



Martin Jay

ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΧΩΡΙΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ: Ο WALTER BENJAMIN ΚΑΙ ΤΟ ΜΥΘΙΣΤΟΡΗΜΑ



ΣΟΔΗΠΟΤΕ ΠΑΡΑΔΟΞΑ ΚΑΙ ΑΝ ΗΧΕΙ», γράφει ο Hans-Georg Gadamer στο *Αλήθεια και Μέθοδος* «η έννοια της εμπειρίας μου φαίνεται σαν μια από τις σκοτεινότερες που έχουμε»¹. «Από όλες τις λέξεις του φιλοσοφικού λεξιλογίου», ομοφρονεί ο Michael Oakeshott στο *Εμπειρία και οι Τρόποι της*, «είναι η δυσκολότερη για να τη χειριστείς»². Παραγόμενη από το λατινικό *experientia*, το οποίο σήμαινε δοκιμή, απόδειξη και πείραμα (μια εκδοχή που ισχύει ακόμη στα γαλλικά) κατέληξε να σημαίνει ένα σύμφυρμα διαφορετικών πραγμάτων. Ως εκ τούτου ο όρος προκάλεσε τεράστια διαμάχη. Κριτικοί της λογοτεχνίας όπως ο Philip Rahv απέρριψαν τη «λατρεία της εμπειρίας» στην αμερικάνικη λογοτεχνία, ενώ ιστορικοί όπως η Joan Scott θρήνησαν για τον προνομιούχο ρόλο της ως εμφανές θεμέλιο στο έργο μορφών τόσο διαφορετικών όσο ο R.G. Collingwood και ο E.P. Thompson³. Και για όλους εκείνους οι οποίοι αντιστέκονται στην ονομαζόμενη «ταυτιστική πολιτική», στην οποία η νομιμοποίηση προέρχεται από το ποιος είσαι —την «υποκειμενική θέση» σου στην τρέχουσα φρασεολογία —και όχι από την ισχύ του τι λες, η προσφυγή σε κάτι που ονομάζεται εμπειρία έγινε επίσης ένας πρωταρχικός στόχος.

Εν τούτοις, παρά την ασάφεια και τη δυσχέρεια που παρουσιάζει η «εμπει-

1. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York, 1986), p. 310.

2. Michael Oakeshott, *Experience and its Models* (Cambridge, 1933), p. 9.

3. Philip Rahv, «The Cult of Experience in

American Writing», *Literature and the Sixth Sense* (New York, 1969), και Joan W. Scott, «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, 174 (Summer, 1991).

ρία» παραμένει ένας όρος κλειδί τόσο στην καθημερινή γλώσσα όσο και στα γλωσσάρια των εσωτερικών φιλοσοφιών. Πράγματι, ο Gadamer, ο Oakeshott και μια πλειάδα άλλων στοχαστών του εικοστού αιώνα, από τον Buber έως τον Bataille, από τον Husserl έως τον Dewey, από τον Jünger έως τον Lyotard αισθάνθηκαν υποχρεωμένοι να στοχαστούν τα πολλαπλά νοήματα και τις αντιφατικές συνέπειές του. Αλλά ίσως κανείς δεν επηρέασε εντονότερα την αντίληψή μας για τις ποικιλίες του όσο ο Walter Benjamin· ούτε κανείς άλλος μας κατέστησε τόσο ευαίσθητους στην κρίση τουλάχιστον μιας από αυτές τις ποικιλίες του. Πράγματι, η εμπειρία ορθά ονομάστηκε «το εξέχον θέμα του Benjamin... η αληθής εστία της ανάλυσής του για τη νεότερικότητα, τη φιλοσοφία της ιστορίας και τη θεωρία του έργου τέχνης».⁴

Ως αποτέλεσμα, αναπτύχθηκε μια πελώρια εξηγητική φιλολογία γύρω από την εκ μέρους του Benjamin συζήτηση της έννοιας, μια φιλολογία που μεταξύ των κεντρικών συντελεστών της περιλαμβάνονται οι Richard Wolin, Marleer Stoessel, Thorsten Meiffert, Michael Jennings, Miriam Hansen, Michael Makropoulos και πολλοί άλλοι.⁵ Δεν προτίθεται να επαναλάβω σε αυτή την εργασία τα περίπλοκα επιχειρήματά τους, ή να προσπορίσω μια άποψη που να αποφαίνεται επί των διαφορών τους. Αντ' αυτού, θέλω να εισηγηθώ ότι θα έπρεπε να βρούμε μια σημαντική επιβεβαίωση της θεωρίας του Benjamin για την εμπειρία σε ένα χώρο όπου ο ίδιος ποτέ δεν σκέφτηκε να τη βρει: σε εκείνη τη μοντέρνα λογοτεχνική κατηγορία που τόσο περιφρονούσε, το μυθιστόρημα. Θέλω να υποστηρίξω ότι η επιβεβαίωση αυτή μπορεί να βρεθεί σε μια ζωτική γλωσσική πηγή του μυθιστορήματος την οποία ο Benjamin παρά τη σαγήνηυσή του με τη γλώσσα απέτυχε να ερευνήσει.

Προτού, ωστόσο, να αναπτύξω αυτή την υπόθεση, θα ήταν αναγκαίο να παρουσιάσω σε αδρές γραμμές τη θεωρία του Benjamin για την εμπειρία. Η μεγαλύτερη προσοχή δόθηκε στους ώριμους στοχασμούς του γι' αυτό το θέμα, ιδιαίτερα στην κρίσιμη διάκριση μεταξύ *Erlebnis* και *Erfahrung* που

4. Gary Smith, «Thinking Through Benjamin: An Introductory Essay», in Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* (Chicago, 1989), p. xii.

5. Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York, 1982)· Marleer Stoessel, *Aura: Das vergessene Menschliche* (Munich, 1983)· Thorsten Meiffert, *Die enteignete Erfahrung: Zu Walter Benjamins Konzept einer «Dialektik im Stillstand»* (Bielefeld,

1986)· Michael Jennings, *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism* (Ithaca, 1987)· Miriam Hansen, «Benjamin in, Cinema and Experience: The Blue Flower in the Land of Technology, *New German Critique*, 40, (Winter, 1987)· Michael Makropoulos, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand? Walter Benjamins Theorie der Moderne* (Munich, 1989).

ανέπτυξε σε έργα όπως ο *Μονόδρομος*, «Εμπειρία και Φτώχεια», «Ο Αφηγητής» και «Μερικά μοτίβα στον Baudelaire»⁶. Η αντιπαράθεση αυτών των όρων, είναι βέβαιο, δεν ήταν δική του επινόηση. Ο Wilhelm Dilthey ακολουθώντας το παράδειγμα του Rousseau και του Goethe, αντιπαρέβαλε το *Erlebnis* (ή κάποιες φορές *das Erleben*), το οποίο ταύτιζε με την «εσωτερή ζώσα εμπειρία», με την *äussere Erfahrung*, με την οποία εννοούσε «εξώτερη αισθητηριακή εμπειρία»⁷. Ενώ η τελευταία εθεμελιώνετο στα ασυνεχή ερεθίσματα της απλής αίσθησης, το πρώτο εμπεριείχε την εσωτερική ολοκλήρωση των αισθήσεων σε ένα σημασιολογικό όλο, διαθέσιμο σε ερμηνευτική διαύγαση. Ο Edmund Husserl περιφρόνησε κι αυτός, την επιστημονική και νεοκαντιανή έννοια της *Erfahrung*, που βασιζόταν σε ενοσιολογικό αναστοχασμό, ως υποδεέστερη προς το πλουσιότερο, ενορατικά φορτισμένο με νόημα *Erlebnis* του προ-αναστοχαστικού *Lebenswelt*⁸. Και ο Ernst Jünger ύμνησε τον πόλεμο σαν την αρένα ενός αυθεντικού *Erlebnis* που απουσιάζει από την αποξηραμένη *Erfahrung* της αστικής, ιδιωτικής ύπαρξης⁹. Σε όλες τις περιπτώσεις ο όρος *Erlebnis* ήταν τιμητικός για υποκειμενικές, συγκεκριμένες, ενορατικές αποκρίσεις προς τον κόσμο που ήταν προγενέστερος εν σχέσει προς τις κατασκευασμένες αφαιρέσεις της επιστήμης ή της διάνοιας.

Εκείνο το οποίο ο Benjamin πρόσθεσε στη συζήτηση ήταν η καταφρόνηση τόσο για την υποτιθέμενη αμεσότητα και το νόημα του *Erlebnis* όσο και για την υπερβολικά ορθολογική, αδιάφορη απόδοση της *Erfahrung* που υποστηρίχτηκε από τους θετικιστές και τους νεοκαντιανούς. Αντ' αυτών πρόταξε μια εναλλακτική λύση πλησιέστερη σε ό,τι ο Gadamer ονόμασε διαλεκτική έννοια της εμπειρίας, μια μαθησιακή διαδικασία υπεράνω χρόνου, συνδυάζοντας αρνήσεις μέσω δυσάρεστων επεισοδίων καθώς και καταφάσεις μέσω θετικών τέτοιων ώστε να παράγουν κάτι συναφές προς μια σοφία η οποία μπορεί να επιτευχθεί μέσω της παράδοσης που διαπερνά τις γενιές¹⁰. Σε αντίθεση με τον

6. Benjamin, *One-Way Street and Other Writings*, trans. Edmund Jephcott and Kingsley Shorter (London, 1979): «Erfahrung und Armut», *Gesammelte Schriften*, III.1. «The Storyteller», και «One Some Motifs in Baudelaire», *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry John (N.Y., 1968) [ελλ. έκδοση «Ο αφηγητής», *Λεβιάθαν* 11, μτφρ. Ράνια Νταρλαντάνη, «Εμπειρία και Φτώχεια» *Λεβιάθαν* 13, μτφρ. Μηνάς Κοντός].

7. Δες Dilthey, *Das Erlebnis und Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 13th ed.

(Göttingen, 1957). Για τον τρόπο χρήσεώς τους στον Dilthey δες Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago, 1978), p. 97f.

8. Edmund Husserl, *Experience and Judgment*, ed. Ludwig Landgrede, trans. J.S. Churchill and K. Ameriko (Evanston, 1975).

9. Ernst Jünger, *Der Kampf als innere Erlebnis*, *Werke*, vol. 5 (Stuttgart, n.d.).

10. Gadamer, *Truth and Method*, p. 317, όπου πιστώνει τον Hegel για τη διαλεκτική έννοια της εμπειρίας σαν «σχεπτικισμός εν δράσει».

Dilthey, δεν έδωσε το όνομα *Erlebnis* σε μια τέτοια διαλεκτική διαδικασία. Η άμεση, παθητική, αποσπασματική, απομονωμένη και ανολοκλήρωτη εσωτερική εμπειρία του *Erlebnis* ήταν, υποστήριζε ο Benjamin, πολύ διαφορετική από τη σωρευτική, ολοποιούσα αύξηση μιας μεταβιβάσιμης σοφίας υπεράνω χρόνου (που μπορεί να μεταδοθεί), της επικής αλήθειας, που ήταν η *Erfahrung*.

Μια τέτοια ιστορικά θεμελιωμένη σύλληψη της εμπειρίας, επιπρόσθετα ήταν κατ' ανάγκη κάτι παραπάνω από ατομική, επειδή η σωρευμένη σοφία θα μπορούσε να ευρεθεί μόνο μέσα σε μια κοινότητα, η οποία θα μπορούσε να μεταδώσει τα αφηγήματα της φυλής μέσω προφορικών παραδόσεων όπως η αφήγηση. Εκείνο λοιπόν που χαρακτήριζε τη γνήσια εμπειρία ήταν η χαλαρή, γαδική ποιότητα της αλήθειας, η ικανότητά της να κληροδοτείται από γενιά σε γενιά, όπως η ιστορία του Πάσχα, μέσω της συλλογικής μνήμης για τη ακρίβεια παρά μέσω των επίσημων ιστορικών καταγραφών. Η αντιδιαστολή μεταξύ της ιουδαϊκής αντίληψης της *Zakhor*, της ομαδικής μνήμης, και της ιστορικής επιστήμης, στην οποία ο Yosef Yerushalmi επέστησε πρόσφατα τη προσοχή, ήταν άρα ρητά ενεργή στις αντιθετικές έννοιες του Benjamin για τη εμπειρία.¹¹

Ο Benjamin, όπως ξέρουμε, ήταν βαθιά σκεπτικιστής όσον αφορά τη δυνατότητα αποκατάστασης μιας γνήσιας *Erfahrung* στο μοντέρνο, καπιταλιστικό κόσμο¹². Μολονότι απέκρουε τον ισχυρισμό ότι είχε ξεριζωθεί εντελώς, μιλούσε συγκινητικά για την «ατροφία» της (*Verkümmerung*)¹³, ιδιαίτερα μετ

11. Yusef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (New York, 1989). Κατά περίεργο τρόπο, ο Benjamin ουδέποτε ανέφερε αυτό το αξιοσημείωτο βιβλίο. Για μια συζήτηση της επιρροής του Yerushalmi στον Benjamin, δες Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas* (Bloomington, Ind., 1991), p. 164. Θα ήταν γόνιμο να συγκρίνουμε τη διάκριση του Benjamin μεταξύ δύο τύπων μνήμης, *Gedächtnis* (η μνήμη των πολλών) και *Erinnerung* (η εσωτερική του παρελθόντος) ή *Eingedenken* (η μνήμη του ενός) με τη διάκριση μεταξύ μνήμης και ιστορίας. Για ένα χρήσιμο απολογισμό των ιδεών του Benjamin σε αυτό το θέμα, δες Irving Wohlfahrt, «On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflections», *Glyph*, 3 (1978).

12. Μια ανάλογη επιχειρηματολογία προτείνεται από τον Reinhart Koselleck στο «Space of Experience, Horizon of Expectation. Two Historical Categories», στο *Futures Past: The Semantics of Historical Time*, trans. Kei Tribe (Cambridge, Mass., 1985). Ο Koselleck υποστηρίζει ότι η μοντερνικότητα προσδιορίζεται από το μεγεθυνόμενο χάσμα μεταξύ εμπειρίας, την οποία ορίζει ως «παρόν παρελθόν, του οποίου τα συμβάντα ενσωματώνονται και μπορούν να αναμνησθούνται» (p. 272) και έναν ορίζοντα προσδοκιών ο οποίος διαχωρίζεται ριζικά από το status quo. Σημειώνει αυτό το μετασχηματισμό με τις ιδέες μιας «ιστορίας εν γένει» και της «προόδου» που και οι δύο ήταν ανάθεμα για τον Benjamin.

13. Για μια πραγματεύση των συνεπειών αυτής της λέξης, δες Makropoulos, *Modern*

τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο. Το συνεχές της *Erfahrung* είχε ήδη κομματιαστεί από τα αναφομοιώτα σοκ της αστικής ζωής και την αντίστασή της χειροτεχνικής παραγωγής από την πληκτική, μη σωρευτική επανάληψη της εν σειρά παραγωγής. Η πλήρης νοήματος αφήγηση παραγκωνίστηκε από την άσκοπη πληροφορία και τον ωμό εντυπωσιασμό των mass media. Μόνον η επανάσταση, διατεινόταν στις μαρξιστικότερες διαθέσεις του, θα μπορούσε να δημιουργήσει μια νέα κοινότητα στην οποία η απωλεσμένη «ακεραιότητα των περιεχομένων»¹⁴ μιας μεταβιβασμένης διαλεκτικά αλήθειας θα ξανακερδιζόταν.

Αλλά ακόμη και όταν η θεωρία του της εμπειρίας θα μπορούσε να ονομαστεί περισσότερο υλιστική¹⁵, οι αμφιβολίες του για την αποκατάσταση της ύφανσης γνήσιας *Erfahrung* παρέμεναν έντονες. Ένας πρωταρχικός λόγος γι' αυτές τις αμφιβολίες ήταν η πείσμων θεολογική διάσταση του έργου του Benjamin, η οποία ποτέ δεν απαλλάχτηκε εντελώς από το μαρξιστικό της αντίβαρο. Γιατί εδώ ακριβώς μπορούσε να βρεθεί μια δυναμική συνιστώσα της θεωρίας του για την εμπειρία, μια συνιστώσα που ο Gershom Scholem ονόμασε αναζήτησή του για «απόλυτη εμπειρία»¹⁶. Σε μια από τις πρώτες σκέψεις του πάνω σε αυτό το θέμα, στο δοκίμιό του «Για το πρόγραμμα της επερχόμενης φιλοσοφίας», ο Benjamin επέκρινε ρητά τη νεοκαντιανή έννοια της εμπειρίας, όπως εκτίθεται στο έργο του Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, επειδή είναι στενότατα εμπειρική και επιστημονική αποκλείοντας έτσι μεταφυσικές και θρησκευτικές εμπειρίες¹⁷. Μολονότι ήταν απρόθυμος να καταστήσει τις τελευταίες μοναδική πηγή γνήσιας εμπειρίας, την οποία

als ontologischer Ausnahmezustand, ch. 3.

14. Benjamin, «On Some Motifs in Baudelaire», p. 165. Η αμφιβολία του Benjamin για την ικανότητα των μαζών να ανακτήσουν την *Erfahrung* συζητείται στον Hansen, «Benjamin, Cinema and Experience». Υπογραμμίζει τους δεσμούς μεταξύ των εννοιών της αίγλης και της εμπειρίας και υποστηρίζει ότι «με την αμαύρωση της εικόνας της αίγλης προς όφελος της αναπαραγωγής, ο Benjamin σαφώς αρνείται στις μάζες τη δυνατότητα μιας αισθητικής εμπειρίας», (p. 186).

15. Για μια ανάλυση αυτών των όρων, δες Wolin, ch. 7 και «Experience and Materialism in Benjamin's *Passagenwerk*», στο Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*.

16. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The*

Story of a Friendship, trans. Harry Zohn (N.Y., 1981). Εδώ ο Scholem περιγράφει τις μακρές συζητήσεις που είχε με τον Benjamin στο Muri της Ελβετίας το 1918 γύρω από το θέμα της εμπειρίας στο έργο του Hermann Cohen. 17. Benjamin, «On the Program of the Coming Philosophy», στον Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*. Για την πραγμάτευση της σπουδαιότητας αυτού του δοκιμίου, δες την εισαγωγή του Smith και του Jennings, *Dialectical Images*, ch. 3. Πριν από αυτό το κομμάτι, το 1912, εξέδωσε ένα σύντομο δοκίμιο με την επιγραφή «*Erfahrung*», στο οποίο εναντιώνεται στην έννοια *tout court*. Δες Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt, 1977).

πληθυντικά ονόμαζε «η ενιαία και συνεχής πολλαπλότητα της γνώσης»¹⁸, ο Benjamin πίστευε ειλικρινά ότι δίχως μια θρησκευτική συνιστώσα, η εμπειρία θα παρέμενε θλιβερά πενιχρή. Διότι «υπάρχει μια ενότητα της εμπειρίας η οποία μπορεί αδιαμφισβήτητα να κατανοηθεί ως μια επιτομή εμπειριών, προς την οποία η έννοια της γνώσης ως θεωρίας σχετίζεται άμεσα κατά τη συνεχή της ανάπτυξη. Το αντικείμενο και το περιεχόμενο αυτής της θεωρίας, αυτή η συγκεκριμένη ολότητα εμπειρίας, είναι η θρησκεία»¹⁹.

Η θρησκευτική εμπειρία είναι ιδιαίτερα σημαντική, υπέθετε ο Benjamin, επειδή υπερβαίνει την προβληματική διχοτομία υποκειμένου και αντικειμένου, η οποία υποστηρίζει τόσο την επιστημονική σύλληψη μιας εμπειρικής *Erfahrung* όσο και την αντι-ορθολογιστική σύλληψη ενός *Erlebnis*. Είναι μια «αληθινή εμπειρία, στην οποία ούτε ο Θεός ούτε ο άνθρωπος είναι αντικείμενο ή υποκείμενο μιας εμπειρίας αλλά στην οποία αυτή η εμπειρία βασίζεται σε καθαρή γνώση... Το καθήκον της επερχόμενης επιστημολογίας είναι να βρει για τη γνώση τη σφαίρα μιας ολοκληρωτικής ουδετερότητας όσον αφορά τις έννοιες του υποκειμένου και του αντικειμένου, με άλλα λόγια, να ανακαλύψει την αυτόνομη, φύσει υπάρχουσα σφαίρα γνώσης στην οποία αυτή η έννοια δεν συνεχίζει κατά κανένα τρόπο να προσδιορίζει τη σχέση μεταξύ δυο μεταφυσικών οντοτήτων»²⁰. Αργότερα, κατά τη μαρξιστικότερη φάση του, ο Benjamin αντιδιέστειλε μια συλλογική υποκειμενική εμπειρία, εκείνη της κοινότητας που δημιουργείται μετά την Επανάσταση, με το απομονωμένο ατομικό *Erlebnis* της μοντέρνας, καπιταλιστικής ζωής, αλλά εδώ επιχειρηματολογούσε για μια εμπειρία που πηγαινε κατά παράδοξο τρόπο πέραν εκείνης οποιουδήποτε υποκειμένου, συλλογικού ή ατομικού, μια εμπειρία που μπορούσε δικαίως να ονομαστεί νοούμενη ή οντολογική.

Ο Benjamin αντί να ρεμβάζει πάνω στις «ποικιλίες της θρησκευτικής εμπειρίας», κατά τον τρόπο του William James, επικεντρώθηκε μόνο σε μια. Ο τύπος μιας τέτοιας εμπειρίας, υποστήριζε στο «Για το Πρόγραμμα της Επερχόμενης Φιλοσοφίας», δεν θα βρισκόταν στην αίσθηση ή την αντίληψη αλλά μάλλον στη γλώσσα, σ' εκείνο τον τομέα ανθρώπινης προσπάθειας που ο Johann Georg Hamann υπήρξε ο πρώτος που αμφισβήτησε έντονα τον Kant «Μια έννοια της γνώσης που αποκτάται από τον αναστοχασμό πάνω στη γλωσσική φύση της γνώσης θα δημιουργήσει μια αντίστοιχη έννοια της εμπειρίας», επέμενε ο Benjamin, «η οποία θα περιβάλλει τομείς που ο Kant απέτυχε να ολοκληρώσει στο σύστημά του. Το βασίλειο της θρησκείας θα έπρεπε να

18. Benjamin, «On the Program of the Coming Philosophy», p. 10.

19. 'Ο.π., σ. 11.

20. 'Ο.π., σ. 5.

μνημονευθεί ως ο πρώτιστος από αυτούς»²¹. Εδώ η γλώσσα αποκαλύπτεται ως κάτι περισσότερο από ένα απλό εργαλείο επικοινωνίας όπου τα αισθήματα, οι παρατηρήσεις ή οι σκέψεις μιας υποκειμενικής επικράτειας φανερώνονται σε ένα άλλο υποκείμενο. Εδώ η θεϊκή λέξη φανερώνεται οντολογικά, πριν τον υποκειμενικό συμβατισμό της ανθρώπινης ονοματοθεσίας.

Μια θρησκευτικά αλλοιωμένη ιδέα μιας γλώσσας στην οποία η διχοτομία υποκειμένου και αντικειμένου υπερβαίνεται και αποκαλύπτεται η οντολογική αλήθεια —ο πρώτος Benjamin επικαλείται ξεκάθαρα μια έννοια της εμπειρίας διαφορετική από κάθε άλλη που μνημονεύσαμε προηγούμενα. Η καντιανή *Erfahrung* είναι η εμπειρική πείρα του υπερβατολογικού, επιστημονικού, γνωστικού υποκειμένου· το *Erlebnis* του Dilthey είναι η εσωτερική εμπειρία του τυχαίου υποκειμένου πριν τον ορθολογικό αναστοχασμό ή την επιστημονική γνώση· ακόμη και η χαγγαδική, επική αλήθεια που μεταβιβάζοταν μέσω της αφηγηματικής συνέχειας μπορεί να κατανοηθεί ως εκείνη ενός συλλογικού υποκειμένου, που είναι ένα κοινό υποκείμενο πέραν των απομονωμένων, κατεστραμμένων υποκειμένων της μοντέρνας ζωής. Αλλά η θρησκευτική (η «απόλυτη») εμπειρία, όπως την περιγράφει ο Benjamin, υποδεικνύει ένα σημείο αδιαφορίας μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ένα ισαρχέγονο πριν τη διαφοροποίησή τους. Όπως το έθεσε ο Winfried Menninghaus, «η εμφατική του έννοια της εμπειρίας» είναι «μια σε τελική ανάλυση μεσσιανική κατηγορία μιας απεριόριστης σύνθεσης», η οποία συνδέεται με μορφές νοήματος που θα έπρεπε να ονομαστούν μυθικές²².

Ως λογικό επακόλουθο, ενδείξεις ομοιοτήτων θα μπορούσαν να στρέψουν την προσοχή σε μια παρόμοια σύλληψη της οντολογικής εμπειρίας στο έργο του Martin Heidegger, ο οποίος ήταν επίσης σκεπτικιστής για την υπερβολικά υποκειμενική τάση ενός ατομικού *Erlebnis* και μιας επιστημονικής *Erfahrung*, και απεχθανόταν τα συλλογικά μετα-υποκείμενα²³. Ή ίσως θα μπορούσε να αναφερθεί ως παράδειγμα η ποίηση του Hölderlin, σημαντική και για τον

21. Ό.π., σ. 9.

22. Winfried Menninghaus, «Walter Benjamin's Theory of Myth», στον Gary Smith, ed. *On Walter Benjamin: Critical Essays and Reflections* (Cambridge, Mass., 1988), p. 321-322.

Ο Benjamin ήταν οπωσδήποτε σκεπτικιστής για ορισμένους τύπους μυθικού σκέπτεσθαι, επιτιθέμενος και στη *Lebensphilosophie* ως πρωτοφασιστική επειδή ενδιαφερόταν για το μύθο. (Δες, «On Some Motifs in Baudelaire»,

σ. 158). Αλλά ο Menninghaus δείχνει την έκταση κατά την οποία δυσπιστούσε για την απλή διχοτομία μύθου/διαφωτισμού.

23. Δες, για παράδειγμα, την κριτική του στο *Erlebnis* ως εξαρτημένο από τον καρτεσιανισμό που φιλοδοξεί να υπερβεί στο *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, Gesamtausgabe, vol. 45, ed. Friedrich - Wilhelm von Herrmann (Frankfurt, 1984), σ. 149.

Heidegger και για τον Benjamin, ώστε να καταδειχτεί σε τι αυτοί μοιάζουν²⁴. Θα ήταν γόνιμο επίσης να τοποθετήσουμε την έρευνα του Benjamin για μια εμπειρία που θα υπερβαίνει την ανιΐθεση υποκειμένου/αντικειμένου στο πλαίσιο πολλών άλλων τέτοιων προσπαθειών από καλλιτέχνες του εικοστού αιώνα. Μας έρχονται αμέσως στο νου οι Σουρρεαλιστές για τα γραπτά των οποίων ο ίδιος ο Benjamin υποστήριζε ότι επικεντρώνονταν κυρίως στην εμπειρία²⁵. Και θα έπρεπε να στραφούμε στα ανορθόδοξα μέσα, όπως το χασίς, που εξερεύνησε ο Benjamin για να προσποριστεί μη θρησκευτικές αναλαμπές απόλυτης εμπειρίας, εκείνη τη βέβηλη φώτιση που σπάει τα σύνορα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου.

Αλλά, αντί να ακολουθήσω αυτά τα καλοπερπατημένα μονοπάτια, σκοπεύω να διασκελίσω εκείνο που ο ίδιος ο Benjamin υπέθετε ότι ήταν η εστία της μη-υποκειμενικής εμπειρίας, τη γλώσσα. Και θέλω να εισηγηθώ ότι έστω και αν απορρίψουμε τα θρησκευτικά υποστηρίγματα της πολύπλοκης θεωρίας του Benjamin για τη γλώσσα, με τις ελπίδες για ανάκτηση των θεϊκά εμπνευσμένων ονομάτων και μη αισθητών, μιμητικών ομοιοτήτων, μπορούμε ακόμη να ανακαλύψουμε στην έντονα κοσμική γλώσσα του μοντέρνου μυθιστορήματος μια απρόβλεπτη επικύρωση της επιχειρηματολογίας του. Μπορούμε, θέλω να υποστηρίξω, να προσδιορίσουμε ένα γοητευτικό παράδειγμα εμπειρίας χωρίς υποκείμενο που δεν εξαρτάται από μια σωτηριολογική, σχεδόν μυθική σύλληψη μιας μεταφυσικής και θρησκευτικής αλήθειας, μια σύλληψη που προορίζεται να κάνει πολλούς από εμάς να αισθανθούμε δυσάρεστα σε αυτή την εποχή του κυνικού λόγου.

Η εχθρότητα του ίδιου του Benjamin για το μυθιστόρημα έχει ευρύτατα αναγνωριστεί. Ακολουθώντας το παράδειγμα του Georg Lukács στη *Θεωρία του Μυθιστορήματος*, το εξέτασε σαν εκείνο το είδος που ταιριάζει σε μια εποχή «υπερβατολογικής ανεστιότητας» κατά την οποία η κοινότητα που υποστήριζε την προφορική μετάδοση των ιστοριών θρυμματίστηκε²⁶. Η καινοτομία του τυπωμένου βιβλίου υπονόμωσε την ανάγκη για συλλογική μνήμη μέσω δημόσιας αφήγησης: το επικό νόημα επέζησε μόνο στη μορφή του παραμυθιού που απειλείται με εξαφάνιση. «Η γενέθλια κάμαρα του μυθιστο-

24. Για μια τέτοια απόπειρα, δες Rainer Nägele, «Benjamin's Ground», στον Nägele, ed., *Benjamin's Ground: New Readings of Walter Benjamin* (Detroit, 1988).

25. Benjamin, «Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia», *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writ-*

ings, ed. Peter Demetz, trans. Edmond Jephcott (N.Y., 1978), σ. 179.

26. Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, trans. Anna Bostock (Cambridge, Mass., 1971), σ. 41, [ελ. έκδοση ΑΚΜΩΝ, μτφρ. Σεραφείμ Βελέντζας] παρατίθεται από τον Benjamin. «Ο αφηγητής».

ρήματος», επιτίθετο ο Benjamin, «είναι το υποκείμενο στη μοναξιά του, το οποίο δεν δύναται να εκφράσει παραδειγματικά τα σπουδαιότερα ενδιαφέροντά του, το ίδιο είναι αμήχανο και δεν μπορεί να δώσει καμιά συμβουλή. Να γράφεις ένα μυθιστόρημα σημαίνει να ωθείς στα άκρα το ασύμμετρο στην έκθεση της ανθρώπινης ζωής»²⁷.

Μολονότι τα μυθιστορήματα εστιάζουν στο «νόημα της ζωής» δεν μπορούν να προχωρήσουν παραπέρα διακηρύσσοντας ότι η ζωή στην εποχή της πληροφορίας είναι εντελώς άνευ νόηματος· η εμπειρία την οποία απεικονίζουν είναι άρα εκείνη του *Erlebnis* στην κενότητά του. Η μοίρα των χαρακτήρων του, κατ' ουσίαν οι ίδιοι οι θάνατοί τους, μπορούν να προμηθεύσουν ένα προσομοίωμα νόηματος για αναγνώστες που οι ζωές τους το στερείται. Τα μυθιστορήματα βασίζονται σε ψυχολογικές εξηγήσεις αντί να απεικονίζουν το ενυπάρχον νόημα του κόσμου του επικού, ένα νόημα το οποίο είναι αυτονόητο και δεν έχει ανάγκη κάποιου εξωτερικού επεξηγητικό υποστήριγμα. Ακόμη και όταν μυθιστορήματα όπως του Proust, *A la Recherche du Temps Perdu* επιχειρούν να αποκαταστήσουν ένα συνεκτικό ανασκοπικό νόημα, μπορούν να το κάνουν μόνο μέσω της υποκειμενικής γλώσσας της μνήμης μάλλον παρά μέσω μιας αναπαράστασης μιας αντικειμενικά κατανοητής εμπειρίας²⁸. Παρ' όλο που η «ακούσια μνήμη», η τεχνική που ο Proust ιδιοποιήθηκε από τον Bergson, βρισκόταν πλησιέστερα από το εκούσιο αντίθετό της στην αναμνησιακή στιγμή της αληθινής *Erfahrung*, ήταν μόνο τεχνητά δημιουργημένη μέσω της συγκατάθεσης του μυθιστοριογράφου.

Πώς λοιπόν τότε, θα έπρεπε να αναρωτηθούμε, μπορεί το μυθιστόρημα να προμηθεύσει οποιαδήποτε επαλήθευση της πίστης του Benjamin για τη δυνατότητα εμπειρίας χωρίς υποκείμενο; Πώς μπορεί να επέχει θέση φύλακα μιας «απόλυτης εμπειρίας» πέραν του απλού *Erlebnis* ή ακόμη της χαμένης *Erfahrung* του αφηγητή; Η απάντηση ενυπάρχει σε μια όψη του μυθιστορήματος, την οποία ο Benjamin, σύμφωνα με όσα ξέρω, ποτέ δεν παραδέχτηκε: τη συχνή υιοθέτηση ενός στυλιστικού τρόπου που απουσίαζε κατ' ουσίαν από όλες τις προηγούμενες κατηγορίες, έναν τρόπο που είναι γνωστός στα γαλλικά ως «*style indirect libre*», στα γερμανικά ως «*erlebte Rede*» και στα αγγλικά ως «αναπαραστατική ομιλία». Συνδέεται περισσότερο με τη γραμματική παραλλαγή που είναι γνωστή ως «μέση φωνή», η οποία διαφέρει από την ενε-

27. Benjamin, «Ο αφηγητής: Θεωρήσεις στο έργο του Nicolai Lesskown», *Λεβιάθαν* 11.

28. Σύμφωνα με τον Benjamin, «το σημαντικότερο για το συγγραφέα που θυμάται δεν είναι ό,τι έχει βιώσει, αλλά η ύφανση της

μνήμης του, το πηνελόπειο έργο μιας περι-συλλογής». «The Image of Proust», *Illuminations*, σ. 205 [ελ. έκδ. ΟΥΤΟΠΙΑ μτφρ. Μηνάς Παράσχος].

γητική και την παθητική φωνή και προσδιορίστηκε από κριτικούς όπως ο Roland Barthes ως χαρακτηριστική της «αμετάβατης» γραφής του μοντερνισμού²⁹. Αν και η παρουσία αυτών των γλωσσικών φαινομένων δεν υποδηλώνει ότι το μυθιστόρημα λαμβάνεται ως ένα συνεκτικό, γενικό όλο που αναπαριστά ένα πρόπλασμα μιας «απόλυτης εμπειρίας», μας επιτρέπει να πιστεύουμε ότι εντός ορισμένων μυθιστορημάτων υπάρχουν στιγμές που το κάνουν.

Το «*style indirect libre*», που για πρώτη φορά επιλέχτηκε για σοβαρή ανάλυση από το Σουηδό γλωσσολόγο και μαθητή του Saussure, Charles Bally, το 1912³⁰, απέκτησε ιδιαίτερη σημασία στον Proust, στο πανηγυρικό του δοκίμιο του 1920 για το στυλ του Flaubert³¹. Ένα χρόνο αργότερα, ο Etienne Lorck έπλασε τον όρο «*erlebte Rede*» για το γερμανικό του αντίστοιχο και το 1924, ο Εγγλέζος Otto Jespersen εισήγαγε τον σε μικρότερη κλίμακα αποδεκτό «αναπαραστατικό λόγο» για την αγγλική εκδοχή³². Έκτοτε, ένα πλήθος γλωσσολόγων και κριτικών, μεταξύ των οποίων οι V.N. Volosinov, Stephen Ullmann, Dorrit Cohn, Roy Pascal και Ann Banfield ερεύνησαν κάθε όψη της χρήσης του³³. Ακόμη και ιστορικοί των πνευματικών ιδεών όπως ο Dominick La Capra το επικαλέστηκαν για να υποστηρίξουν ότι το στυλ του πεζού λόγου του Flaubert, και όχι το φαινομενικά λάγνο περιεχόμενο, οδήγησε στη δίκη της *Μαντάμ Μποβαρύ* το 1857³⁴.

Η σημασία του για το ζήτημα της εμπειρίας υποδηλώνεται, έστω και κάπως παραπλανητικά, από το γεγονός ότι η γερμανική του εκδοχή ονομάστηκε από τον Lorck, που ήταν μαθητής του Karl Vossler, του ρομαντικού

29. Roland Barthes, «To Write: An Intransitive Verb?», στο *The Rustle of Language*, trans. Richard Howard (Berkeley, 1989).

30. Charles Bally, «Le style indirect libre en français moderne I et II», *Germanisch-Romanistische Monatsschrift* (Heidelberg, 1912). Υπήρξαν ορισμένες προηγούμενες συζητήσεις στο έργο των γλωσσολόγων A. Tobler και Th. Kaplevsky, αλλά μόνο ύστερα από τον Bally, που ήταν ένας από τους δυο μαθητές του Saussure που εξέδωσαν τις σημειώσεις του *Cours de linguistique générale*, το 1916, έγινε μια συστηματική ανάλυση. «Libre» σημαίνει συντακτικά ανεξάρτητο.

31. Marcel Proust, «About Flaubert's Style», στο *Marcel Proust: A Selection from his Miscellaneous Writings*, trans. Gerard Hopkins (London, 1948).

32. Etienne Lorck, *Die «Erlebte Rede»: Eine sprachliche Untersuchung*, (Heidelberg, 1921) Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar* (London, 1924).

33. V.S. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language* (1930) trans. Ladislav Matejka and I.R. Titunik (N.Y., 1973); Stephen Ullmann, *Style in the French Novel* (N.Y., 1964); Dorrit Cohn, *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, (Princeton, 1978); Roy Pascal, *The Dual Voice: Free Indirect Speech and its Functioning in the Nineteenth-Century European Novel* (Manchester, 1977); Ann Banfield, *Unspeakable Sentences* (Boston, 1982).

34. Dominick La Capra, «*Madame Bovary on Trial*» (Ithaca, 1982).

γλωσσολόγου του ατομιστικού υποκειμενισμού, «*erlebte Rede*». Ο Vossler, ένας αντίπαλος του Saussure, τόνισε το ψυχολογικό περιεχόμενο ενός γλωσσικού έργου, που γίνεται κατανοητό ψυχολογικά όχι με θετικιστικούς/εμπειριστικούς όρους, αλλά με εκείνους της *Lebensphilosophie*³⁵. Η γλώσσα, δηλαδή, έκφραζε την εσωτερική, υποκειμενική κατάσταση του νου του ομιλούντος, κι όχι ένα απρόσωπο σύστημα σημείων, και ο γλωσσολόγος μελετούσε τα ύφη και τη *Spracheseele* (την ψυχή εκφρασμένη μέσω ύφους) παρά τη γραμματική. Κατά συνέπεια, όπως παρατηρούσε ένας σχολιαστής, «ο κύριος λόγος που ο Lorck έπλασε τον όρο “*erlebte Rede*” ήταν για να τονίσει την ανορθολογική και εκστατική λειτουργία μιας γλώσσας, σε αντίθεση με την πληροφοριακή. Σχετιζόταν, λοιπόν, με τις φιλοσοφίες της “ζωής” και την άμεση “εμπειρία”»³⁶.

Πώς τότε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το πλάγιο ελεύθερο ύφος παρονομασιάζει την ιδέα του Benjamin για την «απόλυτη εμπειρία» πριν το διχασμό υποκειμένου και αντικειμένου, εφ’ όσον μοιάζει να είναι ένα παράδειγμα του *Erlebnis* στην πλέον δυσάρεστη όψη του; Ας εξετάσουμε λεπτομερέστερα τις επιπτώσεις του για την απάντηση. Ο Lorck αντιδιέσπειλε τον «*erlebte Rede*» προς τον ευθύ λόγο που ονόμαζε «*gesprochene Rede*» (επαναλαμβανόμενη ομιλία) και τον πλάγιο λόγο τον χαρακτήριζε ως «*berichtete Rede*» (επικοινωνούμενη ομιλία). Ο ευθύς λόγος ή επαναλαμβανόμενη ομιλία εκφέρεται από ένα ομιλητή, ένα ήρωα σε ένα έργο, ως δική του σκέψη, όπως για παράδειγμα ο Φάουστ που λέει «Habe nun, ach! Philosophie, Juristerei!...» Ο πλάγιος λόγος ή επικοινωνούμενη ομιλία εκδηλώνεται όταν ένα δεύτερο πρόσωπο παραθέτει την ομιλία ενός πρώτου σε ένα τρίτο. Π.χ. «Faust hat gesagt: “Habe nun, ach! Philosophie, Juristerei!”...» Αλλά ο *erlebte Rede* λαμβάνει χώρα όταν ένα δεύτερο πρόσωπο θέλει να αναπλάσει στο δικό του νου τις σκέψεις του Φάουστ. Π.χ. «Faust hat nun, ach! Philosophie, Juristerei» ή στο βαθμό που είναι παρελθούσες σκέψεις, «Faust hatte nun, ach!»

Για τον Lorck, η πλάγια ελεύθερη ομιλία ήταν ένας τρόπος για κάποιον πρόσωπο να ξαναζήσει τις εμπειρίες κάποιου άλλου (αυτό που ο Dilthey ονόμασε *nacherleben*)³⁷, αλλά όχι να τις ανακοινώσει σε ένα τρίτο. Έτσι, δεν είναι κάτι που λέγεται κατά την παρούσα στιγμή σε μια κανονική ομιλία, αλλά υπάρχει μόνο ως μια λογοτεχνική σύμβαση, μόνο, δηλαδή, στο γραπτό λόγο.

35. Για την αξιολόγηση του Vossler και των οπαδών του, δες Volosinov, σ. 32.

36. La Capra, σ. 138.

37. Μια από τις οπαδούς του Vossler που εργάστηκε στον *erlebte Rede*, η Gertraud

Lerch, χρησιμοποίησε την ιδέα του Dilthey της *Einfühlung* (εμπάθεια) ως το κλειδί για το ύφος. Δες τη συζήτηση στον Volosinov, σ. 150.

Εάν απευθυνόταν μεγαλοφώνως σε ακροατήριο, θα ηχούσε περισσότερο σαν ψευδαίσθηση παρά σαν ενέργεια επικοινωνιακής ομιλίας. Ο Logck τονίζει έτος τη λειτουργία της ως διεγέρτη της φαντασίας, ένα παράδειγμα της ικανότητας της γλώσσας να υπερβαίνει τη διάνοια και να δημιουργεί εκ νέου, ως απόδειξη του status της σαν ζωντανή ενέργεια, για να χρησιμοποιήσω τους όρους του Humboldt, παρά σαν νεκρό έργο.

Μεταγενέστεροι μελετητές του ελεύθερου πλάγιου ύφους συμφώνησαν με τον ισχυρισμό του Logck ότι η διυποκειμενική, δημόσια επικοινωνία δεν είναι ο σκοπός της γλώσσας που χρησιμοποιείται κατ' αυτό τον ιδιόμορφο τρόπο. Επιβεβαίωσαν περαιτέρω την πίστη του ότι είναι μια εγγενώς γραπτή παρομοιοφανής ομιλία, δείχνοντας ότι η ανάπτυξη της γλώσσας δεν έρχεται πάντοτε από καινοτομίες κατά την προφορική λειτουργία. Και μοιράστηκαν την κρίση του ότι παρέχει αποδείξεις μιας δημιουργικής ικανότητας της γλώσσας που θέτει υπό αμφισβήτηση φαινομενικά αδιάσειστες διακρίσεις όπως ο ευθύς και ο πλάγιος λόγος.

Αμφισβήτησαν όμως σθεναρά την προϋπόθεση του Logck ότι ο «*erlebte Rede*» είναι η επανεμπείρωση ενός ανορθολογικού *Erlebnis*. Αντίθετα, όπως υποστήριξε ο Pascal, η υποκειμενική λειτουργία του ύφους συνδυάζεται με μια αφηγηματικότητα που «μεταδίδεται μέσω του λεξιλογίου και του ιδιώματος μέσω της σύνθεσης των προτάσεων και των ευρύτερων περικοπών, και μέσω των συμφραζομένων»³⁸. Υπάρχει, δηλαδή, μια λεπτή διάκριση μεταξύ χαρακτηριστήρα και αφηγητή που διατηρείται στο ύφος ακόμη και αν οι επικράτειες αυτών των δυο φαίνεται να έχουν συγχωνευτεί τέλεια. Με έναν παρόμοιο τρόπο και ο Volosinov ισχυρίζεται ότι πληροφορούμαστε μια σύγκρουση μεταξύ του αξιολογικού προσανατολισμού του χαρακτήρα του οποίου η ομιλία εκτίθεται και του αφηγητή του οποίου η ομαλή αφήγηση διακόπτεται από τη αναπαράστασή του. «Αντιλαμβανόμαστε τους τόνους και τα ενηχήματα να διακόπτονται από αυτές τις αξιακές κρίσεις ενός άλλου προσώπου», γράφει «Και αυτός είναι ο τρόπος, όπως ξέρουμε, με τον οποίο ο σχεδόν ευθύς λόγος διαχωρίζεται από το αναπληρωματικό λόγο, όπου δεν εμφανίζονται νέοι τόνοι vis-à-vis στα συμφραζόμενα του συγγραφέα που τον περιβάλλουν»³⁹.

Το αποτέλεσμα όλων αυτών, όπως αποσαφήνισε η Banfield, είναι ότι ο εαυτός του οποίου οι σκέψεις αναφέρονται στο πλάγιο ελεύθερο ύφος, δεν είναι ισοδύναμος προς ένα μοναδικό, συνεκτικό, εγωκεντρικό υποκείμενο, ένα υποκείμενο του οποίου το *Erlebnis* θα μπορούσε να είναι *nacherlebt*. «Η αναπαραστατική σκέψη», υποστηρίζει λοιπόν, «είναι μια απόπειρα να αποδώσουμε τη σκέψη ως μη λεκτική μέσω του μέσου της γλώσσας. Η γλώσσα καθιστά

38. Pascal, σ. 25.

39. Volosinov, σ. 155.

κυτή την απόπειρα επικτική επειδή δεν είναι συνώνυμη με την ομιλία ή την επικοινωνία, επειδή ο ομιλητής και ο εαυτός είναι διακριτές έννοιες, αμφότερες χναγκάιες από τη γλωσσολογική θεωρία και άρα αμφότερες προϋποτιθέμενες ως μέρος της εκ του ομιλητού εσωτερικευμένης γλωσσολογικής γνώσης»⁴⁰.

Εκτός της υφολογικής έκφρασης αυτής της μη-προσωποποιημένης έννοιας της εμπειρίας υπάρχει και μια γραμματική που σχετίζεται με ό,τι προσδιορίστηκε επαρκώς από τον Emile Benveniste στο δοκίμιό του του 1950 «Active and Middle Voice in the Verb»⁴¹. Η αποκαλούμενη «μέση φωνή» διεκδίκησε το ρόλο της εναλλακτικής λύσης μεταξύ ενεργητικής και παθητικής φωνής κατά τον ίδιο τρόπο που το *style indirect libre* έθεσε υπό αμφισβήτηση την αντίθεση μεταξύ ευθύ και πλάγιου λόγου, όχι βέβαια εξ ίσου έκδηλα σε όλες τις γλώσσες ούτε εξ ίσου εμφανώς καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας εκείνων των γλωσσών στις οποίες μπορεί να βρεθεί. Η φωνή, ή για να χρησιμοποιήσω τον τεχνικό όρο, η διάθεση, δείχνει τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο ενός ρήματος επηρεάζεται από την ενέργειά του. Σύμφωνα με τον Benveniste, ενώ τα ρήματα στην ενεργητική φωνή σημαίνουν μια διαδικασία κατά την οποία το υποκείμενο βρίσκεται εκτός της δράσης που επιτυγχάνεται, η μέση φωνή σημαίνει ένα υποκείμενο εντός εκείνης της διαδικασίας, έστω και αν καθιστά αναγκαίο και ένα αντικείμενο. Η παθητική φωνή ήταν μόνο μια ύστερη παραφυάδα της μέσης φωνής, που παρήχθη μόνο όταν η διάκριση μεταξύ ποιητικού αιτίου (υποκειμένου) και δέκτη (αντικειμένου) κατέληξε να θεωρείται απόλυτη. Αλλά η μέση φωνή δεν πέθανε εντελώς. Γνωστά παραδείγματα στα γαλλικά θα ήταν: «*Je suis née*», γεννήθηκα, και «*il est mort*», πέθανε. Ένα άλλο από τη σανσκριτική γραμματική αφορά την τελετουργική αυτοθυσία ενός προσώπου, το οποίο παίρνει το μαχαίρι στα χέρια του και παίζει τους ρόλους του εκτελεστή και του θύματος (*yajate* μάλλον παρά *yajati*, όταν ο ιερέας κάνει το φόνο).

Η έμφραση που δόθηκε από τον Benveniste στη μέση φωνή επέδρασε έντονα στην πρόσφατη γαλλική θεωρία. Στο σημαίνον δοκίμιό του, του 1968, για τη «Différance», ο Jacques Derrida την επικαλέστηκε για να εξηγήσει το νόημα αυτού του αποφασιστικού αποδομοηστικού νεολογισμού. Ισχυριζόμενος ότι η *différance* είναι μια λειτουργία που επίσης δεν μπορεί να συλληφθεί είτε ως ένα πάθος είτε ως μια ενέργεια ενός υποκειμένου, υποστηρίζει ότι «η μέση φωνή, μια αναμφισβήτητη μη-μεταβατικότητα, θα μπορούσε να είναι ό,τι η

40. Ann Banfield, «Where Epistemology, Style and Grammar Meet Literary History: The Development of Represented Speech and Thought», *New Literary History*, IX, 3 (1978), σ. 449.

41. Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, Fla., 1971), ch. 14.

φιλοσοφία, κατά την αρχή της, διένειμε σε μια ενεργητική και μια παθητική φωνή, συγκροτώντας άρα τον εαυτό της με τα μέσα αυτής της καταστολής»⁴² Η ανατροπή —ή τουλάχιστον η αποδόμηση— αυτής της καταστολής θα ήταν άφηγε να εννοηθεί, μια χειραφετησιακή χειρονομία, που θα επέτρεπε να επαναμφανιστεί κάποια περισσότερο αρχέγονη λειτουργία.

Ο Roland Barthes, συνάγοντας κι αυτός από τον Benveniste, διατείνεται σε ένα δοκίμιο που πρωτογράφηκε δυο χρόνια πριν από αυτό του Derrida, ότ η μέση φωνή ξαναβρήκε την κεντρική θέση της στη μοντέρνα γραφή, γραφή στην οποία η συγγραφική λειτουργία ενσωματωνόταν στο κείμενο που φαινόταν να γράφει η ίδια. Μια τέτοια γραφή θα μπορούσε να ονομαστεί άρα αμετάβατη μάλλον παρά μεταβατική με την έννοια ότι δεν έχει ένα αντικείμενο εξωτερικό προς αυτή. Ενώ η ρομαντική γραφή περιείχε ένα υποκείμενο προγενέστερο των πράξεων για τις οποίες έγραφε, στη μοντερνιστική γραφή το υποκείμενο ήταν εγγενές και ταυτόχρονο με την ίδια τη γραφή. Σύμφωνα με τον Barthes «στο μοντέρνο ρήμα μέσης φωνής γράφειν, το υποκείμενο συγκροτείται ως αμεσολάβητα σύγχρονο με τη γραφή, όντας πραγματοποιούμενο και προσβεβλημένο απ' αυτή: αυτή είναι η χαρακτηριστική περίπτωση του αφηγητή στον Proust, ο οποίος υπάρχει μόνο γράφοντας, παρά τη αναφορά σε μια ψευδο-μνήμη»⁴³.

Ο Barthes, αντί να αποδεχτεί την κριτική του Benjamin για τον Proust, που υποστήριζε ότι ο τελευταίος παρέχει μια αναδρομική και υποκειμενική προσομοίωση της *Erfahrung* μέσω της ακούσιας μνήμης, επιμένει ότι η ίδια η γραφή εμπεριέχει ό,τι αναζητούσε ο Benjamin. Εδώ έχουμε ένα παράδειγμα μιας γλωσσικής εκδοχής μιας εμπειρίας χωρίς το υποκείμενο, μιας *écriture* δίχως ένα *écrivain*⁴⁴. Παρ' όλο που ο Barthes ταύτιζε την αμετάβατη γραφή με το μοντερνισμό, όπου τεχνικές όπως ο εσωτερικός μονόλογος χρησιμοποιούνται συχνά, θα μπορούσε να διακρίνει τους προκατόχους της στο ρεαλιστικό μυθιστόρημα στο οποίο εμφανίζεται επίσης το *style indirect libre*, όπως για παράδειγμα στον Flaubert. Κατά συνέπεια υπάρχει μαρτυρία μέσα στ

42. Jacques Derrida, «Différance», *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago, 1982), σ. 9.

43. Barthes, «To Write - An Intransitive Verb?», σ. 19.

44. Για μια ανάλυση της *écriture* με όρους του αμετάβλητου γράφειν, της μέσης φωνής και του *style indirect libre* δες Ann Banfield, «Écriture, Narration, and the Grammar of French», στον Jeremy Hawthorn, ed. *Narra-*

tive: From Malory to Motion Pictures (London, 1985). Κάνει την παρατήρηση ότι η απρόσωπη γραμματική λειτουργία του γράφειν χάθηκε στην Αμερική όταν οι πραγματιστές υποκατέστησαν «the Experience Curriculum», το 1930 (σ. 17-18). Με τους όρους που χρησιμοποιήσαμε, η «απόλυτη εμπειρία» της *écriture* αντικαταστάθηκε από το *Erlebnis*.

μυθιστόρημα, τόσο στο επίπεδο του ύφους όσο και στη γραμματική φωνή, για εκείνες τις ιδιότητες που ο Benjamin του αρνήθηκε.

Συμβολικά, αρκετοί νεότεροι θεωρητικοί παρέκτειναν αυτά τα επιχειρήματα για να βρουν εμπειρία χωρίς ένα υποκείμενο σε μη λογοτεχνικά φαινόμενα. Η Ann Banfield, για παράδειγμα, υποστήριξε ότι σε ορισμένα μοντέρνα εργαλεία καταγραφής, όπως η κάμερα, το θερμόμετρο και η ηχογράφηση, μη αντιληπτά αισθητά μπορούν να αποκαλυφθούν χωρίς ένα ενεργό υποκείμενο να είναι παρόν όταν εκδηλώνονται τα συμβάντα⁴⁵. Αυτά τα φαινόμενα τα συγκρίνει με το *style indirect libre* στα μυθιστορήματα της Virginia Woolf και τα αφηγήματα του Maurice Blanchot και τα χρησιμοποιεί για να κριτικάρει τον ισχυρισμό του Bertrand Russel ότι τα αισθητά χρειάζονται πάντα ένα υποκείμενο για να τα αισθανθεί. «Το μυθιστόρημα», γράφει, «περιέχει προτάσεις με δείκτες που μπορεί να λεχθεί ότι αντιπροσωπεύουν την προοπτική του κανενός: όχι αντικειμενικές, άκεντρες αναλύσεις, αλλά υποκειμενικές άνευ όμως υποκειμένου, αποδίδουν τις εμφανίσεις πραγμάτων σε κανένα, συναφείς ως προς αυτό με τη φωτοευαίσθητη πλάκα»⁴⁶. Αν και δεν στρέφει την προσοχή της στην περίφημη συζήτηση του Benjamin για τη φωτογραφική αποκάλυψη ενός «οπτικού ασυνείδητου», οι παρατηρήσεις της υποδηλώνουν ένα παρόμοιο ενδιαφέρον για πραγματικότητες που διαφεύγουν της υποκειμενικής σύλληψης⁴⁷.

Σε ένα άλλο πλαίσιο, ο φιλόσοφος Berel Lang και ο ιστορικός των ιδεών Hayden White εισηγήθηκαν ότι η αμετάβατη γραφή στη μέση φωνή μπορεί να είναι ένας χρήσιμος τρόπος να παρουσιαστεί η ιστορική αφήγηση συμβάντων όπως το Ολοκαύτωμα που ανθίστανται σε παραδοσιακές απόπειρες καταγραφής τους σαν μια αντικειμενική ιστορία⁴⁸. Για τον White, που ακολου-

45. Ann Banfield, «Describing the Unobserved: Events Grouped Around an Empty Center, στον Nigel et. al., eds. *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature* (Manchester, 1987); «Le miroir qui ne reflète personne», στο *Transparence et Opacité: Littérature des Sciences Cognitives*, Hommage à Mitou Royat (Paris, 1988) και «L'Imparfait de l' Objectif: The Imperfect of the Object Glass», *Camera Obscura*, 24 (Fall, 1991).

46. Banfield, «L' Imparfait de l' Objectif», σ. 77.

47. Benjamin, «A Short History of Photogra-

phy», *Screen*, 13,1 (Spring 1972) [ελ. έκδ. ΚΑΛΒΟΣ, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ]. Για την πραγμάτευση των δεσμών μεταξύ των οπτικών ενδιαφερόντων του Benjamin και του θέματος της εμπειρίας δες Hansen, «Benjamin, Cinema and Experience».

48. Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide* (Chicago, 1990) και Hayden White, «Historical Emplotment and the Problem of Truth», στον Saul Friedlander, ed., *Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution»* (Cambridge, Mass., 1992). Ο White ερευνήσε αυτά τα θέματα σε ένα αδημοσίευτο κείμενο με την επιγραφή «Writing

θεί τον Roland Barthes, ο μοντερνισμός δεν είναι «τίποτε λιγότερο από μια τάξη της εμπειρίας πέραν (ή πριν) εκείνου του εκφράσιμου στο είδος των αντιθέσεων που αναγκαστήκαμε να χαράξουμε (μεταξύ δράσης και καρτερίας, υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας, κυριολεξίας και μεταφοράς, γεγονός και φαντασίας, ιστορίας και μύθου και ούτε καθ' εξής) σε όλες τις εκδοχές του ρεαλισμού»⁴⁹. Αυτή η μοντερνιστική εμπειρία, εισηγείται ο White, ταιριάζει κατά κάποιο τρόπο σε εκείνη του Ολοκαυτώματος, «μια νέα μορφή ιστορικής πραγματικότητας, μια πραγματικότητα που συμπεριλαμβάνει, μαζί με τις υποθετικά ακατανόητες, αδιανόητες και ανείπωτες όψεις της, τα φαινόμενα του χιτλερισμού, την τελική λύση, τον ολοκληρωτικό πόλεμο...»⁵⁰.

Οι ισχυρισμοί των Lang και White ότι οι ανείπωτες πράξεις του ολοκληρωτισμού του εικοστού αιώνα αντιπροσωπεύονται καλύτερα στις αναλλήλες προτάσεις που ονομάσαμε περιπτώσεις εμπειρίας άνευ υποκειμένου είναι, σίγουρα, αντιφατικοί: πράγματι, εγώ ο ίδιος τις αμφισβήτησα σθεναρά αλλού⁵¹. Αλλά δείχνουν πόσο ισχυρή είναι τώρα η γοητεία της έννοιας της εμπειρίας. Η πρώιμη ελπίδα του Benjamin για μια «απόλυτη εμπειρία», μια οντολογική εμπειρία εκφρασμένη σε μη-επικοινωνιακή γλώσσα, πριν την προνομιακή θέση της υποκειμενικότητας στο ανορθολογικό *Erlebnis* ή την επιστημονική *Erfahrung*, βρήκε μια ανταπόκριση σε απρόσμενα καταλύματα, όπου δεν απομένει σαφές υπόλοιπο των θεολογικών ενδιαφερόντων του. Αν και ελάχιστοι σχολιαστές παρατήρησαν τις συνέχειες — η Banfield είναι μια εξαίρεση καθώς χρησιμοποιεί τις εναρκτήριες γραμμές από το «Καθήκον του Μεταφραστή», «Κανένα ποίημα δεν σχεδιάζεται για τον αναγνώστη, καμιά εικόνα για τον βλέποντα, καμιά συμφωνία για τον ακροατή», ως επιγραφή για ένα από τα άρθρα της⁵² — είναι φανερό ότι, απογυμνωμένη από τη θρησκευτική της αίγλη, η πρώιμη θεωρία του Benjamin για την εμπειρία παρουσιάστηκε αξιολογώντας την ανθεκτική.

Μπορεί λοιπόν συμπερασματικά να λεχθεί ότι είναι κι εξ ίσου πειστική; Ο κριτικός της λογοτεχνίας Vincent Pecora εξέφρασε ανησυχία για τον τρόπο με

in the Middle Voice», το οποίο είχε την καλοσύνη να μου επιτρέψει να το διαβάσω.

49. White, «Historical Emplotment and the Problem of Truth», σ. 49.

50. Martin Jay, «Of Plots, Witnesses and Judgments», στον Friedlander, *Probing the Limits of representation*. Η διάκριση μεταξύ ενεργητικού δράστη και παθητικού θύματος δεν φαίνεται πουθενά να είναι τόσο σημαντική για να διατηρηθεί όσο στις εξηγήσεις του

Ολοκαυτώματος: διαφορετικά, διακινδυνεύουμε την παρωδία μιας αμερόληπτης ανάμνησης έκδηλης στο Bitburg και στο έργο ορισμένων ιστορικών κατά τη διάρκεια της *Historikerstreit*.

52. Banfield, «Where Epistemology, Style, and Grammar Meet Literary History: The Development of Represented Speech and Thought», σ. 415.

τον οποίο λειτούργησε το έργο του Benveniste για τη μέση φωνή, βραχυκυκλώνοντας σοβαρές συζητήσεις του πολιτικού παράγοντα⁵³. Προδίδοντας ένα είδος εθνολογικής νοσταλγίας για μια δήθεν προηγούμενη κατάσταση αδιαφοροποίητης ενότητας, οι τιμητές της, ισχυρίζεται, απέτυχαν να θέσουν τις δύσκολες ερωτήσεις για το πώς μπορούμε να βρούμε το δρόμο πίσω προς μια τέτοια ουτοπική κατάσταση. «Όπως η φρασεολογία της φαινομενολογίας», υποστηρίζει ο Pecora, «η μέση φωνή “διαλύει” επιφανειακά μόνο παλαιότερα λογικά και ηθικά διλήμματα των σχέσεων υποκειμένου/αντικειμένου»⁵⁴. Μπορεί κατά συνέπεια να αποδειχθεί ακόμη και ως μια αθέλητη υπηρετρία μιας αυταρχικής πολιτικής, όπως δυστυχώς έκανε η φιλοσοφία του Heidegger, που βασίστηκε στην έρευνα για εμπειρία χωρίς υποκείμενο.

Ένα λιγότερο δυσοίωνο σενάριο προτείνεται, ωστόσο, με μια ανάγνωση του *style indirect libre* που τονίζει τα αμφισβητησιακά ερεθίσματά του ως «διττού ύφους». Οι Volosinov, Pascal και La Capra υποστηρίζουν μια διαλογική μάλλον παρά μια εναισθητική ερμηνεία του. Υπογραμμίζουν δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους χαρακτήρας και αφηγητής παραμένουν σε ένταση μάλλον παρά απορροφώνται ομαλά ο ένας μέσα στον άλλο, όπως υποστηρίζουν οι οπαδοί των θεωριών του Vossler για το *nacherleben* (επαναβιώνειν). Ο Volosinov ήταν μέλος του κύκλου του Michael Bakhtin στη Σοβιετική Ένωση —στην πραγματικότητα, ορισμένοι κριτικοί ισχυρίζονταν ότι ουσιαστικά ήταν το ίδιο πρόσωπο⁵⁵— και γι' αυτό δεν εκπλήσσει όταν διαπιστώνουμε ότι η γνώριμη τώρα ιδέα του καρναβαλιού συσχετίζεται με εκείνη του *style indirect libre*. Σύμφωνα με τον La Capra, στη μελέτη του για τη *Μαντάμ Μποβαρύ*, «το αποτέλεσμα εδώ είναι η καρναβαλοποίηση της αφηγηματικής φωνής και μια διασπορά του αφηγητή στο κείμενο»⁵⁶.

Δεν θα ήταν εξ άλλου η πρώτη φορά που η ιδέα του Bakhtin για το καρναβάλι εισάγεται για να δώσει σάρκα στις απόκρυφες ιδέες του Benjamin. Ο Terry Eagleton ήδη το έκανε στις αρχές του '80, υποδεικνύοντας ορισμένες ομοιότητες μεταξύ θεολογικών προκείμενων κάθε θέσης⁵⁷. Η επίπτωση αυτής

53. Vincent Pecora, «Ethics, Politics and the Middle Voice», *Yale French Studies*, 79, (1991).

54. Ό.π., σ. 212.

55. Δες τη συζήτηση στους Katerina Clark και Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass., 1984), ch. 6 και την εισαγωγή του μεταφραστή στον Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*.

56. La Capra, «*Madame Bovary*», *on Trial*, σ.

149.

57. Terry Eagleton, *Walter Benjamin: Or Towards a Revolutionary Criticism* (London, 1981) όπου υποστηρίζει ότι στον Bakhtin υπάρχει ένας «ιουδαιοχριστιανικός μυστικισμός συναφής σ' ορισμένα σημεία μ' αυτόν του Benjamin... ότι στο *Marxism and the Philosophy of Language* [το οποίο θεωρεί ότι γράφτηκε από τον Bakhtin] περιέχεται ως

της ανάγνωσης του *style indirect libre* ίσως δεν είναι τόσο νοσταλγική και καταφατική όσο ο Pecora υποστηρίζει εναντίον εκείνων οι οποίοι χρησιμοποίησαν τη μέση φωνή ως ένα τρόπο υπέρβασης της διχοτομίας υποκειμένου/αντικειμένου. Γιατί αυτή υποδηλώνει μια λιγότερο σταθεροποιημένη ιδέα της ενότητας πριν τη διάσπαση σε ευθύ και πλάγιο λόγο, ενεργητική και παθητική φωνή. Εδώ η εμπειρία χωρίς το υποκείμενο μεταστρέφεται σε εμπειρία με περισσότερα από ένα υποκείμενα που κατοικούν στον ίδιο χώρο.

Παρ' όλο που η πρόωγη αντίληψη του Benjamin για την απόλυτη εμπειρία δεν θα έπρεπε να εμφανιστεί με την πρώτη ματιά ομοειδής με αυτή τη εκδοχή, ταιριάζει καλά με τον ισχυρισμό του ότι η αίγλη εμπεριέχει μια αλληλόδραση βλεμμάτων. Όπως παρατηρεί ο Habermas, «Η εμπειρία που πραγματοποιείται από το θραυσμένο κέλυφος της αίγλης, ωστόσο, ήδη ενυπάρχει στην εμπειρία της ίδιας της αίγλης: η μεταμόρφωση του αντικειμένου σε αντίγραφο. Με τον τρόπο αυτό διανοίγεται ένα ολόκληρο πεδίο απρόσμενων αντιστοιχιών μεταξύ έμφυχης και άψυχης φύσης, εντός του οποίου ακόμη και πράγματα μας συναντούν στις δομές μιας εύθραυστης διυποκειμενικότητας»⁵⁸. Η χαμπερμασιανή εκδοχή εκείνης της διυποκειμενικότητας, είναι, οπωσδήποτε, περισσότερο αρμονική και αμοιβαία από τη διαλογική ετερογλωσσία του Bakhtin, μολονότι ο ίδιος αναγνωρίζει με διορατικότητα τη σπουδαιότητα των πολλαπλών υποκειμενικότητων (των αντικειμένων που μεταμορφώνονται σε υποκειμενικότητες) στην έννοια της *Erfahrung* του Benjamin.

Όπως και να ερμηνεύσει κάποιος τις πολιτικές συνέπειες της απόλυτης εμπειρίας, του *style indirect libre* ή της μέσης φωνής ο ισχυρισμός του Benjamin ότι η εμπειρία είναι μια πολυπρόσωπη και εσωτερικά αμφισβητούμενη έννοια έχει έτσι εδραιωθεί από τη γλωσσολογική μαρτυρία των μυθιστορημάτων που ο ίδιος απέτυχε να εκτιμήσει. Είτε εμείς συμπεραίνουμε ότι η απόλυτη εμπειρία ουσιαστικά εξαφανίστηκε από τον κόσμο ή ότι η ουτοπική σπίθα παραμένει κρυμμένη στις σελίδες εκείνων των μυθιστορημάτων, περιμένοντας να ενεργοποιηθεί από τους αναγνώστες με τρόπους που είναι αδύνατο να προείπουμε, πρόκειται για ένα ζήτημα για το οποίο κανείς δεν μπορεί να απαντήσει με βεβαιότητα.

μυστικός του κώδικας μια θεολογική αποσείωση στην ενσάρκωμένη ενότητα λέξης και είναι παρόμοια με εκείνη που σημαδεύει τις μεσολαβήσεις του Benjamin» (σ. 153-154).

58. Jürgen Habermas, «Consciousness - Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin», *New German Critique*, 17 (Spring, 1979), σ. 45-46.