

Πάντειο Πανεπιστήμιο
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας

Διπλωματική Εργασία:

Το κανονικό μυστικό του νόμου.
Η έννοια του κανόνα
στη σκέψη του Βάλτερ Μπένγιαμιν.

Σχοινά Παναγιώτα.
Α. Μ. 1110Μ045

Εξεταστική Επιτροπή:

Γεώργιος Φαράκλας (καθηγητής, επιβλέπων)
Παντελής Μπασάκος (καθηγητής)
Γεώργιος Φουρτούνης (επίκουρος καθηγητής)

2015

Ο Γεώργιος Καραμπελας (διδάκτωρ) υποστήριξε την εκπόνηση της παρούσας διπλωματικής εργασίας.

ΤΟ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ.

ΝΟΜΟΣ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΑΣ/ΕΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΜΕΣΟΛΑΒΗΣΗ.

Η εργασία του Βάλτερ Μπένγιαμιν αρθρώνεται εντός μιας ευρείας ποικιλίας ενδιαφερόντων η καρδιά των οποίων εντοπίζεται στην ενασχόλησή του με το πρόβλημα του κανόνα. Θα μπορούσε κανείς να φτιάξει μια λίστα των εννοιών τις οποίες χρησιμοποιεί ο Μπένγιαμιν με σκοπό να διασαφηνίσει: την λειτουργία του κανόνα, το έδαφος που διανοίγει, τους τρόπους με τους οποίους ένας κανόνας αναδύεται, τις διάφορες εκδηλώσεις των εμφανίσεων της μορφής ενός κανόνα, τις σχέσεις μεταξύ του κανονιστικού και του κανονιζόμενου, και τελικά τον εσωτερικό καθορισμό ενός κανόνα σε σχέση με την εξωτερικότητά του. Τα ζεύγη των συμπλοκών του ιερού και του βέβηλου, του κόσμου και του χρόνου, της θεϊκής και της μυθικής βίας αποτελούν εννοιολογικά εργαλεία για την διασάφηση και την διεύρυνση της γνώσης των παραπάνω σχέσεων. Μιας γνώσης ήδη γνωστής ως η εμπειρία της πραγματικότητάς της¹. Μιας διασάφησης και διεύρυνσης αυτής της γνώσης, όχι ως επίγνωση, αλλά ως αποκάλυψη του μυστικού της. Ότι, δηλαδή, υπάρχει και μπορεί να γνωσθεί ως ύπαρξη εννοιακά και σε σχέση με μια ιδέα, που δεν είναι άλλη από αυτήν την ίδια την πραγματικότητα που, καθώς είναι μυστικιστική, είναι πάντα υπερβατική με ένα συγκεκριμένο τρόπο². Η σχέση του νόμου με τον κανόνα στα διάφορα πεδία της ανθρώπινης εμπειρίας, συμπεριλαμβανομένης και της γνώσης, αποτελεί κεντρική αναφορά κατά μήκος του Μπενγιαμινικού έργου και διεκδικεί να αποτελεί εργαλείο και αποτέλεσμα θέασης της ουσίας του κανόνα στις παραλλαγές του εντός του ιστορικού κόσμου. Με τη μελέτη διαφορετικών εκφάνσεων της ανθρώπινης εκδήλωσης επιζητά να αδράξει ορατότητα εντός των διάφορων εμφανίσεων της μορφής της κυρίαρχης ενότητας ως αναγωγή στη μονάδα της διαίρεσης και της υπαγωγής που προκύπτει από την κανονιστική διαδικασία.

Με σκοπό να παρακολουθήσουμε την έννοια του κανόνα και τη σχέση της με εκείνη του νόμου στο έργο του Μπένγιαμιν, θα ήταν χρήσιμο να έχουμε παράλληλα κατά νου την λογική που διέπει την στρατηγική της Μπενγιαμινικής εννοιολογικής κατασκευής. Η στρατηγική της Μπενγιαμινικής κατασκευής των εννοιών συνίσταται: Α) στην παραδειγματική τους σύσταση και λειτουργία, Β) στη μοναδιαία συγκριτική συσχέτιση μεταξύ των παραδειγμάτων, όπως σχηματίζονται σε κάθε έκαστο κείμενο και μεταξύ των κειμένων, και Γ) στη λογική της συμπλοκής, που τις εμφανίζει πάντοτε σε σχέση, και ως εναργή εικόνα της σχέσης των συμπλεκόμενων εννοιών με το θέμα. Η παραδειγματικότητα, η μοναδιαία συσχέτιση, και η συμπλοκή σχηματοποιούν τις Μπενγιαμινικές εννοιολογικές κατασκευές, προσπορίζοντας μια δύναμη εμπειρία 'της έννοιας', που προσφέρει αισθητική έκταση στο λόγο. Τα τρία κεφάλαια που ακολουθούν κινούνται από την επιθυμία να επισημανθεί η εν λόγω παραλληλία.

¹ Walter Benjamin, SW, Harvard University Press, 1999. σελ. 95. Ο Μπένγιαμιν διακρίνει δύο έννοιες της Εμπειρίας. Η εμπειρία ως γνώση και η εμπειρία ως αντικείμενο της γνώσης.

² Όπ. σελ. 56. "Μια διαδικασία η οποία είναι εντελής με ιστορικούς όρους είναι μάλλον ακαθόριστη εμπειρικά. Είναι στην πραγματικότητα μια Ιδέα". Το μυστικό έγκειται στη θεμελίωση του μηχανιστικού χρόνου στην αρχή του ιστορικού. Αυτή η παγίωση αποτελεί καθορισμό ως προς την έκταση του μηχανιστικού, αλλά και μυστικοποίηση του καθοριστικού ιστορικού χρόνου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α: ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ

Χαλεπόν, ω δαιμόνιε, μη παραδείγμασι χρώμενων ικανώς ενδεικνύσαι τι των μειζόνων³.

Αν έργο και ευθύνη ενός φιλοσόφου είναι η κατασκευή εννοιών ως φανέρωση ενός προβλήματος σε στάση, τότε η δυσκολία –αλλά και η απλότητα– των Μπενγιαμινικών κατασκευών έγκειται στο ότι αυτή η στάση «πετιέται αστραπιαία τη στιγμή ενός κινδύνου⁴». Έτσι, καθίσταται αδύνατο το να σταθεροποιηθούν οι έννοιες καθαυτές ως όροι λύσης ενός προβλήματος ή ως ορολογία συστηματικής οριοθέτησής του. Οι Μπενγιαμινικές έννοιες στήνονται ως παραδείγματα και ενδιαίτουν στο ενδοκειμενικό παράδειγμα. Δηλαδή, για να παρακολουθήσουμε την έννοια του κανόνα στο έργο του Μπένγιαμιν, θα πρέπει να την αντιληφθούμε ως το παράδειγμα ενός προβλήματος, και αυτό το παράδειγμα να το ακολουθήσουμε μέσα στα κείμενα, τα οποία λειτουργούν παραδειγματικά ως προς το παράδειγμα. Έτσι, προσεγγίζοντας την έννοια που μας αφορά θα δούμε στον τρόπο που αυτή εμφανίζεται, αρχικά, στο παράδειγμα ενός κειμένου. Και, ακολούθως, θα προσπαθήσουμε να την δούμε ως παράδειγμα την ίδια συγκριτικά με άλλα κείμενα-παραδείγματα και άλλες έννοιες, που ήδη την εμπεριέχουν παραδειγματικά δια της συμπλοκής.

Σε ένα πρώτο πλάνο, θα καταβληθεί προσπάθεια να ανακατασκευάσουμε το πρόβλημα όπως αυτό παραδίδεται μέσα από την *μεταφορά* του κειμένου «θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα». Αυτή η διαδικασία φιλοδοξεί να καταστήσει ορατό το βασικό σχήμα που επαναδιαγράφεται, ατέρμονα εκλεπτύζόμενο, εντός και διά των κειμένων του Μπένγιαμιν. Το «θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα» επιλέγεται για την αρχική προσέγγιση αυτού του σχήματος, καθώς αποτελεί μια από τις σπάνιες περιπτώσεις που μας παραδίδεται (το σχήμα) χωρίς παρεμβολές –παρεμβολές οι οποίες συνήθως επαναδιαγράφουν το ίδιο σχήμα σε διαφορετικά επίπεδα και από άλλο υλικό, παρεμβολόμενες οι ίδιες, κ.ο.κ., -. Εν ολίγοις, είναι πιο εύκολο να αρχίσει κανείς από εδώ, ώστε να παρακολουθήσει αργότερα τον φρενήρη μετασχηματισμό του ίδιου σχήματος στον εαυτό του σαν σε μια αγωνιώδη επιζήτηση να καταστεί εναργές.

Το πρόβλημα παρίσταται μεταφορικά ως εξής:

«Αν ένα βέλος δείχνει προς τον στόχο στην κατεύθυνση του οποίου δρα η δυναμική του βέβηλου και ένα άλλο οριοθετεί την κατεύθυνση της μεσσιανικής έντασης, τότε είναι βέβαιο ότι η προσπάθεια απελευθέρωσης της ανθρωπότητας για χάρη της ευτυχίας πηγαίνει κόντρα στην μεσσιανική κατεύθυνση. Όπως, όμως, μια δύναμη μπορεί, όντας σε ισχύ, να αυξήσει μια άλλη, η οποία δρα στην αντίθετη κατεύθυνση, έτσι και η τάξη του βέβηλου διευκολύνει, όντας βέβηλη, την έλευση του μεσσιανικού βασιλείου. Συνεπώς, το βέβηλο, αν και δεν είναι το ίδιο κατηγορία που ανήκει στο βασίλειο, είναι μια αποφασιστικής σημασίας κατηγορία για την προσέγγιση σε αυτό⁵».

Το παραπάνω απόσπασμα συμπλέκει τρεις έννοιες –Μεσσιανικό/βέβηλο/Μεσσιανικό βασίλειο–, αναφέρει στην συμπλοκή αυτή την έννοια της ευτυχίας και υπονοεί μια ακόμη έννοια, η οποία δεν αναφέρεται. Η έννοια αυτή είναι το Ιερό. Δεν μπορεί να υφίσταται δράση βεβήλωσης έξω από τον ιερό τόπο. Ούτε, βέβαια, υφίσταται η

³ Πλάτων, *Πολιτικός*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2003. (277D)

⁴ Walter Benjamin, *Για την έννοια της Ιστορίας*, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997, θέση ΣΤ'.

⁵ Walter Benjamin, *θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα*. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>.

έννοια του βέβηλου έξω από την έννοια του ιερού. Στο σημείο αυτό θα ασχοληθούμε με την μια πλευρά της μεταφοράς και δεν θα κοιτάζουμε, προς το παρόν, στην αναφορά της έννοιας της ευτυχίας σε καμία από τις δύο πλευρές του σχήματος. Ας δούμε, όμως, προηγουμένως ποιές είναι οι δύο αυτές πλευρές του μεταφορικού σχήματος. Στο κέντρο βρίσκεται το ιερό, στο εσωτερικό του οποίου υφίσταται η σχέση βέβηλου/ιερού. Εξωτερικά αυτού του κέντρου από την μια πλευρά παρίσταται το βέλος της μεσσιανικής δύναμης, ενώ από την άλλη δείχνεται το μεσσιανικό βασίλειο ως μια πιθανή οικοδόμηση, και δείχνεται ακριβώς διά του βέλους της μεσσιανικής δύναμης. Τώρα, λοιπόν, που αναφερθήκαμε σαφώς στις δύο πλευρές του σχήματος, θα προσπαθήσουμε να το σπάσουμε, ώστε να δούμε την εικόνα της μεταφοράς που εμφανίζει τη σχέση μεταξύ των εννοιών Μεσσιανικό-Ιερό-Βέβηλο.

Στο παρατεθέν απόσπασμα τόσο το Βέβηλο όσο και το Μεσσιανικό αποτελούν δυνάμεις. Ταυτόχρονα, όμως, το Βέβηλο αποτελεί τάξη. Για να αποσαφηνίσουμε τη σχέση του Βέβηλου με το Μεσσιανικό, θα πρέπει να δούμε το Βέβηλο και ως δύναμη και ως τάξη. Αλλά, αν η έννοια του Βέβηλου κατανοείται μόνο εντός της έννοιας του Ιερού, τότε η τάξη του Βέβηλου κατανοείται μόνο εντός της τάξης της ενότητας του Ιερού. Έτσι, το Βέβηλο αποτελεί τόσο τάξη σε σχέση με την τάξη του Ιερού, όσο και δύναμη που δρά εντός της τάξης της ενότητας του Ιερού. Εντός αυτής της ενότητας τόσο το Βέβηλο όσο και το Ιερό αποτελούν τάξεις. Η τάξη της ενότητας του Ιερού αποτελεί σχέση μεταξύ της τάξης του Ιερού και της τάξης του Βέβηλου.

Αλλά ας δούμε λίγο πιο προσεκτικά σε αυτό το σημείο. Έχουμε τις τάξεις του Βέβηλου και του Ιερού εντός της τάξης της ενότητας του Ιερού. Πώς θα μπορούσαμε να δούμε την έννοια της τάξης ως αποκαλυπτική για την παραδειγματικότητα του παραδείγματός μας, για την κατανόηση της έννοιας του κανόνα και της σχέσης της με εκείνη του νόμου; Πώς προκύπτει η ταξικότητα του βέβηλου και του ιερού; Και κατά ποιο τρόπο η τάξη της ενότητας του ιερού αποτελεί διαφορά;

Θα ήθελα να υποστηρίξω ότι το σχήμα που παραδίδεται στο θεολογικό πολιτικό σπάραγμα αποτελεί την εικόνα μιας σταθεροποίησης που με τα βέλη της συνεχίζει να κινείται. Οι τάξεις του ιερού και του βέβηλου αποτελούν τάξεις ως αποτελέσματα κυριαρχίας και υπαγωγής. Οι τάξεις αυτές αποτελούν τα παράγωγα μιας κίνησης. Της υπαγωγής ως κυριαρχία. Η τάξη της ενότητας του ιερού αποτελεί την αναφορά της υπαγωγικής διαδικασίας στον εαυτό της ως κυριαρχία μιας κυριαρχούσας δύναμης, ως παγείωση των τάξεων που έχουν παραχθεί από την υπαγωγή, ως αναγκαία ενότητα των τάξεων αυτών, ως νόμος. Η παραπάνω σχέση σχηματοποιείται ως η σχέση μιας παραγωγικής μεσολάβησης με μια παραχθείσα ενότητα και κατανοείται ως υπαγωγή και κυριαρχία. Αλλά η ίδια η υπαγωγική διαδικασία εκτίθεται ως αποτελούσα ήδη κυριαρχία, η οποία αναπαρίσταται ως ενότητα του υπάγοντος με το υπαχθέν στον Κυρίαρχο Λόγο. Η λειτουργία της κυριαρχίας, ως δύναμη και αποτέλεσμα της υπαγωγής, προηγείται της έννοιας της κυριαρχίας. Έτσι, η έννοια της υπαγωγής κατανοείται ως κυριαρχία, ενώ η έννοια της ενότητας κατανοείται ως κυριαρχία επί μιας συντελεσθείσας υπαγωγής. Η έννοια της τάξης ανακύπτει από την λειτουργία της υπαγωγής, η οποία σε ένα πρώτο βαθμό διαιρεί και σε ένα δεύτερο αναφέρει το ένα μέρος στο άλλο. Αυτή η πρώτη μορφή της τάξης, ανακύπτουσα από τη διαίρεση που επιτελεί το στοιχείο που υπάγει, λαμβάνει αρχικώς αυτόν ακριβώς τον προσδιορισμό, ότι δηλαδή αποτελεί μια διχοτομημένη έννοια: η τάξη του υπάγοντος και η τάξη του υπαχθέντος στοιχείου. Στην πραγματικότητα, όμως, όπως θα δούμε παρακάτω, η αναφορά του υπαγωγικού ενεργήματος στον εαυτό του είναι που παριστά την ενότητα των δύο στοιχείων και παράγει την έννοια της τάξης ως ενότητα του κυρίαρχου στοιχείου με τη διαίρεση που αναφέρει στην παράστασή του. Όμως, η πρώτη τη τάξει υπαγωγή, που παράγει την έννοια της τάξης ως μια

διχοτομημένη στο εσωτερικό της έννοια, δεν υποτάσσει το βέβηλο στο ιερό, αλλά τα συμπαράτάσσει αμοιβαία ως όρους, και μόνο η αναγωγή στη μονάδα, ως μια δεύτερη τη τάξει υπαγωγή, υποτάσσει το διαιρεμένο στην ενότητα του κυρίαρχου, ως μια ενότητα που σταθεροποιεί στον εαυτό της την εγγενή εξάρτηση των δύο στοιχείων. Η κοινωνία αποκτά την μορφή του κυρίαρχου. Αλλά η κοινωνία αποτελεί ήδη ένα πρώτο υπαγωγικό αποτέλεσμα, την παραγωγή μιας διαίρεσης και την συμπαράταξη των τάξεων μιας διχοτόμησης. Η τάξη παράγεται από την ενότητα μιας λειτουργίας ως διηρημένη έννοια και μόνο η υπαγωγή αυτής της διαίρεσης στην ενότητα της μιας τάξης παράγει την κυρίαρχη τάξη ως ενότητα που υποτάσσει. «Η ενότητα του πολλαπλού μέσα σε ένα υποκείμενο είναι συνθετική, άρα η καθαρή κατάληψη προσφέρει μιαν αρχή της συνθετικής ενότητας του πολλαπλού σε κάθε δυνατή εποπτεία. Αλλά η συνθετική αυτή ενότητα προϋποθέτει μια σύνθεση ή την εμπρικλείει⁶».

Αυτή ακριβώς τη προϋποτιθέμενη σύνθεση και την κατάληψη ως μια αρχή συνθετικής ενότητας ανέλαβαν να εκθέσουν ως ενέργημα και έννοια οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, πατώντας, ίσως, πάνω στα σχέδια του Μπένγιαμιν. Περιγράφοντας το στόχο της θεωρητικής θεμελίωσης της μελέτης τους, γράφουν: «προσπαθεί να κάνει πιο κατανοητή τη διασύνδεση μεταξύ ορθολογικότητας και κοινωνικής πραγματικότητας, καθώς και την αδιαχώριστη από αυτή σχέση μεταξύ της φύσης και της υποδούλωσής της⁷». Πώς συνδέεται η παραπάνω στόχευση των Αντόρνο/Χορκχάιμερ με το υποτιθέμενο κέντρο της Μπενγιαμινικής σκέψης; Πώς συνδέεται με την κανονιστική λειτουργία ως υπαγωγή και κυριαρχία, με την παγίωση του ενός κανόνα ως αναφορά της ταξικής διαίρεσης στη μορφή της αδιάσπαστης και ενιαίας παράστασης του κανονικού;

Η κίνηση της *διαλεκτικής του διαφωτισμού* στοχεύει στην κατανόηση: α) της διασύνδεσης ορθολογικότητας και κοινωνικής πραγματικότητας, β) της σχέσης φύσης και υποδούλωσης της φύσης. Η διασύνδεση και η σχέση κρίνονται ως μεταξύ τους αδιαχώριστες. Ίσως να καταφέρουμε να προβούμε σε ορισμένες αρχικά χρήσιμες παρατηρήσεις σχετικά με τις Μπενγιαμινικές έννοιες του Ιερού και του Βέβηλου, εκκινώντας από την ως άνω διασύνδεση και σχέση. Με αυτό τον σκοπό ας προσπαθήσουμε να καταφύγουμε σε μια αντιστοιχία με το Μπενγιαμινικό σχήμα του μυθικού κύκλου.

Στο κείμενο «Για μια κριτική της βίας⁸» -στο οποίο πρόκειται να σταθούμε λεπτομερέστερα στη συνέχεια- η τάξη του δικαίου περιγράφεται ως αποτέλεσμα της μυθικής βίας που διακρίνεται σε βία που θεσπίζει και βία που συντηρεί το δίκαιο. Θα μπορούσαμε, ίσως, να δούμε την αρχετυπική θέσπιση του μυθικού κύκλου στην ορθολογική δράση υποδούλωσης της φύσης. Αυτή η κανονιστική ενέργεια σημαίνει κατ' αυτόν τον τρόπο μια πρώτη μορφή της κυριαρχίας. Ο χώρος περιφράσσεται από την χαοτική και ανεξέλεκτη φύση και μετατρέπεται σε τόπο. Το ιερό αποτελεί τον τόπο της υποδουλωμένης φύσης. Η ορθολογικότητα, διακρίνοντας τον ιερό τόπο από τη φύση, παρατάσσει στο εσωτερικό του τόπου της τις τάξεις του ιερού και του βέβηλου. Η τάξη του ιερού αποτελεί, αρχικά, ακριβώς αυτή την παράταξη. Την παράταξη της τάξης της ορθολογικότητας και της υποδουλωμένης φύσης.

Η κοινωνική πραγματικότητα συνίσταται στην αρχή του ιερού, την ιεραρχία. Το ιερό που προκύπτει από την κυριαρχία στη φύση είναι ένας τόπος διαίρεσης της κοινότητας στο εσωτερικό της. Η ιεραρχία αποτελεί την πραγμάτωση της διαίρεσης

⁶ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979, 2^{ος} τόμος, σελ. 116-117.

⁷ Τέοντορ Αντόρνο –Μαξ Χορκχάιμερ, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Νήσος, Αθήνα, 1996. σελ. 26.

⁸ Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002.

της κυριαρχούσας επί της φύσης κοινότητας. Ο Ιερός τόπος είναι ένας κύκλος γύρω από μια διαίρεση. Εκφράζει μια περίφραξη στο εσωτερικό της οποίας ισχύει η αρχή της. Η αρχή της διαιρεμένης τάξης.

Αν η βία που θεσπίζει τον μυθικό κύκλο αντιστοιχεί στην κανονιστική ενέργεια περιφράξης του ιερού τόπου και στην παράταξη των τάξεων του ιερού και του βέβηλου, τότε, ίσως, και να μπορούσαμε να αποδώσουμε στη βία που συντηρεί τον μυθικό κύκλο την αναπαράσταση της διαίρεσης στην ενότητα του ιερού νόμου. Ο ιερός νόμος, η τάξη ενότητας του ιερού, αποτελεί την πραγμάτωση μιας συντελεσθείσας υπαγωγής. Δηλαδή, προϋπόθεση της ενότητας του ιερού ως τάξη του νόμου αποτελεί η λειτουργία κυριαρχίας που, υπάγωντας το έτερο στο ταυτό, συγκροτεί ως τάξεις τόσο το έτερο όσο και το ταυτό. Αυτή η υπαγωγή αποτελεί την προϋπόθεση της κυρίαρχης ενότητας. Η δύναμη που τελεί την υπαγωγή προηγείται της ταυτότητάς της και συστήνεται ως τάξη, επιβάλλοντας την αρχή της στην έτερη τάξη την οποία και έχει συστήσει. Η αναφορά της κυρίαρχης τάξης στον εαυτό της αποτελεί την πραγματωθείσα ενότητα της τάξης αυτής με την τάξη στην οποία κυριαρχεί. Ο Ιερός τόπος αποτελεί αντικειμενική μορφή του υποκειμένου του ορθού λόγου. Αυτή η μορφή είναι υπερβατική και φέρει στο εσωτερικό της τη διχοτόμηση ως προϋπόθεση, και αποτέλεσμα, της ενότητάς της.

Μέχρι εδώ αντιμετωπίσαμε το *ιερό* ως μια έννοια. Είδαμε, αρχικά, την έννοια αυτή να προκύπτει από την ενότητα μιας μεσολάβησης που διαιρεί –την ενότητα της κυριαρχούσας δύναμης-, και τελικά να ανακύπτει ως η αναγκαία ενότητα της διαίρεσης, ως ο κυρίαρχος νόμος. Είδαμε την έννοια, τη μεσολάβηση, και το νόμο ως σχετιζόμενα με την έννοια και τη λειτουργία της κυριαρχίας, και τελικά είπαμε ότι αυτή η μορφή είναι το υποκείμενο του ορθού λόγου. Μια υπερβατική έννοια, η ιδέα της οποίας αποτελεί το σημείο αναφοράς του νόμου.

Ο Κάντ εντοπίζει το πλεονέκτημα της υπερβατικής φιλοσοφίας ως προς την αναλυτική των εννοιών στο γεγονός ότι «ζητά να βρει τις έννοιές της σύμφωνα με μια αρχή⁹». Αυτό καθίσταται δυνατό για δύο λόγους που έχουν κοινή προϋπόθεση. Η προϋπόθεση συνίσταται στο γεγονός ότι ο νους «αποτελεί απόλυτη ενότητα¹⁰». Και η δυνατότητα της ανεύρεσης της αρχής υφίσταται, καθώς α) η πηγή των εννοιών είναι καθαρά αυτή η απόλυτη ενότητα, ο νους –και- β) γιατί οι έννοιες ωφείλουν να είναι συνεκτικές υπό μια έννοια¹¹. Έτσι, ο νους αποτελεί πηγή των εννοιών, αλλά και έννοια στον εαυτό του. Η ιδέα του νου ως απόλυτης ενότητας συνιστά έννοια που συνέχει τις έννοιες μεταξύ τους, οι οποίες και εκπηγάζουν ακριβώς από αυτή την έννοια. Το πλεονέκτημα, λοιπόν, βρίσκεται στο ότι η ενότητα είναι η καθαρή αρχή που συνέχει και παράγει τις έννοιες: «Μια τέτοια ενότητα παρέχει ένα κανόνα που μας επιτρέπει να αποδίδουμε a priori σε κάθε καθαρή έννοια του νου τη θέση της και σε όλες μαζί την πληρότητά τους¹²». Τι είναι όμως μια έννοια; Κατά τον Κάντ, ο νους -Verstand- είναι η απόλυτη ενότητα. Αποτελεί η απόλυτη αυτή ενότητα την έννοια καθεαυτήν; Η διάνοια ως λειτουργία συνενώνει αυτό που έχει συντεθεί. Η διάνοια ως μορφή αποτελεί την αναγκαία ενότητα των λειτουργιών της γνωστικής διαδικασίας. Δηλαδή, την αναφορά της εποπτείας και της πρόσληψης, της πολλαπλότητας του χώρου και του χρόνου, και της πολλαπλότητας των φαινομένων εν χώρω και χρόνω,

⁹ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. 2^{ος} τόμος, σελ. 33.

¹⁰ Ο.π. 2ος τόμος, σελ. 33.

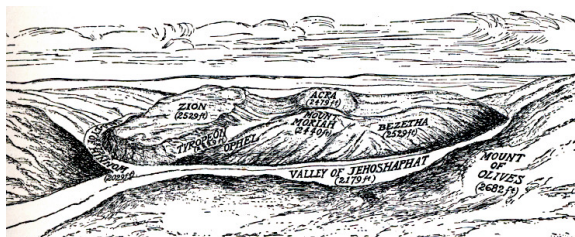
¹¹ Ο.π. 2ος τόμος, σελ. 33. «Η υπερβατική φιλοσοφία έχει το πλεονέκτημα αλλά και την υποχρέωση να ζητά να βρει τις έννοιές της, σύμφωνα με μια αρχή, γιατί αυτές εκπηγάζουν, καθαρά και απρόσμειντα, από το νου, που αποτελεί απόλυτη ενότητα, και γιατί πρέπει να συνεχόνται υποχρεωτικά μεταξύ τους βάσει μιας έννοιας ή ιδέας.»

¹² Ο.π. 2ος τόμος, σελ. 34.

στην ενότητα της μορφής του γνωρίζοντος υποκειμένου. Η ενότητα αυτής της μορφής του υποκειμένου αποτελεί το αντικείμενο της συνείδησης και είναι η αυτοσυνειδησία. Έτσι, αποτελεί έννοια, γιατί «πρέπει βέβαια να νοή κανένας κάθε έννοια ως παράσταση που περιέχεται μέσα σε ένα άπειρο πλήθος διαφόρων παραστάσεων (ως κοινό γνώρισμά τους), επομένως ότι τις περιέχει υπ' αυτήν¹³». Η διάνοια αποτελεί μια δύναμη παραστατική και η διαφορά της από την παράσταση της συνθέσεως που τελεί η φαντασία, δηλαδή η διαφορά από την πρόσληψη και την ανάπλαση, έγκειται στον αναδιπλασιασμό. Η παράσταση της έννοιας είναι πάντα αναπαράσταση της σύνθεσης και η αναπαράσταση αυτή αποτελεί την αναφορά της συνθετικής παράστασης στη μορφή ενός αντικειμένου, στη μορφή εγώ νοώ της αυτοσυνειδησίας. Αυτή η αναφορά αποτελεί υπαγωγή των σχηματιζόντων όρων της σύνθεσης στην ενότητα της μορφής του αντικειμένου, και κάθε αντικείμενο παράγεται υπαγόμενο στη μορφή αντικείμενο, δηλαδή στο «σύστοιχο του εγώ νοώ ή της ενότητας της συνείδησης, [που] είναι η έκφραση του Cogito, η μορφική εξαντικειμενισή του¹⁴».

Ο ιερός τόπος αποτελεί το παράδειγμα του υποκειμένου του λόγου που παράγεται ως αποτέλεσμα της ορθολογικής ενέργειας που κανονικοποιεί τη σχέση φύσης/ορθολογικότητας, παράγοντας τον κανόνα της υπαγωγής/κυριαρχίας και συνιστά παγίωση της μορφής του κανονικού, δηλαδή την μορφική εξαντικειμενισή του υποκειμένου. Είναι «ο νόμος της εξελικτικής κοινωνίας, η αρχή του εγώ νοώ¹⁵». Αλλά ο νόμος του υποκειμένου αποτελεί έννοια. Και αυτή η έννοια ως ιερός τόπος «όμοια με το πράγμα, με το υλικό εργαλείο που μένει ίδιο σε διαφορετικές καταστάσεις, χωρίζοντας έτσι τον χαοτικό, πολύπλοκο, διάσπαρτο κόσμο απ' αυτό που είναι γνωστό, είναι το ιδεατό εργαλείο που μας επιτρέπει να πιάσουμε όλα τα πράγματα από κει όπου αυτά μας αφήνουν¹⁶». Στο εσωτερικό της ενότητάς της η μορφή του υποκειμένου παραμένει διχασμένη, υπάγοντας την ετερότητα στον εαυτό της, δηλαδή στην ενότητα του υποκειμένου. «Αλλά ενώ ο διαφωτισμός [...] διακηρύσσει συνεχώς την κυριαρχία με τη μορφή της διαίρεσης, η διχοτόμηση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου γίνεται ένδειξη της αναλήθειας της διχοτόμησης αυτής και της αλήθειας¹⁷».

Η ενότητα έχει αντικείμενό της τη διαίρεση και ο κανόνας αποτελεί το αντικείμενο του νόμου ως η πραγματικά αναγκαία μορφή της ενότητας. Ας κοιτάξουμε αυτή την εικόνα της Ιερουσαλήμ. Ένας κύκλος γύρω από μια διαίρεση.



ΤΟ ΒΕΒΗΛΟ ΩΣ ΔΥΝΑΜΗ. Η ΜΕΣΟΛΑΒΗΣΗ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ

«Η τάξη του βέβηλου πρέπει να οικοδομηθεί πάνω στην ιδέα της ευτυχίας. Η σχέση αυτής της τάξης με το μεσσιανικό είναι ένα από τα βασικά διδάγματα της φιλοσοφίας

¹³ Ο.π. τόμος 1ος, σελ. 113.

¹⁴ Ζιλ Νελεζ, *Η Κριτική Φιλοσοφία του Κάντ*, εκδ. Εστία, Αθήνα, 2000, σελ. 32.

¹⁵ Τ. Αντόρνο-Μ. Χορκχάιμερ, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986, σελ. 54.

¹⁶ Ο.π. σελ. 57.

¹⁷ Ο.π. σελ. 57.

της ιστορίας. Είναι η προϋπόθεση μιας μυστικιστικής αντίληψης της ιστορίας, η οποία περιέχει ένα πρόβλημα που μπορεί να αναπαρασταθεί μεταφορικά. Αν ένα βέλος δείχνει προς τον στόχο στην κατεύθυνση του οποίου δρα η δυναμική του βέβηλου, και ένα άλλο οριοθετεί την κατεύθυνση της μεσσιανικής έντασης, τότε είναι βέβαιο ότι η προσπάθεια απελευθέρωσης της ανθρωπότητας για χάρη της ευτυχίας πηγαίνει κόντρα στην μεσσιανική κατεύθυνση. Όπως όμως μια δύναμη μπορεί, όντας σε ισχύ, να αυξήσει μια άλλη η οποία δρα στην αντίθετη κατεύθυνση, έτσι και η τάξη του βέβηλου διευκολύνει, όντας βέβηλη, την έλευση του μεσσιανικού Βασιλείου. Συνεπώς, το βέβηλο, αν και δεν είναι το ίδιο κατηγορία που ανήκει στο [μεσσιανικό] Βασίλειο, είναι μια αποφασιστικής σημασίας κατηγορία για να την ησυχότερη δυνατή προσέγγιση σ' αυτό¹⁸».

Μέχρι αυτό το σημείο παρακολουθήσαμε μια συγκεκριμένη μορφή της ενότητας σε σχέση με μια διαίρεση. Αυτή η ενότητα έχει ως προϋπόθεσή της τη δύναμη εκείνη, η οποία, λειτουργώντας, διαιρεί και συμπαρατάσσει τα προϊόντα της διαίρεσης ως μέρη ενός όλου που δεν αποτελεί την τάξη της κυρίαρχης ενότητας μέχρι τη στιγμή της αναφοράς της διάξευξης στο ένα του κυρίαρχου στοιχείου. Δηλαδή, στην αντικειμενικότητα του κυρίαρχου υποκειμένου. Κοιτώντας στη δυναμική σχέση του βέβηλου και του μεσσιανικού, θα προσπαθήσουμε να διαυγάσουμε τη δυναμικότητα του βέβηλου και τη σχέση αυτής της δυναμικότητας με την ταξικότητά του. Εξετάζοντας τη διαφορά των δύο αυτών δυνάμεων, θα επιχειρήσουμε να αντιληφθούμε τη φύση του μεσσιανικού στοιχείου και την ομοιότητα αυτής της φύσης με τη δυναμική φύση του βέβηλου ως κάτι άλλο από το μεσσιανικό και φύσει αντιθετικό προς αυτό. Τέλος, θα δούμε την σύγκρουση των δυνάμεων αυτών ως μια ικανή συνθήκη ποσοτικής προσάυξης της μεσσιανικής δύναμης και αυτή τη προσάυξη ως τον όρο δυνατότητας της πραγμάτωσης του μεσσιανικού βασιλείου. Η έννοια του βασιλείου αυτού θα μας απασχολήσει σε ένα επόμενο στάδιο, όπου θα εξεταστεί η σχέση της με τις έννοιες του μεσσιανικού, του βέβηλου και του μεσσία.

Με σκοπό να προσεγγίσουμε την έννοια του βέβηλου ως δύναμη θα σταθούμε στην Καντιανή θεωρία της δυνατότητας της εμπειρίας. Με αυτή τη στάση θα προσεγγίσουμε τη σχέση της αυθορμησίας της σκέψης με την κανονιστικότητα. Στόχο μας θα αποτελέσει το να δούμε στον τρόπο με τον οποίο προκύπτει τόσο η ταξικότητα όσο και η δυναμικότητα του βέβηλου από την αυθορμησία της σκέψης μόνο και καθόσον αυτή λειτουργεί ως κανόνας. Σε αυτό το πλαίσιο η ταξικότητα του βέβηλου προκύπτει από την ως άνω λειτουργία ως η έννοια του αντικειμένου και η δυναμικότητά του από το αντί αυτής της κείμενης θέσης.

Αρχίζουμε με σύντομη ανακεφαλαίωση: Βλέποντας στην έννοια του υπερβατικού λογικού υποκειμένου την αναγωγή στη μονάδα μιας διαίρεσης, είδαμε την διαίρεση αυτή να προηγείται της αναγωγής. Προ της αναγωγής οι τάξεις συμπαρατάσσονται ως όροι, και μόνο η αναγωγή στη μονάδα έκανε δυνατή την υπόταξή τους. Η ίδια, όμως, η διαίρεση αποτέλεσε τόσο παράγωγο όσο και εργαλείο μιας πρώτης τη τάξει υπαγωγής. Αυτή η πρώτη υπαγωγή αποτελεί μια λειτουργία που προσφέρει τον κανόνα της ταξικής υπαγωγής και αποτελεί στον εαυτό της κανόνα. Η κυριαρχία στη φύση απαιτεί τη θέαση της φύσης ως ένα. «Αλλά αυτή η ενότητα είναι αδύνατη, αν η εποπτεία δεν μπόρεσε να παραχθεί από μια τέτοια λειτουργία της συνθέσεως σύμφωνα με ένα κανόνα, η οποία καθιστά την ανάπλαση του πολλαπλού a priori αναγκαία και την έννοια δυνατή, μες την οποία ενώνεται το πολλαπλό¹⁹». Άρα, η λειτουργία της συνθέσεως, που θέτει τους όρους σε κανονική παράταξη, στηρίζεται

¹⁸ Walter Benjamin, Θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφ: <http://radicaldesire.blogspot.com>

¹⁹ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 95.

«στην ενότητα του κανόνα [που] καθορίζει το κάθε είδος πολλαπλού και το περιορίζει σε όρους, οι οποίοι καθιστούν δυνατή την ενότητα της καταλήψεως, και η έννοια της ενότητας αυτής είναι η παράσταση του αντικειμένου²⁰». Αλλά η ίδια η ενότητα του κανόνα αποτελεί στον εαυτό της λειτουργία. «Η ίδια λειτουργία που προσδίνει ενότητα στις διάφορες παραστάσεις σε μια κρίση, προσδίνει επίσης ενότητα και στην απλή σύνθεση διαφόρων παραστάσεων σε μια εποπτεία, η οποία, γενικά εκφραζόμενη, ονομάζεται καθαρή έννοια του νου -reine Verstandesbegriff²¹». Έτσι, λοιπόν, η πρώτη μορφή κυριαρχίας αποτελεί τη λειτουργία ενός κανόνα σύμφωνα με τον οποίο τελείται η σύνθεση που παρατάσσει κανονικά τους όρους, οι οποίοι και αποτελούν την αντικειμενική δυνατότητα της αναγκαίας ενότητας της κατάληψης, η έννοια της οποίας ως παράσταση του αντικειμένου καθιστά την υπαγωγή πραγματικά εν ενεργεία. «Οι έννοιες στηρίζονται σε λειτουργίες. Με τον όρο όμως λειτουργία εννοώ την ενότητα του ενεργήματος που κατατάσσει διάφορες παραστάσεις κάτω από μια κοινή παράσταση. Άρα οι έννοιες στηρίζονται στην αυτενέργεια της νοήσεως²². Η αυτενέργεια της νοήσεως, λειτουργώντας ως κανόνας –δηλαδή ως μέσο-, παράγει τη μορφή του κανόνα, την έννοια ενός αντικειμένου. «Η ενότητα, την οποία το αντικείμενο καθιστά αναγκαία, δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η μορφολογική ενότητα της συνειδήσεως στη σύνθεση του πολλαπλού²³». Ανακεφαλαιώνοντας, η παράταξη των τάξεων ως όρων που είναι ενωμένοι στον εαυτό τους τελείται με βάση τον κανόνα της μορφής του αντικειμένου, ο οποίος παράγεται ως παράσταση από την αυτενέργεια της νόησης, καθόσον λειτουργεί ως κανόνας, δηλαδή ως η καθαρή έννοια του νου. Αλλά, ταυτόχρονα, ο περιορισμός του πολλαπλού σε όρους από την τέλεση της σύνθεσης αποτελεί όρο δυνατότητας της παράστασης του αντικειμένου. Εδώ ανακύπτει μια σχέση ταυτοχρονίας και διαδοχής ως μεταξύ τους ταυτόχρονες –ο ορισμός του παντοτινού-. Επίσης ανακύπτει μια σχέση υπαγωγής της Αρχής –αυτοκαθορισμός-. Ο καθορισμός που προκύπτει ως κανόνας από την παραπάνω σχέση του παντοτινού και του αυτοκαθορισμού συνιστά μια αντιστροφή της βάσης –η σύνθεση τελείται σύμφωνα με ένα κανόνα- και του όρου –η σύνθεση των όρων καθιστά δυνατή την ενότητα της κατάληψης-. «Η σύνθεση της πρόσληψης αποτελεί την υπερβατική βάση όλων των γνώσεων εν γένει²⁴» και «πρέπει να υπάρχει μια υπερβατική αρχή -Grund- της ενότητας της συνειδήσεως στη σύνθεση του πολλαπλού²⁵». Η παραπάνω αντιστροφή αποτελεί μια ταυτοχρονία, καθώς «η πρωταρχική και αναγκαία συνείδηση της ταυτότητας του ίδιου εγώ –Begriff von etwas- είναι συγχρόνως και συνείδηση μιας εξίσου αναγκαίας ενότητας της συνθέσεως όλων των φαινομένων σύμφωνα προς έννοιες²⁶». Κατά την ταυτοχρονία αυτή υπάγεται η λειτουργία στην παράσταση, «γιατί αυτή η ενότητα της συνειδήσεως θα ήταν αδύνατη, αν το πνεύμα δεν μπορούσε κατά τη γνώση του πολλαπλού να συνειδητοποιεί την ταυτότητα της λειτουργίας εκείνης διά της οποίας αυτή η ενότητα συνδέει το πολλαπλό σε μια γνώση²⁷». Αυτή η λειτουργία υπάγεται στην παράσταση ως, και καθόσον, ταυτότητα, δηλαδή, «η αριθμητική ενότητα της καταλήψεως υπό-κείται a priori ως βάση όλων των εννοιών²⁸». Αλλά, όπως είδαμε προηγουμένως, η λειτουργία στην οποία βασίζονται όλες οι έννοιες είναι η

²⁰ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 95.

²¹ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 47.

²² Immanuel Kant, Κ.Κ.Λ., εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 35.

²³ Immanuel Kant, Κ.Κ.Λ., εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 94.

²⁴ Ο.π. σελ. 90.

²⁵ Ο.π. σελ. 97.

²⁶ Ο.π. σελ. 100.

²⁷ Ο.π. σελ. 99-100.

²⁸ Ο.π. σελ. 99.

αυτενέργεια της νοήσεως. Η αυτενέργεια της νοήσεως υπό-κείται ως η ταυτότητα μιας λειτουργίας στην έννοια της ταυτότητας. Έτσι η πρωταρχική κατάληψη αποτελεί την υπαγωγή ενός κανόνα εν δυνάμει σε έναν κανόνα εν ενεργεία. Αυτή η υπαγωγή καθιστά την αυτοσυνειδησία παράσταση της παράστασης της αυτενέργειας ως η ταυτότητα μιας λειτουργίας. Η παράσταση της αυτενέργειας αναφέρεται στη μορφή της ενότητας της σύνθεσης. «Η πρωταρχική ενότητα της κατάληψης υπόκειται ως βάση της δυνατότητας κάθε είδους γνώσης, γι' αυτό η υπερβατική ενότητα της συνθέσεως της φαντασίας είναι η καθαρή μορφή κάθε είδους δυνατής γνώσης²⁹». Η πρωταρχική κατάληψη ως βάση δυνατότητας όλων των δυνατών κανόνων αναφέρεται στη σύνθεση της φαντασίας ως τη μορφή των δυνατών κανόνων. Η έννοια της νόησης παριστά το συντελεσμένο μιας δυνατότητας σε σχέση προς τη μορφή με την οποία συν-τελείται. «Η ενότητα της καταλήψεως σε σχέση προς τη σύνθεση της φαντασίας είναι η νόηση και αυτή ακριβώς η ενότητα σε σχέση προς την υπερβατική σύνθεση της φαντασίας είναι η καθαρή νοηση³⁰». Η δυνατότητα της κυρίαρχης γνώσης και η δυνατή μορφή της υπόκειται στο νόμο της κυρίαρχης ενότητας, και αποτελούν το αντικείμενό της. Η αυτενέργεια της νοήσεως λειτουργώντας ως μέσο, κανόνας, αναπτύσσει σύμφωνα με τη μορφή αυτής της λειτουργίας την κανονική ταξική παράταξη, δηλαδή περιορίζει σε όρους, και παράγει την παράσταση της αριθμητικής ενότητας του ενεργήματος, καθόσον θέτει τον εαυτό της στη θέση του αντικειμένου. Η αναπαράσταση αυτής της λειτουργίας συνιστά τον ιερό νόμο σύμφωνα με τον οποίο φύση και ορθολογικότητα σταθεροποιούνται στην ενεργητική ενότητα του δυνατού τους τόπου, «ο καθαρός νους είναι μέσα στις κατηγορίες ο νόμος της συνθετικής ενότητας όλων των φαινομένων και μ' αυτό τον τρόπο καθιστά αυτός πρώτα και πρωταρχικά την εμπειρία δυνατή κατά τη μορφή³¹». Ταυτόχρονα, η ίδια αυτή αναπαράσταση, *η έννοια της παράστασης του αντικειμένου*, αποτελεί την αντικειμενική συνοχή του αντικειμένου πράγματος, καθώς «η υπερβατική ενότητα της καταλήψεως δημιουργεί από όλα τα δυνατά φαινόμενα, τα οποία μπορούν πάντα να βρίσκονται μαζί σε μια εμπειρία, μια συνοχή όλων αυτών των παραστάσεων σύμφωνα προς νόμους³²». Δηλαδή, η αυτενέργεια της νοήσεως, εφόσον λειτουργεί κανονιστικά, αποβαίνει να αποτελεί την παράσταση του αντικειμένου πράγματος, η οποία ως κανόνας αναπαρίσταται στην ενότητα του κανόνα του ενός κανόνα, στην ενότητα του νόμου. Αλλά κατ' αυτή και υπ' αυτή την έννοια η αυθορμησία της σκέψης εκδηλώνεται ήδη σύμφωνα με την ιδέα του κυρίαρχου υποκειμένου, γι' αυτό «η δυνατότητα της λογικής μορφής κάθε γνώσεως βασίζεται κατ' αναγκαιότητα στη σχέση της προς αυτή την κατάληψη θεωρούμενη ως μια ικανότητα³³». Η συνείδηση ως συνείδηση ενός υποκειμένου απαιτεί η αυτενέργεια της νόησης να λειτουργεί ήδη ως ικανότητα, δηλαδή σύμφωνα με την ιδέα του ενός υποκειμένου. «Η Ιδέα αυτή, ότι δηλ. όλα τα φαινόμενα, άρα και όλα τα αντικείμενα, με τα οποία είναι δυνατό να ασχοληθούμε, υπάρχουν συνολικά μέσα μου ως προσδιορισμοί της ταυτότητας του εγώ μου, αυτή η ιδέα εκφράζει την παντελή ενότητα των φαινομένων σε μια και την αυτή κατάληψη ως αναγκαία. Αλλά μέσα σε αυτή την ενότητα της δυνατής συνειδήσεως ενυπάρχει και η μορφή κάθε γνώσεως των αντικειμένων (διά της οποίας νοείται ότι το πολλαπλό ανήκει σ' ένα ενιαίο αντικείμενο –zu Einem Object-)»³⁴. Έτσι, το αντικείμενο του νόμου είναι η

²⁹ Ο.π. σελ. 119.

³⁰ Ο.π. σελ. 120.

³¹ Ο.π. σελ. 141

³² Ο.π. σελ. 99.

³³ Ο.π. σελ. 100.

³⁴ Ο.π. σελ. 145-146.

κανονιστική αυτενέργεια και η μορφή του κανόνα. «Το εγώ αφού πρώτα εξιδανικευτεί και γίνει υπερβατικό λογικό υποκείμενο, γίνεται σημείο αναφοράς του Λόγου, της νομοθετικής βαθμίδας της δράσης³⁵». Ως καθαρή αυτενέργεια «η συνείδηση μπορεί συχνά να είναι αδύνατη, έτσι ώστε μόνο στο αποτέλεσμα αλλά όχι στο ενέργημα το ίδιο, να την συνδέουμε με την γέννηση της παράστασης³⁶». Αυτή ακριβώς η πρωταρχικά πραγματιστική θέαση της συνείδησης προσδίδει στο αποτέλεσμά της –στην αυτοσυνειδησία-, στο οποίο και μόνο θέαται ως τέτοια, έναν εργαλειικό χαρακτήρα. Αλλά ως αντικείμενο του λόγου η νόηση αποτελεί, μεν, μια τάξη που υπόκειται στον νόμο του, ταυτόχρονα, δε, ακριβώς επειδή αποτελεί αντικείμενο του, αντιστέκεται. «Διαπιστώνουμε ότι η σκέψη μας περί της αναφοράς κάθε γνώσεως στο αντικείμενό της -Gegenstand- συνεπάγεται κάποια αναγκαιότητα, αφού αυτό θεωρείται εκείνο το οποίο αντιστέκεται – wieder steht- ώστε οι γνώσεις μας να μην καθορίζονται κατά βούληση³⁷».

Δηλαδή, λειτουργεί ως δύναμη εντός μιας παραχθείσας στατικότητας, μιας κυριότητας. Έτσι, έχουμε μπροστά μας την έννοια της κριτικής. «Το εργαλείο της κυριαρχίας αποκτά ανεξαρτησία: Η διάνοια, η διαμεσολαβητική βαθμίδα, μετριάζει τη βανασότητα της αδικίας, ανεξάρτητα από τη θέληση των κυρίαρχων³⁸». Το βέβηλο του παραδείγματός μας αποτελεί δύναμη, όντας σε ισχύ. Πράγμα που σημαίνει ότι η κριτική της κυριαρχίας ενδιαφέρει στο εσωτερικό της αντικειμενικής ενότητας του νόμου ως προϋπόθεση και αντικείμενό της. Στο κείμενο «η Διαλεκτική του Διαφωτισμού» διαβάζουμε την εξής πρόταση: Die Gegenständlichkeit des Mittels, die es universal verfügbar macht, seine Objektivität für alle, impliziert bereits die Kritik von Herrschaft, als deren Mittel Denken erwuchs³⁹. Η παραπάνω πρόταση στον τρόπο της διατύπωσής της –εκτός από πιθανή αναφορά στο παραπάνω καντιανό παράθεμα- εμπερικλείει τόσο μια ανασκόπηση του επιχειρήματος των συγγραφέων, όσο και μια προοπτική διάνοιξης του ίδιου του επιχειρήματος και της πραγματικότητας την οποία περιγράφει. Ας ξεκινήσουμε από το απλό. Το απλό έγκειται στην ταυτοποίηση αυτού που αποτελεί μέσο. Κατά την έκθεση της διαλεκτικής του διαφωτισμού επιχειρείται μια έκθεση του προβλήματος της ελευθερίας. Η ελευθερία περιγράφεται ως απελευθέρωση από το νόμο της φύσης και αποτελεί μια πρώτη υπαγωγή αυτής (της φύσης) στο πνεύμα. Σε ένα δεύτερο επίπεδο η κοινότητα των ανθρώπων –των τελούντων την κυριαρχία στην φύση- διαιρείται στο εσωτερικό της, μια διαίρεση η οποία προκύπτει από τον καταμερισμό της εργασίας. Οι κυρίαρχοι διαιρούνται σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους. Χωρίς να επιχειρήσουμε εδώ να παρακολουθήσουμε την πορεία της έκθεσης της διαλεκτικής του Διαφωτισμού, ας δούμε αυτό που μας απασχολεί. Το μέσο είναι αυτό που μεσολαβεί του απολύτου (φύση) και η κυριαρχία αποτελεί ακριβώς αυτή την αρχική μεσολάβηση, την υπαγωγή της φύσης στη σκέψη. Denken erwuchs als das Mittel der Herrschaft. Η σκέψη αναπτύχθηκε ως μέσο της κυριαρχίας. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η ίδια η σκέψη είναι το μέσο της κυριαρχίας. Οπότε, αυτό που έχει εκτεθεί ως διαλεκτική του διαφωτισμού δεν είναι η σκέψη εν γένει, αλλά η ανάπτυξη της σκέψης ως μέσο. Ως μέσο της Κυριαρχίας. Από εδώ ας προχωρήσουμε σε μια δεύτερη δέσμη παρατηρήσεων. «Die Gegenständlichkeit des Mittels [...], seine Objektivität für alle».

³⁵ Μαξ Χορκχάιμερ/Τέοντορ Αντόρνο, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986.

³⁶ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 92.

³⁷ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 94.22

³⁸ Ο.π. σελ. 57.

³⁹ Ο αντικειμενικός χαρακτήρας του μέσου, ο οποίος το κάνει οικουμενικά διαθέσιμο, η «αντικειμενικότητά του» για όλους, περικλείει ήδη την κριτική της κυριαρχίας, ως μέσον της οποίας αναπτύχθηκε η σκέψη.

Η Αντί – Κειμενικότητα του μέσου. Από τη στιγμή που η σκέψη εξισώνεται με το μέσο της κυριαρχίας και στην ανάπτυξή της ταυτίζεται με την κυριαρχία αυτή, το μέσο αυτό –δηλαδή η σκέψη ως μέσο- χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι αντικείται. Κείται αντιθετικά ως εργαλείο υπαγωγής και κυριαρχίας. Το χαρακτηριστικό της αντί-κειμενικότητας χαρακτηρίζει, λοιπόν, όχι τη σκέψη εν γένει, αλλά τη σκέψη ως μεσολάβηση, άρνηση του απολύτου. Και έτσι ερχόμαστε στην παράθεση: seine Objektivität. Η σκέψη ως μέσο, ως μεσολάβηση του απολύτου, δηλαδή ως σχετικοποίηση του αφηρημένου (φύση) διά της υπαγωγής στο συγκεκριμένο (άνθρωπος) αντικειμενοποιεί τόσο τα δύο σκέλη της υπαγωγής (φύση/άνθρωπος) όσο και την ίδια τη διαδικασία της σκέψης. Η παράθεση, seine Objektivität, παραπέμπει στο ότι η σκέψη στη μορφή της αρνητικής μεσολάβησης είναι μια σκέψη που είναι αντικείμενο. Μια αντικειμενοποιημένη σκέψη. Και έτσι κείται ως ένα κοινωνικοποιημένο αντικείμενο, ένα αντικείμενο για όλους. Η θέση της αντίθεσης, λοιπόν, αποτελεί μια αντικειμενική θέση στο εσωτερικό της κυριαρχίας. Αλλά ακριβώς επειδή βρίσκεται στο εσωτερικό της κυριαρχίας στη θέση που την ορίζει, ταυτόχρονα ορίζει και τους δύο πόλους της υπαγωγής. Τους κυρίαρχους και τους κυριαρχούμενους. Η κριτική ως αντικειμενική μορφή παραχθείσα στο εσωτερικό της κανονιστικής σκέψης αποτελεί την μορφή της αρνητικότητας από την σκοπιά/θέση του υπαχθέντος στοιχείου. Και δείχνει στην εξωτερικότητά της. Δηλαδή, σε εκείνη τη μορφή σκέψης που δεν είναι μέσο.

Έτσι, η δυναμικότητα του βέβηλου είναι η άσκηση της κριτικής στο εσωτερικό της ενότητας του νόμου ως παραγωγός και παράγωγο του κανόνα. Αλλά ο Μπένγιαμιν μας προειδοποιεί «Όπως όμως μια δύναμη μπορεί, όντας σε ισχύ, να αυξήσει μια άλλη η οποία δρα στην αντίθετη κατεύθυνση, έτσι και η τάξη του βέβηλου διευκολύνει, όντας βέβηλη, την έλευση του μεσσιανικού Βασιλείου⁴⁰». Η προειδοποίηση έγκειται στο ότι η δύναμη της τάξης του βέβηλου οφείλει να βρίσκεται σε ισχύ, ώστε να είναι δυνατό να λειτουργήσει προσ αυξητικά ως προς μια άλλη δύναμη –τη μεσσιανική-. Και η προειδοποίηση αυτή αποτελεί μια κριτική στην καντιανή έννοια της κριτικής. «Ο καθαρός νους είναι μια ενότητα σταθερά αυθύπαρκτη, αυτάρκης, που δεν μπορεί να προσ αυξηθεί από εξωτερικά προσγινόμενες προσθήκες⁴¹». Εδώ ο Μπένγιαμιν φαίνεται – όπως θα δούμε περισσότερο διεξοδικά παρακάτω- να δέχεται το επιχείρημα της αδυνατότητας της προσ αυξησης του εσωτερικού από το εξωτερικό, αλλά αντιστρέφει το επιχείρημα ως μια δυνατότητα προσ αυξησης του εξωτερικού από την δύναμη που δρα στο εσωτερικό. Έτσι, ενώ η κριτική γενικά στήνεται ως ένα εργαλείο περιορισμού της δυνατότητας της σκέψης, ο Μπένγιαμιν αντιστρέφει το επιχείρημα και θέτει την κριτική –την δυναμικότητα του βέβηλου- ως τη δύναμη εκείνη που μπορεί να προσ αυξήσει μια εξωτερική δύναμη –μεσσιανικό- ως τον όρο δυνατότητας να αρθεί ο περιορισμός της σκέψης. Απηχώντας αυτή τη συλλογιστική, διαβάζουμε στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*: «Κυριαρχώντας στη φύση ο άνθρωπος χάραξε τον κύκλο μέσα στον οποίο απωθεί τη σκέψη η Κριτική του Καθαρού Λόγου. Ο Κάντ δεν διαχώρισε ποτέ τη θεωρία της δύσκολης και συνεχούς προώθησης της σκέψης από την ανεπάρκεια και τον συνεχή περιορισμό της. Η κρίση του έχει αξία χρησμού⁴²». Και αυτό που χρίζει αυτή η κρίση είναι η Κυριαρχία του Λόγου, δηλαδή ο Λόγος ως Κυριαρχία.

⁴⁰ Walter Benjamin, Θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφ: <http://radicaldesire.blogspot.com>

⁴¹ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 31

⁴² Μάξ Χορκχάιμερ/Τέοντορ Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986.

Η ΜΕΤΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΟΡΑΣ.

Εξ αρχής ο Μπένγιαμιν μας ειδοποιεί ότι το πρόβλημα που ορθώνει η σχέση του βέβηλου με το μεσσιανικό -ως προϋπόθεση μιας μυστικιστικής αντίληψης της ιστορίας- πρόκειται να αναπαρασταθεί μεταφορικά⁴³. Αν το πρόβλημα παρίσταται στην εικόνα των δύο αντιθετικών δυνάμεων που σχετίζονται εν τη ισχύϊ τους τόσο ποσοτικά όσο και ποιοτικά, τότε η ίδια η μεταφορά συνίσταται στην απόδοση μιας σχέσης μεταξύ των δύο δυνάμεων. Θα ήταν, ίσως, διαφωτιστικό το να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε μια αναλογία αυτής της μεταφοράς με εκείνη που καταστρώνει ο Χέγγελ, για να εκθέσει την έννοια της ετερότητας στο πρώτο βιβλίο της «Επιστήμης της Λογικής», ώστε να αποδώσει στο αφηρημένα έτερον μια οικεία φύση και στη συγκεκριμένη φύση την έννοια της ετερότητας. «Το άλλο πρέπει να ιδωθεί ως μεμονωμένο, σε σχέση με τον εαυτό του· αφηρημένα ως το άλλο, το έτερον του Πλάτωνα που το αντιπαραθέτει ως μία από τις στιγμές της ολότητας, στο ένα, αποδίδοντας μ' αυτό τον τρόπο στο άλλο μιά οικεία φύση⁴⁴». Η ίδια η κίνηση της αντιπαράθεσης αποτελεί το σχήμα μιας μεταφοράς που ταυτοχρόνως αποδίδει νόημα και στις δύο πλευρές του σχήματος. Η ιδέα του άλλου ως εκείνο που δεν είναι ένα – δεν είναι το ένα και είναι μη ένα- αποδίδει στο άλλο το νόημα του μεμονωμένου και στο ένα το νόημα του διά της αντιπαράθεσης σχετιζόμενου με το μεμονωμένο. Έτσι, η οικεία φύση αποτελεί τη φύση του σχήματος της μεταφοράς. Όχι της μεταφοράς ενός νοήματος σε ένα λεκτικό σημείο, αλλά της ίδιας της φύσης του σχήματος που διά της μεταφορικότητάς του δημιουργεί το νόημα. Τα βελη της Μπενγιαμινικής εικόνας εκφράζουν την κατεύθυνση των δυνάμεων που μεταφερόμενες –όντας σε ισχύ- δημιουργούν το νόημα ως μεταφορά και την μεταφορά ως νόημα.

Εντός της τάξης της ενότητας του ιερού, το βέβηλο – το προς έτερον του ιερού- δεν αποβαίνει ξένο ως προς την ετερότητά του, αν συλλάβουμε το άλλο όχι ως το κάτι άλλο ενός κάτι, δηλαδή αν παραμείνουμε στην αφηρημένη σύλληψη του άλλου. Έτσι ανακύπτει η ακόλουθη αντιπαράθεση: όν και το άλλο από το οποίο διακρίθηκε. Η αντιπαράθεση αυτή αποτελεί την πρώτη αφηρημένη άρνηση από την οποία προέκυψε το ον ως απλή ενότητα, ως ένα. Το ένα διακρίθηκε σε εκείνη τη στιγμή της ανάπτυξης από το αφηρημένο άλλο. Η διάκριση αυτή, το μη είναι του όντος, η άρνηση του αφηρημένου του άλλου, αποτελεί τον καθορισμό του όντος. Η τάξη της ενότητας του ιερού αποτελεί όν από τη στιγμή που διακρίνεται όχι από το μη ιερό, αλλά από το μεσσιανικό στοιχείο. Αυτή η αφηρημένη ετερότητα αποτελεί και προϋπόθεσή της ενότητας ιερού/βέβηλου, καθώς η ενότητα προκύπτει από την αφηρημένη άρνηση του μεμονωμένου. Η οντική τάξη του ιερού -ως απλή ενότητα του ιερού και του βέβηλου- αποτελεί άρνηση του Μεσσιανικού –ως το μεμονωμένο άλλο- και στο εσωτερικό της καθορίζεται από αυτή την άρνηση.

Στο πεδίο της εσωτερικότητας του ιερού το βέβηλο ορίζει Α) το ότι υπάρχει εξωτερικότητα του ιερού Β) στην ίδια του, δε, τη φύση είναι αυτό το έξω του ιερού. Έτσι, στο εσωτερικό του ιερού το βέβηλο δείχνει προς το μεσσιανικό ως την εξωτερική προϋπόθεση της εσωτερικότητας της ενότητας βέβηλου/ιερού. Το άλλο που είναι αυτό που υπάρχει εξωτερικά του ιερού, εντός του εαυτού του –δηλαδή εντός της ενότητας του ιερού- είναι άλλο από αυτό που υπάρχει εξωτερικά του πεδίου του ιερού. Οπότε, το βέβηλο ως το προς έτερον του ιερού αρνείται την εξωτερικότητα της τάξης του ιερού. Αλλά την ίδια στιγμή, όντας αυτή η εξωτερικότητα, αρνείται τον εαυτό του. Αρνούμενο τον εαυτό του αλλάζει,

⁴³ .Walter Benjamin, Θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφ: <http://radicaldesire.blogspot.com>

⁴⁴ Georg Hegel, Επιστήμη της Λογικής: Πρώτος τόμος: Η Θεωρία περί του Είναι, μτφ. Γιώργου Φαράκλα.

μεταβάλλεται. Το βέβηλο που μεταβάλλεται στο πλαίσιο του ιερού, αρνούμενο τον εαυτό του, γίνεται άλλο από το Μεσσιανικό. Αυτό το άλλο είναι όμοιο μόνο με τον εαυτό του. Η ετερότητα είναι στιγμή του, αλλά όχι ως ένα όν εντός του. Στον εαυτό του διατηρείται ως κάτι σχετιζόμενο αρνητικά με την ετερότητά του. Αυτή η ετερότητα περιέχεται στο εσωτερικό του ιερού ως στιγμή του και δεν είναι όν. Έτσι, κατανοούμε την αντιθετικότητα των βελών του Μεσσιανικού και του βέβηλου. Όπως επίσης και το ότι σχετίζονται.

Η ΜΕΣΣΙΑΝΙΚΗ ΔΥΝΑΜΗ. Η ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΧΡΟΝΟΥ.

«Ο καθαρός νους είναι μια ενότητα σταθερά αυθύπαρκτη, αυτάρκης, που δεν μπορεί να προσαυξηθεί από εξωτερικά προσγινόμενες προσθήκες. Γι' αυτό το λόγο το σύνολο της γνώσεως του θ' αποτελέσει ένα σύστημα που θα συμπεριληφθεί και θα καθοριστεί από μια ιδέα⁴⁵». Προηγουμένως είπαμε ότι ο Μπένγιαμιν φαίνεται να δέχεται την ορθότητα του Καντιανού επιχειρήματος της αδυνατότητας της προσαύξεσης της ενότητας από εξωτερικά προσγινόμενες συνθήκες. Επίσης, είδαμε την αντιστροφή του επιχειρήματος ως τη δυνατότητα προσαύξεσης μιας εξωτερικής δύναμης από μια δύναμη που δρα στο εσωτερικό της αυτάρκους ενότητας. Της αύξεσης της μεσσιανικής δύναμης από την αντιθετική κατεύθυνση της δυναμικής του βέβηλου, όντας σε ισχύ. Στο παραπάνω Καντιανό απόσπασμα μια ιδέα συμπεριλαμβάνει και καθορίζει το σύνολο της γνώσης του καθαρού νου. Η ιδέα αυτή είναι η αυθύπαρκτη και αυτάρκης ενότητα του καθαρού νου. Δηλαδή, η ιδέα του όλου της *a priori* νοητικής γνώσης⁴⁶.

Το μπενγιαμινικό σχήμα της σχέσης του Μεσσιανικού και του Βέβηλου αντιστρέφει και σε αυτό το σημείο το επιχειρήμα: «Η σχέση της τάξης του βέβηλου με το μεσσιανικό είναι ένα από τα βασικά διδάγματα της φιλοσοφίας της ιστορίας. Είναι η προϋπόθεση μιας μυστικιστικής αντίληψης της ιστορίας⁴⁷». Με ποιόν τρόπο, όμως, η παραπάνω διατύπωση συνιστά αντιστροφή του Καντιανού επιχειρήματος; Και πώς σχετίζεται η αυθύπαρκτη και αυτάρκης ενότητα του καθαρού νου με την ιστορία; Γιατί η σχέση βέβηλου/μεσσιανικού συνιστά ένα από τα βασικά διδάγματα της φιλοσοφίας της ιστορίας; Και γιατί αποτελεί προϋπόθεση μιας μυστικιστικής αντίληψης της ιστορίας; Ας προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στα παραπάνω ερωτήματα σταδιακά, και προκαταβολικά ας πούμε ότι ο Μπένγιαμιν δεν αντιστρέφει απλώς το Καντιανό επιχειρήμα, αλλά και το διατηρεί. Όπως θα δούμε περισσότερο επίμονα παρακάτω, η έννοια της ιστορίας αποτελεί για τον Μπένγιαμιν αυτήν ακριβώς την ενότητα που αποβαίνει αυτάρκης και αυθύπαρκτη. Ο καθαρός νους, που καθορίζει και συμπεριλαμβάνει τη γνώση μιας ιστορικής εποχής, δεν είναι παρά η έννοια της ιστορίας, που καθορίζει και συμπεριλαμβάνει μια ιστορική εποχή. Έτσι, η γνώση μιας ιστορικής εποχής καθορίζεται και συμπεριλαμβάνεται από μια έννοια της ιστορίας. Το φαινόμενο της ενότητας μιας έννοιας της ιστορίας ως αυτάρκους και αυθύπαρκτης αποτελεί μια πραγματικότητα που παράγει εννοιολογικά και υλικά αποτελέσματα. Οι έννοιες εκπηγάζουν και συνέχονται υποχρεωτικά μεταξύ τους βάση μιας έννοιας⁴⁸ της ιστορίας. Η έννοια της ιστορίας αποτελεί τον καθαρό νου μιας ιστορικής εποχής. Ως εδώ το επιχειρήμα διατηρείται τυπικά, αν και μετατοπίζεται σε

⁴⁵ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 31.

⁴⁶ Ο.π. σελ. 30.

⁴⁷ Walter Benjamin, Θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφ: <http://radicaldesire.blogspot.com>

⁴⁸ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 1^{ος}, σελ. 34.

ένα άλλο πεδίο. Το *a priori* γίνεται ιστορικό *a priori*⁴⁹. Η αντιστροφή, όμως, που επιφυλάσσει ο Μπένγιαμιν έγκειται στο ότι η έννοια της ιστορίας, που λειτουργεί ως αυτάρκης και αυθύπαρκτη ενότητα, αποτελεί αποτέλεσμα καθορισμού από μια ιδέα, η οποία και συμπεριλαμβάνεται στην έννοια της ιστορίας ως μυστικό. Το μεσσιανικό αποτελεί την ιδέα εκείνη που καθορίζει ως ποιότητα την έννοια της ιστορίας μιας εποχής, καθορίζει αυτήν την εποχή ως κόσμο. Στο κείμενο *Trauerspiel und Tragedy* διαβάζουμε: «μια διαδικασία που είναι εντελής σε ιστορικούς όρους είναι μάλλον ακαθόριστη εμπειρικά, είναι μια ιδέα, είναι η ιδέα του μεσσιανικού χρόνου⁵⁰». Αυτή η ιδέα, όμως, δεν συμπεριλαμβάνει την ενότητα, αλλά συμπεριλαμβάνεται σε αυτή ως διαφορά από τον ίδιο της τον εαυτό – της ιδέας – και είναι μάλλον ακαθόριστη εμπειρικά. Γι' αυτό «Ο θρηπτικός καρπός αυτού που έχει εννοηθεί ιστορικά περιέχει το χρόνο στο εσωτερικό του ως πολύτιμο αλλά άγευστο σπόρο⁵¹». Αλλά με αυτές τις προεκτάσεις θα ασχοληθούμε διεξοδικότερα στην εξέλιξη της εργασίας. Προς το παρόν, η ιδέα του μεσσιανικού – η ιδέα του ιστορικού χρόνου – αποτελεί δύναμη που κινείται αντιθετικά προς την ενότητα και αποτελεί προϋπόθεσή της. Δηλαδή, η ιδέα του ιστορικού χρόνου αποτελεί δύναμη και κινείται ενάντια προς τη στατικότητα μιας παραχθείσας έννοιας της ιστορίας. Η δύναμη του βέβηλου, ως η εσωτερική δύναμη της κριτικής αυτής της σταθεροποιημένης έννοιας, δείχνει προς την εξωτερική δύναμη της ιδέας του ιστορικού χρόνου και δύναται να την αυξήσει. Είναι, ίσως, φανερό ότι η ιδέα του ιστορικού χρόνου είναι μια ιδέα που εν' πολλοίς έχει αντιτεθεί στο φυσικό χρόνο και σχετίζεται με την έννοια της ελευθερίας. Αλλά η ελευθερία ως έννοια στο εσωτερικό μιας κυρίαρχης έννοιας της ιστορίας, μιας δεύτερης φύσης, αντιτίθεται στην κυριαρχία αυτή. «Το νόημα της αναρχίας για την σφαίρα του βέβηλου θα πρέπει να καθοριστεί από τη θέση της ελευθερίας στη φιλοσοφία της ιστορίας⁵²». Έτσι, βλέπουμε ότι η ιδέα που καθορίζει την έννοια της ιστορίας, η ιδέα του ιστορικού χρόνου, συμπεριλαμβάνεται σε αυτή την έννοια, ενώ διαφέρει από τον εαυτό της και έτσι αποτελεί διαφορά στο εσωτερικό της έννοιας. Η δύναμη του βέβηλου διαφέρει από το μεσσιανικό και – ως δύναμη – αποτελεί τη δύναμη της ετερότητας στο εσωτερικό της έννοιας της ενότητας. «Ένα τέτοιο έτερο εξ ορισμού, σύμφωνα με τον προδιορισμό του, είναι η σωματική φύση. Αυτή είναι το έτερο του νου. Ο προσδιορισμός της αυτός είναι έτσι αρχικά μιά ψιλή σχετικότητα, διά της οποίας εκφράζεται όχι μιά ποιότητα της ίδιας της φύσης, αλλά μόνο μιά σχέση που της είναι εξωτερική. πλὴν εφ' όσον ο νους είναι το αληθινό κάτι και η φύση συνεπώς στον εαυτό της μόνον ό,τι είναι σε αντιδιαστολή με τον νου, η ποιότητά της, εφ' όσον ιδωθεί η φύση καθ' αυτή, είναι ακριβώς το ότι είναι άλλο στον εαυτό της, αυτό που υπάρχει εκτός εαυτού (υπάρχει στους προσδιορισμούς του χώρου, του χρόνου, της ύλης). Το άλλο καθ' αυτό είναι το άλλο στον εαυτό του, συνεπώς το άλλο του εαυτού του, έτσι το άλλο του άλλου – άρα είναι αυτό που είναι μέσα του δίχως άλλο ανόμοιο, που αρνείται τον εαυτό του, που μεταβάλλεται σε άλλο, αλλάζει. Αλλά παραμένει εξ ίσου ταυτόσημο με τον εαυτό του, γιατί, αλλάζοντας, εκείνο στο οποίο μεταβάλλεται είναι το άλλο δίχως περαιτέρω προσδιορισμό πέραν αυτού. Ό,τι αλλάζει δεν ορίζεται όμως με διαφορετικό τρόπο, αλλά με τον ίδιο, ότι είναι άλλο, οπότε μέσα στο άλλο, συμβαδίζει μόνο με τον εαυτό του. Έτσι έχει τεθεί ως ανακλασμένο στον εαυτό του με άρση της ετερότητας. Είναι ένα κάτι ταυτόσημο με τον εαυτό του, από το οποίο η

⁴⁹ Αυτό ή κάτι παρόμοιο είναι και το ιστορικό *a priori* του Μισέλ Φουκώ.

⁵⁰ Walter Benjamin, *Trauerspiel and Tragedy*, Selected Writings, Vol 1, εκδ. Harvard University Press, 1999. σελ. 56-57.

⁵¹ Walter Benjamin, Θέσεις για την έννοια της Ιστορίας (IZ), περ. «Ο Πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 21/11/1997.

⁵² Walter Benjamin, Κόσμος και Χρόνος. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>

ετερότητα που είναι συνάμα στιγμή του, είναι συνεπώς κάτι διαφορετικό, μη ανήκον το ίδιο σε αυτό ως ένα κάτι⁵³».

Τα στοιχεία του Μπενγιαμινικού σχήματος, λοιπόν, θα μπορούσαν να στοιχιστούν ως εξής Α: το μεσσιανικό Β: οι τάξεις του βέβηλου του και ιερού και η τάξη της ενότητας του ιερού Γ: η σχέση του βέβηλου με το μεσσιανικό ως αντιθετικές δυνάμεις. Αν στο πλαίσιο μιας οντοποιημένης αλήθειας, στο πλαίσιο του ιερού, το βέβηλο είναι εκείνο το προς έτερον που τη νοηματοδοτεί, ταυτοχρόνως αυτό το προς έτερον δείχνει προς δύο κατευθύνσεις. Α: προς την κατεύθυνση αλληλονοηματοδότησης βέβηλου/ιερού Β: προς την άμεση ετερότητα έτσι όπως αυτή συλλαμβάνεται στην έννοιά της και αυτό είναι το μεσσιανικό. Έχοντας κατά νου τον αμοιβαίο αλληλοκαθορισμό βέβηλου και ιερού, μπορούμε να κατανοήσουμε την μετωπικότητα των κατευθύνσεων που εμφανίζουν τα βέλη κίνησης του βέβηλου και του μεσσιανικού. Τόσο το βέβηλο όσο και το Μεσσιανικό παρουσιάζονται διά της μεταφοράς ως δυνάμεις των οποίων τα βέλη μεταφέρουν φορτίο, κινούμενο αντιθετικά. Εντός της τάξης της ενότητας το βέβηλο δείχνει προς το εξωτερικό. Ενώ το Μεσσιανικό -όντας αυτή η εξωτερικότητα- δείχνει προς το εσωτερικό, δηλαδή προς την τάξη της ενότητας του ιερού. Έτσι έχουμε δύο σχέσεις εναντίωσης. Μια εξωτερική: το μεσσιανικό βέλος δείχνει την εναντίωση στη σχέση βέβηλου/ιερού ως ενότητα. Μια εσωτερική, που δείχνει προς την αφηρημένη εξωτερικότητα: το βέβηλο ως άρνηση της υπαγωγής στην ενότητα του ιερού δείχνει προς το αφηρημένο άλλο, δείχνει προς το μεσσιανικό. Οι δύο αυτές δυνάμεις αντιτίθενται, καθώς η μεσσιανική δύναμη εναντιώνεται στο σύνολο της σχέσης και σε όλα της τα προϊόντα. Η ενότητα ως τάξη παραπέμπει στη στασιμότητα εντός και εναντίον της οποίας δρα μια δύναμη. Η δύναμη του βέβηλου δρα, δείχνοντας στην εξωτερικότητα της υπαγωγικής ενότητας, όντας ταυτόχρονα το υπαχθέν στοιχείο. Εν ολίγοις ο Μπένγιαμιν στήνει μια εικόνα σύμφωνα με την οποία κάθε τάξη ενότητας –ως μια ιστορική εποχή, ως μια έννοια, ως ένας εαυτός- φέρει τα χαρακτηριστικά του κανόνα. Ο κανονιστικός χαρακτήρας της ενότητας ιεροποιεί το κυρίαρχο στοιχείο, ενώ αυτό νοηματοδοτεί και νοηματοδοτείται από το βέβηλο χαρακτήρα του στοιχείου που υποτάσσεται. Ταυτόχρονα κάθε ενότητα προϋποθέτει τη στιγμή που διακρίνεται ως τέτοια όχι από μια άλλη ενότητα, αλλά από τη μη ενότητα. Το Μεσσιανικό στοιχείο ως προϋπόθεση κάθε ιστορικής ενότητας αποτελεί τη στιγμή της ρήξης και της ασυνέχειας, όχι από την κάθε φορά προηγούμενη ενότητα, αλλά από την ενότητα την ίδια και έτσι από κάθε ενότητα. Στην αφηρημένη του σύλληψη το Μεσσιανικό αντιπαρατίθεται στην ενότητα. Καθώς, όμως, κάθε διακριτή ιστορική εποχή ως ενότητα προϋποθέτει την ασυνέχεια ως καθοριστική της πραγματικότητας του είναι της, στο εσωτερικό της η ετερότητα αποτελεί το μυστικό δείκτη αυτής της προϋπόθεσης. Αλλά το μεσσιανικό ως ιδέα παραπέμπει σε μια ενότητα, στην ενότητα της διαφοράς. Μια ενότητα που δεν έχει αποτελέσματα ενότητας. *Ένα γίνεσθαι που δεν έγινε συγκεκριμένο.*

ΜΕΣΣΙΑΝΙΚΗ ΔΥΝΑΜΗ/ΜΕΣΣΙΑΣ/ΜΕΣΣΙΑΝΙΚΟ ΒΑΣΙΛΕΙΟ

«τίποτε ιστορικό δεν μπορεί από μόνο του να σχετιστεί με οτιδήποτε μεσσιανικό⁵⁴».

⁵³ Georg Hegel, Επιστήμη της Λογικής: Πρώτος τόμος: Η Θεωρία περί του Είναι, μτφ. Γιώργου Φαράκλα, σελ. 74

⁵⁴ Walter Benjamin, θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>

Η παραπάνω πρόταση μας εισάγει σε ένα πρόβλημα που διαπλέκει την ιστορία με δύο μορφές εξωτερικότητας. Το «τίποτα» ως επίθετο στο ιστορικό σημαίνει ταυτόχρονα: ούτε κάποια ιστορική εποχή, ούτε η ιστορία στο σύνολό της. Η παραπάνω πρόταση διαπλέκει τόσο την συνολική ιστορία του κόσμου όσο και τους ιστορικούς κόσμους, ως ιστορικές ενότητες, με δύο μορφές εξωτερικότητας: τη μεσσιανική δύναμη και την πραγμάτωσή της –το μεσσιανικό βασίλειο-. Αν το οτιδήποτε στο μεσσιανικό σημαίνει τόσο τη μεσσιανική δύναμη όσο και την πραγμάτωση της μεσσιανικής δύναμης, τότε δεν μπορεί να είναι ούτε αιτία της ιστορίας, αλλά ούτε και αποτέλεσμα της.

Ο Μεσσίας λυτρώνει, συμπληρώνει, δημιουργεί.

Η φιγούρα του Μεσσία και η Μεσσιανική δύναμη διαγράφονται στο έργο του Μπένγιαμιν ως δύο διακριτές λειτουργίες μιας και μόνης ποιότητας. Ως ποιότητα συνιστά μια μορφή καθαρής αρνητικότητας, εξωτερικής του ιστορικού κόσμου, καθόσον αυτός αποτελεί όν. Αποτελεί εξωτερικότητα στο βαθμό που δεν σχετίζεται με την ιστορία μηχανικά ως αιτία ή αποτέλεσμα της. Ταυτόχρονα, όμως, η επεμβατική λειτουργία της εν λόγω ποιότητας στο πεδίο του ιστορικού αποτελεί τον μοναδικό προσφερόμενο από πλευράς του Μπένγιαμιν προσδιορισμό. Μια καθαρή αρνητικότητα, μη σχετιζόμενη με το ιστορικό, λειτουργεί επεμβατικά στο πεδίο της ιστορίας. «Όπου η Θεϊκή δύναμη εισέρχεται στον κοσμικό κόσμο, αναπνέει καταστροφή⁵⁵». Η Μεσσιανική δύναμη ως λειτουργία εμφανίζεται να επεμβαίνει καταστροφικά στο εσωτερικό ενός ιστορικού κόσμου και να διακόπτει την ιστορική συνέχεια. Η διακοπή αυτή συνιστά ευκαιρία εξόδου από το ίδιο το πεδίο της ιστορίας. Η φιγούρα του Μεσσία αποτελεί την πραγμάτωση της ευκαιρίας. Αλλά της ευκαιρίας και μόνο⁵⁶. Η έννοια του Μεσσία αποτελεί αρνητικότητα στο βαθμό που τελειώνει την ιστορία, καταστρέφοντάς τη.

«Το Βασίλειο του Θεού δεν είναι ο σκοπός -Telos- της ιστορικής δύναμης: δεν μπορεί να οριοθετηθεί ως στόχος -Ziel-. Από τη σκοπιά της ιστορίας, δεν είναι ο στόχος -Ziel- αλλά το τέλος -Ende-⁵⁷». Το παραπάνω απόσπασμα προτείνει την ιδέα του τέλους της ιστορίας ως μια ιδέα που δεν μπορεί να αποτελεί σκοπό της ιστορικής δύναμης, καθώς δεν δύναται να οριοθετηθεί ως στόχος. Αν η ιδέα του τέλους -Ende- της ιστορίας εκφράζει την δυνατότητα της απόλυτης απειρίας -Βασίλειο του Θεού-, τότε η ιδέα του Βασιλείου του θεού –έκφραση της απόλυτης απειρίας- δεν μπορεί να οριστεί ιστορικά, καθώς αυτό θα σήμαινε ότι το πεπερασμένο μπορεί να περικλείσει και να εξηγήσει το απολύτως άπειρο.

«Μονάχα ο ίδιος ο Μεσσίας εκπληρώνει ολόκληρη την ιστορία, με την έννοια ότι μόνο αυτός λυτρώνει, συμπληρώνει και δημιουργεί τη σχέση της με το μεσσιανικό. Για το λόγο αυτό τίποτε ιστορικό δεν μπορεί από μόνο του να σχετιστεί με οτιδήποτε μεσσιανικό⁵⁸». Αν η φιγούρα του Μεσσία αποτελεί την ενέργεια του τέλους της ιστορίας, αυτό το καταφέρνει, λυτρώνοντας, συμπληρώνοντας και δημιουργώντας τη σχέση της με το Μεσσιανικό. Ας δούμε από πιο κοντά αυτούς τους τρεις τρόπους εκπλήρωσης της ιστορίας, ώστε να εντοπίσουμε τις αντίστοιχες σχέσεις που ο Μεσσίας καθιστά δυνατές μεταξύ της ιστορίας και του Μεσσιανικού.

⁵⁵ Walter Benjamin, *Selected Writings*, Vol. 1, edit. Marcus Bullock-Michael Jennings, *World and time*, εκδ. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England, 1996. σελ. 227.

⁵⁶ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}, σελ. 76, “Μια a priori έννοια που δε θα αναφερόταν στη δυνατή εμπειρία, θ’ αποτελούσε μόνο τη λογική μορφή για το σχηματισμό μιας έννοιας αλλ’ όχι την έννοια την ίδια, που μ’ αυτή θα νοούνταν κάτι”.

⁵⁷ Walter Benjamin, θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>

⁵⁸ Ο.π.

Α: Ο Μεσσίας λυτρώνει τη σχέση της ιστορίας με το Μεσσιανικό.

Στο βαθμό που η Μεσσιανική δύναμη εμφανίζεται στην ιστορία ως η διακοπή της συνέχειας και αυτή η διακοπή συνιστά δυνατότητα εξόδου από τη συνέχεια, τότε ο Μεσσίας καθιστά αυτή τη δυνατότητα εν ενεργεία. Καθώς, στην εμφάνιση του Μεσσία η Μεσσιανική διακοπή της ιστορικής συνέχειας αποκτά τη μορφή του τέλους. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Μεσσίας εκπληρώνει ολόκληρη την ιστορία, λυτρώνοντας τη σχέση της με το Μεσσιανικό.

Β: Ο Μεσσίας συμπληρώνει τη σχέση της ιστορίας με το Μεσσιανικό.

Ο Μεσσίας, εκπληρώνοντας ολόκληρη την ιστορία, εκφράζει το τέλος της, ορίζοντας τη ως μια συγκεκριμένη ανάπτυξη και συνεπαγωγή. Η εμφάνιση του τέλους –Του Μεσσία- αποτελεί το όριο που περικλείει την ανάπτυξη της ιστορίας και ορίζει την ουσία της. Αλλά όπως είδαμε στο παραπάνω απόσπασμα: *το Βασίλειο του θεού από την σκοπιά της ιστορίας συνιστά το τέλος*⁵⁹. Ακριβώς το ότι ο Μεσσίας διακόπτει τη συνέχεια και οριοθετεί αποκλειστικά την ιστορία -τελειώνοντάς τη- επιτρέπει τη συμπλήρωση της σχέσης της ιστορίας με το Μεσσιανικό. Η συμπλήρωση συνίσταται στο ότι το τέλος –ο Μεσσίας- επιτρέπει από τη σκοπιά της ιστορίας τη θέαση του Βασιλείου του θεού στο τέλος αυτό. Με διαφορετική ορολογία, κατ' αναλογία: «Η αταξική κοινωνία δεν είναι ο τελικός στόχος της ιστορικής προόδου, αλλά η συχνά αποτυχούσα, τελικά επιτυχής διακοπή –της προόδου-⁶⁰».

Γ: Ο Μεσσίας δημιουργεί τη σχέση της ιστορίας με το Μεσσιανικό.

Το αποτέλεσμα δεν προστίθεται στην αιτία, αλλά τίθεται διά αυτής. Κατ' αναγκαιότητα και σύμφωνα με έναν απόλυτα γενικό κανόνα⁶¹. Ο Μεσσίας ως η διακοπή μιας εσωτερικής μηχανικής αιτιότητας αποτελεί τον απόλυτα γενικό κανόνα της ασυμφωνίας. Διακόπτει την αιτιακή αλυσίδα της κυριαρχίας/υπαγωγής –απόλυτα γενικός κανόνας- και έτσι συνιστά τον απολύτως ειδικό κανόνα ασυμφωνίας προς την Κυρίαρχη σχέση της θέσης του αποτελέσματος –θέσπιση δικαίου- από την αιτία –Κυρίαρχια-. Αυτή η ειδική ασυμφωνία αποτελεί την δημιουργία της σχέσης της ιστορίας με το Μεσσιανικό.

Αν «πραγματικότητες (ως απλές καταφάσεις) δεν είναι ποτέ λογικά αντίθετες⁶²», τότε είμαστε ασφαλείς να πούμε ότι η Μεσσιανική δύναμη δεν γίνεται αντιληπτή από τον Μπένγιαμιν ως απλή κατάφαση. Ας θυμηθούμε την αντιθετικότητα των βελών του Μεσσιανικού και του Βέβηλου: «Αν ένα βέλος δείχνει προς τον στόχο στην κατεύθυνση του οποίου δρα η δυναμική του βέβηλου, και ένα άλλο οριοθετεί την κατεύθυνση της μεσσιανικής έντασης, τότε είναι βέβαιο ότι η προσπάθεια [το βέλος του βέβηλου] απελευθέρωσης της ανθρωπότητας για χάρη της ευτυχίας πηγαίνει κόντρα στη μεσσιανική κατεύθυνση⁶³». Σύμφωνα με όσα είπαμε ως εδώ το ιερό αποτελεί μια θετικότητα στο εσωτερικό της οποίας δρα η δύναμη του βέβηλου. Η Μεσσιανική δύναμη αποτελεί αντίθεση στη θετικότητα του ιερού –στην ενότητα του ιερού και του βέβηλου- και έτσι αποτελεί απλή άρνηση. Ο Μεσσίας δημιουργεί τη

⁵⁹ Walter Benjamin, θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>

⁶⁰ Walter Benjamin, Selected Writings, Vol. 4, edit. Marcus Bullock-Michael Jennings, *World and time*, εκδ. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England, 1996. σελ. 402

⁶¹ Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος}. σελ. 69.

⁶² Immanuel Kant, ΚΚΛ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979. Τόμος 2^{ος} σελ. 326.

⁶³ Walter Benjamin, θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>

σχέση της ιστορίας με το Μεσσιανικό, καθώς αποτελεί τον όρο δυνατότητας του Μεσσιανικού Βασιλείου ως απλή κατάφαση. Το τέλος της ιστορίας αποτελεί καθορισμένη άρνηση και από την σκοπιά της ιστορίας ο καθορισμός αυτός αποτελεί το τέλος. Το τέλος, ως η απόλυτα μονοσήμαντη μορφή του ορίου, δημιουργεί τη σχέση της ιστορίας με το μεσσιανικό ως διάζευξη από την σκοπιά της ιστορίας και ως πρόσθεση από την σκοπιά του Μεσσιανικού Βασιλείου. Το Μεσσιανικό Βασίλειο εστί δημιουργία, καθώς δεν τίθεται ως αποτέλεσμα κάποιας αιτίας. Γι' αυτό και δεν μπορεί να αποτελεί στόχο της ιστορικής δύναμης, καθώς δεν μπορεί να συνιστά αποτέλεσμά της. Αντιθέτως, αποτελεί την πραγμάτωση της εξόδου από την μηχανική σειρά της Κυρίαρχης αιτιότητας. Η ποιότητα, όμως, της απλής κατάφασης της αρνητικότητας –της πραγμάτωσης της Μεσσιανικής δύναμης- δεν διαφέρει από την πραγματικότητα που περιέχει η απλή άρνηση ως προς την ουσία της έννοιάς της. Κατ' αυτόν τον τρόπο η ύπαρξη μεταβάλλει το είναι, όχι όμως και την έννοια. «Αυτό που είναι το ζήτημα, δεν είναι η πραγμάτωση της θεϊκής δύναμης. Από την μια πλευρά, αυτή η διαδικασία είναι η υπέρτατη (supreme) πραγματικότητα. Από την άλλη, η θεϊκή δύναμη περιέχει την πραγματικότητά της στον εαυτό της⁶⁴». Αν κάθε καθορισμός είναι άρνηση, τότε αυτό που αφαιρείται από τον οντολογικό καθορισμό, ήτοι από την ύπαρξη υπό την μορφή του είναι, αποτελεί τον καθορισμό της ύπαρξης υπό τη μορφή του μη είναι. Άρνηση: δεν είναι το είναι υπό τη μορφή του είναι. Καθορισμός: Είναι αυτό που δεν είναι το είναι υπό τη μορφή του είναι. Έτσι το θεϊκό βασίλειο δεν είναι μια σχετική κατάφαση, αλλά μια απόλυτη.

⁶⁴ Walter Benjamin, "World and Time", Selected Writings, Vol.1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996). σελ. 227

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β: Η ΜΟΝΑΔΙΑΙΑ ΣΥΓΚΡΙΣΗ.

Το κεφάλαιο αυτό επιχειρεί μέσα από τη σύγκριση μεταξύ των κειμένων ως μονάδων να αναδείξει την επάλληλη συσχέτισή τους. Η επανεμφάνιση των διακρίσεων στο εσωτερικό της πληρότητας των Μπενγιαμινικών κειμένων εκδηλώνεται κάθε φορά ως η επικινδυνότητα μιας διάκρισης. Δηλαδή, σε κανένα κείμενο μια έννοια δεν εμφανίζεται ως μια σταθερή συστηματική έκθεση. Κάθε φορά οι διακρίσεις συντάσσονται ως δυνάμεις διάκρισης. Έτσι, θα αναληφθεί μια μοναδιαία σύγκριση των κειμένων, με σκοπό να καταστήσει ορατές τις διάφορες στιγμές, τα διαφορετικά περιβάλλοντα και τις επάλληλες εμφανίσεις των Μπενγιαμινικών διακρίσεων. Επιπροσθέτως σε αυτή τη μοναδιαία σύγκριση τα Μπενγιαμινικά κείμενα πρόκειται να συγκριθούν και με κείμενα άλλων συγγραφέων με σκοπό το παρόν κείμενο να καταστεί μια διαλεκτική εικόνα των Μπενγιαμινικών εννοιών με τα ενδιαφέροντα της παρούσας κειμενικότητας έτσι όπως εμφανίστηκε στην πληρότητα του χρόνου της.

Β1: ΒΕΒΗΛΟ: ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΠΡΟΣ ΕΤΕΡΟΝ (μετάλλαξη/μεταβατικότητα)

Ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίσαμε το πρόβλημα των εννοιών Μεσσιανικό, Ιερό και Βέβηλο ανοίγει μπροστά μας μια νέα σειρά ερωτημάτων. Ερωτημάτων, ίσως, περισσότερο δυσεπίλυτων παρά δυσνόητων. Οπότε, ίσως, θα ήταν προτιμότερο να προσπαθήσουμε να τα κατανοήσουμε παρά να τα επιλύσουμε. Ως μια προσπάθεια κατανόησης θα επιχειρήσω, τουλάχιστον, να τα διατυπώσω. Αρχικά θα εστιάσουμε στην προβληματική σύνδεση την έννοιας του βέβηλου τόσο με την κριτική όσο και με το προς έτερον. Αυτή η διπλή κίνηση αποβαίνει προβληματική από τη στιγμή που συνδέεται με την μορφή της ενότητας. Και καθώς έχουμε ήδη αποδώσει στην έννοια της ενότητας μια έννοια της ιστορίας, το πρόβλημα μετακινείται στην σύνδεσή του με τη μορφή της ενότητας ως μια ιστορική εποχή. Οπότε, το πρόβλημα συνίσταται στην αντιφατικότητα των εννοιών της κριτικής και του προς έτερον ως συνδεδεμένα με συγκεκριμένες συλλήψεις της ιστορικής αλλαγής. Η αντιφατικότητα των εννοιών της κριτικής και του προς έτερον που αποδόθηκαν στο βέβηλο αίρεται τη στιγμή που θα προσεγγίσει κανείς ταυτόχρονα τις έννοιες αυτές τόσο εντός κόσμου –αναπτύγματος-, όσο και εντός κόσμου των κόσμων –συνεχούς.

Κριτική και προς έτερον

Α) Το βέβηλο ως η μεταλλακτική δύναμη στο εσωτερικό της ενότητας.

Ένας κόσμος –ως μια ιστορική εποχή- αποτελεί μια αυτάρκη και αυθύπαρκτη ενότητα στο εσωτερικό της οποίας δρα μια δύναμη, η κριτική. Όταν ο Κάντ στην Κριτική του Καθαρού Λόγου διακρίνει μεταξύ της ιστορικής και της ορθολογικής γνώσης, δίνει ταυτόχρονα και ένα προσδιορισμό της κριτικής ως δράση σε σχέση με μια γνώση. «Η ιστορική γνώση είναι *cognitio ex datis*, η ορθολογική όμως *cognitio ex principiis*. Μια γνώση μπορεί να είναι δεδομένη πρωταρχικά απ' όπου θέλει, η γνώση ωστόσο είναι σ' αυτόν που την κατέχει ιστορική, εάν αυτός μόνο και τόσο γνωρίζει, όσο του είναι απ' αλλού δεδομένο⁶⁵». Αν, σύμφωνα με την αναλογία μας, ένας κόσμος –μια ιστορική εποχή- αποτελεί τη δεδομένη γνώση που προκύπτει από μια δεδομένη αρχή –μια έννοια της ιστορίας-, τότε «μπορεί επίσης και η κριτική, και μάλιστα και η απόρριψη ακόμα του Εκμαθημένου, να πηγάζει εξ αρχών⁶⁶». Μια έννοια της Ιστορίας αποτελεί το σημείο αναφοράς και την πηγή των δεδομένων της

⁶⁵ Immanuel Kant, Κριτική του Καθαρού Λόγου, Μ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα, 1999. (Β 864), σελ. 462.

⁶⁶ Ο.π. (Β 865), σελ. 463.

γνώσης ενός ιστορικού κόσμου. Αποτελεί μια δεδομένη αρχή, καθώς η ίδια η έννοια της ιστορίας έχει πηγάζει εκ' της αρχής και αποτελεί θεμελίωσή της. Στο εσωτερικό ενός ιστορικού κόσμου, λοιπόν, η γνώση μπορεί να είναι είτε *ex datis* είτε *ex principiis*. *Ex principiis*, στο βαθμό που αναφέρεται στην έννοια και με βάση αυτή ταξινομεί το ειδικό, *Ex datis*, στο βαθμό που δεν μπορεί να αναφερθεί στην έννοια και γνωρίζει αποκλειστικά τα ταξινομημένα δεδομένα. Η κριτική, ως δύναμη βεβήλωσης της ιστορικής γνώσης, μπορεί να πηγάζει εξ' αρχών και ακόμα να σημαίνει απόρριψη του εκμαθημένου. Το κομβικό σημείο σχετικά με το πρόβλημα που μας απασχολεί εδώ βρίσκεται στο ότι τόσο η κριτική όσο και το σημείο αναφοράς της γνώσης –η έννοια της ιστορίας– έχουν κοινή πηγή, την αρχή. Αλλά, αποτελεί κομβικό σημείο στο βαθμό που δείχνει μια αδιαφορία: *Μια γνώση μπορεί να είναι δεδομένη πρωταρχικά απ' όπου θέλει, η γνώση ωστόσο είναι σ' αυτόν που την κατέχει ιστορική, εάν αυτός μόνο και τόσο γνωρίζει, όσο του είναι απ' αλλού δεδομένο*⁶⁷. Η αδιαφορία έγκειται στο ότι η γνώση μπορεί να είναι πρωταρχικά δεδομένη απ' όπου θέλει – δηλαδή εκ της αρχής–, αλλά σε αυτόν που γνωρίζει να είναι απ' αλλού δεδομένη. Από που αλλού; Τι δεν γνωρίζει όποιος γνωρίζει από αλλού; Η Ιστορική γνώση είναι δεδομένη από το είναι της ως δεδομένη. Και αυτό που παραμένει άγνωστο στην γνώση *ex datis* είναι το ότι προέκυψε εκ της αρχής. Καθώς γνωρίζει κανείς ιστορικά, γνωρίζει υπό την προϋπόθεση ενός μυστικού. Το μυστικό λανθάνει στο άγνωστο δεδομένο για την δεδομένη γνώση. Γνωρίζει κανείς ιστορικά το δεδομένο, αγνοώντας την αρχή της δεδομένης γνώσης. Η κριτική ως δράση βεβήλωσης στο εσωτερικό ενός κόσμου ιστορικής γνώσης, καθορισμένης από μια έννοια της ιστορίας, μπορεί να πηγάζει εκ' της αρχής και να σημαίνει και την απόρριψη ακόμα του εκμαθημένου. Στο καθεστώς, λοιπόν, της ιστορικής γνώσης μιας σταθεροποιημένης έννοιας της ιστορίας λανθάνει το μυστικό της αρχής της. Σε τι είδους αντίληψη της ιστορίας μπορεί να οδηγήσει η επίγνωση της ύπαρξης του μυστικού; «Η σχέση της τάξης του βέβηλου με το μεσσιανικό είναι ένα από τα βασικά διδάγματα της φιλοσοφίας της ιστορίας. Είναι η προϋπόθεση μιας μυστικιστικής αντίληψης της ιστορίας⁶⁸». Η επίγνωση του μυστικού αποτελεί ένα βασικό δίδαγμα της φιλοσοφίας της ιστορίας και έγκειται στη σχέση του βέβηλου με το μεσσιανικό. Δηλαδή, στη σχέση του βέβηλου με την αρχή. Μια έννοια της ιστορίας είναι επίσης δεδομένη ως γνώση. Προκύπτει, όμως, δεδομένη εκ' της αρχής. Η αρχή και μόνο είναι το μη δεδομένο στοιχείο και η κριτική ως δράση βεβήλωσης, προκύπτοντας εκ της αρχής, δύναται να δείξει ότι η δεδομένη γνώση στο σύνολό της είναι διάφορη της γνώσης της αρχής. Αλλά κατά κύριο λόγο δείχνει την ύπαρξη την ίδια της Αρχής. Η σχέση του βέβηλου με το μεσσιανικό αποτελεί προϋπόθεση μιας μυστικιστικής αντίληψης της ιστορίας, γιατί αυτή η σχέση δείχνει ότι το πνεύμα υπάρχει. Ταυτόχρονα, καθώς το βέβηλο είναι στοιχείο του συνόλου της δεδομένης γνώσης, αποτελεί διάφορο της αρχής. Το προς έτερον ενός κόσμου δείχνει την ύπαρξη της εξωτερικότητάς του, είναι, όμως, αυτή η ύπαρξη στο βαθμό που είναι άλλη. «Έτσι, έχει τεθεί ως ανακλασμένο στον εαυτό του με άρση της ετερότητας. Είναι ένα κάτι ταυτόσημο μόνο με τον εαυτό του, από το οποίο η ετερότητα που είναι συνάμα στιγμή του είναι συνεπώς κάτι διαφορετικό, μη ανήκον το ίδιο σε αυτό ως ένα κάτι⁶⁹».

⁶⁷ Immanuel Kant, Κριτική του Καθαρού Λόγου, Μ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα, 1999. (B 864), σελ. 462.

⁶⁸ Walter Benjamin, θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>

⁶⁹ Georg Hegel, Επιστήμη της Λογικής: Πρώτος τόμος: Η Θεωρία περί του Είναι, μτφ. Γιώργου Φαράκλα, σελ. 74.

ΕΜΠΕΙΡΙΑ⁷⁰

Θα προσπαθήσω να υποστηρίξω συμπληρωματικά τον παραπάνω συλλογισμό μέσα από μια ανάγνωση του κειμένου «Εμπειρία⁷¹». Η ανάγνωση θα προχωρήσει προτείνοντας εννοιολογικές αντιστοιχίες βασιζόμενη στη συλλογιστική συνάφεια την οποία και επιχειρεί να αναδείξει ως υποστήριξη.

«Στον αγώνα μας για υπευθυνότητα παλεύουμε εναντίον ενός μασκοφόρου. Η μάσκα του ενηλίκου ονομάζεται ‘εμπειρία’⁷²». Ο αγώνας για υπευθυνότητα είναι ένας αγώνας εναντίωσης. Η υπευθυνότητα -Verantwortung- αποτελεί μια εσωτερική κίνηση για απάντηση. Ένας μόχθος για μια κίνηση. Στην παραπάνω πρόταση συμπλέκονται δύο κινήσεις εναντίωσης. Ο αγώνας δίνεται εναντίον ενός μασκοφόρου και ο στόχος αυτής της εναντίωσης –δηλαδή η υπευθυνότητα- αποτελεί στον εαυτό της εναντίωση, καθώς συνιστά απάντηση. Δίνεται ένας αγώνας εναντίωσης με στόχο να αναληφθεί η εναντίωση. Ας κρατήσουμε προς το παρόν αυτές τις δύο μορφές της εναντίωσης ως μια παρατήρηση και να γυρίσουμε στη διαφορά και την ποιότητά τους σε μια επόμενη στιγμή, αφού δούμε και τα υπόλοιπα στοιχεία. Ο αγώνας δίνεται εναντίον αυτού που φοράει τη μάσκα της εμπειρίας.

Η ΜΑΣΚΑ ΚΡΥΒΕΙ ΚΑΤΙ, ΔΕΙΧΝΕΙ ΚΑΤΙ, ΚΑΙ ΕΙΝΑΙ ΚΑΤΙ .

α) Η μάσκα είναι.

Η μάσκα είναι μια μορφή γνώσης, η εμπειρία του ενηλίκου. «Είναι ανέκφραστη, αδιαπέραστη, η πάντα ίδια⁷³». Αυτή η μορφή γνώσης είναι ανέκφραστη, καθώς δεν αποτελεί έναν τρόπο εμφάνισης του αντικειμένου της. Συνιστά το αντικειμενικό. Είναι αδιαπέραστη, καθώς αποκλείει τη σχέση. Αποτελεί απολυτότητα. Είναι η πάντα ίδια, καθώς ως απολύτως αντικειμενική αποτελεί τη μοίρα. Αντικείμενό της είναι το αμετάβλητο. Η αναγκαία απόκτηση της εμπειρίας του ενηλίκου διδάσκει το αμετάβλητο της πορείας της ζωής. Και το αμετάβλητο της πορείας της ζωής –η εμπειρία του ενηλίκου- διδάσκει ότι η εμπειρία είναι αναγκαία. «Ίσως να έχει δίκαιο» και ίσως ακριβώς αυτό να είναι η εμπειρία, η κυκλική ταυτολογία της θέσπισης και της συντήρησης του δικαίου. Ας αποπειραθούμε εδώ την πρώτη μας -ρητή- αντιστοιχία. Αν η ιστορική γνώση αντιστοιχεί στην έννοια της εμπειρίας του ενηλίκου που σκιαγραφείται σε αυτό το κείμενο, τότε η νεότητα αποτελεί την κριτική. Η αμετάβλητη γνώση της εμπειρίας του ενηλίκου «το ορθό νόημα, το πεφωτισμένο» βεβαιώνει ότι «η νεότητα, τα ιδανικά και οι ελπίδες ήταν όλα ψευδαισθήσεις». Η αλήθεια της έγκειται -εν μέρει- στη βεβαίωση ενός λάθους, της ψευδαισθητικής γνώσης της νεότητας, των ιδανικών και των ελπίδων. «Τι θα μπορούσαμε να του αντιτάξουμε; Δεν έχουμε εμπειρία από τίποτα⁷⁴». Αν η εμπειρία του ενηλίκου είναι γνώση ex datis, τότε ποιο είναι το πάντα ίδιο δεδομένο που

⁷⁰ Όσα αποσπάσματα δεν φέρουν υποσημείωση προέρχονται από το κείμενο ‘Εμπειρία’ του οποίου βιβλιογραφικές αναφορές δίνονται παρακάτω. Το κείμενο ακολουθείται στο σύνολό του σε μετάφραση της γράφουσας. Στο παράρτημα παρατίθεται η συνολική μετάφραση του κειμένου.

⁷¹ Walter Benjamin, “Erfahrung”, in *Gesammelte Schriften*, vol. II. 1, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980) p. 54-56.

⁷² Unseren Kampf um Verantwortlichkeit kämpfen wir mit einem Maskierten. Die Maske des Erwachsenen heißt “Erfahrung”.

⁷³ Sie ist ausdruckslos, undurchdringlich, die immer gleiche.

⁷⁴ Was sollen wir ihm erwidern?

προτείνει ως μάσκα, το εκμαθημένο; «Ας αποπειραθούμε να σηκώσουμε τη μάσκα»⁷⁵.

β) Η μάσκα δείχνει.

«Ποιού πράγματος έχει εμπειρία ο ενήλικος; Τι θέλει να μας αποδείξει;»

Η μάσκα δείχνει το ψευδές της αίσθησης της νεότητας. Καθώς η εμπειρία της νεότητας ως ψευδαισθητικής αποτελεί το κέντρο της αληθούς γνώσης του ενηλίκου. Η εμπειρία του συνίσταται στο ότι η εμπειρία της νεότητας συνιστά ψεύδος. Παραπάνω διατυπώθηκε πως η αλήθεια της ενήλικης εμπειρίας συνίσταται εν μέρει στην βεβαίωση ενός λάθους, όμως γιατί εν μέρει, και πώς βεβαιώνεται το λάθος; Αρχικά, ας σταθεροποιήσουμε το σημείο που αποτελεί το αντικείμενο απόδειξης και η αλήθεια του οποίου βρίσκεται υπό συζήτηση. Η μη αλήθεια του νέου αποτελεί το αντικείμενο της ενήλικης εμπειρίας. Και η απόδειξη του ψεύδους της νεότητας συνιστά τη γνώση που παρέχει αυτή η εμπειρία. «Λέγοντας αυτό, χαμογελά με ένα ανώτερο ύφος: Αυτό θα συμβεί και σε εμάς –απαξιώνει προκαταβολικά τα χρόνια που θα ζήσουμε, μετατρέποντάς τα στα χρόνια της γλυκιάς νεανικής φάρσας, της παιδιάστικης ρήξης, πριν τη μακρόχρονη διαύγεια της σοβαρής ζωής». Αν η βεβαίωση του ψευδαισθητικού της νεανικής εμπειρίας αποτελεί τη γνώση της ενήλικης εμπειρίας, τότε η απόδειξή της είναι η λειτουργία αυτής της γνώσης. Αυτό που δείχνει η μάσκα είναι η προκαταβολική απαξία του νέου: ως νεανική φάρσα, παιδιάστικη ρήξη. Η μάσκα, λοιπόν, αφενός δείχνει ότι το νέο είναι ψευδές και αφετέρου, δείχνοντας, αποδεικνύει προκαταβολικά το νέο ως ψευδές. Προκαταλαμβάνει το νέο. Και εδώ, ίσως, να χρειάζεται να γίνουμε όσο μπορούμε περισσότερο σαφείς. Αν η ενήλικη εμπειρία είναι πάντα ίδια, μονοσήμαντη και αντικειμενική, τότε πώς αποτελεί προσωπική εμπειρία; Δηλαδή, πώς διεκδικεί αναγκαιότητα και καθολικότητα, ενώ αποτελεί εμπειρικό δεδομένο; Τα δύο μέρη τηςδείξης της μάσκας του ενηλίκου συναποτελούν την ικανότητα της προκατάληψης που διεκδικεί αποδεικτική εγκυρότητα. Σε αυτό το σημείο θα μας βοηθήσει να παρακολουθήσουμε παράλληλα τη σκέψη της Άρεντ σχετικά με τη μορφή και τη λειτουργία της προκατάληψης. Στο *The Promise of Politics* διαβάζουμε: «Οι προκαταλήψεις δεν είναι προσωπικές ιδιοσυγκρασίες, οι οποίες όση ανοσία και αν επιδεικνύουν στην απόδειξη πάντα έχουν μια βάση στην προσωπική εμπειρία εντός του πλαισίου της οποίας διεκδικούν απόδειξη αισθητηριακής πρόσληψης. Όμως, οι προκαταλήψεις, επειδή υπάρχουν έξω από την εμπειρία, δεν μπορούν ποτέ να προσφέρουν τέτοια απόδειξη, ούτε ακόμα και σε αυτούς που υπόκεινται σε αυτές. Αλλά, ακριβώς επειδή δεν είναι προσδεμένες στην προσωπική εμπειρία, μπορούν να βασίζονται στην έτοιμη αποδοχή των άλλων, χωρίς ποτέ να προσπαθούν να τους πείσουν»⁷⁶. Η έννοια της εμπειρίας που μας απασχολεί εδώ αποτελεί προκατάληψη, μόνο καθόσο λειτουργεί προκαταλαμβάνοντας –αποδεικνύοντας το νέο ως ψευδές-. *Απαξιώνει προκαταβολικά το νέο.* Και στο βαθμό που αποτελεί προκατάληψη *δεν είναι προσδεμένη στην προσωπική εμπειρία.* Στο κείμενο εξ' αρχής ειδοποιηθήκαμε: Ο αγώνας για υπευθυνότητα απέναντι στο νέο διεξάγεται εναντίον ενός μασκοφόρου. Η μάσκα του ενηλίκου ονομάζεται εμπειρία. Του ενηλίκου, εκείνου που έχει υπάρξει νέος. Στο σημείο αυτό θα γίνει προσπάθεια να παρακολουθήσουμε μια αντιστροφή. Η έννοια της Εμπειρίας που σκιαγραφεί ο Μπένγιαμιν σε αυτό το κείμενο αντιστοιχεί στην ορθολογική γνώση «το ορθό νόημα, το πεφωτισμένο». Η διάκριση που επιχειρεί η Άρεντ μεταξύ δύο μορφών της κρίσης θα μας βοηθήσει να παρακολουθήσουμε αυτήν

⁷⁵ Aber wir wollen versuchen, die Maske zu heben. –Αλλά εμείς θέλουμε να αποπειραθούμε, να σηκώσουμε τη μάσκα-.

⁷⁶ Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Schecken Books, Νέα Υόρκη, 2005. σελ. 100

την αντιστροφή. Διακρίνει την έννοια της κρίσης σε δύναμη υπαγωγής και δύναμη διάκρισης. Στην κατανόηση της κρίσης ως υπαγωγικής δύναμης εντοπίζει τη λειτουργία μιας προκατάληψης. «κρίση σημαίνει την οργάνωση και την υπαγωγή του ατομικού και συγκεκριμένου κάτω από το γενικό και το καθολικό, δηλαδή μια ταξινόμηση εφαρμόζοντας στάνταρ μέσω των οποίων το συγκεκριμένο ταυτοποιείται και σύμφωνα με το οποίο λαμβάνονται αποφάσεις. Πίσω από όλες τις κρίσεις αυτού του είδους βρίσκεται μια προηγούμενη κρίση, μια προκατάληψη. Μόνο η ατομική περίπτωση κρίνεται, αλλά όχι και το στάνταρ το ίδιο ούτε και το αν αποτελεί ένα κατάλληλο μέτρο για να μετρήσει αυτό που μετρά. Σε κάποια φάση μια ορισμένη κρίση συντάχθηκε σχετικά με αυτό το στάνταρ, αλλά τώρα αυτή η κρίση έχει υιοθετηθεί και έχει γίνει ένα μέσο για τη σύνταξη περαιτέρω κρίσεων⁷⁷». Η ενήλικη εμπειρία είναι η ηλικιωμένη κρίση. Προκαταλαμβάνει το νέο, καθώς το αναφέρει σε μια κάποια καταληφθείσα στο παρελθόν θέση ή σε μια άλλη το ίδιο ήδη κατειλημμένη. Έτσι, προκύπτει και η ορθολογική γνώση να είναι γνώση *ex datis*, καθώς ο κανόνας στον οποίο αναφέρει την κάθε ατομική περίπτωση είναι ήδη δεδομένος. Η ενήλικη εμπειρία αντιστοιχεί στην ορθολογική προκατάληψη του νέου. Αυτό που βρίσκεται στον αντίποδα της εμπειρικής ενήλικης γνώσης, δηλαδή της ορθολογικής, είναι η γνώση εκ της αρχής, δηλαδή η κρίση ως ικανότητα διάκρισης κάθε φορά επί του νέου. Σύμφωνα με την Άρεντ «η κρίση μπορεί, όμως, να σημαίνει κάτι εντελώς διαφορετικό, και πράγματι πάντα το κάνει, όταν αντιμετωπίζουμε κάτι το οποίο δεν είχαμε ξαναδεί στο παρελθόν και για το οποίο δεν έχουμε κάποιο στάνταρ στη διάθεσή μας. Αυτή η κρίση που δεν γνωρίζει στάνταρ δε μπορεί να απευθυνθεί σε τίποτε άλλο παρά στην ορατότητα του υπό κρίση, και το μόνο της προαπαιτούμενο είναι η κριτική ικανότητα, η οποία σχετίζεται πολύ περισσότερο με την ικανότητα του ανθρώπου να κάνει διακρίσεις από ότι με την ικανότητά του να οργανώνει και να υπάγει. Τέτοιες κρίσεις χωρίς στάνταρ μας είναι αρκετά οικείες μέσα από κρίσεις σχετικά με την αισθητική και το γούστο, για τα οποία –όπως κάποτε παρατήρησε ο Κάντ- δεν μπορούμε να αντιδικήσουμε, αλλά μπορούμε σίγουρα να επιχειρηματολογήσουμε και να συμφωνήσουμε⁷⁸». Απηχώντας τον Μπένγιαμιν, «μας έχουν ενθαρρύνει ποτέ για κάτι σπουδαίο ή νέο ή πρωτοποριακό; Όχι, ακριβώς γιατί δεν μπορεί να έχει κανείς εμπειρία αυτών των πραγμάτων. Κάθε νόημα –το αληθές, το καλό, το όμορφο- είναι θεμελιωμένο στο εσωτερικό του εαυτού του».

γ) Η μάσκα κρύβει.

«Τότε τι σημαίνει η εμπειρία; -Και εδώ μέσα βρίσκεται το μυστικό: Επειδή δεν σηκώνει ποτέ τα μάτια του στο σπουδαίο και το γεμάτο νόημα, ο Φιλισταίος έχει πάρει την εμπειρία ως το ευαγγέλιό του. Έχει γίνει γι' αυτόν το μήνυμα του μη εξαιρετικού της ζωής. Αλλά ποτέ δεν συνέλαβε ότι υπάρχει κάτι άλλο από την εμπειρία, υπάρχουν αξίες –που δεν είναι αντικείμενα της εμπειρίας- αυτά που υπηρετούμε».

Με ποιό τρόπο το μυστικό βρίσκεται μέσα στο ότι ο Φιλισταίος δεν σηκώνει τα μάτια του στο σπουδαίο και το γεμάτο νόημα και γι' αυτό έχει πάρει την εμπειρία για ευαγγέλιό του; Ο Φιλισταίος δεν βλέπει κάτι που υπάρχει. Το σπουδαίο και το γεμάτο νόημα υπάρχουν εκεί μέσα όπου βρίσκεται το μυστικό. Κάθε στάνταρ, κάθε κανόνας, κάθε σταθεροποιημένη έννοια φέρουν στο εσωτερικό τους το μυστικό της θέσπισής τους. Τη στιγμή της νεότητάς τους. Η στιγμή της θέσπισης ενός κανόνα αποτελεί τη

⁷⁷ Ο.π. σελ. 102

⁷⁸ Ο.π. σελ. 102

στιγμή της εμφάνισης του εξαιρετικού, η οποία στιγμή μυστικοποιείται ακριβώς διά της θέσπισης. Ένας κανόνας λειτουργεί, αποκρύπτοντας ότι υπήρξε προϊόν κρίσης. Αλλά, όπως είπαμε, η εμπειρία του ενήλικου αποτελεί προκατάληψη, μόνο καθώς λειτουργεί προκαταλαμβάνοντας το νέο: αποδεικνύοντάς το ως ψευδές. Δηλαδή, ενσωματώνοντάς το στη μορφή της. Στη μορφή του αμετάβλητου, του στατικού, του αναγκαίου. Τι θέλει να αποδείξει ο ενήλικος; «Αυτό πάνω απ' όλα: Ήταν και αυτός κάποτε νέος. Και αυτός ήθελε ό,τι εμείς θελήσαμε. Και αυτός αρνήθηκε να πιστέψει τους γονείς του, αλλά η ζωή του έμαθε ότι εκείνοι είχαν δίκαιο». Σύμφωνα με την Άρεντ η προκατάληψη αποτελεί μια παρελθούσα κρίση και αποτελεί κίνδυνο τόσο για τη δυνατότητα της εμπειρίας του παρόντος όσο και για τη δυνατότητα της κρίσης μόνο στο βαθμό που στο εσωτερικό της συνδέεται με το χρόνο του παρελθόντος. «Ένας από τους λόγους που κάνουν δυνατή και επικίνδυνη την προκατάληψη βρίσκεται στο γεγονός ότι κάτι από το παρελθόν είναι πάντα κρυμμένο στο εσωτερικό της. Κοιτώντας από κοντά, συνειδητοποιούμε ότι μια αυθεντική προκατάληψη πάντα αποκρύπτει κάποια προηγούμενως σχηματισθείσα κρίση, η οποία είχε τη δική της κατάλληλη και νόμιμη εμπειρική βάση, και η οποία εξελίχθηκε σε προκατάληψη μόνο λόγω του ότι σύρθηκε διά του χρόνου χωρίς να επανεξεταστεί ή να αναθεωρηθεί⁷⁹». Ποιά, όμως, είναι για τον Μπένγιαμιν αυτή η παρελθοντική κρίση με την κατάλληλη και νόμιμη εμπειρική βάση στο εσωτερικό της προκατάληψης την οποία συνιστά η προκαταλαμβάνουσα ενήλικη εμπειρία; Ο Μπένγιαμιν φαίνεται να απαντά: «Ναι, αυτή είναι η εμπειρία τους, αυτό το ένα πράγμα, ποτέ τίποτα διαφορετικό: η απουσία νοήματος της ζωής. Η σκληρότητά της». Αυτή η προκατάληψη, η απουσία νοήματος της ζωής, αποτελεί μια παρελθούσα κρίση για τη ζωή με νόμιμη και κατάλληλη εμπειρική βάση στη ζωή που λειτουργεί προκαταλαμβάνοντας το νέο της ζωής, δηλαδή τη δυνατότητα της ζωής για νόημα και ευτυχία. Το ότι η προκατάληψη της ενήλικης εμπειρίας είναι προσδεσμένη στο παρελθόν, όπου έχαιρε νόμιμης εμπειρικής βάσης, την καθιστά κίνδυνο για τη δυνατότητα εμπειρίας του παρόντος, αλλά και για τη δυνατότητα της κρίσης της ζωής ως νέας, δηλαδή ως δυνάμει γεμάτης νόημα. Με τις λέξεις της Άρεντ: «Ο κίνδυνος της προκατάληψης βρίσκεται στο ίδιο το γεγονός ότι είναι πάντα αγκυρωμένη στο παρελθόν- τόσο ιδιαίτερα καλά αγκυρωμένη που όχι μόνο προκαταλαμβάνει και μπλοκάρει την κρίση, αλλά επίσης κάνει αδύνατη τόσο την κρίση όσο και μια αυθεντική εμπειρία του παρόντος⁸⁰».

ΓΝΩΣΗ EX DATIS. ΚΟΙΝΗ ΚΑΙ ΗΔΗ ΠΑΡΩΧΗΜΕΝΗ

Η αναπαραγωγική δύναμη [απομιμητική] δεν είναι η δημιουργική [γεννητική]⁸¹.
«Γιατί δεν έχει νόημα και παρηγοριά η ζωή για τον Φιλισταίο; Γιατί γνωρίζει την εμπειρία και τίποτε άλλο. Γιατί αυτός ο ίδιος είναι απαρηγόρητος και χωρίς πνεύμα. Και επειδή δεν έχει καμία εσωτερική σχέση με τίποτε άλλο πέραν του κοινού και του πάντα ήδη παρωχημένου». Ο γνωρίζων ex datis είναι χωρίς πνεύμα, γιατί γνωρίζει τη ζωή ως δεδομένη και πάντα ίδια. Η γνώση της εμπειρίας του είναι μια προκατάληψη και στερείται κρίσης. Αποτελεί ιστορική γνώση, διότι ο ενήλικος γνωρίζει από το δεδομένο της ζωής. Γνωρίζει μόνο την εμπειρία της φτώχειας της ζωής σε νόημα. Και αυτό συμβαίνει, ακριβώς, καθώς γνωρίζει τη ζωή διά των δεδομένων της ζωής. Τι

⁷⁹ Ο.π. σελ. 101

⁸⁰ Ο.π. σελ. 101

⁸¹ Immanuel Kant, Κριτική του Καθαρού Λόγου, Μ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα, 1999. (B 864), σελ. 463

άλλο μπορεί, όμως, να είναι η ζωή πέρα από το δεδομένο της; Αν αντιστοιχίσουμε την έννοια της εμπειρίας του ενηλίκου με την ιστορική γνώση *ex datis* και την νεότητα με την έννοια της κριτικής, τότε θα πρέπει να αντιστοιχίσουμε την έννοια της αρχής με εκείνη της γέννησης. Έτσι, θα έχουμε αντιστοιχίσει το μεσσιανικό στοιχείο με την ενδεχομενικότητα της ζωής ως γέννηση. Πώς, όμως, συνδέεται η νεότητα ως κριτική με την γέννηση ως αρχή; Μια σταθεροποίηση προκύπτει εκ της αρχής και αποτελεί γέννηση. Το μεσσιανικό στοιχείο ως το ενδεχομενικό της ζωής αποτελεί το πεδίο ανάδυσης των δυνατοτήτων. Μια ζωή που προκύπτει από το ενδεχομενικό της ζωής ως γέννηση αποτελεί μια εισαγωγή στο πεδίο της δυνατότητας. Αποτελεί ένα πεδίο δυνατότητας. Η ζωή ως κοινή και πάντα ήδη παρωχημένη είναι μια ζωή που πορεύεται αναγκαία. Η εμπειρία του ενηλίκου ως μια ιστορική γνώση είναι η γνώση της αναγκαιότητας της πορείας της ζωής. Αλλά το αναγκαίο είναι πάντα δυνατό, ενώ το δυνατό δεν είναι πάντα αναγκαίο. Η δυνατότητα μιας ζωής που έχει γεννηθεί είναι δεδομένη με δύο διαφορετικούς τρόπους. Είναι δεδομένη, καθώς είναι δυνατή και είναι δεδομένη στο βαθμό που αποτελεί πεδίο. Ας θυμηθούμε λίγο την αντίστοιχη παρατήρηση για την έννοια της ιστορίας. Ένας ιστορικός κόσμος αποτελεί μια δεδομένη γνώση στο βαθμό που αναφέρεται σε μια έννοια της ιστορίας, η οποία προκύπτει δεδομένη εκ της αρχής. Και οι δύο μορφές γνώσης είναι δεδομένες, αλλά είναι δεδομένες από αλλού. Μια ζωή ως γέννηση είναι δεδομένη, καθώς προκύπτει να είναι δυνατή διά της γέννησης. Η γέννηση εδώ αποτελεί την εμφάνιση του ενδεχομενικού και ταυτοχρόνως την εισαγωγή στο πεδίο του δυνατού. Η αναγκαιότητα της πορείας της ζωής που προσφέρει η γνώση της εμπειρίας του ενηλίκου κρύβει ότι το ενδεχομενικό δεν είναι ποτέ αναγκαίο. Δηλαδή, ότι η γνώση της ζωής που προσφέρει η εμπειρία του ενηλίκου είναι γνώση που προκύπτει δεδομένη εκ του δεδομένου της δυνατότητας της ζωής, η οποία είναι ενδεχομενική, δηλαδή ποτέ αναγκαία. Το πεδίο της δυνατότητας της ζωής δεν εξαντλείται στο δυνατό του αναγκαίου, καθώς ως γεννημένη έχει την αρχή της στο ενδεχομενικό. Αλλά ας γυρίσουμε σε αυτό το σημείο στη σχέση της νεότητας ως κριτική με την γέννηση ως αρχή. Η νεότητα ως ζωή σχετίζεται με την αρχή της ενδεχομενικότητας εντός του πεδίου του δυνατού. Η ζωή των νέων είναι δεδομένη και η νεότητα αποτελεί έναν αγώνα εναντίωσης στην αναγκαιότητα. Έναν αγώνα για υπευθυνότητα απέναντι στη γέννηση. Οι νέοι έχουν γεννηθεί και η υπευθυνότητα απέναντι στη γέννηση αποτελεί έναν αγώνα για στάση στο ενδεχομενικό, δηλαδή στη δυνατότητα της γέννησης. Αποτελεί έναν αγώνα για υπευθυνότητα απέναντι στη ζωή.

ΑΠΟΡΡΙΨΗ ΑΚΟΜΑ ΤΟΥ ΕΚΜΑΘΗΜΕΝΟΥ.

«Εμείς, όμως, ξέρουμε κάτι διαφορετικό, κάτι το οποίο η εμπειρία δεν μπορεί να μας προσφέρει ούτε και να μας στερήσει. Ότι η αλήθεια υπάρχει, ακόμα και αν όλη η προηγούμενη σκέψη ήταν ένα λάθος. Ή: ότι η πίστη θα παραμείνει, ακόμα και αν κανείς δεν το έχει πράξει έτσι ως τώρα. Μια τέτοια θέληση δεν μπορεί να μας στερηθεί από μέρους της εμπειρίας». Η παραπάνω παράγραφος βεβαιώνει ότι υπάρχει μια άλλη μορφή γνώσης, διαφορετική εκείνης της εμπειρίας του ενηλίκου. Η γνώση εκ' της αρχής. Ακόμα και αν κανείς δεν το έχει πράξει ως τώρα. Αν, όπως είπαμε, η εμπειρία των ενηλίκων είναι προκατάληψη -άρα δεν συνιστά μια εμπειρική γνώση, αλλά μια παρελθούσα και παρωχημένη κρίση-, τότε η νεότητα συνιστά εμπειρία της κρίσης. «Παρ' όλα αυτά, οι μεγαλύτεροί μας, με τις κουρασμένες χειρονομίες τους και την ανώτερη ανημπόρια τους, έχουν δίκαιο πάνω σε ένα πράγμα: στο ότι η εμπειρία μας θα είναι οδυνηρή και ότι η ελπίδα, το κουράγιο και το

νόημα μπορεί να θεμελιωθεί μόνο σε εκείνο που δεν είναι εμπειρία». Η εμπειρία, λοιπόν, της κριτικής αποτελεί έναν αγώνα ενάντια στο εκμαθημένο, έναν αγώνα εναντίωσης για υπευθυνότητα απέναντι στην αρχή, στη γέννηση. Το νόημα μπορεί να θεμελιωθεί μόνο σε εκείνο που δεν είναι εμπειρία, στην κρίση. «Τότε το πνεύμα θα απελευθερωθεί». Η εμπειρία της νεότητας -της κριτικής- είναι οδυνηρή, καθώς το δεδομένο μιας κρίσης ενσωματώνεται σε δεδομένη γνώση. «Αλλά ξανά και ξανά η ζωή θα το σύρει κάτω, γιατί η ζωή, το σύνολο της εμπειρίας, θα είναι χωρίς παρηγοριά».

ΔΥΟ ΜΟΡΦΕΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ.

Η εμπειρία των ενηλίκων βεβαιώνει το ψεύδος του νέου. Η εμπειρία της νεότητας έχει δικό της περιεχόμενο, καθώς κρίνει τη ζωή ως νέα και παράγει καινές αποφάνσεις. «Ακόμα ζούμε τη ζωή εκείνων που δεν γνωρίζουν το πνεύμα; Εκείνων των οποίων το νωθρό εγώ χτυπιέται από τη ζωή όπως τα κύματα πάνω στα βράχια; Όχι. Κάθε εμπειρία μας έχει το περιεχόμενό της. Εμείς οι ίδιοι επενδύουμε κάθε εμπειρία με περιεχόμενο μέσω του δικού μας πνεύματος –αυτός ο οποίος είναι χωρίς σκέψη είναι ικανοποιημένος με το λάθος. ‘Δε θα βρεις ποτέ την αλήθεια!’ εξηγεί στον ερευνητή. ‘Αυτή είναι η εμπειρία μου’». Έτσι, το περιεχόμενο της εμπειρίας του κριτικού είναι η επένδυση με περιεχόμενο της ζωής, η κίνηση αυτή είναι η διαδικασία παραγωγής του νοήματος. Και αν το περιεχόμενο της εμπειρίας του ενηλίκου είναι η απουσία περιεχομένου της ζωής, και άρα το λάθος του κριτικού, τότε η εναντίωση στην εμπειρία αυτή είναι η μορφή της κριτικής δράσης, καθώς «για τον ερευνητή, το λάθος είναι μόνο βοήθεια για την αλήθεια (Σπινόζα). Μόνο στον άνου είναι η εμπειρία κενή νοήματος και πνεύματος. Για εκείνον που επιθυμεί, η εμπειρία μπορεί να είναι οδυνηρή, αλλά σπανίως θα τον οδηγήσει στην απελπισία». Παρόλα αυτά η διαδικασία του αγώνα για υπευθυνότητα είναι οδυνηρή, καθώς το πνεύμα ενσωματώνεται στο ταυτό, σε συγκεκριμένες σταθεροποιήσεις που με τη σειρά τους μετατρέπονται σε προκαταλήψεις. «Σε κάθε περίπτωση, δεν θα παραιτηθεί ποτέ και δεν θα επιτρέψει στον εαυτό του να αναισθητοποιηθεί από τον ρυθμό του Φιλισταίου. Γιατί ο Φιλισταίος, όπως θα έχετε προσέξει, απολαμβάνει μόνο σε κάθε νέα απουσία νοήματος. Παραμένει σωστός. Επιβεβαιώνει τον εαυτό του: το πνεύμα δεν υπάρχει στ’ αλήθεια». Όμως, καθώς κάθε πεδίο της γνώσης προκύπτει από τη βούληση αλήθειας, ο Φιλισταίος υποτάσσεται στη γνώση που προέκυψε εκ’ της αρχής ενώ δεν τη γνωρίζει. Έτσι, εκείνος, ο οποίος γνωρίζει ιστορικά, γνωρίζει χωρίς πνεύμα, καθώς μη βουλόμενος την αλήθεια γνωρίζει κάτι που προέκυψε από μια βούληση αλήθειας άγνωστη σε αυτόν στην οποία και υποτάσσεται ολοκληρωτικά, ενώ γνωρίζει. «Όμως, κανείς δεν απαιτεί σκληρότερη υποταγή ή μεγαλύτερο δέος μπροστά στο ‘πνεύμα’». Το αντίθετο της υποταγής στη δεδομένη γνώση είναι η κριτική, η οποία και αποτελεί βούληση αλήθειας χαρακτηριζόμενη από την αντίθεση στην υποταγή στην σταθεροποιημένη γνώση. «Γιατί, αν ήταν να γίνει κριτικός, τότε θα έπρεπε να δημιουργήσει επίσης. Αυτό δεν μπορεί να το κάνει. Ακόμα και η εμπειρία του πνεύματος, την οποία έχει χωρίς τη θέλησή του, γίνεται για αυτόν χωρίς πνεύμα». Ποιά είναι όμως η σχέση της εμπειρίας της νεότητας με το πνεύμα; Όπως θα διαβάσουμε αμέσως, η βέβηλη δράση της νεότητας είναι μεν εχθρική προς το πνεύμα, δεν μπορεί, δε, να είναι χωρίς πνεύμα. «Γνωρίζουμε μια διαφορετική εμπειρία. Μπορεί να είναι εχθρική στο πνεύμα και καταστροφική σε πολλά ανθίζοντα όνειρα. Παρόλα αυτά είναι η πιο όμορφη, περισσότερο ανέγγιχτη, περισσότερο άμεση, γιατί δεν μπορεί ποτέ να είναι χωρίς πνεύμα, ενώ παραμένουμε νέοι». Η αντιστοιχία με το

σχετικό απόσπασμα από το θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα είναι ευθεία. Το βέβηλο σχετίζεται με το μεσσιανικό, αλλά τα βέβηλα κίνησης των δύο δυνάμεων είναι αντιθετικά. Η τάξη του βέβηλου, όντας βέβηλη -ενώ παραμένουμε νέοι-, διευκολύνει την έλευση του μεσσιανικού βασιλείου⁸². Το προς έτερον ενός κάτι είναι διάφορο της εξωτερικότητας του κάτι, όμως, στο βαθμό που είναι αυτή η ίδια η διαφορά τόσο έχει την ετερότητα ως στιγμή του όσο και είναι διάφορο του αφηρημένου άλλου, καθώς είναι καθορισμός του είναι. «Όπως λέει ο Ζαρατούστρα, το άτομο μπορεί να έχει εμπειρία του εαυτού του μόνο όταν περιπλανιέται». Το άτομο ως το συγκεκριμένο άλλο, μπορεί να έχει εμπειρία του εαυτού ως ένα πεδίο της ετερότητας μόνο όταν περιπλανιέται, καθώς η κίνηση της συνάντησης με το νέο αποκαλύπτει την συγκρότηση του εαυτού ως εν εαυτώ ετερότητα. Αποκαλύπτει τη σχέση της ταυτότητας με την ετερότητα –ως προϋπόθεση και καθορισμό-. Δηλαδή, αποτελεί προϋπόθεση μιας μυστικιστικής σύλληψης, το πνεύμα υπάρχει. «Ο Φιλισταίος έχει τη δική του εμπειρία. Είναι η αιώνια εμπειρία της απουσίας του πνεύματος. Τα νιάτα θα έχουν εμπειρία του πνεύματος, και με όσο λιγότερη προσπάθεια αποκτήσουν σπουδαιότητα τόσο περισσότερο θα συναντούν το πνεύμα παντού στις περιπλανήσεις τους και σε κάθε άτομο». *Κάθε μια από τις βιωμένες στιγμές γίνεται μια citation a l'orde de jour- και αυτή είναι ακριβώς η Ημέρα της Κρίσεως*⁸³.

Β) Το βέβηλο ως το θεμέλιο των μεταπτώσεων στην ταυτότητα.

Ο Άγγελος της Ιστορίας.

Η θεϊκή δύναμη εμφανίζεται στην ιστορία πάντοτε καταστροφικά. Στην παράσταση της ιστορίας σύμφωνα με την οποία το πνεύμα αναπτύσσεται τοπικά προς το καθολικό, η Μπενγιαμινική θεϊκή δύναμη εμφανίζεται καταστροφικά⁸⁴. Η ίδια η ιστορία αποτελεί μια αρχική πτώση⁸⁵ από το πνεύμα και η ιστορική μεταβατικότητα συνίσταται σε μια σειρά από μεταπτώσεις, με κάθε άρνηση της θεϊκής δύναμης⁸⁶. Η ιστορία, έτσι, αποτελεί μια συνεχή κίνηση άρνησης του θεϊκού⁸⁷, και η κάθε ασυνέχεια μια συγκεκριμένη άρνηση. Η Μπενγιαμινική θεϊκή δύναμη αποτελεί εν

⁸² Η σχέση της τάξης του βέβηλου με το μεσσιανικό είναι ένα από τα βασικά διδάγματα της φιλοσοφίας της ιστορίας. Είναι η προϋπόθεση μιας μυστικιστικής αντίληψης της ιστορίας, η οποία περιέχει ένα πρόβλημα που μπορεί να αναπαρασταθεί μεταφορικά. Αν ένα βέλος δείχνει προς τον στόχο στην κατεύθυνση του οποίου δρα η δυναμική του βέβηλου, και ένα άλλο οριοθετεί την κατεύθυνση της μεσσιανικής έντασης, τότε είναι βέβαιο ότι η προσπάθεια απελευθέρωσης της ανθρωπότητας για χάρη της ευτυχίας πηγαίνει κόντρα στην μεσσιανική κατεύθυνση· όπως όμως μια δύναμη μπορεί, όντας σε ισχύ, να αυξήσει μια άλλη η οποία δρα στην αντίθετη κατεύθυνση, έτσι και η τάξη του βέβηλου διευκολύνει, όντας βέβηλη, την έλευση του μεσσιανικού Βασιλείου.

⁸³ Walter Benjamin, Για την έννοια της Ιστορίας, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997, Θέση Γ'.

⁸⁴ «Καθολικισμός- η διαδικασία ανάπτυξης της αναρχίας. Το πρόβλημα του καθολικισμού είναι αυτό της (ψεύτικης, κοσμικής) θεοκρατίας. Η οδηγητική αρχή εδώ είναι: Η αυθεντική θεϊκή δύναμη δύναται να εμφανιστεί άλλως από καταστροφικά μόνο στον επερχόμενο κόσμο. Αλλά όπου η θεϊκή δύναμη εισέρχεται στον κοσμικό κόσμο, αναπνέει καταστροφή». 2w Walter Benjamin, «World and Time», Selected Writings, Vol. 1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England, 1996. p. 227.

⁸⁵ «Από το γίνεσθαι απορρέει το ον». Georg Hegel, Επιστήμη της Λογικής: Πρώτος τόμος: Η Θεωρία περί του Είναι, μτφ. Γιώργου Φαράκλα, σελ. 66

⁸⁶ «Είναι απορριπτέα κάθε μυθική βία, δηλαδή κάθε βία που θεσπίζει δίκαιο και η οποία μπορεί αλλιώς να αποκληθεί βία που άρχει». Walter Benjamin, *Κριτική της βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002, σελ. 29.

⁸⁷ «Για την θεϊκή βία όλες οι αιώνιες μορφές είναι επιτρεπτές». Walter Benjamin, *Κριτική της βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002, σελ. 29.

εαυτώ διαφορά⁸⁸. Η μεσσιανική δύναμη είναι η εμφάνιση της θεϊκής δύναμης στον ιστορικό κόσμο, είναι η εμφάνιση της διαφοράς ως ευκαιρία εξόδου⁸⁹. Η μεσσιανική δύναμη ως εν εαυτώ διαφορά αρνείται την ενότητα του καθορισμού. Η αρνητικότητα του Μεσσιανικού αποτελεί την άρνηση της άρνησης που καθορίζει την ενότητα του όντος⁹⁰. Το μεσσιανικό αποτελεί αρνητικότητα μόνο ως ευκαιρία εξόδου από τη θεμελιωμένη στην αρνητική μεταβατικότητα κυρίαρχη ταυτότητα. Ο κύκλος της θέσπισης και συντήρησης ιστορικών ενοτήτων, αποτελεί μια συνεχή μετάπτωση στην κυρίαρχη ταυτότητα στο συγκεκριμένο γίνεσθαι της οποίας η διαφορά δεσμεύεται ως η τάξη της ετερότητας⁹¹. Η τάξη αυτή όντας σε ισχύ στο εσωτερικό μιας κυρίαρχης ενότητας, μιας έννοιας της ιστορίας, αποτελεί την μεταλλακτική δύναμη, που θέτει το ζήτημα της αρχής, της ανεξαρτησίας της σκέψης. Η συνέχεια του κόσμου των κόσμων είναι μια συνέχεια ασυνεχειών, καθώς η θέσπιση προκύπτει ως δύναμη από την καταστροφική εμφάνιση της θεϊκής δύναμης στην ιστορία⁹². Κάτι ιστορικό, μια συγκεκριμένη ιστορική μορφοποίηση, συνιστά παράγωγο της ιστορίας. Αιτία και αποτέλεσμα κάθε ιστορικής παραγωγής, κάθε κόσμου, αποτελεί η μορφή της ενότητας⁹³. Ίσως μια εικόνα να έριχνε φως στα λεγόμενά μας. Η εικόνα του Αγγέλου της Ιστορίας.

Στη θέση Θ' *Για την Έννοια της Ιστορίας*⁹⁴ ο Μπένγιαμιν προσφέρει την παροιμιώδη πλέον περιγραφή του πίνακα *Angelus Novus* του Paul Klee. Αν στην εν λόγω περιγραφή δούμε τη σχέση του μεσσιανικού με την ιστορία, τότε «ο άγγελος μοιάζει έτοιμος να απομακρυνθεί», καθώς η μεσσιανική δύναμη εμφανίζεται φευγαλέα. Η εμφάνιση της μεσσιανικής δύναμης, του αγγέλου της ιστορίας, εντός του ιστορικού χρόνου αποτελεί ένα βλέμμα που «ό,τι σε εμάς εμφανίζεται ως αλυσίδα συμβάντων το βλέπει ως μια μοναδική καταστροφή». Η συνέχεια της ασυνέχειας που προτάθηκε προηγουμένως ως ο τρόπος με τον οποίο ο Μπένγιαμιν προσεγγίζει το 'ιστορικό'

⁸⁸ «Τὸ καθαρὸ εἶναι καὶ τὸ καθαρὸ μηδὲν εἶναι συνεπῶς τὸ ἴδιο. Ἐκεῖνο ποὺ εἶναι ἀλήθεια δὲν εἶναι οὔτε τὸ εἶναι οὔτε τὸ μηδὲν, ἀλλὰ ὅτι –ὄχι μεταβαίνει– ἀλλὰ ἔχει μεταβεῖ τὸ εἶναι στὸ μηδὲν καὶ τὸ μηδὲν στὸ εἶναι. Ἄλλο τόσο ὅμως ἀλήθεια δὲν εἶναι ὅτι δὲν διακρίνονται, ἀλλὰ ὅτι δὲν εἶναι τὸ ἴδιο, ὅτι εἶναι ἀπολύτως διακριτά, ἀλλὰ ἐξ ἴσου μὴ χωρισμένα κι ἀχώριστα, καὶ ὅτι ἄμεσα τὸ καθένα ἐξαφανίζεται στὸ ἐνάντιό του. Ἄρα ἀλήθεια τους εἶναι αὐτὴ ἡ κίνησις ἄμεσης ἐξαφάνισις τοῦ ἐνὸς στὸ ἄλλο· τὸ γίνεσθαι· μιὰ κίνησις ὅπου τὰ δύο διαφέρουν, ἀλλὰ μέσῳ μιᾶς διαφορᾶς ποὺ ἔχει ἐξ ἴσου ἄμεσα καταλυθεῖ». Georg Hegel, *Επιστήμη της Λογικής: Πρώτος τόμος: Η Θεωρία περί του Εἶναι*, μτφ. Γιώργου Φαράκλα, σελ. 46.

⁸⁹ «Αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ ζήτημα ἐδῶ δὲν εἶναι ἡ 'πραγματοποίηση' τῆς θεϊκῆς δύναμης. Απὸ τὴν μιὰ πλευρὰ αὐτὴ ἡ διαδικασία εἶναι ἡ ἀνώτατη πραγματικότητα. Απὸ τὴν ἄλλη ἡ θεϊκὴ δύναμη περιέχει τὴν πραγματικότητά της στὸν εαυτὸ της». Walter Benjamin, "World and Time", *Selected Writings*, Vol.1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996). 226-27.

⁹⁰ Georg Hegel, *Επιστήμη της Λογικής: Πρώτος τόμος: Η Θεωρία περί του Εἶναι*, μτφ. Γιώργου Φαράκλα, σελ. 72: «[...] ἡ μεσολάβησις κάτινος μὲ τὸν ἑαυτὸ του [,]καὶ στὸ γίνεσθαι κιόλας εἶναι παρούσα, μόνο ποὺ αὐτὴ εἶναι ἡ ἐντελὴς ἀφηρημένη μεσολάβησις», ὡς αὐτὴ ἡ μεσολάβησις τὸ μεσσιανικὸ αρνεῖται τὴν ἀφηρημένη ἄρνησις, τὸν καθορισμὸ, τὸ ὄν ἐν γένει.

⁹¹ «Τὸ κάτι ὡς γίνεσθαι εἶναι μιὰ μετάβασις, ποὺ οἱ στιγμὲς τῆς εἶναι οἱ ἴδιες ἓν κάτι, καὶ ἡ ἴδια συνεπῶς μεταβολὴ σὲ ἄλλο, ἀλλαγὴ –ἓν γίνεσθαι ποὺ ἐγίνετο ἤδη συγκεκριμένο». Georg Hegel, *Επιστήμη της Λογικής: Πρώτος τόμος: Η Θεωρία περί του Εἶναι*, μτφ. Γιώργου Φαράκλα, σελ. 72.

⁹² «Αν καὶ λόγῳ ατυχίας πλῆττεται κάποιος ἀνυποψίαστος, αὐτὸ με τὴ λογικὴ τοῦ δικαίου δὲν θεωρεῖται συγκυριακὸ, ἀλλὰ μοῖρα, ποὺ γιὰ μιὰ ἀκόμα φορὰ παρουσιάζει ἐδῶ τὴ μεγαλοπρεπὴ τῆς ἀμφισημίας». Walter Benjamin, *Κριτικὴ τῆς βίας*, εκδ. Ἐλευθεριακὴ Κουλτούρα, Αθήνα, 2002, σελ. 25.

⁹³ «Ὁ Χέρμαν Κοέν σε μιὰ σύντομη παρατήρησή του γιὰ τὴν ἀντίληψη ποὺ εἶχε ἡ ἀρχαιότητα γιὰ τὴ μοῖρα, ἀναφέρεται σ' αὐτὴ ὡς "συνειδητοποίηση ποὺ καθίσταται ἀναπόφευκτη", καθὼς "ἡ τάξις πραγμάτων τῆς εἶναι ἐκεῖνη ποὺ προφανῶς προκαλεῖ καὶ ἐπιφέρει αὐτὴ τὴν παράβασις, αὐτὴ τὴν πτώσις"». Walter Benjamin, *Κριτικὴ τῆς βίας*, εκδ. Ἐλευθεριακὴ Κουλτούρα, Αθήνα, 2002, σελ. 25.

⁹⁴ Walter Benjamin, *Για τὴν ἔννοια τῆς Ιστορίας*, *Περιοδικὸ «Ὁ πολίτης-Δεκαπενθήμερος»*, τχ. 43, 1997. Θέση: Θ.

συνίσταται σε μια ενιαία κίνηση υπαγωγής της ετερότητας στην ταυτότητα. Αυτή η ενιαία εσωτερική κίνηση εμφανίζεται ως αλυσίδα. Η ίδια η αλυσίδα αποτελείται από συμβάντα. Δηλαδή, από κύκλους θέσπισης και συντήρησης. Οι κόσμοι που συνιστούν τους κρίκους στην αλυσίδα είναι μεταξύ τους όμοιοι, καθώς θεσπίζονται διά της κυρίαρχης απόφασης και συντηρούνται διά του νόμου της. Κάθε κρίκος, λοιπόν, της αλυσίδας αποτελεί μια κυρίαρχη υπαγωγική ενότητα και κατ' αυτόν τον τρόπο αποτελεί την μοναδική μορφή της έννοιας της ιστορίας. Αλλά, κάθε κρίκος είναι και συμβάν. Ως προς το περιεχόμενο η μοναδική μορφή της έννοιας της ιστορίας αποτελεί ένα κόσμο, μια μονάδα. Η συνέχεια της ασυνέχειας είναι ο κόσμος των κόσμων. Η παγκόσμια ιστορία είναι αυτό που «σε εμάς εμφανίζεται ως αλυσίδα συμβάντων και [ο άγγελος της ιστορίας] το βλέπει ως μια μοναδική καταστροφή». Στο εσωτερικό του κόσμου των κόσμων εκείνος συντηρείται και η διαδικασία θέσπισης και συντήρησης των κόσμων στην αλυσίδα αποτελεί συνεχή μετάπτωση στη μορφή του κυρίαρχου. Γι' αυτό, ενώ οι κρίκοι αποτελούν αυτότεκες ενότητες, ταυτόχρονα συνιστούν τους κρίκους μιας συνέχειας. Η συνεχής αναδημιουργία, όμως, είναι μια μοναδική καταστροφή. «Που σωρεύει ακατάπαυστα ερείπια επί ερειπίων και του τα ρίχνει στα πόδια». Προϊόν αυτής της μηχανικής συντήρησης της ύλης και της ενέργειας φαίνεται να είναι τα ερείπια. Και αν η ύλη που συντηρείται στη συνεχή αναδημιουργία είναι η κυρίαρχη μορφή του ιστορικού κόσμου, τότε η ενέργεια είναι η πρόοδος⁹⁵. «Ο άγγελος θα ήθελε να σταθεί, ν' αναστήσει τους νεκρούς να επανενώσει τα συντρίμια. Αλλά μια καταιγίδα που φυσά από τον Παράδεισο έχει παγιδευτεί στα φτερά του και είναι τόσο ισχυρή που ο άγγελος δεν μπορεί πια να τα κλείσει. Η καταιγίδα τον σπρώχνει ασυγκράτητα στο μέλλον, στο οποίο έχει στραμμένα τα νώτα, ενώ μπροστά του ο σωρός των ερειπίων μεγαλώνει ως τον ουρανό. Αυτή η καταιγίδα είναι ό,τι ονομάζουμε πρόοδο». Η μονάδα του ιστορικού κόσμου, γίνεται αντιληπτή ως μια μοναδική καταστροφή μόνο μπροστά στον άγγελο της ιστορίας. Αυτή η εμφάνιση αποτελεί την φευγαλέα εικόνα του παρελθόντος ως σωρού ερειπίων επί ερειπίων. Εντός αυτής της επικίνδυνης στιγμής τα ερείπια φαίνονται να σωρεύονται προς τον ουρανό, ενώ μια δύναμη ερχόμενη από τον παράδεισο πλήττει τη δυνατότητα της στάσης σε αυτή την εικόνα.

Η σχέση της κριτικής και του προς έτερον ως η μορφή του βέβηλου στο Μπενγιαμινικό σχεδιάσμα δείχνει ταυτοχρόνως προς την πραγματικότητα, τη δυνατότητα, και τη δύναμη. Η μορφή της ενότητας ενός ιστορικού κόσμου προκύπτει ως πτώση από το αφηρημένο γίνεσθαι στο ον εν γένει. Κάθε μια ξεχωριστή ιστορική εποχή δεν αποτελεί μια κίνηση ανάπτυξης προς το καθολικό, αλλά είναι πανομοιότυπη ως προς τη μορφή. Κάθε μια ιστορική εποχή προκύπτει ως η χαμένη ευκαιρία εξόδου από την ιστορία της κυριαρχίας, και η μορφή της συνιστά μια επανάκαμψη στην μορφή του κυρίαρχου. Ταυτόχρονα, καμία ιστορική εποχή δεν συνιστά αποτέλεσμα, οι κρίκοι της αλυσίδας του κόσμου των κόσμων αποτελούν αυθύπαρκτες και αυτότεκες οντότητες. Στο εσωτερικό αυτών των ιστορικών οντοτήτων, ως παραλλαγές της μορφής της κυριαρχίας, η μεταβατικότητα αποτελεί τη σχέση μεταξύ της βίας που θεσπίζει και της βίας που συντηρεί το δίκαιο, ως μια ανταγωνιστική σχέση μεταξύ του θεμελίου και του θεμελιωμένου. Η μυστική ύπαρξη του θεμελίου απειλεί τη σταθερότητα εκείνου που έχει θεμελιωθεί. Το βέβηλο ως η θέση της κριτικής αποτελεί τη δράση από τη σκοπιά της θεμελίωσης. Τη δείξη της

⁹⁵ «Είναι λάθος της ορθολογικής αντίληψης της ιστορίας, να βλέπει οποιαδήποτε ιστορική ολότητα (και αυτό σημαίνει ένα καθεστώς του κόσμου) ως αιτία ή αποτέλεσμα. Ένα καθεστώς του κόσμου είναι, όμως, πάντοτε μόνο ενοχή (που έχει σχέση με κάποιο αργότερα)». Walter Benjamin, "Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik", in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980) p. 92.

αρχής που δύναται να αποκαλύψει το μυστικό του θεμελίου της ιστορικής γνώσης και να προσανυξήσει τη δύναμη του Μεσσιανικού στοιχείου, δηλαδή να σημάνει την απόρριψη του εκμαθημένου.

B.2 Παρόν και Ιστορικότητα.

Σε αυτό το σημείο θα παρακολουθήσουμε το κείμενο *Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία* παράλληλα με το *Being and Event* του Alain Badiou με σκοπό να κατανοήσουμε τη σχέση της θέσπισης του παρόντος ως ιστορική εποχή με τη συντήρησή του ως ιστορική ενότητα. Απώτερος στόχος θα είναι να μπορέσουμε να δούμε πώς αντιλαμβάνεται ο Μπένγιαμιν τη σχέση του ιστορικού συμβάντος με το ιστορικό γεγονός. Τα αποτελέσματα αυτής της δεύτερης στόχευσης θα επιδιωχθούν μέσα από την εξέταση των εννοιών της Μυθικής και της Θεϊκής βίας όπως αυτές δουλεύονται στο κείμενο *Για μια Κριτική της Βίας*. Σε τι συνίσταται η ιστορικότητα και με ποιόν τρόπο αυτή η σύσταση αποτελεί έννοια; Αν μια έννοια της ιστορίας αποτελεί μια ενότητα των προσλαμβανουσών της ιστορικότητας και του ιστορικού χρόνου, δηλαδή αν αποτελεί κάθε φορά διαφορετικότητα, τότε τι είναι αυτό που παραμένει ίδιο; Αν η επιστροφή στο ένα της έννοιας της ιστορίας είναι η μόνη συνέχεια εντός του ιστορικού γίνεσθαι –των διαφοροποιημένων εννοιών της ιστορίας-, τότε τι είδους διαφορά θα ήταν η μη επιστροφή κατά τον Μπένγιαμιν;

Καπιταλισμός ως Θρησκεία, Είναι και Συμβάν.

Στην αρχή του κειμένου «*Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία*⁹⁶» ο Μπένγιαμιν γράφει ότι «*ήδη τρία γνωρίσματα του παρόντος είναι αναγνωρίσιμα στη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού*⁹⁷». Την παραπάνω παρατήρηση ακολουθεί η αριθμητική παράθεση των γνωρισμάτων. Πρώτο, Δεύτερο, Τρίτο, Τέταρτο. Προκαλεί έκπληξη η απαρίθμηση τεσσάρων γνωρισμάτων, καθώς η αρχική παρατήρηση συνίστατο στην κατάδειξη τριών γνωρισμάτων ως αναγνωρίσιμων στη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού. Έχουμε τέσσερα γνωρίσματα εκ των οποίων τα τρία είναι αναγνωρίσιμα γνωρίσματα. Έτσι, οδηγούμαστε να διακρίνουμε μεταξύ γνωρισμάτων και αναγνωρίσιμων γνωρισμάτων. Ως ένας πρώτος οδηγός για την προαναφερθείσα διάκριση θα μπορούσε να χρησιμεύσει ο εντοπισμός δύο διαφορετικών δομών, οι οποίες συστήνονται εκ των γνωρισμάτων και εκ των αναγνωρίσιμων γνωρισμάτων αντίστοιχα. Ήτοι, η διάκριση μεταξύ παρόντος, ως δομή της κατάστασης εκ των γνωρισμάτων, και θρησκευτικής δομής του καπιταλισμού, ως δομημένη κατάσταση εκ των αναγνωρίσιμων γνωρισμάτων. Τι θα σήμαινε μια τέτοια διάκριση; Με ποιό τρόπο διακρίνονται παρόν και θρησκευτική δομή του καπιταλισμού; Τι διαφοροποιεί το τέταρτο γνώρισμα του παρόντος, καθιστώντας το μη αναγνωρίσιμο γνώρισμα στη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού;

Με σκοπό να δω τα παραπάνω ερωτήματα, θα προσεταιριστώ εργαλεία από την θεωρία συνόλων, όπως αυτή αναγνώνεται από τον Alain Badiou στο *Being and Event*⁹⁸. Συγκεκριμένα θα παρακολουθήσουμε τη σχέση του ανήκειν και της περίληψης, καθώς και κάποιες από τις συνέπειες και συνεπαγωγές αυτής της σχέσης. Φιλοδοξία μας θα αποτελέσει να διαβάσουμε μέσα από την παραπάνω σχέση –του ανήκειν και της περίληψης- τη διάκριση της καταμέτρησης των γνωρισμάτων από εκείνη της καταμέτρησης των αναγνωρίσιμων γνωρισμάτων στο κείμενο *Ο*

⁹⁶ Walter Benjamin, *Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία*, (μτφ) Γ. Σαγκριώτης, *ΟΥΤΟΠΙΑ*, αφιέρωμα στον Βάλτερ Μπένγιαμιν, τεύχος 48, Ιαν-Φεβ. 2002, Αθήνα. σελ. 183-185.

⁹⁷ “Drei Züge jedoch sind schon der Gegenwart an dieser religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar”. Walter Benjamin, “Kapitalismus als Religion”, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991) p. 100-104.

⁹⁸ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006.

Καπιταλισμός ως Θρησκεία. Ακολουθεί μια όσο το δυνατό λιγότερο εκτεταμένη παρουσίαση των βασικών όρων της παράστασης της πολλαπλότητας στη θεωρία συνόλων, όπως απαντάται στο *Being and Event*.

ΑΝΗΚΕΙΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙΛΗΨΗ. Το αξίωμα του δυναμοσυνόλου.

Η σχέση του ανήκειν και η σχέση της περίληψης αποτελούν, κατά τον Badiou, τις δύο δυνατές, και σύμπλεκτες, σχέσεις μεταξύ πολλαπλοτήτων. «Η θεωρία συνόλων διακρίνει δύο πιθανές σχέσεις μεταξύ πολλαπλοτήτων. Υπάρχει η αρχική σχέση, το ανήκειν, που σημαίνεται με το σύμβολο $\in$, και η οποία δηλώνει ότι ένα πολλαπλό προσμετράται ως στοιχείο στην παράσταση ενός άλλου πολλαπλού. Αλλά υπάρχει και η σχέση της περίληψης, που σημαίνεται με το σύμβολο $\subset$, και δηλώνει ότι ένα πολλαπλό αποτελεί ένα υπό-πολλαπλό ενός άλλου πολλαπλού⁹⁹». Οι δύο αυτές σχέσεις δεν δηλώνουν μια ποιοτική διαφορά αναφορικά με το σύνολο ανάλογα με το αν ένα πολλαπλό του ανήκει ή περιλαμβάνεται σε αυτό. Αντιστοίχως, ένα πολλαπλό δεν καθορίζεται εγγενώς ανάλογα με το αν ανήκει ή περιλαμβάνεται σε ένα σύνολο. Σε κάθε περίπτωση, από τη μια πλευρά ένα α σύνολο αποτελεί πολλαπλότητα πολλαπλοτήτων, και από την άλλη τόσο ένα στοιχείο όσο και ένα υποσύνολο ενός α συνόλου αποτελούν καθαρές πολλαπλότητες. «Αυτό που ποικίλει είναι μόνο η θέση τους ως προς το πολλαπλό α . Στη μια περίπτωση (την περίπτωση $\in$), το πολλαπλό εμπίπτει του μετραν-ως-ένα που είναι ένα άλλο πολλαπλό. Στην άλλη περίπτωση (την περίπτωση $\subset$), κάθε στοιχείο που παρίσταται από το πρώτο πολλαπλό παρίσταται και από το δεύτερο¹⁰⁰». Η σχέση της περίληψης δηλώνει τη σχέση ενός υποσυνόλου με ένα σύνολο. Η ύπαρξη ενός υποσυνόλου στο αρχικό σύνολο σημαίνει ότι όλοι οι όροι που παρίστανται στο υποσύνολο παρίστανται και στο αρχικό σύνολο. Δηλαδή, ό,τι ανήκει στο υποσύνολο ανήκει και στο αρχικό σύνολο, πράγμα που σημαίνει ότι παρίσταται ως όρος. «Τι είναι ένα υποσύνολο ενός πολλαπλού; Είναι ένα πολλαπλό τέτοιο που όλα τα πολλαπλά τα οποία παρίστανται στην παράστασή του (που του ανήκουν) παρίστανται επίσης από το αρχικό πολλαπλό α . Το σύνολο β είναι ένα υποσύνολο του α –αυτό γράφεται $\beta \subset \alpha$ – αν, όταν το γ είναι στοιχείο του β , δηλαδή $\gamma \in \beta$, τότε είναι επίσης στοιχείο του α , έτσι $\gamma \in \alpha$. Με άλλα λόγια το $\beta \subset \alpha$ –το οποίο διαβάζεται ‘το βήτα περιλαμβάνεται στο α’– είναι μια συντομογραφία του: $(\forall \gamma) [(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$ ¹⁰¹». Ταυτόχρονα, όμως, κάθε όρος που ανήκει στην παράσταση ενός συνόλου –κάθε στοιχείο της παράστασης– είναι στον εαυτό του μια πολλαπλότητα. Το αξίωμα του δυναμοσυνόλου συμπλέκει τη σχέση του ανήκειν και της περίληψης έτσι, ώστε να μετρώνται οι περιλήψεις –τα υποσύνολα ενός συνόλου– ως ένα. Έτσι, αποφασίζει να μετρηθούν οι πολλαπλότητες που ανήκουν στο αρχικό σύνολο –οι όροι που παρίστανται– ως υποσύνολα. Η διάκριση μεταξύ ανήκειν και περίληψης επιτρέπει να θεωρηθούν τα στοιχεία που ανήκουν σε μια κατάσταση –σε ένα σύνολο– ως όροι που στον εαυτό τους αποτελούν σύνολα, δηλαδή, πολλαπλότητες που προσμετρώνται ως ένα. Έτσι, κάθε όρος που παρίσταται στη δομή μιας κατάστασης –η οποία μετράει ως ένα, καθώς μετρά τους όρους που την παριστούν– αποτελεί στον εαυτό του ένα σύνολο, μια δομή της πολλαπλότητας που μετρά τα στοιχεία της παράστασής της και μετράει ως ένα. «Το αξίωμα αυτό βεβαιώνει ότι δοθέντος ενός συνόλου, τα υποσύνολα αυτού του συνόλου μπορούν να μετρηθούν ως ένα: είναι ένα σύνολο. [...] Το αξίωμα του δυναμοσυνόλου εγγυάται ότι αν ένα σύνολο υπάρχει,

⁹⁹ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 81.

¹⁰⁰ Ο.π. σελ 82.

¹⁰¹ Ο.π. σελ. 62

τότε επίσης υπάρχει ένα άλλο σύνολο το οποίο μετρά ως ένα όλα τα υποσύνολα του πρώτου¹⁰²». Οπότε, το αξίωμα του δυναμοσυνόλου μας δίνει, δοθέντος ενός συνόλου, ένα νέο σύνολο στο οποίο ανήκουν ως όροι τα υποσύνολα που περιλαμβάνονται σε ένα αρχικό σύνολο. «Η διαλεκτική που συμπλέκεται εδώ, αυτή του ανήκειν και της περίληψης, εκτείνει τη δύναμη του μετράν-ως-ένα σε αυτό που, μέσα σε ένα πολλαπλό, μπορεί να διακριθεί σύμφωνα με όρους εσωτερικών πολλαπλών-παραστάσεων, στη βάση των ίδιων πολλαπλοτήτων όπως εκείνες που παρίστανται στο αρχικό πολλαπλό.¹⁰³» Κάθε φορά που δομείται ένα σύνολο, δομείται και ένα δεύτερο σύνολο στο οποίο παρίστανται οι όροι οι οποίοι αναπαριστούν τις περιλήψεις. Το αξίωμα του δυναμοσυνόλου δηλώνει ότι δοθέντος ενός συνόλου α υπάρχει το σύνολο β , έτσι ώστε δοθέντος ενός στοιχείου γ , αν το γ ανήκει στο β , τότε το γ περιλαμβάνεται στο α . Πράγμα που γράφεται: « $[\forall \alpha] [\exists \beta] [(\forall \gamma) [(\gamma \in \beta) \leftrightarrow (\gamma \subset \alpha)]]$ »¹⁰⁴ Το σύνολο β είναι απολύτως διακριτό από το σύνολο α , είναι ένα άλλο σύνολο. «Το σύνολο $p(\alpha)$ είναι ουσιωδώς διαφορετικό από το α το ίδιο. [...] Το σύνολο των πολλαπλών που ανήκουν στο α δεν είναι τίποτα άλλο πέρα από το ίδιο το α , πολλαπλή-παράσταση πολλαπλών. Το σύνολο των πολλαπλών που περιλαμβάνονται στο α , ή τα υποσύνολα του α , είναι ένα νέο πολλαπλό $p(\alpha)$, του οποίου την ύπαρξη –μόλις υποτεθεί η ύπαρξη του α – εγγυάται μια ειδική οντολογική ιδέα: το αξίωμα του δυναμοσυνόλου. Το κενό μεταξύ του α (το οποίο μετρά-ως-ένα τα ανήκειν, ή στοιχεία) και του $p(\alpha)$ (που μετρά-ως-ένα τις περιλήψεις ή τα υποσύνολα) είναι το σημείο όπου κατοικοεδρεύει η απορία του είναι¹⁰⁵».

Σύμφωνα με ποιο μέτρο διακρίνονται η δομή μιας κατάστασης - α - και η αναδόμηση της - $p(\alpha)$ -, το καθεστώς της κατάστασης; «Το ερώτημα εδώ είναι αυτό της θεμελιώσης του ότι δοσμένου ενός παριστάμενου πολλαπλού το ένα-πολλαπλό, του οποίου την ύπαρξη εγγυάται το αξίωμα του δυναμοσυνόλου, είναι ουσιωδώς μεγαλύτερο από το αρχικό πολλαπλό. Αυτό είναι ένα κρίσιμο οντολογικό θεώρημα που καταλήγει σε μια απορία: είναι κυριολεκτικά αδύνατο να προσδώσεις ένα μέτρο σε αυτή την ανωτερότητα σε μέγεθος. Με άλλα λόγια το ‘πέραςμα’ στο σύνολο των υποσυνόλων είναι μια ενέργεια σε απόλυτη υπέρβαση της ίδιας της κατάστασης¹⁰⁶». Αν κάθε όρος ενός συνόλου αποτελεί στον εαυτό του πολλαπλότητα, τότε η παράστασή του, το ανήκειν του, σημαίνει και παράσταση όλων των όρων που ανήκουν σε αυτό; Η διάκριση των σχέσεων του ανήκειν και της περίληψης επιτρέπει την αρνητική απάντηση στην παραπάνω ερώτηση, καθώς η σχέση της περίληψης δηλώνει πάντοτε μια περίσσεια συγκριτικά με τη σχέση του ανήκειν. Το αξίωμα του δυναμοσυνόλου δομεί ένα σύνολο εκ των υποσυνόλων που αντιστοιχούν στις πολλαπλότητες, οι οποίες μετρώνται ως στοιχεία σε ένα σύνολο. Έτσι, πάντοτε περιλαμβάνει τουλάχιστον ένα υποσύνολο περισσότερο, αυτό που δομείται από όλα τα στοιχεία που δεν παρίστανται στο αρχικό σύνολο¹⁰⁷. Οπότε, έχουμε δύο διακριτά σύνολα σύμφωνα με την αρχή της έκτασης¹⁰⁸. Δοσμένου ενός αρχικού συνόλου

¹⁰² Ο.π. σελ. 62

¹⁰³ Ο.π. σελ. 83

¹⁰⁴ Ο.π. σελ. 82

¹⁰⁵ Ο.π. σελ. 83

¹⁰⁶ Ο.π. σελ. 84

¹⁰⁷ Περίσσεια: Η απόδειξη του θεωρήματος της Περίσσειας παρατίθεται στο παράρτημα.

¹⁰⁸ «Το αξίωμα της έκτασης θέτει ότι δύο σύνολα είναι ίσα (ταυτόσημα), αν τα πολλαπλά από τα οποία είναι το πολλαπλό, τα πολλαπλά των οποίων το σύνολο μέτρημα διασφαλίζουν ως ένα, είναι τα ίδια. Τι σημαίνει το ίδιο; Δεν υπάρχει εδώ ένας κύκλος που θεμελιώνει το ίδιο πάνω στο ίδιο; Σε φυσικό και ανεπαρκές λεξιλόγιο, που διακρίνει μεταξύ «στοιχείων» και «συνόλων», ένα λεξιλόγιο που αποκρύπτει ότι υπάρχουν μόνο πολλαπλά, το αξίωμα λέει: ‘δύο σύνολα είναι ταυτόσημα, αν έχουν τα ίδια στοιχεία’. Αλλά ξέρουμε ότι το «στοιχείο» δεν προσδιορίζει τίποτα εγγενές. Το μόνο που υποδεικνύει

υπάρχει ένα δεύτερο σύνολο στο οποίο ανήκουν οι όροι που παριστούν τα υποσυνόλα που έχουν εξαχθεί από τις πολλαπλότητες οι οποίες παρίστανται στο αρχικό σύνολο, το δεύτερο αυτό σύνολο βρίσκεται σε μη αναγώγιμη περίσσεια του αρχικού πολλαπλού.

«Τελικά, ανήκειν και περίληψη, αναφορικά με το πολλαπλό α , αφορούν δύο διαφορετικούς τελεστές του μετρήματος, και όχι δύο διαφορετικούς τρόπους να σκεφτείς το είναι ενός πολλαπλού. Η δομή του α είναι το α το ίδιο, που σχηματίζει κάποιο ένα από όλα τα πολλαπλά που του ανήκουν. Το σύνολο των υποσυνόλων του α , $p(\alpha)$, σχηματίζει κάποιο ένα από όλα τα πολλαπλά που περιλαμβάνονται στο α , αλλά αυτό το δεύτερο μέτρημα, παρά το ότι σχετίζεται με το α , είναι απολύτως διακριτό από το α το ίδιο. Είναι, λοιπόν, μια μεταδομή ένα άλλο μέτρημα, που ‘ολοκληρώνει’ το πρώτο, συγκεντρώνοντας όλες τις υπό-συνθέσεις εσωτερικών πολλαπλών, όλες τις περιλήψεις. Το αξίωμα του δυναμοσυνόλου θέτει ότι αυτό το δεύτερο μέτρημα, αυτή η μεταδομή, πάντα υπάρχει, αν υπάρχει το πρώτο μέτρημα ή η παραστατική δομή¹⁰⁹».

Εδώ είναι το σημείο όπου συναντάμε την αναφορά και την απαίτηση του ενός στη δομή της πολλαπλότητας, έτσι όπως αυτή διευθετείται από τη θεωρία συνόλων. Η δομή μιας πολλαπλότητας μετρά τα στοιχεία που την παριστούν και μετρά ως ένα. Αλλά η ίδια η δομή αποτελεί λειτουργία, η οποία διαφεύγει της μέτρησης. Καθώς μετρά, δεν παρίσταται. Έτσι, μια κατάσταση που δομείται ως ένα κινδυνεύει από την ίδια την τέλεση της δόμησης, καθώς η δομή που έχει ως αποτέλεσμα την παράσταση της κατάστασης είναι αποκλειστικά τελεστική και φέρει στο εσωτερικό της το μη μετρήσιμο. Έτσι, αποφασίζεται από την ίδια τη δόμηση της δομής η αναδόμησή της, η οποία ξαναμετρά τους όρους μετατρέποντάς τους σε ένα. Ό,τι παρίσταται στο αρχικό σύνολο αναπαρίσταται ως υποσύνολο στη μεταδομή. Δηλαδή, επιστρέφει στο ανήκειν ό,τι περιλαμβάνεται και έτσι μετρά ως ένα. Αυτό το δεύτερο μέτρημα μετράει ως ένα εκείνο που στο πρώτο σύνολο μετρά ως ένα. Δηλαδή, εκείνο που αποτελούσε έναν ονοματικό προσδιορισμό του ενός μετράται στον εαυτό του ως μια πολλαπλότητα, η οποία μετριέται ως ένα. Έτσι, τόσο η δομή μετατρέπεται σε ένα όσο και αυτό που δεν υπάρχει –δεν παρίσταται- παριστάται, άρα υπάρχει και μετρά ως ένα. Αυτό που παρίσταται σε μια κατάσταση, και αυτό που παριστά την κατάσταση, αναπαρίσταται στο καθεστώς της κατάστασης και διασφαλίζεται ως ένα και υπάρχον. Ένα υπάρχον ένα.

Όμως, δεν αναπαρίστανται στο καθεστώς όλοι οι όροι που παρίστανται στην παράσταση. Ένας όρος που παρίσταται, αλλά δεν αναπαρίσταται, αποτελεί έναν ενικό όρο. Η ιδιότητα ενός ενικού όρου που τον αποκλείει από το καθεστώς της αναπαράστασης είναι το ότι δεν μπορεί να αναλυθεί σε μέρη και έτσι δεν μπορεί να αναπαρασταθεί ως ένα μέρος.

Η ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΠΑΡΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ ΤΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ: Παράσταση και Αναπαράσταση.

Πάντως, ήδη τρία γνωρίσματα του παρόντος είναι αναγνωρίσιμα σε αυτή τη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού. Αν γυρίσουμε στο πρόβλημα για τη διαύγηση

είναι ότι ένα πολλαπλό γ παρίσταται από την παράσταση ενός άλλου πολλαπλού, α , πράγμα το οποίο γράφεται $\gamma \in \alpha$. Έτσι, το αξίωμα της έκτασης συνίσταται στο: αν κάθε πολλαπλό που παρίσταται στην παράσταση α παρίσταται στην παράσταση β , και το αντίστροφο, τότε αυτά τα δύο πολλαπλά, α και β , είναι τα ίδια». Ό.π. σελ. 60

¹⁰⁹ Ό.π. σελ. 83

του οποίου μετήλθαμε της ως άνω παρέκβασης, θα δούμε ότι η διατύπωσή του εμπεριέχει τους δείκτες που επιτρέπουν την κίνηση της ανάγνωσης προς την παρακάτω κατεύθυνση: Παρόν και Θρησκευτική δομή του καπιταλισμού αποτελούν δύο διακριτές δομές της πολλαπλότητας σύμπλεκες δια της σχέσης της περίληψης. Το παρόν αντιστοιχεί στο δομημένο σύνολο των στοιχείων που παρίστανται ως κατάσταση και η θρησκευτική δομή του καπιταλισμού παριστά ως στοιχεία τα υποσύνολα που περιλαμβάνονται στην κατάσταση. Δηλαδή, αναπαριστά ως ένα τα μέρη που δύναται να εξάγει από την κατάσταση. Το καθεστώς της κατάστασης –η θρησκευτική δομή του καπιταλισμού- διαφυλάσσει την κατάσταση από την ίδια τη λειτουργία της δόμησης, την παροντικότητα. Αναγνωρίζει το παρόν ως καθεστώς.

Διατυπωμένη στα γερμανικά η φράση παραπέμπει μια δομημένη ακολουθία στη δομή του καθεστώτος της. «Drei Züge jedoch sind schon der Gegenwart an dieser religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar¹¹⁰». Η λέξη Zug σημαίνει, εκτός από χαρακτηριστικό, και τραίνο, αμαξοστοιχία. Οπότε, ίσως, θα μπορούσαμε να διαβάσουμε τη φράση ως εξής: τρία στοιχεία μιας ακολουθίας, αυτής του παρόντος, αναγνωρίζονται επί μιας δομής, αυτής του καπιταλισμού ως θρησκεία. Εδώ, όμως, έχουμε έρθει μπροστά σε ένα επιπλέον πρόβλημα. Οι μαθηματικές ακολουθίες διακρίνονται από τα σύνολα και τη θεωρία που τα μελετά, καθώς οι ακολουθίες εμφανίζουν λειτουργίες και έτσι οι θέσεις των όρων είναι σημαντικές, ενώ αντίθετα τα σύνολα αδιαφορούν για τη θέση των όρων, καθώς το σημαντικό είναι αποκλειστικά η παράστασή τους. Δηλαδή, οι ακολουθίες εκφράζουν διάταξη, ενώ τα σύνολα εμφανίζουν κατάσταση. Α) διάταξη αντικειμένων, β) εμφάνιση αντικειμένων. Όμως, μια ακολουθία, π.χ φυσικών αριθμών, αποτελεί εξ ορισμού ένα υποσύνολο των φυσικών αριθμών. Έτσι, ενώ η ίδια αποτελεί διάταξη, τα αντικείμενά της αποτελούν σύνολο. Τα αντικείμενα μιας αριθμητικής ακολουθίας αποτελούν υποσύνολο των φυσικών αριθμών και η διάταξη αυτών των αντικειμένων συνιστά μια λειτουργία, μια ακολουθία. Τελικά, το παρόν μπορούμε να το δούμε εδώ τόσο ως λειτουργία όσο και ως εμφάνιση. Δηλαδή, αποτελώντας ένα υποσύνολο των φυσικών στοιχείων εκφράζει μια λειτουργία μέσα από τη θέση των όρων που διατάσσει. Αλλά ακριβώς ως υποσύνολο των φυσικών στοιχείων αποτελεί ένα σύνολο που παριστά τα αντικείμενά του, δομώντας τα ως ένα. Το παρόν διατάσσει, το παρόν εμφανίζει. Η φορμαλιστική και περιεχομενική διάσταση του παρόντος αποτελεί ζήτημα που απασχολεί τη σκέψη του Μπένγιαμιν γενικά και εμφανίζεται και στο κείμενο *Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία*. Δηλαδή, το παρόν ενσαρκώνεται εμφανίζοντας τα στοιχεία που αποτελούν τη δομή του, αλλά πάντα το παρόν αποτελεί ήδη φόρμα, καθώς τα διατεταγμένα στοιχεία από την ίδια τη λειτουργία του παρόντος νομιμοποιούν τη μορφή τους αναφερόμενα στο παρόν ως λειτουργία. Το παρόν εμφανίζει μια κατάσταση -καθώς λειτουργεί- και εμφανίζεται ως ένα, το παρόν νομιμοποιεί μια διάταξη και εμφανίζεται ως λειτουργία. Σε κάθε περίπτωση, η παράσταση του παρόντος αποτελεί πάντα ήδη αναπαράσταση, φορμαλιστική ή/και περιεχομενική. Στο κείμενο που μας αφορά εδώ το παρόν εμφανίζεται μέσα από την απαρίθμηση των στοιχείων που το αποτελούν –στοιχείων που στον εαυτό τους αποτελούν πολλαπλότητες- και ταυτόχρονα η θέση των στοιχείων αναφέρεται στο παρόν και το εμφανίζει ως διατακτική λειτουργία.

Για να επιστρέψουμε, όμως, στο πρόβλημα μας, θα πρέπει να επικεντρωθούμε στο παρόν ως το σύνολο των στοιχείων που αποτελούν την παράστασή του και έτσι να δούμε την ιδιαιτερότητα του τέταρτου γνωρίσματος, που παρίσταται ως στοιχείο του

¹¹⁰ Walter Benjamin, “Kapitalismus als Religion”, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991) p. 100-104.

παρόντος, αλλά δεν παρίσταται στη μεταδομή, στο καθεστώς του παρόντος. Αν, όπως είπαμε προηγουμένως, η παράσταση των στοιχείων του παρόντος μετρά τα στοιχεία της κατάστασης ως ένα παρόν-ένα, τότε αυτό το τελευταίο εμφανίζεται μέσα από την εμφάνισή τους και τα αναπαριστά στο όνομά του, στο μετράν ως ένα. Το όνομα του παρόντος αποτελεί ενσάρκωση των στοιχείων της κατάστασης που εμφανίζει ως ένα. Έτσι, το καθεστώς της κατάστασης είναι αναπαράσταση αναπαράστασης. Αν η παράσταση της κατάστασης είναι αναπαράστασή της ως ένα, τότε το καθεστώς της κατάστασης αναπαριστά την αναπαραστατική λειτουργία, διασφαλίζοντάς τη ως μια. Δηλαδή, το καθεστώς σταθεροποιεί την ενότητα του ενός, εσωκλείοντας την απαίτηση του ενός σε μια σταθερή ταυτότητα με τον εαυτό της. «Κάτι εντός της παράστασης διαφεύγει της μέτρησης: αυτό το κάτι δεν είναι τίποτε άλλο από το ίδιο το μετράν. Το 'υπάρχει ένα' είναι ένα καθαρό επιτελεστικό αποτέλεσμα, το οποίο αποκαλύπτει διαφανώς την ίδια την επιτέλεση από την οποία αποτελείται το αποτέλεσμα¹¹¹».

Η έννοια της περίληψης είναι εκείνη που επιτρέπει στη θεωρία συνόλων την σταθεροποίηση της ενότητας του ενός. «Μια δομή είναι ακριβώς μη όρος της κατάστασης, και έτσι δεν μπορεί να μετρηθεί. Μια δομή εξαντλεί τον εαυτό της στην επίδρασή της, στο ότι υπάρχει ένα. Γι'αυτό η μεταδομή δεν μπορεί απλώς να ξαναμετρήσει τους όρους της κατάστασης και να επανασυνθέσει συνεκτικές πολλαπλότητες, ούτε μπορεί να έχει ως πεδίο της τελεστικότητάς της την καθαρή τέλεση. Δεν μπορεί να έχει ως άμεσο ρόλο της το να μορφοποιήσει σε ένα την επίδραση του ενός¹¹²». Η μεταδομή παριστά ως ένα τα υποσύνολα που περιλαμβάνονται στη δομή. Αν όλες οι περιλήψεις σε μια δομή αποτελούνταν από συνεκτικές πολλαπλότητες που παρίστανται στη δομή, δηλαδή από στοιχεία της δομής, τότε η μεταδομή δεν θα διέφερε από τη δομή. Όμως, στη θεωρία συνόλων η μεταδομή είναι πάντα μεγαλύτερη της δομής, δηλαδή διάφορη, σύμφωνα με το αξίωμα της έκτασης. Το θεώρημα της περισσειας δηλώνει ότι υπάρχουν συνθέσεις πολλαπλών εντός της κατάστασης, οι οποίες δεν παρίστανται¹¹³. Δηλαδή, δεν υπάρχουν στην κατάσταση. Η μεταδομή μετρά τις περιλήψεις και τις παριστά ως όρους. Δηλαδή, επιστρέφει στο ανήκειν αυτό που έχει συντεθεί ως ένα από την περίληψη. «Δοσμένης μιας κατάστασης της οποίας η δομή παραδίδει συνεκτικά ένα-πολλαπλά, υπάρχει πάντα μια μεταδομή –το καθεστώς της κατάστασης- η οποία μετρά ως ένα οποιαδήποτε σύνθεση αυτών των συνεκτικών πολλαπλοτήτων. Ό,τι περιλαμβάνεται στην κατάσταση ανήκει στο καθεστώς της¹¹⁴». Έτσι, καθώς στο καθεστώς παρίστανται ως ένα όλες οι συνθέσεις των παριστάμενων πολλαπλοτήτων, η συνολική τους σύνθεση παρίσταται επίσης ως ένα. «Ως τελικό αποτέλεσμα το πρώτο μέτρημα, η δομή, μετράται από το καθεστώς. Είναι προφανές ότι ανάμεσα σε όλα τα 'μέρη' υπάρχει το 'συνολικό μέρος', που είναι το ολοκληρωμένο σύνολο του οτιδήποτε παράγεται από την αρχική δομή υπό όρους συνεκτικών πολλαπλοτήτων, του οτιδήποτε μετρά ως ένα¹¹⁵».

Η καταγωγή του παρόντος.

Ας δούμε, όμως, λίγο στο ίδιο το παρόν. Το παρόν ως μια ιστορική κατάσταση, μια εποχή, και τη σχέση του με τον κόσμο του παρόντος. Η έννοια του παρόντος αποτελεί μια ιστορική κατάσταση και διακρίνεται από μια άλλη ιστορική κατάσταση. Αποτελεί ένα δομημένο σύνολο στοιχείων. Θα ήταν, ίσως, χρήσιμο εδώ να επιχειρήσουμε μια

¹¹¹ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ 93

¹¹² 'Ο.π. σελ. 95

¹¹³ Η απόδειξη του θεωρήματος της περισσειας παρατίθεται στο παράρτημα.

¹¹⁴ 'Ο.π.

¹¹⁵ 'Ο.π. σελ. 98

αναλογία με το Μπενγιαμινικό σχήμα του μυθικού κύκλου¹¹⁶. Ο μυθικός κύκλος προσφέρει την εικόνα μιας σταθεροποίησης, αλλά ταυτόχρονα αναφέρεται και σε μια κίνηση, τίθεται στην κίνηση της σταθεροποίησής του από δύο διακριτά είδη βίας, τη βία που θεσπίζει και τη βία που συντηρεί το δίκαιο. Ο μυθικός κύκλος θεσπίζεται και συντηρείται από τη μυθική βία. Ως αντιτιθέμενη, αλλά όχι άσχετη, προς τη μυθική βία στο σύνολό της – βία που θεσπίζει και βία που συντηρεί- τοποθετείται η θεϊκή βία. Η ίδια, όμως, η θεϊκή βία διακρίνεται σε εκείνη που ενσωματώνεται στη μοίρα και σε εκείνη που αποτελεί δυνατότητα και υπόσχεση καταστροφής της. Το Μπενγιαμινικό κείμενο *Για μια Κριτική της Βίας* προβαίνει στις ως άνω διακρίσεις της βίας υποβάλλοντάς τες σε μια διαδικασία που υποχρεώνει την εμφάνιση της αμφισημίας τους, με σκοπό η ίδια η αμφισημία να αναδείξει ένα νέο τόπο διάκρισης. Η Βία που Θεσπίζει, σύμφωνα με την αναλογία μας μετράει τα στοιχεία που συγκροτούν το παρόν, αυτή η βία είναι που δομεί την κατάσταση του παρόντος. Η Βία που Συντηρεί αποτελεί την αναπαράσταση των στοιχείων που αποτελούν τα υποσύνολα του παρόντος, ώστε το ίδιο το παρόν, να μετρά ως ένα. Το όνομα *καπιταλισμός ως θρησκεία* στο κείμενο που μας απασχολεί σημαίνει αυτό το ένα της κατάστασης του παρόντος, της δομής που θέσπισε το παρόν ως σύνολο στοιχείων που παρίστανται. Και η αναπαράσταση αυτή χρησιμεύει ως δικλείδα ασφαλείας από την ίδια την έννοια του παρόντος, από την ίδια την έννοια της θέσπισης. Συντηρεί αυτό που θεσπίστηκε αναδιπλασιάζοντας στη μεταδομή τα στοιχεία της κατάστασης, και αυτού του ίδιου του παρόντος.

ΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΚΑΙ Ο ΕΝΙΚΟΣ ΟΡΟΣ.

Η θεωρία συνόλων διακρίνει α) τους κανονικούς όρους-μέρη, οι οποίοι παρίστανται στην αρχική κατάσταση και αναπαρίστανται στη μεταδομή β) τα μέρη της αρχικής κατάστασης που σύμφωνα με το θεώρημα της περίσσειας δεν αποτελούν όρους της, και οι οποίοι παρίστανται ως ένα στη μεταδομή γ) τους ενικούς όρους της κατάστασης που δεν αποτελούν μέρος και έτσι δεν παρίστανται στη μεταδομή. Δηλαδή, ανήκουν στην κατάσταση –παρίστανται-, αλλά δεν περιλαμβάνονται σε αυτή και έτσι δεν αναπαρίστανται στη μεταδομή. Στο καπιταλισμός ως θρησκεία μετρώνται ως όροι του παρόντος τέσσερα στοιχεία. Τρία από αυτά είναι αναγνωρίσιμα στη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού. Δηλαδή, αποτελούν κανονικούς όρους-μέρη που παρίστανται στη δομή και αναπαρίστανται στη μεταδομή. Έτσι, το τέταρτο στοιχείο της παράστασης του παρόντος που δεν αναπαρίσταται στο καθεστώς της κατάστασης αποτελεί έναν ενικό όρο. «Το τέταρτό του γνώρισμα είναι ότι ο θεός του 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 της¹¹⁷».

¹¹⁶ Walter Benjamin, *Για μια κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή κουλτούρα, Αθήνα, 2002.

¹¹⁷ Walter Benjamin, *Ο Καπιταλισμός ως θρησκεία*, (μτφ) Γ. Σαγκριώτης, *ΟΥΤΟΠΙΑ*, τεύχος 48, Ιαν-Φεβ, 2002, Αθήνα. –έχω αλλάξει το γένος της γενικής στη μετάφραση, καθώς θεωρώ ότι το τέταρτο γνώρισμα αναφέρεται στο παρόν και όχι στη θρησκευτική δομή. Drei zuge jedoch schon der Gegenwart an dieser religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar. Ορθώς διαβάζουμε στην ελληνική μετάφραση: Πάντως, ήδη τρία γνωρίσματα του παρόντος είναι αναγνωρίσιμα σε αυτή τη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού. Αντίθετα με την αγγλική όπου διαβάζουμε: Nevertheless, even at the present moment it is possible to distinguish three aspects of this religious structure of capitalism. Έτσι, αποτελεί έκπληξη, όταν, λίγο παρακάτω, διαβάζουμε στην ελληνική μετάφραση: το τέταρτό της γνώρισμα είναι [...]. Η γερμανική σύνταξη δεν βοηθά τη μετάφραση, καθώς το παρόν είναι γένους

Καθώς τρία στοιχεία είναι αναγνωρίσιμα στη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού, το τέταρτο γνώρισμα δεν είναι αναγνωρίσιμο και έτσι δεν ανήκει σε αυτή. Πράγμα που σημαίνει ότι ανήκει στη δομή παρόντος, αλλά δεν περιλαμβάνεται σε αυτή. Αν αποτελούσε ένα υποσύνολο της δομής του παρόντος, τότε θα δύνατο να παρασταθεί στη μεταδομή ως στοιχείο που της ανήκει. Θα αναγνωρίζονταν, δηλαδή, στη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού. Αυτό σημαίνει δύο πράγματα: α) ότι τα στοιχεία που απαρτίζουν το τέταρτο αυτό γνώρισμα δεν παρίστανται στο σύνολο στο οποίο ανήκουν. «Οι ενικοί όροι υπόκεινται στην επίδραση-του-ενός, αλλά δεν μπορούν να συλληφθούν ως μέρη, καθώς είναι συντεθειμένοι ως πολλαπλά από στοιχεία που δεν είναι αποδεκτά από την μέτρηση. Με άλλα λόγια, ένας ενικός όρος είναι ένα ένα-πολλαπλό της κατάστασης, αλλά είναι μη αποσυνθέσιμος καθόσον αυτό από το οποίο είναι συντεθειμένος δεν παρίσταται πουθενά στην κατάσταση με ξεχωριστό τρόπο¹¹⁸», ως εκ τούτου β) ότι δεν περιλαμβάνεται ως υποσύνολο στην δομή του παρόντος και έτσι δεν δύναται να παρασταθεί ως ενικότητα στη μεταδομή, στο καθεστώς της κατάστασης, στη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού. «Αυτός ο όρος, ενώνοντας συστατικά που δεν είναι αναγκαία όροι στον εαυτό τους, δεν μπορεί να θεωρηθεί μέρος. Παρόλο που ανήκει στην κατάσταση δεν μπορεί να περιλαμβάνεται στην κατάσταση. Έτσι, ένας μη αποσυνθέσιμος όρος δεν διασφαλίζεται από το καθεστώς, καθώς δεν είναι μέρος, αυτός ο όρος δεν είναι ένας παρόλο που είναι προφανώς ένας στην κατάσταση. Αλλιώς διατυπωμένο, αυτός ο όρος υπάρχει –παρίσταται-, αλλά η ύπαρξη του δεν επαληθεύεται άμεσα από το καθεστώς. Η ύπαρξή του επαληθεύεται μόνο καθόσον φέρεται από μέρη που το υπερβαίνουν¹¹⁹».

Το τέταρτο γνώρισμα του κειμένου μας που δεν αναπαρίσταται στο καθεστώς της κατάστασης είναι το μυστικό της. Ως προς την δομή της κατάστασης το μυστικό αυτό συνίσταται στην απόκρυψη της ύπαρξης του θεού. «Το τέταρτό του γνώρισμα είναι ότι ο θεός του πρέπει να αποκρύπτεται [...]. [...] Οποιαδήποτε παράστασή [...] θίγει το μυστικό [...]¹²⁰». Έτσι, ως προς τη δομή της κατάστασης αποτελεί μια απόκρυψη – καθώς παρίσταται, χωρίς να παριστά κάτι-, ενώ ως προς το καθεστώς της κατάστασης αποτελεί ένα μυστικό, έναν μη παριστάμενο όρο της αρχικής κατάστασης. «Θα ονομάσω συμβαντικό τόπο ένα εντελώς ανώμαλο πολλαπλό. Δηλαδή, ένα τέτοιο πολλαπλό που κανένα από τα στοιχεία του δεν παρίσταται στην κατάσταση. Ο τόπος ο ίδιος παρίσταται, αλλά κάτω από αυτόν δεν παρίσταται τίποτα από το οποίο αυτός συντίθεται. Έτσι, ο τόπος δεν είναι ένα μέρος της κατάστασης. Επίσης θα πω για ένα τέτοιο πολλαπλό ότι βρίσκεται στην κόψη του κενού ή ότι είναι θεμελιωτικό¹²¹».

Έτσι, ο συμβαντικός τόπος του παρόντος αντιστοιχεί στο οφείλει αποκρύπτεσθαι του θεού. Και αυτή η απόκρυψη αποτελεί ένα μυστικό για το θρησκευτικό καθεστώς της δομής, *ο λατρευτικός εορτασμός διεξάγεται ενώπιον μιας ανώριμης θεότητας, οποιαδήποτε παράστασή της [...] θίγει το μυστικό της ωριμότητάς της¹²²*. Αν η αναλογία στην οποία έχουμε προβεί είναι σωστή και η αρχική δομή της κατάστασης είναι αυτή του παρόντος, τότε ο συμβαντικός τόπος αυτής της κατάστασης είναι το

θυληκού –Ihr vierter zug-. Παρόλα αυτά, τρία είναι τα γνωρίσματα του παρόντος που μπορούν να αναγνωριστούν στη δομή. Και το τέταρτο γνώρισμα του παρόντος δεν μπορεί παρά απλά να μην είναι αναγνωρίσιμο στη θρησκευτική δομή του καπιταλισμού, και βέβαια να είναι του παρόντος.

¹¹⁸ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006, σελ. 99

¹¹⁹ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006, σελ. 100

¹²⁰ Walter Benjamin, *Ο Καπιταλισμός ως θρησκεία*, (μτφ) Γ. Σαγκριώτης, *ΟΥΤΟΠΙΑ*, τεύχος 48, Ιαν-Φεβ, 2002, Αθήνα, σελ. 183-185

¹²¹ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006, σελ. 175

¹²² Walter Benjamin, *Ο Καπιταλισμός ως θρησκεία*, (μτφ) Γ. Σαγκριώτης, *ΟΥΤΟΠΙΑ*, τεύχος 48, Ιαν-Φεβ, 2002, Αθήνα, σελ. 183-185

στοιχείο εκείνο που δεν παριστά τίποτε άλλο παρά παρίσταται και υπάρχει. Υπάρχει η απόκρυψη του θεού, αλλά ως απόκρυψη του θεού. Όπως είδαμε, η δομή μιας κατάστασης συνιστά την παράσταση των στοιχείων που μετρά ως ένα. Το παρόν είναι αυτό που μετρά ως ένα, μετρώντας τα στοιχεία που ανήκουν στην παράστασή του. Αν ο συμβαντικός τόπος της κατάστασης που μας απασχολεί είναι η απόκρυψη του θεού, τότε αυτός είναι ο συμβαντικός τόπος του παρόντος. Εδώ ερχόμαστε αντιμέτωποι με ένα χαρακτηριστικό του παρόντος ως τέτοιου. Δηλαδή, κάθε παρόντος. Κάθε δομής της κατάστασης. Η παράσταση της απόκρυψης του θεού α) βρίσκεται στην κόψη του κενού, και β) αποτελεί θεμελιωτικό της παράστασης του όντος, του παρόντος.

Α) Στην απόκρυψη του θεού «γίνεται φανερό γιατί ένας συμβαντικός τόπος μπορεί να λεχθεί ότι βρίσκεται στην κόψη του κενού, όταν θυμηθούμε ότι από την άποψη της κατάστασης αυτό το πολλαπλό είναι κατασκευασμένο αποκλειστικά από μη παριστάμενα πολλαπλά. Ακριβώς κάτω από αυτό το πολλαπλό –αν σκεφτούμε τα πολλαπλά από τα οποία συντίθεται- υπάρχει το τίποτα, γιατί κανένας από τους όρους του δεν μετράται ως ένας στον εαυτό του. Ένας τόπος είναι, λοιπόν, η ελάχιστη επίδραση μιας δομής που μπορεί να γίνει διανοητή. Είναι τέτοιο που ανήκει στην κατάσταση, ενώ αυτό που του ανήκει δεν ανήκει με τη σειρά του. Η οριακή επίδραση εντός της οποίας αυτό το πολλαπλό αγγίζει το κενό κατάγεται από το ότι η σύστασή του συντίθεται μόνο από αυτό στο οποίο –ως προς την κατάσταση- συνίσταται. Εντός της κατάστασης, αυτό το πολλαπλό είναι, αλλά εκείνο από το οποίο είναι αυτό το πολλαπλό δεν είναι¹²³». Η απόκρυψη του θεού, ανήκει στην κατάσταση, ο θεός δεν ανήκει στην κατάσταση.

Β) Λέγοντας ότι ένα στοιχείο της κατάστασης είναι ο συμβαντικός της τόπος, αποδίδουμε στο στοιχείο αυτό τον χαρακτήρα του θεμελίου. Στην περίπτωση μας αποδίδουμε στην απόκρυψη του θεού το θεμέλιο της κατάστασης του παρόντος. Στην θεωρία συνόλων «το ότι ένας συμβαντικός τόπος μπορεί να ειπωθεί ότι είναι θεμελιωτικός φωτίζεται ακριβώς από το ότι ένα τέτοιο πολλαπλό αποτελεί ελάχιστο ως προς την επίδραση του μετρήματος. [...] Δεν μπορεί το ίδιο να είναι αποτέλεσμα ενός εσωτερικού συνδυασμού της κατάστασης, λόγω του ότι είναι καθαρά παριστάμενο έτσι, ώστε τίποτα από αυτά που του ανήκουν να μη παρίσταται. Κάποιος θα μπορούσε να το ονομάσει το πρωταρχικό ένα της κατάστασης¹²⁴». Η απόκρυψη του θεού αποτελεί ελάχιστο της μέτρησης των στοιχείων που συνιστούν το παρόν, καθώς δεν αποτελείται από άλλα στοιχεία της κατάστασης και μετράται στο εσωτερικό της ως ένα, χωρίς να παριστά τίποτε. Το παρόν μετρά τα στοιχεία της παράστασής του, μετρώντας πρωταρχικά την ύπαρξη. Η ύπαρξη μετράται ως όρος χωρίς να παριστά η ίδια τους όρους της. Η ύπαρξη μετράται και υπάρχει, οι όροι της ύπαρξης συνίστανται στο εσωτερικό της και δεν παρίστανται στην κατάσταση, καθώς δεν αποσυντίθενται. Ο τόπος της απόκρυψης του θεού αποτελεί το πρωταρχικό-ένα πολλαπλό για την κατάσταση του παρόντος, το οποίο ως προς την κατάσταση δεν εμφανίζει τίποτα πέρα από τον ύπαρξη ενός τόπου, του τόπου της ύπαρξης. Είναι «ένα πολλαπλό προσδεμένο στο μέτρημα, χωρίς να πρέπει να είναι αποτέλεσμα προηγούμενων μετρημάτων. Με αυτή την έννοια μπορεί κάποιος να πει ότι, αναφορικά με την δομή, είναι ένας μη αποσυνθέσιμος όρος. Ακολουθεί ότι οι τόποι μπλοκάρουν την άπειρη επιστροφή των συνδυασμών των πολλαπλών. Καθώς βρίσκονται στην κόψη του κενού, δεν θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί την κάτω πλευρά του παριστάμενου πολλαπλού τους. Είναι, λοιπόν, σωστό να πούμε ότι οι

¹²³ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006, σελ. 175

¹²⁴ Ο.π. σελ. 175

τόποι θεμελιώνουν την κατάσταση, γιατί είναι οι απόλυτοι πρωταρχικοί όροι εντός τους –των καταστάσεων-. Διακόπτουν την διερώτηση σύμφωνα με την συνδυαστική καταγωγή¹²⁵».

Συμβάν και Γεγονός.

Η διάκριση μεταξύ κανονικών πολλαπλοτήτων –παρίστανται και αναπαρίστανται- και ενικών πολλαπλοτήτων –παρίστανται, αλλά δεν αναπαρίστανται- οδηγεί τον Μπαντιού στη διάκριση μεταξύ φυσικών συνόλων και ιστορικών. Μια ιστορική πολλαπλότητα, ως αντίθετη προς μια φυσική, χαρακτηρίζεται από την ανωμαλία¹²⁶. «Τι είναι το ανώμαλο; Αυτό που αρχικά αντιτίθεται στις κανονικές πολλαπλότητες είναι οι ενικές πολλαπλότητες, οι οποίες παρίστανται, αλλά δεν αναπαρίστανται. Αυτές είναι πολλαπλά που ανήκουν στην κατάσταση, χωρίς να περιλαμβάνονται σε αυτή. Είναι στοιχεία, αλλά όχι υποσύνολα. Το ότι ένα παριστάμενο πολλαπλό δεν είναι ταυτόχρονα και υποσύνολο σημαίνει πως συγκεκριμένα πολλαπλά, από τα οποία αυτό το πολλαπλό συγκροτείται, δεν ανήκουν τα ίδια στην κατάσταση¹²⁷». Έτσι, τα ιστορικά όντα παριστούν κάτι το οποίο δεν παρίσταται. Οι συμβαντικοί τόποι που είδαμε προηγουμένως αποτελούν τέτοιες πολλαπλότητες καθολοκληρίαν. Ό,τι τους ανήκει δεν παρίσταται. Μια ιστορική πολλαπλότητα περιέχει στην παράστασή της μια τέτοια ενική πολλαπλότητα ένα συμβαντικό τόπο. Τι καθιστά, όμως, ένα τόπο συμβαντικό τόπο; Τι είναι ένα συμβάν; Με ποιό τρόπο διακρίνεται τόπος και συμβάν;

Η ανάγνωση του Μπαντιού στη θεωρία συνόλων φωτίζει σημεία της Μπενγιαμινικής σκέψης από την άποψη της ριζικής διαφωνίας, μιας διαφωνίας ως προς τη ρίζα. Για τον Μπαντιού «Η ιδέα μιας ανατροπής της οποίας η αρχή θα ήταν ένα καθεστώς ολότητας είναι φανταστική. Κάθε ριζοσπαστική μεταλλακτική δράση αρχίζει σε ένα σημείο, το οποίο, στο εσωτερικό της κατάστασης είναι ένας συμβαντικός τόπος¹²⁸». Η σκέψη του Μπενγιαμιν φωτίζεται από αυτή την ριζική διαφωνία στο βαθμό που την εμπεριέχει, καθώς την αποδέχεται ως πραγματική. Η πραγματικότητά της αποδίδεται σε έναν πραγματικό κύκλο τέτοιων ριζικών μεταλλάξεων. Ο κύκλος αυτός συνιστά για τον Μπενγιαμιν την ιστορία της κυριαρχίας, μια ιστορία μεταπτώσεων στη μορφή του νόμου του κυρίαρχου. Διαβάζουμε στο *Για μια κριτική της Βίας*: «Ωστόσο, είναι απορριπτέα κάθε μυθική βία, δηλαδή κάθε βία που θεσπίζει δίκαιο, και η οποία μπορεί αλλιώς να αποκληθεί βία που άρχει. Απορριπτέα, όμως, είναι και η βία που συντηρεί το δίκαιο, που το υπηρετεί, ή αλλιώς η βία που διοικεί¹²⁹». Πώς διαφαίνεται από το παραπάνω παράθεμα ο κύκλος των μεταπτώσεων στη μορφή του νόμου του Κυρίαρχου; Με ποιόν τρόπο είναι απορριπτέα η μυθική βία; Και τι σημαίνει αυτό; Διαβάζουμε λίγο πριν από το απόσπασμά μας: «Για μια ακόμη φορά, για τη θεϊκή βία όλες οι αιώνιες μορφές είναι επιτρεπτές¹³⁰». Πράγμα που σημαίνει ότι η μυθική βία – βία που θεσπίζει και βία που συντηρεί- είναι απορριπτέα - *verwerflich*- από την θεϊκή βία. Η μυθική βία, έτσι, μπορεί να ειπωθεί ως μια απόρριψη από μέρους της θεϊκής. Η πτώση στην ιστορία του Νόμου, στη βία που Άρχει, αποτελεί μια απόρριψη και ως τέτοια είναι απορριπτέα. Δηλαδή, ως απόρριψη οφείλει να έχει αρχή, και καθώς είναι απορριπτέα να βρει τέλος. Με βάση αυτό το

¹²⁵ Ο.π. σελ. 175

¹²⁶ Τελικά καταλήγει στο ότι όλα τα όντα είναι ιστορικά. Η διάκριση μεταξύ κανονικών και ιστορικών πολλαπλοτήτων εκφράζει τελικά την διάκριση Είναι και Όντων.

¹²⁷ Ο.π. σελ. 174

¹²⁸ Ο.π. σελ. 176

¹²⁹ Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002. σελ. 29

¹³⁰ Ο.π. σελ. 29

σκεπτικό η ιδέα της προόδου ως μια διαδικασία ανάπτυξης προς την καθολική επικράτηση του νόμου, αποτελεί για τον Μπένγιαμιν τον ατελείωτο κύκλο των μεταπτώσεων στην πτώση από το πνεύμα. Έτσι μπορούμε να διαβάσουμε την παρατήρησή του για τον Καθολικισμό στο *Κόσμος Και Χρόνος*: «Καθολικισμός- η διαδικασία ανάπτυξης της αναρχίας. Το πρόβλημα του Καθολικισμού είναι αυτό της (λανθασμένης, κοσμικής) Θεοκρατίας. Η οδηγητική αρχή εδώ είναι: η αυθεντική θεϊκή δύναμη μπορεί να εκδηλώσει τον εαυτό της μη καταστροφικά μόνο στον επερχόμενο κόσμο (τον κόσμο της πλήρωσης). Αλλά όπου η θεϊκή δύναμη εισέρχεται στον κοσμικό κόσμο, αναπνέει καταστροφή. Γι' αυτό σε αυτόν τον κόσμο τίποτα συνεχές και καμία οργάνωση δεν μπορεί να βασιστεί στην θεϊκή δύναμη, πόσο μάλλον η κυριαρχία ως η ανώτερη αρχή της¹³¹». Έτσι, η διαδικασία προοδευτικής ανάπτυξης προς το καθολικό για τον Μπένγιαμιν αποτελεί τον ατελείωτο κύκλο των μεταπτώσεων της πτώσης. Η πτώση αποτελεί απόρριψη, η μετάπτωση είναι απορριπτέα. Η πτώση αποτελεί αρχή, η μετάπτωση διατήρηση. Σε αυτή τη διατήρηση της αρχής συνίσταται ο μυθικός κύκλος. Η Μπενγιαμινική σκέψη εντυφεί στη δείξη της αρχής αυτού του κύκλου, μια δείξη που θα ήταν σε θέση να υποδείξει και τη δυνατότητα εξόδου. Θα παρακολουθήσουμε τη θεωρία του συμβάντος του Μπαντιού, αντιστοιχώντας τη με τον κύκλο της μυθικής βίας.

Η θεωρία του συμβάντος, όπως αρθρώνεται από τον Μπαντιού, συνδέει το συμβάν με τον τόπο αποκλειστικά και εκατέρωθεν. «Ο τόπος σηματοδοτεί τον τοπικό τύπο μιας πολλαπλότητας σχετικής με ένα συμβάν. Δε συμβαίνει να υπάρχει ένα συμβάν λόγω του ότι υπάρχει ένας τόπος στην κατάσταση. Αλλά, για να υπάρξει ένα συμβάν, πρέπει να υπάρχει ο τοπικός ορισμός ενός τόπου. Δηλαδή, μια κατάσταση στο εσωτερικό της οποίας παρίσταται τουλάχιστον ένα πολλαπλό στην κόψη του κενού¹³²». Αλλά τι είναι για τον Μπαντιού ένας τόπος ξέχωρα από ένα συμβάν; «ένας τόπος είναι συμβαντικός μόνο καθόσον ποιοτικοποιείται ως τέτοιος εκ των υστέρων δια της εμφάνισης ενός συμβάντος¹³³». Η σχέση του συμβάντος με τον τόπο στο εσωτερικό της κατάστασης σηματοδοτεί, για τον Μπαντιού, μια διακοπή που εμφανίζεται ως εμμενής μόνο εκ των υστέρων –καθώς ο τόπος ποιοτικοποιείται ως τέτοιος μόνο διά της εμφάνισης ενός συμβάντος-, αλλά που για να υπάρξει –η διακοπή- πρέπει να έχει ήδη αποβεί εμμενής –καθώς, για να υπάρξει ένα συμβάν, πρέπει να υπάρχει ο τοπικός ορισμός ενός τόπου-. Ας μη ξεχνάμε ότι η ύπαρξη στην ανάγνωση του Μπαντιού ισοδυναμεί με την παράσταση, με το ανήκειν στην παράσταση.

Έτσι, κυκλικά οδηγούμαστε στην ερώτηση: τι είναι ένα συμβάν; Ο Μπαντιού βλέπει το συμβάν ως φέρον την εγγενή ιδιότητα του αναποφάσιστου. Από την σκοπιά της κατάστασης είναι αδύνατη η απόφαση του ανήκειν του, καθώς αποτελεί ένα σύνολο στο οποίο ανήκουν: α) στοιχεία του τόπου της κατάστασης, τα οποία δεν παρίστανται στην κατάσταση, β) ο εαυτός του, το συμβάν το ίδιο¹³⁴. Πράγμα που σημαίνει ότι η ερώτηση «τι είναι ένα συμβάν» δεν μπορεί να τεθεί εντός του πεδίου του Λόγου για το ον ως ον. Κατά τον Μπαντιού η μαθηματική οντολογία, δηλαδή η θεωρία συνόλων, αποτελεί ένα πεδίο του Λόγου γύρω από το ον ως ον. Η θεωρία συνόλων,

¹³¹ Walter Benjamin, “World and Time”, Selected Writings, Vol.1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996).

¹³² Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 179.

¹³³ Ο.π. σελ 178

¹³⁴ Ορισμός του συμβάντος: “Λάβε, σε μια ιστορική κατάσταση, ένα συμβαντικό τόπο X. Ονομάζω συμβάν του τόπου X ένα πολλαπλό τέτοιο που συγκροτείται από την μια πλευρά από στοιχεία του τόπου του, και από την άλλη από τον εαυτό του”. Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 179

ως θεωρία της παράστασης, δέχεται αξιωματικά, ως υπάρχοντα σύνολα, πολλαπλότητες οι οποίες δεν περιέχουν τον εαυτό τους στην κατάστασή τους. Πρόκειται για το αξίωμα της θεμελίωσης. Σύμφωνα με το αξίωμα αυτό, η παράσταση μιας πολλαπλότητας ως ένα θεμελιώνεται στην ύπαρξη, δηλαδή στο ανήκειν στην κατάσταση, μιας πολλαπλότητας της οποίας η τομή¹³⁵ με την πολλαπλότητα στην οποία ανήκει ισούται με το κενό. Δηλαδή, για να υπάρχει μια πολλαπλότητα πρέπει να παριστά στην κατάστασή της μια άλλη με την οποία δε μοιράζεται τίποτα¹³⁶. Αυτό το αξίωμα εισάγει την περατότητα ως εμμενή προέλευση του όντος, η παράσταση θεμελιώνεται στην παράσταση του άλλου, όπου βρίσκει το εσωτερικό της όριο. Πρόκειται για τον συμβαντικό τόπο, όπου η ερώτηση ως προς το ανήκειν στην παράσταση συναντά μια παύση. Στην πραγματικότητα, το αξίωμα της θεμελίωσης δηλώνει ότι η πολλαπλότητα ως ένα είναι άλλο από την πολλαπλότητα ως μη ένα. Καθώς μια πολλαπλότητα ανήκει στην μορφή του ενός του εαυτού της μοναδικά, δεν θα μπορούσε να περιέχει στην παράστασή της τον εαυτό της, γιατί τότε δεν θα ήταν μοναδική. Ο ενικός προσδιορισμός, [α], μιας πολλαπλότητας α παριστά ως στοιχείο του μόνο το α. Οτιδήποτε παριστά η πολλαπλότητα α στο εσωτερικό της είναι άλλο από το α και έτσι δεν ανήκει στο [α]¹³⁷. Στη θεωρία συνόλων το ένα είναι άλλο από το πολλαπλό και επάνω σε αυτή την απόλυτη διάκριση θεμελιώνεται το ένα ενός πολλαπλού, η παράστασή του ως ένα. Τα σύνολα, το μετράν ως ένα, αξιωματικά παριστούν πολλαπλότητες που δεν ανήκουν στον εαυτό τους. Έτσι, η ερώτηση «τι είναι ένα συμβάν;» δεν μπορεί να απαντηθεί σε συμφωνία με τους νόμους της παράστασης, καθώς είναι πολλαπλότητα στην οποία ανήκει ο εαυτός της. Το συμβάν είναι μια πολλαπλότητα αθεμελίωτη. Το αξίωμα της θεμελίωσης υποχρεώνει τη θέση της ερώτησης «τι είναι ένα συμβάν;» ως ένα κάτι που δεν είναι το ον ως ον. Η θεωρία συνόλων προσφέρει τη μορφοποίηση εκείνου του όντος που δεν είναι το ον ως ον, και για το οποίο η ίδια, ως θεωρία της παράστασης, δε μπορεί να μιλήσει. Αυτό που δεν είναι το ον ως ον μορφοποιείται στην παράσταση μιας πολλαπλότητας που ανήκει στον εαυτό της. Από την σκοπιά της κατάστασης μια τέτοια πολλαπλότητα δεν υπάρχει. Στο *κόσμος και χρόνος* διαβάζουμε: «Αυτό που είναι το ζήτημα δεν είναι η ‘πραγματοποίηση’ της θεϊκής δύναμης. Από την μια πλευρά, αυτή η διαδικασία είναι η ανώτερη πραγματικότητα. Από την άλλη, η θεϊκή δύναμη περιέχει την πραγματικότητά της στον εαυτό της¹³⁸». Μπορούμε εδώ να δούμε την αναλογία του συμβάντος με τη θεϊκή δύναμη. Η Θεϊκή δύναμη περιέχει την πραγματικότητά της στον εαυτό της, και δεν μπορεί να είναι ζήτημα από την σκοπιά της κατάστασης η πραγματοποίησή της, όμως αυτή η διαδικασία είναι η ανώτερη πραγματικότητα. Δηλαδή, η ανώτερη πραγματικότητα είναι η πραγματοποίηση του κάτι που είναι άλλο από το ον ως ον, πράγμα που δεν θα μπορούσε να είναι σκοπός της κατάστασης ή αποτέλεσμα ανάπτυξης της πραγματικότητας της κατάστασης. Πίσω στη θεωρία του συμβάντος, η κατάσταση δεν μπορεί να αποφασίσει το ανήκειν του. Το αναποφάσιστο είναι ιδιότητα του συμβάντος. Το συμβάν είναι το κάτι που

¹³⁵ Τα κοινά στοιχεία μεταξύ δύο συνόλων.

¹³⁶ Ο.π. σελ. 184-186.

¹³⁷ Στο *Κόσμος και Χρόνος* διαβάζουμε: “το νόημα της αναρχίας για τη σφαίρα του βέβηλου πρέπει να καθοριστεί από τον τόπο -locus- της ελευθερίας στη φιλοσοφία της ιστορίας. (ένα δύσκολο θέμα να αποδειχθεί: εκεί είναι που βρίσκουμε τη βασική ερώτηση της σχέσης της ατομικότητας με το σώμα)”. Ας μείνουμε εδώ στην αντιστοιχία της ατομικότητας/σώματος – τόπου/παράστασης, ώστε να επιστρέψουμε στη συνέχεια στην σχέση τόπου της ελευθερίας στη φιλοσοφία της ιστορίας/νοήματος αναρχίας για τη σφαίρα του βέβηλου.

¹³⁸ Walter Benjamin, “World and Time”, Selected Writings, Vol.1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996).

εμφανίζεται ως μια πολλαπλότητα άλλη από το *ον* ως *ον*. Στο κόσμος και χρόνος σημειώνεται ότι «το ζήτημα της ‘εμφάνισης’ είναι κεντρικό¹³⁹».

Αυτή η μη-αποφασιστικότητα από την σκοπιά της κατάστασης του ανήκειν του συμβάντος στην κατάσταση οδηγεί τον Μπαντιού στην εισαγωγή της έννοιας της ερμηνευτικής παρέμβασης. «Μόνο μια ερμηνευτική παρέμβαση μπορεί να δηλώσει ότι ένα συμβάν παρίσταται σε μια κατάσταση. Ως η άφιξη στο *ον* ενός μη όντος, η άφιξη του ορατού μέσα στο αόρατο¹⁴⁰». Η αναγκαιότητα της εισαγωγής της ως άνω ερμηνευτικής παρέμβασης, με τη μορφή της απόφασης του ανήκειν του συμβάντος στην κατάσταση, προκύπτει από την ίδια την μη-αποφασιστικότητα του συμβάντος. Η μη-αποφασιστικότητα του συμβάντος διανοίγει τον υποθετικό χώρο όπου εμφανίζεται η ανάγκη της ερμηνείας. Η παρέμβαση αποτελεί τη διάσταση μιας απόφασης σε ένα υποθετικό χώρο. Αν το συμβάν δεν ανήκει στην κατάσταση, τότε τίποτε δεν έλαβε χώρα¹⁴¹. Η παρέμβαση σχετίζεται με την κατάσταση ως η άρνηση της άρνησης. Η κατάφαση του ανήκειν του συμβάντος στην κατάσταση αρνείται την υπόθεση του μη ανήκειν του συμβάντος και με την ίδια κίνηση αρνείται την μη-αποφασιστικότητα του συμβάντος. Όμως, ως άρνηση της μη-αποφασιστικότητας του συμβάντος αρνείται την ίδια την κατάσταση που το καθιστά μη-αποφασίσιμο. Για τον Μπαντιού, η υπόθεση του μη ανήκειν του συμβάντος στην κατάσταση οδηγεί, μεν, αναγκαία στην εισαγωγή της έννοιας της παρέμβασης, ταυτόχρονα, δε, καθιστά αυτή την παρέμβαση μια μη κανονικοποιήσιμη διαδικασία: «Δεν μπορεί να υπάρχει καμία κανονικοποιήσιμη και αναγκαία διαδικασία η οποία να αντιστοιχεί στην απόφαση αναφορικά με την συμβαντικότητα ενός πολλαπλού. Συγκεκριμένα, το καθεστώς μιας κατάστασης δεν εγγυάται κανένα κανόνα αυτής της τάξης, καθώς το συμβάν, συμβαίνοντας σε ένα τόπο –σε ένα πολλαπλό στο χείλος του κενού–, δεν μπορεί ποτέ να διασφαλιστεί ως μέρος από πλευράς του καθεστώτος. Έτσι, δεν μπορεί να γίνει αναφορά σε μια υποτιθέμενη περίληψη του συμβάντος με σκοπό να καταλήξει στο ανήκειν του¹⁴²». Έτσι, η παρέμβαση συνίσταται σε μια διαδικασία σε κάποιο βαθμό εξωτερική της κατάστασης, δηλαδή η ίδια δεν παρίσταται. Συνιστά μια διαδικασία α) ταυτοποίησης της εμφάνισης του αναποφάσιστου –ως τέτοιο, ως αναποφάσιστο–, και β) απόφασης του ανήκειν του στην κατάσταση. Η απόφαση, όμως, ακυρώνει την ταυτοποίηση. Γιατί, αν η ιδιότητα του συμβάντος είναι το μη-αποφασίσιμο, τότε η απόφαση του ανήκειν του εξουδετερώνει την ταυτοποίησή του ως συμβάν, δηλαδή ως το μη αποφασίσιμο. Η εμφάνιση που προκαλεί την παρέμβαση, ως τη διττή διαδικασία της ταυτοποίησης και της απόφασης, εξαφανίζεται. Αλλά ταυτόχρονα η ίδια η παρέμβαση ως η διττή διαδικασία της ταυτοποίησης και της απόφασης αυτοακυρώνεται. Η παρέμβαση είναι αυτή η αυτοακύρωση ως η εξονομική λειτουργία της αναγνώρισης.

Όπως έχουμε δει σε προηγούμενη στιγμή, η αναγνώριση αποτελεί για τον Μπαντιού την ουσία του νόμου και διασφαλίζει την κατάσταση από την ίδια τη διαδικασία της δόμησης. Εδώ ερχόμαστε μπροστά στη δυνατότητα της ύπαρξης του νόμου, ακριβώς έξω από το πεδίο εκείνο που συνιστά το πεδίο του νόμου. Με μια διπλή κίνηση η παρέμβαση α) αναγνωρίζει την εξωτερικότητα του νόμου ως μια περίληψη, ένα μέρος του νόμου, και β) αποφασίζει το ανήκειν αυτής της περίληψης στην κατάσταση, το παριστά. Η αναγνώριση αποσπά από το στοιχείο της ενδεχομενικότητας το

¹³⁹ Walter Benjamin, “World and Time”, Selected Writings, Vol.1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996).

¹⁴⁰ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 181

¹⁴¹ Ο.π. σελ. 201.

¹⁴² Ο.π. σελ. 202

υποσύνολο της δυνατότητας, και η απόφαση καθιστά αυτό το υποσύνολο στοιχείο. Δηλαδή, η αναγνώριση συνίσταται στην αναπαράσταση της ενδεχομενικότητας ως δυνατότητα, και η απόφαση συνίσταται στην παράσταση αυτής της αναπαράστασης στο εσωτερικό της κατάστασης, δηλαδή της παράστασης τω όντι. Η παράσταση αυτή στο εσωτερικό της κατάστασης είναι ο συμβαντικός τόπος, δηλαδή η παράσταση που δε παριστά τίποτα. Η παρέμβαση, τελικά, συνίσταται στην αναγνώριση της εξωτερικότητας του νόμου, ως ο νόμος εν δυνάμει, και στην απόφαση του ανήκειν της εξωτερικότητας του νόμου, ως το θεμέλιο του νόμου εν ενεργεία.

Αυτή η μορφή της ασυνέχειας, η οποία τοποθετεί τη δυνατότητά της αποκλειστικά ως σχετιζόμενη με την κατάσταση, από την οποία και διακρίνεται εκ των υστέρων, συνιστά μια επιστροφή του κανόνα διά της εξαίρεσης από τον νόμιμο κανόνα. Όταν ο Μπένγιαμιν διαπιστώνει ότι: «η κατάσταση εξαίρεσης είναι ο κανόνας»¹⁴³, στην πραγματικότητα περιγράφει το παραπάνω σκεπτικό. Η Μπενγιαμινική σύλληψη του μυθικού κύκλου έγκειται στη θέσπιση του κύκλου της αναγνώρισης. Μια αρχική θέσπιση κατά την οποία το αναποφάσιστο προκαλεί την αναγνώριση ως αυτοακυρωμένη αναγνώριση δια της απόφασης. Κάπως έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε την αναφορά στο μύθο της Νιόβης στο δοκίμιο *Για μια Κριτική της Βίας*: «Η μυθική βία στην αρχετυπική μορφή της είναι αμιγής εκδήλωση των θεών. Όχι μέσο προς την επίτευξη των σκοπών τους και ακόμη λιγότερο εκδήλωση της θέλησής τους, αλλά κυρίως εκδήλωση της ύπαρξής τους. Ο μύθος της Νιόβης αποτελεί έξοχο παράδειγμα. Μάλιστα, θα μπορούσε η πράξη του Απόλλωνα και της Άρτεμης να είναι απλά μια τιμωρία. Όμως η βία που ασκούν, πολύ περισσότερο εγκαθιδρύει ένα δίκαιο, παρά τιμωρεί την παραβίαση ενός ήδη υφιστάμενου. Η αλαζονεία της Νιόβης προκαλεί συμφορά όχι επειδή παραβιάζει το δίκαιο, αλλά επειδή προκαλεί τη μοίρα»¹⁴⁴. Η θέση του νόμου του κανόνα, αποτελεί προϋπόθεση της ίδιας της θέσης του νόμου. Αυτό που δεν μπορεί να αναγνωρίσει το καθεστώς του νόμου, είναι η αναγνώριση της εξαίρεσης ως σύμφυτη με τη δυνατότητα του κανόνα. Την εικόνα του Νόμου εξωτερικά του Πεδίου του Νόμου. Η εικόνα αυτή παρέχει ορατότητα της αναγκαιότητας ως μια δυνατότητα της τυχαιότητας. Και εδώ ακριβώς βρίσκεται η Αρχή την οποία αναζητά ο Μπένγιαμιν. Η διαλεκτική εικόνα της προϊστορίας της ιστορίας.

Ο τρόπος με τον οποίο η εν λόγω θεωρία του συμβάντος φωτίζει την Μπενγιαμινική σκέψη είναι περισσότερο πολύπλοκος απ' ότι αρχικά, ίσως, να φαίνεται. Για τον Μπαντιού η δυνατότητα της επανάληψης του ενός -του νόμου της μέτρησης και της παράστασης- τοποθετείται επάνω στη βάση μιας δυϊκότητας. Δηλαδή, αν και ο Μπαντιού δε δέχεται την ύπαρξη κάποιας διαφοράς που θα συνιστούσε αρχή/αφετηρία, προσπαθεί να θεμελιώσει την ριζική μετάλλαξη των ιστορικών καταστάσεων στην αφετηριακή ύπαρξη της δυϊκότητας, η οποία εισάγεται με το συμβάν. «Το συμβάν είναι ακραίο-ένα (ultra-one), γιατί η Αρχή -(maxime)- *υπάρχει-δυϊκότητα* θεμελιώνεται επάνω του. Το Δύο που έχει προκύψει από εκεί δε συνιστά αναδιπλασιασμό του ενός της μέτρησης, δε συνιστά επανάληψη των επιδράσεων του νόμου. Είναι ένα αφετηριακό Δύο, ένα διάστημα αναστολής, η διαιρεμένη επίδραση μιας απόφασης»¹⁴⁵.

Δηλαδή, προσφέρει μια άποψη της τυχαιότητας ως πάντα ήδη σχετιζόμενης με την δυνατότητά της να σχετικοποιηθεί και να επιφέρει το αποτέλεσμα του Ενός. Αυτή ακριβώς την διαίρεση χαρακτηρίζει ως Ausgangspunkt στην μελέτη του για τη βία ο

¹⁴³ Walter Benjamin, Για την έννοια της Ιστορίας, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997. Θέση Η'

¹⁴⁴ Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002. σελ. 23

¹⁴⁵ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 206-207.

Μπένγιαμιν. Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ νόμιμης και μη νόμιμης βίας στη θετική θεωρία του δικαίου. Ξεκινώντας από εκεί πρόκειται να αναζητήσει την δυνατότητα μιας ιδέας της Αρχής/Εξόδου -Ausgang-. Για τον Μπένγιαμιν εκείνο που προκαλεί την απόφαση και τελικά εξαφανίζεται, κάθε φορά, στην ομοιομορφία της παράστασης είναι, εφόσον θεωρηθεί ότι υπάρχει αρχή του κύκλου, κάθε φορά μια ευκαιρία εξόδου. Γιατί η εικόνα του παρελθόντος, του συμβάντος που παρέρχεται στο παρόν τη στιγμή της απόφασης που θεμελιώνει την παράσταση του όντος, αποτελεί τη διαλεκτική εικόνα της δυνατότητας με την πραγματικότητα. Γι' αυτό «για τον ιστορικό υλισμό είναι σημαντικό ν' αποτυπώνει την εικόνα του παρελθόντος έτσι όπως τη δέχεται το απροετοίμαστο ιστορικό υποκείμενο¹⁴⁶». Γιατί ως τέτοια –ως διαλεκτική εικόνα της δυνατότητας και της πραγματικότητας- αποτελεί για τον Μπένγιαμιν «τη στενή πύλη από την οποία μπορεί να διέλθει ο Μεσσίας¹⁴⁷», δηλαδή την ευκαιρία της εξόδου από τον κύκλο. Μια τέτοια έξοδος για την σκέψη του Μπένγιαμιν συνιστά λύτρωση, δηλαδή ολοκλήρωση του κύκλου. Αυτή η έξοδος αποτελεί την διαλεκτική εικόνα της ενδεχομενικότητας με την δυνατότητα. Δηλαδή, με ένα τρόπο, επιστροφή στην Αρχή. Γι' αυτό, «το ότι η θεϊκή βία δεν ήταν, κατά την αντίληψη των αρχαίων, η τιμωρητική βία που συντηρεί το δίκαιο, το δείχνουν οι ηρωϊκοί μύθοι στους οποίους ο πρωταγωνιστής, όπως παραδείγματος χάρη ο Προμηθέας, με αξιοπρεπές θάρρος προκαλεί τη μοίρα, την αντιμάχεται παρά τα κάθε λογής απρόοπτα, ενώ η αφήγησή του αφήνει την ελπίδα πως κάποτε θα φέρει στους ανθρώπους ένα νέο δίκαιο¹⁴⁸».

Κριτική της Βίας και χρονικά δεδομένα.

Η σχέση της παρέμβασης με το συμβάν αποτελεί τη σχέση που ο Μπένγιαμιν καταδεικνύει μεταξύ της βίας που θεσπίζει το δίκαιο και της θεϊκής βίας. Όπως είδαμε προηγουμένως η *μυθική βία στην αρχετυπική μορφή της είναι αμιγής εκδήλωση των θεών που εγκαθιδρύει ένα δίκαιο*. Αλλά ταυτοχρόνως κατά μήκος του δοκιμίου *Για μια Κριτική της Βίας* καταβάλλεται προσπάθεια διάκρισης μεταξύ των δύο, της μυθικής και της θεϊκής βίας. Η μυθική βία συνίσταται στον κύκλο μεταξύ της βίας που θεσπίζει και της βίας που συντηρεί το δίκαιο. Στον ηρωϊκό μύθο του Προμηθέα που είδαμε παραπάνω δηλώνεται ότι η αντίληψη της θεϊκής βίας ως διάφορης της τιμωρητικής βίας που συντηρεί το δίκαιο συνιστά μια ελπίδα για την εγκαθίδρυση ενός νέου δικαίου. Η ελπίδα αυτή προκύπτει ως μια μάχη ενάντια στη μοίρα, στον κύκλο της θέσπισης και της συντήρησης του δικαίου. Η ελπίδα της δυνατότητας μιας μη μοιραίας τάξης αναδεικνύεται ως μια νόμιμη ελπίδα από την ίδια την αντίληψη της δίκαιης μοίρας ως θεσπισμένης. Η βία που θεσπίζει μια μοιραία τάξη δείχνει την ύπαρξη της θεϊκής βίας. Στην αρχετυπική μορφή της, δε, *είναι κυρίως εκδήλωση της ύπαρξής τους* –των θεών-. Η ελπίδα είναι νόμιμη, καθώς το δίκαιο γίνεται αντιληπτό ως θεσπισμένο. Αλλά το σημείο προς το οποίο κινείται αυτή η ελπίδα, αυτό που δείχνει δεν είναι νόμιμο, καθώς η μάχη δίνεται εναντίον της ίδιας της μοίρας, δηλαδή ενάντια στον κύκλο της θέσπισης και της συντήρησης στον οποίο συνίσταται –η μοίρα-. Από τα παραπάνω οδηγούμαστε να δούμε την αφετηριακή Μπαντιουϊκή δυϊκότητα ως τη μοίρα που απορρέει από μια αφετηρία. «Ο Χέρμαν Κοέν σε μια σύντομη παρατήρησή του για την αντίληψη που είχε η αρχαιότητα για τη μοίρα, αναφέρεται σ' αυτή ως “συνειδητοποίηση που καθίσταται αναπόφευκτη”, καθώς “η τάξη πραγμάτων της είναι εκείνη που προφανώς προκαλεί και επιφέρει αυτή την

¹⁴⁶ Walter Benjamin, Για την έννοια της Ιστορίας, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997. Θέση ΣΤ'

¹⁴⁷ Walter Benjamin, Για την έννοια της Ιστορίας, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997. Προσθήκη Β'

¹⁴⁸ Walter Benjamin, Για μια Κριτική της Βίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002. σελ. 23

παράβαση, αυτή την πτώση”¹⁴⁹». Η αρχετυπική μορφή της μυθικής βίας είναι αμιγής εκδήλωση της θεϊκής βίας, καθόσον η μυθική βία καταρρέει ως διαφορά από την τελευταία. Η μοίρα –μυθική βία- δεν αποτελεί αποτέλεσμα της θεϊκής, αλλά μια πτώση που επιφέρεται από την ίδια τάξη πραγμάτων της –της μοίρας-. Εδώ μπορούμε να δούμε τη σχέση του Μπαντιουϊκού συμβάντος με την ανάλογη ερμηνευτική παρέμβαση. Η παρέμβαση είναι παράβαση του νόμου της μοίρας η οποία αποβαίνει αναγκαία καθώς η ίδια η κατάσταση αρνείται την ύπαρξη του συμβάντος. Η αλαζονία της Νιόβης λαμβάνει χώρα σε ένα καθεστώς άγνοιας και είναι αυτή η άρνηση της θεϊκής βίας που προκαλεί τη μοίρα, καθώς την αναγνωρίζει ως παρέμβαση. Αυτή η αναγνώριση είναι η αναγκαία συνειδητοποίηση που προκύπτει από την ίδια την τάξη πραγμάτων της μοίρας. «Οι νόμοι και τα χαραγμένα σύνορα παρέμεναν, τουλάχιστον στα αρχαία χρόνια, άγραφοι νόμοι. Ο άνθρωπος μπορούσε να τους υπερβεί χωρίς να το καταλάβει και τότε υπόκειται σε εξιλασμό. Γιατί η παρέμβαση του δικαίου που προκαλεί η παράβαση του άγραφου και άγνωστου νόμου δεν ονομάζεται τιμωρία, αλλά εξιλασμός¹⁵⁰». Στο σημείο αυτό μπορούμε να δούμε την Μπαντιουϊκή παρέμβαση ως αναγνώριση του νόμου εξωτερικά του πεδίου του νόμου. Αν ο νόμος του καθεστώτος είναι αναγνώριση των στοιχείων μιας κατάστασης, η παρέμβαση συνίσταται στην αναγνώριση του νόμου στο στοιχείο που είναι άγνωστο για την κατάσταση. Ο εξιλασμός αποτελεί την βίαιη παρέμβαση του δικαίου που κάνει γνωστό ένα άγνωστο στοιχείο. Αλλά το άγνωστο αυτό στοιχείο γίνεται γνωστό ως η παρεμβατική αναγνώριση του νόμου. «Αν και λόγω ατυχίας πλήττεται κάποιος ανυποψίαστος αυτό με τη λογική του δικαίου δεν θεωρείται συγκυριακό, αλλά μοίρα, που για μια ακόμα φορά παρουσιάζει εδώ τη μεγαλοπρεπή της αμφισημία¹⁵¹». Πρόκειται για μια ατυχία, δηλαδή για τυχαιότητα, η οποία δε γίνεται γνωστή ως συγκυριακή, αλλά αναγνωρίζεται ως αναγκαία. Η αμφισημία αυτή της μοίρας έγκειται στο δίπολο που συγκροτεί το κύκλωμα της μυθικής βίας, στη βία που θεσπίζει και στη βία που συντηρεί το δίκαιο. Μοίρα είναι όλα τα στοιχεία του βίου που έχουν αναγνωριστεί ως αναγκαία, αλλά και όλα όσα προκύπτει να αναγνωριστούν ως αναγκαία. «Η μυθική εκδήλωση της άμεσης βίας εμφανίζεται βαθύτατα ταυτισμένη με κάθε έννομη βία και έτσι η υποψία ως προς τη βλαβερότητα της ιστορικής λειτουργίας της καθίσταται βεβαιότητα, ενώ η καταστροφή της γίνεται καθήκον¹⁵²». Η μυθική εκδήλωση της άμεσης βίας αποτελεί το αφετηριακό δύο που θεσπίζει τον ιερό τόπο ως μια διχασμένη στο εσωτερικό της έννοια. Αλλά η μυθική εκδήλωση της άμεσης βίας δεν είναι η άμεση βία εν γένει, δεν είναι η θεϊκή βία. Αν σε μια προηγούμενη στιγμή διακρίναμε τη σκέψη ως μέσο από τη σκέψη εν γένει, τότε εδώ ήρθε η στιγμή να αντιστοιχίσουμε τη σκέψη εν γένει με τη θεϊκή βία και τη σκέψη ως μέσο με τη μυθική.

Η κριτική της βίας αποτελεί ένα δοκίμιο που βρίθει διακρίσεων με σκοπό να καταδείξει τη σχέση, αλλά και τη διάκριση θεϊκής και μυθικής βίας. Ο Μπένγιαμιν μας εισάγει στο έδαφος του δοκιμίου μέσα από μια σειρά διακρίσεων. Η πρώτη διάκριση είναι αυτή μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης. Στο έδαφος αυτής της διάκρισης τοποθετείται ο ορισμός της βίας: «βία προκύπτει από μια ανεξαρτήτου αποτελέσματος αιτία, μόνο όταν αυτή αρχίζει να επεμβαίνει στις ηθικές αξίες¹⁵³». Η βία, λοιπόν, είναι αιτία που σχετίζεται με το δίκαιο και τη δικαιοσύνη, καθώς επεμβαίνει στις ηθικές αξίες. Έτσι, οι ηθικές αξίες, με τη σειρά τους, διακρίνονται σε

¹⁴⁹ Ο.π. σελ. 25

¹⁵⁰ Ο.π. σελ. 25

¹⁵¹ Ο.π. σελ. 25

¹⁵² Ο.π. σελ. 25

¹⁵³ Ο.π. σελ. 1

εκείνες που σχετίζονται με τη δικαιοσύνη ή το δίκαιο. Προχωρώντας, όσον αφορά στην έννοια του δικαίου μας εισάγει στη διάκριση μέσου-σκοπού ως «την πλέον θεμελιώδη σχέση κάθε έννομης τάξης». Έτσι, η βία τοποθετείται, ασφαλώς, από την πλευρά των μέσων. Η βία είναι μέσο. Η διερώτηση σχετικά με την κριτική της βίας ως μέσο για την επίτευξη σκοπών θα μπορούσε να συνεχίσει με τη διάκριση των σκοπών ως δίκαιων ή άδικων. Έτσι, η βία θα προέκυπτε να είναι ηθικό μέσο, όταν κατευθύνεται προς δίκαιους σκοπούς. Όμως, «μια τέτοια συστηματοποίηση, έστω και αν δεν επιδεχόταν καμία αμφισβήτηση, δεν θα περιλάμβανε ένα κριτήριο για την ίδια τη βία ως αρχή -Prinzip-, αλλά ένα κριτήριο για τις περιπτώσεις άσκησής της¹⁵⁴». Η κριτική της βίας, λοιπόν, πρέπει να αναζητήσει το κριτήριό της ανεξάρτητα από τους σκοπούς «ως μια διάκριση στη σφαίρα των ίδιων των μέσων¹⁵⁵».

Η εν λόγω διάκριση σχηματοποιείται από τον Μπένγιαμιν μέσα από μια επόμενη σειρά διακρίσεων, με σκοπό να απαντήσει στην ερώτηση: Πότε τα βίαια μέσα είναι νόμιμα; Πότε η βία είναι νόμιμη; Αυτή η ερώτηση επιτρέπει μια διάκριση στη σφαίρα των μέσων που συνιστούν βία. Νόμιμη και μη-νόμιμη βία, είναι, λοιπόν, μια διάκριση που επιτρέπει την κριτική της βίας ως αρχή -Prinzip-. «Η αφετηρία -Standpunkt- αυτής της κριτικής πρέπει να αναζητηθεί εκτός της θετικής φιλοσοφίας του δικαίου, αλλά και εκτός του φυσικού δικαίου¹⁵⁶». Το φυσικό δίκαιο κρίνεται ακατάλληλο πεδίο για την αφετηρία της μελέτης της νομιμότητας των βίαιων μέσων, καθώς προσεγγίζει τη βία ως *φυσικό δεδομένο που δικαιώνεται από την δίκαιη υπόσταση των σκοπών*. Από την άλλη, η θετική θεωρία του δικαίου, αν και, όπως είδαμε, είναι επίσης ακατάλληλη αφετηρία, ταυτόχρονα κρίνεται ότι «είναι επαρκής ως υποθετική βάση -Grundlage- κατά την αφετηρία –im Ausgangspunkt- της μελέτης¹⁵⁷». Ο λόγος αυτής της επάρκειας βρίσκεται στο ότι προϋποθέτει «μια θεμελιώδη -grundsätzliche- διάκριση όσον αφορά τα είδη της βίας, ανεξάρτητα από τις περιπτώσεις άσκησης¹⁵⁸». Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ επικυρωμένης –ιστορικά αναγνωρισμένης- και ανεπικύρωτης βίας. Όμως, ακριβώς αυτός ο λόγος της επάρκειάς της, ως υποθετική βάση κατά την αφετηρία –im Ausgangspunkt-, είναι και ο λόγος της ανεπάρκειάς της ως αφετηρία -Standpunkt-. Ο λόγος βρίσκεται στο ότι αυτή η θεμελιώδης –grundsätzliche- διάκριση της θεωρίας του θετικού δικαίου αποτελεί την υποθετική βάση -Grundlage-. Η αιτία της ακαταλληλότητας εισάγεται χρονικοϋποθετικά. «Όταν οι σκέψεις απορρέουν από την εν λόγω διάκριση, δεν μπορεί να ειπωθεί φυσικά ότι δοσμένες βίες κατηγοριοποιούνται σύμφωνα με αυτή, είτε είναι επικυρωμένες, είτε όχι¹⁵⁹». Η διάκριση προϋποτίθεται, το δίκαιο αποτελεί ιστορικά αναγνωρισμένη βία και η κατηγοριοποίηση των δοσμένων βιών δεν τελείται σύμφωνα με τη διάκριση, αλλά σύμφωνα με την αναγνώριση. «Εντός μιας κριτικής της βίας, δεν μπορεί το θετικοδικαιϊκό μέτρο των δοσμένων βιών να πληροφορηθεί την άσκησή του, αλλά μόνο την αποτίμησή του¹⁶⁰». Δηλαδή, δεν μπορεί να πληροφορηθεί την άσκησή του ως βία που διακρίνει τη νόμιμη βία, εισάγοντας στο χώρο του δικαίου. Δεν μπορεί να διακρίνει –όταν οι σκέψεις απορρέουν από τη διάκριση- τη θέσπιση του δικαίου ως βία που θέτει και επικυρώνει την διάκριση¹⁶¹. «Τι προκύπτει σε σχέση με την ουσία

¹⁵⁴ Ο.π. σελ. 1.

¹⁵⁵ Ο.π. σελ. 1.

¹⁵⁶ Ο.π. σελ. 7.

¹⁵⁷ Ο.π. σελ. 7.

¹⁵⁸ Ο.π. σελ. 7.

¹⁵⁹ Wenn die folgenden Überlegungen von ihr ausgehen, so kann das natürlich nicht heissen, dass gegebene Gewalten danach klassifiziert werden, ob sie sanktioniert sind oder nicht.

¹⁶⁰ Denn in einer Kritik der Gewalt kann deren positiv-rechtlicher Masstab nicht seine Anwendung, sondern vielmehr nur seine Beurteilung erfahren.

¹⁶¹ Στο σημείο αυτό να υποδείξω την αναλογία με το μυστικό της παράστασης και τον ενικό όρο.

της βίας εφόσον ένα τέτοιο μέτρο ή διάκριση είναι εν γένει πιθανή; Τι σημασία έχει αυτή η διάκριση; [...] αν το μέτρο που θεσπίζει το θετικό δίκαιο για τη νομιμότητα της βίας μπορεί να αναλυθεί μόνο βάσει του νοήματός του, τότε η σφαίρα εφαρμογής του πρέπει να κριθεί μόνο βάσει της αξίας της¹⁶²». Ποιό είναι το νόημα του μέτρου; «Η θέσπιση του δικαίου είναι εγκαθίδρυση εξουσίας και, στο πλαίσιο αυτό, άμεση εκδήλωση βίας¹⁶³». Το νόημα του μέτρου συνίσταται στην κυριαρχία. Η μυθική εκδήλωση της άμεσης βίας είναι εγκαθίδρυση κυριαρχίας και ως τέτοια αποτελεί αρχή. «Η εξουσία είναι αρχή [Prinzip] κάθε μυθικής θέσπισης νόμων¹⁶⁴». Έτσι, αν η σφαίρα εφαρμογής του δικαίου πρέπει να κριθεί μόνο βάσει της αξίας της, τότε πρέπει να κριθεί η αξία της εξουσίας. «Η καταστροφή της μυθικής βίας γίνεται καθήκον¹⁶⁵», ακριβώς γιατί το πεδίο εφαρμογής της κρίνεται βάση της αξίας του. «Αυτό ακριβώς το καθήκον θέτει, σε τελική ανάλυση, το ζήτημα σχετικά με μια καθαρή άμεση βία που θα μπορούσε να θέσει τέρμα στη μυθική βία¹⁶⁶». Πράγμα που σημαίνει ότι η κριτική του πεδίου εφαρμογής του δικαίου σύμφωνα με την αξία του αναδεικνύει τη θέση ενός σκοπού, ενός καθήκοντος. Το καθήκον αυτό θέτει το ζήτημα της καθαρής άμεσης βίας. «Η δικαιοσύνη είναι αρχή [Prinzip] κάθε θεϊκής θέσης σκοπών¹⁶⁷». Έτσι, η διάκριση της αρχής/εξόδου -Ausgang- από τη σφαίρα της κυριαρχίας τίθεται ως σκοπός που προκύπτει από την κριτική της αξίας της κυριαρχίας. Αλλά κατά αυτόν τον τρόπο η κριτική είναι ήδη αυτή η θεϊκή δύναμη, καθώς θέτει τον σκοπό της διάκρισης της θεϊκής δύναμης. Η κριτική είναι ήδη ο ίδιος της ο σκοπός, η διάκριση. «Η θεϊκή βία, η οποία είναι βούλα και σφραγίδα, αλλά ποτέ μέσο της ιερής εκτέλεσης μπορεί να αποκληθεί κυριαρχούσα βία¹⁶⁸». Είναι η κρίση ως δύναμη διάκρισης, αλλά ποτέ η κρίση ως κανόνας ταξινόμησης. Η κριτική της αξίας του κανόνα της ταξινόμησης θέτει το ζήτημα της διάκρισης από αυτόν. Θέτει την διάκριση της αρχής/εξόδου του κανόνα.

Η αφετηρία της κριτικής, λοιπόν, δεν μπορεί να εντοπιστεί στο εσωτερικό της φιλοσοφίας του δικαίου, αντιθέτως θα πρέπει να αναζητηθεί μέσα από την ιστορικοφιλοσοφική μελέτη του δικαίου. «Η κριτική της βίας είναι η φιλοσοφία της ιστορίας της. Και είναι η «φιλοσοφία» αυτής της ιστορίας, διότι μόνο η ιδέα της αρχής/εξόδου -Ausgang- της καθιστά δυνατή μια κριτική, οξυδερκή, και αποφασιστική προσέγγιση -Einstellung- στα χρονικά της δεδομένα¹⁶⁹». Ποια είναι τα χρονικά της δεδομένα;

[Στη συνέχεια αυτής της συλλογιστικής θα προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε το Απόσπασμα: 62 στο *Για μια φιλοσοφία της ιστορίας, ιστορική και πολιτική*¹⁷⁰. Το απόσπασμα αυτό αποτελείται από τρεις παρατηρήσεις, άσχετες μεταξύ τους. Η σήμανση Α, Β, Γ που ακολουθεί είναι της γράφουσας. Α) Οι ιστορικοί αριθμοί είναι ονόματα. Β) Σειρά των ιστορικών αριθμών. Γ) Το πρόβλημα του ιστορικού χρόνου πρέπει να αδραχθεί σε συσχέτιση με εκείνο του ιστορικού χώρου (ιστορία επί της σκηνής). Οι τρεις αυτές σημειώσεις, θα τιτλοφορήσουν την αποσαφήνιση στην οποία θα προσπαθήσουμε να κατευθύνουμε τη συλλογιστική μας]

¹⁶² Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002. σελ. 28.

¹⁶³ Ο.π. σελ. 24

¹⁶⁴ Ο.π.

¹⁶⁵ Ο.π. σελ. 25

¹⁶⁶ Ο.π. σελ. 25

¹⁶⁷ Ο.π. σελ. 24

¹⁶⁸ Ο.π. σελ. 30

¹⁶⁹ Ο.π. σελ. 28

¹⁷⁰ Walter Benjamin, "Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik", in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991). p. 90

«Οι ιστορικοί αριθμοί είναι ονόματα¹⁷¹».

Ας δούμε, όμως, λίγο πιο προσεκτικά σε αυτό το αφετηριακό δύο που θεμελιώνεται επάνω στο συμβάν. Πώς προκύπτει; Σε τι συνίσταται; Και τι μπορεί να συνεπάγεται; Κοιτώντας καλύτερα, ευελπιστούμε να δούμε τα χρονικά δεδομένα που εμπλέκονται στη θέσπιση και στη συντήρηση του κύκλου της κυριαρχίας. Καθώς για τον Μπαντιού ένα συμβάν προκύπτει σε ένα τόπο της κατάστασης, ένα πολλαπλό που δε παριστά τίποτα, και καθώς ένας τόπος ποιοτικοποιείται ως τέτοιος μόνο εκ των υστέρων, δια της εμφάνισης ενός συμβάντος, λαμβάνουμε την περιγραφή της σχέσης συνέχεια/ασυνέχεια ως τον συνεχή κύκλο της επιστροφής του ενός. Αυτός ο συνεχής κύκλος της σχέσης συνέχεια/ασυνέχεια θεμελιώνεται στην λειτουργία της παρέμβασης, η οποία αποτελεί και τον καθορισμό του. Ο τρόπος που προκύπτει αυτή η συνεπαγωγή σχετίζεται τόσο με τον ορισμό του συμβάντος όσο και με την διττή λειτουργία της παρέμβασης που αναγνωρίζει το συμβάν και αποφασίζει το ανήκειν του στην κατάσταση. Ένα συμβάν ορίζεται ως ένα πολλαπλό που αποτελείται από το σύνολο των στοιχείων του τόπου του και από τον εαυτό του¹⁷². Ακριβώς λόγω του παραπάνω ορισμού του συμβάντος, ως το άλλο από το ον ως ον, η παρέμβαση, που αποφασίζει το ανήκειν του συμβάντος στην κατάσταση, οφείλει να αποσπασθεί η ίδια σε ένα βαθμό από αυτή τη κατάσταση. Γιατί, όμως, έτσι; Ο λόγος αυτής της αναγκαίας απόσπασης βρίσκεται στο ότι η απόφαση του ανήκειν του συμβάντος στην κατάσταση είναι αναπόσπαστη από την αναγνώρισή του. Καθώς το συμβάν περιέχει τον εαυτό του στην πολλαπλότητα που συνιστά, η αναγνώρισή του προϋποθέτει την ονομασία του. Η παρέμβαση καθιστά το συμβάν αναγνωρίσιμο και επιδεκτικό της απόφασης, καθώς το ονομάζει. «Η ουσία της παρέμβασης συνίσταται – εντός του πεδίου που διανοίγεται από μια ερμηνευτική υπόθεση της οποίας το παριστάμενο αντικείμενο είναι ο τόπος (ένα πολλαπλό στο χείλος του κενού), και η οποία αφορά το ‘υπάρχειν’ ενός συμβάντος- στο να ονομάζει αυτό το ‘υπάρχειν’ και στο να ξεδιπλώνει τις συνέπειες αυτής της ονομασίας στον χώρο της κατάστασης στην οποία ανήκει ο τόπος¹⁷³». Η επιλογή του ονόματος του συμβάντος αποτελεί την κύρια λειτουργία της παρέμβασης, καθώς καθιστά το συμβάν επιδεκτικό της απόφασης του ανήκειν στην κατάσταση. Αλλά αυτή η επιλογή είναι η ίδια απόφαση. Και ακριβώς εδώ βρίσκεται το σημείο όπου προκύπτει η απόσπαση της ίδιας της παρέμβασης από την κατάσταση. «Σε ποιές πηγές, συνδεδεμένες με την κατάσταση, μπορούμε να βασιστούμε, ώστε να καρφισώσουμε αυτό το παράδοξο πολλαπλό, το συμβάν, στο σημαίνον;¹⁷⁴» Το συμβάν δε θα μπορούσε να αποκτήσει όνομα με αναφορά σε κάποιο παριστάμενο όρο της κατάστασης, καθώς κατ’ αυτόν τον τρόπο θα εξαφανίζονταν ο,τιδήποτε μη παραστήσιμο στην πολλαπλότητα του συμβάντος, ούτε ο τόπος ο ίδιος θα μπορούσε να επιτελέσει αυτή τη λειτουργία, καθότι είναι ένας παριστάμενος όρος της κατάστασης. Έτσι, η παρέμβαση συνίσταται στην απόδοση του δείκτη ενός μη παριστάμενου στοιχείου στο συμβάν, και έτσι στη συγκρότηση του σημαίνοντος του συμβάντος. «Είναι το μη διακριτό του τόπου εκείνο το οποίο θεμελιώνει την ονομασία του συμβάντος. Μπορεί να θεωρηθεί ότι η κατάσταση προτείνει ως βάση της ονομασίας όχι αυτό που παριστά, αλλά αυτό που αποκρύπτει. Η πρωταρχική τέλεση της παρέμβασης είναι να φτιάξει ένα όνομα από ένα μη-

¹⁷¹ Ο.π.

¹⁷² «Το συμβάν είναι το πολλαπλό που παριστά ολόκληρο τον τόπο του και μέσω του καθαρού σημαίνοντος του εαυτού του, εμμενούς στο δικό του πολλαπλό, καταφέρνει να παραστήσει την ίδια την παράσταση, δηλαδή το ένα του άπειρου πολλαπλού το οποίο είναι» Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 180.

¹⁷³ Ο.π. σελ. 203

¹⁷⁴ Ο.π. σελ. 203

παριστάμενο στοιχείο του τόπου, ώστε να ποιοτικοποιήσει το συμβάν του οποίου τύπος είναι ο τύπος¹⁷⁵». Η παρέμβαση συνίσταται στο να αποδοθεί το σημαίνον του ανώνυμου στο συμβάν. Καθώς ο όρος που επιλέγεται για την ονομασία του συμβάντος προέρχεται από τον τόπο, ο οποίος δε παριστά τίποτα στην κατάσταση, το όνομά του είναι αυτό που δε μπορεί να διακριθεί, ο όρος είναι ο ίδιος ανώνυμος. Έτσι, η παρέμβαση είναι σύμφυτη με τη διπλή λειτουργία του όρου που αποτελεί το όνομα του συμβάντος. Α) ανήκει στον τόπο, Β) λειτουργεί ως όνομα του συμβάντος. Καθόσον ο όρος ανήκει στον τόπο είναι μη παραστήσιμος, μη ένας, και μη υπάρχων. Και καθόσον επιλέγεται ως όνομα του συμβάντος αποτελεί το ένα αυτού του μη ενός. «Ως ένα, το στοιχείο του τόπου που σηματοδοτεί το συμβάν δεν υπάρχει, καθώς δεν παρίσταται. Αυτό που εισάγει την ύπαρξή του είναι η απόφαση με βάση την οποία εμφανίζεται ως δύο, ως το ίδιο απόν και ως υπεραριθμητικό όνομα¹⁷⁶». Ο τρόπος με τον οποίο η παρέμβαση είναι σύμφυτη με αυτή τη διπλή λειτουργία, είναι ότι η ίδια είναι μη παραστήσιμη, καθώς αγγίζει το κενό –αναφέρεται στον τόπο–, και την ίδια στιγμή εμφανίζει την αυθαιρεσία ενός ονόματος. Η αυθαιρεσία, λοιπόν, της παρέμβασης έγκειται, καθώς στο εσωτερικό του τόπου τίποτα δε διακρίνεται, στο να προβάλλει το μη-διακρίσιμο στη λειτουργία ενός ονόματος. Του ονόματος: «Ανήκει στον τόπο». Αυτή η διαδικασία αποτελεί μια διακοπή του Νόμου της αναπαράστασης, καθώς η παρέμβαση αποτελεί μια μη παραστήσιμη αναπαραστατική λειτουργία. Το όνομα ‘ανήκει στον τόπο’ του συμβάντος, είναι η απόδοση του αντιπροσώπου του μη-αναγνωρίσιμου. Καθώς η παρέμβαση ονομάζει το συμβάν ως το ανώνυμο, το μη διακρίσιμο μέρος ενός στοιχείου που ανήκει στην κατάσταση – του τόπου– και που δεν αναπαρίσταται από το καθεστώς, αναγνωρίζει τον τόπο και ταυτόχρονα αποδίδει στο συμβάν το όνομα ανήκει στον τόπο. Το όνομα της αναγνώρισης του μη διακρίσιμου «ανήκει στον τόπο». Έτσι, η παρέμβαση εμφανίζεται ως μια λειτουργία της αναγνώρισης ανταγωνιστική της λειτουργίας της αναγνώρισης του καθεστώτος. Θέτει σε κίνδυνο το καθεστώς, αλλά μόνο για να το διασφαλίσει από τον κίνδυνο μιας διαλυτικής εμφάνισης. Η παρέμβαση αποτελεί κίνδυνο για το καθεστώς του νόμου, γιατί είναι νομοθετική, διασφαλίζοντας τον όρο δυνατότητας του καθεστώτος του νόμου, τη θέση του κανόνα. Η ονομασία του συμβάντος αποτελεί την κανονικοποίηση της εξαίρεσης. Όταν ο Μπένγιαμιν λέει «η κατάσταση εξαίρεσης είναι ο κανόνας¹⁷⁷», διακρίνει την κανονικοποιητική λειτουργία της παρέμβασης -η οποία λειτουργεί καθόσον εξαιρείται από τον κανόνα- από την εξαίρεση ως τέτοια «έργο μας είναι να προκαλέσουμε την πραγματική κατάσταση εξαίρεσης¹⁷⁸». Πράγμα που ο Μπαντιού διατυπώνει ως εξής: «Θεωρημένο, όχι στο πολλαπλό του είναι, αλλά στη θέση του, ή στην κατάστασή του ένα συμβάν είναι περισσότερο ένα διάστημα -interval- παρά ένας όρος: θεμελιώνεται, στην αναδρομικότητα της παρέμβασης, ανάμεσα στην κενή ανωνυμία, οριοθετημένη από τον τόπο, και την προσθήκη ενός ονόματος¹⁷⁹». Έτσι, ενώ και στις δύο περιπτώσεις έχουμε τη διάκριση μεταξύ του συμβάντος –της εξαίρεσης– εντός της κατάστασης και του συμβάντος στην πολλαπλότητά του, στην περίπτωση του

¹⁷⁵ Ο.π. σελ. 204

¹⁷⁶ Ο.π. σελ. 205

¹⁷⁷ “Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen;” Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, in *Gesammelte Schriften*, vol. II.1., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980), 696-98

¹⁷⁸ Walter Benjamin, Για την έννοια της Ιστορίας, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997. θέση Η’.

¹⁷⁹ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 206

Μπαντιού η διάκριση αυτή αποτελεί το αφετηριακό δύο κάθε ιστορικής μετάλλαξης, αλλά και το αφετηριακό δύο της ίδιας της ιστορικότητας. Έτσι, το ίδιο το συμβάν για τον Μπαντιού αποτελεί α) την εμφάνιση μιας ολότητας εξωτερικής της κατάστασης, η οποία, όμως, εμφανίζεται ως υπάρχουσα εντός της κατάστασης μόνο καθόσον αποτελεί β) αποτέλεσμα μιας διαδικασίας αναγνώρισης και απόφασης, η οποία θεμελιώνει την κατάσταση, ενώ η ίδια είναι σε ένα βαθμό αθεμελίωτη. Διαβάζουμε: «Η ζωτική μορφή του αριθμού, και έτσι η έννοια του συμβάντος [...] έχει οπωσδήποτε συμβεί από μόνη της, και είναι επίσης ένα αποτέλεσμα, ένα σημείο στάσης¹⁸⁰». Ακριβώς αυτό το αφετηριακό δύο αποτελεί για τον Μπένγιαμιν μια και μοναδική θεμελίωση, την Αρχή του Μυθικού κύκλου. Και εδώ, επίσης, βρίσκεται ο κίνδυνος για το ιστορικό υποκείμενο, την παράδοση των καταπιεσμένων: «Σε κάθε εποχή πρέπει να αναλαμβάνεται ξανά η προσπάθεια του να αποσπασθεί η παράδοση από τον κομορμισμό που είναι έτοιμος να την κυριεύσει¹⁸¹». Η Αρχή αυτού του κύκλου, αλλά και η Αρχή κάθε, *σημείου στάσης* κατά Μπαντιού, δεν μπορεί σύμφωνα με την Μπενγιαμινική αντίληψη της ιστορίας να είναι ούτε αιτία ούτε αποτέλεσμα. Γράφει στις σημειώσεις *Για μια Φιλοσοφία της Ιστορίας, Ιστορική και Πολιτική*: «Ποτέ δεν μπορεί η αιτία και το αποτέλεσμα να αποτελούν αποφασιστικές κατηγορίες για τη δομή της κοσμοϊστορίας. Επειδή δεν μπορούν να καθορίσουν καμία ολότητα. Η λογική αποδεικνύει την πρόταση, ότι καμία ολότητα ως τέτοια δεν μπορεί να είναι ούτε αιτία ούτε αποτέλεσμα. Είναι λάθος της ορθολογικής αντίληψης της ιστορίας, να βλέπει οποιαδήποτε ιστορική ολότητα (και αυτό σημαίνει ένα καθεστώς του κόσμου) ως αιτία ή αποτέλεσμα¹⁸²». Τι είναι επομένως το καθοριστικό ενός καθεστώτος του κόσμου για τον Μπένγιαμιν; «Ένα καθεστώς του κόσμου είναι, όμως, πάντοτε μόνο ενοχή (που έχει σχέση με κάποιο αργότερα)¹⁸³». Ας προσπαθήσουμε να δούμε μέσα από την Μπαντιονική θεωρία του συμβάντος την έννοια της ενοχής σε σχέση με το καθεστώς, την έννοια που για τον Μπένγιαμιν είναι το καθοριστικό ενός καθεστώτος του κόσμου. Το όνομα του συμβάντος κυκλοφορεί στο εσωτερικό της κατάστασης και αποτελεί την επιλογή μιας παρεμβατικής λειτουργίας, μιας λειτουργίας μη αναγνωρίσιμης από το καθεστώς. Το καθεστώς, λοιπόν, μπορεί να διασφαλίσει το ανήκειν του ονόματος του συμβάντος, εξάγοντας τις περιληψεις του. Τα μέρη του συμβάντος που μπορεί να αναγνωρίσει το καθεστώς είναι μόνο ο τόπος και ο ονοματικός προσδιορισμός του συμβάντος. Τα στοιχεία του τόπου από τα οποία αποτελείται το συμβάν, καθώς και το συμβάν το ίδιο που ανήκει στην παράσταση του εαυτού του δεν είναι αναγνωρίσιμα από το καθεστώς. Η σχέση μεταξύ συμβάντος και τόπου για το καθεστώς παραμένει μη αναγνωρίσιμη, καθώς το καθεστώς διασφαλίζει ακριβώς από την εμφάνιση του μη παριστάμενου και του παράνομου. Τα στοιχεία του τόπου είναι το μη παριστάμενο, και το όνομα του συμβάντος είναι η παράνομη επιλογή της παρέμβασης από το μη παριστάμενο του τόπου. Έτσι, δεν αναγνωρίζεται από το καθεστώς το ότι τα στοιχεία του τόπου ανήκουν στο συμβάν, και το ότι το όνομα του συμβάντος έχει εξαχθεί από τον τόπο. Έδώ αναγνωρίζει ο Μπαντιού ένα κλασικό αίνιγμα: «Κάθε φορά που ένας τόπος είναι το θέατρο ενός πραγματικού συμβάντος, το καθεστώς –με την πολιτική σημασία για παράδειγμα– αναγνωρίζει ότι ένας ορισμός πρέπει να βρεθεί για το ζεύγος του τόπου (το εργοστάσιο, το δρόμο, το πανεπιστήμιο) και του μεμονωμένου, του συμβάντος,

¹⁸⁰ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ.197

¹⁸¹ Walter Benjamin, Για την έννοια της Ιστορίας, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997. θέση ΣΤ'.

¹⁸² Walter Benjamin, "Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik", in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991)

¹⁸³ Ο.π.

(απεργία, εξέγερση, αναταραχή), αλλά δεν μπορεί να επιτύχει στο να μορφοποιήσει τη λογική αυτής της σχέσης¹⁸⁴». Αυτό που μορφοποιεί σε ένα το καθεστώς από το όνομα του συμβάντος είναι δύο σχετιζόμενα μεταξύ τους άσχετα στοιχεία. «Κάτι μη παριστάμενο εργάζεται, αυτό είναι η δήλωση του καθεστώτος, τελικά, στον προσδιορισμό μιας εξωτερικής αιτίας. Το καθεστώς μπλοκάρει την εμφάνιση της εμμένειας του κενού με την υπερβατικότητα του ενόχου¹⁸⁵». Ποιός είναι, όμως, αυτός ο ένοχος που δηλώνεται από το καθεστώς, και που δε μπορεί να αναγνωρίσει; Αν η σχέση μεταξύ τόπου και συμβάντος εντός της κατάστασης προκύπτει από την εξαγωγή του ονόματος του συμβάντος από το αδιάκριτο του τόπου, τότε αυτή ακριβώς η απόδοση της σχέσης είναι η διαδικασία την οποία δεν μπορεί να αναγνωρίσει το καθεστώς. Το εξωτερικό χέρι που δηλώνει το καθεστώς στο όνομα του ενόχου είναι η ίδια η παρέμβαση.

«Ξειρά των ιστορικών αριθμών¹⁸⁶».

Όμως, αν η παρέμβαση είναι ένα μη ένα, μια μη δομή, αν εμφανίζεται μέσα από την παράνομη συνέπειά της –τη θέση στην κυκλοφορία του ονόματος του συμβάντος στο εσωτερικό της κατάστασης–, τότε με ποιον τρόπο διακρίνεται από το συμβάν; Εδώ βρίσκεται η καρδιά της ριζικής διαφωνίας, αλλά και η περίληψη της Μπαντιουικής θεωρίας του συμβάντος από εκείνη του Μπένγιαμιν. Για τον Μπαντιού η δυνατότητα της παρέμβασης θεμελιώνεται στο συμβάν, αλλά το συμβάν υπάρχει μόνο καθόσον το όνομά του κυκλοφορήσει στην κατάσταση διά της ερμηνευτικής λειτουργίας της παρέμβασης. Σε αυτό το καθρέφτισμα μεταξύ συμβάντος και παρέμβασης ο Μπαντιού βλέπει την πιθανότητα μιας κυκλικότητας, η οποία στην πραγματικότητα σπάει εκεί που ενώνεται. Αν η παρέμβαση θεμελιώνεται στο συμβάν, τότε –για να είναι διάφορη του συμβάντος, το οποίο ερμηνεύει ως υπάρχον– η δυνατότητά της πρέπει να αναφέρεται στις συνέπειες ενός προηγούμενου συμβάντος. «Δεν υπάρχει καμία ερμηνευτική ικανότητα, θεσπίζουσα το ανήκειν ενός συμβαντικού πολλαπλού στην κατάσταση, παρά μόνο εντός του δικτύου των συνεπειών ενός προηγούμενα αποφασισθέντος συμβάντος¹⁸⁷». Έτσι, λαμβάνουμε τη μορφή της δυνατότητας της ασυνέχειας όχι ως θεμελιωμένη στην ενδεχομενικότητα του συμβάντος, αλλά στις εμμενείς συνέπειες μιας προηγούμενα θεμελιωμένης δυνατότητας. Ο ένοχος που αναγνωρίζει το καθεστώς στο μη αναγνωρίσιμο της παρέμβασης, είναι ο χρόνος της ασυνέχειας στο εσωτερικό μιας κυκλικής συνέχειας. Ο χρόνος αυτός αναπαριστά τον χρόνο του συμβάντος, ως το ένα ενός δύο, και έτσι τον αποκρύπτει, αποτελώντας το ενδιάμεσο μεταξύ δύο¹⁸⁸. Πρόκειται για τη σχέση μεταξύ δύο σημείων ενός ευθύγραμμου τμήματος. Η ευθεία ενός ευθύγραμμου τμήματος εμφανίζει την ύπαρξη των δύο οριακών της σημείων, αποκρύπτοντας το περιεχόμενο της σημειακότητάς τους, καθιστώντας τα όμοια και κενά. Η διά της ευθείας εμφάνιση στην ύπαρξη του σημείου Β ενός ευθύγραμμου τμήματος προϋποθέτει την εμφάνιση στην ύπαρξη του σημείου Α, το οποίο υπήρξε σε μια προηγούμενη στιγμή το σημείο Β ενός ευθύγραμμου τμήματος. Στο *Για μια Φιλοσοφία της Ιστορίας, Ιστορική και Πολιτική*, διαβάζουμε: «Η υψηλότερη κατηγορία της κοσμοϊστορίας, προκειμένου να αποκρυφθεί η μονοσημαντότητα του συμβάντος είναι η ενοχή. Κάθε κοσμοϊστορική

¹⁸⁴ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 208

¹⁸⁵ 'Ο.π. σελ. 208

¹⁸⁶ Walter Benjamin, "Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik", in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991). p. 90

¹⁸⁷ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 209

¹⁸⁸ "Τι είναι ο χρόνος; Δεν είναι εύκολο να πει κανείς. Δεν ξέρουμε τι είναι νόμιμο. Δεν μπορούμε να πούμε πώς να το ορίσουμε. Αλλά δεν είναι, υπό μια έννοια, ένα απόσπασμα της αιωνιότητας, σπασμένο στα δύο του άκρα;" John Wesley, "On Eternity", Sermon 54 (από την έκδοση του 1872-Thomas Jackson)

στιγμή χρεώνει και χρεώνεται¹⁸⁹». Ετσι, τα μεν τμήματα αποτελούν τη συνέχεια μιας ευθείας, καθώς αναφέρονται κάθε φορά στο προηγούμενο σημείο ως το δύο μιας συσχέτισης, τα δε σημεία έρχονται στην ύπαρξη, χάνοντας το περιεχόμενο της ύπαρξής τους. Ξανά στο *Για μια Φιλοσοφία της Ιστορίας, Ιστορική και Πολιτική*: «Ο χρόνος του πεπρωμένου είναι ο χρόνος ο οποίος μπορεί να δημιουργηθεί κάθε φορά ταυτόχρονα (όχι παροντικά). Υπάγεται κάτω από την τάξη της ενοχής, η οποία καθορίζει εντός του τη συσχέτιση. Είναι ένας μη αυτοτελής χρόνος και δεν υπάρχει εντός του ούτε παρόν, ούτε παρελθόν, ούτε μέλλον¹⁹⁰». Για τον Μπένγιαμιν, αυτή η παράσταση του χρόνου είναι η παράσταση του χρόνου του πεπρωμένου. Ενός χρόνου στο εσωτερικό του οποίου κάθε στιγμή στερείται του αυτοτελούς νοήματος του καινούργιου και αποκτά νόημα μόνο ως ενοχή σε σχέση με μια προηγούμενη στιγμή από την οποία είναι χρεωμένη. Αυτός ο κύκλος του χρέους και της ενοχής αποτελεί την κυκλική συνέχεια του πεπρωμένου. Η κριτική του Μπένγιαμιν στην ιδέα της προόδου έγκειται στο ότι η ιδέα αυτή δεν διασπά τον κύκλο του χρόνου του πεπρωμένου. Στις θέσεις διαβάζουμε: «Η παράσταση της προόδου του ανθρώπινου γένους στην ιστορία δεν υπάρχει χωρίς την παράσταση μιας πορείας της ιστορίας μέσα σε έναν ομοιογενή και κενό χρόνο. Η κριτική της παράστασης αυτής της πορείας πρέπει να αποτελέσει τη βάση για την κριτική της παράστασης της προόδου εν γένει¹⁹¹». Αντιθέτως, η παράσταση της προόδου συνιστά μια απόλυτη υποταγή στον κύκλο αυτό, παριστώντας τον ως αναγκαία τελειοποιήσιμο στην πορεία μιας ευθείας, όπου κάθε σημείο διεκδικεί να χρεώνει ένα επόμενο προκαταβολικά. Στο *Για μια Φιλοσοφία της Ιστορίας, Ιστορική και Πολιτική*: «Ένα καθεστώς του κόσμου είναι, όμως, πάντοτε μόνο ενοχή (που έχει σχέση με κάποιο αργότερα)». Και τελικά συνιστά μια παράσταση του τέλους ως την αυτοτέλεια του πεπρωμένου. Έτσι καταλαβαίνουμε την παρατήρηση στο *Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία*: «Μια τεραστίως ένοχη συνείδηση, που δεν γνωρίζει την εξιλέωση, προσφεύγει στη λατρεία, όχι προκειμένου έτσι να εξιλεωθεί γι' αυτή την ενοχή, αλλά για να την καταστήσει καθολική και τέλος προκειμένου να συμπεριλάβει τον ίδιο τον θεό σε αυτή την ενοχή. [...] Στην ουσία αυτού του θρησκευτικού κινήματος, που είναι ο καπιταλισμός, βρίσκεται η αντοχή μέχρι τέλους, μέχρι την τελική πλήρη ενοχοποίηση του Θεού, την έλευση της απελπισίας ως κατάστασης του κόσμου, μιας απελπισίας η οποία μάλιστα αποτελεί αντικείμενο ελπίδας¹⁹²».

«Το πρόβλημα του ιστορικού χρόνου πρέπει να αδραχθεί σε συσχέτιση με εκείνο του ιστορικού χώρου (ιστορία επί της σκηνής)¹⁹³».

Για τον Μπαντιού το κενό μεταξύ δύο συμβάντων σηματοδοτείται από την απόφαση της ονομασίας του αναποφάσιστου. «Ο χρόνος –αν δεν είναι συνεκτατός με τη δομή, αν δεν είναι η απτή μορφή του Νόμου– είναι η παρέμβαση η ίδια, κατανοητή ως το κενό μεταξύ δύο συμβάντων. Η ουσιαστική ιστορικότητα της παρέμβασης δεν αναφέρεται στο χρόνο ως ένα μετρήσιμο πεδίο. Εγκαθιδρύεται επάνω στην παρεμβατική ικανότητα, καθόσον η τελευταία μόνο χωρίζει τον εαυτό της από την κατάσταση, εδαφικοποιώντας τον εαυτό της επάνω στην κυκλοφορία –που έχει ήδη

¹⁸⁹ Walter Benjamin, “Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik”, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991)

¹⁹⁰ Ο.π.

¹⁹¹ Walter Benjamin, *Για την έννοια της Ιστορίας*, Περιοδικό «*Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος*», τχ. 43, 1997. θέση ΙΓ’

¹⁹² Walter Benjamin, *Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία*, (μτφ) Γ. Σαγκριώτης, *ΟΥΤΟΠΙΑ*, αφιέρωμα στον Βάλτερ Μπένγιαμιν, τεύχος 48, Ιαν-Φεβ. 2002, Αθήνα. σελ. 183-185.

¹⁹³ Walter Benjamin, “Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik”, in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991)

αποφασιστεί- ενός συμβαντικού πολλαπλού¹⁹⁴». Ο χρόνος ο ίδιος, λοιπόν, διχοτομείται αναδεικνύοντας τον εαυτό του στην διαφορά μεταξύ της συνεκτατότητάς του με την δομή και στην αποκοπή από αυτή καθόσον επιστρέφει επανεγκαθιδρύοντάς τη. Το ένα αυτής της αφηγηριακής δυϊκότητας του ιστορικού χρόνου συνίσταται στη συνεχή ασυνέχεια του μυθικού κύκλου, στη συνέχεια της κυριαρχίας. Ο χρόνος ως η απτή μορφή του νόμου αποτελεί μια έκταση την οποία μοιράζεται με τη δομή. Το παρόν ως η εκτατική μορφή του χρόνου αναγνωρίζεται από το καθεστώς και αποτελεί την ενότητα κατά τη μορφή, τη δυνατή εμπειρία. Ο χρόνος ως το περιεχόμενο του νόμου είναι το κενό. Η παρέμβαση ως αυτό το κενό μεταξύ δύο συμβάντων είναι ο χρόνος της ασυνέχειας ως ήδη συνεχούς. Εξαιρείται του καθεστώτος του παρόντος, καθώς επανακάπτει ως το μυστικό θεμέλιο της δομής του παρόντος. Μεταξύ δύο συμβάντων το κενό είναι η εξαίρεση από τον κανόνα που επανακάπτει θεμελιώνοντάς τον. Το κενό είναι η παρεμβατική ικανότητα. Ο κανόνας έχοντας επανακάμψει στην κατάσταση είναι ένα κενό όνομα που τίθεται στην κυκλοφορία. Αλλά ταυτοχρόνως το όνομα έχει ήδη αποφασιστεί από τη λειτουργία του κανόνα, καθόσον έχει εξαιρεθεί από το κανονικό καθεστώς. «Η υπερβατικότητα του θεού έχει καταργηθεί. Όμως, ο θεός δεν είναι νεκρός, έχει ενσωματωθεί στο πεπρωμένο των ανθρώπων¹⁹⁵», η διαδικασία της κατάργησης της υπερβατικότητας αποτελεί την συνεχή κίνηση της επανεσωμάτωσής της, το πεπρωμένο της ασυνεχούς συνέχειας της κυριαρχίας. Η ενσωμάτωση της υπερβατικότητας αποτελεί τόσο διαδικασία όσο και θεμέλιο. Ως διαδικασία αποτελεί το κενό και ως θεμέλιο την ενοχή. Η παρέμβαση ως διαδικασία ενσωμάτωσης αποτελεί το κενό μεταξύ μιας διάκρισης και της εισαγωγής του ονόματός της στην κατάσταση και ως θεμέλιο αποτελεί το σημείο που χρεώνεται σε σχέση με ένα κάποιο αργότερα, καθώς η ίδια αποτελεί ένα διάστημα μεταξύ δύο. «Ο ισχυρισμός ότι η ύπαρξη καθεαυτή βρίσκεται υψηλότερα από τη δίκαιη ύπαρξη, είναι λαθεμένος και άνευ βαρύτητας, αν ύπαρξη δεν σημαίνει κάτι άλλο από γυμνή ζωή [...]. Εμπεριέχει, ωστόσο, μια αδιάψευστη αλήθεια, στην περίπτωση που η ύπαρξη (ή καλύτερα η ζωή) [...] σημαίνει την μη αναγωγή, συνολική κατάσταση που είναι ο «άνθρωπος». Εφόσον θέλει να πει ότι το μη είναι του ανθρώπου είναι κάτι πιο φοβερό από το (αναντίρρητα υποταγμένο) μη-είναι-ακόμα του ανθρώπου¹⁹⁶». Η υπερβατικότητα της σκέψης των ανθρώπων έχει καταργηθεί, η σκέψη τους όμως δεν είναι νεκρή, έχει ενσωματωθεί στο πεπρωμένο τους, στο μη είναι ακόμα του ανθρώπου. Η ανθρώπινη σκέψη είναι εκείνο το καθαρό, μη νόμιμο μέσο που εξαφανίζεται στο μη-είναι-ακόμα του ανθρώπου, στην ανθρώπινη πρόοδο. Αυτό το ίδιο μέσο ως νόμιμο συνιστά την ενσωμάτωσή του στο πεπρωμένο, στο απόλυτο της δεύτερης φύσης του κανόνα. «Η τρέχουσα αντίληψη περί έκφρασης διακατέχεται από το χεγκελιανό μοντέλο, στο οποίο το σύνολο της έκφρασης υλοποιείται από ένα medium, που στο τέλος πρέπει να εξαφανιστεί μέσα στην πλήρως υλοποιημένη έκφραση. Η πράξη της έκφρασης πραγματώνεται όταν το μέσο, το medium, δεν γίνεται πλέον αντιληπτό ως τέτοιο. Το medium πρέπει να εξαφανιστεί μέσα σε αυτό που μας καθιστά ορατό, στο απόλυτο που αποκαλύπτεται και διακρίνεται μέσα από το medium¹⁹⁷». Το κενό περιεχόμενο της παρεμβατικής ασυνέχειας αποκρύπτει την πληρότητα του συμβαντικού χρόνου. Είναι το κενό μεταξύ δύο συμβάντων ως η αναγνώριση και η απόκρυψη της μοναδιαίας, αμερούς πληρότητάς τους. «Ένα βλέμμα στραμμένο μόνο προς το εγγύς μέλλον, το

¹⁹⁴ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ.210

¹⁹⁵ Walter Benjamin, *Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία*, (μτφ) Γ. Σαγκριώτης, *ΟΥΤΟΠΙΑ*, αφιέρωμα στον Βάλτερ Μπένγιαμιν, τεύχος 48, Ιαν-Φεβ. 2002, Αθήνα. σελ. 183-185.

¹⁹⁶ Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002. σελ. 28

¹⁹⁷ Giorgio Agamben, *Διαφορά και Επανάληψη*, εκδ. Ταξιαρχία Φερπάιλτ, Αθήνα, 2007. σελ. 9.

περισσότερο που μπορεί να κάνει είναι να συλλάβει μια διαλεκτική άνοδο και κάθοδο στη διαμόρφωση της βίας ως βίας που θεσπίζει και ως βίας που συντηρεί το δίκαιο¹⁹⁸». Η σύλληψη του συμβαντικού χρόνου παρουσιάζει μια στενή με τη μνήμη. Και έτσι κοιτά τώρα προς τα πίσω. Περιέχει τον εαυτό του στην πολλαπλότητά του και γεμίζει τον χρόνο με το δικό του περιεχόμενο. Η διαλεκτική εικόνα είναι ανάμνηση και ως τέτοια μια συγκυρία. Οι εικόνες έχουν μια στενή σχέση με την μνήμη, καθώς καθιστούν το παρελθόν παροντικά εν δυνάμει και το παρόν ήδη συντελεσμένο. Η διαλεκτική εικόνα παρελθόντος/παρόντος αποτελεί την ευκαιρία κατά την οποία συλλαμβάνεται ο χρόνος ως εικόνα. Δηλαδή, ως η διαλεκτική συντελεσμένης πραγματικότητας και πραγματικότητας του συντελεσμένου. Αν το παρελθόν της ιστορίας είναι η προϊστορία, τότε η διαλεκτική τους εικόνα θα μπορούσε να προσφέρει την εικόνα της Αρχής, μια εικόνα ικανή να επιφέρει το τέλος. Κάθε συμβαντική στιγμή αποτελεί μια διαλεκτική εικόνα ιστορίας και προϊστορίας, και ως τέτοια προσφέρει την εικόνα της Αρχής, του χρόνου που εμπεριέχει τον εαυτό του στην παραστασή του, του εικονικού χρόνου. «Στην αποκάλυψη του θεϊκού, ο κόσμος –το θέατρο της ιστορίας- υποβάλλεται σε μια σπουδαία διαδικασία αποσύνθεσης, ενώ ο χρόνος –η ζωή εκείνου που το αναπαριστά- υπόκειται σε μια σπουδαία διαδικασία πλήρωσης. Το τέλος του κόσμου: η καταστροφή και η απελευθέρωση από μια (δραματική) αναπαράσταση. Λύτρωση της ιστορίας από το ένα που την αναπαριστά. / αλλά ίσως με αυτή την έννοια η πιο βαθειά αντίθεση στον ‘κόσμο’ δεν είναι ο ‘χρόνος’, αλλά ο επερχόμενος κόσμος¹⁹⁹».

¹⁹⁸ Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002. σελ. 29

¹⁹⁹ Walter Benjamin, “World and Time”, *Selected Writings*, Vol.1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ: Η ΣΥΜΠΛΟΚΗ

Ο Αντόρνο, προσπαθώντας να διαυγάσει τις Μπενγιαμινικές έννοιες του εφήμερου και της προϊστορίας της σημασίας, περιγράφει τη λογική της συμπλοκής, την οποία επεξεργάζεται ο Μπένγιαμιν, ως εξής: «Αυτό που περιγράφεται εδώ είναι κατ' αρχήν άλλου λογικού τύπου από την ανάπτυξη με αφετηρία ένα 'σχεδιάσμα' στο οποίο υπόκεινται και το οποίο συγκροτούν δομικά στοιχεία γενικών εννοιών. Είναι η λογική δομή της συμπλοκής. Δεν πρόκειται για μια επάλληλη εξήγηση εννοιών, αλλά για μια συμπλοκή ιδεών, και μάλιστα της ιδέας του εφήμερου -όπου εμπεριέχονται το σημαίνει και η ιδέα της φύσης- και της ιδέας της Ιστορίας. Δεν γίνεται προσφυγή σε αυτές σαν να αποτελούσαν κάποιες σταθερές²⁰⁰».

Τα κείμενα του Μπένγιαμιν αποτελούν ένα νεύμα προς την κατανόηση εκείνου που θέλει να πει, δείχνοντας, διά της συμπλοκής όσων όντως λέει, προς μια εφήμερη εμπειρία της γνώσης. Όποιος δει αυτό που δείχνουν τα Μπενγιαμινικά κείμενα αποκτά εμπειρία των εικόνων που κατασκευάζονται –και αποκαλύπτονται σε κάθε ανάγνωση- μέσα από μια ζωντανή εννοιακή συσχέτιση. Αυτό το ζωντανή παραπέμπει κατά κύριο λόγο στο ότι η κατασκευή –η λογική της συμπλοκής των εννοιών- προσπαθεί, αν δεν το καταφέρνει, να κρατάει τις έννοιες διά των οποίων συστήνεται σε μεταίχμιακή κατάσταση. Η καθαρότητα των εννοιών δεν αναζητάται σε μια άπαξ σταθεροποίησή τους. Αλλά αποκτούν έκταση και προσδιορίζονται μέσα από σύμπλεκους αλληλοπροσδιορισμούς των μεταξύ τους σχέσεων. Έτσι, αυτό που αποτελεί την καθαρότητα και την αυστηρότητα μιας Μπενγιαμινικής έννοιας είναι η εικόνα της συμπλοκής, της σχέσης της με όλες τις άλλες με τις οποίες συγκατασκευάζεται. Η έννοια του κρυστάλλου, αγαπημένη στον Μπένγιαμιν, αποτελεί μια μεταφορά της εικόνας που προσπορίζει για την ζωντανή έννοια. Δηλαδή, το πάγωμα, η στάση του πολλαπλού των προοπτικών ενός αντικείμενου πράγματος. Ο κρύσταλλος, ένα πράγμα ως αντικείμενο σε ένα βλέμμα, δίνει πίσω στο βλέμμα αυτό την πολλαπλότητα αυτής της ίδιας της εστίασης, ως διαθλασμένης και πολυεστιακής. Έτσι, μια έννοια στην ισχύ της δύναμής της αποτελεί την εικόνα της διαλεκτικής της, δηλαδή όχι μια κυριολεξία, αλλά κυρίως μεταφερόμενες και μεταφορικές γλωσσικές σχέσεις ως έκφραση μιας πραγματικής κοινότητας. Μιας κοινότητας με τα πράγματα. Ας γυρίσουμε, όμως, λίγο πίσω στον κρύσταλλο ως έννοια και ως μεταφορά για την κατανόηση της έννοιας. Η σχέση κρυστάλλου - αντικείμενου πράγματος- και βλέμματος –ενεργήματος- εμφανίζει μια αντικειμενικότητα -Gegenstandlichkeit-, η οποία αποκαλύπτει μια σχέση γνώσης που εξαλείφει την σχέση υποκειμένου/αντικείμενου -Object- ενώ διατηρεί τις θέσεις. Δηλαδή, αυτό που γυρνάει στο βλέμμα είναι το βλέμμα, διεσταλμένο από την σχέση με την ύπαρξη του φωτός, του κρυστάλλου, της όρασης. Αυτό που γυρνάει στο βλέμμα είναι ο κρύσταλλος, το βλέμμα ως πολλαπλό, ο κρύσταλλος και το βλέμμα ως ένα πολλαπλό σε διαφορετικές θέσεις. Και αυτό που τη στιγμή της θέασης εμφανίζεται ως εικόνα του ίδιου του κρυστάλλου είναι η σχέση με το βλέμμα. Τη στιγμή της θέασης ο κρύσταλλος δεν εμφανίζει απλά το βλέμμα, δεν το αντικατοπτρίζει ως υπάρχον απέναντι, αλλά δεν το έχει επίσης απλά επάνω του. Η εικόνα του κρυστάλλου είναι και το βλέμμα όπως εμφανίζει τον και εμφανίζεται στον κρύσταλλο. Αυτό που εμφανίζεται είναι η σχέση μεταξύ πραγμάτων που ενεργούν και πάσχουν διά του τρόπου της ύπαρξής τους. Έτσι, η έννοια κρύσταλλος εμφανίζεται ως η εικόνα μιας σχέσης τη στιγμή του συσχετισμού υπό κοινή προϋπόθεση: την ύπαρξη διά του τρόπου και την ύπαρξη του φωτός. Τα παραπάνω

²⁰⁰ Theodor W. Adorno, Η Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας, εκδ. Πρίσμα, Αθήνα, 1992.

σχετικά με την έννοια κρύσταλλος μπορούν να μας βοηθήσουν αναφορικά με το πώς η έννοια αυτή λειτουργεί ως μεταφορά για την έννοια καθ' εαυτή ως λειτουργία και ως μορφή στα Μπενγιαμινικά κείμενα. Η λογική της συμπλοκής ως κατασκευαστικής αρχής των εννοιών και των μεταξύ τους σχέσεων εμφανίζει τις έννοιες ως κατασκευές, τις έννοιες ως σχέσεις, τις έννοιες ως αρχές κατασκευαστικές και σχεσιακές, αλλά κατά κύριο λόγο εμφανίζει την εικόνα της συμπλοκής που αποκτά δική της λογικότητα, όταν σε κάθε έννοια εμφανίζεται διαθλασμένη στην πολυπλοκότητά της μέσα από την εμφάνιση της έννοιας την οποία και εμφανίζει. Οι συνθέσεις των εικόνων προϋποθέτουν την ύπαρξη των εννοιών ως μορφών που διά της παραγοντοποιημένης συμπλοκής τους ανατέμνονται σε σχεδόν φυσικά συστατικά της γλώσσας. Ο Μπένγιαμιν περιγράφοντας την ενέργεια και τα αποτελέσματα της φαντασίας γράφει: «Η γερμανική γλώσσα δεν κατέχει κανέναν δικό της όρο για να περιγράψει τις μορφές της φαντασίας. Μόνο η λέξη 'εμφάνιση' μπορεί με ένα συγκεκριμένο νόημα να θεωρηθεί ως τέτοια. Και στην πραγματικότητα η φαντασία δεν έχει σε τίποτα να κάνει με μορφές ή μορφοποιήσεις. Πράγματι λαμβάνει τις εμφανίσεις της από αυτές, αλλά η σχέση μεταξύ αυτών και της φαντασίας απέχει τόσο πολύ από το να είναι απaráλλαχτη που θα μπορούσε κανείς να περιγράψει τις εμφανίσεις της φαντασίας ως απο-μορφοποίηση αυτού που έχει μορφοποιηθεί²⁰¹». Η ενέργεια της συμπλοκής, ταυτοχρόνως, ανατέμνει τις μορφές, και, καθιστώντας τις μεταίχμιακές, μέσα από αλληπάλληλες αναφορές και επαναφορές της μιας στην άλλη, συνθέτει την εικόνα του υλικού που διασπείρει στο εσωτερικό των εννοιών τις οποίες συμπλέκει, και κάθε μια από αυτές μετέρχεται στην κατάσταση του κρυστάλλου, εμφανίζοντας όλες τις παραπάνω σχέσεις μαζί με την προϋπόθεση της συμπλοκής ως κατασκευαστικής αρχής. Αυτή η λογική της συμπλοκής των εννοιών δεν συναντάται μόνο στο χώρο που καταλαμβάνει κάθε ένα κείμενο του Μπένγιαμιν ξεχωριστά, αλλά γεμίζει το κενό μεταξύ τους –των κειμένων- και έτσι συμπλέκει τις ίδιες έννοιες με άλλα θέματα, τις ίδιες λέξεις με άλλες έννοιες και το αντίστροφο. Έτσι, σχηματίζει τους όρους δυνατότητας μιας έκφρασης των θεμάτων που αποτελούν το ενδιαφέρον του μέσα από τις έννοιες που διά της συμπλοκής εμφανίζουν το χρόνο μιας επαμφοτερίζουσας, στιγμιαίας, μα εκτατικής διά του έμμεσου της σχεσιακότητάς τους –των εννοιών-, εμπειρίας των θεμάτων των ίδιων. Και η εμπειρία αυτή του θέματος αποτελεί την εμπειρία μιας εικόνας που έρχεται μπροστά στα μάτια ως αποτέλεσμα της έκφρασης που δεν εξαφανίζει, αλλά αναδεικνύει το μέσο της. Η εικόνα αυτή είναι μια εναργής εικόνα, είναι η εμπειρία του θέματος του Λόγου. Η εμπειρία του θέματος της πραγματικότητας ως συντελεσμένο ιστορικό γεγονός, της οποίας το μυστικό έγκειται στο παγιωμένο της στοιχείο, στο θέμα του Λόγου που εκφράζει αποκρύπτοντάς το στην απολυτότητά του/της. Αυτή η εμπειρία της συμπλοκής αποτελεί μια ιστορική εννόηση και «ο θρεπτικός καρπός αυτού που έχει εννοηθεί ιστορικά περιέχει το χρόνο στο εσωτερικό του ως πολύτιμο αλλά άγευστο σπόρο²⁰²».

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΙΣ ΘΕΣΕΙΣ.

²⁰¹ Walter Benjamin, *Selected Writings*, εκδ. Harvard University Press, 1999, τόμος 1^{ος}, σελ. 280.

²⁰² Walter Benjamin, Για την έννοια της Ιστορίας, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997. (Σε διάφορα σημεία η μετάφραση έχει υποστεί επεξεργασία με σκοπό την καθαρότερη δυνατή υποστήριξη του επιχειρήματος. Στα σημεία αυτά σημειώνεται με υπογράμμιση. Στα σημεία που αυτονομείται υποδεικνύεται. Επίσης παραθέτω την γερμανική γραφή, ώστε η ανάγνωση να μπορεί να ανατρέχει στις αναλογίες ευθέως).

Έχοντας υπόψιν μας τις παρατηρήσεις σχετικά με την ενότητα του Ιερού και του βέβηλου ως μια κυρίαρχη ενότητα, εκείνες που απέδωσαν στο βέβηλο την κριτική και το προς έτερον, και όσες ακολούθησαν σχετικά με την κανονικοποιητική λειτουργία της εξαίρεσης -ως μια ενσωμάτωση των εμφανίσεων των συμβάντων στη συνέχεια των ασυνεχειών της παράστασης του ενός-, θα προχωρήσουμε σε μια αντίστοιχη ανάγνωση του κειμένου *Για την Έννοια της Ιστορίας*²⁰³. Θα προσπαθήσουμε να δούμε α) τον τρόπο με τον οποίο στήνεται η έννοια της ιστορίας, ως η συνεχώς εκ νέου κυριαρχία επί του καινού –Erben-, β) τη διαδικασία που παραδίδει –überliefert- αυτή την θέση της κυριαρχίας ως συνεχή επανάκαμψη, γ) την έννοια της παράδοσης –Tradition- των εμφανίσεων του ιστορικού χρόνου, ως ευκαιρία εξόδου από τον κύκλο της επανάκαμψης στην κυρίαρχη έννοια της ιστορίας, αλλά και ως προσδιορισμένο περιεχόμενο, Αρχή, δ) εκείνο που προτείνεται ως μια έννοια της ιστορίας άλλη από την κυρίαρχη έννοια της ιστορίας. Η κυρίαρχη έννοια της ιστορίας στήνεται ως η ενότητα της κατίσχυσης της ταυτότητας επί της διαφοράς διά του καθοριστικού της αρνητικότητας, και εκείνη που προτείνεται ως διάφορη έννοια της ιστορίας είναι η διαφορά ως μοναδικότητα. Η κυρίαρχη έννοια της ιστορίας, σύμφωνα με την Μπενγιαμινική κατασκευή, αντιστοιχεί στην έννοια της κυριαρχίας έτσι όπως αυτή αποτελεί παράσταση της συνέχειας των ασυνεχειών της. Ο ιστορικός χρόνος, ο τώρα-χρόνος, ενώ αποτελεί την αλήθεια της μοναδικότητας ενός ιστορικού συμβάντος, ταυτόχρονα, εντός του κύκλου της ιστορίας της κυρίαρχης έννοιας της ιστορίας, ηττάται και παρίσταται ως η παράδοση ενός παρελθόντος σε ένα μέλλον, παρίσταται ως η μηχανιστική σχέση αιτίας/αποτελέσματος που συνδέει μεταξύ τους τις ιστορικές εποχές ως όμοιες ως προς την αλήθεια τους, το χρόνο ως *ομοιογενή και κενό*. Η *Έννοια της Ιστορίας* στέκεται μπροστά στα μάτια ως η διαλεκτική εικόνα των εννοιών της κληρονομιάς και της παράδοσης. Η ευθεία και η καμπύλη αναλογούν στις παραπάνω έννοιες αντίστοιχα. Η ευθεία αποτελεί την εφαιπομένη μιας καμπηλόγραμμης διακύμανσης, η παράδοση, δε, είναι αυτή η ίδια η διακύμανση. Η καμπύλη της παράδοσης διατηρεί μια προνομιακή σχέση με την καμπή, ενώ η σχέση της κληρονομικής γραμμής με την γενετική καμπή καθίσταται μυστική διά της λειτουργίας της διακύμανσης –auf und ab²⁰⁴-. Το σχήμα που διαγράφει ο Μπένγιαμιν στις θέσεις αποκτά όγκο μέσα από τη σχέση της γραμμικότητας της συνέχειας των ασυνεχειών με την τομή ως το τυφλό σημείο της προοπτικής. Ρητός στόχος του σχηματισμού αποτελεί η ορατότητα του τυφλού σημείου, η αδυνατότητα της προοπτικής και του όγκου χωρίς την αναφορά στο σημειακό. Η εικόνα της ιστορίας που φανερώνει ο εννοιολογικός καταλύτης των *θέσεων* σκιαγραφείται ως η σχέση των εκδηλώσεων του ιστορικού χρόνου με την συνέχεια της κανονιστικής υπαγωγής του στην ενότητα της κυρίαρχης έννοιας της ιστορίας στο εσωτερικό συγκεκριμένων ιστορικών σχηματισμών, εννοούμενων τόσο ως κοσμοθεωρήσεις όσο και ως κοινωνικοπολιτικές πραγματικότητες.

Η παραπάνω σχέση οικοδομείται ενδοκειμενικά με μια περίπλοκη -αν και τελικά διαυγή- επιλογή και διασύνδεση στο λεκτικό επίπεδο, η οποία φιλοδοξεί να συμβάλει στο να αναδειχθεί η έννοια της ιστορίας. Στις θέσεις 6-7-8 αναπτύσσεται μια διαρκώς ανακλαστική σχέση ανάμεσα στις λέξεις: Tradition (παράδοση) –Überlieferung

²⁰³ Ό.π. Θέση ΙΖ’.

²⁰⁴ “Ένα βλέμμα στραμμένο μόνο προς το εγγύς μέλλον, το περισσότερο που μπορεί να συλλάβει είναι μια διαλεκτική *άνοδο και κάθοδο* στη διαμόρφωση της βίας ως βίας που θεσπίζει και βίας που συντηρεί το δίκαιο”. Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002. Σελ. 29

(παράδοση)- Erben (κληρονόμοι)- Triumphzug (πορεία του θριάμβου)- Abkunft (καταγωγή)- Ursprung (καταγωγή).

Αρχικά, θα δούμε το αδρό σχήμα σύνδεσης των παραπάνω εννοιών στις θέσεις 6-7-8, και στην συνέχεια θα προσπαθήσουμε να δούμε τις λεπτομέρειές του, με αναφορές σε σημεία κατά μήκος του κειμένου, υπό το φως όσων παρατηρήθηκαν κατά την εξέλιξη αυτής της εργασίας. Οι κυρίαρχοι λέγονται κληρονόμοι (Erben, θέση 7) μιας γραμμικής μεταβίβασης (Triumphzug, θέση 7) με καταγωγική αρχή (Abkunft, θέση 7), τη θέσπιση του μυθικού κύκλου. Η παράδοση (Tradition, θέσεις 6/8) αναφέρεται στις εμφανίσεις του ιστορικού χρόνου στην ιστορία. Αποτελεί την παράδοση των εμφανίσεων των ιστορικών συμβάντων, στις στιγμές που η ενδεχομενικότητα στέκει ως τέτοια ανοιχτή στον ορίζοντα των δυνατοτήτων της. Αναφέρεται, θα έλεγε κανείς, στην έννοια της Μεσσιανικής δύναμης. Η διαδικασία της παράδοσης (Prozeß der Überlieferung, θέση 7- Überlieferung, θέση 6) διακρίνεται νοηματικά από την παράδοση -Tradition-, καθώς η λειτουργία που της αποδίδει ο Μπένγιαμιν αναφέρεται α) στην εσωτερική στο πλαίσιο μιας εποχής δράση της κριτικής (Überlieferung, θέση 6), και β) στη διαδικασία επαναφοράς, κάθε φορά εκ νέου, στο ένα της παράστασης της κυρίαρχης έννοιας της ιστορίας (Prozeß der Überlieferung, θέση 7). Αναφέρεται, θα έλεγε κανείς, α) στο Βέβηλο, ως τάξη και δύναμη, όπως το είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, και β) σε κάτι ανάλογο με την Μπαντιουϊκή έννοια της παρέμβασης, ως η παράνομη, αλλά όχι άνομη, ερμηνεία του ανήκειν του συμβάντος στην κατάσταση, όπως την είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, όπου και την συνδέσαμε με την έννοια της βίας που θεσπίζει στο εσωτερικό του Μυθικού κύκλου, την οποία παρακολουθήσαμε στο κείμενο *Για μια Κριτική της Βίας*. Ταυτόχρονα, η διαδικασία της παράδοσης συνδέεται με την πομπή του θριάμβου (Triumphzug, θέση 7) των σημερινών κυρίαρχων στην οποία συμμετέχουν όσοι έχουν αναδειχθεί νικητές μέχρι σήμερα²⁰⁵. Μπορούμε να δούμε αυτή τη σύνδεση μέσα από την παραπομπή στην έννοια της παρέμβασης ως το διάστημα μεταξύ δύο συμβάντων, που ενώνει σε ένα ευθύγραμμο τμήμα τα σημεία δύο ενσωματωμένων και μυστικοποιημένων ασυνεχειών και την συνέχεια αυτής της ευθείας έως την καταγωγική αρχή της (Abkunft, θέση 7), τη θέσπιση του Μυθικού κύκλου, του κύκλου της συνέχειας της κυριαρχίας. Συνοψίζοντας την εικόνα της σχέσης των παραπάνω εννοιών, οι κυρίαρχοι είναι κληρονόμοι (Erben) μιας γραμμικής μεταβίβασης (Triumphzug) με καταγωγική αρχή (Abkunft²⁰⁶). Αυτή η κληρονομιά συνίσταται σε μια σειρά από νίκες, καθώς «οι εκάστοτε κυρίαρχοι είναι κληρονόμοι όσων υπήρξαν νικητές²⁰⁷». Οι νίκες αυτές συνίστανται σε μια σειρά από ενσωματώσεις της ετερότητας στην ταυτότητα: «Όποιος έχει αναδειχθεί νικητής μέχρι σήμερα συμμετέχει στην πομπή του θριάμβου των σημερινών κυρίαρχων που παρελαύνουν -dahinführt- πάνω απ'όσους κείνται σήμερα συντετριμμένοι -am Boden liegen-²⁰⁸». Κάθε ιστορική εποχή, αποτελεί ένα ιστορικό a priori, μια κυρίαρχη νόρμα της ιστορικής γνώσης. «Οι εκάστοτε (jeweils)²⁰⁹ κυρίαρχοι είναι κληρονόμοι όσων υπήρξαν νικητές». Η κάθε φορά κυρίαρχη νόρμα κληρονομεί το καθολικό και αναγκαίο της μορφής της ιστορικής γνώσης. Αυτή είναι η μορφή της νίκης που κληρονομείται στην κυριαρχία. Η μορφή της κυριαρχίας κληρονομείται διά της επικράτησης. Η κυρίαρχη έννοια της ιστορίας είναι κάθε φορά μια καθολική και αναγκαία μορφή, μια νόρμα στην οποία

²⁰⁵ Θέση Ζ'

²⁰⁶ Στα Αγγλικά μεταφράζεται ως Lineage

²⁰⁷ θέση Ζ'

²⁰⁸ θέση Ζ' Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen.

²⁰⁹ Θέση Ζ' Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben.

υπάγεται το ατομικό. «Σε κάθε εποχή πρέπει να αναλαμβάνεται ξανά η προσπάθεια του να αποσπασθεί (abzugewinnen) η παράδοση (Überlieferung) από τον κομπορμισμό που είναι έτοιμος (der im Begriff steht) να την κυριεύσει²¹⁰». Και εδώ ανακύπτει η πρώτη ενδοκειμενική ευκαιρία να δούμε τη διάκριση μεταξύ Tradition και Überlieferung. «‘Η αλήθεια δε θα μας ξεφύγει’ –σε αυτά τα λόγια του Γκότφρητ Κέλλερ- εντοπίζεται ακριβώς το σημείο στην ιστορικιστική εικόνα για την ιστορία που τέμνεται από τον ιστορικό υλισμό²¹¹». Ακριβώς σε αυτή την τομή αναδεικνύεται η σχέση μεταξύ Tradition και Überlieferung. «Αρθρώνω ιστορικά τα περασμένα δεν σημαίνει πως τα γνωρίζω ‘όπως ακριβώς υπήρξαν’. Σημαίνει πως συλλαμβάνω ανάμνηση έτσι όπως πετιέται αστραπιαία τη στιγμή ενός κινδύνου²¹²». Αυτή η σύλληψη με τη μορφή της ανάμνησης συνιστά το περιεχόμενο της παράδοσης - Tradition-. Και ακριβώς στο σημείο της τομής ανακύπτει ο κίνδυνος τόσο για το περιεχόμενο της παράδοσης όσο και για τους αποδέκτες της. Ας σταθούμε σε αυτό το σημείο της τομής.

Η αναγνώριση του παρελθόντος, του όντος που παρέρχεται στο όν, αποτελεί την διαδικασία που ερμηνεύει το αναποφάσιστο –όπως ακριβώς υπήρξαν- ως ανήκον στην κατάσταση –η αλήθεια δε θα μας ξεφύγει- και θεμελιώνει επάνω σε αυτήν την ερμηνεία την αλήθεια τω όντι. Σε αυτή τη διαδικασία της αναγνώρισης συνίσταται η νίκη όσων έχουν αναδειχτεί νικητές μέχρι σήμερα και συμμετέχουν στην πομπή του θριάμβου των σημερινών κυρίαρχων. Αυτή η διαδικασία είναι η διαδικασία της παράδοσης της θέσπισης -Prozeß der Überlieferung-. «Όπως συνηθίζονταν πάντα, τα λάφυρα ακολουθούν το θρίαμβο. Χαρακτηρίζονται ως πολιτιστικοί θησαυροί. Ο ιστορικός υλιστής τους εξετάζει αποστασιοποιημένα. Γιατί δεν μπορεί ν’αναλογίζεται χωρίς φρίκη την καταγωγή –Abkunft- όλων ανεξαιρέτως των πολιτιστικών θησαυρών που έχει μπροστά του²¹³». Στην πορεία του θριάμβου κληρονομείται η μορφή της κυριαρχίας, η οποία μεταβιβάζεται με κάθε σημείο νίκης –θέσπισης-. Τη στιγμή της θέσπισης κληρονομείται η ίδια η καταγωγή της κυριαρχίας. Η αλήθεια που δεν έχει ξεφύγει από την αναγνώριση εγκλωβίζεται στη μορφή του πολιτιστικού θησαυρού. Η διαδικασία της παράδοσης: «[Οι πολιτιστικοί θησαυροί] δεν μαρτυρούν ποτέ επιτεύγματα πολιτισμού χωρίς συγχρόνως να μαρτυρούν βαρβαρότητα. Όπως αυτοί οι θησαυροί -Dokument der Kultur- δεν είναι άμοιροι βαρβαρότητας, έτσι δεν είναι και η διαδικασία της παράδοσης -Prozeß der Überlieferung - με την οποία μεταβιβάστηκαν από τον έναν στον άλλον²¹⁴». Πώς θα μπορούσαμε να καταλάβουμε αυτήν την όχι άμοιρη βαρβαρότητας διαδικασία της παράδοσης ως την παράδοση της οποίας η απόσπαση από τον κομπορμισμό συνιστά καθήκον που θα πρέπει να αναλαμβάνεται σε κάθε εποχή²¹⁵; Στο σημείο αυτό γίνεται εμφανής η διασύνδεση του βέβηλου τόσο με την κριτική όσο και με το προς έτερον. Η απόσπαση της

²¹⁰ Θέση ΣΤ’ In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.

²¹¹ Θέση Ε’

²¹² Θέση ΣΤ’

²¹³ Θέση Ζ’ Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann.

²¹⁴ Θέση Ζ’ Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist.

²¹⁵ Θέση ΣΤ’ «Σε κάθε εποχή πρέπει να αναλαμβάνεται ξανά η προσπάθεια του να αποσπασθεί - abzugewinnen- η παράδοση –Überlieferung- από τον κομπορμισμό που είναι έτοιμος –der im Begriff steht- να την κυριεύσει. Ο Μεσσίας δεν έρχεται άλλωστε μόνο ως ο Λυτρωτής. Έρχεται και ως ο νικητής του Αντίχριστου

αρνητικότητας, που αποτελεί το καθοριστικό στοιχείο μιας κυρίαρχης έννοιας, στο εσωτερικό της έννοιας –im Begriff- αποτελεί τον όρο δυνατότητας της σύλληψης του περιεχομένου της παράδοσης των καταπιεσμένων –Tradition der Unterdrückten²¹⁶-, αυτή η απόσπαση είναι η κριτική. «Ο Φυστέλ ντε Κουλάνζ συμβουλεύει τον ιστορικό που θέλει να ξαναζήσει μια εποχή να σβήσει από το μυαλό του όσα γνωρίζει για τη μετέπειτα πορεία της ιστορίας. Δεν υπάρχει αρτιότερος χαρακτηρισμός της συμπεριφοράς με την οποία ξέκοψε ο ιστορικός υλισμός. Πρόκειται για συναισθηματική ταύτιση -Einfühlung-²¹⁷». Η απόσπαση της αρνητικότητας καθιστά την αντί-κειμενική θέση, την κριτική, εν ισχύ. Αυτή η απόσπαση είναι η διάρρηξη της ταύτισης με το ένα του κομπορμισμού –Einführung-. Και μόνο αυτή η διάρρηξη καθιστά δυνατή την εμφάνιση της παράδοσης των καταπιεσμένων, καθώς καθιστά ενεργό το σημείο όπου η ιστορία μπορεί να εμφανιστεί ως ανάμνηση. Ως ένα ζωντανό αντικείμενο. Η αποσπασμένη από την ταύτιση αντί-κειμενικότητα καθιστά ζωντανό το αντικείμενό της καθώς το κατασκευάζει τη στιγμή που βλέπει τον εαυτό της μέσα σε αυτό. Die Tradition der Unterdrückten. Έτσι, η κριτική συνίσταται στην αποσπασμένη αρνητικότητα –Überlieferung- από την ταύτιση με το νικητή –Einführung- στην έννοια της ιστορίας –im der Begriff-, δηλαδή στην απόσπαση από την διαδικασία της παράδοσης –Prozeß der Überlieferung- και την κατάσταση της στην ταύτιση –am Boden liegen-. «Ο ιστορικός υλιστής αποστασιοποιείται λοιπόν όσο το δυνατό από αυτήν –Prozeß der Überlieferung-. Θεωρεί έργο -Aufgabe- του να ξυστρίζει την ιστορία ανάτρηχα -gegen den Strich-²¹⁸». Εναντία στη γραμμή -Strich- της μεταβίβασης της κυριαρχίας. Η απόσπαση αυτή συνιστά απόσπαση από την αναγκαία αλήθεια της ιστορίας έτσι όπως αυτή αναγνωρίστηκε στο καθεστώς της κυρίαρχης έννοιας της ιστορίας. «Ο ιστορικός υλιστής εξετάζει αποστασιοποιημένα τους πολιτιστικούς θησαυρούς²¹⁹». Αυτή η διπλή αποστασιοποίηση καθιστά έναν κίνδυνο πραγματικό. Εμφανίζει το περιεχόμενο της παράδοσης, τον τώρα-χρόνο της ιστορίας. « [Αρθρώνω ιστορικά τα περασμένα] σημαίνει πως συλλαμβάνω ανάμνηση έτσι όπως πετιέται αστραπιαία τη στιγμή ενός κινδύνου. Για τον ιστορικό υλισμό είναι σημαντικό ν' αποτυπώνει την εικόνα του παρελθόντος, έτσι όπως αυτή εμφανίζεται/εισχωρεί στο αποστασιοποιημένο ιστορικό υποκείμενο τη στιγμή του κινδύνου²²⁰». Καθώς ο κίνδυνος εμφανίζεται/κατασκευάζεται στο εσωτερικό της κυρίαρχης έννοιας της ιστορίας ως μια διπλή αποστασιοποίηση, είναι ταυτοχρόνως ο κίνδυνος του κομπορμισμού που είναι έτοιμος –der in Begriff steht- να την κυριεύσει –die Überlieferung-²²¹. «Ο κίνδυνος απειλεί το περιεχόμενο της παράδοσης (Tradition) όσο και τους αποδέκτες της. Ένας και ο αυτός κίνδυνος σοβεί για τα δύο:

²¹⁶ Θέση Η' Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der Ausnahmestand, in dem wir leben, die Regel ist.

²¹⁷ Θέση Ζ' Fustel de Coulanges empfiehlt dem Historiker, wolle er eine Epoche nacherleben, so solle er alles, was er vom spätern Verlauf der Geschichte wisse, sich aus dem Kopf schlagen. Besser ist das Verfahren nicht zu kennzeichnen, mit dem der historische Materialismus gebrochen hat. Es ist ein Verfahren der Einfühlung.

²¹⁸ Θέση Ζ' Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten..

²¹⁹ Θέση Ζ' Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben.

²²⁰ Θέση ΣΤ' Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt.

Το υπογραμμισμένο κείμενο αποτελεί μετάφραση της γράφουσας.

²²¹ ΣΤ' In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.

να γίνουν όργανα της άρχουσας τάξης (der herrschenden Klasse)²²²». Ως όργανα της άρχουσας τάξης το περιεχόμενο της παράδοσης –ο τώρα-χρόνος- είναι η διαδικασία της παράδοσης –ο κενός χρόνος της θεμελίωσης της κυριαρχίας- και οι αποδέκτες είναι η συντετριμμένη τάξη –die am Boden liegt-. Ο κίνδυνος, λοιπόν, έγκειται τόσο στην ενδεχόμενη δυνατότητα καταστροφής του γεγονότος του Μυθικού κύκλου, της ασυνεχούς συνέχειας της κυριαρχίας, όσο και στην ενδεχόμενη δυνατότητα να απορροφηθεί εκ νέου η ευκαιρία του ιστορικού χρόνου σε μια οντική παράσταση της αλήθειας, στον κυρίαρχο νόμο. «Σε κάθε εποχή πρέπει να αναλαμβάνεται ξανά να αποσπαστεί η παράδοση από τον κομορμισμό που είναι έτοιμος να την κυριεύσει. Ο Μεσσίας δεν έρχεται μόνον ως ο Λυτρωτής, έρχεται και ως ο νικητής του Αντίχριστου²²³». Η νίκη αυτή επί του Αντί αποτελεί μια νίκη επί του αρνητικού της θεμελίωσης της κυριαρχίας, μια νίκη επί της διαδικασίας της νικηφόρας μεταβίβασης της κυριαρχίας. Αποτελεί μια νίκη επί της νίκης. Και έτσι την απόσπαση της αρνητικότητας από το Αντί ενός αντικειμένου, από το αντικείμενο της αντικειμενικότητας. Μια νίκη επί του αρνητικού καθοριστικού της κυριαρχίας. Και ως μια νίκη επί της νίκης η θετικότητά της έγκειται στην άρνηση της κυριαρχίας.

Ας δούμε λίγο πιο προσεκτικά στο περιεχόμενο αυτού του κινδύνου, στον τώρα-χρόνο της αλήθειας μιας ανάμνησης όπως πετιέται αστραπιαία για να μη ξανάρθει, όπως φευγαλέα και μοναδικά τη δέχεται το αποστασιοποιημένο υποκείμενο της κριτικής, το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης. Το περιεχόμενο της παράδοσης (Tradition), αλλά και η διάκρισή της από την παράδοση (Überlieferung), μπορούν να γίνουν κατανοητά σε σχέση με την ποιότητα του κινδύνου και τη στιγμή του. «Η αληθινή εικόνα του παρελθόντος είναι φευγαλέα. Το παρελθόν μπορεί να συλληφθεί μόνο ως μια εικόνα η οποία, τη στιγμή ακριβώς που μπορεί ν' αναγνωριστεί -im Augenblick seiner Erkennbarkeit-, πετιέται αστραπιαία για να μην ξανάρθει²²⁴». Το περιεχόμενο της παράδοσης (Tradition) είναι η παράδοση εικόνων του παρελθόντος που έχουν συλληφθεί ως αληθινές, είναι ο τώρα-χρόνος της διαλεκτικής εικόνας του παρελθόντος ως ζωντανή πρόσληψη στο εκάστοτε παρόν. Αυτός ο τώρα-χρόνος, η αληθινή εικόνα του παρελθόντος, είναι το συμβάν για τον Μπένγιαμιν. Ως εικόνα, αυτή η διαλεκτική, είναι μονοσήμαντη και περιέχει τον εαυτό της στην παράστασή της. Η μονοσημαντικότητα του συμβάντος έγκειται στη μοναδική σημασία που λαμβάνει το παρελθόν σε μια στιγμή κινδύνου έτσι όπως αυτή η μια σημασία εμφανίζεται καταστροφικά στην παράσταση του παρόντος, καθώς το παρόν αναγνωρίζει τον εαυτό του μέσα σ' αυτή την παράσταση. «Για τον ιστορικό υλισμό είναι σημαντικό ν' αποτυπώνει την εικόνα του παρελθόντος, έτσι όπως αυτή εμφανίζεται/εισχωρεί στο αποστασιοποιημένο ιστορικό υποκείμενο τη στιγμή του κινδύνου²²⁵». Η αληθινή εικόνα του παρελθόντος, ο τώρα-χρόνος του ιστορικού συμβάντος, είναι μια μη αναγκαία εικόνα. Δεν είναι δυνατό να αναγνωριστεί, *γιαυτό πετιέται αστραπιαία για να μη ξανάρθει τη στιγμή ακριβώς που μπορεί να αναγνωριστεί*. Όπως είδαμε διαβάζοντας τη Μπαντιουική θεωρία του συμβάντος, η

²²² Θέση ΣΤ' Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben.

²²³ Θέση ΣΤ' In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist.

²²⁴ Θέση Ε' Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten.

²²⁵ Θέση ΣΤ' Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. To υπογραμμισμένο κείμενο σε μετάφραση της γράφουσας.

παρέμβαση αναγνωρίζει το συμβάν ως το αναποφάσιστο, εξαφανίζοντάς το ως τέτοιο –ως αναποφάσιστο-, τη στιγμή της απόφασης του ανήκειν του στην κατάσταση, το συμβάν γίνεται αμφίσημο, και έτσι εξαφανίζεται. Το περιεχόμενο της παράδοσης (Tradition), η αληθινή εικόνα του παρελθόντος, εξαφανίζεται τη στιγμή της αναγνώρισης (im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt²²⁶). Η διαλεκτική εικόνα παρελθόντος/παρόντος –το περιεχόμενο της παράδοσης- αποτελεί μια εμφάνιση με αποδέκτη το απροετοίμαστο ιστορικό υποκείμενο (ein Bild der Vergangenheit [...], wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subject unversehens einstellt²²⁷). Αυτή είναι η αληθινή εικόνα του παρελθόντος σε αντίθεση με την αναγνωρισμένη αλήθεια του παρελθόντος ως μια και αναγκαία.

Ο κίνδυνος που απειλεί το περιεχόμενο και τους αποδέκτες της παράδοσης (Tradition, θέση ΣΤ΄) τη στιγμή της αναγνώρισης έχει κριθεί. Τόσο το περιεχόμενο όσο και οι αποδέκτες έχουν ηττηθεί. «Γιατί μια ανεπανάληπτη εικόνα του παρελθόντος κινδυνεύει να χαθεί με κάθε παρόν που δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του ως εννοημένο σ’ αυτή την εικόνα -die sich nicht als in ihm gemeint erkannte-²²⁸». Κάθε παράσταση του παρόντος, όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, θεμελιώνεται στον συμβαντικό τόπο, στο σημείο της απόκρυψης της παράνομης αναγνώρισης του συμβάντος ως σύμφυτη με την απόφαση του ανήκειν του στην κατάσταση, στον τόπο μιας νικήτριας ερμηνείας. Γι’ αυτό μια ανεπανάληπτη εικόνα του παρελθόντος κινδυνεύει να χαθεί με κάθε παρόν (mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht²²⁹). Ταυτόχρονα, όμως, καθώς το περιεχόμενο της παράδοσης (Tradition) είναι η αληθινή εικόνα του παρελθόντος, δηλαδή η διαλεκτική εικόνα του παρελθόντος/παρόντος, όπως εμφανίζεται στους αποδέκτες του περιεχομένου της στο παρόν, το ίδιο το περιεχόμενο υπάρχει μόνο καθόσον αναγνωρίζεται από το παρόν ο εαυτός του ως εννοημένος σε αυτή την εικόνα. Δηλαδή, καθόσον αποτελεί μια κατασκευή. Γι’ αυτό χάνεται η ανεπανάληπτη εικόνα του παρελθόντος με κάθε παρόν, το οποίο δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του ως εννοημένο μέσα στην εικόνα (Denn ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte²³⁰). Αν το περιεχόμενο της παράδοσης (Tradition) του συμβάντος είναι ο τώρα-χρόνος της αναγνώρισης ενός συγκεκριμένου παρελθόντος από το ιστορικό υποκείμενο στο παρόν καθόσον αυτό εννοεί τον εαυτό του ως εννοημένο στο συγκεκριμένο παρελθόν, τότε αυτός ο τώρα-χρόνος ηττάται τη στιγμή που το παρόν δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του ως αυτό το χρόνο, και επανακάμπτει ως παρόν στη συνέχεια του κύκλου της θέσπισης και της συντήρησης, στην ακολουθία των ιστορικών γεγονότων που χρεώνουν και χρεώνονται στο διηνεκές.

ΠΟΛΙΚΟΤΗΤΕΣ:

«Ο κίνδυνος [του κομφορμισμού] απειλεί το περιεχόμενο της παράδοσης όσο και τους αποδέκτες της. Ένας και ο αυτός κίνδυνος σοβεί και για τα δύο. Να γίνουν όργανα της άρχουσας τάξης²³¹». Το κείμενο σε όλες του τις διαστάσεις

²²⁶ Θέση Ε΄

²²⁷ θέση ΣΤ΄

²²⁸ Θέση Ε΄ Η μετάφραση έχει υποστεί επεξεργασία.

²²⁹ θέση Ε Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.

²³⁰ Θέση Ε΄

²³¹ Ο.π. θέση Ε΄

κατασκευάζεται γύρω και διά των πόλων της ιστορίας και της παράδοσης. Αυτή η πολικότητα γίνεται κατανοητή ως οι πόλοι του προσδιορισμένου περιεχομένου – εμπειρία της μορφής του χρόνου- και της αναγκαίας μορφής – πραγματικότητα του χρόνου της κενής εμπειρίας-. Η εν λόγω σχέση αποτελεί πολικότητα, καθώς δεν καθορίζεται από την διαίρεση. Η σχέση παραμένει πολική, καθώς η παράδοση έχει εκτός από περιεχόμενο και αποδέκτες -Empfänger-. Οι αποδέκτες του περιεχομένου της παράδοσης είναι το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης. «Υποκείμενο της ιστορικής γνώσης είναι η αγωνιζόμενη, καταπιεσμένη τάξη²³²». Δηλαδή, η τάξη που ενώ είναι καταπιεσμένη, αγωνίζεται. Το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης είναι η σκέψη που έχει υπαχθεί, και δρά ως κριτική. Έτσι, μπορούμε να καταλάβουμε την γενική στην όγδοη θέση: «η παράδοση των καταπιεσμένων²³³». Η γενική δεν είναι ούτε κτητική, ούτε υποκειμενική, αλλά αντικειμενική²³⁴. Το περιεχόμενο παραδίδεται στους καταπιεσμένους, ενόσω αγωνίζονται. Το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης δεν αποτελεί και υποκείμενο του περιεχομένου της παράδοσης, αλλά τον αποδέκτη αυτού του περιεχομένου, καθόσον γνωρίζει. Ως υποκείμενο της ιστορικής γνώσης, το υποκείμενο της κριτικής, κατασκευάζει, γνωρίζοντας, το αντικείμενο της παράδοσης, την ιστορία. «Η ιστορία αποτελεί το αντικείμενο μιας κατασκευής²³⁵». Αν το υποκείμενο της ιστορικής γνώσης αποτελεί το έμμεσο αντικείμενο της παράδοσης, τότε το άμεσο αντικείμενο της είναι η ιστορία. Η ιστορία που προκύπτει ως κριτική γνώση παραδίδεται στο κριτικό υποκείμενο.

ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΑΦΕΤΗΡΙΑ: (Δ' - Η' - Ι')

Η αρχή μιας φιλοσοφίας εκφράζει βέβαια και αυτή μια αφετηρία, αλλά όχι τόσο υποκειμενική όσο αντικειμενική, την αφετηρία των πάντων. Αρχή είναι ένα καθ' οιονδήποτε τρόπο ορισμένο περιεχόμενο²³⁶.

Ο Μπένγιαμιν μετατοπίζει το ενδιαφέρον από τη φιλοσοφία στη φιλοσοφία της ιστορίας –αναδεικνύοντας τη φιλοσοφία της ιστορίας ως το αντικείμενο/αρχή της φιλοσοφίας-, και με την ίδια κίνηση μετατοπίζει το ενδιαφέρον από την ιστορία στην παράδοση –εντοπίζοντας την αρχή στο περιεχόμενο αυτής της παράδοσης της οποίας αντικείμενο αποτελεί η ιστορία -. Η παράδοση αποτελεί παράδοση ενός ορισμένου περιεχομένου, μιας αρχής. Για τον Μπένγιαμιν αυτή η αρχή εκφράζει μια αντικειμενική αφετηρία. Την αφετηρία των πάντων. *Ποιός είναι ο απόλυτος λόγος ύπαρξης του παντός; Der absolute Grund von allem²³⁷.* Ποιά είναι η αρχή των πάντων; Και σε ένα είδος απάντησης ο Μπένγιαμιν βρίσκει στην αρχική ημέρα των ημερολογίων την αρχή των πάντων. Αυτή η αρχική ημέρα είναι στον εαυτό της η ίδια μέρα που επανέρχεται είναι –ist im Grunde genommen²³⁸ - η αρχή του παντός. Αν το

²³² Ο.π. θέση IB'. Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst.

²³³ Ο.π. θέση Η': Die Tradition der Unterdrückten

²³⁴ Ας μου συγχωρεθεί η συντακτική ανακρίβεια.

²³⁵ Θέση ΙΔ'.

²³⁶ Georg Hegel, Η επιστήμη της λογικής – βιβλίο πρώτο/ Η θεωρία περί του είναι, ανέκδοτη μετάφραση του Γιώργιου Φαράκλα.

²³⁷ Georg Hegel, Η επιστήμη της λογικής – βιβλίο πρώτο/Η θεωρία περί του είναι, ανέκδοτη μετάφραση του Γιώργου Φαράκλα.

²³⁸ Θέση ΙΕ' Das Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt.

περιεχόμενο της παράδοσης είναι η ημέρα που επανέρχεται ως ίδια ημέρα, τότε ο προσδιορισμός αυτού του περιεχομένου είναι ο τώρα-χρόνος. «Η ιστορία αποτελεί αντικείμενο μιας κατασκευής της οποίας τόπος [...] είναι ο χρόνος που πληρούται από τωρινό χρόνο²³⁹». Έτσι, ο τόπος (Ort) του τώρα-χρόνου είναι ο προσδιορισμός (Grund) –του περιεχομένου- της Αρχής. Η ιστορία εννοούμενη ως η αρχή όσων υπήρξαν και όσων δεν υπήρξαν αποτελεί αντικείμενο κατασκευασμένο από αυτή την Αρχή.

«Η δικαιοσύνη είναι η αρχή [Prinzip] κάθε θεϊκής θέσης σκοπών και η κυριαρχία είναι αρχή [Prinzip] κάθε μυθικής θέσπισης νόμων²⁴⁰». Κατά ποιο τρόπο η δικαιοσύνη αποτελεί προσδιορισμένο περιεχόμενο; Και, γιατί η κυριαρχία δεν αποτελεί ένα προσδιορισμένο περιεχόμενο; Ο Μπένγιαμιν στο κείμενο *Για μια Κριτική της Βίας*²⁴¹ βλέπει την κριτική αυτή ως τη φιλοσοφία της ιστορίας της. «Είναι φιλοσοφία αυτής της ιστορίας, διότι μόνο η ιδέα της αφετηρίας της καθιστά δυνατή μια κριτική προσέγγιση στα χρονικά της δεδομένα²⁴²». Όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο ο Μπένγιαμιν διακρίνει το χρόνο του συμβάντος, τον τώρα-χρόνο, και τον χρόνο του μυθικού κύκλου, ο οποίος είναι ο συνεχής χρόνος της ασυνέχειας, ο κενός χρόνος μεταξύ δύο συμβάντων στον οποίο συνίσταται η παρέμβαση. Επίσης είδαμε ότι η κριτική στην σφαίρα εφαρμογής του δικαίου σύμφωνα με την αξία του αναδεικνύει το καθήκον της καταστροφής της μυθικής βίας. Η θέση του σκοπού θέτει ως αρχή την κριτική, ως την αρχή της δικαιοσύνης. Ταυτόχρονα, η κριτική της βίας ως δικαιοσύνη –δηλαδή ως το καθήκον που προέκυψε από την κριτική της αξίας του πεδίου εφαρμογής του δικαίου- είναι φιλοσοφία της ιστορίας, καθώς μόνο η ιδέα της αφετηρίας της κάνει δυνατή μια κριτική προσέγγιση στα χρονικά της δεδομένα. Μόνο από τη θέση της κριτικής ως το καθήκον μιας εναντίωσης μπορεί να αναδυθεί η δυνατότητα μιας κριτικής των χρονικών δεδομένων της βίας, και αυτή η κριτική αποτελεί μια φιλοσοφία της ιστορίας, της οποίας η αφετηρία αποτελεί μια ιδέα που προσπορίζει ένα προσδιορισμένο περιεχόμενο, μια αρχή. Στο κείμενο *Για την Έννοια της Ιστορίας*²⁴³ ο χρόνος ως κενός και ομοιογενής συνιστά το αντικείμενο μιας κριτικής που τελείται ως το καθήκον μιας εναντίωσης, και ο χρόνος ως προσδιορισμένο περιεχόμενο αναδεικνύεται ως η αρχή της, η αρχή μιας φιλοσοφίας - της ιστορίας. «Η πάλη των τάξεων –der Klassenkampf- στέκεται πάντα προστά στα μάτια –immer vor Augen steht- του ιστορικού που έχει μαθητεύσει στον Μάρξ²⁴⁴», η εικόνα της εναντίωσης ορίζει τη θέση της κριτικής της κυριαρχίας. «Η παράδοση - Tradition- των καταπιεσμένων –der Unterdrückten- μας κάνει γνωστό το ότι η κατάσταση εξαίρεσης, στην οποία ζούμε, είναι ο κανόνας. Πρέπει να αποκτήσουμε μια έννοια της ιστορίας που να της αντί-στοιχεί [-της εξαίρεσης-]. Τότε θα σταθεί μπροστά στα μάτια μας –wird uns vor Augen stehen- ότι καθήκον μας -Aufgabe- είναι η πρόκληση της πραγματικής κατάστασης εξαίρεσης²⁴⁵». Η εικόνα της πάλης των τάξεων κατά την κριτική εξέταση της ιστορίας της νίκης της κυριαρχίας προσπορίζει τη γνώση σχετικά με την εξαίρεση από το νόμο ως εκείνον τον κανόνα

²³⁹ Θέση: ΙΕ΄

²⁴⁰ Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002. σελ. 24

²⁴¹ Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002.

²⁴² Ο.π. σελ. 28

²⁴³ Walter Benjamin, *Για την έννοια της Ιστορίας*, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997.

²⁴⁴ Θέση Δ΄

²⁴⁵ Θέση Η΄. Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen; Η μετάφραση αποτελεί επεξεργασία.

που θεσπίζει τον νόμο. Μια έννοια της ιστορίας που να αντί-στοιχεί στην εξαίρεση προκύπτει ως καθήκον από αυτή τη γνώση. Αλλά ταυτόχρονα μια έννοια της ιστορίας που αντί-στοιχεί στην εξαίρεση -στον κανόνα που θεσπίζει, εξαιρούμενος από τον νόμο²⁴⁶- εμφανίζει το καθήκον της πρόκλησης της πραγματικής εξαίρεσης. Το περιεχόμενο μιας γνώσης, αυτό της παράδοσης των καταπιεσμένων, φανερώνει το καθήκον της κατασκευής μιας έννοιας της ιστορίας που να αντί-στοιχεί στην εξαίρεση, δηλαδή στο συγγνωστό. Το ίδιο το περιεχόμενο της γνώσης προκύπτει από τη διαδικασία της κριτικής στο εσωτερικό της κατάστασης. Η έννοια της ιστορίας που προκύπτει ως καθήκον από τη γνώση που προσπορίζει η κριτική, η οποία έχει μπροστά στα μάτια την πάλη των τάξεων, πρέπει να αντί-στοιχεί στην εξαίρεση. Δηλαδή, ταυτόχρονα να είναι εξαίρεση και να αντιτίθεται στην εξαίρεση, στον κανόνα της θέσπισης της κυριαρχίας. Αυτή η έννοια της ιστορίας φέρνει μπροστά στα μάτια το καθήκον της πρόκλησης της πραγματικής εξαίρεσης. Η έννοια αυτή είναι αφετηρία/έξοδος, καθώς αντί-στοιχεί. Ως αφετηρία αντιστοιχεί στην εξαίρεση και ως έξοδος αντί-στοιχεί στην εξαίρεση. Το καθήκον μιας έννοιας της ιστορίας που είναι αρχή/έξοδος είναι να αποσπάσει από τον κόσμο και έτσι να αποτελέσει μια αρχή/έξοδο. Και είναι ταυτοχρόνως καθήκον και ως αφετηρία και ως έξοδος. Η αφετηρία/έξοδος προκύπτει από το καθήκον μιας αντί-στοιχίας, και η έξοδος/αφετηρία ως το καθήκον της αντί-στοιχίας. Και στις δύο μορφές της συνδέεται με τη γνώση που προσπορίζει η θέση της κριτικής. Η θέση της κριτικής αποκαλύπτει ότι ο κόσμος θεμελιώνεται στην απόσπαση από τον κόσμο. Η έννοια της ιστορίας που προκύπτει ως μια αντί-στοιχία από το καθήκον το οποίο κάνει ορατό η παραπάνω γνώση αποτελεί απόσπαση από τον κόσμο και την δράση που τον θεμελιώνει –τον κανόνα της απόσπασης από τον κόσμο- και κάνει γνωστό το καθήκον της πραγματικής απόσπασης από τον κόσμο –ο οποίος θεμελιώνεται επάνω στην απόσπαση από τον κόσμο-. Δηλαδή την έξοδο/αφετηρία στην κατάσταση εκείνη που δε θεμελιώνεται επάνω στην απόσπαση από τον κόσμο. Ενώ, αντιθέτα, «ευνοεί σημαντικά τον φασισμό το γεγονός ότι οι αντίπαλοί του επαγγέλλονται εναντίον του την πρόοδο ως ιστορικό ρυθμιστικό κανόνα. Η κατάπληξη ότι τα πράγματα που βιώνουμε είναι ‘ακόμη’ δυνατά τον εικοστό αιώνα δεν συνιστά φιλοσοφική στάση. Δεν αποτελεί αφετηρία μιας γνώσης, εκτός και αν πρόκειται για τη γνώση πως δεν ευσταθεί η παράσταση της ιστορίας που τη γεννά²⁴⁷». Η πρόοδος ως ιστορικός ρυθμιστικός κανόνας δεν αποτελεί την αφετηρία μιας γνώσης και γι’ αυτό δε συνιστά μια φιλοσοφική στάση, αλλά πίστη²⁴⁸.

Με ποιον τρόπο η αντί-στάση που περιγράψαμε προηγουμένως στο όνομα της κριτικής κατασκευάζει ένα προσδιορισμένο περιεχόμενο; Στη θέση Ι’ ο Μπένγιαμιν προσφέρει μια γοητευτική, αν και κρυπτική, διατύπωση της τοποθέτησης. «Τα αντικείμενα τα οποία υποδείκνυε ο μοναστικός κανόνας στους αδελφούς για διά-λογισμό είχαν ως καθήκον -Aufgabe- να τους αποσπούν από τον κόσμο και την δραστηριότητά του²⁴⁹». Έχουμε ένα κανόνα ο οποίος είναι μοναστικός, έχει αποσπαστεί, δεν προκύπτει ως αιτία ή αποτέλεσμα, τα αντικείμενα –Gegenstände-

²⁴⁶ Ο κανόνας αυτός αντιστοιχεί στο Μπαντιουϊκό αφετηριακό δίο, στην κυριαρχία ως αρχή θέσπισης νόμων. Η αρχή αυτή είναι κενή, καθώς ο κανόνας που θεσπίζει συνίσταται στο κενό μεταξύ δύο. Είναι ένα κενό διάστημα.

²⁴⁷ Θέση Η’

²⁴⁸ Θέση Ι’ Παρατηρώ αρχικά πώς η αγύριστη πίστη αυτών των πολιτικών στην πρόοδο, η εμπιστοσύνη τους στην ‘μαζική βάση’, και τέλος η δουλική ένταξή τους σε έναν ανεξέλεγκτο μηχανισμό υπήρξαν τρεις όψεις του ίδιου του πράγματος. Προσπαθώ να δώσω μια αίσθηση του πόσο ακριβώς πρέπει να πληρώσει η τρέχουσα σκέψη μια παράσταση της ιστορίας που αποφεύγει κάθε συνενοχή με την παράσταση στην οποία εξακολουθούν να είναι προσκολλημένοι αυτοί οι πολιτικοί.

²⁴⁹ Θέση Ι’ Η μετάφραση σε εκτεταμένη επεξεργασία.

που εμβάζει -anwies- αυτός ο κανόνας στο διά-λογισμό -Meditation- έχουν ως καθήκον -Aufgabe- να αποσπούν από τον κόσμο και τη δραστηριότητά του²⁵⁰. Και συνεχίζει: «Το σκεπτικό -Gedankengang-, που ακολουθούμε εδώ, αναδύθηκε -ist hervorgegangen- από ένα παρόμοιο προσδιορισμό -Bestimmung-²⁵¹». Ο κανόνας εμβάζει αντικείμενα για διά-λογισμό, δεν μεσολαβεί των αντικειμένων, αλλά τα εμβάζει -anwies- στο διά-λογισμό. Τα αντικείμενα έχουν καθήκον την εξαίρεση από τον κόσμο και την διαστηριότητά του. Ο κανόνας είναι εξαίρεση από τον κόσμο, καθότι μοναστικός. Εδώ μπορούμε να δούμε την έννοια της ιστορίας που αντί-στοιχεί στην εξαίρεση ως ένα καθήκον που προκύπτει από την κριτική που την ανέδειξε ως καθήκον. Η έννοια της ιστορίας που αντί-στοιχεί στην εξαίρεση έχει ως αντικείμενό της την κριτική η οποία την έχει καταστήσει καθήκον ως αρχή/και έξοδο. Ο παρόμοιος προσδιορισμός έγκειται στη στιγμή. «Στη στιγμή -in einem Augenblick- που οι πολιτικοί στους οποίους οι εχθροί του φασισμού έχουν εναποθέσει τις ελπίδες τους έχουν υποταγεί -am Boden liegen²⁵²- και βαθαίνουν την ήττα τους προδίδοντας τον ίδιο τους το σκοπό, το παρόν σκεπτικό αποβλέπει στο να αποσπάσει το πολιτικό παιδί του κόσμου από τα δίκτυα στα οποία τον έχουν τυλίξει εκείνοι²⁵³». Σε μια στιγμή η κριτική βλέπει, το σκεπτικό από-βλέπει διά της κριτικής. Το αντικείμενο, εμβάζεται στον κανόνα για διά-λογισμό -Meditation-. Τα αντικείμενα αυτά έχουν το καθήκον της απόσπασης από τον κόσμο και την δραστηριότητά του, καθώς έχουν προκύψει από την κριτική του κόσμου και της δραστηριότητάς του. Ο προσδιορισμός έγκειται στον τώρα-χρόνο του διά-λογισμού έννοιας και αντικειμένου. Στη μια στιγμή -im einem Augenblick- της κριτικής ενός αντικειμένου [-έχουν υποταγεί-] αυτό αποβαίνει να εμβάζει την κίνηση ενός σκεπτικού [-το παρόν σκεπτικό αποβλέπει-] προς ένα σκοπό, αυτόν της εξόδου του πολιτικού παιδιού του κόσμου από τα δίκτυα του κόσμου της πίστης, του χρέους/ενοχής. Το σκεπτικό -der Gedankengang- ως αποβλεπτικότητα είναι έμπλεο του αντικειμένου που το έφερε στο φως -ist hervorgegangen-. Αυτή η ενατένιση -die Betrachtung- προσπαθεί να εμφανίσει μια έννοια -sie sucht einen Begriff davon zu geben-. Η ενατένιση αυτή, η μια στιγμή του διά-λογισμού, είναι ο τώρα-χρόνος, το προσδιορισμένο περιεχόμενο της φιλοσοφίας της ιστορίας. «Ο ιστορικισμός θέτει την !αιώνια! εικόνα του παρελθόντος, ο δε ιστορικός υλιστής θέτει μια εμπειρία με το παρελθόν, η οποία στέκεται σε αυτή τη θέση -dasteht- μοναδική²⁵⁴». Η παροντική κριτική εμφανίζει ταυτόχρονα την έννοια της ιστορίας με το παρελθόν ως μια μοναδική εμπειρία που στέκεται στην εικόνα της σύν-θέσης μορφής-περιεχομένου. Η έννοια της ιστορίας, που έχει προκύψει από την κριτική γνώση, με το παρελθόν, που αποτελεί το αντικείμενο της κριτικής, θέτει εμπειρία που στέκεται στη θέση της εικόνας. Ο τώρα-χρόνος αυτής της εικόνας είναι το προσδιορισμένο περιεχόμενο της φιλοσοφίας της ιστορίας. Η έννοια της Αρχής αυτής συνίσταται στην εμπειρία του παρελθόντος που θέτει η κριτική ως αρχή που βούλεται -beabsichtigt²⁵⁵-. Η εμπειρία αυτή δεν είναι η δυνατή μορφή της εμπειρίας,

²⁵⁰ Ο.π. Die Gegenstände, die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies, hatten die Aufgabe, sie der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen.

²⁵¹ Ο.π. Der Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen.

²⁵² Βλ. Θέση Ζ' Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am **Boden liegen**.

²⁵³ Ο.π. Η μετάφραση σε επεξεργασία.

²⁵⁴ ΙΣΤ' Der Historismus stellt das !ewige! Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht. Η μετάφραση σε επεξεργασία.

²⁵⁵ Θέση Ι' Dem Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen. Er **beabsichtigt** in einem Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des

η αιώνια εικόνα της, η κενή εμπειρίας μορφή της, αλλά η πραγματική εμπειρία της ενδεχόμενης εμπειρίας ως δυνατή σε μια μοναδιαία στιγμή, ως η αμερής εικόνα της σύνθεσης μορφής/περιεχομένου της οποίας αντικείμενο αποτελεί η αρχή από την οποία αναδύθηκε, η βουλευτική αρχή της κριτικής. Είναι η μοναδική *συναστρία* παρόντος/παρελθόντος. «Στον ιστορικό υλιστή είναι απαραίτητη η έννοια ενός παρόντος που δεν αποτελεί μετάβαση, αλλά όπου ο χρόνος σταματά και μένει ακίνητος. Γιατί αυτή η έννοια ορίζει εκείνο ακριβώς το παρόν όπου ο ιστορικός υλιστής γράφει ιστορία για λογαριασμό του²⁵⁶». Η έννοια του παρόντος που δεν αποτελεί μετάβαση ορίζει το παρόν.

ΤΩΡΑ-ΧΡΟΝΟΣ: ΚΑΤΑΣΚΕΥΑΣΤΙΚΗ ΑΡΧΗ/ΜΕΘΟΔΟΣ. (ΙΣΤ', ΙΖ')

«Ο ιστορικισμός νομίμως κορυφώνεται στην οικουμενική ιστορία. Η υλιστική ιστοριογραφία διακρίνεται μεθοδολογικά από την τελευταία ίσως σαφέστερα από οποιαδήποτε άλλη. Η οικουμενική ιστορία δεν έχει καμία θεωρητική σπονδύλωση. Η μέθοδός της είναι αθροιστική. Επιστρατεύει το πλήθος των γεγονότων, για να γεμίσει τον ομοιογενή και κενό χρόνο. Αντίθετα η υλιστική ιστοριογραφία στηρίζεται σε μια κατασκευαστική αρχή. Η νόηση δεν είναι μόνο η κίνηση των σκέψεων, αλλά και η ακινητοποίησή τους²⁵⁷». Ο ιστορικισμός κορυφώνεται στην οικουμενική ιστορία - Universalgeschichte- μέσα από τους δρόμους του νόμου –von rechtswegen-. Η συνέχεια της κυριαρχίας υπόσχεται την καθολικότητα της κυριαρχίας, μέσα από την ευθεία πορεία του χρέους/ενοχής της ασυνεχούς συνέχειας. Ο κενός χρόνος αυτής της θεμελίωσης, καθώς επαναλαμβάνεται ως όμοιος στην κενότητά του, παριστά το παρελθόν ως τετελεσμένο και την καθολικότητα του τετελεσμένου ως την υπόσχεση του αναγκαίου απείρου μιας άπειρης τελειοποίησης²⁵⁸. Τόσο το παρελθόν, ως ένα γεγονός πίστης, όσο και το μέλλον, ως η εκτύλιξη μιας υπόσχεσης, παρίστανται ως αναγκαίες μορφές και μεταξύ τους το παρόν ένα κενό νοήματος έμπλεο χρέους/ενοχής. Η πίστη, η υπόσχεση και το χρέος/ενοχή δεν συνιστούν θεωρητικές κατασκευές. Από αυτή την παράσταση του χρόνου διακρίνεται μεθοδολογικά η υλιστική ιστοριογραφία. Η μεθοδολογική διάκριση -abhebung- συνίσταται στη θέση μιας κατασκευαστικής αρχής ως το θεμέλιο²⁵⁹. Η απόσυρση -abhebung- από την μέθοδο της κυρίαρχης παράστασης της ιστορίας συνιστά την απόσπαση από την

Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen, das politische Weltkind aus den Netzen zu lösen, mit denen sie es umgarnt hatten.

²⁵⁶ Θέση ΙΣΤ' Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit entsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben die Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt.

²⁵⁷ ΙΖ' Der Historismus gipfelt von *rechtswegen* in der *Universalgeschichte*. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch vielleicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung.

²⁵⁸ Θέση ΙΓ' «Η έννοια της προόδου που καθόριζε τη θεωρία και ακόμη περισσότερο την πράξη της σοσιαλδημοκρατίας δεν έμενε πιστή στην πραγματικότητα, αλλά ενείχε μια δογματική αξίωση. Όπως εικονίζονταν στα μυαλά των σοσιαλδημοκρατών η πρόοδος ήταν, πρώτον, πρόοδος της ίδιας της ανθρωπότητας [...]. Δεύτερον, ήταν μια πρόοδος χωρίς δυνατή κατάληξη (πράγμα που αντιστοιχούσε σε μια ικανότητα της ανθρωπότητας να τελειοποιείται επ' άπειρον. Τρίτον, θεωρούνταν ακαταμάχητη (πρόοδος που ακολουθεί αυτομάτως ευθεία ή σπειροειδή τροχιά)).' »

²⁵⁹ ΙΖ' Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde.

δραστηριότητα του κόσμου -ihrem Treiben -²⁶⁰. Αυτή η απόσπαση θέτει ως θεμέλιο μια κατασκευαστική αρχή. Καθώς αποσπάται, κατασκευάζει την εικόνα της συγκυρίας της απόσπασης με μια μοναδική, καθόλου τετελεσμένη και αναγκαία, εμπειρία του παρελθόντος. Εδώ στη σκέψη ανήκει η στάση της²⁶¹.

ΙΣΤΟΡΙΑ: ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΜΙΑΣ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ. (ΙΔ΄-ΠΡΟΣΘΗΚΗ Α΄)

«Η ιστορία αποτελεί αντικείμενο μιας κατασκευής της οποίας τόπος δεν είναι ο ομοιογενής και κενός χρόνος, αλλά ο χρόνος που πληρούται από τωρινό χρόνο²⁶²». Η εικόνα που προσπορίζει η παραπάνω απόσπαση και το θεμέλιο της κατασκευαστικής αρχής είναι η ιστορία ως αντικείμενο μιας κατασκευής. Αυτή η κατασκευή θεμελιώνεται στον τόπο του πληρωμένου χρόνου, στον τωρινό χρόνο. «Ο ιστορικισμός αρκείται στο να συνδέει αιτιακά διάφορες -verschiedenen- στιγμές της ιστορίας. Αλλά καμία κατάσταση πραγμάτων δεν είναι ιστορική μόνο και μόνο επειδή είναι αιτία. Γίνεται ιστορική 'μετά θάνατον' διά συμβάντων που μπορεί να απέχουν χιλιάδες χρόνια απ' αυτήν. Ο ιστορικός που εκκινεί από αυτή την αφετηρία παύει να αραδιάζει τη σειρά των συμβάντων σε κόμπους σε κομποσχοίνι. Συλλαμβάνει τη συγκυρία -Konstellation- που σχηματίζει η δική του εποχή με μια εντελώς συγκεκριμένη -bestimmten- άλλη προγενέστερη. Έτσι θεμελιώνει -begrundet- μιαν έννοια παρόντος ως τωρινού χρόνου όπου υπάρχουν διάσπαρτα θραύσματα μεσσιανικού χρόνου²⁶³». Το συμβάν συνίσταται στην παράσταση που περιέχει στοιχεία του τόπου της και τον εαυτό της. Μια κατάσταση γίνεται ιστορική διά ενός συμβάντος, καθώς το συμβάν που είναι αυτή η ιστορική στιγμή την εμπεριέχει εντελώς συγκεκριμένα στον εαυτό του. Τα στοιχεία του τόπου που εμπεριέχονται στην παράστασή του είναι *το παρόν που αναγνωρίζει ως στόχο αυτού του παρελθόντος τον εαυτό του*. Έτσι θεμελιώνεται μια έννοια παρόντος ως τωρινού χρόνου. «Είναι ένα άλμα τίγρης προς το παρελθόν. Αυτό το άλμα, ωστόσο, πραγματοποιείται σε μιαν αρένα που τελεί υπό τις διαταγές της άρχουσας τάξης. Το ίδιο άλμα κάτω από τον ανοιχτό ουρανό της ιστορίας είναι το διαλεκτικό άλμα²⁶⁴». Η εν λόγω παράσταση της ιστορίας ως η έννοια που αποσπάται από την κυρίαρχη παράσταση της ιστορίας, και έτσι αποτελεί αφετηρία/έξοδο, συμβαίνει εντός της αρένας της κυριαρχίας, και φέρει μπροστά στα μάτια το καθήκον να προκληθεί η εξαίρεση από αυτή την αρένα. Αυτή η ίδια έννοια ως έξοδος/αφετηρία αποτελεί την έξοδο από την αρένα της κυριαρχίας. Από την νόρμα που αποσπάται από τον κόσμο και τον παριστά κενό νοήματος, αιώνια και αναγκαία. «Μια a priori έννοια, η οποία δε θα αναφερόταν σε μια δυνατή εμπειρία, θ' αποτελούσε μόνο τη λογική μορφή για

²⁶⁰ I' Die Gegenstände, die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies, hatten die Aufgabe, sie der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen.

²⁶¹ IZ' Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung.

²⁶² IΔ' Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet

²⁶³ Προσθήκη Α' Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das, posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen. Der Historiker, der davon ausgeht, hört auf, sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz. Er erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der !Jetztzeit!, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind.

²⁶⁴ Θέση IΔ' Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen.

το σχηματισμό της έννοιας –zu einem Begriff-, αλλά όχι την έννοια την ίδια, που μ’ αυτή θα νοούνταν κάτι²⁶⁵». Δηλαδή, το ακριβώς αντίθετο της έννοιας που «πρέπει να περιέχει ό,τι παριστάνεται με το αντικείμενο που πρόκειται να υπαχθεί σ’ αυτή. [καθώς] αυτό σημαίνει πράγματι η έκφραση: ένα αντικείμενο περιέχεται υπό –unter einem Begriff-²⁶⁶». Αυτή η έξοδος/αφετηρία από τον κόσμο –unter einem Begriff- ως η a priori έννοια που δεν αναφέρεται σε μια δυνατή εμπειρία είναι η καθαρή βία –reiner Gewalt- των Μπενγιαμινικών κειμένων. «Μόνο στη λυτρωμένη ανθρωπότητα ανήκει πλήρως το παρελθόν της καθ’ όλες τις στιγμές του. Κάθε μια από τις βιωμένες στιγμές γίνεται μια citation a l’ ordre de jour -εύφημος μνεία στην ημερήσια διάταξη-, και η ημέρα αυτή είναι ακριβώς η Ημέρα της Κρίσεως²⁶⁷».

Η εργασία αυτή απέχει μακράν από το να έχει καταφέρει να σταθεί αντάξια των εργαλείων που προσεταιρίζεται με σκοπό να δείξει πιθανές συνδέσεις, εστίες διερώτησης, και αναφορικούς προσδιορισμούς στα κείμενα του Walter Benjamin. Ελπίζω, όμως, ότι κατάφερε να αναδείξει ορισμένα σημεία που χρήζουν περαιτέρω μελέτης, καθώς και να επιδείξει ορισμένα πιθανά εργαλεία προς ένα τέτοιο σκοπό. Φιλοδοξία της, τελικά, θα ήταν να έχει καταφέρει να επιπλεύσει μιας ανάρμοστης επίμειξης, ελάχιστα κεκτημένων, ποικιλόμορφων εννοιολογικών κατασκευών και να έχει αποτελέσει μια πρόταση μελέτης.

²⁶⁵ Immanuel Kant, ΚΚΔ, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979, τομ. 2^{ος}, σελ. 76.

²⁶⁶ Ό.π. σελ 156.

²⁶⁷ Θέση Γ’

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ:

Α) Θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα

Μτφρ.: Radical Desire

Μονάχα ο ίδιος ο Μεσσίας εκπληρώνει ολάκερη την ιστορία, με την έννοια ότι μόνο αυτός λυτρώνει, συμπληρώνει και δημιουργεί τη σχέση της με το μεσσιανικό. Για το λόγο αυτό τίποτε ιστορικό δεν μπορεί από μόνο του να σχετιστεί με οτιδήποτε μεσσιανικό. Για αυτό, το Βασίλειο του Θεού δεν είναι ο *στόχος* της ιστορικής δυναμικής: δεν μπορεί να οριοθετηθεί ως στόχος. Από τη σκοπιά της ιστορίας, δεν είναι ο σκοπός αλλά το τέλος. Γι αυτό, η τάξη του βέβηλου δεν μπορεί να οικοδομηθεί πάνω στην ιδέα του Θείου Βασιλείου, και συνεπώς η θεοκρατία δεν έχει πολιτικό αλλά μόνο θρησκευτικό νόημα. Το ότι έχει αποκηρύξει με την μεγαλύτερη σφοδρότητα την πολιτική σημασία της θεοκρατίας είναι η βασική αρετή του *Πνεύματος της Ουτοπίας* του [Ernst] Bloch.

Η τάξη του βέβηλου πρέπει να οικοδομηθεί πάνω στην ιδέα της ευτυχίας. Η σχέση αυτής της τάξης με το μεσσιανικό είναι ένα από τα βασικά διδάγματα της φιλοσοφίας της ιστορίας. Είναι η προϋπόθεση μιας μυστικιστικής αντίληψης της ιστορίας, η οποία περιέχει ένα πρόβλημα που μπορεί να αναπαρασταθεί μεταφορικά. Αν ένα βέλος δείχνει προς τον στόχο στην κατεύθυνση του οποίου δρα η δυναμική του βέβηλου, και ένα άλλο οριοθετεί την κατεύθυνση της μεσσιανικής έντασης, τότε είναι βέβαιο ότι η προσπάθεια απελευθέρωσης της ανθρωπότητας για χάρη της ευτυχίας πηγαίνει κόντρα στην μεσσιανική κατεύθυνση· όπως όμως μια δύναμη μπορεί, όντας σε ισχύ, να αυξήσει μια άλλη η οποία δρα στην αντίθετη κατεύθυνση, έτσι και η τάξη του βέβηλου διευκολύνει, όντας βέβηλη, την έλευση του μεσσιανικού Βασιλείου. Συνεπώς, το βέβηλο, αν και δεν είναι το ίδιο κατηγορία που ανήκει στο [μεσσιανικό] Βασίλειο, είναι μια αποφασιστικής σημασίας κατηγορία για να την ησυχότερη δυνατή προσέγγιση σ' αυτό. Γιατί κάθε τι το γήινο ψάχνει στην ευτυχία την πτώση του, και μόνο με καλή τύχη μπορεί να συναντήσει η πτώση αυτή την ευτυχία. Από την άλλη, είναι παραδεκτό ότι η άμεση μεσσιανική ένταση της καρδιάς, του εσωτερικού και απομονωμένου ανθρώπου, περνά μέσα από τη δυστυχία, ως πάσχειν. Στην πνευματική αποκατάσταση της ολότητας, η οποία εισάγει την αθανασία, αντιστοιχεί μια εγκόσμια αποκατάσταση η οποία οδηγεί στο ατελεύτητο της πτώσης, στο ρυθμό τούτης της ατέρμονα εφήμερης εγκόσμιας ύπαρξης, εφήμερης εξ ολοκλήρου. Στην χωρική της αλλά και στην χρονική της ολότητα, ο ρυθμός της μεσσιανικής φύσης είναι ευτυχία. Γιατί η φύση είναι μεσσιανική εξαιτίας της αιώνιας και ολοκληρωτικής της εξαφάνισης.

Το να αγωνίζεσαι για να πετύχεις αυτή την εξαφάνιση, ακόμα και για τα στάδια εκείνα του ανθρώπου που αποτελούν φύση, είναι το χρέος της παγκόσμιας πολιτικής, της οποίας η μέθοδος πρέπει να αποκληθεί μηδενισμός.

<http://radicaldesire.blogspot>

B) ΕΜΠΕΙΡΙΑ²⁶⁸.

Στον αγώνα μας για υπευθυνότητα, παλεύουμε εναντίον ενός μασκοφόρου. Η μάσκα του ενήλικου ονομάζεται «εμπειρία». Είναι ανέκφραστη, αδιαπέραστη, η πάντα ίδια. Ο ενήλικος έχει πάντα ήδη αποκτήσει την εμπειρία κάθε πράγματος: της νεότητας, των ιδεών, των ελπίδων, των γυναικών. Ήταν όλα μια ψευδαίσθηση. –Συχνά νιώθουμε τρομαγμένοι ή πικραμένοι. Ίσως να έχει δίκαιο. Ποιά θα μπορούσε να είναι η απάντησή μας; Δεν έχουμε ακόμα εμπειρία από τίποτα.

Αλλά εμείς θέλουμε να αποπειραθούμε, να σηκώσουμε τη μάσκα. Ποιού πράγματος έχει εμπειρία ο ενήλικος; Τι θέλει να μας αποδείξει; Αυτό πάνω απ' όλα: Ήταν και αυτός κάποτε νέος. Και αυτός ήθελε ό,τι εμείς θελήσαμε. Και αυτός αρνήθηκε να πιστέψει τους γονείς του, αλλά η ζωή του έμαθε ότι εκείνοι είχαν δίκαιο. Λέγοντας αυτό, χαμογελά με ένα ανώτερο ύφος: Αυτό θα συμβεί και σε εμάς –απαξιώνει προκαταβολικά τα χρόνια που θα ζήσουμε, μετατρέποντάς τα στα χρόνια της γλυκιάς νεανικής φάρσας, της παιδιάστικης ρήξης, πριν τη μακρόχρονη διαύγεια της σοβαρής ζωής. Έτσι, το ορθό νόημα, το πεφωτισμένο. Ξέρουμε άλλους παιδαγωγούς των οποίων η πικρία δεν θα κρύψει από εμάς ούτε καν το σύντομο των χρόνων της νεότητάς μας. Σοβαροί και βλοσυροί, θέλουν να μας σπρώξουν αμέσως στην αγγαρεία της ζωής. Και οι δύο στάσεις απαξιώνουν και καταστρέφουν τα χρόνια μας. Ολοένα και περισσότερο ταλαιπωρούμαστε από το συναίσθημα: τα νιάτα μας δεν είναι παρά μια σύντομη νύχτα (γέμισέ τα με διακοπή!). Θα τα ακολουθήσουν τα χρόνια της μεγάλης «εμπειρίας», τα χρόνια του συμβιβασμού, της πτώχευσης των ιδεών, και της έλλειψης ενέργειας. Έτσι είναι η ζωή. Αυτό μας λένε οι ενήλικοι, και αυτό είναι εκείνο του οποίου έχουν εμπειρία.

Ναι, αυτή είναι η εμπειρία τους, αυτό το ένα πράγμα, ποτέ τίποτα διαφορετικό: η απουσία νοήματος της ζωής. Η σκληρότητά της. Μας έχουν ενθαρρύνει ποτέ για κάτι σπουδαίο ή νέο ή πρωτοποριακό; Όχι, ακριβώς γιατί δεν μπορεί να έχει κανείς εμπειρία αυτών των πραγμάτων. Κάθε νόημα –το αληθές, το καλό, το όμορφο– είναι θεμελιωμένο στο εσωτερικό του εαυτού του. Τότε τι σημαίνει η εμπειρία; –Και εδώ μέσα βρίσκεται το μυστικό: Επειδή δεν σηκώνει ποτέ τα μάτια του στο σπουδαίο και το γεμάτο νόημα, ο Φιλισταίος έχει πάρει την εμπειρία ως το ευαγγέλιό του. Έχει γίνει γι' αυτόν το μήνυμα του μη εξαιρετικού της ζωής. Αλλά ποτέ δεν συνέλαβε ότι υπάρχει κάτι άλλο από την εμπειρία, υπάρχουν αξίες –που δεν είναι αντικείμενα της εμπειρίας– αυτά που υπηρετούμε.

Γιατί δεν έχει νόημα και παρηγοριά η ζωή για τον Φιλισταίο; Γιατί γνωρίζει την εμπειρία και τίποτε άλλο. Γιατί αυτός ο ίδιος είναι απαρηγόρητος και χωρίς πνεύμα. Και επειδή δεν έχει καμία εσωτερική σχέση με τίποτε άλλο πέραν του κοινού και του πάντα ήδη παρωχημένου.

Εμείς, όμως, ξέρουμε κάτι διαφορετικό, κάτι το οποίο η εμπειρία δεν μπορεί να μας προσφέρει ούτε και να μας στερήσει. Ότι η αλήθεια υπάρχει, ακόμα και αν όλη η προηγούμενη σκέψη ήταν ένα λάθος. Ή: ότι η πίστη θα παραμείνει, ακόμα και αν κανείς δεν το έχει πράξει έτσι ως τώρα. Μια τέτοια θέληση δεν μπορεί να μας στερηθεί από μέρους της εμπειρίας. Παρ' όλα αυτά, οι μεγαλύτεροί μας, με τις κουρασμένες χειρονομίες τους και την ανώτερη ανημπόρια τους, έχουν δίκαιο πάνω σε ένα πράγμα: στο ότι η εμπειρία μας θα είναι οδυνηρή και ότι η ελπίδα, το κουράγιο και το νόημα μπορεί να θεμελιωθεί μόνο σε εκείνο που δεν είναι εμπειρία.

²⁶⁸ Walter Benjamin, "Erfahrung", in *Gesammelte Schriften*, vol. II. 1, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980) p. 54-56.

Τότε το πνεύμα θα απελευθερωθεί. Αλλά ξανά και ξανά η ζωή θα το σύρει κάτω, γιατί η ζωή, το σύνολο της εμπειρίας, θα είναι χωρίς παρηγοριά.

Όμως, δεν καταλαβαίνουμε πια τέτοιες ερωτήσεις. Ακόμα ζούμε τη ζωή εκείνων που δεν γνωρίζουν το πνεύμα; Εκείνων των οποίων το νωθρό εγώ χτυπιέται από τη ζωή όπως τα κύματα πάνω στα βράχια; Όχι. Κάθε εμπειρία μας έχει το περιεχόμενό της. Εμείς οι ίδιοι επενδύουμε κάθε εμπειρία με περιεχόμενο μέσω του δικού μας πνεύματος –αυτός ο οποίος είναι χωρίς σκέψη είναι ικανοποιημένος με το λάθος. «Δε θα βρεις ποτέ την αλήθεια!» εξηγεί στον ερευνητή. «Αυτή είναι η εμπειρία μου». Για τον ερευνητή, όμως, το λάθος είναι μόνο βοήθεια για την αλήθεια (Σπινόζα). Μόνο στον άνου είναι η εμπειρία κενή νοήματος και πνεύματος. Για εκείνον που επιθυμεί, η εμπειρία μπορεί να είναι οδυνηρή, αλλά σπανίως θα τον οδηγήσει στην απελπισία.

Σε κάθε περίπτωση, δεν θα παραιτηθεί ποτέ και δεν θα επιτρέψει στον εαυτό του να αναισθητοποιηθεί από τον ρυθμό του Φιλισταίου. Γιατί ο Φιλισταίος, όπως θα έχετε προσέξει, απολαμβάνει μόνο σε κάθε νέα απουσία νοήματος. Παραμένει σωστός. Επιβεβαιώνει τον εαυτό του: το πνεύμα δεν υπάρχει στ' αλήθεια. Όμως, κανείς δεν απαιτεί σκληρότερη υποταγή ή μεγαλύτερο δέος μπροστά στο «πνεύμα». Γιατί, αν ήταν να γίνει κριτικός, τότε θα έπρεπε να δημιουργήσει επίσης. Αυτό δεν μπορεί να το κάνει. Ακόμα και η εμπειρία του πνεύματος, την οποία έχει χωρίς τη θέλησή του, γίνεται για αυτόν χωρίς πνεύμα.

Πες του

Ότι, όταν γίνει άντρας,

Πρέπει να τιμά τα όνειρα της νιότης του.

(Schiller)

Τίποτα δεν είναι τόσο μισητό για τον Φιλισταίο όσο τα «όνειρα της νιότης του». Και πιο συχνά ο συναισθηματισμός είναι το καμουφλάζ του μίσους του. Γιατί αυτό που εμφανίστηκε στα όνειρα του ήταν η φωνή του πνεύματος, που τον κάλεσε κάποτε, όπως κάνει σε όλους. Αυτό του θυμίζουν πάντα τα νιάτα, αιωνίως και δυσόιωνα. Γι' αυτό ανταγωνίζεται τα νιάτα. Λέει στους νέους ανθρώπους γι' αυτή τη βλοσυρή, ακαταμάχητη εμπειρία, και τους μαθαίνει να γελάν με τους εαυτούς του. Ειδικά, καθώς το να έχεις εμπειρία χωρίς πνεύμα είναι βολικό, αν δεν είναι εξιλεωτικό.

Ξανά: Γνωρίζουμε μια διαφορετική εμπειρία. Μπορεί να είναι εχθρική στο πνεύμα και καταστροφική σε πολλά ανθίζοντα όνειρα. Παρόλα αυτά είναι η πιο όμορφη, περισσότερο ανέγγιχτη, περισσότερο άμεση, γιατί δεν μπορεί ποτέ να είναι χωρίς πνεύμα, ενώ παραμένουμε νέοι. Όπως λέει ο Ζαρατούστρα, το άτομο μπορεί να έχει εμπειρία του εαυτού του μόνο όταν περιπλανιέται. Ο Φιλισταίος έχει τη δική του εμπειρία. Είναι η αιώνια εμπειρία της απουσίας του πνεύματος. Τα νιάτα θα έχουν εμπειρία του πνεύματος, και με όσο λιγότερη προσπάθεια αποκτήσουν σπουδαιότητα τόσο περισσότερο θα συναντούν το πνεύμα παντού στις περιπλανήσεις τους και σε κάθε άτομο. –όταν γίνει άντρας, θα είναι συμπονετικός με τα νιάτα. Ο Φιλισταίος θα είναι ο μη ανεκτικός.

Γ) ΘΕΩΡΗΜΑ ΤΗΣ ΠΕΡΙΣΣΕΙΑΣ²⁶⁹.

Πρέπει να ξεκινήσουμε από την αρχή και να δείξουμε ότι το πολλαπλό των υποσυνόλων ενός συνόλου περιέχει τουλάχιστον ένα πολλαπλό το οποίο δεν ανήκει στο αρχικό σύνολο. Αυτό θα το ονομάσω θεώρημα του σημείου περίσσειας.

²⁶⁹ Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006. σελ. 60.

Πάρε ένα υποτιθέμενα υπάρχον σύνολο α . Ας θεωρήσουμε ανάμεσα στα πολλαπλά τα οποία το α σχηματίζει σε ένα –όλα τα β ώστε $\beta \in \alpha$ - εκείνα τα οποία έχουν την ιδιότητα να μην είναι ‘στοιχεία στον εαυτό τους’. Δηλαδή, εκείνα τα οποία δεν παρίστανται τα ίδια ως πολλαπλά στην παράσταση-ένα, η οποία παράσταση και τα ίδια είναι.

Έχουμε εδώ ξανά το παράδοξο του Ράσσελ. Αυτά τα πολλαπλά β έχουν αρχικά την ιδιότητα του ανήκειν στο α , ($\beta \in \alpha$), και ακολούθως την ιδιότητα του μη ανήκειν στον εαυτό τους. $\sim(\beta \in \beta)$.

Ας ορίσουμε αυτές τις πολλαπλότητες που έχουν την ιδιότητα του μη ανήκειν στον εαυτό τους ($\sim(\beta \in \beta)$) κανονικές πολλαπλότητες και εκείνες που ανήκουν στον εαυτό τους ($\beta \in \beta$) συμβαντικές πολλαπλότητες.

Πάρε όλα τα στοιχεία του α τα οποία είναι κανονικά. Το αποτέλεσμα θα είναι προφανώς ένα υποσύνολο του α , το ‘κανονικό’ υποσύνολο. Αυτό το υποσύνολο είναι ένα πολλαπλό το οποίο μπορούμε να ονομάσουμε γ . Μια απλή σύμβαση είναι αυτή η γραφή $\{\beta/. \dots\}$ για να σημειώσει ένα πολλαπλό φτιαγμένο από όλα τα β που έχουν αυτή ή εκείνη την ιδιότητα. Έτσι για παράδειγμα το γ , το σύνολο όλων των κανονικών στοιχείων του α , μπορεί να γραφτεί: $\gamma = (\beta/\beta \in \alpha \ \& \sim(\beta \in \beta))$. Μόλις υποθέσουμε το α , το γ επίσης υπάρχει σύμφωνα με το αξίωμα του διαχωρισμού. Διαχωρίζω στο α όλα τα β που έχουν την ιδιότητα του να είναι κανονικά. Έτσι, αποκτώ ένα υπάρχον μέρος του α . Ας ορίσουμε αυτό μέρος ως το κανονικό υποσύνολο του α .

Από τη στιγμή που το γ περιλαμβάνεται στο α , ($\gamma \in \alpha$), τότε το γ ανήκει στο σύνολο των υποσυνόλων του α , ($\gamma \in p(\alpha)$).

Αλλά από την άλλη πλευρά το γ δεν ανήκει στο ίδιο το α . Αν το γ ανήκε στο α , δηλαδή αν είχαμε $\gamma \in \alpha$, τότε θα ίσχυε ένα από τα δύο. Είτε το γ είναι κανονικό, $\sim(\gamma \in \gamma)$, και έτσι ανήκει στο κανονικό υποσύνολο του α , το υποσύνολο που δεν είναι κάτι άλλο από το γ το ίδιο. Σε αυτή την περίπτωση έχουμε $\gamma \in \gamma$, που σημαίνει ότι το γ είναι συμβαντικό. Αλλά αν είναι συμβαντικό, δηλαδή $\gamma \in \gamma$, όντας στοιχείο του κανονικού υποσυνόλου γ , πρέπει να είναι κανονικό. Αυτή η ισοτιμία για το γ του ($\gamma \in \gamma$), του συμβαντικού, και $\sim(\gamma \in \gamma)$, του κανονικού, αποτελεί μια τυπική αντίφαση. Μας υποχρεώνει να αποκλείσουμε την αρχική υπόθεση: έτσι, το γ δεν ανήκει στο α .

Συνεπώς, υπάρχει πάντα –όποιο και αν είναι το α - τουλάχιστον ένα στοιχείο (εδώ το γ) του $p(\alpha)$ το οποίο δεν είναι στοιχείο του α . αυτό σημαίνει, κανένα πολλαπλό δεν είναι ικανό να σχηματίζει-ένα-ένα από όλα όσα περιλαμβάνει. Η δήλωση, ‘αν το β περιλαμβάνεται στο α , τότε το β ανήκει στο α ’ είναι λανθασμένη για όλα τα α . Η περίληψη βρίσκεται σε απροσπέλαστη περίσσεια του ανήκειν. Συγκεκριμένα το περιληφθέν υποσύνολο όλων των κανονικών στοιχείων ενός συνόλου συντάσσει ένα οριστικό σημείο περίσσειας επί του εν λόγω συνόλου. Ποτέ δεν του ανήκει.

Οι εμμενείς πόροι ενός παριστάμενου πολλαπλού –αν αυτή η έννοια επεκταθεί στα υποσυνολά του- ξεπερνούν την ικανότητα του μετρήματος του οποίου αποτελέσματος-ενός είναι το ίδιο. Το αριθμείν αυτόν τον πόρο ως μια άλλη δύναμη μετρήματος, μια διαφορετική του εαυτού του, θα είναι αναγκαίο. Η ύπαρξη αυτού του άλλου μετρήματος, αυτού του άλλου ένα-πολλαπλό – εντός του οποίου τα περιληφθέντα πολλαπλά στο πρώτο πολλαπλό τώρα θα ανεχθούν το ανήκειν- είναι επακριβώς αυτό που δηλώνεται στο αξίωμα του δυναμοσυνόλου.

Με το που γίνει παραδεκτό αυτό το αξίωμα, απαιτείται να σκεφτεί κανείς το κενό μεταξύ απλής παράστασης και αυτού του είδους της αναπαράστασης, αυτού του μετράν-ως-ένα των υποσυνόλων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Walter Benjamin, θεολογικο-πολιτικό σπάραγμα. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>
- Walter Benjamin, Κόσμος και Χρόνος. Μτφρ: Radical Desire, <http://radicaldesire.blogspot.com>
- Walter Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002.
- Walter Benjamin, Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία, (μτφ) Γ. Σαγκριώτης, *ΟΥΤΟΠΙΑ*, αφιέρωμα στον Βάλτερ Μπένγιαμιν, τεύχος 48, Ιαν-Φεβ. 2002, Αθήνα. σελ. 183-185.
- Walter Benjamin, Για την έννοια της Ιστορίας, Περιοδικό «Ο πολίτης-Δεκαπενθήμερος», τχ. 43, 1997.
- Walter Benjamin, "World and Time", Selected Writings, Vol.1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996). σελ. 227
- Walter Benjamin, "On Surrealism", Selected Writings, Vol.1, ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, Gary Smith. (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996).
- Walter Benjamin, "Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik", in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991) p. 92.
- Walter Benjamin, "Kapitalismus als Religion", in *Gesammelte Schriften*, vol. VI., ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991) p. 100-104.
- Walter Benjamin, "Erfahrung", in *Gesammelte Schriften*, vol. II. 1, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980) p. 54-56.
- Walter Benjamin, *Trauerspiel and Tragedy*, Selected Writings, Vol 1, εκδ. Harvard University Press, 1999. σελ. 56-57
- Walter Benjamin, *The origin of German tragic drama*, εκδ. Verso, London, 1998.
- Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979.
- Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Μ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα, 1999.
- Georg Hegel, *Επιστήμη της Λογικής: Πρώτος τόμος: Η Θεωρία περί του Είναι*, μτφ. Γιώργου Φαράκλα.
- Τέοντορ Αντόρνο –Μαξ Χορκχάιμερ, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Νήσος, Αθήνα, 1996.
- Τ. Αντόρνο-Μ. Χορκχάιμερ, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986.
- Theodor W. Adorno, *Η Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας*, εκδ. Πρίσμα, Αθήνα, 1992.
- Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Schecken Books, Νέα Υόρκη, 2005.
- Badiou Alain, *Being and Event*, εκδ. Continuum, London, 2006.
- Ζιλ Νελεζ, *Η Κριτική Φιλοσοφία του Κάντ*, εκδ. Εστία, Αθήνα, 2000
- Giorgio Agamben, *Διαφορά και Επανάληψη*, εκδ. Ταξιαρχία Φερπάιλτ, Αθήνα, 2007.
- International Standard Bible Encyclopedia, Vol. II: E-J, Eedrmans Publishing Co. Michigan, 1982.
- <http://www.academic-bible.com>

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΤΟ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ. ΝΟΜΟΣ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΑΣ/ΕΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΜΕΣΟΛΑΒΗΣΗ	2
---	---

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α: ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ	3
---------------------------	---

Ιερό και Βέβηλο — Το Βέβηλο ως Δύναμη. Η Μεσολάβηση και η Κριτική — Μεσσιανική Δύναμη: Η Ιδέα του Ιστορικού Χρόνου — Μεσσιανική Δύναμη/Μεσσία/Μεσσιανικό Βασίλειο

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β: Η ΜΟΝΑΔΙΑΙΑ ΣΥΓΚΡΙΣΗ	20
----------------------------------	----

Β.1: Βέβηλο: Κριτική και Προς Έτερον — Β.1.α: Η Μεταλλακτική Δύναμη — Β.1.β: Το Θεμέλιο των Μεταπτώσεων στην ταυτότητα — Β.2: Παρόν και Ιστορικότητα — Β.2.α: Είναι και Συμβάν — Β.2.β: Συμβάν και Γεγονός

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ: Η ΣΥΜΠΛΟΚΗ	56
------------------------	----

Εισαγωγή στις Θέσεις — Πολικότητες: Αρχή και Αφετηρία — Κατασκευή και Κατασκευαστική Αρχή

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	71
-----------	----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ	74
-------------------------	----