

Δείκτες, Βέλη, Μονάδες

Δοκίμιο πάνω στο μηδενισμό του Walter Benjamin

«**Κ**άθε σοσιαλιστική ή κομμουνιστική θεωρία στοχεύει [...]»¹. Η φράση αυτή δεν είναι τίποτε παραπάνω από ένα μικρό χωρίο μιας αποσπασματικής σημείωσης από την εποχή της πρώιμης συγγραφικής δραστηριότητας του Benjamin. Από μόνη της δεν θα δικαιολογούσε κανένα άλλο πλην του απλού φιλολογικού ενδιαφέροντος και θα μπορούσε να ενταχθεί καθώς και να εξουδετερωθεί μέσα στο γνωστό σχήμα της μετάβασης του Benjamin από τη μεταφυσική στο μαρξισμό, αν δεν προέκυπτε ως αναγκαία προέκταση θέσεων που συνεχίζουν να παίζουν ρόλο δεσπόζοντα μέχρι και στα τελευταία του κείμενα. Στόχος, πάντως, του παρόντος κειμένου δεν είναι να λύσει το ζήτημα της μαρξιστικής ή όχι ταυτότητας του Benjamin ούτε να απαντήσει σε οποιοδήποτε άλλο αστυνομικού χαρακτήρα ερώτημα, αλλά να αναδείξει σε ένα πρώτο επίπεδο μια σημαντική πτυχή της σκέψης του που ο σχετικός σχολιασμός συχνά θυσιάζει στο βωμό της κατανόησης του Benjamin μέσα από διαφορετικά θεωρητικά πρότυπα, είτε πρόκειται γι' αυτό του μαρξισμού είτε της εβραϊκής θεολογίας είτε, ακόμη, και αυτό της αποδόμησης. Αυτή η πτυχή βρίσκει την πιο μεστή της έκφραση σε μια έννοια που τρόπον τινά σηματοδοτεί μια ιδιαιτερότητα της μεθοδολογικής σκοπιάς του Benjamin, κοινή στο πρώιμο και το ύστερο έργο του, αλλά ταυτόχρονα και μια ιδιαιτερότητα από άποψη περιεχομένου, η οποία είναι καθοριστική για τη διαμόρφωση της αντίληψης του Benjamin στην περιοχή της αισθητικής, της πολιτικής, κυρίως δε της θεωρίας του δικαίου. Πρόκειται για την έννοια του δείκτη [Index], η πιο γνωστή χρήση της οποίας βρίσκεται στις επονομαζόμενες *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, που ο Benjamin συνέγραψε στο τέλος της ζωής του ως υπεράσπιση και μεθοδολογία του ιστορικού υλισμού και αποτελούν το δημοφιλέστερο, αν μπορεί κανείς να εκφραστεί έτσι, κείμενό του.

Στη δεύτερη από αυτές τις *Θέσεις*, ο Benjamin διατυπώνει την αντίληψή του για τη σχέση της επαναστατικής αξίωσης του παρόντος προς το ιστορικό παρελθόν με τη φράση: «Το παρελθόν φέρει μαζί του ένα μυστικό δείκτη, μέσω του οποίου παραπέμπεται στη λύτρωσή»². Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, ως γνωστόν, ο ιστορικός υλισμός πρέπει, αφ' ενός, να απαλλαγεί από την πίστη στην ιστορική συνέχεια και πρόοδο, αφ' ετέρου δε, και ως συνάρτηση του προηγουμένου, να αναζητήσει στο παρελθόν και να ανακαλέσει τα στοιχεία εκείνα τα οποία δεν κατόρθωσαν να επιβιώσουν στο πέρασμα του χρόνου – να διαβάσει

Ο Γιώργος Σαγκριώτης είναι υποψήφιος διδάκτωρ στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

την ιστορία ως ιστορία των νικημένων. Η εναντίωση του Benjamin στη θετικιστική φιλοσοφία της προόδου έρχεται ασφαλώς σε σύγκρουση με την κλασική ιστορικο-υλιστική αντίληψη περί αναπόδραστων νόμων της κοινωνικής εξέλιξης, οι ρίζες της ωστόσο δεν βρίσκονται στο δίλημμα μεταξύ ντετερμινισμού και ανοιχτών ιστορικών δυνατοτήτων, κι αυτό παρά την εγκωμιαστική αναφορά στην ιουδαϊκή διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία «[...] κάθε δευτερόλεπτο ήταν μια πύλη μέσα από την οποία μπορούσε να παρουσιαστεί ο Μεσσίας»³. Η σχεδόν αυθαίρετη και σίγουρα μη προβλέψιμη αυτή δυνατότητα έλευσης του Μεσσία, που για τον Benjamin σημαίνει και τη δυνατότητα της επαναστατικής έκρηξης, δεν θεμελιώνεται σε μια πίστη στη δυναμικότητα της αόριστης υποκειμενικής ελευθερίας έναντι της αναγκαιότητας των δεσμών του αντικειμενικού κόσμου, αλλά στην οριστικού χαρακτήρα πεσιμιστική αξιολόγηση της ανθρώπινης ιστορικής πραγματικότητας, στη βάση της οποίας εκτοπίζεται η όποια προσδοκία από την υποκειμενικότητα. «Πού βρίσκονται οι προϋποθέσεις της επανάστασης; Στη μεταβολή του φρονήματος ή των εξωτερικών συνθηκών; Τούτο είναι το κύριο ερώτημα που προσδιορίζει τη σχέση μεταξύ πολιτικής και ηθικής και δεν επιδέχεται καμίας συγκάλυψης. Ο σουρεαλισμός πλησίασε όλο και περισσότερο στην κομμουνιστική απάντηση σε αυτό. Κι αυτό σημαίνει: πεσιμισμός πέρα ως πέρα. Απερίφραστα και ολοσχερώς. Δυσπιστία στο πεπρωμένο της λογοτεχνίας. Δυσπιστία στο πεπρωμένο της ελευθερίας, δυσπιστία στο πεπρωμένο της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας, προπάντων όμως δυσπιστία, δυσπιστία, δυσπιστία σε κάθε συνεννόηση: ανάμεσα στις τάξεις, ανάμεσα στους λαούς, ανάμεσα στα άτομα»⁴. Όσο όμως πιο αδήριτη η απαισιοδοξία, όσο περισσότερο η κάθε παρελθούσα ιστορική στιγμή απογυμνώνεται από την εγγενή της σχέση προς ένα μέλλον στο οποίο οι θυσίες και τα τραύματα πρόκειται να βρουν δικαίωση, όσο, τέλος, πιο ανεξάρτητο εμφανίζεται το μέλλον αυτό από την οργανική του σχέση προς την προϊστορία, τόσο περισσότερο εξαρτημένο θα πρέπει, από την άλλη, να παρουσιάζεται το παρελθόν από τη στιγμή της υπέρβασής του. Επειδή η έμφασή του δεν είναι εγγεγραμμένη σε έναν τελικό σκοπό, επειδή η εποχή της παύσης των δεινών δεν «μπορεί να προσδοκάται με βεβαιότητα»⁵, η ίδια η τελική λύση αποκτά μια μεταμορφωτική δύναμη πάνω στο παρελθόν της και προικίζεται με λυτρωτική εξουσία. Η έννοια του μυστικού δείκτη, στο απόσπασμα που παρατέθηκε προηγουμένως, αρθρώνεται έτσι όχι μόνο σε αντίθεση προς το «μυστικό σχέδιο»⁶ της καντιανής τελεολογίας, αλλά και ενάντια στη δαρβινιστική εξελικτική φυσική ιστορία, η οποία, κατά τον Benjamin, συναντιέται με τον επιφανειακό αντίποδά της στη ρεβιζιονιστικά προσανατολισμένη πολιτική⁷. Επομένως, εκείνο στο οποίο ο δείκτης παραπέμπει δεν είναι κάποια εσωτερική ιδιότητα μιας εποχής ή ενός γεγονότος του παρελθόντος, αλλά η έλλειψη μιας τέτοιας ιδιότητας, η οποία και επιτρέπει τον ίδιο βαθμό αυθαιρεσίας στην επικαιροποίηση του παρελθόντος, ανεξάρτητα από τον αυτοδύναμο συσχετισμό του με το παρόν και μάλιστα αντίθετα σε αυτόν⁸, και στη νοσηματοδότησή του από το παρόν αυτό: «Για τον υλιστή ιστορικό, η κάθε εποχή με την οποία ασχολείται δεν είναι παρά προϊστορία εκείνης για την οποία ενδιαφέρεται ο ίδιος. Και για αυτόν ακριβώς το λόγο δεν υπάρχει γι' αυτόν στην ιστορία η επίφαση της επανάληψης: διότι δηλαδή οι πιο απόμακρες σ' αυτόν στιγμές της ιστορικής πορείας καθίστανται μέσω του δείκτη τους ως εν "προϊστορία" στιγμές του ίδιου αυτού του παρόντος και μεταβάλλουν το χαρακτήρα τους ανάλογα με τον καταστροφικό ή το νικηφόρο προσδιορισμό αυτού του παρόντος»⁹.

Αν λάβει κανείς υπόψη του τόσο την ένταση του Horkheimer στην εν λόγω φιλοσοφικο-ιστορική άποψη του Benjamin, ένταση στη βάση της οποίας κάθε αντίληψη περί μη τελεωμένου χαρακτήρα του παρελθόντος και δυνατότητας αποκατάστασης των συντελεσμένων δεινών είναι αναγκαστικά ιδεαλιστική¹⁰, όσο και την παραδοχή εκ μέρους του Benjamin ότι η ιδέα του, που λίγο αργότερα θα του επιτρέψει να γράψει ότι στον ιστορικό υλιστή ιστοριογράφο «[...] ενυπάρχει το χάρισμα να ανάψει στο παρελθόν τη σπιθαμή της ελπίδας, η οποία εμφορείται από το ότι ούτε οι νεκροί θα είναι ασφαλείς από τον εχθρό, αν νικήσει»¹¹, είναι στην ουσία της θεολογική¹², τότε ο μυστικός δείκτης θα μπορούσε να διαβαστεί και ως ο δείκτης του βαθμού στον οποίο η θεωρία του Benjamin είναι θεολογικά βεβαρημένη. «Η σκέψη μου», γράφει ο ίδιος, «έχει την ίδια σχέση προς τη θεολογία όπως το στυπόχαρτο προς το μελάνι. Είναι διαποτισμένη ολόκληρη από αυτή. Όσο όμως αφορά το στυπόχαρτο, τίποτα απ' όσα γράφτηκαν δεν έχει παραμείνει»¹³. Το να ερμηνεύει κανείς ένα συγγραφέα σύμφωνα με την άποψη του ίδιου για τον εαυτό του είναι ασφαλώς αφελές, στη συγκεκριμένη ωστόσο περίπτωση πρόκειται περισσότερο για τμήμα της ίδιας της θεωρίας του Benjamin παρά για απόπειρα αυτοκατανόησής του. Κι αυτό, διότι το «τίποτα» που μένει στο στυπόχαρτο είναι το ίδιο αυτό «τίποτα» το οποίο μπορεί κανείς να προσδοκά από τη θεϊκή πρόνοια και το οποίο υποδηλώνει ο δείκτης των εποχών της ιστορίας.

Το μελάνι απορροφάται, αλλά ίσως δεν εξαφανίζεται. Συνεχίζει να δρα υπογειώς και την υπόγεια αυτή του δράση φιλοδοξεί να φέρει στο φως, αν και σε κάπως διαφορετική συνάφεια, η κριτική στην οποία προχώρησε ο Lukács εναντίον του Benjamin και της αλληγορικής αντίληψης της ιστορίας, της οποίας, όπως πιστεύει, ο Benjamin υπήρξε ο κατ' εξοχήν υπέρμαχος. Πολλαπλά είναι επιβεβαιωμένο ότι στην ύστερη οικειοποίηση του μαρξισμού από τον Benjamin επανεμφανίζονται, πολλές φορές ατόφια, μια σειρά από μοτίβα που ο ίδιος διέγινωσεν πολύ παλαιότερα στο γερμανικό μπαρόκ δράμα κατά τη διατριβή του. Σε αυτά τα μοτίβα συγκαταλέγεται το δίχως άλλο και η αλληγορική ματιά, μέσα από την οποία ο κόσμος μεταμορφώνεται, όπως και στην περίπτωση του Angelus novus¹⁴, σε ένα ερειπιώδες τοπίο, απ' όπου απουσιάζει κάθε θεϊκή παρουσία και κάθε ελπίδα για εντοπισμό νοήματος¹⁵. Την εγκατάλειψη αυτή η αλληγορία την εκφράζει μέσω της αυθαίρετης σημασιολόγησης των παραστάσεών της: «Κάθε πρόσωπο, κάθε πράγμα, κάθε σχέση μπορεί να γίνει ένα οποιοδήποτε άλλο» και κρισιτάται «μόνο ενώπιον του υποκειμενικού βλέμματος του μελαγχολικού»¹⁶. Κατά τον Lukács, το αλληγορικό ύφος, που «[...] από άποψη αρχής αρνείται το εντεύθεν [...], την εμμένεια του νοήματος στο ανθρώπινο είναι και τη δράση»¹⁷, είναι προβληματικό, διότι εξορίζοντας το θεό και την ελπίδα από την ιστορία, απαρνείται το «κοινωνικό, ανθρωπο-απελευθερωτικό πάθος» και επαναφέρει την υπερβατικότητα στον καθοριστικό ρόλο, έστω και ως απύουσα: «[...] η θρησκευτική νοσταλγία για παρηγοριά και απολύτρωση παραμένει απαραμείωτα ζωντανή στο χωρίς θεό κόσμο, και επιτρέπει να εισβάλει με όλη της την ένταση στο μηδέν που προκύπτει κατ' αυτό τον τρόπο»¹⁸. Αλλά την ίδια στιγμή που ο Lukács, στα χνάρια του νεαρού Marx¹⁹, ευαγγελίζεται την κατάργηση του αθεϊσμού και ερμηνεύει την αλληγορική μελαγχολία ως επιστροφή ενός atheos absconditus²⁰, παραβλέπει ότι η κατάργηση αυτή είναι εύλογη (κι αυτό υπό την προϋπόθεση της άποδοχής της ιδεαλιστικής και μαρξιστικής φόρμουλας περί άρνησης της άρνησης) μόνο στο νοητό πέρασ της μάχης εναντίον της θεολογίας και όχι ως υποκατάστασή της. Γι'

αυτό δεν αδικεί απλώς τον Benjamin αποδίδοντας στη θεωρία της αλληγορίας κοσμοθεωρητική και οιονεί οντολογική ισχύ²¹, αλλά και από τη θεωρητική αφαίρεση για την οποία μέμφεται τον Benjamin αφαιρεί ο ίδιος τον πρακτικά αφαιρετικό της χαρακτήρα, προκειμένου να την παρουσιάσει ως θετική διδασκαλία, την οποία φέρονται να ασπάζονται οι πάντες, από τον Benn μέχρι τον Beckett. *Ο μυστικός δείκτης αποτελεί αλληγορία ο ίδιος και κατά τούτο «υποδηλώνει κάτι άλλο από αυτό που είναι και μάλιστα ακριβώς το μη Είναι αυτού που παριστάνει»²²*. Η ταύτιση της θεολογικής διάστασης των σχημάτων και της θεωρίας του Benjamin με τη θεολογία του «εντελώς Άλλου» δεν αποδίδει τη σκέψη του, εκτός εάν και μόνο στο βαθμό που αυτό το «εντελώς Άλλο» είναι το εντελώς άλλο ενός κόσμου που δεν έχει απαλλαγεί από το φετιχισμό με τον οποίο κάθε θεολογία είναι σύμφυτη. Και αν στον Benjamin η προοπτική της λύτρωσης εμφανίζεται εγγεγραμμένη όχι στο Είναι το ίδιο αλλά στο δείκτη του, είναι διότι, σε αντίθεση με τον Heidegger του *Είναι και Χρόνος*, δεν συνιστά οντολογική δυνατότητα, αλλά αναφέρεται στη δυνατότητα εκμηδένισης αυτής της ίδιας της οντολογίας²³.

Ο δείκτης δηλώνει, επομένως, κάτι το διπλό: ως μηδενικός μετατρέπει το καθετί σε απλή μονάδα, αλλά και ως δείκτης, ως κάτι δηλαδή παραπάνω από τη μονάδα την ίδια, απεικονίζει τον ενεργητικό χαρακτήρα αυτού του μηδενισμού. Στην ουσία και οι δύο όψεις επικοινωνούν μέσω ενός κοινού παρονομαστή. Ο Benjamin δανείζεται, στην *Πρωταρχή του Γερμανικού Δράματος*, από τον Leibniz την έννοια της μονάδας, προκειμένου να αντιπροτείνει μια γνωσιοθεωρητική διέξοδο στα μεθοδολογικά προβλήματα τόσο του ιδεαλισμού όσο και του καντιανισμού και των επιστημών του πνεύματος. Ήδη, στο πλαίσιο αυτό, η χρήση της έννοιας μονάδα σχετίζεται στενά με την απόπειρα του Benjamin να απομακρυνθεί από την αντίληψη της ιστορικής συνέχειας, «αφού στον Leibniz η ασυνέχεια των αμέραιων αριθμών υπήρξε αποφασιστικής σημασίας φαινόμενο για τη θεωρία των μονάδων»²⁴. Η στατικότητα με την οποία η έννοια αυτή είναι επιβαρυνμένη, καθότι εντός της μονάδας, με τον τρόπο που κατανοείται από τον Benjamin, «το γίνεσθαι των φαινομένων διαπιστώνεται μέσα στο Είναι τους»²⁵, αντιστοιχεί σε εκείνη ακριβώς τη στάση η οποία είναι αναγκαία προκειμένου η χρονική συνέχεια να μην απορροφήσει την ιστορική μοναδικότητα. «[...] Άχρονη, αλλά όχι χωρίς ιστορική διάσταση»²⁶ είναι η μονάδα, και ως τέτοια επανέρχεται στον ύστερο Benjamin ως αντικείμενο της ιστορικο-υλιστικής ματιάς πάνω στην ιστορία. «Ο ιστορικός υλιστής προσεγγίζει ένα ιστορικό αντικείμενο αποκλειστικά και μόνο όταν αυτό εμφανίζεται μπροστά του ως μονάδα»²⁷. Η ιστορική δομή της μονάδας, πολύ διαφορετικά βεβαίως από τη σημασία της στον Leibniz, έγκειται στο ότι συμπεκνώνει σε μια στιγμή, με κέντρο το παρόν, όλες τις διαστάσεις του χρόνου και τον οργανώνει σε προ-ιστορία και μετα-ιστορία²⁸. Στο *Passagen-Werk*, ο Benjamin θα αντικαταστήσει σε μεγάλο βαθμό την έννοια της μονάδας με αυτή της διαλεκτικής εικόνας, εντός της οποίας αποκρυσταλλώνεται ένας συσχετισμός παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος, που μέσω του αλματώδους χαρακτήρα του απεικονίζει ταυτόχρονα και το άλμα έξω από την προϊστορία ως το οποίο οφείλει να αυτοκατανοείται η επανάσταση.

Αποτελεί εύκολη λύση να χρεώσει κανείς την οπτική του Benjamin στην παράδοση του γνωστικισμού, ως μια από τις αναρίθμητες παραλλαγές του βασικού του μοτίβου. Ότι από την οπτική γωνία μιας αφηγηματικής ιστορίας των ιδεών, που δεν γνωρίζει καμία διαλε-

κτική, προβάλλει ως αυτονόητο, από άποψη φιλοσοφική (ή τουλάχιστον από την άποψη της φιλοσοφίας του Benjamin, που τόσο άμεσα όσο και μέσα από τη θεωρία της «πρωταρχής» στέκει εχθρική απέναντι σε κάθε τέτοια εξιστόρηση²⁹) αποδεικνύεται εξαιρετικά αμφίβολο. Αρνούμενος να δεχτεί ότι «Ο Θεός κυβερνά τον κόσμο», ο Benjamin βρίσκεται στην πραγματικότητα πολύ πιο κοντά στην αλήθεια του Hegel, αλλά ταυτόχρονα και πολύ πιο μακριά από εκείνους που θεωρούν ότι για την υπέρβαση του ιδεαλισμού είναι αρκετή η καταδίκη της εγγελιανής λογικής ή η υποβάθμιση της ταυτότητας πνεύματος και ιστορίας σε απλή θεολογική πίστη. Όπως η κατάρρευση της εσχατολογίας ανασυστήνει τη μεταφυσική ελευθερία της βούλησης και της απόφασης με το ίδιο το όπλο της διαλεκτικής, από την εγγελιανή κριτική στην αχρονία δεν μένει μετά την πτώση του απολύτου, που το ίδιο ήταν ο εκπρόσωπός της, τίποτα άλλο παρά ο γνωσιολογικός σχετικισμός στο χρονικό άξονα: η ουδετερότητα του χρόνου. Σε πείσμα των προηγουμένων, η κριτική του Benjamin στην άποψη που θέλει όλες τις εποχές «εξίσου κοντά στο Θεό» περιλαμβάνει έτσι και μια διπλή θεωρία της αλήθειας, κατά την οποία η αλήθεια είναι, αφ' ενός, τόσο μακριά από την υποκειμενική σημασιολογία ώστε να ορίζεται ως «θάνατος της πρόθεσης»³⁰, αφ' ετέρου, τόσο αλληλένδετη με το χρόνο ώστε να μην είναι μόνο η ίδια εξαρτημένη από αυτόν αλλά και ο χρόνος από εκείνη. «[...] Η αλήθεια δεν είναι –όπως ισχυρίζεται ο μαρξισμός– μόνο μια χρονική συνάρτηση της γνώσης, αλλά προσδεμένη σε ένα χρονικό πυρήνα, ο οποίος βρίσκεται ταυτόχρονα μέσα σε αυτό που γνωρίζεται και σε αυτόν που γνωρίζει»³¹. Για τις διαλεκτικές εικόνες ως στιγμές όπου παρόν και παρελθόν συναντιούνται αστραπιαία σε μια συστοιχία λέγεται έτσι ότι το διακριτικό τους γνώρισμα είναι ένας «ιστορικός δείκτης», διότι η ιστορία δεν αποτελεί διαμορφωτικό, πόσο μάλλον παραμορφωτικό παράγοντα, αλλά περιεχόμενό τους. Αλλά με αυτή ειδικά την έννοια ο τρόπος που ο Benjamin αντιλαμβάνεται την αλήθεια και την ιστορία δεν τον φέρνει σε απόσταση μόνο από το μαρξισμό, αλλά κυρίως από μια σειρά άλλες φιλοσοφικές προοπτικές, και μάλιστα το μέτρο της απομάκρυνσής του από το μαρξισμό είναι το ίδιο με αυτό της προσέγγισης του τελευταίου σε αυτές τις προοπτικές. «Ο,τι διακρίνει τις διαλεκτικές εικόνες από τις “οντότητες” της φαινομενολογίας είναι ο ιστορικός τους δείκτης (ο Heidegger προσπαθεί μάταια να σώσει την ιστορία για τη φαινομενολογία μέσω της “ιστορικότητας”）」³². Μέσα στην οντολογική προτεραιότητα της ιστορικότητας έναντι της ιστορίας δεν κρύβεται μόνο η ιδεαλιστική υποβάθμιση της πραγματικότητας έναντι της δυνατότητας, αλλά και η δυνατότητα της διάκρισης ανάμεσα σε αυθεντικό και μη αυθεντικό, σε εποχές ακμής και έκπτωσης, ανάμεσα στις οποίες μεσολαβεί η αποφασιστικότητα³³. Αλλά «το πάθος» της εργασίας του Benjamin είναι ότι «δεν υπάρχουν εποχές παρακμής»³⁴. Αντίθετα, «η υπέρβαση της έννοιας της πρόοδου και της έννοιας της “εποχής παρακμής” δεν είναι παρά δύο όψεις του ίδιου πράγματος»³⁵. Το Είναι, για το νόημα το οποίου ρωτάει ο Heidegger, είναι έτσι για τον Benjamin κάτι «βαρύ και ξένο»³⁶ που έχει επιφορτωθεί στα πράγματα, δεσμευοντάς τα εντός μιας αξιολογικής συνάρτησης, και από το οποίο ζητούμενο είναι να απαλλαγούν. Η σύμπτωση των φιλοσοφικών προσανατολισμών ανάμεσα στους δύο ως προς την αποσύνδεση της αλήθειας από τη συνείδηση και το συσχετισμό της με ένα Είναι βρίσκει το όριο της στον ορισμό της αλήθειας ως «Είναι χωρίς πρόθεση». Καθώς ο ιστορικός δείκτης των διαλεκτικών εικόνων επιτελεί μια λειτουργία αφαίρεσης «κάθε διαμήνυσης, κάθε νοήματος, κάθε πρόθε-

σης»³⁷, αποτελεί ταυτόχρονα και την έννοια εκείνη που διακρίνει τη μεθοδολογία του Benjamin από τα ιστοριοστικά εγχειρήματα που φαινομενικά βρίσκονται στον αντίποδα της φαινομενολογίας. «Αυτές [οι διαλεκτικές εικόνες] πρέπει να οριοθετηθούν πλήρως από τις λεγόμενες κατηγορίες “των επιστημών του πνεύματος”, το λεγόμενο *habitus*, το *styl* κ.ο.κ.»³⁸. Είτε στην απλοϊκή εκδοχή της ταύτισης με το ιστορικό υποκειμένο είτε στην πιο σύγχρονη της κατασκευής «μιας ολότητας προικισμένης με νόημα»³⁹, από την κατανοητική ιστοριογραφία διαφεύγει το κατ' εξοχήν ιστορικό: αυτό που είναι πέραν της υποκειμενικής σημασιοδότησης και σκεπάζεται από αυτή προκειμένου να διασφαλιστεί η ενότητα και η συνέχειά της. Καθόλου άστοχα, ο Benjamin ονομάζει μια τέτοια συνέχεια μυθική. Ο ιστορικός δείκτης δεν ασκεί κριτική στον ιδεαλισμό μέσω ενός πολλαπλασιασμού των ιστοριών, όπου η υποτιθέμενη προσήλωση στη μοναδικότητα της καθεμιάς συνταιριάζει με την πλήρη υποκαταστασιμότητά τους στο *super market* της ιστοριογραφίας, αλλά μέσω της διακοπής και ακινητοποίησής τους. «Η ιστορία διαλύεται σε εικόνες, όχι σε ιστορίες»⁴⁰. Ο ιστορικός δείκτης δεν διασπά τις μεγάλες αφηγήσεις σε μικρές, αλλά διακόπτει την αφηγηματική συνέχεια, προκειμένου να ανακαλύψει την ιστορική κίνηση εντός του αντικειμένου σε ακινητοποιημένη μορφή. Ενώ ο ιστορισμός προσποιείται την κατανοητική πιστότητα στο αντικείμενό του, αλλά κατ' ανάγκην προβάλλει σε αυτό τη δική του υποκειμενική κατανόηση, η μέθοδος του Benjamin αποσκοπεί εντελώς αντιστρόφως στο να εξαρτήσει την αλήθεια του αντικειμένου αυτού από την ιστορική κατάσταση του παρόντος, σε μια «*telescopage* του παρελθόντος μέσω του παρόντος»⁴¹, μέσω της οποίας αποκαλύπτεται το συγκαλυμμένο από πολλαπλές *επιστρώσεις* νοηματοδότησης δυναμικό του για το παρόν το ίδιο. Το τηλεσκόπιο ελαχιστοποιεί τις αποστάσεις. Είναι το στοιχείο της θεολογικής στρατηγικής του Benjamin, όπως αυτή τίθεται στην υπηρεσία του ιστορικού υλισμού, η αφαίρεση του πέλπου πίσω από το οποίο η ιστορία αποκτά τη γοητεία ενός άπιαστου απόμακρου αντικειμένου, όπως το εμπόρευμα εκλαμβάνει μέσω της συσκευασίας του μια ονειρώδη διάσταση, όσο απτό και προσβάσιμο κι αν είναι στο χέρι του καταναλωτή που το επιλέγει. Έτσι, η θεολογική λύτρωση του παρελθόντος, προς την οποία δείχνει ο δείκτης του, είναι μια υλιστική καταστροφή της μυθολογίας του σήμερα και η ψυχρότητα έναντι στις σημασίες είναι μια υπερθέρμανση της σημασίας του παρόντος. «Ο ιστορικός υλισμός ανατινάσσει την ομοιογένεια της εποχής. Τη γεμίζει με δυναμίτη, δηλ. με παρόν»⁴².

Ο Benjamin στρέφει κατ' αυτό τον τρόπο την εγγελιανής καταγωγής προτεραιότητα του παρόντος ενάντια στον εγγελιανισμό, όχι όμως για να αντικαταστήσει την τελεολογική πίστη με την ιστοριοστική «ακηδία»⁴³. Το γεγονός ότι το παρελθόν δεν είναι η ομαλή οδός προς τη λύτρωση κι όμως, ταυτόχρονα, κάθε παρελθούσα εποχή παραπέμπει σε αυτή, το ότι η ανάμνηση του παρελθόντος φέρει εντός της το αίτημα της σωτηρίας, την ίδια στιγμή που η σωτηρία ήταν μονίμως απούσα από αυτό, συνιστά μια ανεξαργύρωτη και μη διαχειρίσιμη διαφορά. Το μόνο όνομα γι' αυτή είναι η θλίψη. Ό,τι, με τη λογική της συμπάθειας, καταχωρείται ως ιδιοσυγκρασιακό χαρακτηριστικό, στην πραγματικότητα δεν συνιστά για τον Benjamin τίποτε λιγότερο από την ίδια την αρχή της διαλεκτικής, εντός της οποίας η μηδενιστική και η ενεργητική λειτουργία του δείκτη βρίσκονται συνδεδεμένες και μονίμως αναφερόμενες η μια στην άλλη. Βαθιά διαλεκτική είναι η θλίψη, γιατί είναι ταυτόσημη με το διττό αδύνατο της συνέχισης του νόηματος και απλής παραίτησης από αυτό. Όχι ιδιο-

ρυθμία αλλά σκάνδαλο. Διότι αυτό που για τη φορμαλιστική λογική αποτελεί απλώς αντίφαση, η άντληση νοήματος από το μη νόημα, η προοπτική της λύτρωσης μέσα από την εγκατάλειψη του κόσμου από το Θεό, είναι για τη διαλεκτική του Benjamin ο μόνος αληθινός κανόνας. Ακόμη και η πλήρης άρνηση του νοήματος, ως αφηρημένη άρνηση της θεολογίας, θα εξακολουθούσε να είναι μια γιορτή και μάλιστα γενικευμένη· και τι άλλο είναι η κουλτούρα του anything goes από μια καθολική λατρεία του υπάρχοντος; Για τη θετικιστική ανθρωπολογία, που οργανώνει την αντίθεσή της προς την ουσιοκρατία ανάγοντας την παραγωγή του νοήματος σε απλή λειτουργία της σχέσης σημαίνοντος σημαίνόμενου, στο πλαίσιο των ανθρωπίνων ομαδοποιήσεων η λατρεία, η γιορτή, η τελετή δεν αποτελεί παρά διστορική σταθερά, επέκεινα της εμβέλειας της κριτικής. Αλλά η ουδετερότητα του επιστημονισμού είναι προσδιορισμένη από την ιστορική του εξάρτηση, που τόσο εύκολα ξεχνά. Αντιμέτωπος με την αυταρέσκεια της κατ' επίφαση απομυθοποιητικής σκέψης, ο μηδενισμός του Benjamin συγκροτείται ως υπονόμηση του κινισμού, με τον οποίο και ουδέποτε ταυτίζεται. Στο σχεδιάσμα «Ο Καπιταλισμός ως Θρησκεία», ο Benjamin αντιπαράκειται στη βεμπεριανή θέση περί προτεσταντισμού, ισχυριζόμενος ότι ο καπιταλισμός δεν αποτελεί «[...] απλώς [...] ένα μόρφωμα με θρησκευτικούς όρους, αλλά ένα φαινόμενο ουσιαστικά θρησκευτικό»⁴⁴. Αυτό σημαίνει ότι στη διαδικασία της εκκοσμίκευσης το αντικείμενό της έχει διατηρηθεί. «Η υπερβατικότητα του θεού έφτασε στο τέλος της. Αλλά δεν είναι νεκρός»⁴⁵. Το χρήμα είναι αυτό που έχει αναλάβει τη λειτουργία της παραγωγής νοήματος και αξιών. Αν για τον Simmel η καθολική σημασία του χρήματος επιφέρει την υιοθέτηση μιας σχετικοποιημένης εικόνας του Είναι⁴⁶, για τον Benjamin ο σχετικισμός αυτός έχει και τη διαλεκτικά αντίστροφη διάσταση. Όσο το δόγμα διαλύεται σε λειτουργίες, τόσο οι λειτουργίες αυτές απολιτοποιούνται, όσο συρρικνώνεται το κύρος του λόγου περί Θεού, τόσο διευρύνεται η σημασία της καθαρής θεολογικής σχέσης, της λατρείας. «Ο καπιταλισμός είναι μια θρησκεία καθαρής λατρείας, χωρίς δόγμα»⁴⁷. Αλλά, επειδή χωστός τη θρησκευτικότητα του στην άρνηση της θρησκείας, είναι υποχρεωμένος και να τη συγκαλύπτει. Η υποκρισία δεν τον κάνει επιεικέστερο. Κάθε ενδεχόμενο κενό θα άφηνε να διαφανεί ο φόβος που κρύβεται πίσω από το γέλιο του· πρέπει επομένως να εξαγοράζει διαρκώς την ενοχή του με λατρευτικές εκδηλώσεις ενώπιον της σκοτεινής του θεότητας. Καθώς, λοιπόν, η απόκρυψη της αντικειμενικής του ιδεολογίας επιβάλλει την ολοκληρωτική οργάνωση της λατρείας, «δεν υπάρχουν αργίες»⁴⁸ και διαλείμματα στο εμπορευματικό όργιο⁴⁹. Στον «εορτασμό μιας λατρείας sans rève et sans merci»⁵⁰ ο Benjamin επιχειρεί να αντιπαράξει μια άρνηση που, εμπροσθιμένη από θλίψη, δεν είναι ένα απλό δεν αλλά ένα κατά. Γι' αυτόν θα είχε ισχύ μια παράφραση της γνωστής μαρξικής θέσης όπως: «Οι υλιστές προσπάθησαν ως τώρα να εξηγήσουν τη θρησκεία. Το ζήτημα όμως είναι να την καταστρέψουμε».

Όχι τυχαία, οι ήρωες της φιλοσοφικής σκηνοθεσίας του Benjamin φέρουν το όνομα των βαρβάρων. Αυτοί είναι οι μόνοι που μπορούν να αντιστρατευτούν τη λατρεία (Kultus) που ενέχεται στο ιερό βάρος της κουλτούρας (Kultur), του πολιτισμού. Μπορεί, όμως, να εννοεί κανείς στα σοβαρά ότι η μόνη εποικοδομητική πρόταση συνίσταται σε ένα βάναυχο έργο καταστροφής; Η απάντηση του Benjamin είναι ρητή: «Ακριβώς! Το λέμε για να εισαγάγουμε μια νέα θετική έννοια του βαρβαρισμού»⁵¹. Όπως η βαρβαρότητα βρίσκεται μέσα στην έννοια της κουλτούρας, η (τυπικά παράδοξη) κουλτούρα μιας άρνησης της κουλτού-

ρας βρίσκεται μέσα στη διαλεκτική έννοια της νέας βαρβαρότητας. Οι βάρβαροι, από τους οποίους εξαρτάται η ελπίδα σε μια εποχή όπου η συνοχή της εμπειρίας είναι ολοσχερώς αδύνατη και στο έργο των οποίων «η ανθρωπότητα προετοιμάζεται ώστε, αν χρειαστεί, ο πολιτισμός να επιβιώσει»⁵², είναι κατά τον Benjamin οι μεγάλοι δημιουργοί και μάλιστα οι πιο «ψύχραιμοι» από αυτούς, οι «κατασκευαστές»⁵³. Ως παραδείγματα του τύπου αυτού, που αλλού ο Benjamin αποδίδει με την έκφραση «καταστροφικός χαρακτήρας», προβάλλουν μορφές που φαινομενικά μικρή σχέση υπάρχει μεταξύ τους: ο Brecht, ο Descartes, ο Klee, ο Scheebart, ο Loos. Αυτό που τους ενώνει είναι η κοινή τους σχέση προς τα πράγματα. Είναι η ίδια με αυτήν της αλληγορίας. Δεν αναζητούν να ανακαλύψουν εκ νέου αξίες χαμένες, αλλά εκκενώνουν τα πάντα από κάθε πολιτιστικά φορτισμένη αξία, προκειμένου να γίνουν ικανοί για μια δημιουργία αυθαίρετη «σε αντίθεση με το οργανικό»⁵⁴. «Αποφεύγουν τη δεδομένη, εορταστική, πολύτιμη και με όλα τα δώρα της θυσίας του παρελθόντος στολισμένη εικόνα του ανθρώπου, για να στραφούν στο νεογέννητο που κείται κλαίγοντας μέσα στις βρόμιχες πάνες της σύγχρονης εποχής»⁵⁵. Για το σκοπό αυτό δεν είναι αρκετό να κλείσουν τα μάτια μπροστά στην οργανική συνάφεια πανηγυρίζοντας τη διάλυσή της, όπως ο καπιταλισμός το θάνατο του Θεού με στόχο την απόκρυψη της θρησκευτικότητάς του, δεν είναι αρκετό να αποσυνδέσουν τις δημιουργίες τους από τη λογική της προόδου, αλλά πρέπει να δημιουργήσουν αυτό που θα ήταν καθ' εαυτό αντιοργανικό, το «ριζικά καινούριο»⁵⁶. Τη διαλεκτική που χάνουν διακόπτοντας την ιστορική συνέχεια και νοηματοδότηση την κερδίζουν χάρη σε αυτή τη ριζικότητα εντός της δημιουργίας τους, όπως η διαλεκτική εικόνα οργανώνοντας το ιστορικό αντικείμενο στην προ- και μετα-ιστορία του: «Ο καταστροφικός χαρακτήρας κάνει τη δουλειά του». Αυθαίρετα, αλλά με εξαίρεση αυτό που θα στεκόταν εμπόδιο στην ίδια την αυθαιρεσία. Υπάρχει επομένως μια δουλειά που πρέπει να αποφεύγει και η μόνη τέτοια είναι «να είναι δημιουργικός»⁵⁷. Ενώ η φασιστική αισθητική, η *l' art pour l' art* και ο μεταμοντερνισμός ανακατασκευάζουν με βάση την παραδοχή του μηδενός και της καταστροφής μια νέα διονυσιακή λατρεία, ο καταστροφικός χαρακτήρας είναι απολλώνιος: αρνείται ακόμη και αυτή τη θέση του μηδενιστή, μηδενίζοντας τον τόπο του. Το κενό δεν είναι κάτι δεδομένο, αλλά πρέπει να δημιουργηθεί⁵⁸. Αυτό το ίδιο είναι το νεογέννητο. Συνεπώς, η «κατασκευή» προϋποθέτει την «καταστροφή»⁵⁹, όχι με την έννοια ότι ανοίγει χώρο για ένα ιδεώδες του μέλλοντος⁶⁰, αλλά με αυτήν ότι η λειτουργία της καταστροφής και της κατασκευής συμπίπτουν εντός μιας και μοναδικής διαλεκτικής στιγμής που δεν γνωρίζει διάρκεια. Ένας τέτοιος μηδενισμός είναι στην ουσία του θετικός, διότι δεν στερείται νοήματος, αν και αρνείται το νόημα. Η απαξίωση και αναβάθμιση του βέβηλου κόσμου, που συντελείται σύμφωνα με τον Benjamin υπό την αλληγορική θεώρησή⁶¹, αποτελούν όψεις μιας και της αυτής κίνησης. Σε αντίθεση με το σκεπτικιστή, ο καταστροφικός του Benjamin σε κάθε περίπτωση εξακολουθεί να θέτει κάτι, μόνο που αυτό που θέτει είναι μια άρνηση της θέσης του. Στην ουσία ο καταστροφικός χαρακτήρας δεν είναι ένας χαρακτήρας δίπλα στους άλλους, αλλά ο χαρακτήρας της αυτο-αποχαρακτηροποίησης⁶². Σχεδιάζοντάς τον, ο Benjamin δεν σχεδιάζει ένα ανθρώπινο πρότυπο, αλλά πιο πολύ μια μέθοδο, που όμως ακόμη και αυτή δεν θα πρέπει να υποστασιοποιηθεί. Μαζί με τα ίχνη του παρελθόντος, η αυθαιρεσία του εξαφανίζει και «τα ίδια τα ίχνη της καταστροφής»⁶³. Ισχύει, δηλαδή, γι' αυτή ό,τι και για τις επαναστάσεις: η απαγόρευση του εορτασμού που θα την επαναμεταμόρφωνε σε

λατρεία και θα εξίσωνε τη βαρβαρότητα με κουλτούρα. Σε πείσμα του στερεότυπου περί θεολογικής σκέψης, ο περιφνημος μεσσιανισμός του Benjamin είναι κι αυτός αλληγορικός, κατά το ότι η τελευταία του λέξη είναι ένας τέτοιος «καθαρός τύπος του προδρόμου» χωρίς μεσσία. Είναι τώρα φανερό σε τι συνίσταται αυτό το παραπάνω του μηδενός του μηδενικού μυστικού δείκτη, που εμποδίζει τη μελαγχολία να μετακυλήσει σε παραίτηση. Το ίδιο το μηδέν, το ότι «ο κόσμος αξίζει να καταστραφεί»⁶⁴ είναι κι αυτό που συνέχει τα πάντα, που τους προσδίδει στη φιλοσοφία το status της αλήθειας ως μονάδας. Στα μάτια του καταστροφικού χαρακτήρα ο κόσμος «απλοποιείται»⁶⁵.

Παράλληλα, η ίδια δομή μιας καταστρεπτικής διαλεκτικής εμφανίζεται σχεδόν σε όλες τις όψεις της θεωρίας του Benjamin, και με τον πλέον χαρακτηριστικό ίσως τρόπο στη θεωρία του δικαίου. Σε αυτό το πλαίσιο, και κυρίως στο κείμενό του «Για την κριτική της βίας», ο Benjamin διαπιστώνει μια αζετέραστη αντινομία σε κάθε έννοια δικαίου, είτε φυσικοδικαιακού είτε θετικού τύπου. Η αντινομία αυτή, η οποία εκδηλώνεται μέσα από τη διαρκή μετατροπή του ενός είδους δικαίου στο άλλο και την ιστορική αλληλοδιαδοχή επαναστάσεων και εξουσιαστικής εγκαθίδρυσης, δεν μπορεί να ξεπεραστεί παρά από μια αρχή που βρίσκεται επέλκεινα της διαλεκτικής της και στην οποία ο Benjamin δίνει το όνομα της δικαιοσύνης. Το χάσμα ανάμεσα σε αυτή και το φυσικό ή το θετικό δίκαιο περιγράφεται από τον Benjamin μέσω της διάκρισης ανάμεσα στη βία που εμπλέκεται στη φαύλη σχέση μέσων και σκοπών και τη βία που ονομάζει θεϊκή ή καθαρή [reine Gewalt] και βρίσκεται υπεράνω σχέσεων σκοπιμότητας. Σε εκπληκτική παραλληλία με το καντιανό κριτικό εγχείρημα, ο Benjamin όχι μόνο αναζητά έναν τρίτο όρο που θα επιτρέψει την άρση του αδιεξόδου που προηγουμένως έχει σκιαγραφήσει ως «ανεπίλυτο όλων των προβλημάτων δικαίου»⁶⁶, αλλά και αποδίδει στην τρίτη αυτή στιγμή, τη δικαιοσύνη, ή την καθαρή βία, τον ίδιο ανεξιχνίαστο χαρακτήρα που ο Καντ απέδιδε στην ελευθερία. Όπως στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ ουδέποτε μπορεί να θεωρείται γνωστό αν μια ανθρώπινη πράξη υπήρξε προϊόν σεβασμού προς τον ηθικό νόμο ή απλώς σε τυπική συμφωνία μαζί του, έτσι και για τον Benjamin παραμένει οριστικά αβέβαιο «πότε σε μια συγκεκριμένη περίπτωση η καθαρή βία ήταν πραγματική»⁶⁷. Ενώ όμως στην περίπτωση του Kant η ρυθμιστική ιδέα της ελευθερίας, ως ηθικότητας, θεμελιώνει τη δυνατότητα της νομιμότητας και καθαριάζει την πραγματικότητά της, ο στόχος της «κριτικής της βίας» είναι η ολοσχερής απόρριψη των όρων που η διαλεκτική των οποίων καθιστά αναγκαία την κριτική. Ο συσχετισμός της δικαιοσύνης προς το δίκαιο συνίσταται όχι στην υπερβατολογική θεμελίωση, αλλά στην πρακτική καταστροφή του. «Αν η μυθική βία θέτει δίκαιο [rechtsetzend], η θεϊκή εξαλείφει το δίκαιο [rechtsvernichtend]». Όταν ο Benjamin ονομάζει τη βία που επιτελεί ένα τέτοιο καταστρεπτικό έργο⁶⁸, που φτάνει «τέλος» μέχρι «την παύση [...] της κρατικής εξουσίας»⁶⁹, θεϊκή, ισχύει και στην περίπτωση αυτή ό,τι για τη θεολογία του εν γένει. Η κατάργηση της εξουσίας συμβαδίζει με την έξοδο από το πλαίσιο της ενοχής, για το οποίο υπεύθυνο είναι το δίκαιο. Αν για μια σειρά από μετακάντιανές δοκιμές ηθικής φιλοσοφίας επιδιώκεται η χαλάρωση του ανεκδοτολογικού καντιανού πουρισμού μέσω της σχετικοποίησης του κατηγορικού χαρακτήρα της προστακτικής, η κριτική του δικαίου του Benjamin εντείνει τόσο τον κατηγορικό της χαρακτήρα ώσπου να διαλυθεί ο ίδιος ο τρόπος της προστακτικής. Η θεϊκή δικαιοσύνη είναι αντιθηροσκευτική, στο μέτρο που προσφέρει την εξιλέωση που λείπει από τη λατρευτική συνάφεια

του καπιταλισμού⁷⁰. Ακριβώς για αυτό το λόγο, η απελευθερωτική λειτουργία της δικαιοσύνης δεν μπορεί να συνίσταται σε μια οικονομική αναδιανομή ή ένα νομικό εξισωτισμό, αλλά, λογικά προγενέστερα, στην καταστροφή της μυστηριώδους δύναμης που υποτάσσει τους ανθρώπους και τα πράγματα στο νόμο από τον οποίο πηγάζει κάθε εντολή και διανομή. Η ύστερη σκέψη του Heidegger δίνει γι' αυτή τη δύναμη την πιο ακριβή περιγραφή: «Μόνο στο μέτρο που ο άνθρωπος, εξ-ιστάμενος προς την αλήθεια του Είναι, ανήκει στο Είναι, μπορεί να έρθει από το Είναι αυτό τούτο η διανομή εκείνων των εντολών που πρέπει να γίνουν για τον άνθρωπο νόμος και κανόνας. Διανέμειν σημαίνει στα αρχαία ελληνικά νέμειν. Ο νόμος δεν είναι μόνο νομοθέτημα, αλλά πιο αρχέγονα η διανομή που διαφυλάσσεται στο θέλημα του Είναι»⁷¹. Η καταστροφή του δικαίου είναι η άρνηση αυτού του πρωταρχικού θελήματος του Είναι που επικάθεται στα όντα.

Μπορεί τώρα να καταλάβει κανείς το νόημα της αρχικής εκείνης δήλωσης του Benjamin εναντίον των σοσιαλιστικών και κομμουνιστικών θεωριών. Στην ουσία δεν πρόκειται για κάτι διαφορετικό από τη διάστασή του προς τον Heidegger. Ανομολόγητα, η παραδοσιακή μαρξιστική πολιτική θεωρία αποδέχεται την οντολογική προτεραιότητα ενός νομικού Είναι, το οποίο θίγει αυτό που θα μπορούσε να ονομάσει κανείς αρνητικό δικαίωμα αθωότητας του όντος. «Κάθε σοσιαλιστική ή κομμουνιστική θεωρία αστοχεί, διότι η αξίωση του ατόμου εκτείνεται πάνω σε κάθε αγαθό [...] μια απαίτηση που επ' ουδενί λόγω δεν ανάγεται σε ανάγκες, αλλά στη δικαιοσύνη, και που ο έσχατος προσανατολισμός της ενδεχομένως δεν βρίσκεται σε ένα δικαίωμα κατοχής εκ μέρους του προσώπου, αλλά σε ένα δικαίωμα αγαθού του αγαθού [Guts-Recht des Gutes]»⁷². Η δικαιοσύνη ορίζεται αντι-υπερβατολογικά, ως άρνηση της *possessio noumenon*. Καθόλου συμπτωματικά ο Καντ εξάρτουσε την όλη θεωρία του δικαίου από το λεγόμενο «δικαιακό αίτημα του πρακτικού λόγου», με το οποίο θεμελιώνεται η δυνατότητα του «δικού μου», επιχειρούσε, με άλλα λόγια, να θεμελιώσει το δίκαιο στη βάση της κατοχής: «Το δίκαιο είναι ήδη μια διανοητική κατοχή [intellektueller Besitz][...]»⁷³. Υπό αυτή την έννοια, ο χωρισμός νομικών και οικονομικών σχέσεων μένει έκθετος έναντι της επίγνωσης του χρηματικού χαρακτήρα που διέπει το νόμο όσο και το εμπόρευμα. «Το χρήμα συνανήκει με τον καιρό. Ο ίδιος ο καιρός είναι ένας δείκτης της κατάστασης αυτού του κόσμου. Η μακαριότητα είναι ασυννέφιαστη· δεν γνωρίζει καιρό. Έρχεται επίσης κι ένα ασυννέφιαστο βασίλειο των τέλειων αγαθών που δεν τα βρέχει το χρήμα»⁷⁴. Ήδη ο Marx επανευρίσκει μέσα στο δισυπόστατο της αξίας, ως αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας, το μυστήριο του δισυπόστατου του θείου⁷⁵. Ο Benjamin ριζοσπαστικοποιεί τη σύλληψη του μυστηρίου ως του δισυπόστατου αξίας και πράγματος εντός του αυτού αντικειμένου. Το μυστικό τού φετιχιστικού χαρακτήρα του εμπορεύματος δεν εξαφανίζεται παρά παίρνοντας τις «θεολογικές παραξενιές»⁷⁶ του στα σοβαρά. Διότι ακόμη και οι απόλυτα χρησιμοθηρικές σχέσεις γνωρίζουν το δικό τους ανορθολογισμό, τη στιγμή που η χρησιμοθηρία απογειώνεται καθ' εαυτήν πάνω από τα πράγματα. Στο πλαίσιο της σύλληψης του Benjamin, η κατοχή συνιστά την κρυμμένη λατρεία⁷⁷ της εργαλειακότητας και η αξία είναι το σύμβολο της πίστης της. Αλλά, απ' τη στιγμή που η αλληγορία κοιτάζει την ιστορία ως φυσική [Naturgeschichte], στη μεσσιανική λύτρωση μετέχει ακόμη και ο κόσμος των πραγμάτων που γυρεύουν να απαλλαγούν από τις αξίες τους.

Αν ο ρόλος της δικαιοσύνης συνίσταται σε αυτή την απαλλαγή, τότε είναι εμφανής η

αντιστοιχία της τόσο προς τη λειτουργία του μυστικού δείκτη όσο και προς το περιεχόμενο του νέου βαρβαρισμού. Όπως αυτός δεν ορίζει απλώς μια κουλτούρα πλάι στις άλλες κουλτούρες, έτσι και «η δικαιοσύνη δεν είναι μια αρετή δίπλα στις άλλες αρετές»⁷⁸. Όπως η δικαιοσύνη συνίσταται στην καταστροφή της κατοχής και της μυστικής δύναμης του νόμου, έτσι και η αρχιτεκτονική των νέων βαρβάρων επιλέγει ως υλικό της το γυαλί, δημιουργεί μια «κουλτούρα γυαλιού»⁷⁹: «Το γυαλί δεν είναι τυχαία ένα τόσο σκληρό και λείο υλικό, πάνω στο οποίο τίποτε δεν κολλά. Είναι επίσης κρύο και νηφάλιο. Τα πράγματα από γυαλί δεν έχουν “αύρα”. Το γυαλί γενικά είναι ο εχθρός του μυστικού. Είναι επίσης ο εχθρός της ιδιοκτησίας»⁸⁰.

Η έννοια της «αύρας», που έγινε διάσημη κυρίως μέσα από το δοκίμιο του Benjamin για «το έργο τέχνης στην εποχή της μαζικής αναπαραγωγικότητάς του», αναφέρεται πρωτίστως σε αυτή τη μυστική δύναμη υπεραισθητικοποίησης, που εν είδει οντολογικού χρήματος πλήττει ανθρώπους, έργα τέχνης και πράγματα και την οποία έχει ως στόχο η αλληγορική εκκένωση. Είναι όμως εν τέλει η εκκένωση αυτή δυνατή; Ή μήπως, πολύ περισσότερο, η άρνηση της αύρας δημιουργεί μια αύρα δική της, όπως σύμφωνα με την από πολλούς επαναλαμβανόμενη πρόταση ο αθεϊσμός δεν είναι παρά μια εναλλακτική εκδοχή της πίστης ή ο αναρχισμός μια κεκαλυμμένη λογική εξουσίας που έναντι του ολοκληρωτισμού απλώς αλλάζει τα προσήμα; Το ερώτημα αυτό, που διαρκώς επανέρχεται σε όλη την πορεία της συζήτησης γύρω από τις έννοιες του δείκτη, της μονάδας, του απλού πράγματος, του βαρβαρισμού και κορυφώνεται στο κενό που μένει ανοιχτό ανάμεσα στην κατάδειξη του αδικού και την αποχή από την κατάδειξη του δικαίου, είναι κι εκείνο από τη θεμελίωση της θετικής δυνατότητας του οποίου εξαρτάται η γονιμότητα ολόκληρου του προγράμματος του Benjamin.

Ο Benjamin δεν δίνει ως προς αυτό ρητή απάντηση, ωστόσο δεν υποτιμά τη λογική δυσκολία που ενέχει το εγχείρημά του. Το εν λόγω πρόβλημα θεματοποιείται στο πρώιμο απόσπασμά του με τίτλο «Το παράδοξο του Κρήτη». Στο διαλεκτικό φαινέσθαι [dialektischer Schein] του ισχυρισμού του Επιμενίδους, πως «όλοι οι Κρήτες είναι ψεύτες» τη στιγμή που Κρήτης είναι και αυτός ο ίδιος, απεικονίζεται σε καθαρή μορφή όχι μόνο το πρόβλημα του θετικού μηδενισμού του Benjamin αλλά και κάθε θεωρίας της ιδεολογίας ή κριτικής του φετιχισμού. Προφανώς, ο Benjamin αρνείται να θυσιάσει την αλήθεια της καταγγελίας του Επιμενίδους στη μορφή της λογικής αντίφασης του συλλογισμού⁸¹. «[Ο ισχυρισμός του Επιμενίδους] δημιουργεί μια αλυσίδα ανεπίλυτων αντιφάσεων στο βασίλειο της λογικής, χωρίς επ' ουδενί λόγω να είναι χωρίς νόημα και σημασία ο ίδιος». Το κενό που προηγουμένως έμοιαζε να χάσκει μεταξύ της δικαιοσύνης και του δικαίου, της αξίας και του πράγματος, αλλά και της αλληγορίας και του συμβόλου, επανεμφανίζεται εδώ ως χάσμα μεταξύ λογικής και αλήθειας. Κανένας από τους δύο όρους δεν μπορεί να εξαφανιστεί, ούτε όμως και να απορροφηθεί από τον άλλο. Ο Benjamin κάνει μάλιστα λόγο, κατ' αναλογία πάλι με την καντιανή διαλεκτική, για ένα αντικειμενικό φαινέσθαι, με τη διαφορά ότι η φαινομενικότητα, η αίσθηση του φαύλου κύκλου, δεν ανάγεται σε μια «συμπτωματική ή αναγκαία αποτυχία της γνώσης», αλλά σε μια αντικειμενική «αρχή της εξαπάτησης ή, καλύτερα, του ψέματος»⁸², συγκρινόμενη με τον καρτεσιανό δαίμονα. Είναι αυτή ακριβώς η μεταφυσική προτεραιότητα του ψέματος, εγγεγραμμένη κατά τον Benjamin στη «μορφή του πρώτου προσώπου»⁸³ [Ich-Form], που τρόπον τινά θεμελιώνει την καταστρεπτική διαλεκτική ή το

θετικό μηδενισμό του Benjamin. Επειδή όμως θεμελιώνει πάνω στο κενό, θεμελιώνει παραδόξως το αδύνατο κάθε θεμελίωσης. Η έννοια της αλήθειας, που με φαινομενικά παραδοσιακό τρόπο ο Benjamin συνδέει με την πλατωνική θεωρία των ιδεών, δεν αποτελεί μια θεμελιώδη αυτοδύναμη αρχή, αλλά μια δεύτερου βαθμού αρχή μηδενισμού των θεμελιωτικών αξιώσεων μιας λογικής ή οντολογικής τάξης. Γι' αυτό η διαλεκτική αντινομία «δεν μπορεί να διαλυθεί μέσα στην αλήθεια – μπορεί μόνο να καταστραφεί από αυτή»⁸⁴. Μια τέτοια φιλοσοφία θα ήταν η προσδιορισμένη άρνηση της θεμελιωτικής απόπειρας της πρώτης «Θεωρίας της επιστήμης» του Fichte, που θα είχε άρει εν εαυτή την ένσταση του Jacobi. Η ανάπτυξη αυτού του σκεπτικού υπερβαίνει όμως το πλαίσιο του παρόντος κειμένου. Το μόνο που μπορεί να σημειωθεί επιπλέον εδώ είναι ότι, μέσω της διαλεκτικής αυτής κίνησης, θείσμος και αθεϊσμός χάνουν την αποκλειστικότητά τους, όχι όμως για να συναντηθούν στην ουδετερότητα ενός πρωταρχικού ερωτήματος, αλλά για να ανασυσταθούν μέσα στη θετικότητα μιας σχέσης εναντίωσης. Και αντίστροφα: ως θετική η εναντίωση γίνεται αδιαχώριστη από τη μίμηση του αντιπάλου. Με αυτή την έννοια μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι «η απουσία αύρας είναι [...] η ίδια η αύρα μέσα στην παραγωγική της άρνηση»⁸⁵. Ο Benjamin αναγορεύει έτσι ακόμη και τη συμπαντική «απελπισία» του καπιταλισμού ως θρησκευτικού φαινομένου σε «μυστική του *ελπίδα*»⁸⁶. Ως προς την πράξη, αυτό σημαίνει ότι: «όλα τα αποφασιστικά χτυπήματα θα δίνονται με το αριστερό χέρι»⁸⁷. Άπειρη είναι η απόσταση ανάμεσα σε αυτό και την κριτική που ασκείται με το δεξί χέρι των δικαίων και των κανόνων, ακόμη κι αν αυτοί αξιώνουν με οίηση το χαρακτήρα μιας πρωταρχικότητας. Η μιμητική μεταφυσική του Benjamin, παραπέμποντας φαινομενικά σε κάτι πέραν όλων των διαμεσολαβήσεων, προμηθεύει στη σκέψη μια αρχή εμμεσότητας. Σ' αυτή συνίσταται το πέρασμά του στην πολιτική. Στο κείμενο του Benjamin με τίτλο «Πολιτικο-θεολογικό απόσπασμα», οι δείκτες της ιστορίας γιγαντώνονται σε βέλη, ένα για την κοσμική και ένα για τη θείκη τάξη. Η κατεύθυνσή τους είναι αντίστροφη. «[...] Αλλά, όπως μια δύναμη μπορεί μέσω της κατεύθυνσής της να δώσει ώθηση σε μια άλλη στην αντίθετη κατεύθυνση, έτσι και η βέβηλη τάξη του εγκόσμου στην έλευση της μεσσιανικής βασιλείας. [...] Διότι μεσσιανική είναι η φύση μέσα από την αιώνια και ολική παροδικότητά της. Η επιδίωξη της τελευταίας [...] αποτελεί το καθήκον της πολιτικής του κόσμου, η μέθοδος της οποίας θα πρέπει να ονομαστεί μηδενισμός»⁸⁸.

Σημειώσεις

1. Benjamin, W., "Notizen zu einer Kategorie der Gerechtigkeit", στο *Frankfurter Adorno Blätter*, IV, Frankfurt a.M., 1992, σ. 41.

2. Benjamin, W., "Über den Begriff der Geschichte", στο Benjamin, W., *Gesammelte Schriften* [G.S.], I.2., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, σ. 693.

3. *Ο.π.*, σ. 704.

4. Benjamin, W., "Der Stürrealismus", στο G.S., II.1., σ. 308.

5. Kant, I., "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", στο Kant, I., *Ausgewählte kleine Schriften*, Meiner, Hamburg, 1969, σ. 39.

6. *Ο.π.*, σ. 39.

7. Βλ. Benjamin, W., "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", στο G.S., II.2., σ. 487.
8. «Προκειμένου να αποκτήσει ένα κομμάτι του παρελθόντος επικαιρότητα, δεν μπορεί να υπάσχει καμιά συνέχεια ανάμεσά τους» (Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, στο G.S., V.1., σ. 587).
9. *Ο.π.*, σ. 593.
10. Βλ. Horkheimer, M., *Briefwechsel 1937-1940, Gesammelte Schriften 16*, Fischer, Frankfurt a.M., 1995, σ. 89.
11. Benjamin, W., "Über den Begriff der Geschichte", *ό.π.*, σ. 695.
12. Βλ. Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, G.S., V.1., σ. 589.
13. *Ο.π.*, σ. 588.
14. Βλ. Benjamin W., "Über den Begriff der Geschichte", *ό.π.*, σ. 698.
15. «Οι αλληγορίες είναι στο βασίλειο των σκέψεων ότι είναι τα ερείπια στο βασίλειο των πραγμάτων» (Benjamin, W., "Ursprung des deutschen Trauerspiels", στο G.S., I.1., σ. 354).
16. *Ο.π.*, σ. 350.
17. Lukács, G., *Wider den mißverstandenen Realismus*, Claassen, Hamburg, 1958, σ. 41.
18. *Ο.π.*, σ. 46.
19. Πρβλ. Marx, K., "Ökonomisch-Philosophische Manuskripte", MEW 40, σ. 546: «Ο αθεϊσμός [...] δεν έχει πλέον νόημα, είναι μια άρνηση του θεού και μέσω αυτής της άρνησης θέτει την υπαρξη του ανθρώπου».
20. Lukács, G., *ό.π.*, σ. 46.
21. *Ο.π.*, σ. 47.
22. Benjamin, W., "Ursprung des deutschen Trauerspiels", *ό.π.*, σ. 406.
23. Γι' αυτό το λόγο μόνο ως προϋόν ηθελμένης στρεβλώσης μπορεί να γίνει νοητό το πώς, με βασική έννοια αυτή του μηδενισμού, διατυπώνονται απόψεις όπως αυτή του Πρέβε, κατά τον οποίο «η αποδοχή του χαϊντεγκεριανισμού δεν είναι παρά η συνετής ριζοσπαστική συνέπεια της αποδοχής της σχολής της Φρανκφούρτης περίπου είκοσι χρόνια πριν» (Πρέβε, K., *Το λυκόφως των κοινωνικών θεών*, Στάχν, Αθήνα, 1994, σ. 125). Και τούτο έστω κι αν η αναφορά του Πρέβε δεν γίνεται άμεσα στον Benjamin, εκτός και αν ο συγγραφέας προσπαθεί να αγνοεί τη θεμελιώδη σημασία της αντίληψης περί φυσικής ιστορίας στον Adorno, αντίληψη η οποία συναγεται άμεσα από την επεξεργασία της αλληγορικής εξορίας του αντικειμενικού νοήματος από την ανθρώπινη πράξη, όπως αυτή παρουσιάζεται στη διατύπωση του Benjamin για το γερμανικό δράμα.
24. Benjamin, W., *Briefe*, I, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993, σ. 323.
25. Benjamin, W., "Ursprung des deutschen Trauerspiels", *ό.π.*, σ. 228.
26. Benjamin, W., *Briefe*, *ό.π.*, σ. 322.
27. Benjamin, W., "Über den Begriff der Geschichte", *ό.π.*, σ. 703.
28. Βλ. Benjamin, W., "Ursprung des deutschen Trauerspiels", *ό.π.*, σσ. 227-228.
29. Βλ. Benjamin, W., *Briefe*, *ό.π.*, σ. 322 και "Ursprung des deutschen Trauerspiels", *ό.π.*, σσ. 225-227.
30. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 216.
31. Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, *ό.π.*, σ. 578.
32. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 577.
33. Βλ. π.χ. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1993, σσ. 382 κ.ε.
34. Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, *ό.π.*, σ. 571.
35. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 575.
36. Benjamin, W., G.S., IV.1., σ. 19.
37. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 19.
38. Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, *ό.π.*, σ. 575.
39. Μπουρντιέ, Π., *Η ανδρική κυριαρχία*, Στάχν, Αθήνα 1999, σ. 28.
40. Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, *ό.π.*, σ. 596.
41. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 588.
42. Benjamin, W., *ό.π.*, σσ. 592-593.
43. Benjamin, W., "Über den Begriff der Geschichte", *ό.π.*, σ. 696.
44. Benjamin, W., "Kapitalismus als Religion", στο G.S., VI, *ό.π.*, σ. 100.
45. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 101. Όπως είναι εύλογο, η αντίληψη αυτή συνιστά τη βάση της διαφοροποίησης του Benjamin από τον Nietzsche, η θεωρία του οποίου περί υπερανθρώπου αποτελεί ένα από τα αντικείμενα του εν λόγω αποσπάσματος.
46. Βλ. Simmel, G., *Philosophie des Geldes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, σ. 716.
47. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 101.

48. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 100.
49. Βλ. Schweggenhäuser, H., *Ein Physiognom der Dinge*, zu Klampen, Lüneburg 1992, σ. 150.
50. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 100.
51. Benjamin W., "Erfahrung und Armut", στο G.S., IV.1, *ό.π.*, σ. 215. Οι υπόλοιπες παραπομπές από την ελληνική μετάφραση του κεκλιμένου «Εμπειρία και Φτώχεια», *Λεβιάθαν*, τ. 13, Αθήνα 1993. Εδώ σ. 13.
52. *Ο.π.*, σ. 16.
53. *Ο.π.*, σ. 13.
54. *Ο.π.*, σ. 14.
55. *Ο.π.*, σ. 14.
56. *Ο.π.*, σ. 16.
57. Benjamin, W., "Der destruktive Charakter", στο G.S., IV.1, *ό.π.*, σ. 397.
58. Αν τεθεί, επομένως, το ερώτημα σε τι συνίσταται η διαφορά του μηδενισμού του Benjamin από την υπόλοιπη νυχλιτιστική παράδοση, τότε η απάντηση θα μπορούσε να είναι, στη γλώσσα κάποιου άλλου φιλοσόφου, ότι το nihil δεν είναι "gegeben" αλλά "aufgegeben". Μια προέκταση της ανάλυσης θα έπρεπε βεβαίως να εξετάσει κατά πόσο ένας τέτοιος μηδενισμός μπορεί να χαρακτηριστεί πρακτικός.
59. Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, *ό.π.*, σ. 587.
60. «[Ο καταστροφικός χαρακτήρας] έχει λίγες ανάγκες και η μικρότερη του θα ήταν να γνωρίζει τι θα μπει στη θέση του κατεστραμμένου» (Benjamin, W., "Der destruktive Charakter", *ό.π.*, σ. 397).
61. Βλ. Benjamin, W., "Der Ursprung des deutschen Trauerspiels", *ό.π.*, σ. 351.
62. Βλ. Anderson, D.T., "Destruktion/Konstruktion" στο *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, τ. 1, σσ. 166-167.
63. Benjamin, W., "Der destruktive Charakter", *ό.π.*, σ. 398.
64. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 397.
65. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 397.
66. Benjamin, W., "Zur Kritik der Gewalt", στο G.S., II.1, *ό.π.*, σ. 196.
67. *Ο.π.*, σ. 203.
68. Βλ. Benjamin, W., "Karl Kraus", στο G.S., II.1, *ό.π.*, σ. 366.
69. *Ο.π.*, σ. 202.
70. Benjamin, W., "Kapitalismus als Religion", στο G.S., IV.1, *ό.π.*, σ. 101.
71. Heidegger, M., *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, Ροές, Αθήνα 1987.
72. Benjamin, W., "Notizen zu einer Kategorie der Gerechtigkeit", *ό.π.*, σ. 42.
73. Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, σ. 358 [B62].
74. Benjamin, W., "Einbahnstraße", στο G.S., IV.1, σ. 139.
75. MEW, τ. 23, [*Das Kapital*, Bd. 1], σ. 169.
76. *Ο.π.*, σ. 85.
77. Βλ. Reschke, R., "Barbaren, Kult und Katastrophen", στο Opitz, M. & Wizisla, E. (hsg.), *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her*, Reclam, Leipzig 1992, σ. 322.
78. Benjamin, W., "Notizen zu einer Kategorie der Gerechtigkeit", *ό.π.*, σ. 42.
79. Benjamin, W., «Εμπειρία και Φτώχεια», *ό.π.*, σ. 15.
80. Benjamin, W., *ό.π.*, σ. 14.
81. Ανάλογη είναι και η προσπάθεια του Adorno να καταρρίψει το επιχείρημα ότι ο σχετικισμός απολυτοποιεί τον εαυτό του και άρα ενέχει μια αντίφαση. «[Το επιχείρημα] αυτό συγγείει την καθολική άρνηση μιας αρχής με την ανύψωσή της σε κατάφραση» (Adorno, Th.W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, σ. 46).
82. Benjamin, W., "The Paradox of the Cretan", στο Benjamin, W., *Selected Writings*, V. 1, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 1996, σ. 211.
83. *Ο.π.*, σ. 211.
84. *Ο.π.*, σ. 211.
85. Schweggenhäuser, H., *Ein Physiognom der Dinge*, *ό.π.*, σ. 33.
86. Benjamin, W., "Kapitalismus als Religion", *ό.π.*, σ. 101.
87. Benjamin, W., *Einbahnstraße*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, σ. 16.
88. Benjamin, W., "Theologisch-politisches Fragment", στο G.S., II.1, *ό.π.*, σ. 204.