός του, τα εξωτερικά αγαθά αυτού του κόσμου απέκτησαν αυξανόμενη και τελικά αναπόφευκτη δύναμη πάνω στον άνθρωπο, όπως ποτέ πριν στην ιστορία. Σήμερα, το πνεύμα της ασκητικής έχει ξεφύγει από αυτό το κέλυφος – για πάντα; ποιος το ξέρει άραγε; Εν πάση περιπτώσει, η νικήτρια κεφαλαιοκρατία, από τη στιγμή που στηρίζεται σε μηχανική βάση, δεν χρειάζεται πλέον αυτό το στήριγμα. Επίσης φαίνεται να έχει τελεσίδικα ξεθωριάσει η ρόδινη διάθεση του γελαστού κληρονόμου της: του Διαφωτισμού, και στη ζωή μας τριγυρνά σαν φάντασμα κάποιων πάλαι ποτέ περιοχόμενων θρησκευτικής πίστης η αντίληψη του ‘επαγγελματικού καθήκοντος’. Εκεί όπου η ‘επαγγελματική εκπλήρωση’ δεν μπορεί να τεθεί σε άμεση επαφή με τις ανώτερες πνευματικές πολιτισμικές αξίες –ή, αντιστρόφως, εκεί όπου δεν γίνεται απλώς υποκειμενικά αισθητή ως οικονομικός εξαναγκασμός– αποφεύγει σήμερα το μεμονωμένο άτομο την ερμηνεία της εν γένει. [...] Κανείς δεν γνωρίζει ακόμη ποιος θα κατοικήσει μελλοντικά σ’ αυτό το κέλυφος και εάν στο τέλος αυτής της τεράστιας εξέλιξης βρίσκονται εντελώς νέοι προφήτες ή μια δυναμική αναγέννηση αρχαίων σκέψεων και ιδεωδών, ή –εφόσον δεν συμβεί τίποτε από τα δύο– αν θα επέλθει μηχανική απολίθωση, στολισμένη με ένα είδος σπασμωδικής αυτοεξύψωσης. Τότε, βέβαια, θα μπορούσε για τους ‘τελευταίους ανθρώπους’ αυτής της πολιτισμικής εξέλιξης να καταστεί αλήθεια το ρητό: ‘εξειδικευμένοι χωρίς πνεύμα, τρυφηλοί χωρίς καρδιά: αυτό το μηδενικό φαντάζεται ότι έχει ανέλθει σε ένα ασύγκριτο επίπεδο ανθρωπότητας’». ¹⁵

5. Ενώ, λοιπόν, ο Βέμπερ, χρησιμοποιώντας και αυτός –κατ’ εξαίρεση– νιτσεικούς χαρακτήρες, όπως οι «τελευταίοι άνθρωποι», για να σκιαγραφήσει τις πιθανότητες του μέλλοντος, το οποίο ταλαντεύεται μεταξύ μηχανικής δραστηριότητας και ανθρώπινης ταυτότητας, από την πλευρά του ο Μπένγιαμιν δεν θα σταματήσει να αναζητά τους διαλεκτικά απεικονισμένους τρόπους της ανατροπής αυτής της κατάστασης, θεματοποιώντας διαρκώς τις δυνατότητες εισόδου της ανατρεπτικής-μεσσιανικής παρέμβασης στον ιστορικό χρόνο (την οποία η έρευνα τύπου Βέμπερ έχει εγκαταλείψει εκ προοιμίου, μεταφράζοντας τα ιστορικά υπολείμματά της σε μία πειραματική αναζήτηση του χαρισματικού, δηλαδή, εν προκειμένω, υπεύθυνου πολιτικού φορέα). Εντούτοις, όπως έχει επισημάνει η σύγχρονη έρευνα, ¹⁶ τα σημεία αυτά της μετάβασης στο συνολικό έργο του Μπένγιαμιν καλύπτονται από μεταφορικές εκφράσεις και εικόνες, αφήνοντας αναπάντητο αυτό καθεαυτό το ερώτημα της πρακτικής δυναμικής. Στο σχολιαζόμενο σημείωμα του 1921, δεν αναδύεται ούτε ο άγγελος της ιστορίας, ούτε εισέρχεται «από μια μικρή πορτούλα» ο Μεσσίας, αλλά καταγράφεται –διόλου συμπτωματικά– η νιτσεική

φιγούρα του υπερανθρώπου, ως εκείνου του ανθρώπινου φορέα που εκπληρώνει μία θρησκευτική υποχρέωση και αποπληρώνει ένα ιστορικό χρέος, ως εκείνου του ιστορικού ανθρώπου «που έχει φτάσει χωρίς μεταστροφή, που έχει μεγαλώσει πάνω από τον ουρανό». Στις αποσπασματικές παραθέσεις του 1921, η κρίση δείχνει τον Θεό που κρύβεται πίσω από την μηχανική και (κατά Βέμπερ) εκμηχανισμένη θρησκεία. Αυτό είναι το τέταρτο χαρακτηριστικό της κεφαλαιοκρατίας ως θρησκείας το οποίο εντοπίζει ο Μπένγιαμιν, αποπειρώμενος ουσιαστικά να δώσει απάντηση στη δική του αναζήτηση των τρόπων της ιστορικής λύτρωσης.¹⁷ Η έμφαση σε αυτή τη λύση (την ίδια περίοδο ο Μπένγιαμιν συντάσσει το κείμενο *Για την κριτική της βίας*) είναι προφανής και από το ότι στο πλαίσιο αυτό ερμηνεύονται ελλειπτικά τόσο ο Μαρξ όσο και ο Φρόντ, ως συγγραφείς που χρησιμοποιούν (εν γνώσει τους;) το σχήμα της κεφαλαιοκρατίας ως θρησκείας για την ανάπτυξη του εκάστοτε αντικειμένου έρευνας. Ενώ ο Φρόντ έχει επισημάνει ο ίδιος την ίδια περίοδο (1921) κάποιες επιρροές του Νίτσε (στο βιβλίο *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*), αναφορικά με τον Μαρξ η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση, διατυπωμένη σε υψηλό αφαιρετικό επίπεδο, θα όφειλε να διαβαστεί με άκρα προσοχή, καθώς τη μεσοπολεμική περίοδο, αλλά και μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, θα υπάρξουν περισταλτικές ερμηνείες του έργου του Μαρξ (φέρ' ειπείν από τον Καρλ Λέβιτ [Karl Löwith]), οι οποίες θα υποστηρίζουν –εσφαλμένα– ότι πρόκειται ουσιαστικά για μία εκκοσμηκευμένη και πολιτικοποιημένη συνέχιση της εσχατολογικής θρησκευτικής αντίληψης κ.λπ. Η ερμηνεία αυτή θα επαναληφθεί κατά κόρον επί δεκαετίες, καθώς έχει την διπλή ιδιότητα τόσο να κατακρημνίζει τον Μαρξ από το κριτικό επίπεδό του, ανακαλύπτοντας μία αρχαία αντίληψη ως το θεμέλιο της κριτικής του, όσο και να προσφέρει την επίφαση της εμβρίθειας από την πλευρά της ανασκευής. Η αλήθεια είναι ότι ο Μαρξ συλλαμβάνει την πορεία της ιστορίας με βάση την επίγνωση που έχει προσφέρει η κριτική της πολιτικής οικονομίας ως μία δυναμική κατάσταση της πραγματοποίησης πολιτικών δυνατοτήτων αναφορικά με τη συγκρότηση και ανόρθωση ενός συλλογικού υποκειμένου, το οποίο θα αναλάβει την κοινή διαχείριση της κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής. Η προσέγγιση του Μπένγιαμιν διανοίγει μία ενδιαφέρουσα προοπτική, όταν θέτει την επιτέλεση του σοσιαλισμού ως την ολοκλήρωση μίας ενοχικής σχέσης, αλλά η ορθότερη διατύπωση θα ήταν μίας ενοχικής σχέσης όχι μεταξύ πιστωτών και οφειλετών (η σκιά του Νίτσε είναι εδώ προφανής) αλλά μεταξύ απαλλοτριωτών και απαλλοτριωμένων – έννοιες με μεγαλύτερο δικαϊκό και πρακτικό βάθος από τις χρεωστικές. Συνεχίζοντας, όχι μία θεολογική, αλλά μία ιδιάζουσα «δικαστική» αντίληψη για την ιστορία, οι συνοπτικές παραθέσεις του Μαρξ στο τέλος του εικοστού τετάρτου κεφαλαίου του πρώτου Βιβλίου του *Κεφαλαίου*, δεν λαμβάνουν τη μορφή θρησκευτικού κηρύγματος, αλλά δικαστικής ετυμηγορίας, μία μεθόδευση που απαντά συστηματικά στο έργο τόσο του Καντ όσο και του Χέγκελ.

6. Ενώ οι «δομικές» διαπιστώσεις του Μπένγιαμιν αναφορικά με την κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία συνοψίζουν κριτικά συγκεκριμένες αντιπαραθέσεις που αφορούν, όχι

απλώς την ιστορική μεγαλύτερη ή μικρότερη συνάφεια της χριστιανικής θρησκείας και της κεφαλαιοκρατίας, αλλά, πολύ περισσότερο, το αξιακό και κανονιστικό ερώτημα αναφορικά με την επικράτηση ή τη διατήρηση του ενός ή του άλλου φαινομένου (ένα ερώτημα που ο Μαρξ έχει αντιμετωπίσει συνοπτικά στην λεγόμενη πρώιμη περίοδό του, ενώ οι παραθέσεις του *Κεφαλαίου* συμπεριλαμβάνουν, στην περιφέρεια της συνολικής έκθεσης, τους βαθυδομικούς γενετικούς λόγους για τη σχέση κεφαλαιοκρατίας και θρησκείας) – εξίσου ενδιαφέρουσες είναι οι σχεδόν τηλεγραφικές διατυπώσεις αναφορικά με τα ερευνητικά βήματα που θα έπρεπε να αναληφθούν για την πλαισίωση και τη στοιχειοθέτηση της αρχικής θέσης, ότι «θα πρέπει να θεωρούμε την κεφαλαιοκρατία ως μία θρησκεία». Η μεθοδική παρατήρηση ότι «θα έπρεπε εν πρώτοις να ερευνηθεί, ποιες συνδέσεις με τον μύθο διήλθε το χρήμα στη διάρκεια της ιστορίας, έως ότου μπόρεσε στο Χριστιανισμό να έλξει τόσα πολλά μυθικά στοιχεία επάνω του για να κατασκευάσει τον δικό του μύθο», όχι μόνο αποκαθιστά –σε ελαχιστοποιημένο επίπεδο– με κλασικά μπεν-γιαμινικό τρόπο τη σχέση του εν λόγω αντικειμένου έρευνας με τη μυθική διάσταση, η οποία δεν θα πάψει να απασχολεί τον ίδιο μέχρι και στη συλλογή υλικού για τις *Εμπορικές στοές*, αλλά ολοκληρώνει την γενεαλογική αναδρομή με αναφορά σε μία ιστορική διερεύνηση της καταγωγής του χρήματος από θείες τελετές και δραστηριότητες. Η ερευνητική αυτή πρόταση του Μπένγιαμιν ουσιαστικά αναδιατυπώνει, από την πλευρά της δικής του σύλληψης της κεφαλαιοκρατίας, μία σειρά από αναλύσεις, οι οποίες είναι σύγχρονες του ίδιου. Στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα, η γερμανική πανεπιστημιακή διανόηση είναι αναγκασμένη –εφόσον δεν θέλει και δεν μπορεί να δεχτεί τις μαρξικές παραθέσεις για το χρήμα και τις ιδιότητές του– να εντρυφήσει στο φαινόμενο του χρήματος, αφενός για να μπορέσει να συλλάβει και να εξηγήσει τις διεθνείς συναλλαγές οι οποίες αναδεικνύονται ως ένα όλο και περισσότερο πυκνό δίκτυο που καλύπτει δυνητικά όλο τον πλανήτη, και αφετέρου για να «κατανοήσει», όχι απλώς τις ταξικές αντιπαραθέσεις στο εσωτερικό της χώρας, αλλά αυτές καθεαυτές τις καινοφανείς ατομικές συμπεριφορές, που έλκονται από τη χρηματική κυκλοφορία (η δεύτερη αυτή ενασχόληση θα αποτελέσει ένα από τα κύρια έργα του Ζίμελ, ο οποίος με το έργο του *Φιλοσοφία του χρήματος* [1900] θα ασκήσει σημαντική επίδραση σε προσεγγίσεις τύπου Μπένγιαμιν). Παράλληλα, η ανάπτυξη των ανθρωπολογικών ερευνών, σε συνδυασμό με την επικράτηση του ιστορισμού στα γερμανικά πανεπιστήμια της περιόδου, σύμφωνα με τον οποίο η ουσιώδης εξήγηση ενός φαινομένου θεμελιώνεται στην ιστορικο-γενετική ανακατασκευή του, ωθεί στη συγγραφή ερευνών για το ρόλο του χρήματος σε προαστικές ή μη αστικές κοινωνίες. Ένα τέτοιο, κλασικό για την περίοδό του πόνημα, είναι το βιβλίο του Χάινριχ Σουρτς (Heinrich Schurtz) *Βασικό σχέδιο για μία γενετική ιστορία του χρήματος* (Βαϊμάρη 1898),¹⁸ το οποίο βασίζεται σε εθνολογικά δεδομένα και προσπαθεί να ανασυγκροτήσει τη γένεση του χρήματος ως μία τελεολογία, η οποία οδηγεί στις διευρυμένες λειτουργίες του στην αστική κοινωνία. Ενώ ο καθόλα αξιόλογος Σουρτς θα παραμείνει αυστηρά στο πεδίο της κοινωνικής ανθρωπολογίας, οι κρίσιμες επιπτώσεις της εξάπλωσης της χρηματικής οικονομίας μέχρι το επίπεδο των ηθικοθρησκευτικών

αξιών (μία κατάσταση που αποτελεί το εμπράγματο υπόβαθρο επίσης και των συλλογισμών του Μπένγιαμιν) θα ωθήσουν στην ιστορική διερεύνηση της θρησκευτικής-λατρευτικής προέλευσης του χρήματος. Αποτελεί μία άκρως ενδεικτική ιστορική «σύμπτωση» ότι το ίδιο έτος που ο Μπένγιαμιν καταγράφει τις συνοπτικές σκέψεις του για την κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία, ο Λάντισλαους Μπόρτκιεβιτς (Ladislaus Bortkiewicz) δημοσιεύει στην *Επετηρίδα του Schmoller* το κείμενο *Νέα κείμενα για τη φύση και το μέλλον του χρήματος*, με το οποίο συνοψίζει την μεγάλη συζήτηση που είχε αρχίσει στη Γερμανία με τη δημοσίευση του βιβλίου του Κναπ (Knapp) *Η κρατική θεωρία του χρήματος*, ενώ επίσης το ίδιο έτος ο Γκέοργκ Τιλένιους (Georg Thilenius) θα δημοσιεύσει στο *Αρχείο Ανθρωπολογίας* το κείμενο *Πρωτόγονο χρήμα*, με το οποίο προκαταλαμβάνει βασικά το αίτημα του Μπένγιαμιν για την αναζήτηση του μυθικού στοιχείου στη γένεση του χρήματος.¹⁹ Η κυκλοφορία του χρήματος μπορεί εν προκειμένω να συλληφθεί ως αναπόσπαστο, εάν όχι κεντρικό, στοιχείο της κεφαλαιοκρατικής λατρείας, καθώς είναι αυτό που όχι μόνο έχει απορροφήσει, σε ιστορικό βάθος, τις νοσηματοδοτικές πορείες των ανθρώπινων σχέσεων, αλλά, σύμφωνα με τη διατύπωση του Μαρξ, αποτελεί τον θεό των εμπορευμάτων, εφόσον αυτά αναφέρονται σε αυτό ως ερχόμενα και παρερχόμενα φθαρτά κατηγορήματά του. Το χρήμα συνδυάζει, με αυτό τον τρόπο, τόσο την πολυδαίμονική μυθολογία, όσο και την μονοθεϊστική θρησκεία, συμυκνώνοντας με άκρως νεωτερικό τρόπο την ιστορικότητα του θρησκευτικού φαινομένου σε μία σειρά λειτουργιών, μία από τις σημαντικότερες εκ των οποίων, ο τοκισμός, η γέννηση του χρήματος από το χρήμα (*geldheckendes Geld*: Μαρξ), προκάλεσε τόση απορία και τόση απέχθεια στον Αριστοτέλη. Η τηλεγραφική παράθεση των στιγμών αυτής της μυθολογικής πορείας από τον Μπένγιαμιν, βασισμένη ως επί το πλείστον στις αντίστοιχες βιβλιογραφικές αναφορές (πρβλ. Στάινερ, *ό.π.*): «Wergeld / ‘Θησαυρός’ των καλών έργων / Ο μισθός που οφείλεται στον *ιερέα*. Ο Πλούτωνας ως θεός του πλούτου», αποτελεί μία ενδιαφέρουσα καταγραφή των ιστορικών διαστάσεων του φαινομένου που θα καταλήξει στο χρήμα: Αρχίζοντας από τα λύτρα (Wergeld), που σύμφωνα με το αρχαίο γερμανικό δίκαιο, οφείλει να καταβάλλει ο φονιάς στους συγγενείς του θύματός του ως αποζημίωση για το φόνο (ενδεικτική εδώ η ετυμολογική για την ελληνική γλώσσα συγγένεια μεταξύ λύτρων και λύτρωσης),²⁰ ο Μπένγιαμιν αναφέρει τη διαδεδομένη από την πρωτοχριστιανική περίοδο αντίληψη περί του «θησαυρισμού» των καλών έργων, ο οποίος καταχωρείται και τοκίζεται σε ένα ουράνιο τραπεζικό λογαριασμό (ρητές αναφορές ως προς αυτό –και μάλιστα με λογιστικό, επικερδή συσχετισμό των χάλκινων και των χρυσών νομισμάτων– απαντούν στη βιογραφία του ασκητή Αντωνίου από τον Αθανάσιο της Αλεξάνδρειας), προχωρώντας κατόπι στον οβολό της ιερατικής δραστηριότητας, δηλαδή (σύμφωνα με την προαναφερθείσα έρευνα του Σίφορντ) στο κομμάτι της σούβλας του ειδωλόθουτου, το οποίο κομμάτι κατέληξε να συμβολίζει (σε επίπεδο περαιτέρω ανταλλαγών) το αντίστοιχο κομμάτι κρέατος που διανέμονταν στους μετέχοντες στη θυσία, μέχρι τον Πλούτωνα ως θεό του πλούτου. Με την τελευταία αυτή μυθολογική και μεταφορική εικόνα ο Μπένγιαμιν έχει διανύσει μία μεγάλη ιστορική απόσταση,

καθώς η συσσώρευση του θανάτου, η σώρευση των νεκρών ψυχών στους χθόνιους τόπους, αποτελεί για τη λεγόμενη μυθολογική φαντασία σε μεγάλα χρονικά διαστήματα την αντεστραμμένη πλευρά της αναζήτησης του πλούτου υπό τη μορφή των ευγενών (αλλά παράλληλα δαιμονικών) μετάλλων. – Με αυτή, όμως, την αναζήτηση ο Μπένγιαμιν έχει προσεγγίσει το έργο ενός συγγραφέα, η επιρροή του οποίου δεν λείπει από κανένα στοχαστή της αντίστοιχης γενιάς στην καμπή του εικοστού αιώνα: ο Φάουστ του Γκαίτε είναι ακριβώς ένας χαρακτήρας, ο οποίος διατέμνει με την αναζήτησή του το πεδίο της ιστορίας, του μύθου, του θανάτου και του πλούτου, για να καταλήξει – από την προοπτική που ενδιαφέρει εδώ – σε μία βαθυστόχαστη αναμέτρηση με την έγνοια, μία έννοια η οποία περιλαμβάνεται, τρόπον τινά, ως φόδρα στην επέκταση της κεφαλαιοκρατικής θρησκείας,²¹ όπως άλλωστε ήδη, στην αρχή του σημειώματος, επισημαίνει ότι η κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία «χρησιμεύει ουσιαστικά στην εξυπηρέτηση των ίδιων μεριμνών», των *Sorgen*, τις οποίες εξυπηρετούν και οι ιστορικές θρησκείες. Αρκεί εδώ επ' αυτού μία περιληπτική αναφορά.

7. Προς το τέλος του δράματος του Φάουστ, στη σκηνή με τον τίτλο *Μεσάνυχτα*, τέσσερις γκριζοφορεμένες γυναίκες πλησιάζουν τον παραθαλάσσιο πύργο του Φάουστ, ενώ ο ήρωας βρίσκεται στο μπαλκόνι και συλλογίζεται την ολοκλήρωση της γαιοκτησίας του, η οποία, ως μη όφειλε, συντελέστηκε δια χειρός Μεφιστοφελή και των συντρόφων του με φόνο και εμπρησμό. Οι τέσσερις γυναίκες είναι η Ένδεια, η Οφειλή (*Schuld*), η Έγνοια και η Ανάγκη,²² και από την ίδια κατεύθυνση από την οποία έχουν έρθει θα φανεί λίγο αργότερα να ξεπροβάλλει και ο «αδελφός» Θάνατος. Ο πλούτος που έχει συσσωρεύσει ο Φάουστ μέσα από «πόλεμο, εμπόριο και πειρατεία», αποτρέπει την Ένδεια, την Οφειλή και την Ανάγκη (η Ανάγκη έχει εδώ την έννοια της Χρείας) από το να εισέλθουν στον πύργο, αλλά η Έγνοια, θεωρώντας ότι εδώ ακριβώς πρέπει να εισέλθει, μετουσιώνεται σε σκιά και μπαίνει στον πύργο από την κλειδαρότρυπα. Η συνολική σκηνή μεταξύ της Έγνοιας και του Φάουστ μπορεί να συλληφθεί και ως ένα παιχνίδι φωτός και σκότους, όπως πλείστες άλλες σκηνές στον *Φάουστ*: στοχαζόμενος το σημείο στο οποίο έχει φτάσει, σε μια μεσονύκτια, ελάχιστα φωτισμένη στιγμή, όπου η φωτιά του εμπρησμού του Μεφιστοφελή στο γειτονικό κτήμα σταδιακά σβήνει και «Τ' αστέρια τώρα κρύβουνε και λάμψη και θωριά», ο Φάουστ διαπιστώνει ότι έχει εμπλακεί στο σκοτάδι της μαγικής αναζήτησης για την ουσία του κόσμου, πράγμα που από την πλευρά του φαίνεται να ισχύει για την συνολική ανθρώπινη κατάσταση ως μία αγωνιώδης εναλλαγή διαύγειας και συσκότισης: «Γελάει η μέρα έλλογα διαυγής, όμως σαν λήγει, / Η νύχτα τότε μ' ένα πλέγμα ονείρου μας τυλίγει».²³ Λαμβάνοντας αφορμή από αυτή τη διάθεση, η Έγνοια συστήνεται στον Φάουστ, τονίζοντας ένα χαρακτηριστικό της που ισχύει και για τον χρηματικό πλούτο: «Οντας κάτω από μύρια προσωπεία, / Πάνω σ' όλους φοβερή ασκώ εξουσία». Ο Φάουστ, όπως και σε άλλες παρόμοιες περιπτώσεις στο δράμα (ήδη από την αρχική συνδιαλλαγή του με τον Μεφιστοφελή), δεν δείχνει κανένα φόβο απέναντι στη δυσοίωση μορφή της Έγνοιας, αλλά, αντιθέτως, η παρουσία και οι ερωτήσεις της τον

ωθούν σε τελεσιδικές διαπιστώσεις αναφορικά με τη δική του θέση στον κόσμο, και στο φάσμα φωτός και σκότους: «Και δυνατά απ' την θύελλα της ζωής επέρασα μεγάλος, / Μα τώρα είμαι σοφός και συνετός, άνθρωπος άλλος. / Της γης μου είναι πια αρκετά γνωστός ο γύρος, / Η θέα για τα πιο πέραν είν' για μας κλεισμένη πλήρως: / Ανόητος, όποιος τρεμοπαίζοντας το μάτι εκεί στρέφει, / Και πράματα δικά του επινοεί πάνω στα νέφη! / Γερά ας σταθεί στα πόδια κι εδώ γύρω ας δει· Δεν σιωπά στον άξιο τον άντρα αυτή η γη». Ενώ, λοιπόν, ο Φάουστ αποκρίνεται στην Έγνοια, επικυρώνοντας ουσιαστικά την καντιανή κριτική του καθαρού Λόγου αναφορικά με τις απατηλές μεταφυσικές αναζητήσεις της ανθρώπινης νόησης (αν και ο ίδιος δεν είναι επ' ουδενί ένας «καντιανός» χαρακτήρας), και διατυπώνει το αίτημα της εμμενούς δραστηριότητας στον κόσμο απορρίπτοντας πλέον τη στροφή στη μαγεία, την οποία έχει αναζητήσει στην αρχή του έργου, η Έγνοια επιμένει στο παιχνίδι του φωτός και του σκότους, «Απαξ κι ένας μου ανήκει εμένα τέλεια, / Και ο κόσμος πια γι' αυτόν δεν έχει ωφέλεια: / Ζόφος αιώσιος από παντού τον κλείει», στρεφόμενη ακριβώς στην απροσδιοριστία, η οποία συνοδεύει το αίτημα της εγκόσμιας δραστηριοποίησης του Φάουστ. Ενώ, όμως, η Έγνοια επιμένει, σχεδόν αυταρχικά, στην περιγραφή ενός ανεργάστου και αναποφασιστού βίου, ο Φάουστ δηλώνει ρητά ότι «Όμως τη δύναμή σου, ω Έγνοια, που τόσο έρπεται, / δεν πρόκειται να την αναγνωρίσω εγώ ουδέποτε». Η απάντηση της Έγνοιας, που έχει μείνει παροιμιώδης στη γερμανική γλώσσα ηχεί ως ετυμηγορία: «Τυφλοί οι άνθρωποι σε όλη τη ζωή τους είναι. / Τώρα, Φαύστε, γίνε κι εσύ αυτό εν τέλει». Η τύφλωση του Φάουστ από την Έγνοια, ως κορύφωση, όχι μόνο της άμεσα προηγούμενης διαδικασίας της ενατένισης του ιδιοκτησιακού τοπίου την μεσονύκτια ώρα, αλλά ολόκληρης της πορείας που έχει ξεκινήσει από το θεμελιώδες ερώτημα «Να νοήσω τι κρατά τον κόσμο στα βαθιά του έσω», τον τοποθετεί σε παράλληλη, αν και όχι ταυτόσημη θέση, με τον μιλονικό *Σαμψών Αγωνιστή* (1671), ο οποίος, σαφώς πιο πολιτικά προσανατολισμένος από τον ήρωα του Γκαίτε, θρηνεί την τύφλωσή του στη βάση του διαχωρισμού της φωτεινής ψυχής από τον φυσικό κόσμο: «[...] εάν είναι αλήθεια / Ότι φως είναι μέσα στην Ψυχή, / Και ότι αυτή είν' ενιαία σε κάθε μέρος της· γιατί τότε η όραση / Περιορίστηκε σε ένα τόσο τρυφερό βολβό όπως το μάτι;» (*Samson Agonistes* στ. 91-94), ενώ ο χορός διαπιστώνει «Γιατί αλίμονο, το έσω φως / Δεν εκπέμπει καμία ορατή ακτίνα» (στ. 162-163)²⁴ αλλά και οι δύο ήρωες αντισταθμίζουν, με διαφορετικό τρόπο, την φυσική τυφλότητα με πληθώρα εσωτερικού φωτός και δύναμης, ο μεν Σαμψών καταπλακώνοντας τους εχθρούς του, και θέτοντας έτσι ένα τραγικό-ποιητικό τέλος στην αγγλική (αντ)επανάσταση, ο δε Φάουστ, διατάζοντας το χτίσιμο ενός νέου κόσμου, ο οποίος ουσιαστικά σηματοδοτεί το τέλος της ζωής του (είναι άκρως χαρακτηριστικό ότι δύο βασικοί χαρακτήρες που βρίσκονται –σηματικά– στην απαρχή και στο τέλος της ανάπτυξης του κλασικού αστικού Διαφωτισμού εμφανίζονται ως φυσικά τυφλοί, αλλά έμπλεοι ηθικονοητικής διαύγειας).²⁵

8. Δεν είναι δυνατή εδώ η συνέχεια της ανάλυσης του δράματος (το οποίο στην προοπτική του Φάουστ οδηγεί σε ρητή λύτρωση): αυτό που ενδιαφέρει είναι ότι ο Μπένγιαμιν, και σε αυτή την έννοια της έγνοιας (την οποία δεν αντλεί αποκλειστικά από τον Γκαίτε), δρα με τον διαλεκτικό-ανατρεπτικό τρόπο, ο οποίος θα αποκτήσει τις πλήρεις διαστάσεις του στο ώριμο έργο: η αναδιατύπωση του «τόπου» της έγνοιας επαναπροσδιορίζεται από μία πιο «κοινωνιολογική» προοπτική, ως συνοδευτικό στοιχείο των περιπλανώμενων «άστατων» στοιχείων της σύγχρονης φτώχειας, όπως περιπλανώμενες είναι και οι συντρόφισσες της Έγνοιας. Η τριάδα αλήτες-επαίτες-μοναχοί, όχι μόνο δεν αποτελεί μία τυχαία απαρίθμηση, αλλά θέτει στο προσκήνιο (αυτής της άκρως ελλειπτικής παραγράφου) εκείνους τους φορείς, οι οποίοι κατά την ανάδυση της αστικής κοινωνίας, ερχόμενοι μεν από διαφορετικό ιστορικό βάθος και με διαφορετικές γενετικές νοσηματοδοτήσεις, προσλαμβάνουν (προϊόντος του χρόνου από αυτούς καθεαυτούς τους κρατικούς θεσμούς) το ρόλο του «αρνητικού φορέα» απέναντι στα αστικά-κεφαλαιοκρατικά ιδεώδη, καθώς αντιπροσωπεύουν σε μία κλίμακα ηθικής αξιολόγησης την κατάσταση του ανέστιου, ανοικονόμητου, άπορου, ανεργάτιστου και σε τελική ανάλυση ανάξιου-αντιοικονομικού και, κατά συνέπεια, ανωφελούς ατόμου, ενώ η ενοχή που χαρακτηρίζει τη θέση τους ποικίλει ανάλογα με τον αντίστοιχο χαρακτήρα: ο αλήτης (ο οποίος μόνο επιφανειακή σχέση έχει με τον πλάνητα των πόλεων, τον οποίο ο Μπένγιαμιν θα συνδέσει αργότερα με την εμπορευματική κυκλοφορία) αποτελεί τον εκ προοιμίου ένοχο ενώπιον των αστικών δικαστηρίων (αρκεί εδώ μια αναφορά στο χαρακτήρα του Γιάννη Αγιάννη), όπως ομολογούν πλείστα ευρωπαϊκά νομοθετήματα ενάντια στους *vagrands* και *vagabonds* της πρώιμης νεωτερικότητας_ ο επαίτης κινείται στο μεταίχμιο της οικονομίας, επικαλούμενος ηθικές-ενοχικές αξίες (ελεημοσύνη) που αποκλίνουν από την κερδοσκοπία και είναι ο ίδιος ύποπτος ανά πάσα στιγμή για ολίσθηση στο έγκλημα,²⁶ άρα υπόλογος στην ποινική ενοχή. Άλλωστε, ο επαίτης, ακριβώς λόγω της αρνητικής ένταξης στην αστική κοινωνία φαίνεται να ενσωματώνει μυθικά στοιχεία που ελλοχεύουν στις παρυφές της σύγχρονης οικονομίας. Στις σημειώσεις για τις *Εμπορικές στοές* ο Μπένγιαμιν θα αναφέρει: «Όσο υπάρχει ένας ζητιάνος, τόσο υπάρχει ακόμη μύθος» (Κ6, 4, *ό.π.*, σελ. 505). Ο δε μοναχός, ιδιαίτερα ο περιπλανώμενος διακονοκαλόγερος, ενώ ενσωματώνει τα χαρακτηριστικά των προηγούμενων δύο, έχει την επιπρόσθετη ιδιότητα ότι μπορεί να λειτουργήσει ως φορέας ξένης ενοχής, άρα ως λυτρωτής, καθώς είναι ενίοτε προτιμότερες οι εξομολογήσεις σε έναν περιπλανώμενο μοναχό παρά στον εγκαταστημένο ιερέα της ενορίας. Θα παραμείνει μία απλή υπόθεση, χρήσιμη περισσότερο για την περαιτέρω έρευνα παρά για τη διαλεύκανση του μπενγιαμινικού σημειώματος, ότι η αναφορά της Έγνοιας γίνεται σε αυτό κατά συνειρμό με την *Schuld*, η οποία πρωταγωνιστεί στο σημείωμα, αλλά όχι στην αναφερθείσα σκηνή του Φάουστ. Στον Μπένγιαμιν είναι ενδεικτικός ο πληθυντικός αριθμός των *Sorgen*, των μεριμών (βλ. την αρχή του σημειώματος) καθώς και η επισήμανση ότι δεν πρόκειται για το δείκτη ενός υλικού αλλά ενός πνευματικού αδιεξόδου, και δη συλλογικού. Αφήνεται να εννοηθεί ότι οι έγνοιες, γενικευμένες υπό την προοπτική της κεφαλαιοκρατίας

ως θρησκείας, λαμβάνουν τις διαστάσεις μίας μαζικής ψύχωσης, μίας συστηματικής και ατέρμονης στρέβλωσης του ανθρώπινου ψυχισμού.

9. Οι στοιχειοθετήσεις του Μπένγιαμιν αναφορικά με την κεφαλαιοκρατική νεωτερικότητα και το περιεχόμενο της θρησκευτικής εμπειρίας αποτελούν αναπτύγματα της πρωτόλειας ερευνητικής στοχοθεσίας του, η οποία συνεχίζεται μέσα από ποικιλόμορφες πορείες στο ύστερο έργο, ιδιαίτερα μέσα από την ενασχόληση με τον ιστορικό υλισμό, ο οποίος φαίνεται να προσφέρει το καλύτερο όχημα για την επαναστατική «αποκατάσταση» των πραγμάτων. Διατυπώνοντας το 1917 τις σκέψεις του για ένα *Πρόγραμμα της επερχόμενης φιλοσοφίας*,²⁷ στο πλαίσιο της μελέτης του έργου του Χέρμαν Κοέν για την καντιανή έννοια της εμπειρίας, αφενός, και του διαρκούς διαλόγου με τον Σολέμ, αφετέρου, ο Μπένγιαμιν θα έδινε έμφαση στην αναγκαιότητα της θεμελίωσης μίας νέας, περιεκτικότερης έννοιας της εμπειρίας, καθώς, σύμφωνα με την νεοκαντιανή ανάγνωση του καντιανού έργου, το επιχείρημα του Διαφωτισμού διέπεται από «θρησκευτική και ιστορική τύφλωση» (ό.π., σελ. 159). Το πρόγραμμα, συνεπώς, της επερχόμενης, της μελλοντικής φιλοσοφίας θα αφορά αυτό που είχε προβληματίσει ήδη εξαρχής αρκετούς αναγνώστες του καντιανού έργου, δηλαδή τη «νέα» μεταφυσική που προκύπτει από την εφαρμογή της καντιανής γνωσιοθεωρίας, εν προκειμένω διαμέσου της νεοκαντιανής ανάγνωσής της: «Η φιλοσοφία βασίζεται στο ότι στη δομή της γνώσης βρίσκεται η δομή της εμπειρίας και θα πρέπει να εκδιπλωθεί με βάση την πρώτη. Αυτή η εμπειρία περιλαμβάνει συνεπώς και τη θρησκεία, δηλαδή ως την αληθινή, στην οποία ούτε ο Θεός ούτε ο άνθρωπος είναι αντικείμενο ή υποκείμενο της εμπειρίας, αλλά σαφώς αυτή η εμπειρία βασίζεται στην καθαρή γνώση, ως πεμπουσία της οποίας και μόνο μπορεί και πρέπει η φιλοσοφία να νοήσει τον Θεό» (ό.π., σελ. 163). Η αναδιατύπωση των όρων της εμπειρίας θα πρέπει να γίνει λαμβάνοντας υπόψη τα αποτελέσματα των επιμέρους ειδικών επιστημών, με στόχο τον εμπλουτισμό του καντιανού πίνακα των κατηγοριών (η απαίτηση της αναδιάρθρωσης των πεδίων της διαλεκτικής –ό.π., σελ. 165– δεν συνδυάζεται εδώ με το εγγεγραμμένο πρόγραμμα, αλλά διατηρεί τις καντιανές παραδοχές), ενώ αυτή η αναδιατύπωση (ήδη εδώ με σκοπό την αντιμετώπιση της «μονόπλευρης μαθηματικά-μηχανικά προσανατολισμένης έννοιας της γνώσης», ό.π., σελ. 168) μπορεί να γίνει μόνο με το συσχετισμό της γνώσης με τη γλώσσα, όπως το είχε αποπειραθεί ο σύγχρονος του Καντ, Χάμαν (ό.π., σελ. 168), αλλά και ο ίδιος ο Μπένγιαμιν ένα χρόνο πριν με το κείμενο *Περί της γλώσσας εν γένει και περί της γλώσσας του ανθρώπου*· στο κείμενο για το πρόγραμμα της φιλοσοφίας διαπιστώνεται: «Μία έννοια της γνώσης, που έχει αποκτηθεί στον αναστοχασμό για τη γλωσσική ουσία της γνώσης, θα δημιουργήσει μία αντίστοιχη προς αυτήν έννοια της εμπειρίας, η οποία θα συμπεριλαμβάνει πεδία, τα οποία δεν κατάφερε να συμπεριλάβει με αληθινά συστηματική κατάταξη ο Καντ. Ως το ανώτερο εξ αυτών θα πρέπει να οριστεί το πεδίο της θρησκείας» (ό.π., σελ. 168).²⁸ Η ανακατασκευή στην οποία βαίνει ο Μπένγιαμιν μέσα από αυτή τη στοιχειοθέτηση μίας μελλοντικής φιλοσοφίας η οποία αποσκοπεί στη διατήρηση του καντιανού προγράμματος

υπερβαίνοντάς το προς την πλευρά της θρησκείας (πράγμα άκρως προβληματικό), θρέφεται από την ταλμουδική αντίληψη της θείας γλώσσας την οποία, ως γλώσσα των πραγμάτων και (συνεπώς) γλώσσα της αλήθειας της πραγματικότητας οι άνθρωποι μπορούν να προσεγγίσουν μέσα από την αλληγορική χρήση της δικής τους γλώσσας. Η αλληγορία εν προκειμένω δεν εξαντλείται στην παιγνιώδη διατύπωση μίας συμβολικής ένδειξης, μίας ένδειξης ενός συμβόλου με ασαφές περιεχόμενο, αλλά αντιθέτως στην βαθύτατα αισθητική πλαισίωση των εκάστοτε περιγραφικών ρήσεων, ούτως ώστε μέσα από την αλληγορική χρήση της γλώσσας να αναδεικνύεται, «ανάτριχα» όπως θα πει στις *Θέσεις για την έννοια της ιστορίας*, η αλήθεια που λανθάνει στα πράγματα. Υπό την προοπτική αυτή φωτίζεται και η ρήση του εν λόγω σημειώματος ότι υπάρχει μία συνάφεια μεταξύ της κεφαλαιοκρατίας, αφενός, και της «διαλυτικής φύσης της γνώσης», αφετέρου, «η οποία υπό αυτή την ιδιότητα ταυτόχρονα μας λυτρώνει και μας σκοτώνει»: «ο ισολογισμός ως η λυτρωτική και εξοντωτική γνώση» λαμβάνει εδώ το νόημα μίας άκρως πρακτικής αλληγορίας, η οποία, όταν διατυπώνεται ή, μάλλον, όταν αναδεικνύεται το περιεχόμενό της, δρα λυτρωτικά και θανατηφόρα. Εάν η κεφαλαιοκρατία ληφθεί ως θρησκεία (μία αλληγορική υπόθεση αυτή καθεαυτή), τότε ο ισολογισμός είναι η φωνή του Θεού, ταυτόχρονα κρυμμένη πίσω από τα φαινόμενα και ενσωματωμένη στην μηχανική λατρεία της ετήσιας καταγραφής του.

Εντούτοις, η αντιπαράθεση με τον Βέμπερ παραμένει άκρως ελλειπτική σε αυτό το συνοπτικό σημείωμα, ήδη λόγω της ελλιπούς βιβλιογραφικής πλαισίωσής του. Εάν ο Μπένγιαμιν, εκτός από την έκδοση των κειμένων για την κοινωνιολογία της θρησκείας, είχε μελετήσει την πρώτη έκδοση του *Οικονομία και κοινωνία*, που κυκλοφόρησε τον Οκτώβριο του 1921, θα είχε δει ότι ο Βέμπερ είχε επίσης ερευνήσει τους συσχετισμούς της αντίληψης του πλούτου με τη θρησκεία, όπως και τις δυναμικές συνέπειες της επικράτησης του τελετουργισμού στον θρησκευτικό βίο. Αλλά τα συμπεράσματα διέπονται από διαφορετικές σταθμίσεις, καθώς για τον Βέμπερ, «Ο καθαρός τελετουργισμός δεν διαφέρει από τη μαγεία στην επίδρασή του στον τρόπο ζωής, ενίοτε δε από αυτή την άποψη βρίσκεται σε υποδεέστερο στάδιο από τη μαγική θρησκευτικότητα, καθώς αυτή, υπό ορισμένες συνθήκες, έχει αναπτύξει μια καθορισμένη και σχετικά διεξοδική μέθοδο παλιγγενεσίας, πράγμα που ο τελετουργισμός το επιτυγχάνει συχνά αλλά όχι πάντα».²⁹ Για τον Βέμπερ, ο οποίος δεν εγκαταλείπει την ιστορική προοπτική της αντιμετώπισης της θρησκείας, ιδιαίτερα αναφορικά με τη δυνατότητα της λιγότερο ή περισσότερο έλλογης διαμεσολάβησης των ηθικοπρακτικών περιεχομένων της, ο τελετουργισμός τείνει, σε ορισμένες εκδοχές του, να καταπνίξει ακριβώς αυτό που ενδιαφέρει την «κοινωνιολογική» αντιμετώπιση της θρησκείας: τη διαμόρφωση του ατομικού χαρακτήρα. Δεν είναι τυχαίο ότι, υπό αυτή την προοπτική, ο τελετουργισμός λαμβάνει δυναμική αντίθεση από εκείνη που θα προωθήσει την κεφαλαιοκρατία: «Οι συνέπειες μιας τελετουργικής ευλαβικής θρησκευτικότητας μπορεί να είναι πολύ διαφορετικές. Η ακατάπαυστη τελετουργική ρύθμιση του βίου του ευσεβούς ινδουιστή, η οποία σε σύγκριση με τις ευρωπαϊκές παραστάσεις θέτει τεράστιες απαιτήσεις [στον πιστό], εάν πραγ-

ματοποιούνταν με ακρίβεια θα καθιστούσε σχεδόν αδύνατη τη συνύπαρξη ενός υποδειγματικά ευσεβούς, ενδοκοσμικού βίου με τον εντατικό βιοπορισμό. Αυτός ο ακρότατος τύπος ευλαβούς ευσέβειας αποτελεί εδώ τον απώτατο αντίποδα απέναντι στον Πουριτανισμό. Ο μοναδικός που θα μπορούσε να εφαρμόσει αυτό τον τελετουργισμό θα ήταν ο κατέχων [πλούτο], ο αδέσμευτος από την εντατική εργασία» (*Οικονομία και κοινωνία*, ό.π., σελ. 168). Ο κάτοχος συνεπώς του *σύγχρονου* πλούτου υποδέχεται τη σύγχρονη έρευνα, τόσο την ιδεοτυπική τύπου Βέμπερ, όσο και την αλληγορική τύπου Μπένγιαμιν, με την επίγνωση της τελετουργικής αναγκαιότητας και με την κρυφή έγνοια της διατήρησης του πλούτου.

10. Η χαρτογράφηση του μπενγιαμινικού έργου εν τέλει οδηγεί, μέσα από πλάγιες οδούς, στη σύγχρονη κατάσταση, και αυτό δεν είναι ένα προνόμιο που απολαμβάνουν πολλοί συγγραφείς της περιόδου, έστω και αν στον Μπένγιαμιν τα υπονοούμενα της ερώτησης αποδεικνύονται συνήθως πολύ πιο περιεκτικά από τις απαντήσεις. Η αντιμετώπιση της κεφαλαιοκρατίας ως θρησκείας σε ένα (οικουμενικό πλέον) πλαίσιο ενοχικής σχέσης μεταξύ του πιστού και του Θεού, ανοίγει ενδιαφέρουσες παιδευτικές προοπτικές για μία αρχική (σαφώς όχι τελεσιδίκη) πραγμάτευση της σχέσης των ιστορικών θρησκειών με την αναπτυσσόμενη κεφαλαιοκρατία. Η παρατήρηση του Μπένγιαμιν ότι «η κεφαλαιοκρατία –όπως θα πρέπει να αποδειχτεί όχι μόνο για τον Καλβινισμό, αλλά και για τις λοιπές ορθόδοξες χριστιανικές κατευθύνσεις– αναπτύχθηκε παρασιτικά πάνω στο Χριστιανισμό, στη Δύση, με τέτοιο τρόπο, ώστε εν τέλει η ιστορία του Χριστιανισμού είναι η ιστορία του παρασίτου του, της κεφαλαιοκρατίας», οφείλει όντως να συμπληρωθεί από διεξοδικές μελέτες για τη «νέα» εμπλοκή των θρησκειών με τον «ειδικά κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής», ο οποίος προ πολλού, όπως είχε ήδη επισημάνει ο Μαξ Βέμπερ, έχει αποκοπεί από την όποια καλβινιστική ασκητική λογική και έχει αναπτύξει άκρως ενδιαφέροντες μηχανισμούς απορρόφησης των νοηματοδοτικών πρακτικών από την πλευρά της εκάστοτε θρησκείας. Αυτό που κάποτε ήταν παιδευτική ενδοκοσμική ασκητική, η οποία αποσκοπούσε από την πλευρά του (σημειωτέον: *κεφαλαιούχου*) πιστού στη βεβαιότητα της λύτρωσης, έχει προ πολλού αναδείξει αυτό που ήταν πραγματικά: μία μακρόπνοη και βίαιη διαδικασία αποστέρησης σημαντικών τμημάτων του πληθυσμού από τους όρους αναπαραγωγής του, και μια άκρως παιδευτική υπαγωγή τους στο κεφάλαιο. Η κατάσταση αυτή βρίσκεται σε ιστορική συνάφεια με την *Entsagung*, την βιοτική απάρνηση, την εξιδανικευμένη αποστέρηση, την οποία έχουν αναδείξει μέσα από το ποιητικό έργο τους τόσο ο Σίλερ όσο και ο Γκαίτε. Σημειώθηκε ήδη ότι αυτή η δεδομενικότητα, τόσο στην καλβινιστική εκδοχή της (για τους ευάριθμους εκλεκτούς) όσο και στην εμπράγματη διάστασή της ως αγροτική έξοδος και ως πρωταρχική συσσώρευση, εμπεριέχει στιγμές ελευθερίας, η οποία μένει (ακόμη) να ιδιοποιηθεί τους όρους πραγμάτωσής της. Υπό αυτή την προοπτική, η ασκητική φαίνεται να έχει επιτύχει τον αρχικό στόχο της, την ανάδειξη των ενεργών υποκειμενικών δυνάμεων, με τη διαφορά ότι αυτές εμφανίζονται ως αντικειμενικές επιβολές στον

ανθρώπινο βίο, χρησιμοποιώντας προς τούτο και το οπλοστάσιο των ιστορικών θρησκειών. Επιπλέον, ο συγκεκριμένος τρόπος, με τον οποίο *κάθε* αναπτυγμένη θρησκεία, και όχι μόνο οι «λοιπές ορθόδοξες χριστιανικές κατευθύνσεις», όπως το ήθελε ο Μπένγιαμιν, αντιμετωπίζει την κεφαλαιοκρατία και τις ποικίλες εκφάνσεις της, αποτελεί έναν από τους πιο ενδιαφέροντες διαύλους για την ανάλυση του αντίστοιχου κοινωνικού σχηματισμού, καθώς και για τη σύλληψη της εκάστοτε εργαλειακής και εργαλειοποιητικής σχέσης μεταξύ κεφαλαιοκρατικής οικονομίας και ιστορικής θρησκείας. Από την πλευρά αυτή, σταχυολογώντας απλώς ένα πεδίο που μένει να ερευνηθεί εις βάθος, μπορούν να διαπιστωθούν τα εξής:

Η ελλαδική Εκκλησία, στη θεσμική υπόστασή της και στο δημόσιο ρόλο της, έχει καταφέρει να συνδυάσει με βαθιά ειρήνη τη διαχείριση χρηματικών πόρων (αρκετοί από τους οποίους είναι δημόσιοι πόροι) με την ποιμαντική, περισσότερο καθηλωτική-τελετουργική παρά λυτρωτική, λειτουργία της. Μέσα από μία ενδιαφέρουσα πλήρωση περιεχομένων και μία αντιστροφή δυναμικών διαδικασιών, η ελλαδική Εκκλησία, τόσο στην εγκόσμια-εκκλησιαστική όσο και στην μοναστική διάστασή της, ακριβώς λόγω του οιονεί υπερτιθέμενου (από την οικονομική μέριμνα και βιοπάλη) χαρακτήρα της, έχει καταφέρει να έλξει σημαντικό κοινωνικό πλούτο, τόσο εδαφικό όσο και χρηματικό, αξιοποιώντας ακριβώς την «παράμερη» θέση της σε σχέση με τον κατά τα άλλα οικονομικά ιερό τόπο της αγοράς. Από αυτή την άποψη, η ορθόδοξη Εκκλησία επιβεβαιώνει την εμπράγματη κεφαλαιοκρατική δυναμική, καταπατώντας το δικό της (της κεφαλαιοκρατίας) «δογματικό» περιεχόμενο περί της ελευθερίας των συναλλαγών, εφόσον η ίδια η Εκκλησία διογκώνεται ιδιοκτησιακά την ίδια στιγμή που, στη βάση της αρχαίας ιερής παράδοσης, για την οποία τόσο επιάρεται απέναντι στους απελπιστικά νεωτερίζοντες Προτεστάντες, συνεχίζει να κηρύττει το αίτημα της «θέωσης» του δημιουργηματικού κόσμου. «Θυμάμαι που μας έκαμαν εντύπωση τα ράσα. Είχαμε δίκαιο γιατί ήδη διεγράφετο κάτω απ' τις πτυχές η πολυέδρη σκοπιά των στεναγμών μιας μοιχαλίδος» (*Κορυδαλλοί σφαζόμενοι μειλιχίως*: Υψικάμινος 1935) – η ποιητική διαπίστωση του Εμπειρικού συνεχίζει να ισχύει αμείωτη για ένα εκκλησιαστικό ίδρυμα, οι εμπράγματες βάσεις του οποίου βρίσκονται, αφενός, στο δημοσιονομικό κύκλωμα της χώρας και, αφετέρου, σε ένα από τα μεγαλύτερα μερίδια γαιοκτησίας στην ίδια. Αλλά το γνήσιο σύγχρονο θρησκευτικό στοιχείο εν προκειμένω δεν βρίσκεται στις οικονομικές δραστηριότητες του ελλαδικού εκκλησιαστικού ιδρύματος (με την βεμπεριανή ορολογία), οι οποίες εμφανίζονται ως πλήρως (και επωφελώς) υπαγμένες στις σύγχρονες διαδικασίες περιουσιακής και ιδιοκτησιακής αξιοποίησης. Το θρησκευτικό στοιχείο θα έπρεπε να αναζητηθεί στο επίκεντρο εκείνης της οικονομικής συμπεριφοράς, η καλλιέργεια και ανάδυση της οποίας οροθέτησε την περίτρανη είσοδο της Ελλάδας στο δίκτυο των διευρυνμένων οικονομικών συναλλαγών που αναδείχθηκε ως επωδός ενός νέου Παραδείσου στα τέλη του 20ού αιώνα: μπορεί σαφώς να υποστηριχτεί ότι η εμπειρία της ελληνικής κοινωνίας, με την άνοδο τιμών του Χρηματιστηρίου Αθηνών που κορυφώθηκε το 1999, είχε τον χαρακτήρα θρησκευτικού βιώματος, καθώς η υπόσχεση της προσέγγισης ενός

απόλυτου πλούτου με τρόπο, ο οποίος έτεινε να λάβει όχι απλώς θρησκευτικές αλλά μαγικές διαστάσεις με το ένα χρηματικό ποσό να γεννά άκοπα το υπερδιπλάσιό του σε μικρό χρονικό διάστημα, ήταν ακριβώς η υπόσχεση της έλευσης του Παραδείσου· ενός τόπου στον οποίο οδηγούσε μία αύξουσα κλίμακα μερισμάτων χτισμένη για *αυτόν* τον μεμονωμένο επενδυτή, χωρίς συνυπολογισμό –αυτό ήταν το καλύτερο– ούτε των αγαθών έργων ούτε των αμαρτιών. Μπορεί δε σαφώς να υποτεθεί ότι ενώ, σε αντιστοιχία προς την ορθόδοξη ποιμαντική, ο εκάστοτε πιστός δεν εμπλέκεται κατά κανόνα σε αυτό που ο Μαξ Βέμπερ ερεύνησε ως την εσωτερική αναζήτηση σωτηριακών αγαθών, με όλη την αγωνία και το συγκλονισμό που υποδηλώνει κάτι τέτοιο, αυτή η αγωνία και αυτός ο συγκλονισμός, αυτή η εσωτερική γονυκλισία για την «αειφόρο», όπως ονομάστηκε την αντίστοιχη περίοδο, απόδοση των μετοχικών μερισμάτων εκδηλώθηκε ακριβώς σε αυτό το πλαίσιο σε μεγάλες ομάδες μικροεπενδυτών. Όταν όμως ξέσπασε η κρίση στο Χρηματιστήριο, και τα χρήματα μαζί με τις ελπίδες επιτέλεσαν την άκρως ενδιαφέρουσα υπαρξιακή μετάβαση από το Είναι στο Μηδέν (αυτό που ο Μπένγιαμιν ονομάζει «συντριβή του Είναι»), δεν φανερώθηκε κανένας κρυφός Θεός· ο νάνος που κρυβόταν μέσα στον μηχανισμό των χρηματιστηριακών συναλλαγών δεν ήταν η θεολογία (εκτός αν μιλάμε για τη θεολογία της αγοράς, οι ναοί της οποίας φύτρωσαν ως μανιτάρια με καταπληκτική ταχύτητα ακόμη και στις μισοπεθαμένες επαρχιακές κωμοπόλεις), αλλά «απλώς» κάποιες νανώδεις προσωπικότητες, οι οποίες υποκλίθηκαν μπροστά στο οργισμένο κοινό και αποχώρησαν από τη σκηνή, χωρίς εντούτοις να εκπληρώσουν το μπενγιαμινικό αίτημα της ενοχής – τόσο της αναγνώρισής της, όσο και της «λυτρωτικής» ποιότητάς που αυτή συνεπάγεται. Εν προκειμένω, η εξέταση του ισολογισμού μετά την κρίση έδρασε μεν ως «εξοντωτική γνώση», αλλά όχι ως λυτρωτική.

Πέρα όμως από την ελληνική περίπτωση, στην οποία «οι στεναγμοί μίας μοιχαλίδος» έχουν αναπτυχθεί σε εκκωφαντικό βογκητό στο πεδίο πλέον του δημόσιου λόγου, ο προσφορότερος τύπος για την εξέταση της μπενγιαμινικής σύλληψης της κεφαλαιοκρατίας ως θρησκείας δεν μπορεί να είναι άλλος από την διεθνή οικονομία, έτσι όπως αυτή εμφανίζεται μέσα από την χρηματοπιστωτική (αρχικά) κρίση που ξέσπασε τον Σεπτέμβριο του 2008. Επ' αυτού έχουν ήδη ειπωθεί πολλά, και για την παρούσα παράθεση αρκεί να επισημανθεί (ως αφετηρία αναστοχασμού για τους σύγχρονους ανθρώπους), ότι ιδιαίτερα σε αυτή την κρίση το στοιχείο της χρεωστικής ενοχής, της *Schuld*, επέδειξε, με αντικειμενικό τρόπο στην πραγματικότητα, όλη την «δαιμονική αμφισβμία» του, καθώς η πίστωση απορρόφησε με *εμπράγματο* τρόπο κάθε περιεχόμενο πίστης, εκφράζοντας την υπόσχεση ότι έχει τεθεί σε λειτουργία ένας πλουτοπαραγωγικός μηχανισμός, ο οποίος είχε κατά κάποιο μαγικό για τους ανίδεους τρόπο, ανοίξει τον κρουνό του μελλοντικού πλούτου στο παρόν, χρεώνοντας ακριβώς για το μέλλον οτιδήποτε μπορούσε να λάβει αριθμητική μορφή. Το γεγονός ότι την περίοδο της «ακμής» της η περιβόητη τράπεζα Lehman Brothers είχε φτάσει σε επίπεδο της λεγόμενης «μόγλευσης» (leverage), δηλαδή της σχέσης μεταξύ πραγματικών χρηματικών αποθεμάτων και δανειστικών υποσχέσεων, στην μοναδική για την ιστορία αναλογία 1 προς 44 (για κάθε

ένα πραγματικό δολάριο υπήρχαν σαράντα τέσσερα πιστωμένα, «ενοχικά» δολάρια), αντιστοιχεί στην σύγχρονη εκδοχή του πολλαπλασιασμού του άρτου και των ιχθύων στην Επί του Όρους Ομιλία (το Όρος εν τοιαύτη περιπτώσει ήταν η Wall Street και το λονδρέζικο City). Αλλά, όταν ήρθε και εδώ η κρίση, το θρησκευτικό στοιχείο έλαβε διαστάσεις δευτερεύοντος αναστοχασμού και όχι Αποκαλυπτικής πραγμάτωσης της θείας υπόστασης. Εντούτοις, η θρησκευτική αναφορά δεν έλειψε, ως ανακλαστικό: Στην κινηματογραφική δραματοποίηση των πραγματικών γεγονότων της χρεωκοπίας, με τίτλο *The last days of Lehman Brothers* (2009), ο κεντρικός ήρωας –ο Richard S. Fuld ο νεότερος, ο διευθυντής της Lehman Brothers, επονομαζόμενος και «Γορίλας», όχι μόνο λόγω του παρουσιαστικού του–, όταν μαθαίνει ότι η γιγάντια εταιρεία βαίνει αίφνης στη χρεωκοπία καθώς, αφενός, το αμερικανικό δημόσιο δεν προτίθεται να την καλύψει χρηματικά και, αφετέρου, δεν υπάρχει πλέον κάποια άλλη εταιρεία για να την αγοράσει (και έτσι να την λυτρώσει) δεν παραλείπει να παραθέσει ορισμένους στίχους από την Αποκάλυψη του Ιωάννη: «καὶ ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ λέγων· Ἔπεσεν, ἔπεσε Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, καὶ ἐγένετο κατοικητήριον δαιμονίων καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου καὶ μεμισημένου» (Αποκάλυψις 18:2), ενώ η γραμματέας του, στο ρόλο του (απισχασμένου) αρχαίου χορού, συμπληρώνει το παράθεμα: «ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ’ αὐτῆς ἐπόρνευσαν, καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνου αὐτῆς ἐπλούτησαν» (Αποκάλυψις 18:3). Εντούτοις, η σκηνή αυτή λέει περισσότερο για τις νοηματοδοτικές προθέσεις του σεναριογράφου Κρεγκ Γουόρνερ (Craig Warner), και την επίπλαστη δραματικότητα στην οποία αποσκοπούσε, παρά για την αλήθεια και ακόμη λιγότερα για τη νοοτροπία που ενσάρκωνε ο εν λόγω διευθυντής της τεράστιας τράπεζας: Στο ντοκιμαντέρ *The love of money* (BBC 2009), όπου μιλούν τα πραγματικά πρόσωπα, μαθαίνουμε ότι όταν ο Fuld έμαθε πως δεν υπήρχε διέξοδος από τη χρεωκοπία, δήλωσε (ανθρώπινα, πάρα πολύ ανθρώπινα): «Είναι απίστευτο. Πώς μπορεί να συμβαίνει κάτι τέτοιο;» Το 2007 όμως, σε μία εσωτερική εκδήλωση της τράπεζας ο Fuld, ένας από τους μακροβιότερους μέχρι τότε διευθυντές επιχειρήσεων στην ιστορία της Wall Street, είχε δηλώσει αναφορικά με τους shortsellers (δηλαδή τους αγοραστές μετοχών που βιάζονται να πουλήσουν σε μικρό χρονικό διάστημα, ελληνιστί ‘σορτάκηδες’), σε μία σκηνή που απαθανατίζεται στο προαναφερθέν ντοκιμαντέρ: «Αυτό που θέλω, είναι να απλώσω το χέρι μου, να ξεριζώσω την καρδιά τους και να τη φάω πριν ακόμη πεθάνουν». Με την αντίληψη αυτή, η κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία υπερβαίνει κατά πολύ οποιαδήποτε μονοθεϊστική θρησκεία (εκτός εάν ο εκάστοτε Richard S. Fuld ο νεότερος εκληφθεί ως επί γης θεός – υπό διορία) και βαίνει προς το απώτερο παρελθόν, διασκεδάζοντας με την ανθρωποφαγία και τον τελετουργικό κανιβαλισμό. Εντούτοις, προς αποφυγή «πιθανών παρεξηγήσεων», όπως είχε επισημάνει ο Μαρξ το 1867 στον Πρόλογο του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου*, δεν θα έπρεπε να καταστεί «το μεμονωμένο άτομο υπεύθυνο για σχέσεις, το δημιούργημα των οποίων παραμένει το ίδιο κοινωνικά, όσο και αν υποκει-

μενικά μπορεί να ορθώνεται υπεράνω τους» – ακόμη και αν πρόκειται για τον Richard S. Fuld τον νεότερο. Είναι ίσως ενδεικτικό για την απρόβλεπτη ειρωνεία της ιστορίας, ότι, στο επίκεντρο του ξεσπάσματος της κρίσης, ένας από τους πρωταγωνιστές δεν παρουσιάζεται «διόλου με ρόδινα χρώματα», αλλά, πολύ χειρότερα από τις χαρακτηριστικές μάσκες του Μαρξ, εμφανίζεται με τα αρχαϊκά χαρακτηριστικά του «Γορίλα». Η κρίση, μπορεί να ειπωθεί προς επίρρωση και προς συμπλήρωση της μπενγιαμινικής αντίληψης, δεν οφείλεται ακριβώς στις μεμονωμένες ατομικές στοχοθεσίες (ούτε και των κερδοσκόπων), αλλά στην εξαντικειμενίκευση ενός φοβερά περίπλοκου μηχανισμού πίστωσης, στην απρόσωπη εκδίκηση μιας «κακής αφαίρεσης». Η αιτία της κρίσης δεν βρίσκεται στο πλαίσιο των οποιωνδήποτε ατομικών χαρακτηριστικών, ούτε στον αμετάβλητο χαρακτήρα της «human nature», όπως φαίνεται να πιστεύει ο Alan Greenspan, αλλά στην ταυτόχρονα μαγευτική και θρησκευτική αυτονομία του λατρευόμενου και λατρευτικού μηχανισμού της χρεωστικής συσσώρευσης. Με το ξέσπασμα της κρίσης, αυτό που αναδείχτηκε ήταν μία νέα επίκληση, όχι της θείας δύναμης (πράγμα που μπορεί να έγινε –χωρίς αποτέλεσμα– από τους πολυάριθμους οφειλέτες στεγαστικών δανείων οι οποίοι βρέθηκαν κυριολεκτικά στο δρόμο), αλλά των πάλοι ποτέ κρατικών υπηρεσιών, οι οποίες εκλήθησαν, αφενός, να καλύψουν το ιδιωτικοοικονομικό ενοχικό κενό με δημόσιο χρήμα (καθιστώντας ουσιαστικά τη μάζα των φορολογούμενων ενοχικά δεσμευμένους σε αμαρτίες που δεν είχαν διαπράξει· αυτό ο Μαρξ το είχε ονομάσει «κεφαλαιοκρατικό κομμουνισμό»), και, αφετέρου, να προβούν στις μέχρι πρότινος περιφρονημένες και «δογματικά» καταδικαστέες πρακτικές της κοινωνικής μέριμνας – σύμφωνα, με τους *New York Times* (28.11.2009), περισσότεροι από τριάντα έξι εκατομμύρια άνθρωποι στις ΗΠΑ χρησιμοποιούν «άσημες πλαστικές κάρτες», οι οποίες είναι τα σύγχρονα δελτία τροφίμων, για να προμηθευτούν είδη βασικής διατροφής «σε μαραμμένες πόλεις και σε προάστια διάστικτα με πινακίδες κατάσχεσης». Η κατάσταση αυτή, σε συνδυασμό με τις διαρκείς αναφορές για την κρίση του φυσικού περιβάλλοντος, αποτελεί βέβαια μια πρόσφορη πρώτη ύλη για την πολιτισμική βιομηχανία του Χόλιγουντ, η οποία είναι ενδεχομένως και η μοναδική που αποδίδει στη θρησκεία την εγγενή αξία της, κατασκευάζοντας ακριβώς αληθοφανείς επιβλητικές εικόνες χλιαστικής καταστροφής για το ποίμνιο.

Αλλά η κατάσταση δεν σταματά εδώ. Προερχόμενο δογματικά από τις ίδιες βιβλικές παραστάσεις που έθρεψαν τον Χριστιανισμό, το Ισλάμ, για μια πληθώρα ιστορικών λόγων, είχε μέχρι και τα τέλη του 20ού αιώνα διατηρήσει μία «συντηρητική», έως και σε ορισμένα σημεία προνεωτερική, αντίληψη για τη ενοχική δυναμική του χρήματος, διατηρώντας επίμονα στην ώριμη νεωτερικότητα τον αρχαίο φόβο της υποδούλωσης λόγω χρέους, ο οποίος διατρέχει όλη την αρχαιότητα και έχει απαθανατιστεί με ιδιόζουσα σαφήνεια και λιτότητα στην Πεντάτευχο,³⁰ τη βιβλική βάση των λεγόμενων αβραμικών θρησκειών. Οι ισλαμικές τράπεζες είχαν καταφέρει να αποφύγουν την καταδίκη της τοκοληψίας διατηρώντας, αφενός, μία μετριοπαθή, έως και αλληλέγγυα αντιμετώπιση των μεμονωμένων χρεωστικών αιτημάτων, και, αφετέρου, επιστρατεύοντας διάφο-

ρες «χαλαρωτικές» θεολογικές ερμηνείες που επέτρεπαν, στο πλαίσιο της σαρία, την επιτέλεση χρεωστικών πολιτικών. Το ενδιαφέρον είναι ότι με την έλευση της κρίσης στον «χριστιανικό κόσμο», το συγκριτικά περιορισμένο απόθεμα αξιών στις ισλαμικές τράπεζες (υπολογισμένο σε 170 τρισεκατομμύρια δολάρια το 2007),³¹ αποκτά νέες διαστάσεις, τόσο λόγω της προβλεπόμενης δυναμικής αύξησής του (15 με 20% ετησίως), όσο και λόγω της ηθικής «εγγύησης» που προσφέρει αναφορικά με τα όρια της επιτρεπόμενης κερδοσκοπίας. Η διαλεκτική που φαίνεται να αναπτύσσεται από εδώ προσομοιάζει σε εκείνη που είχε επισημάνει ο Μαξ Βέμπερ αναφορικά με τις αναζητήσεις του Καλβινισμού: ακριβώς, η θρησκευτική υποτίμηση της δύναμης του χρήματος και η καταδίκη των δημιουργημάτων επιδιώξεων τείνει να ενισχύσει τις άκρως εγκόσμιες δραστηριότητες της κερδοσκοπίας και του χρεωστικού κύκλου, ενάντια στην μέχρι πρότινος θεμελιωμένη άποψη για τον ηθικά ενοχικό χαρακτήρα της δανειοληγίας και της χρέωσης. Ενάντια στο ρεύμα της κεφαλαιοκρατικής οικονομίας, η οποία, ιδιαίτερα στα τέλη του 20ού αιώνα, ανήγαγε τη διακύβευση σε ύψιστο αξίωμα, για την ισλαμική θεολογία η εμπλοκή δύο εταίρων σε μία συνδιαλλαγή, που αφορά μελλοντικούς καρπούς, ανοίγει την προοπτική της αβεβαιότητας στις ανθρώπινες σχέσεις, πράγμα καταδικαστέο από την ισλαμική θεολογική διάνοηση. Στη σούρα 2 του Κορανίου (παρ. 275) λέγεται ρητά: «Αυτοί που δέχονται τα κέρδη της τοκογλυφίας δεν θα σηκωθούν (στην έσχατη μέρα) παρά μόνο, όπως σηκώνεται κάποιος μπερδεμένος στην τρέλα που τον έπιασε από το άγγιγμα του Σατανά, κι' αυτό γιατί είπαν: 'Το εμπόριο είναι σαν την τοκογλυφία'. Ενώ ο Αλλάχ επέτρεψε το εμπόριο, κι απαγόρευσε την τοκογλυφία». Είναι, όμως, ακριβώς αυτή η απροσδιοριστία, η οποία εμφανίζεται με το άκρως προκλητικό ένδυμα της υπόσχεσης του μελλοντικού πλούτου, ακυρώνοντας την προφητικά μεσολαβημένη διαβεβαίωση για την απόλαυση του Παραδείσου από τον πιστό. Φαίνεται ότι την ίδια στιγμή που το Ισλάμ έχει ανακηρυχτεί, από ένα πλήθος δημοσιογράφων, συγγραφέων, αναλυτών και πανεπιστημιακών καθηγητών, σε έναν από τους κυριότερους εχθρούς του σύγχρονου αστικού πολιτισμού, η πραγματική «συμφιλίωση» μεταξύ των ιστορικών θρησκειών γίνεται σταδιακά –όπως αρμόζει– στο πεδίο της κεφαλαιοκρατίας ως (της μίας και μοναδικής) θρησκείας. Το δε γεγονός ότι και το Ισλάμ έχει εισέλθει και αυτό στο χώρο της κεφαλαιοκρατικής ενοχής, παρά την εμμονή στις εντολές της σαρία από πολυάριθμους ιεροδιδασκάλους, φαίνεται να επιβεβαιώνεται από την κρίση που ξέσπασε στο Ντουμπάι στα τέλη του 2009: η ίδια άμετρη επέκταση της χρεωστικής πολιτικής, η ίδια ιλιγγιώδης οικοδόμηση μνημείων του σύγχρονου πλούτου για τους απανταχού 'τελευταίους ανθρώπους' που επινοούν την ευτυχία, η ίδια, τέλος, ανάδειξη των ορίων της ενοχικής σχέσης και η ανικανότητα πληρωμής. Με μια ειρωνεία, που μόνο η πραγματική ιστορία μπορεί να γεννήσει, ο βασιλικός οίκος των Μακτούμ, των κυρίαρχων του Ντουμπάι, έχει πραγματοποιήσει το όραμα του γηραιού Φάουστ, κτίζοντας (και συνεχίζοντας να κτίζει) μία πολιτεία πάνω στη θάλασσα, κυριολεκτικά πάνω στην άμμο. Η συνεπαγόμενη από εδώ έγνοια, εντούτοις, φαίνεται να έχει ακολουθήσει αντίστροφη πορεία από εκείνη της τραγωδίας του Γκαίτε: έχει εξέλθει από το εμπίστο

μέσω της κρίσης, απειλώντας να επισκεφτεί κάθε φορέα που εμπλέκεται στη διεθνή οικονομία. Για την δε αντίστοιχη τύφλωση, ο αναγνώστης οφείλει πλέον να συλλογιστεί αυτόβουλα.

Οι παρατηρήσεις του Μπένγιαμιν για την ενσωμάτωση και την απορρόφηση του θείου στοιχείου στις εγκόσμιες δομές της νεωτερικότητας αποδεικνύουν την «ορθότητά» τους με ένα εμπράγματο τρόπο, τα αποτελέσματα του οποίου υπερακοντίζουν τις ίδιες τις προκείμενες αυτών των παρατηρήσεων. Οι μορφές λύσης αυτής της οικουμενικής ενοχικής σχέσης μόνο πρόσκαιρα θα μπορούσαν να ικανοποιηθούν με μία σύγχρονη σεισάχθεια (όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Χάμαχερ (Hamacher) προτείνοντας τη συγχώρεση, *Vergebung*, αντί για την ανταπόδοση, *Vergeltung*), και το ίδιο ισχύει για μία υποτιθέμενη νέα Έξοδος από τον «οίκο δουλείας» σε κάποια Γη Χαναάν, κάτι που ο ίδιος ο Μπένγιαμιν είχε απορρίψει. Η επόπτευση του διχτού, με το οποίο είμαστε σφιγμένοι, αποδεικνύει ότι η απορρόφηση του θείου στοιχείου έχει οδηγήσει στην εκμηδένισή του (καθώς έχει αποδείξει τον κρυφό λόγο του), διανοίγοντας έτσι την οδό της καθαρά ιστορικής δυναμικής· ενώ, ταυτόχρονα, τα θεσμικά παρελκόμενα της πίστης, οι πανταχού Εκκλησίες, έχουν αποδειχτεί καλοί αρωγοί της οικονομικής αξιοποίησης. Προϊόντος του χρόνου, ούτε ο Θεός, ούτε ο Μεσσίας, ούτε ο Άγγελος, ούτε η Αποκάλυψη, ούτε ο Κρυμμένος Ιμάμης φαίνεται να μπορούν να απεκδυθούν την ιδιότητα των εμπράγματων φαντασμάτων. Ως εκ τούτου, εκτός από την πολύπαθη «πραγματική οικονομία», το μοναδικό πραγματικό που απομένει είναι η προμηθειική αξίωση της χειραφέτησης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, επ. R. Tiedemann και H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, τ. V.1, σ. 588, φάκελος N (εφεξής *GS*, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας).

2 Η έννοια του μηχανισμού και του αυτομάτου θα αποκτήσει ευρύτερες διαστάσεις στο έργο του Μπένγιαμιν από τη σύνταξη του *Μονόδρομου* (*Einbahnstrasse*, 1928), όπου απαντούν διεξοδικές περιγραφές αυτόματων μηχανισμών.

3 Πρόκειται για ένα αδημοσίευτο απόσπασμα που περιλαμβάνεται στο *GS*, VI, σ. 92. Πρβλ. επίσης την διεξοδική ανακατασκευή του Werner Hamacher, «Guilt History. Benjamin's sketch "Capitalism as religion"», *diacritics*, 32/3-4, 2002, σ. 83 κ.ε. Η έννοια της ενοχής θα λάβει τη θέση της λίγα χρόνια μετά στην εργασία για την προέλευση του γερμανικού δράματος (1925), στο πλαίσιο της ανάλυσης του πεπρωμένου (*Schicksal*), το οποίο την περίοδο του ύστερου μεσαίωνα αποκόπτεται από τη φυσική αναγκαιότητα και εντάσσεται σε μία ιστορική πορεία της ενοχής.

4 Σύμφωνα με μία ερμηνευτική πρόταση του Uwe Steiner, αντίθετη με την απόδοση των επιμελητών των *Κειμένων* του Μπένγιαμιν, αντί για τη λέξη *rêne* θα μπορούσε, ενδεχομένως, να εννοείται στο χειρόγραφο η λέξη *trêne*, που σημαίνει διακοπή, διάλειμμα_ ώστε η συνολική πρόταση θα μπορούσε να

εννοεί ότι ο εορτασμός είναι ακατάπαυστος και ανελέητος (πρβλ. Uwe Steiner «Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 72, 1998, σ. 156-157).

5 Πρβλ. τις αντίστοιχες παραθέσεις στο βιβλίο *Πέραν του καλού και του κακού*, στο τρίτο κεφάλαιο, §55: «Υπάρχει μία μεγάλη κλίμακα της θρησκευτικής θηριωδίας, με πολλά διάζυγα: αλλά τρία από αυτά είναι τα σημαντικότερα. Κάποτε θυσίαζε κανείς στο θεό του ανθρώπου, ενδεχομένως ακριβώς εκείνους που αγαπούσε περισσότερο – εδώ ανήκουν οι θυσίες των πρωτόκοκων όλων των πρωτόγονων θρησκειών, εδώ και η θυσία του αυτοκράτορα Τιβέριου στον θεό Μίθρα στη νησί του Κάπρι, αυτός ο φρικωδέστερος όλων των ρωμαϊκών αναχρονισμών. Μετά, στην ηθική περίοδο της ανθρωπότητας, θυσίαζε κανείς στο θεό του τα ισχυρότερα ένστικτα που κατείχε, τη ‘φύση’ του’ αυτή η εορταστική χαρά λάμπει στο θηριώδες βλέμμα του ασκητή, του ενθουσιώδους ‘αντι-φυσικού’. Τέλος: τι είχε απομείνει άλλο για να θυσιαστεί; Δεν θα έπρεπε επιτέλους κάποτε να θυσιάσει κανείς καθετί παρηγορητικό, ιερό, θεραπευτικό, κάθε ελπίδα, κάθε πίστη σε μια κρυφή αρμονία, σε μελλοντικές μακαριότητες και δικαιοσύνες; Δεν θα έπρεπε κανείς να θυσιάσει τον Θεό τον ίδιο και, λόγω θηριωδίας απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του, να λατρεύει την πέτρα, την ηλιθιότητα, τη βαρύτητα, το πεπρωμένο, το Μηδέν; Να θυσιάσει τον Θεό για το Μηδέν – αυτό το παράδοξο μυστήριο της ύστατης θηριωδίας απέμεινε για το γένος που τώρα μόλις ανέρχεται: όλοι μας γνωρίζουμε ήδη κάτι από αυτό».

6 Ο Χάμαχερ (ό.π., σ. 94) υποστηρίζει ότι ουσιαστικά ο Νίτσε ασκεί εδώ κριτική στην κεφαλαιοκρατία. Αλλά η ίδια η συνοχή του εννοιολογικού πλαισίου που χρησιμοποιεί βασίζεται σε ένα αφαιρετικό επίπεδο που χρήζει περαιτέρω συγκεκριμενοποίησης. Έχει ακριβώς σημασία εάν η αφαιρετική ηθικο-πολιτισμική κριτική *αυτοκατανοείται* ως κριτική στην κεφαλαιοκρατία, ή εάν εμείς –ορθώς– θεωρούμε την κεφαλαιοκρατία ως θεμελιώδη προϋπόθεση μίας τέτοιας κριτικής.

7 Άλλωστε, η ανταλλαγή για τον Μαρξ είναι μία έννοια, η οποία αποκτά το περιεχόμενό της μέσα από την ολότητα των παραγωγικών διαδικασιών ενός κοινωνικού σχηματισμού: «Καθώς η ανταλλαγή δεν είναι παρά μία διαμεσολαβητική στιγμή μεταξύ της παραγωγής και της καθορισμένης από αυτήν διανομής με την κατανάλωση· καθώς όμως, η κατανάλωση εμφανίζεται η ίδια ως μία στιγμή της παραγωγής, είναι προφανές ότι η ανταλλαγή εμπεριέχεται στην παραγωγή ως μία στιγμή της. Είναι εν πρώτοις σαφές, ότι η ανταλλαγή δραστηριοτήτων και ικανοτήτων, η οποία πραγματοποιείται στην ίδια την παραγωγή, ανήκει άμεσα σε αυτήν και κατ’ ουσίαν την αποτελεί. Το ίδιο ισχύει, δεύτερον, για την ανταλλαγή των προϊόντων, στο βαθμό που είναι μέσο για την παρασκευή του έτοιμου προϊόντος το οποίο προορίζεται για την άμεση κατανάλωση. Στο βαθμό αυτό η ίδια η ανταλλαγή εμπεριέχεται στην παραγωγή. Τρίτον, η λεγόμενη exchange μεταξύ dealers και dealers είναι όχι μόνο ως προς την οργάνωσή της εντελώς καθορισμένη από την παραγωγή αλλά είναι και η ίδια παραγωγική δραστηριότητα. Η ανταλλαγή εμφανίζεται ανεξάρτητη δίπλα στην παραγωγή και αδιάφορη απέναντι στην παραγωγή στο τελευταίο στάδιο, όπου το προϊόν ανταλλάσσεται άμεσα για την κατανάλωση. [...] Η ανταλλαγή εμφανίζεται έτσι σε όλες τις στιγμές της είτε άμεσα εμπεριεχόμενη στην παραγωγή είτε καθορισμένη από αυτήν. Το αποτέλεσμα στο οποίο καταλήγουμε δεν είναι ότι η παραγωγή, η διανομή, η ανταλλαγή και η κατανάλωση ταυτίζονται, αλλά ότι όλες τους αποτελούν μέλη μίας ολότητας, διαφορές εντός μίας ενότητας» (Μαρξ, *Grundrisse* 33· η μετάφραση είναι ελαφρώς διαφοροποιημένη από εκείνη του Δ. Διβάρη, *Στοχαστής* 1984). Ήδη από εδώ θα μπορούσε να αναπτυχθεί μία πλουσιότερη θεωρία εξουσίας, καθώς η εν λόγω παραγωγική ολότητα εμπεριέχει και στιγμές της πολιτικής διαχείρισης, οι οποίες εκδηλώνονται μεν σε τόπο εκτός της καθεαυτού παραγωγής αλλά είναι και αυτές καθορισμένες από αυτήν.

8 Έχω επιχειρήσει μία αρχική διατύπωση αυτής της σχέσης στο κείμενό μου «Ιστορικός υλισμός και κρατική συγκρότηση. Παρατηρήσεις για μια υλιστική θεωρία του κράτους με βάση τις δημοσιονομικές λειτουργίες τους», στο Μ. Αγγελίδης, Δ. Γράβαρης, Δ. Σακκάς (επ.), *Κοινωνική θεωρία και πολιτική ευθύνη. Συντροφικό αναγράμμα στον Νίκο Πετραλιά, Gutenberg*, Αθήνα 2008. Είναι άλλωστε ενδεικτικό, ότι όταν ο Μαξ Βέμπερ θα εμπλακεί στις συζητήσεις για την μελλοντική κρατική μορφή της

Γερμανίας που θα προκύψει μετά τον χαμένο πόλεμο, το βασικό επιχείρημά του υπέρ της διατήρησης της αστικής επιχειρηματικής μορφής στην οικονομία (σε αντίθεση προς τις σοσιαλιστικές απόπειρες της περιόδου) είναι ότι μόνο η αστική οικονομία είναι φερέγγυα πίστωσης στο εξωτερικό – το γερμανικό έθνος φαίνεται να διασώζεται εδώ μέσα από την ανόρθωση και διατήρηση των πιστωτικών φορέων του (πρβλ. *Politische Schriften*, Τύμπινγκεν 1988, σ. 458).

9 Γνωρίζουμε πλέον (πρβλ. Thomas Brobjer «Nietzsche's reading and private library, 1885-1889», *Journal of the history of ideas*, 58/4, 1997) ότι ο Νίτσε είχε μελετήσει διεξοδικά το έργο του νομικού Γιόζεφ Κόλερ (Josef Kohler) αναφορικά με τη γενεαλογία του δικαίου, και ιδιαίτερα της ποινής, αναφορικά με εθνολογικά διαπιστωμένα φαινόμενα όπως η λεγόμενη αιματική εκδίκηση (*Blutrache*). Στο βιβλίο με τίτλο *Περί της θεωρίας της αιματικής εκδίκησης* (*Zur Lehre von der Blutrache*, Βύρτσμπουργκ 1885), ο Κόλερ υποστηρίζει ότι η αιματική εκδίκηση (δηλαδή ουσιαστικά η αιματηρή, αιμοσταγής εκδίκηση) αποτελεί «την ιστορική πηγή του συνολικού ποινικού δικαίου» (ό.π., σ. 5), ενώ ακολούθως υποστηρίζει ότι ο Χριστιανισμός συνέβαλε στον εκπολιτισμό του δικαίου αναθέτοντας ακριβώς το καθήκον της ποινικής εκδίκησης στο κράτος (τω Καίσαρι), ενώ για το μεμονωμένο υποκείμενο ισχύει η προσταγή της αγάτης. Είναι ευνόητο ότι ο Νίτσε διάβασε μεν τον Κόλερ, αλλά αντέστρεψε την επιχειρηματολογία του για τους λόγους της δικής του κριτικής.

10 Για λόγους αντίστιξης παρατίθεται εδώ η αντίστοιχη ανάπτυξη του Μαξ Βέμπερ αναφορικά με την ανταλλακτική σχέση στο πλαίσιο της έρευνας για τη σχέση οικονομίας και δικαίου: «Το γεγονός ότι κάποιος 'χρωστά' σε κάποιον άλλο ένα αγαθό σημαίνει κοινωνιολογικά τη διατήρηση της πιθανότητας ότι θα εκπληρωθεί από τον άλλο η προσδοκία του πρώτου, η οποία έχει θεμελιωθεί σύμφωνα με την συνήθη πορεία των πραγμάτων και σύμφωνα με ένα συγκεκριμένο συμβάν: υπόσχεση, υπαιτιότητα ζημώσης ή ό,τι άλλο, πως σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή θα τεθεί στην πραγματική διάθεσή του το εν λόγω αγαθό. Είναι κατ' αρχάς αδιάφορο για την οικονομική επιστήμη, για ποια ψυχολογικά κίνητρα συμβαίνει κάτι τέτοιο. Το γεγονός ότι 'ανταλλάσσονται' αγαθά σημαίνει: ότι κατόπιν συμφωνίας, το ένα [αγαθό] δίνεται από την πραγματική διάθεση του ενός σε εκείνη του άλλου, διότι σύμφωνα με το νόημα του πρώτου το άλλο αγαθό μεταβαίνει ή πρέπει να μεταβεί από τη διάθεση του δεύτερου σε εκείνη του πρώτου. Οι μετέχοντες στην ενοχική σχέση ή στην ανταλλαγή τρέφουν την προσδοκία ότι το άλλο μέρος θα συμπεριφερθεί με τρόπο που αντιστοιχεί στις *δικές τους προθέσεις*» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1985, σ. 192).

11 Πρβλ. κυρίως το κείμενο του Howard Caygill, «Non-messianic political theology in Benjamin's 'On the concept of history'», στο συλλογικό τόμο με επιμέλεια του Andrew Benjamin, *Walter Benjamin and history*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη 2005, για μία από τις ελάχιστες διεξοδικές αναλύσεις του μπενγκαμινικού έργου με αφετηρία την εν λόγω σημείωση αναφορικά με την κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία.

12 Για μία ενδεικτική παρατήρηση, πρβλ.: «Η λατρεία του χρήματος έχει τον ασκητισμό της, την απάρνησή της, την αυτοθυσία της – τη φειδώ και τη λιτότητα, την περιφρόνηση των εγκόσμιων, των πεπερασμένων και παροδικών απολαύσεων: το κυνήγι του *αώνιου* θησαυρού. Από εδώ η συνάφεια του αγγλικού Πουριτανισμού ή του ολλανδικού Προτεσταντισμού με την επιδίωξη του χρήματος» (Μαρξ *Grundrisse* 158, η έμφαση στο πρωτότυπο).

13 Μπορεί μόνο να αναφερθεί εδώ, ότι ο Βέμπερ είχε διαπιστώσει με τον δικό του, αυστηρά επιστημονικό τρόπο, τον αρχέγονο συσχετισμό των ενοχικών σχέσεων με την χρηματική κυρίως συναλλαγή, όπως μπορεί να γίνει σαφές από το κείμενο της λεγόμενης κοινωνιολογίας του δικαίου – πρβλ. μία παρατήρηση από τις πολλές: «Στη βάση εξέλιξης του ρωμαϊκού δικαίου των πόλεων [...] η μορφή της ώνησης με μετρητά απορρόφησε σχεδόν όλα τα είδη των ιδιωτικών δικαιοπραξιών, ανεξαρτήτως εάν είχαν περιεχόμενο οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου ή απλώς ανταλλαγής. Δίπλα στις συμβάσεις αδελφοποίησης ή σε άλλες συμβάσεις καθεστώτος που αποσκοπούν πάντα σε γενικές ιδιότητες του κοινωνικού καθεστώτος του προσώπου, την κατάταξή του σε ένα σύνδεσμο που περιλαμβάνει τη συνολική προσωπικότητα, και οι οποίες θεμελιώνουν οικογενειακά δικαιώματα και καθήκοντα, εμφανίζεται

εδώ η χρηματική σύμβαση ως μια συμφωνία ειδική ως προς την ουσία και τη λειτουργία, ποσοτικά περιορισμένη και προσδιορισμένη, ως προς το νόημά της ξένη προς την ποιότητα και συνήθως καθαρά οικονομικά καθορισμένη, ως αρχέτυπος της σύμβασης σκοπού. [...] Η σκέψη της οφειλής μέσω μίας σύμβασης ήταν τελείως ξένη στα αυτοφυή δίκαια. Οφειλές προς απόδοση και δικαιώματα αξίωσης υπήρχαν σε αυτά μόνο με μία και μοναδική μορφή: ως αξιώσεις *ex delicto* [εξ αδικήματος]. Η αξίωση του πληγέντος ήταν πάγια τιμολογημένη μέσα από την πρακτική τής διαδικασίας του εξιλασμού και της παράδοσης που συναρτώνταν με αυτήν. Η οφειλή εξιλασμού που διαπίστωνε ο δικαστής ήταν η αρχαιότερη πραγματική ενοχή, και από αυτήν αναπτύχθηκαν όλες οι άλλες ενοχικές σχέσεις» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, ό.π., σ. 403).

14 Το ζήτημα της καλλιέργειας της ελπίδας για λύτρωση, σωτηρία και χειραφέτηση στα μύχια του ανθρώπινου υποκειμένου, θα αναδιατυπωθεί με θεμελιωτική οντολογική απαίτηση από τον άσπονδο φίλο του Μπένγιαμιν, τον Ερνστ Μπλοχ. Σύμφωνα με την ανάλυση του Στάνιερ (ό.π.), δεδομένου ότι δεν είναι γνωστά κάποια συγκεκριμένα στοιχεία για τη συγγραφή του μενιγαμινικού σημειώματος, ο Μπλοχ θα πρέπει να θεωρείται ένας από τους βασικούς παράγοντες που ώθησαν στην καταγραφή των αποσπασματικών σκέψεων, καθώς με το έργο του *Το πνεύμα της ουτοπίας* (1918) έχει αναδείξει ως αντικείμενο συζήτησης –και έριδας– το ζήτημα της πρακτικής υπέρβασης του παρόντος μέσα από την ανάδειξη των δυναμικών ουτοπικών στοιχείων του, χωρίς διόλου να παραλείπει την αναφορά στο μεσσιανικό βασίλειο.

15 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τ. I, σ. 204-205.

16 Πρβλ. Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Φραγκφούρτη 1973, σ. 158-159.

17 Η προσέγγιση αυτή του Μπένγιαμιν θα μπορούσε να λάβει πλουσιότερες διαστάσεις εάν ληφθεί υπόψη η σαφώς ευρύτερη πραγματέυση των τρόπων λύτρωσης σε επίπεδο παγκόσμιας ιστορίας από τον Μαξ Βέμπερ στο (ημιτελές) κείμενο του για την *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, που συμπεριλήφθηκε στο έργο με τίτλο *Οικονομία και κοινωνία* (τρίτος τόμος, κυρίως στα κεφάλαια 8 έως 10). Στην Εισαγωγή του ίδιου τόμου υπάρχουν αρκετές αναφορές στις μαρξικές αντιλήψεις για τη θρησκεία.

18 *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*.

19 Ladislaus von Bortkiewicz, «Neue Schriften über die Natur und die Zukunft des Geldes», *Schmollers Jahrbuch*, τ. 45, 1921, και Georg Thilenius, «Primitives Geld», *Archiv für Anthropologie*, τ. 18, 1921. Η κατεύθυνση αυτή της γενετικής εξήγησης του χρήματος, από τη στιγμή που διατυπώνεται από τον Μπένγιαμιν στο αναφερθέν πλαίσιο, έχει μπροστά της μία άκρως ενδιαφέρουσα προοπτική εκδίπλωσης, η οποία θα πραγματοποιηθεί στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, με βασική (νέα) αφετηρία το έργο του Άλφρεντ Ζον-Ρέτελ (Alfred Sohn-Rethel). Μία από τις καλύτερες σχετικά πρόσφατες έρευνες στο πεδίο αυτό, με σαφή στοιχειοθέτηση της γένεσης του χρήματος από τις αρχαίες λατρευτικές θυσιαστικές τελετές είναι εκείνη του Richard Seaford, *Money and the early Greek mind. Homer, philosophy, tragedy*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 2004. Δεν είναι σκόπιμο να γίνει εδώ περαιτέρω ανάλυση του εν λόγω ερευνητικού πεδίου. Στην Ελλάδα, ο Θωμάς Νουτσόπουλος έχει ολοκληρώσει μία –αδημοσίευτη προσέτι– αντίστοιχη έρευνα για το χρήμα και τη δυναμική του σε σχέση με την πλατωνική φιλοσοφία.

20 Ο αρχαιογερμανικός όρος *Wergeld* ή *Wehrgeld* σημαίνει το ποσό που έπρεπε να καταβάλει ο φονιάς ενός ανθρώπου στους συγγενείς του. Το ποσό αυτό διαφοροποιούνταν ανάλογα με τη νομικοταξική θέση του νεκρού. Ενδεικτικά για τη διαμόρφωση της ορολογίας, η συζήτηση περί του χρήματος που περιστρέφεται γύρω από τη θεωρία του Κναπ, χρησιμοποιεί τους νεολογισμούς λυτρική πολιτική (*lytrische Politik*), καθώς και τον όρο λυτρογένεση (*lytrogenese*) για την εξήγηση του χρήματος. Στο δε προαναφερθέν βιβλίο του για το χρήμα ο Ζίμελ αφιερώνει αρκετές παραθέσεις στο *Wergeld*.

21 Πρβλ. την διεξοδική ανακατασκευή του Michael Engelhardt, *Der plutonische Faust. Eine motivgeschichtliche Studie zur Arbeit am Mythos in der Faust-Tradition*, Βασιλεία/Φραγκφούρτη 1992.

Ας αναφερθεί εδώ ότι το χειρόγραφο, στο οποίο είναι καταγεγραμμένο το σημείωμα του Μπένγιαμιν για την κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία, συνεχίζει στην επόμενη, τελευταία σελίδα, με τηλεγραφικές παραθέσεις, οι οποίες φέρουν τον τίτλο *Χρήμα και καιρός* (Geld und Wetter), και σχετίζονται με την κριτική του Μπένγιαμιν στο μυθιστόρημα *Lesabéndio* του Πάουλ Σέερμπαρτ (Paul Scheerbart) (1913), ενός από τα πρώτα κλασικά δείγματα της φανταστικής-ουτοπικής λογοτεχνίας. Στις σημειώσεις αυτές, τις οποίες οι επιμελητές των *Κειμένων* δεν έχουν συμπαράθεσει με το σημείωμα *Η κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία*, αλλά τις έχουν τοποθετήσει ως επεξηγηματικό υλικό για συγκεκριμένες διατυπώσεις του *Μονόδρομου* (GS, IV.2, 941), περιλαμβάνονται και οι εξής στοχασμοί: «Ο ίδιος ο καιρός είναι ένα όριο για τη σχέση του ανθρώπου με την Αποκαλυπτική κατάσταση του κόσμου (κακοκαιρία), την ευτυχία (χωρίς καιρό, ανέφελος), το χρήμα χαρακτηρίζει έναν άλλο, άγνωστο ακόμη όρο. [...] Το χρήμα συνδέεται με τη βροχή, όχι με τον ήλιο» (ό.π.). Ο Ούβε Στάνερ είναι από τους πρώτους που έχει διαπιστώσει τη συγγένεια αυτών των παραθέσεων με το σημείωμα για τη θρησκεία.

22 Η μετάφραση των αποσπασμάτων είναι του Κ. Σαμέλη (*Διώνη* 2006). Η όλη σκηνή εξελίσσεται από τον στίχο 11384 κ.ε.

23 Η βασική αναφορά σε αυτή την σημαντική, αν και σχετικά μικρή, σκηνή του έργου, είναι, και προφανώς θα παραμείνει, εκείνη του Konrad Burdach, «Faust und die Sorge» (*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, τ. 1, 1923). Το γεγονός ότι ο Μπούρνταχ ανακοινώνει τα αποτελέσματα της έρευνάς του το 1922, ενώ ο Μπένγιαμιν έχει καταγράψει ήδη ένα χρόνο πριν το σημείωμά του για την κεφαλαιοκρατία ως θρησκεία, δεν υποδεικνύει τίποτε άλλο από το ότι και σε αυτή την περίπτωση ο Μπένγιαμιν αποτελεί έναν ευαίσθητο δέκτη ερμηνευτικών προσεγγίσεων, κυρίως σε σχέση με λογοτεχνικά κείμενα. Άλλωστε, ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, η αντιπαράθεση του Φάουστ με την Έγνοια αποτελεί αντικείμενο συζήτησης μεταξύ των ερμηνευτών του έργου, καθώς η αντιπαράθεση αυτή αποτελεί το τελευταίο ενέργημα πριν το τέλος της τραγωδίας. Ο Μπούρνταχ χρησιμοποιεί ως βασικό πλαίσιο ερμηνείας την *μουσική* διάσταση του έργου, τονίζοντας τις χορωδιακές αναπτύξεις που προδιαγράφει ο Γκαίτε. Αυτή η αντίληψη δεν ανατρέπεται αλλά πολύ απλά εμπλουτίζεται από εκείνη που υιοθετείται εδώ, δηλαδή της *οπτικής-φωτεινής* διάστασης του έργου (πράγμα στο οποίο έχει δώσει έμφαση ο Géza von Molnár): είναι δε ευνόητο ότι οι δύο αυτές προσεγγίσεις δεν εξαντλούν το δυνατό ερμηνευτικό εύρος του έργου. Αναφορικά με τις τέσσερις περιπλανώμενες γυναίκες, ο Μπούρνταχ πολύ σωστά επισημαίνει ότι ουσιαστικά είναι φαντάσματα που έχουν γεννηθεί από τον καπνό που φυσά από την καμένη καλύβα του Φιλήμονα και της Βαυκίδος προς τον πύργο του Φάουστ, άρα είναι φαντάσματα που γεννιούνται από την επιβολή της ιδιοκτησιακής επιθυμίας.

24 «[...] if it be true / that light is in the Soul, / She all in every part; why was the sight / To such a tender ball as the eye confined?» ... «For inward light, alas / Puts forth no visual beam». Η μετάφραση των μιλτονικών στίχων αποσκοπεί εδώ απλώς στην ενημέρωση του αναγνώστη.

25 Ο έτερος παραλληλισμός του τυφλού Φάουστ με τον τυφλωμένο Οιδίποδα του Σοφοκλή, από τον Heinz Politzer «Der blinde Faust» (*The German Quarterly*, 49/2, 1976, σ. 163), είναι σαφώς άκρως ενδιαφέρον, αλλά παραβλέπει το γεγονός που στοιχειοθετεί ακριβώς τη διαφορά του Φάουστ από τις αρχαίες τραγικές προσωπικότητες, παρά (ή: ακριβώς εξαιτίας) της αρχαιογνωσίας του Γκαίτε: ο Οιδίποδας τυφλώνεται, με τα ίδια του τα χέρια, όταν συνειδητοποιεί την παραβίαση των κοσμικών κανόνων του ανθρώπινου βίου, και συνεχίζει να βασανίζεται στην τύφλωσή του από τη «μνήμη κακών» (*Οιδίπους Τύραννος*, στ. 1318). Αντιθέτως, αυτό που τυφλώνει τον Φάουστ, παρά τη θέλησή του, δεν είναι η ανάμνηση ενός παρελθόντος κακού, αλλά η ενεργοποίηση αυτού καθαυτού του ιδιοκτησιακού-ποριστικού στοιχείου σε αντίστιξη προς το μέγεθος της φανταστικής επιθυμίας.

26 Ένας από τους πιο αντιπροσωπευτικούς χαρακτήρες αυτού του είδους είναι ο Τζιρτόκωστας του Καρκαβίτσα στο *Ζητάνο*. Έχω προσπαθήσει να σκιαγραφήσω αυτή τη σχέση σε ένα πρωτόλειο κείμενο («Η οικονομία και ο Ζητάνος του Καρκαβίτσα». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 101-102, 2000).

27 Πρβλ. *Über das Programm der kommenden Philosophie*, GS, II.1, σ. 157-171.

28 Είναι ευνόητο ότι οι παραθέσεις αυτές χρήζουν ανάλυσης που δεν μπορεί να διατυπωθεί εδώ. Για μία ερμηνευτική προσέγγιση, πρβλ. Michael Mack, «Between Kant and Kafka: Benjamin's notion of law», *Neophilologus*, 85, 2001, κυρίως σ. 265, όπου επισημαίνεται ότι ο Μπένγιαμιν απορρίπτει την καντιανή θεμελίωση του Λόγου στρεφόμενος σε μεσσιανικές λύσεις, πράγμα το οποίο απαιτεί περαιτέρω θεμελίωση. Θα ήταν, για παράδειγμα, ενδιαφέρον να διαπιστωθεί κατά πόσο παρόμοιες απόπειρες αναδιατύπωσης του καντιανού εγχειρήματος «συμπληρώνονται» με προσφυγή σε αντιλήψεις τύπου Λάμπνιτς για τον κόσμο και τον Θεό. Το πεδίο της έρευνας είναι ανοικτό, καθώς αντίστοιχες έρευνες όπως εκείνη του Rainer Nägele («Das Beben des Barock in der Moderne: Walter Benjamins Monadologie», *Modern Language Notes*, 106, 1991) απλώς σκιαγραφούν το όλο ζήτημα.

29 Πρβλ. την ελληνική μετάφραση *Οικονομία και κοινωνία*, τ. 3, σ. 167.

30 Πρβλ. μία από τις χαρακτηριστικές εντολές στο Δευτερονόμιο: «Ὁὐκ ἔκτοκιεῖς τῷ ἀδελφῷ σου τόκον ἀργυρίου καὶ τόκον βρωμάτων καὶ τόκον παντὸς πράγματος, οὐδ' ἂν ἐκδανείσης, τῷ ἄλλοτρίῳ ἔκτοκιεῖς, τῷ δὲ ἀδελφῷ σου οὐκ ἔκτοκιεῖς, ἵνα εὐλογῆσῃ σε Κύριος ὁ Θεός σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις σου ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν εἰσπορεύῃ ἐκεῖ κληρονομηῆσαι αὐτήν» (23:20-21). Ο δε τριακοστός ἔκτος Ψαλμός τονίζει ρητά την αντίστιξη: «δανείζεται ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ οὐκ ἀποτίσει, ὁ δὲ δίκαιος οἰκτεῖρει καὶ δίδωσιν» (36:21).

31 Πρβλ. το άρθρο του Jeremy Harding, «The Money that Prays», *London Review of Books* (30 Απριλίου 2009), καθώς και τη συνέχειά του *Islam and the Armies of Mammon* (LRB, 14 Μαΐου 2009).



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ ΤΜΗΜΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
 «ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ Κ. ΨΥΧΟΠΑΙΔΗ»: ΔΙΑΡΚΕΣ ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ ΘΕΩΡΙΑΣ
 ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
 ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ: ΝΙΚΟΣ ΠΕΤΡΑΛΙΑΣ
 ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΙ ΥΠΕΥΘΥΝΟΙ: ΜΑΝΟΛΗΣ
 ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΑΛΙΚΗ
 ΛΑΒΡΑΝΟΥ,
 ΘΕΜΙΣΤΟΚΛΕΟΥΣ 6 & ΓΑΜΒΕΤΑ, 1ος ΟΡΟΦΟΣ,
 www.seminario-psychedis.blogspot.com

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ 2009-10

- 08-10-2009. Έναρξη – προγραμματισμός
 15-10-2009. Χ. Παπαστυλιανός, *Διαπλάθοντας τον δήμο: το δικαίωμα της συμμετοχής των μεταναστών στην πολιτική ζωή*
 22-10-2009. Γ. Φουρτούνης, *Ο Φουκώ σχετικά με το «Τι είναι Διαφωτισμός» του Καντ*
 29-10-2009. Μ. Τσέτσος, *Προβλήματα υποκειμενικότητας των αξιών στη μουσική*
 05-11-2009. Ν. Βαφέας, *Παραδοσιακή και νεωτερική επανάσταση στον μεσοπόλεμο: η περίπτωση της Σάμου*
 12-11-2009. Ν. Κελεμένης, *Θεωρία της επιχείρησης (Thorstein Veblen)*
 19-11-2009. Κ. Σταμάτης, *Κριτική θεωρία της δικαιοσύνης*
 26-11-2009. Α. Μιχαλάκης, *Αναδιανομή και αναγνώριση*
 03-12-2009. Λ. Κωτσονόπουλος, *Θεωρίες του κοινωνικού κράτους: συγκρότηση, κρίση, αναδιάρθρωση*
 10-12-2009. Κ. Στρατηλάτης, *Η συντακτική εξουσία στη Θεωρία Δικαίου του Ι. Καντ*
 17-12-2009. Χ. Χαλανούλη, *Ερμηνεία του συντάγματος και πολιτική ανυπακοή στη θεωρία του Ronald Dworkin*

Διακοπές Χριστουγέννων

Θεματική ενότητα: Max Weber: Το εξουσιαστικό φαινόμενο (Συντονιστής: Θ. Γκιούρας)

- 14-01-2010. Θ. Νουτσόπουλος, *Θρησκευτικές αξίες και κοσμικές αντινομίες*
 21-01-2010. Θ. Γκιούρας, *Εκδημοκρατισμός, νεωτερικότητα και κεφαλαιοκρατία*
 28-01-2010. Α. Πανταζής, *Οι λειτουργικές προϋποθέσεις για μια πολιτική της «δύναμης»*
 04-02-2010. Γ. Ηλιόπουλος, *Οντολογία και διαλεκτική στον πλατωνικό Σοφιστή*
 11-02-2010. Φ. Παιονίδης, *Αρχαιοελληνικά επιχειρήματα υπέρ της δημοκρατίας*
 18-02-2010. Α. Μιχαλάκης, *Αναδιανομή και αναγνώριση στον Α. Honneth*
 25-02-2010. Γ. Φαράκλας, *Λογική του Χέγκελ*
 04-03-2010. Α. Λαβράνου, *Η διάκριση «φαινομένων» και «νοουμένων» στον Καντ*
 11-03-2010. Δ. Τσαϊτουρίδης, *Νόμος και φύση: Φιλοσοφία και δίκαιο του περιβάλλοντος*
 18-03-2010. Ι. Πρελορέντζος, *Πέραν της παράταξης: επιχειρήματα υπέρβασης του κλασικού εμπειρισμού στη γαλλική φιλοσοφία του 20^{ου} αιώνα*

Διακοπές Πάσχα

Θεματική ενότητα: Θεωρία της λογοτεχνίας. Η θεωρία μετά τη θεωρία

- 15-04-2010. Τ. Καγιαλής, *Παγκόσμια λογοτεχνία: τι είναι και σε τι χρησιμεύει (σήμερα);*
 22-04-2010. Δ. Καψάλης, *Η Θεωρία λίγο πριν από τη θεωρία*

- 29-04-2010. Γ. Παπαθεοδώρου, *Το κείμενο και ο κόσμος: ανασυγκροτώντας τα συμφραζόμενα*
- 06-05-2010. Κ. Θεολόγου, *Τα υπερεθνικά χαρακτηριστικά της ευρωπαϊκής πολιτικότητας*
- 13-05-2010. Γ. Σταθάκης, *Η οικονομική κρίση του 2008*
- 20-05-2010. Γ. Μολύβας, *Ισότητα και κατ' αξία αντιμετώπιση*
- 27-05-2010. Ε. Τσακαλώτος, *Το πρόβλημα των αξιών στην οικονομική θεωρία*
- 03-06-2010. Α. Τάκης, *Κυριαρχία, Διαφωτισμός και Δημοκρατία στο ύστερο έργο του Bentham*
- 10-06-2010. Λ. Μελά, *MacIntyre και κριτική στη νεωτερικότητα*
- 17-06-2010. Χ.Μητσοπούλου, *H. Lefebvre: Μεθοδολογικές παρατηρήσεις στην έννοια της καθημερινής ζωής*
- 24-06-2010. Μ. Πουρνάρη, *Προβλήματα δικαιολόγησης της γνώσης*

ΑΠΟ ΤΙΣ ΤΕΛΕΥΤΑΙΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ

Υπεύθυνος ο Γιώργος Φαράκλας

Να σκοτώσουν [...] έναν από τους πιο γνωστούς και αγαπητούς ιδοκτῆτες στην περιοχή Γκίλμπερτον, έναν άνθρωπο που πίστευαν πως δὲν εἶχε οὔτε ἕναν ἐχθρὸ στὸν κόσμο, γιατί ἦταν ἀπὸ κάθε ἄποψη ὑπόδειγμα ἀφεντικοῦ. Ωστόσο, εἶχε δείξει μιὰ ἐπιμονὴ γιὰ τὴν ἀποδοτικότητα στὴν δουλειὰ καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ εἶχε ἀποζημιώσει καὶ ἀπολύσει μερικοὺς μεθύστακες καὶ χασομέρηδες ἐργάτες ποὺ ἔτυχε νὰ εἶναι μέλη τῆς πανίσχυρης ὀργάνωσης.

Sir Arthur Conan Doyle, *The Valley of Fear*, 1915, μτφ. Σπάρτη Γεροδήμου, Σέρ Άρθουρ Κόναν Ντόυλ, *Η κοιλάδα τοῦ φόβου*, Ἐλευθεροτυπία, Αθήνα 2006, σ. 159.

«Συνάντησα ἄνθρωπους, εἶπε, ποὺ ἐπικαλοῦνταν τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ σὲ λιβέλλους τους ἐναντίον τοῦ πολέμου καὶ ποὺ ἔβαζαν τὰ ὄπλα στὰ χέρια τῶν Pinkerton γιὰ νὰ χτυπήσουν τοὺς ἀπεργοὺς στὰ ἐργοστάσιά τους. Συνάντησα ἄνθρωπους χωρὶς συνοχή στὶς θεωρίες τους, τὴν μιὰ ν' ἀγανακτοῦν γιὰ τὴν κτηνωδία τῆς πυγμαχίας καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη νὰ παίρνουν μέρος στὴν νοθεία τῶν τροφῶν ποὺ σκότωναν κάθε χρόνο περισσότερα μωρὰ ἀπ' ὅσα σκότωσε ὁ αἰμοσταγῆς Ἡρώδης».

Jack London, *The Iron Heel*, 1907, μτφ. Γεωργία Ἀλεξίου, Τζάκ Λόντον, *Η σιδερένια φτέρνα*, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1990, σ. 75.

Ἡ στήλη παρουσιάζει βιβλία φιλοσοφίας καὶ κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ποὺ ἐνδιαφέρουν τὴν κριτικὴ σκέψη καὶ δημοσιεύθηκαν στὴν Ἑλλάδα, σὺν λίγα ξένα μὲ κάποιο ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον. Ἀκολουθεῖται ἡ ἑλληνικὴ ἀλφαβητικὴ σειρὰ μὲ βάση τὴν μὲ ἑλληνικοὺς χαρακτήρες ἀπόδοση ξένων ὀνομάτων.

Στην παρούσα στήλη τοῦ τεύχους 22 ἀναφέρονται ἔργα τῶν συγγραφέων καὶ ἐπιμελητῶν ἔκδοσης: Ἀβραμίδου, Ἀντρέ (André), Ἄρεντ (Arendt), Ἀράς (Arasse), Ἀριστοτέλης, Βαρὼν-Βασάρ, Βέλς (Welsch), Βέρλε (Werle), Βολταῖρος (Voltaire), Γάγγας, Γκῆρτς (Geertz), Γιουνές (Younès), Γρηγοροπούλου, Ἐζενστὲν (Aisenstein), Ἔντμουντσον (Edmundson), Ἐριμπὼν (Eribon), Ζῆπ (Sier), Ζουμπουλάκης, Ἐ. Θεοδωρίδης, Κάλφας, Κάνφορα (Canfora), Καράμπελας, Καράσεκ (Karásek), Καστοριάδης (Castoriadis), Κβάντε (Quante), Κλότς (Klotz), Κολιόπουλος, Κομιτέ ἐνβιζιμπλ (Comité invisible), Κὼν (Kohn), Κὼχ (Koch), Κρίτσελεϋ (Critchley), Λακάν (Lacan), Λαμπὸτ (Lambotte), Λατουρ (Latour), Λέυς (Leys), Λεπιναί (Lépinay), Λινάρδου-Μπλανσέ, Λίποβατς, Λωράν (Laurent), Μακντάουελ (McDowell), Ζ.-Α. Μιλλέρ (Miller), Μπαλαμπανίδης, Μπάτλερ (Butler), Μπεκκαρία (Beccaria), Μπλανσέ (Blanchet), Μποντέι (Bodei), Μπόουμαν (Bowman), Μπουανίς (Bouaniche), Μπουρντιέ (Bourdieu), Μπούταν (Beuthan), Μπράουερ (Brauer), Νταγιάν (Dayan), Νοῦτσος, Ντελέζ (Deleuze), ντε Μουζάν (de M'Uzan), Ντούκουε (Ducque), Ξηροπαϊδῆς, Ὀλμπρέκτς-Τυτεκά (Olbrechts-Tyteka), Ὄχάσι (Ohashi), Μ. Πάγκαλος, Πακὸ (Paquot), Πάνιτς (Panitch), Παπανικολάου-Θεοδωρίδου, Πασσερόν (Passeron), Περελμάν (Perelman), Πιερίνι (Pierini), Πίνκαρντ (Pinkard), Πίππιν (Pippin), Πλάγγεσης, Πλάτων (Platon), Πονταλῖς (Pontalis), Πρελορέντζος (Prelorentzos), Ρόστσα (Rószsa), Ρόουζ (Rose), Ρούμπιν (Roubine), Σαμπορεντόν (Chamboredon), Σεβαστάκης, Σέννετ (Sennett), Σέρ (Serres), Σέτζγουικ (Sedgwick), Σκολίδης, Σλαῖσσερ (Schlösser), Σμιττ (Schmitt), Σολάνο-Σουάρεθ (Solano-Suarez), Σόρενσεν (Sorensen), Σπέιτ (Speight), Σπινόζα (Spinoza), Στέκελερ-Βάιτχοφερ (Stekeler-Weithofer), Στήβενς (Stevens), Τερζόγλου, Τέστα (Testa), Ἐ. Τζαβάρα, Τὸτ (Toth), Τοντόρωφ (Todorov), Τσικὸς (Csikós), Φαῖρστερ (Förster), Φῆβεκ (Vieweg), Φιτουσσί (Fitoussi), Φαράκλας, Φόρστερ (Forster), Φούλντα (Fulda), Φρόυντ (Freud), Φώουερμαπαχ (Feuerbach), Χαῖσλε (Höslle), Χάιντεγκερ (Heidegger), Χάλμπιχ (Halbig), Χόννετ (Honneth), Χόρστμαν (Horsmann), Χρύσης, Ψημμένος, Γ. Ψυχοπαϊδῆς.

Socialist Register 2009, *Violence Today. Actually Existing Barbarim*, ἐπ. Leo Panitch-Colin Leys, Σαββάλας, Ἀθήνα 2009.

Ἄρθρα γιὰ συγκεκριμένες συρράξεις, φαινόμενα βίας κατὰ ἀδυνάτων, ἀλλὰ καὶ θεωρητικὲς ἀναλύσεις. Μιὰ διεθνῆς ἐπετηρίδα ποὺ ὑπάρχει ἀπὸ τὸ '60 καὶ ἐκδίδεται πιά στὴν Ἑλλάδα.

Νέα Ἑστία 1819, Φεβρ. 2009: *Τί συνέβη τὸν Δεκέμβριο 2008*;

Κείμενα 18 διανοουμένων γιὰ τὴν μαθητικὴ ἐξέγερση (Ζουμπουλάκης, Καράμπελας, Λίποβατς, Μπαλαμπανίδης, Πάγκαλος, Σεβαστάκης κ.ἄ.)

Ἡ ψυχανάλωση 6, 2009: *Τὸ ὑποκείμενο τοῦ ἀσυνειδήτου*.

Κείμενα τῶν Λακάν, Ζὰκ-Ἀλαῖν Μιλλέρ, Φαράκλα, Μπλανσέ, Στήβενς, Ἐπ. Θεοδωρίδη, Παπανικολάου-Θεοδωρίδου, Σολάνο-Σουάρεθ, Σκολίδη, Λινάρδου-Μπλανσέ.

Jacques André (έπ.), *L'énigme du masochisme*, PUF, Παρίσι 2000· *Τὸ αἴνιγμα τοῦ μαζοχισμοῦ*, μτφ. Ἰ. Ντίνος, ἐπιμ. Ξ. Χαραλάμπους, Κατάρτι, Ἀθήνα 2009.

Ὁ μαζοχισμὸς ἔφερε τὸν Φρόντ πρὸ ἀμηχανίας, γιατί δὲν ὑπακούει στὴν ὠφελμιστικὴ ἀρχὴ ὅτι κάθε ἔμβιο ἐπιζητεῖ μεγιστοποίηση τῆς ἡδονῆς καὶ ἐλαχιστοποίηση τοῦ πόνου· αὐτὸ τὸ θέμα, κρίσιμο ὡς καὶ γιὰ τὴν ταυτότητα τοῦ ψυχαναλυτικοῦ ἐγχειρήματος, ἀναλύουν ἐδῶ οἱ J. André, M. Dayan, M.-Cl. Lambotte, M. Aisenstein, M. de M'Uzan.

Daniel Arasse, *Histoires de peintures*, Denoël, Παρίσι 2004· Ντανιέλ Ἀράς, *Ἱστορίες ζωγραφικῆς*, μτφ. Μαρία Μάνδακα, Ἀθήνα Ἐστία 2008.

Μιὰ εἰσαγωγὴ στὴν ζωγραφικὴ γιὰ μὴ εἰδικούς. Ἡ διάπλαση διὰ τοῦ λόγου ἑνὸς πρὸ τοῦ λόγου βλέμματος εἶναι ὄρος τῆς αἰσθητικῆς κρίσης.

Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, ἐπ. Jerome Kohn, 2005· *Υπόσχεση πολιτικῆς*, μτφ. Κ. Χαλούκου, Κέδρος, Ἀθήνα 2009.

Ἀνέκδοτα κείμενα ἱστορίας τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τῆς σημαντικῆς πολιτικῆς φιλοσόφου Χάννα Ἄρεντ.

Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, βιβλίο Α', εἰσ.-μτφ.-σχ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Ἀθήνα 2009.

Ὁ Βασίλης Κάλφας συνεχίζει τὶς ἐκδόσεις κλασικῶν ἀρχαίων κειμένων: Θαυμάσια μετάφραση, ἐξαιρετικὸς καὶ πολὺ πλούσιος ὑπομνηματισμὸς.

Ὀντέτ Βαρὼν-Βασάρ, *Ἡ ἐνηλικίωση μιᾶς γενιᾶς. Νέοι καὶ νέες στὴν κατοχὴ καὶ στὴν ἀντίσταση*, Ἐστία, Ἀθήνα 2009.

Ἐμπεριστατωμένη καὶ καλογραμμμένη ἐπιστημονικὴ ἀνακατασκευὴ τῆς σημαντικότερης ἴσως συλλογικῆς ἐμπειρίας μετὰ τὴν Ἐπανάσταση: τῆς μαζικῆς ἔνταξης τῶν νέων στὴν Ἀντίσταση. Ἕνα βιβλίο ἀναφορᾶς.

Voltaire, *Le philosophe ignorant*, 1766· Βολταῖρος, *Ὁ ἀδαῆς φιλόσοφος*, εἰσ.-μτφ. σχ. Ρ. Ἀργυροπούλου, Πόλις, Ἀθήνα 2009.

Ἡ ἐπιτομὴ τοῦ βολταιρικοῦ πιστεύω στὸ ὄψιμο αὐτὸ ἔργο τοῦ φιλοσόφου θὰ μπορούσε νὰ ἰδωθεῖ ὡς ἓνα φιλοσοφικὸ μανιφέστο τοῦ Διαφωτισμοῦ.

Σπύρος Γάγγας, *Κοινωνία καὶ ἠθική*. Ἀξίες καὶ νεωτερικότητα στὴν κοινωνιολογία καὶ τὴν φιλοσοφία τοῦ Émile Durkheim, Ἴδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Ἀθήνα 2009.

Μιὰ ἐξαντλητικὰ τεκμηριωμένη ἀνακατασκευὴ τοῦ ντυρκεμιανοῦ ἔργου μὲ ἄξονα μιὰ ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὸ νυχοπαιδικὸ ἐγχεῖρημα προσέγγισης τῆς ἀξιακῆς συγκρότησης τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν (ἡ ἐπιστημονικὴ κρίση δὲν ἀπαιτεῖ τὴν ἀνέφικτη ἀποβολὴ τῶν ἀξιολογήσεων, ἀλλὰ ὀρθὴ κριτικὴ συγκρότησή τους). Ἕνα βιβλίο ἀναφορᾶς.

Cl. Geertz, *Available Light*, Princeton UP, Νέα Υόρκη 2000· *Διαθέσιμο φῶς*. Ανθρωπολογικοί στοχασμοί για φιλοσοφικά θέματα, μτφ. Π. Μαρκέτου, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 2009.

Προσπάθεια υπέρβασης τοῦ διλήμματος σχετικισμός / ἀντισχετικισμός ἀναλύοντας τὴν ἐπιστημολογία μὲ ἀνθρωπολογικοὺς ὅρους καὶ τὴν ἀνθρωπολογία μὲ ἐπιστημολογικοὺς ὅρους.

Σωτήρης Δημητρίου, *Ἡ πολιτικὴ διάσταση στὴν τέχνη. Μιὰ ἀνθρωπολογικὴ προσέγγιση*, Σαββάλας, Ἀθήνα 2009.

Προσπάθεια σφαιρικῆς ἀνάλυσης τοῦ καλλιτεχνικοῦ φαινομένου στὶς ἀνθρώπινες κοινωνίες, καὶ ἐξαγωγῆς πολιτικῶν συμπερασμάτων.

Mark Edmundson, *Death of Sigmund Freud: Fascism, Psychoanalysis and the Rise of Fundamentalism*, Bloomsbury, Λονδίνο 2007· *Ὁ θάνατος τοῦ Σίγκμουντ Φρόντ*. Ἡ κληρονομιά τῶν τελευταίων ἡμερῶν του, μτφ. Γιώργος Λαμπράκος, Πατάκης, Ἀθήνα 2009.

Ζωὴ καὶ ιδέες: Ὁ Φρόντ βιάζεται νὰ τελειώσει τὴν μελέτη του γιὰ τὸν Μωυσὴ προτοῦ πεθάνει καὶ συνάμα προτοῦ μπεῖ στὴν Βιέννη ὁ Χίτλερ, χαρισματικὸς ἡγέτης ποῦ ἀντιπροσωπεύει ὅμως τὸν ἀντίθετο ἀπὸ τὸν τύπο ἐξουσίας τοῦ Μωυσῆ.

Didier Eribon, *Michel Foucault, 1926-1984*, Flammarion, Παρίσι 1989· *Μισέλ Φουκώ*. Φιλόσοφος, δανδὴς καὶ ταραξίας, μτφ. Νίκος Σταμπάκης, Lector, Ἀθήνα 2009.

Μιὰ τεκμηριωμένη λελογισμένη βιογραφία ποῦ ἀνακατασκευάζει τὴν πορεία σκέψης ἐνὸς μεγάλου γάλλου φιλοσόφου τοῦ κ' αἰῶνα μέσα ἀπὸ τὴν ἀνάπλαση τοῦ θεωρητικοῦ δυναμικοῦ πεδίου τῆς ἐποχῆς (ἀπὸ τὴν ἀπομυθοποίηση τῆς ΕΣΣΔ στοὺς ἀγῶνες τῶν ὁμοφυλοφίλων καὶ τῶν φυλακισμένων γιὰ ἀξιοπρέπεια).

Luciano Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Μπάρι 2004· Λουτσιάνο Κάνφορα, *Ἡ δημοκρατία. Ἱστορία μιᾶς ἰδεολογίας*, μτφ. Παναγιώτης Σκόνδρας, Μεταίχμιο, Ἀθήνα 2008.

Ὁ ἱστορικὸς καὶ κομμουνιστὴς Κάνφορα ἀποσυνδέει τὴν δημοκρατία ἀπὸ τὸν φιλελευθερισμὸ ἀλλὰ ἐν μέρει καὶ ἀπὸ τὸν σοσιαλισμὸ. Τὸ ἔργο λογοκρίθηκε διότι διαφωνεῖ μὲ τὴν κυρίαρχη μετὰ τὸ 1989 ἄποψη γιὰ τὸν ρόλο τῆς ΕΣΣΔ τὸν κ' αἰῶνα καὶ τοῦ Ἀντενάουερ στὴν σύγκρουση τῶν δύο μπλόκ.

Cornelius Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits*, ἐπ. Nicolas Poirier, Seuil, Παρίσι 2009.

Δημοσίευση φιλοσοφικῶν καταλοίπων τοῦ Καστοριάδη: Μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ κατανοήσουμε τί κρύβουν ἐκφράσεις τῆς *Φαντασιακῆς θέσμισης τῆς κοινωνίας* ὅπως «ταυτιστική-συνολιστική λογική» καί τί ἐννοεῖ ἡ κριτική στὸν Ἔγελο σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἀποδόμηση τῆς ἀξιοματικῆς λογικῆς ὅσον ἀφορᾷ τὶς ἀξιώσεις της νὰ ἐξηγήσει τὴν ἱστορία.

Κωνσταντῖνος Κολιόπουλος, *Ἡ στρατηγικὴ σκέψη ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἕως σήμερα*, Ποιότητα, Ἀθήνα 2008.

Ἀναλυτικὴ ἱστορικὴ εἰσαγωγή στὸ θέμα τῆς στρατηγικῆς.

Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique, Παρίσι 2007.

Ἕνα ντεμπορικὸ ἔργο ποῦ ἀναγγέλλει ἐξεγέρσεις χωρὶς αἰτίματα, ὅπως τοῦ 2005 στὴν Γαλλία (βλ. 2008 στὴν Ἑλλάδα): Ἀφοῦ ἡ καταστροφὴ ἔχει ἤδη συντελεσθεῖ, δὲν μένει παρὰ νὰ καίμε καὶ νὰ χαίρομαστε ποῦ δὲν εἴμαστε «κάποιοι» σὲ αὐτὴ τὴν κοινωνία. Ἡ *Μὸντ* τῆς 8-7-2009 ἀναφέρει ὅτι οἱ πωλήσεις τοῦ βιβλίου ἔχουν φθάσει τὶς 27 000 ἀντίτυπα.

Simon Critchley, *The Book of Dead Philosophers*, Granta Books, Λονδίνο 2008· *Τὸ βιβλίο τῶν νεκρῶν φιλοσόφων*, μτφ. Γ. Ἀνδρέου, Πατάκης, Ἀθήνα 2009.

Δὲν εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικὸ τὸ πῶς πέθαναν οἱ φιλόσοφοι (πλὴν τοῦ Σωκράτη), ἀλλὰ κάποιοι, ὅπως ὁ Κρίτςλεϋ, τὸ θεωροῦν διασκεδαστικὸ. Ἕνα βιβλίο φιλοσοφίας γιὰ τὶς λαϊκὲς μᾶζες ποῦ ἔχουν κουρασθεῖ...

Bruno Latour-Vincent Lépinay, *L'économie, science des intérêts passionnés*. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde, La Découverte, Παρίσι 2008.

Ἡ σκέψη τοῦ Τάρντ, τοῦ πλέον «ψυχολόγου» μεταξὺ τῶν ἰδρυτῶν τῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης, σχετικὰ μὲ τὴν οἰκονομία, ποῦ θεωρεῖται ἡ πιὸ ἀντικειμενικὴ, λιγότερο ἐπιηρεάσιμη ἀπὸ ψυχικοὺς παράγοντες κοινωνικὴ ἐπιστήμη, ἐπιφυλάσσει πολλὰς ἐκπλήξεις.

ΑΙΘΕΡΟΒΑΜΩΝ ΠΕΛΑΓΟΔΡΟΜΙΑ

Κώστας Δούκας, *Τὸ μεγάλο μουσικὸ τοῦ Ὀμήρου*, Ἐλεύθερη σκέψις, τ. β', Ἀθήνα 2^η 1998, σ. 8: «Οἱ στίχοι α 171-173 [τῆς Ὀδύσσειας] εἶναι τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα-καταπέλτης, ποῦ θεμελιώνει ὅτι ἡ ὀμηρικὴ Ἰθάκη εἶναι ἡ Λευκάδα: *Μὲ ποιοῦ πλοῖο ἦλθες; [...]* *Γιατὶ δὲν πιστεύω νὰ ἦλθες ἐδῶ πεζός*». Αὐτὸ σημαίνει ὅτι *μπορεῖς νὰ πᾶς ἐκεῖ πεζός*. Κι ἂν ἔλεγε *Γιατὶ δὲν πιστεύω νὰ ἦλθες ἐδῶ πετώντας*,

Judith Butler, *Precarious Life*, Verso, Λονδίνο 2006· Τζούντιθ Μπάτλερ, *Εὐάλωτη ζωή*. Οἱ δυνάμεις τοῦ πένθους καὶ τῆς βίας, μτφ. Μ. Λαλιώτης, Κ. Ἀθανασίου, εἰσ. Ἀθ. Ἀθανασίου, Νῆσος, Ἀθήνα 2009.

Πῶς νὰ κάνουμε φιλοσοφία μὲ τὴν 11η Σεπτεμβρίου; Ἡ κριτικὴ στὸ Ἰσραὴλ δὲν εἶναι αὐτομάτως δεῖγμα ἀντισημιτισμοῦ. Ἡ φιλόσοφος (τῆς ἀποδήμησης) τοῦ φύλου στρέφεται στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία.

Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, 1764 · *Περὶ ἐγκλημάτων καὶ ποινῶν*, μτφ.-ἐπιμ. Χρ. Ἀκριβοπούλου-Ἀθ. Σίμογλου, πρόλ. Ἄρης Στυλιανοῦ, Σαββάλας, Ἀθήνα 2009.

Ἔνα καθ' ὅλα κλασικὸ ἔργο τοῦ μεγάλου ἰταλοῦ διαφωτιστῆ φιλοσόφου Τσεζάρε Μπεκκαρία, ποὺ ἀναθεώρησε πλήρως τὴν ἔννοια τῆς ποινῆς: Τάσσεται κατὰ τῶν βασανιστηρίων καὶ τῆς θανατικῆς ποινῆς καὶ ἔτσι ἐγκαινιάζει τὴν νεωτερικὴ ἀνάλυση τῆς ποινῆς.

Pierre Bourdieu-J.-C. Passeron-J.-C. Chamboredon, *Le métier de sociologue*, Mouton (Bordas), Παρίσι 1968· *Ἡ τέχνη τοῦ κοινωνιολόγου*, μτφ. Ἔφη Γιαννοπούλου-Δημ. Φιλίππουπολίτης, Μεταίχμιο, Ἀθήνα 2009.

Κλασικὸ βιβλίο μὲ θέμα τὴν κοινωνιολογία ὡς ἐπάγγελμα. Δίνει ἔμφαση στὴν ἐπιστημολογικὴ κριτικὴ προϋπόθεση τῆς μελέτης ἰδεολογικὰ φορτισμένων μορφωμάτων, ὅπως τὰ ἀντικείμενα τῆς κοινωνιολογίας. Ὁ κοινωνιολόγος δὲν ἐκλαμβάνει τὰ κοινωνικὰ νοήματα στὴν ὀνομαστικὴ τους ἀξία.

Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Pocket, σειρὰ «Agora», Παρίσι 2007.

Μιὰ εἰσαγωγὴ στὴν σκέψη τοῦ Ντελέζ ποὺ ἀναδεικνύει ὡς κεντρικὸ θέμα τῆς φιλοσοφίας του τὴν ἀνάλυση τοῦ πῶς ἐμφανίζεται –καὶ πῶς ἐμποδίζεται νὰ ἐμφανισθεῖ– τὸ καινούργιο.

Gilles Deleuze, *Cinéma I. L'image mouvement*, Minuit, Παρίσι 1983· Ζιλ Ντελέζ, *Κινηματογράφος I. Ἡ εἰκόνα-κίνηση*, μτφ. Μιχάλης Μάτσας, ἐπ. Κικὴ Καψαμπέλη, ἐπίμ. Γιάννης Πρελορέντζος, Νῆσος, Ἀθήνα 2009.

Μοναδικὴ προσπάθεια φιλοσοφικῆς προσέγγισης τοῦ κινηματογράφου ὡς μέσου καὶ ὡς ἔργα. Ἡ φιλοσοφία ὡς δημιουργία ἐννοιῶν μπορεῖ νὰ προσεγγίσει τὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία ὡς ὁμοουσία της.

Παναγιώτης Νούτσος, *Ἱστορικῶν καὶ φιλοσόφων ἔλεγχος*, Βιβλιόραμα, Ἀθήνα 2008.

Ἰχνηλάτηση ἀνακριβειῶν καὶ κριτικὴ ἀνάλυση τῆς ἱστοριογραφικῆς καὶ φιλοσοφικῆς παραγωγῆς στὶς μέρες μας στὴν Ἑλλάδα. Μιὰ διδακτικὴ ἀντιπαράθεση μὲ τὸ περιοδικὸ *Cogito* («πολλὴ φασαρία γιὰ τὸ τίποτα», σ. 134-182)· ἕνας ἐντυπωσιακὸς κατάλογος ἀτοπιμάτων τοῦ βιβλίου τῆς ἱστορίας τῆς ΣΤ' δημοτικοῦ τῆς Μαρίας Ρεπούση (σ. 108-118).

Thierry Paquot-Chris Younès (ἐπ.), *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée du XXe siècle*, La Découverte, Παρίσι 2009.

Κείμενα γιὰ φιλοσόφους ποὺ ἀναστοχάστηκαν τὴν ἔννοια τοῦ χώρου τὸν κ' αἰῶνα (Ζίμμελ, Μπασελάρ, Μπένγιαμιν, Μπερξόν, Γιόνας, Λεβινάς, Τζέημς, Χάιντεγκερ, Βίτγκενσταίν, Λεφέβρ, ντέ Σερτώ, Ντελέζ, Φουκώ, Ντερριντά...). Ἔνα βιβλίο μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ ἀρχιτεκτονικῆς. Πρβλ. παρακάτω Τέρζογλου.

Chaïm Perelman-Lucie Olbrechts-Tyteka, *Traité de l'argumentation*, νέα (6η) έκδ., έπ. M. Meyer, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, Βρυξέλλες 2008.

Έπανεκδόση του κλασικού βιβλίου της Νέας Ρητορικής ή «Σχολής των Βρυξελλών», που πρώτη (με τον Περελμάν) πρότεινε την ρητορική ως μοναδική δυνατή *φιλοσοφική* έξοδο από το νεωτερικό καρτεσιανό δίλημμα που βασανίζει την νεωτερικότητα *όντολογία ή μαθηματική λογική*. (Ο Παντελής Μπασάκος είναι συνεχιστής αυτής της παράδοσης.)

Γιάννης Πλάγγεσης, *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία*. Από τον Machiavelli στον Marx, University Studio Press, Θεσ/νίκη 2009.

Ένα έντυπωσιακά πλούσιο έγχειρίδιο που πλουτίζει την ελληνική βιβλιογραφία.

Platon, *La République, livres VI et VII*, μτφ. Tiphaine Karsenti-Yiannis Prélourentzos, ανάλυση Yiannis Prélourentzos, Hatier, Παρίσι 2007.

Ανάλυση, από τον Γιάννη Πρελορέντζο, δύο κεντρικών κεφαλαίων της πλατωνικής *Πολιτείας* που πραγματεύονται την φύση της ίδιας της φιλοσοφίας προς χρήση μαθητών και φοιτητών.

Jean-Bertrand Pontalis, *Frère du précédent*, Gallimard, Παρίσι 2006· Ζάν-Μπερτράν Πονταλίσ, *Άδελφός του προηγούμενου*, μτφ. Φ. Βλαχοπούλου, Κ. Δουρίδα, Έ. Μπαλάσκα, Β. Παπαϊωάννου, Χρ. Σαμαρά, Γ. Στάμου, Α. Τσαγκαράκη, Μ. Τωμαδάκη (γαλλόφωνο τμήμα ΕΚΕΜΕΛ), έπ.-έπιμ. Έλένη Τζαβάρα, Έστια, Άθήνα 2009.

Η σχέση αδελφών στην ιστορία και την λογοτεχνία με την ψυχαναλυτική ματιά του Πονταλίσ και με αυτοβιογραφική άφετηρία.

Gillian Rose, *Hegel contra Sociology*, 1981, Verso, Λονδίνο 2009.

Έπανεκδόση κλασικού πλέον μελετήματος. Υποστηρίζει την φιλοσοφική αξίωση του όρθου λόγου στον Έγελο έναντι στην έπιστημονιστική κοινωνιολογική περιγραφή. Ένδιαφέρουσα είναι ή αντίπαράθεση του Έγγελου με τον νεοκαντιανισμό και ή αντίχνευση του νεοκαντιανού προτύπου σκέψης στην μαρξιστική παράδοση· λιγότερο ενδιαφέρουσα όμως ή προσέγγισή του με βάση την ταυτότητα κράτους και θρησκείας.

Isaak I. Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur chez Marx*, γαλλική μτφ. από την άγγλική μτφ. J.-J. Bonhomme, Maspero 1977, Syllepse, Παρίσι 2009.

Ξανά διαθέσιμες στα γαλλικά οι ιδιοφυείς αναλύσεις του Ρούμπιν (του 1924-1930) για τον φετιχισμό και τον έργασιακό όρισμό της αξίας στον Μάρξ. Δέν θα ξαναγράψει ποτέ, έξ αιτίας του Στάλιν.

Richard Sennett, *The Culture of the New Capitalism*, Yale UP, Νέα Έόρκη 2006· Η *κουλτούρα του νέου καπιταλισμού*, μτφ. Τ. Παπαϊωάννου, Σαββάλας, Άθήνα 2009.

Πώς οι σύγχρονες ιδιομορφίες του καπιταλισμού απειλούν με νέους τρόπους τους δημοκρατικούς θεσμούς.

Michel Serres, *La guerre mondiale*, Le Pommier, Παρίσι 2008.

Michel Serres, *Le mal propre. Polluer pour s'approprier?*, Le Pommier, Παρίσι 2008.

Δύο βιβλία του Μισέλ Σέρ που προεκτείνουν τον στοχασμό του *Φυσικού συμβολαίου* (*Le contrat naturel*, François Bourin, Παρίσι 1990, Flammarion, Παρίσι 2^η 1992· *Το φυσικό συμβόλαιο*, μτφ. Γ. Φαράκλας, ΠΕΚ, Ήρακλειο 1998): Το οικολογικό πολιτικό αίτημα προκύπτει όταν η ανθρώπινη κοινωνία απειλεί την ύπαρξη της γήινης έμβιας φύσης, όταν, δηλαδή, διεξάγει έναν «παγκόσμιο πόλεμο» (*guerre mondiale*) με την Γη, και διεξάγει αυτό τον πόλεμο διότι μένει εγκλωβισμένη στο ζωολογικό πρότυπο της ιδιοκτησίας: Όπως πολλά θηλαστικά, ρυπαίνουμε με τις άκαθαρσίες μας κάτι για να το ιδιοποιηθούμε (*polluer pour s'approprier*).

Baruch Spinoza, *Ethica*· Σπινόζα, *Ηθική*, μτφ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Έκκρεμές, Αθήνα 2009.

Το σημαντικότερο έργο ενός από τους σημαντικότερους φιλοσόφους όλων των εποχών, του Σπινόζα: Υπάρχει μία μόνο ουσία, ο θεός, που δεν είναι άλλος από την φύση (ο Σπινόζα θεωρήθηκε ύλιστής). Δεν υπάρχει θεία πρόνοια. Έλευθερία είναι η κατάφαση της αναγκαιότητας. Στην ζωή το σημαντικό είναι ν' αυξάνουμε τα χαρούμενα πάθη μας και να μειώνουμε τα θλιμμένα πάθη μας.

Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1932· *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χόμπς*. Νόημα και αποτυχία ενός συμβόλου, μτφ.-έπιμ. Γ. Σαγκριώτης, εισ. Δ. Καρύδας-Γ. Σαγκριώτης, Σαββάλας, Αθήνα 2009.

Ο Χόμπς είναι ο ήρωας του αντιφιλελεύθερου και αντιδημοκράτη Κάρλ Σμίττ, ο φιλόσοφος που τόλμησε να αποτυπώσει την νεωτερική έμπειρία του κράτους ως τέρατος.

Roy Sorensen, *A Brief History of Paradox. Philosophy and the Labyrinths of the Mind*, OUP, Όξφόρδη 2003· *Μια σύντομη ιστορία του παραδόξου*. Η φιλοσοφία και οι λαβύρινθοι του νοού, μτφ. Α. Γολέμη, έπιμ. Π. Φραντζής, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009.

Μια διδακτική περιήγηση στην ιστορία της φιλοσοφίας από την σκοπιά των παραδόξων από τον Έπιμενίδη (είμαι κρητικός και σου λέω πως όλοι οι κρητικοί λένε ψέμματα, άρα λέω ψέμματα, άρα δεν λένε ψέμματα οι κρητικοί, άρα λέω αλήθεια, άρα όλοι οι κρητικοί λένε ψέμματα...) μέχρι τον Ράσσελ (το σύνολο όλων των συνόλων που δεν περιέχουν τον εαυτό τους, αν δεν περιέχει τον εαυτό του, πρέπει να τον περιέχει, αν τον περιέχει, δεν πρέπει να τον περιέχει).

Νικόλαος-Ίων Τέρζογλου, *Ίδέες του χώρου στον εικοστό αιώνα*, Νήσος, Αθήνα 2009.

Απόπειρα ταξινόμησης και περιοδοποίησης τῶν περὶ χώρου φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων στὴν ἀρχιτεκτονική. Ἐνδιαφέρουσα πρωτοπόρα ἐργασία, πρβλ. παραπάνω Raquot-Younès.

Tzvetan Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Laffont, Παρίσι 2008· *Ὁ φόβος τῶν βαρβάρων. Πέρα ἀπὸ τὴν σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν*, μτφ. Γ. Καραμπέλα, Πόλις, Ἀθήνα 2009.

Οἱ μουσουλμάνοι παίζουν ἀπέναντί μας τὸν ρόλο τῶν βαρβάρων, ρόλο χιλιοπαιγμένο στὴν ἱστορία τῆς Δύσης. Ὡς βάρβαρος θὰ πρέπει ὅμως νὰ ὀρισθεῖ ὁποῖος δὲν ἀναγνωρίζει τὴν ἀνθρώπινη ὑπόσταση τῶν ἄλλων.

Imre Toth, *Liberté et vérité. Pensée mathématique et spéculation philosophique*, Éditions de l'Éclat, Παρίσι-Τὲλ Ἀβίβ 2009.

Δυὸ μελέτες τοῦ σημαντικοῦ ρουμάνου φιλοσόφου τῶν μαθηματικῶν Ἴμρε Τὸτ γιὰ τὴν θέση τῆς φιλοσοφίας στὴν Δύση καὶ γιὰ τὴν φιλοσοφία τοῦ Φρέγκε.

Jean-Paul Fitoussi-Eloi Laurent, *La nouvelle écologie politique. Économie et développement humain*, Seuil, Παρίσι 2008.

Ἡ πολιτικὴ οἰκολογία σημαίνει ὅτι ἡ πολιτικὴ συνύπαρξη ἀναδομεῖται βάσει τῶν κελευσμάτων τῆς μὴ αὐτοκαταστροφῆς μας: Οἱ μικρὲς ἄμεσες δημοκρατίες ἐπανερχοῦνται κι ἀπ' αὐτὴ τὴν πλευρὰ γι' ἄλλη μιὰ φορὰ στὸ προσκήνιο τῶν χειραφετητικῶν θεωριῶν.

Klaus Vieweg-Wolfgang Welsch (ἐπ.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 2008. Ἔνα σχόλιο βῆμα-βῆμα τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ νοῦ* ἀπὸ εἰδικούς. Κείμενα τῶν: Pippin, Förster, Horstmann, Beuthan, Sedgwick, Ohashi, Koch, Bowman, Klotz, Honneth, Stekeler-Weithofer, Bodei, Karásek, Csikós, Testa, Pierini, Quante, Werle, McDowell, Forster, Siep, Schlösser, Rószka, Brauer, Halbig, Speight, Duque, Pinkard, Vieweg, Fulda, Hösle, Welsch.

S. Freud, *Das Unheimliche*, 1919· *Τὸ ἀνοίκειο*, μτφ. Ἔ. Βαϊκούση, ἐπίμ. Κ. Δοξιάδης, Πλέθρον, Ἀθήνα 2009.

Ἔνα θαυμάσιο κείμενο ψυχαναλυτικῆς μελέτης τῆς γλώσσας. Ὁ Φρόνυτ εἰσάγει ἐδῶ μιὰ νέα προβληματικὴ γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ ἀνοίκειου ὡς τοῦ ἀνησυχητικὰ ξένου.

Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851· *Λοῦντβιχ Φώυερμπαχ, Παραδόσεις γιὰ τὴν οὐσία τῆς θρησκείας*, Τροπή, Ἀργίνιο 2009.

Μία βατή εισαγωγή από τον ίδιο τον Φώυερμπαχ στην διάσημη κριτική του του χριστιανισμού και της θρησκευτικής γενικά άλλοτρίωσης: Αυτές οι παραδόσεις επανέρχονται στην θεματική της *Ουσίας του Χριστιανισμού* και στην «άντιστροφή» του έγγελιανισμού: Θεός είναι ή άλλοτρίωση του ανθρώπου, αντί να λατρεύουμε την ουσία του ανθρώπου ως κάτι ξένο πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ἄς τὴν λατρεύουμε πλέον ὡς αὐτὸ πού εἶναι· ἀντὶ νὰ πιστεύουμε στὸν Θεό, ἄς κάνουμε τὸν κόσμο καλύτερο γιὰ τὸν ἄνθρωπο.

Martin Heidegger, «...*dichterisch wohnt der Mensch...*»· Μάρτιν Χάιντεγγερ, *Ποιητικά κατοικεῖ ὁ ἄνθρωπος*, μτφ. Άννα Άβραμίδου, εισ.-ἐπ. Γιώργος Ξηροπαΐδης, Πλέθρον, Αθήνα 2008.

Τὸ κείμενο τοῦ Χάιντεγγερ πού διαβάζουν οἱ ἀρχιτέκτονες. Ὁ ἄνθρωπος συγκροτεῖ τὸν κόσμο ὡς κατοικία νοηματοδοτώντας τον. Ἡ ἰκανότητα τοῦ Χάιντεγγερ νὰ προσεγγίζει τὸ καλλιτεχνικὸ φαινόμενο ἐμφανίζεται ἐδῶ μεγαλοπρεπῶς.

Αλέξανδρος Χρύσης, *Γιὰ τὴν διαλεκτικὴ ἐξουσίας καὶ ἐπανάστασης*. Σκέψεις με ἀφετηρία τὸ ἔργο τοῦ John Holloway *Ἄς ἀλλάζουμε τὸν κόσμο χωρὶς νὰ καταλάβουμε τὴν ἐξουσία*, ΚΨΜ, Αθήνα 2009.

Ἐπεράσπιση τῆς λενινιστικῆς καὶ γκραμισιανῆς ἔννοιας τοῦ «κόμματος» ἐνάντια στὴν κριτικὴ τοῦ Χόλλογουέη, πού ὑποτιμᾷ τὴν σημασία τῶν μηχανισμῶν. Ὅμως ἔναυσμα τοῦ Χόλλογουέη εἶναι ὅτι ὅσοι ρεαλιστὲς κατέλαβαν τὴν ἐξουσία, τὴν μετέτρεψαν σὲ ἐργαλεῖο νέας καταπίεσης...

Νίκος Ψημμένος, *G.W.F. Hegel. Μελέτες γιὰ τὴν ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του*, Δωδώνη, Αθήνα 2009.

Συλλογὴ μελετῶν γιὰ τὴν φιλοσοφία τοῦ Ἐγγελου, στὴν ὁποία εἰδικεύεται ὁ Ν. Ψημμένος. Ὁ Ἐγγελος ὡς πρόσωπο δὲν εἶναι τόσο ἀπογοητευτικὸς ὅσο λέγεται, ἐνδιαφέρεται στ' ἀλήθεια γιὰ τὴν πολιτικὴ ἐλευθερία· ὡς φιλόσοφος δὲν εἶναι τόσο συστηματικὸς ὅσο λέγεται, ἀκριβῶς γιὰτὶ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ἀλήθεια.

Γιάννης Ψυχοπαΐδης, *Νόστος*, Κέδρος, Αθήνα 2009.

Μικρὰ κείμενα μεταξὺ κοινωνικῆς θεωρίας καὶ αἰσθητικῆς (ἱστορικὴ ἢ κριτικὴ τοῦ ἐπιθετικοῦ μοντερνισμού τοῦ νέου Μουσείου Ἀκροπόλεως).

ΟΔΗΓΙΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΥΠΟΒΟΛΗ ΑΡΘΡΩΝ ΣΤΑ ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

Τα άρθρα κρίνονται από κριτές που ορίζει η συντακτική επιτροπή και η απόφαση γνωστοποιείται το συντομότερο δυνατόν στον συγγραφέα και οπωσδήποτε εντός τριμήνου από την ημερομηνία υποβολής τους. Υποβάλλονται σε ηλεκτρονική και σε έντυπη μορφή (δύο αντίτυπα σε χαρτί Α4 και με διάστιχο 1,5).

Για ξένα ονόματα προσώπων που γράφονται με λατινική αλφάβητο στη γλώσσα καταγωγής τους ακολουθούνται δύο δυνατές μέθοδοι για το κυρίως κείμενο:

- Είτε γράφονται με ελληνική αλφάβητο –π.χ. Μαρξ– αλλά παρατίθεται εντός παρενθέσεως η λατινική γραφή τους κατά την πρώτη εμφάνισή τους: Μαρξ (Marx)·
- Είτε, αντίστροφα, γράφονται με λατινική αλφάβητο –π.χ. Marx– αλλά παρατίθεται εντός παρενθέσεως η ελληνική γραφή τους κατά την πρώτη εμφάνισή τους: Marx (Μαρξ).

Όσον αφορά τις βιβλιογραφικές παραπομπές προκρίνεται το ακόλουθο σύστημα:

Πρώτη παραπομπή:

Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard UP, Κέμπριτζ Μασαχουσέτης 2000, σ. 85.

Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Ο Α. Smith και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας», *Αξιολογικά* 1, 1990, σ. 7-91, εδώ σ. 17.

Alfred Schmidt, «Begriff des Materialismus bei Adorno», εις L. von Friedeburg-J. Habermas (επ.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983, σ. 14-40, εδώ σ. 32.

Επόμενες παραπομπές:

Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, ό.π., σ. 88.

Ψυχοπαίδης, «Ο Α. Smith και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας», ό.π., σ. 19.

Schmidt, «Begriff des Materialismus bei Adorno», ό.π., σ. 38.

Αν δεν αναφέρεται άλλο έργο του ίδιου συγγραφέα:

Neuhouser, ό.π., σ. 88.

Εναλλακτική μέθοδος για μαζικές παραπομπές.

Πρώτη παραπομπή:

Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard UP, Κέμπριτζ Μασαχουσέτης 2000 [εφ' εξής *FHSC*], σ. 85.

Επόμενες παραπομπές:

FHSC, 88.

Αν αναφέρθηκε το ίδιο έργο στην αμέσως προηγούμενη σημείωση:

Αυτ., σ. 88.

Ή: *Ο.π.*, σ. 88.

6. Στις σημειώσεις χρησιμοποιούνται οι εξής συντομογραφίες:

αιώνας: αι.

αυτόθι: αυτ.

βλέπε: βλ.

δηλαδή: δηλ.

εισαγωγή: εισ.

επιμέλεια: επ.

επίμετρο: επίμ.

ιδίως: ιδ.

και άλλοι: κ.ά.

και αλλού: κ.α.

και εξής: κ.ε.

μετάφραση: μτφ.

όπου παραπάνω: ό.π.

παράβαλε: πρβλ.

πρόλογος: πρόλ.

σελίδα: σ.

σημείωση: σημ.

τεύχος: τχ.

του ιδίου: τ. ιδ.

7. Άλλα χαρακτηριστικά:

Ο εκθέτης των σημειώσεων τοποθετείται μετά το σημείο στίξης.

Οι αγκύλες [] χρησιμοποιούνται μόνο για προσθήκες του συγγραφέα εντός ξένου παραθέματος. Η απαλειφή τμήματος παραθέματος δηλώνεται με αποσιωπητικά εντός αγκυλών [...].

Χρησιμοποιούνται κατωφερή εισαγωγικά « »· τα διπλά άγκιστρα “ ” χρησιμοποιούνται μόνο για τμήμα κειμένου που βρίσκεται ήδη εντός εισαγωγικών· τα απλά άγκιστρα ‘ ’ δεν χρησιμοποιούνται.

Λέξεις ή κείμενα γραμμένα σε άλλη αλφάβητο δεν γράφονται με πλάγια στοιχεία (όταν δεν θέλουμε να δώσουμε έμφαση), ενώ αντίστροφα λέξεις ή κείμενα στα αρχαία ελληνικά γράφονται πάντοτε με πλάγια στοιχεία όταν δεν βρίσκονται εντός εισαγωγικών.

Με πλάγια γράφονται οι συντομογραφίες «ό.π.» και «αυτ.» όπου αντικαθιστούν τον τίτλο βιβλίου ή περιοδικού.

ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ
ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗΣ
axiologika@upatras.gr

νήσος
Σαρρή 14, 105 53 Αθήνα
☎ 210 32 50 058 / nissos92@otenet.gr

ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ
Μαραθωνοδρόμων και Χατζοπούλου 16, 176 71 Καλλιθέα
☎ 210 95 60 807 / idrymask@gmail.com

Αναγνώστες που επιθυμούν να γραφτούν συνδρομητές μπορούν να κόψουν ή να φωτοτυπήσουν ή να αντιγράψουν την παρακάτω κάρτα συνδρομής. Για τις μειωμένες συνδρομές θα επισυνάπτεται φωτοτυπία δικαιολογητικού (φοιτητικής ταυτότητας).
Οι συνδρομές επιτρέπουν στο περιοδικό να συνεχίσει να εκδίδεται.

ΚΑΡΤΑ ΣΥΝΔΡΟΜΗΣ

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ:

ΟΔΟΣ:

ΠΟΛΗ:

ΤΗΛΕΦΩΝΟ:

ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ:

ΕΝΑΡΞΗ ΣΥΝΔΡΟΜΗΣ ΑΠΟ ΤΟ ΤΕΥΧΟΣ ΥΠ' ΑΡΙΘΜΟΝ:

ΑΡΙΘΜΟΣ:

Τ.Κ.:

ΧΩΡΑ:

ΦΑΞ:

