

Ο Walter Benjamin και η επαναστατική βία

1. Η Έξοδος και ο *Angelus Novus*

Η Μετάβαση από τη γη της δουλείας στη Γη της Επαγγελίας είναι Έξοδος και Περιπλάνηση στην έρημο.

Δεν πρόκειται για βιβλική αναφορά μόνο. Όλη η πορεία προς το Νέο Κόσμο της επαναστατικής προσδοκίας, στη μεταβατική εποχή μας των πολέμων και των επαναστάσεων, το βεβαιώνει.

Στις μέρες μας των διαφεύσεων και των αναθεωρήσεων, ο Antonio Negri επαναφέρει σαν χειραφετητικό πρόταγμα την εβραϊκή παράδοση της Εξόδου στο πρόσφατο ενδιαφέρον, όσο και προβληματικό, βιβλίο που συνέγραψε μαζί με τον M. Hardt για την Αυτοκρατορία - *Empire*. Στο κατά Νέγκρι «μεταμοντέρνο» *Imperium* της παγκοσμιοποίησης του κεφαλαίου δεν υπάρχει κέντρο και περιφέρεια, προπαντός δεν υπάρχει τίποτα που να μένει «έξω». Η μόνη διέξοδος που απομένει στο εξεγερμένο πλήθος, τη *multitudo*, στη σύγκρουσή της με την Αυτοκρατορία, είναι μια βιβλική Έξοδος.

Αλλά, για τον ιταλό φιλόσοφο της αυτονομίας, στις νέες παγκόσμιες «μετα-ιμπεριαλιστικές» συνθήκες, αυτή η Έξοδος των καταπιεσμένων δεν θα έχει το κόστος μιας βίαιης επανάστασης ούτε την ανάγκη μιας επαναστατικής οργάνωσης της πρωτοπορίας. Στόχος της δεν θα είναι η εξουσία, αλλά «η διαμόρφωση κι ο εκδημοκρατισμός αυτόνομων χώρων διαχείρισης» στο σύμπαν της παγκοσμιοποίησης. Μήπως, όμως, έτσι ο κινηματισμός γίνεται το ανώτατο και τελευταίο στάδιο ενός ουτοπικού ρεφορμισμού; Είναι διέξοδος μια τέτοια Έξοδος; Είναι καν Έξοδος;

Η βιβλική παράδοση είναι Παράδοση των Καταπιεσμένων, κατά την έκφραση του Walter Benjamin. Σ' αυτή δεν αφήνονται περιθώρια ομαλών «δημοκρατικών λύσεων».

Η Έξοδος εγκαινιάζεται κι αναγγέλλεται από το «Πέρασμα» -Πέσχα στα εβραϊκά, το Πάσχα- του Αγγέλου του Θανάτου. Του Αγγέλου της Ιστορίας, θα έλεγε ο Μπένγιαμιν. Ή της «μαμής της Ιστορίας», αν προτιμάτε τη μαρξική διατύπωση. Της επαναστατικής βίας.

Σε πείσμα κάθε διάφευσης και ενάντια σε κάθε αναθεώρηση, ο Βάλτερ Μπένγιαμιν στέκεται ακλόνητος στη θύρα του καιρού μας να το υπενθυμίζει. Στην καρδιά των περιφημών Θέσεων του 1940, *Über den Begriff der Geschichte-Πάνω στην Έννοια της Ιστορίας*, βρίσκεται ο περιφημος *Angelus Novus*, που βλέπει να συσσωρεύονται μπροστά του τα ερείπια

από τις καταστροφές της Ιστορίας, καθώς ο άνεμος τον ωθεί στο αόρατο μέλλον. Κι ο Άγγελος αυτός της Ιστορίας υψώνει τη ρομφαία της επαναστατικής βίας ενάντια σε κάθε ρεφορμιστική φενάκη. Καθώς, όπως έγραφε ο Victor Serge, σήμαινε «μεσάνυχτα στον αιώνα», οι Θέσεις του Μπένγιαμιν το 1940 ζητούσαν να επαναφέρουν «στο δικό του πεδίο τις καταστροφικές ενέργειες του ιστορικού υλισμού που για τόσο μεγάλο διάστημα έχουν παραμείνει παράλυτες»¹ λόγω των παραδοσιακών γραφειοκρατικών ηγεσιών του εργατικού κινήματος, της σοσιαλδημοκρατίας και του σταλινισμού. Το παράδοξο είναι ότι αυτός ο δραματικός και προφητικός στοχασμός-κραυγή του μαρξισμού του 20ού αιώνα όχι μόνο συνεχίζει να αγγίζει ώτα μη ακουόντων, αλλά, ακόμα χειρότερα, παραμορφώνεται ώστε να ακούγεται στις μέρες μας σαν το αντίθετό του: σαν μελαγχολικό νανούρισμα.

Ενώ στη θελλώδη περίοδο που σημάδεψε ο Μάης του '68, ο Μπένγιαμιν επανήλθε από τη λήθη ως επαναστάτης μαρξιστής, στις λυκοφωτικές τελευταίες δεκαετίες του δικού μας fin de siècle, μια περιέργη cult για τον Μπένγιαμιν τεχνουργήθηκε, ιδίως από κουρασμένους και παραιτημένους διανοούμενους της Αριστεράς, που πρόβαλλαν πάνω του τη δική τους ιστορική απαισιοδοξία, μετατρέποντάς τον σε είδωλο του αισθητισμού.

Ο ίδιος ο Μπένγιαμιν, σε ένα από τα διεισδυτικότερα και οξύτερα κείμενά του, είχε καταγγείλει την αγριότερη εκδήλωση της καπιταλιστικής παρακμής, το φασισμό, σαν «αισθητικοποίηση της πολιτικής»². Στα χρόνια τούτα του βλακωδώς διακηρυγμένου «τέλους των ιδεολογιών» και του «τελικού θριάμβου» της φιλελεύθερης δημοκρατίας του κεφαλαίου, ζούμε, συν τοις άλλοις, και το σκάνδαλο της «αισθητικοποίησης του πολιτικού» Μπένγιαμιν.

Είναι πάλι ο Μπένγιαμιν που προειδοποιούσε στη Θέση VI:

«Κάθε εποχή οφείλει εκ νέου να ριχτεί στο τραχύ αυτό καθήκον: να απελευθερώσει από τον κομπορμισμό μια παράδοση που βιάζεται απ' αυτόν»³. Αυτό ισχύει για όλη την Παράδοση των Καταπιεσμένων και ιδιαίτερα για την παράδοση του μαρξισμού και όλων των στιγμών της εποχής της παγκόσμιας επανάστασης που άνοιξε τον Οκτώβρη του 1917 στη Ρωσία, μαζί και της πολύτιμης συνεισφοράς του επαναστάτη στοχαστή Βάλτερ Μπένγιαμιν.

Ο Μπένγιαμιν δεν είναι εστέτ. Κι ούτε θρηνωδεί παθητικά για τις καταστροφές που συσσωρεύει η Ιστορία. Μπροστά τους εξαγγέλλει την ανάγκη της ενεργητικής εξαπόλυσης «όλων των καταστροφικών ενεργειών του ιστορικού υλισμού», την ανάγκη και τον ερχομό της Μεσσιανικής στιγμής της σοσιαλιστικής επανάστασης, της καταστροφής της ιστορικής συνέχειας των καταστροφών.

Από αυτή την άποψη είναι και πρέπει να ξαναϊδωθεί ως ένας από τους βαθύτερους θεωρητικούς της επαναστατικής βίας των καταπιεσμένων μαζών – του σκανδάλου για κάθε άρχουσα τάξη και της μωρίας για κάθε ρεφορμιστή, παραδοσιακό ή μεταμοντέρνο.

2. Ένα κείμενο που ταράζει

Υπάρχει ένα σημαντικό δοκίμιο του Μπένγιαμιν, σχετικά πρώιμο, του 1921, το *Zur Kritik der Gewalt-Gια μια Κριτική της Βίας*, που γενικά ενοχλεί.

Οι εστέτ προτιμούν να το προσπερνούν, γιατί τους χαλάει την εικόνα ενός ρομαντικού παράλυτου μπροστά στην Ιστορία.

Οι μαρξίζοντες, που αλληθωρίζουν δογματικά ή ρεφορμιστικά, ξεμπερδεύουν μαζί του χρεώνοντάς το στην προ-μαρξιστική, «αναρχοσυνδικαλιστική» περίοδο του Μπένγιαμιν.

Άλλοι, τέλος, και συγκεκριμένα ο Jacques Derrida, ταράζονται θεωρώντας ότι η στάση του Μπένγιαμιν απέναντι στη βία και την κατάλυση του νόμου προσεγγίζει επικίνδυνα τις θέσεις του συντηρητικού-καθολικού και μετέπειτα ναζί νομικού Carl Schmitt, ακόμα και του ίδιου του ναζισμού, προυδεάζοντας θολά τη φρικαλέα «Τελική Λύση», τη μαζική εξόντωση των εβραίων στα στρατόπεδα θανάτου...⁴

Θα υποστηρίξουμε την κεντρικότητα αυτού του επαναστατικού δοκιμίου μέσα στο μπενγιαμινικό έργο, τόσο ενάντια σ' όσους το εκ-τοπίζουν από το βασικό κορμό του όσο και ενάντια σ' εκείνους που το εν-τοπίζουν σαν το τεκμήριο που η «αποδόμησή» του (deconstruction) δείχνει τάχα ζοφερές εκλεκτικές συγγενείες με το φασισμό.

Το δοκίμιο βλέπει το φως το 1921, την επαύριον του πρώτου παγκόσμιου μακελειού κι όταν η παγκόσμια επαναστατική θύελλα, που το ακολούθησε από το 1917, δεν είχε κοπάσει. Μαζί με άλλα κείμενα που γράφει ο Μπένγιαμιν εκείνη την περίοδο, αποτελεί στιγμή μιας αναπτυσσόμενης προβληματικής που σημαδεύεται από τη βίαιη έναρξη της ιμπεριαλιστικής εποχής, το μιλιταρισμό και τις εκατόμβες των νεκρών, τη χρεοκοπία του πασιφισμού, την έκπτωση της αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, την ορμητική είσοδο των επαναστατικών μαζών στην αρένα της Ιστορίας.

Η μαζική εξέγερση των κομμουνιστών εργατών της περιοχής του Ρουρ την άνοιξη του 1920 και η βίαιη καταστολή της από τη νεογέννητη και θνησιγενή Δημοκρατία της Βαϊμάρης είναι το άμεσο υπόβαθρο του κειμένου, που γράφεται στα τέλη του 1920 - αρχές του 1921. Γίνεται ρητή αναφορά στα γεγονότα και προπαντός ριζική διάκριση/αντιπαράθεση ανάμεσα στην «τελευταία εκδήλωση αυτών των δυνάμεων [Gewalten]» του εξεγερμένου προλεταριάτου και το «οικείο αξιοθρήνητο θέμα» του αστικού Κοινοβουλίου⁵: το Κοινοβούλιο αντιπροσωπεύει τη νομοθετική βία [die rechtsetzende Gewalt] και η καταστολή που εξαγγέλλει είναι η βία που επιβάλλει το νόμο [die rechtserhaltende Gewalt], ενώ η απεργία και εξέγερση των εργατών είναι η εκδήλωση μιας βίας με την οποία καταλύεται ο νόμος από τη Δικαιοσύνη [Gerechtigkeit].

Όλη «η αποστολή μιας Κριτικής της βίας συνοψίζεται στην έκθεση της σχέσης της με το νόμο και τη Δικαιοσύνη»⁶, τονίζει από την πρώτη κιόλας φράση του δοκιμίου του ο Μπένγιαμιν. Κι όλες οι ουσιώδεις διακρίσεις που αναπτύσσονται –ανάμεσα σε Δικαιοσύνη και Νόμο, ανάμεσα στη βία που θεμελιώνει το νόμο, τη βία που εξασφαλίζει την τήρηση του νόμου και τη βία της Δικαιοσύνης που καταλύει, που εκμηδενίζει (Rechtsvernichtend) το Νόμο, ανάμεσα στη «μυθική βία» των καταπιεστών και τη «θείκη βία» της προλεταριακής επανάστασης–, παραπέμπουν ακριβώς, όπως είπαμε, στην επαναστατική εμπειρία του γερμανικού προλεταριάτου το 1920, από όπου και εξάγονται διαλεκτικά και εν θερμώ από τον Μπένγιαμιν. Βρισκόμαστε σε αστρονομική απόσταση από τη θέση κάποιου εστέτ που σηκώνει τα χέρια με φρίκη ή γιγνώνει την πλάτη στην «τράπεζα του σφαγέα». όπως ονόμαζε ο Χέγκελ την Ιστορία.

3. Αναρχία και ελευθεριακός μαρξισμός

Συνήθως το δοκίμιο του 1921 και το μπενγιαμινικό όραμα μιας «θεικής» επαναστατικής βίας, με την οποία η Δικαιοσύνη δίνει τέλος στη βία του Νόμου και της κρατικής εξουσίας (Staatgewalt), αποδίδεται στον αναρχισμό του εκείνης της πρώιμης περιόδου, από τον οποίο, υποτίθεται, απογαλακτίζεται αργότερα στα «ώριμα» κείμενά του.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η δηλωμένη στροφή του Μπένγιαμιν στο μαρξισμό και η στράτευση του στο κομμουνιστικό κίνημα συντελείται μετά τη συνάντησή του με τη λετονή μπολσεβίκα Asja Lacis το 1924, την περίοδο στην οποία γράφεται και το πρώτο καθαυτό μαρξιστικό στο περιεχόμενο και εξπρεσιονιστικό στη μορφή έργο του, ο *Μονόδρομος* (θα δημοσιευτεί το 1928). Από την άλλη μεριά, δεν μπορούν να ισχύουν οι εντελώς σχηματικές σταδιοποιήσεις ή οι μηχανικοί διαχωρισμοί, και μάλιστα σε ένα έργο τόσο ιδιότυπο και πυκνό σαν αυτό του Μπένγιαμιν.

Σ' αυτή την πρώτη φάση της παγκόσμιας επανάστασης, προπαντός στη Γερμανική Επανάσταση, αλλά μέχρι ενός σημείου και στη Ρωσική Επανάσταση και στην πρώτη περίοδο της Τρίτης Διεθνούς, δεν είχαν υψωθεί σινικά τείχη ανάμεσα σε αναρχικούς και μαρξιστές επαναστάτες. Ήδη στη διάρκεια του Μεγάλου Πολέμου είχε υπάρξει μια συμπληρήσια ανάμεσα στους διεθνιστές που αντιμάχονταν τους σωβινισμούς της Δεύτερης Διεθνούς και τους επαναστάτες συνδικαλιστές κι άλλους αναρχικούς που καθόλου δεν συμμαρζίζονταν τον πατριωτισμό ενός Κροπότκιν.

Στο *Για μια Κριτική της Βίας*, ο Μπένγιαμιν γονιμοποιεί τη σκέψη του με άμεσες αναφορές στον Georges Sorel και το έργο του *Refléxions sur la violence*, αυτό το κράμα μαρξισμού, αναρχοσυνδικαλισμού και μπερξονισμού. Ιδιαίτερα τον ενδιαφέρει η διάκριση που κάνει ο Σορέλ ανάμεσα σε *πολιτική Γενική Απεργία* και *προλεταριακή Γενική Απεργία*, όπου η μεν πρώτη στρέφεται στην προετοιμασία του εδάφους για μια ακόμη ιεραρχική και συγκεντρωτική κρατική εξουσία, ενώ η δεύτερη στην κατάλυση κάθε κρατικής εξουσίας.

Κατά τον Μπένγιαμιν, η Γερμανική Επανάσταση πήρε την πρώτη κατεύθυνση και απέτυχε λόγω αυτών που ο Σορέλ ονομάζει «πολιτικούς» και «μετριοπαθείς σοσιαλιστές». Θα έλεγε κανείς ότι εδώ ο Μπένγιαμιν, μαζί με τον Σορέλ, υπερασπίζεται την κλασική θέση του αναρχοσυνδικαλισμού. Κι όντως αποκαλεί την προλεταριακή Γενική Απεργία «αναρχική». Όμως, λίγο πιο πριν, η *Κριτική* είχε αντιπαραθέσει στους πασιφιστές και στη φενάκη μιας μη βίαιης λύσης των πολιτικών συγκρούσεων όχι μόνο τους αναρχοσυνδικαλιστές της εποχής, αλλά μαζί μ' αυτούς και πλάι πλάι και τους μπολσεβίκους του 1917⁷. Αμέσως μετά τη διάκριση πολιτικής και προλεταριακής Γενικής Απεργίας παρατίθεται η αναφορά του Σορέλ σε δηλώσεις του Μαρξ, στις 20 Μαρτίου του 1869⁸, όπου ο τελευταίος αντιτίθεται στην αντίληψη που βλέπει το επαναστατικό κίνημα να έχει σκοπό να επιβάλει «τη δική του ουτοπία», το δικό του Νόμο, όπως διευκρινίζει ο Μπένγιαμιν⁹.

Ορισμένοι είδαν σ' αυτό το σημείο την προσπάθεια του Μπένγιαμιν να συμφιλιώσει το μαρξισμό με την πολιτική του αναρχισμού. Σαφώς εκείνα τα χρόνια ο Μπένγιαμιν αυτοπροσδιοριζόταν σαν αναρχικός. Αλλά η αναφορά που κάνει στον Μαρξ δεν μπορεί να εληφθεί σαν απόπειρα συμφιλίωσης των ασυμφιλίωτων – παρά μόνο από όλους εκείνους που, αν και συχνά αποκηρύττουν μετά βδελυγμίας το σταλινισμό, έχουν διαποτιστεί από τη λατρεία του για το κράτος και λημονούν τα αθάνατα λόγια του Μαρξ για την Κομμούνα του Παρισιού το 1871:

«Δεν ήταν, συνεπώς, μια Επανάσταση ενάντια στη μία ή την άλλη νομιμόφρονα, συνταγματική, αβασίλευτη ή αυτοκρατορική μορφή της κρατικής εξουσίας [Staatgewalt]. Ήταν Επανάσταση ενάντια στο **κράτος** το ίδιο [η υπογράμμιση είναι του Μαρξ], αυτό το υπερφυσιοκρατικό έκτρωμα της κοινωνίας, η ανάληψη από το λαό και για το λαό της ίδιας της κοινωνικής του ζωής. Δεν ήταν μια επανάσταση για τη μεταβίβαση της εξουσίας από μια μερίδα των αρχουσών τάξεων σε μια άλλη, αλλά η Επανάσταση για τη συντριβή αυτής της ίδιας της φοικαλέας μηχανής της ταξικής κυριαρχίας»¹⁰.

Τι άλλο λέει ο Μπένγιαμιν;

Θα πει κανείς ότι και η Κομμούνια είναι κράτος, εργατικό κράτος, η πρώτη δικτατορία του προλεταριάτου. Ναι, αλλά είναι εξασφής κράτος που σβήνει, διαλεκτική διαδικασία αυτοόρνησης κάθε κράτους, κάθε ταξικής κυριαρχίας. Εάν αυτή η διαδικασία μπλοκαριστεί, χάσει τον προσωρινό, μεταβατικό χαρακτήρα, εάν παγώσει κι αναστραφεί, τότε η ίδια η δικτατορία του προλεταριάτου, σαν το κράτος-μη κράτος του τύπου της Κομμούνιας, εκφυλίζεται κι ανατρέπεται – όπως δείχνει και η σοβιετική τραγωδία.

Το δοκίμιο του Μπένγιαμιν, απ' αυτή την άποψη, δεν είναι μόνο κριτική σε σοσιαλδημοκρατικές και κρατικιστικές τάσεις του γερμανικού εργατικού κινήματος που θάψανε την επανάστασή του τότε, αλλά και προφητική προειδοποίηση. Κι όχι μόνο για την ΕΣΣΔ του 1991. Υπενθυμίζει σε όλους τους μαρξιστές ότι ο μαρξισμός παύει να υπάρχει εάν χάσει την ελευθεριακή ψυχή του, εκείνη που ο Μαρξ διαλαλεί την επαύριον της Κομμούνιας, αυτή που διακηρύσσει ο Λένιν στο *Κράτος και Επανάσταση*. Χρέος των μαρξιστών είναι να συνεχίσουν από κει που σταμάτησε ο Λένιν και να προχωρήσουν παραπέρα, ενσωματώνοντας όλη την πείρα της εποχής μας.

Στα 1919-'21, ο γερμανο-εβραϊός στοχαστής βλέπει ακόμα την αναρχία ως τον τόπο της ελευθερίας, σε αντίθεση με την αστική κοινοβουλευτική δημοκρατία, τη βία που εγκαθιδρύει το νόμο και εξασφαλίζει την τήρησή του. Σε μια σημείωσή του, στα 1919-'20, λίγο πριν δηλαδή από τη συγγραφή της *Κριτικής*, έγραφε: «*Η σημασία της αναρχίας για την εκκοσμηκευμένη σκηνή πρέπει να προσδιοριστεί από τον ιστορικοφιλοσοφικό τόπο της ελευθερίας*»¹¹. Ο επαναστατικός ελευθεριακός μαρξισμός είναι απείρως εγγύτερα σ' αυτή τη θέση από ό,τι στη θεσμική και θεσμίζουσα βία των εξουσιαστών. *Ελευθερία και δημοκρατία δεν ταυτίζονται*. Η δημοκρατία, η κάθε δημοκρατία, ακόμα κι η εργατική, είναι –το τονίζει ο Λένιν– κράτος, βία και επιβολή βίας και νόμου. Η ελευθερία βρίσκεται στον ορίζοντα που ανοίγει ο μαρξισμός του κράτους, κάθε κράτους, μαζί και του εργατικού, στην πανανθρώπινη, αταξική, α-κρατική, κομμουνιστική κοινωνία.

Στις σημειώσεις του 1919-'20 ορίζει αυτό τον τόπο της ελευθερίας, την αναρχία, ως απελευθέρωση από τον κόσμο σαν *σκηνή* της Ιστορίας: παύουμε να είμαστε ηθοποιοί που παίζουμε ρόλους, που παριστάνουμε κι ανα-παριστάνουμε και γινόμαστε οι ίδιοι η εκδήλωση της ελευθερίας, υποκείμενα. Η επαναστατική βία των προλεταριακών μαζών διακόπτει το ιστορικό συνεχές της βίας που θεμελιώνει νόμους και επιβάλλει την τήρησή τους. Η Ιστορία σαν ιστορία της θεσμίζουσας και θεσμικής βίας τερματίζεται Μ' άλλα λόγια και με τη γλώσσα της Βίβλου που χρησιμοποιεί ο αναρχομπολσεβίκος Μπένγιαμιν, η, πέρα από το Νόμο, Δικαιοσύνη, η Ελευθερία είναι το *Μεσσιανικό*.

4. Η Δικαιοσύνη, πέρα από το δυϊσμό μέσων και σκοπών

Σε ένα χειρόγραφο του, για *Το δικαίωμα της χρήσης βίας*, του 1920, που ουσιαστικά ανήκει στην προετοιμασία του δοκιμίου *Για μια Κριτική της Βίας*, αντιπαραθέτει «το βίαιο ρυθμό της ανυπομονησίας, μέσα στον οποίο υπάρχει ο νόμος και έχει τη δική του χρονική τάξη», στο «ρυθμό της προσδοκίας, στον οποίο ξετυλίγονται τα μεσσιανικά γεγονότα»¹². Στην ίδια περίοδο γράφεται και το περίφημο απόσπασμα στο οποίο ο Adorno έδωσε τον τίτλο *Fragmentum Theologico-Politicum* (σε άμεση σύνδεση με την πραγματεία του Σπινόζα, *Tractatus Theologico-Politicus*), κι όπου το Μεσσιανικό ορίζεται όχι σαν ο μεταφυσικός σκοπός της Ιστορίας, αλλά σαν η τομή που τη διακόπτει, την τεματίζει.

Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι ο Αντόρνο, δημοσιεύοντας το *Θεολογικο-Πολιτικό Απόσπασμα*, κρίνοντας από το περιεχόμενό του, το τοποθέτησε χρονολογικά λαθεμένα κοντά στα 1940, κοντά στη συγγραφή των *Θέσεων πάνω στην Έννοια της Ιστορίας*, ακριβώς γιατί τις θυμίζουν.

Το γεγονός αυτό από μόνο του δείχνει πόσο έωλη είναι η εμμονή να χωριστεί σε στεγανά, σε μηχανικά διαχωρισμένα στάδια, η όλη πνευματική-πολιτική πορεία του Μπένγιαμιν.

Ο ίδιος ο γερμανο-εβραϊός στοχαστής, στο γράμμα του στον Max Rychner στις 7 Μαρτίου του 1931¹³, είχε επιμείνει ότι η αρχική του θέση ως «φιλοσόφου της γλώσσας» (*Sprachphilosoph* – το άκρο αντίθετο από ό,τι εννοεί η συνώνυμη αγγλοσαξονική αναλυτική σχολή, όπως σωστά επισημαίνει ο George Steiner¹⁴) μπορούσε, με την αναγκαία όσο και δύσκολη διαμεσολάβηση, να οδηγήσει στο διαλεκτικό υλισμό, ποτέ όμως στο χώρο της αστικής επιστήμης.

Τα «αναρχικά» κείμενα στα 1919-'21, και κυρίως το *Για μια κριτική της Βίας*, ανήκουν σ' αυτό το μεταβατικό χώρο της αναγκαίας και δύσκολης διαμεσολάβησης και ασχολούνται επίσης με το ίδιο το λαβυρινθώδες φιλοσοφικό ζήτημα της διαλεκτικής, αυτό της διαμεσολάβησης (*Vermittlung*).

Χαρακτηριστικό και καίριο παράδειγμα: η «θείκη βία» –η βία όπως υποδηλώνεται στη θείκη παρέμβαση στην Ιστορία στην εβραϊκή βιβλική παράδοση της Τορά και που για τον Μπένγιαμιν ταυτίζεται με την επαναστατική βία και τη Δικαιοσύνη που εκμηδενίζει το Νόμο– διαχωρίζεται από τη «μυθική βία» –τη βία όπως παρουσιάζεται στον αρχαίο ελληνικό μύθο της γένεσης του Κράτους και του Νόμου–, με τον ίδιο τρόπο που προγενέστερα ο Μπένγιαμιν προσέγγισε τη γλώσσα. Και στις δύο περιπτώσεις, της Δικαιοσύνης και της Γλώσσας, ο Μπένγιαμιν μιλάει για «καθαρή εμμεσότητα»¹⁵. Όπως η γλώσσα δεν «αντιπροσωπεύει» αλλά εκδηλώνει το περιεχόμενό της, είναι μέσο του εαυτού της μέσα στον εαυτό της, το ίδιο συμβαίνει και με τη Δικαιοσύνη – σε αντίθεση με το Νόμο.

Κάθε νόμος που νομιμοποιεί τη χρήση βίας και που θεσπίζει το μονοπώλιο της κυρίαρχης τάξης πάνω σ' αυτή τη χρήση, κάθε ταξικό Δίκαιο βασίζεται στο δυϊσμό μέσων και σκοπών, όπου ο σκοπός τίθεται κάπου έξω, πριν ή μετά από τα μέσα και τα δικαιώνει ή όχι. Η Δικαιοσύνη ως επαναστατική βία είναι «καθαρή βία», όχι βέβαια με την έννοια της τυφλής βίας, βίας για τη βία, ούτε φυσικά κατά τη φενάκη κάποιας άωμης, κεκαθαρμένης με ηθικολογικά κριτήρια πράξης, αλλά ως καθαρή εμμεσότητα, ως εμμένεια του σκοπού μέσα στα μέσα. Απ' αυτή τη σκοπιά, ο Μπένγιαμιν αποκαλεί τις προλεταριακές Γενικές Απεργίες «καθαρά μέσα»¹⁶. Δεν επιδιώκουν αλλά περιέχουν το σκοπό τους. Η καθαρή επαναστατική

«θεϊκή» βία είναι εκείνη που «είναι ικανή να βάλει τέρμα στη μυθική βία», σε «κάθε μυθική εκδήλωση της άμεσης βίας που ταυτίζεται ουσιαστικά με κάθε νομική βία [...]. Εάν η μυθική βία θέτει νόμους, η θεϊκή βία καταστρέφει νόμους. Εάν η πρώτη βάζει όρια, η δεύτερη απεριόριστα τα καταστρέφει. Εάν η μυθική βία φέρνει ταυτόχρονα ενοχή και τιμωρία, η θεϊκή βία μόνο εξιλεώνει. Εάν η πρώτη απειλεί, η δεύτερη χτυπάει. Εάν η πρώτη είναι αιματηρή, η δεύτερη είναι θανάσιμη χωρίς αιματοχυσία [...] με τη ζωή καθεαυτή, η κυριαρχία του νόμου πάνω στους ζωντανούς παύει. Η μυθική βία είναι αιματηρή εξουσία πάνω στην καθεαυτό ζωή για λογαριασμό της εξουσίας. Η θεϊκή βία είναι καθαρή ισχύς πάνω σε όλη τη ζωή για λογαριασμό όλων των ζωντανών. Η πρώτη ζητάει θυσία, η δεύτερη τη δέχεται»¹⁷.

Την ίδια άρση του μεταφυσικού δυϊσμού σκοπών και μέσων, τη διαλεκτική αλληλεξάρτηση κι αλληλοδιείδυσή τους, την κατά Μπένγιαμιν πολιτική της καθαρής εμμεσότητας, υπεράσπισε κι ο Λέων Τρότσκι το 1939, στην πολεμική του *Η ηθική τους και η ηθική μας*, ενάντια στους μικροαστούς ηθικολόγους που κατηγορούσαν την Οκτωβριανή Επανάσταση και τους πρωτεργάτες της για ιησουϊτικο εξαγιασμό των μέσων στο όνομα του σκοπού και ταύτιζαν τον επαναστατικό μπολσεβικισμό με τις τερατώδεις του σταλινισμού:

«Ο διαλεκτικός υλισμός δεν γνωρίζει δυϊσμό ανάμεσα σε μέσα και σκοπό. Ο σκοπός απορρέει φυσικά μέσα από την ιστορική κίνηση. Τα μέσα οργανικά υποτάσσονται στο σκοπό. Ο άμεσος σκοπός γίνεται το μέσο για τον παραπέρα σκοπό [...]. Πρέπει να σπείρεις σιτάρι για να θερίσεις σιτάρι»¹⁸. Από αυτή τη σκοπιά, «ο μεγάλος επαναστατικός σκοπός απολακτίζει τα χαμερπή εκείνα μέσα και τρόπους, που στρέφουν ένα μέρος της εργατικής τάξης ενάντια στα άλλα ή που προσπαθούν να κάνουν τις μάζες ευτυχείς χωρίς τη συμμετοχή τους ή που υποβιβάζουν την εμπιστοσύνη των μαζών στον ίδιο τον εαυτό τους και την οργάνωσή τους, αντικαθιστώντας τη με τη λατρεία των “ηγετών”. Πρωταρχικά κι ασυμφιλίωτα, η επαναστατική ηθική απορρίπτει τη δουλοπρέπεια απέναντι στην αστική τάξη και την αλαζονεία απέναντι στους εργαζομένους, δηλαδή όλα τα γνωρίσματα με τα οποία οι μικροαστοί σχολαστικοί και ηθικολόγοι είναι διαποτισμένοι πέρα ως πέρα»¹⁹.

5. Η πέραν του δικαίου Δικαιοσύνη

Η διάκριση κι αντιπαράθεση Δικαιοσύνης και Δικαίου, Νόμου δεν μπορεί παρά να αποτελεί μωρία για τους νομικούς (αστούς και σταλινικούς, βλ. Βισίνσκι) και η αντίληψη για μια Δικαιοσύνη πέρα από το Δίκαιο να προκαλεί σκάνδαλο (λ.χ. η περίπτωση Ντεριντά). Δεν είχε και εντελώς άδικο ο σοβιετικός Ράισονεφ, όταν, τα πρώτα χρόνια μετά την Οκτωβριανή Επανάσταση, λάνσαρε τη διατύπωση «το Δίκαιο είναι το όπιο του λαού!»²⁰

Την πρώτη εκείνη σοβιετική περίοδο δεν είχε λησμονηθεί η βασική αλήθεια του μαρξισμού, που υπενθύμιζε κι ο μεγάλος σοβιετικός θεωρητικός του Δικαίου Πασουκανίς (πριν τον εξχντώσει ο Βισίνσκι σαν «προδότη»), ότι δεν υπάρχει «απόλυτη καθολική νομική επιστήμη», δεν υπάρχει προλεταριακό δίκαιο, ότι δεν θα υπάρξει «σοσιαλιστικό δίκαιο» κι ότι οι νομικές κατηγορίες θα σβήσουν μαζί με τις κατηγορίες της αξίας, του κεφαλαίου, του κέρδους κ.λπ.²¹

Ο Μπένγιαμιν, στην αφετηρία του δοκιμίου του 1921, όπως είδαμε, σινοψίζει την κρι-

τική της βίας στη διερεύνηση των διαφορετικών σχέσεών της με το Νόμο και τη Δικαιοσύνη και τη διάκριση των δύο ως εκ τούτου. Στο τέλος πάλι του ίδιου κειμένου, θα συμπυκνώσει τα πάντα στο θαυμάσιο αφορισμό: «*Η κριτική της βίας είναι η φιλοσοφία της Ιστορίας της*»²². Αυτή τη φιλοσοφία της Ιστορίας προσφέρουν ο Μαρξ κι ο μαρξισμός.

Δεν είναι δύσκολο να δει κανείς ότι ο προβληματισμός για το Δίκαιο βρίσκεται στο κέντρο του όλου αναπτυσσόμενου εγχειρήματος/προτάγματος του Μαρξ, από το Χειρόγραφο του Kreuznach του 1843, την περίφημη *Κριτική της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Χέγκελ* έως την *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα* στα 1875.

Η υλιστική αναστροφή του Χέγκελ από τον Μαρξ αρχίζει ακριβώς με την αναστροφή της σχέσης προτεραιότητας και διαλεκτικού καθορισμού ανάμεσα στο Κράτος και το Δίκαιο από τη μια και, από την άλλη, την άβυσσο των υλικών συμφερόντων, την αστική «κοινωνία των ιδιωτών», που την ανατομία της ο Μαρξ θα διερευνήσει με την κριτική της πολιτικής οικονομίας²³.

Διεισδύει από τις μορφές νομιμοποίησης της κοινωνικής αλλοτρίωσης στο περιεχόμενο τους, στην όλη ιστορική διαλεκτική του τρόπου παραγωγής κι αναπαραγωγής των υλικών όρων της κοινωνικής ζωής. Ενάντια σε κάθε αναγωγισμό, ο Μαρξ συνοψίζει ως εξής το θεμελιακό συμπέρασμά του στον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου*:

«*Η ιδιαίτερη οικονομική μορφή, με την οποία η απλήρωτη υπερεργασία αντλείται από τους άμεσους παραγωγούς, καθορίζει τη σχέση εξουσιαζόντων και εξουσιαζομένων, καθώς αυτή αναπτύσσεται άμεσα μέσα από την παραγωγή και με τη σειρά της αντεπιδρά πάνω της ως καθοριστικό στοιχείο*»²⁴.

Η απόσπαση του κοινωνικού πλεονάσματος από τους άμεσους παραγωγούς, μέσα από ιδιαίτερες, κάθε φορά, ιστορικές μορφές, διαπερνάει όλη την Ιστορία, συσσωρεύοντας τον πλούτο και την κουλτούρα στον πόλο των μη άμεσων παραγωγών αλλά κατόχων των όρων παραγωγής και τη φτώχεια και την απουσία κουλτούρας στους άμεσους παραγωγούς. «*Αυτός είναι ο νόμος της μέχρι τώρα Ιστορίας*», γράφει ο Μαρξ στα 1875. Αλλά «*στη σημερινή καπιταλιστική κοινωνία οι όροι, υλικοί και άλλοι, έχουν δημιουργηθεί για να υπάρξει η ικανότητα και η αναγκαιότητα στους εργάτες να συντρίψουν αυτή την κατάρα της Ιστορίας [geschichtliche Fluch]*»²⁵.

Όσο υπάρχει απόσπαση, αποξένωση της μίας ή της άλλης ιστορικής μορφής, του ενός ή του άλλου βαθμού της υπερεργασίας των άμεσων παραγωγών, θα υπάρχουν και σχέσεις διανομής που θα ελέγχονται από το Δίκαιο – το Δίκαιο που, όπως λέει ο Μαρξ στην *Goethakritik*, «είναι πάντα το Δίκαιο της ανισότητας»²⁶. Πρέπει να καταργηθεί η geschichtliche Fluch, η Κατάρα του Νόμου της Ιστορίας, η αποξένωση της εργασίας από το προϊόν της κι από τον ίδιο της τον εαυτό, για να υπάρξει η κατάργηση του Δικαίου –μαζί και της κοινωνικής ανισότητας που αυτό εκφράζει– και να πραγματοποιηθεί η Αρχή της Δικαιοσύνης: από τον καθέναν και σύμφωνα με τις δυνάμεις του στον καθέναν και σύμφωνα με τις ανάγκες του. Ο κομμουνισμός είναι η πέραν του Δικαίου Δικαιοσύνη.

Στο βασίλειο της αναγκαιότητας μέσα στην Ιστορία της ταξικής βίας, «*τα άτομα υπάγονται στην κοινωνική παραγωγή που υπάρχει σαν μοίρα έξω από αυτά*», ενώ στον κομμουνισμό «*η κοινωνική παραγωγή [...] υπάγεται στα άτομα που θα τη χρησιμοποιούν ως το κοινό δυναμικό τους*»²⁷.

Το απελευθερωμένο αυτό δυναμικό δεν είναι άλλο από την *Potentia* του Σπινόζα, για να θυμηθούμε την ανάγνωση που κάνει ο Αντόνιο Νέγκρι στις Προτάσεις 34, 35 και 36 του Πρώτου Μέρους της *Ηθικής* για τη διάκριση και σχέση ανάμεσα σε *Potentia* (Δυναμικό, Ισχύς) και *Potestas* (Εξουσία). Για τον Νέγκρι, όμως, ο κομμουνισμός ταυτίζεται με ό,τι ονομάζει, μεταφέροντας λάθος την πολιτική σκέψη του Σπινόζα από το 17ο αιώνα στην εποχή μας, «απόλυτη δημοκρατία», όπου η *Potentia* των μαζών θα ταυτίζεται με την *Potestas*, την εξουσία τους. Στην ανάγνωση της μπενγιαμινικής *Κριτικής της Βίας* από τον Νέγκρι, στο βιβλίο *Η Εργασία του Διονύσου*²⁸, η «Θείκη Βία» του Μπένγιαμιν ταυτίζεται με τη «*συντακτική εξουσία*» των μαζών (*il Potere costituente*). Η Θείκη Βία, όμως, δεν εγκαθιδρύει Εξουσία και Νόμο, τα τερματίζει.

Η *Potestas* είναι πάντα Εξουσία και προϋποθέτει Δίκαιο. Το τελευταίο εξαλείφεται στον κομμουνισμό, όπου η άνευ ορίων άνευ όρων Δικαιοσύνη/*Potentia* της απελευθερωμένης κοινωνικής ατομικότητας δεν έχει ανάγκη από καμιά *Potestas*, που σβήνει μαζί με τις τάξεις, το Κράτος, το Δίκαιο. Όρος της εξάλειψής τους η εξάλειψη της *geschichtliche Fluch*, της απόσπασης της υπερεργασίας.

Η κατάργηση όμως της Κατάρας του Νόμου της Ιστορίας σημαίνει τον τερματισμό, τη διακοπή του μέχρι τώρα ιστορικού συνεχούς – αυτού που ο Βάλτερ Μπένγιαμιν αποκαλεί *das Messianische*, το Μεσσιανικό. Σε τελευταία ανάλυση, το μαρξικό *Das Kapital* μάς δίνει μαζί με την κριτική της πολιτικής οικονομίας και το νήμα για το αντίθετο: για μια *Πολιτική Οικονομία του Μεσσιανικού σε ιστορική υλιστική βάση*.

6. Η Μαύρη Βίβλος

Ο Jacques Derrida, «αποδομώντας» την μπενγιαμινική *Κριτική της Βίας*, της αναγνωρίζει «ένα στιλ ταυτόχρονα μαρξιστικό και μεσσιανικό», αλλά που συνάμα «ανήκει στο μεγάλο αντι-κοινοβουλευτικό και αντι-*Aufklärung* κύμα που στην επιφάνειά του σαν να ήρθε ο ναζισμός και “σέρφαρε” στη δεκαετία του '20 και στις αρχές της δεκαετίας του '30»²⁹. Στη συνέχεια ο γάλλος φιλόσοφος βρίσκει μια σύγκλιση απόψεων ανάμεσα στον Μπένγιαμιν και το φασίστα Carl Schmitt (χωρίς, βέβαια, να δίνει θετικό χαρακτήρα σε κάτι τέτοιο, όπως θα έκαναν διάφοροι στη μεταμοντέρνα Αριστερά που προτείνουν σαν «πτητή ανανέωσης» το νομικό εγκέφαλο των ναζί!). Τέλος, μέσα από μια λεπτομερειακή κι ορισμένες φορές ενδιαφέρουσα ανάγνωση, καταλήγει στο απίθανο συμπέρασμα ότι η κατά Μπένγιαμιν «θείκη βία», που «σκοτώνει χωρίς αιματοχυσία», παραπέμπει κατά κάποιο εξωπραγματικό τρόπο στους... θαλάμους αερίων του Άουσβιτς και την «Τελική Λύση»!³⁰

Πρώτα πρώτα, ο Μπένγιαμιν δεν βρισκόταν στο ίδιο αντι-*Aufklärung* κύμα ή μήκος κύματος με το δεξί κι ακροδεξί σκοταδισμό που απορρίπτει το Διαφωτισμό από αντεπαναστατική σκοπιά. Αρχεί να μνημονεύσουμε την αρνητική σημασία που έχει στο στοχασμό του Μπένγιαμιν ο Μύθος ή το περίφημο απόσπασμα από το *Passagenwerk*, που ζητά «να προχωρήσουμε με το ακονισμένο τσεκούρι του Λόγου», ξεριζώνοντας τα ανορθολογικά θάμνα «της τρέλας και του Μύθου». Ο Μπένγιαμιν εξετάζει προσεκτικά την παράδοση του Διαφωτισμού –συν τοις άλλοις, το δείχνουν και οι πυκνές μελέτες του πάνω στον Γκαίτε–

και ασκεί κριτική στον αστικό ορθολογισμό από τα αριστερά, από τη σκοπιά του διαλεκτικού Λόγου.

Δεύτερον, ο επαναστατικός αντικοινοβουλευτισμός των γερμανών κομμουνιστών ή και των αναρχοσυνδικαλιστών, π.χ. του ηρωικού μάρτυρα και ηγέτη της Σοβιετικής Δημοκρατίας της Βαυαρίας, του μεσσιανικού αναρχικού Gustav Landauer, δεν έχει τίποτα το κοινό με τον αντι-κοινοβουλευτισμό των Φρεϊκοργς και της φασιστικής αντεπανάστασης. Αυτά τα δύο αντιθετικά είδη ταυτίζονται μόνο από όσους ταυτίζουν κομμουνισμό και φασισμό μέσα στην αφαίρεση που λέγεται «ολοκληρωτισμός», για να καταλήξουν να κατηγορούν τον κομμουνισμό σαν τρισεχιρότερο από το φασισμό, όπως έκαναν οι πλαστογράφοι-συγγραφείς της γνωστής γαλλικής *Μαύρης Βίβλου του κομμουνισμού*...

Ο Ντεριντά, βέβαια, δεν συμμετέχει στο αντικομμουνιστικό όργιο και, ως γνωστόν, στην αρχή της δεκαετίας του '90, όταν αυτό μαινόταν, ο γάλλος φιλόσοφος πήρε θαρραλέα στάση με τα *Spectres de Marx*. Παραμένει, όμως, πάντα στις θέσεις της ριζοσπαστικής αστικής δημοκρατίας και της «μεταρρύθμισης των θεσμών», του Κοινοβουλίου μη εξαιρουμένου. Ενώ κάνει τη διάκριση ανάμεσα σε μια μη αποδομήσιμη Δικαιοσύνη και στους αποδομήσιμους Νόμους, θεωρεί αδύνατη ή και ολέθρια την αναζήτηση της πρώτης χωρίς την πραγματάωσή της κάθε φορά σε Νόμο.

Για τον Ντεριντά, δεν υπάρχει Ελευθερία χωρίς Δημοκρατία. Για τον Μπένγιαμιν και τον Μαρξ, είναι η ελεύθερη Potentia των ελεύθερων ατόμων χωρίς καμιά Potestas έξω από αυτούς, έστω και δημοκρατική, η «ελεύθερη ανάπτυξη του καθενός σαν ο όρος για την ανάπτυξη όλων», όπως έλεγε και το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*.

Ο αντικοινοβουλευτισμός του Μπένγιαμιν –και του Μαρξ– όχι μόνο είναι διαφορετικός, είναι αντίθετος από εκείνον ενός Καρλ Σμιτ. Εάν ο ένας ενδιαφερόταν για το έργο του άλλου, αυτό οφειλόταν ακριβώς στο ότι ήταν αντίθετοι πόλοι που ήθελαν να έχουν γνώση πώς το ίδιο πρόβλημα –η παρακμή της αστικής φιλελεύθερης δημοκρατίας– αντιμετωπιζόταν από τα πιο συνειδητά στοιχεία του αντίπαλου στρατοπέδου.

Η αντίθεση είναι ολοφάνερη από πολύ νωρίς και σίγουρα είναι ορατή και στο επαναστατικό δοκίμιο του Μπένγιαμιν του 1921. Για τον Μπένγιαμιν, η βία που νομοθετεί και επιβάλλει την τήρηση του Νόμου και, πάνω απ' όλα, η Staatsgewalt, η Κρατική Εξουσία (ή Κρατική Βία, μια και η γερμανική λέξη Gewalt επιδέχεται πολλές ερμηνείες), είναι μορφές της *Μυθικής Βίας*. Στόχος της επαναστατικής βίας του προλεταριάτου, που δεν γεννά πια κοινοβούλια, όπως γράφει το δοκίμιο, της προλεταριακής Γενικής Απεργίας κ.λπ., είναι η κατάργηση κάθε μορφής «Μυθικής Βίας», όχι μόνο της αστικής κοινοβουλευτικής νομοθετικής βίας, αλλά και της βίας της εκτελεστικής εξουσίας, η εξάλειψη της μυθικής βίας του «παγερότερου από όλα τα τέρατα», όπως έλεγε κι ο Νίτσε, του ίδιου του Κράτους. Εντελώς αντίθετα, ο Σμιτ, στην *Πολιτική Θεολογία* του, θέτοντας τη βασική του έννοια της *Κατάστασης Έκτακτης Ανάγκης (Ausnahmезustand)*, τονίζει ότι σ' αυτή «το Κράτος συνεχίζει να υπάρχει, ενώ το Δίκαιο σβήνει». Το Κράτος υψώνεται σε υπέρτατη νομική τάξη, που είναι μια νομική τάξη πάνω από το Νόμο – μια κορυφούμενη αντίφαση. Η προοπτική ενός Κράτους-Πάνω-από-το-Νόμο, σε συνθήκες κρίσης του καθεστώτος της κοινωνικής ανισότητας, που κηρύσσει κατάσταση έκτακτης ανάγκης, βρίσκεται στον αντίποδα και σε ασυμφιλίωτη σύγκρουση με την προοπτική μιας Δικαιοσύνης πέρα από το Νόμο, με κατάργηση

της ανισότητας και χωρίς Κράτος. Η μία προοπτική είναι εκείνη του φασισμού, η άλλη, η αντίθετη, εκείνη του κομμουνισμού.

Στις *Θέσεις πάνω στην Έννοια της Ιστορίας* του 1940, ο Μπένγιαμιν συνειδητά αντιπαράθετε τη δική του αντίληψη της Κατάστασης Έκτακτης Ανάγκης σε εκείνη του Καρλ Σμιτ:

«Η παράδοση των καταπιεσμένων μάς διδάσκει ότι “η κατάσταση έκτακτης ανάγκης”, μέσα στην οποία ζούμε, δεν είναι η εξαίρεση, αλλά ο κανόνας. Πρέπει να φτάσουμε σε μια αντίληψη της Ιστορίας που να το συγκρατεί αυτό. Τότε θα καταλάβουμε ότι το καθήκον μας είναι να φέρουμε μια πραγματική κατάσταση έκτακτης ανάγκης»³¹.

Η επαναστατική κατάσταση έκτακτης ανάγκης των Καταπιεσμένων είναι εκείνη που βάζει τέρμα στον κανόνα της κατάστασης έκτακτης ανάγκης που επιβάλλουν οι Καταπιεστές. Είναι η θύελλα της επαναστατικής βίας των προλεταριακών μαζών που βάζει τέρμα στο ιστορικό συνεχές της παγανιστικής βίας των εκμεταλλευτών και εχθρών του λαού.

Ο Ντεριντά αντιτίθεται στον Μπένγιαμιν, γιατί ταυτίζει, όπως κάθε πασιφιστής υποστηρικτής της ριζοσπαστικής αστικής δημοκρατίας, κάθε μορφή βίας. Πάνω στην ίδια βάση έχει διαχωρίσει αυτό που ονομάζει αόριστα «*εμπειρία του Μεσσιανικού*» από το *Αποκαλυπτικό*³², την εσχατολογική αντίληψη που συνδέει τη μεσσιανική τομή της Ιστορίας με μια βίαιη έκρηξη στα Τέλη των Καιρών, με τη Θεϊκή Βία της Δικαιοσύνης να τεματίζει τη Βία όλων των φετιχιστικών Μύθων.

Από το σημείο αυτό, της απόρριψης του Αποκαλυπτικού και της επαναστατικής βίας στο όνομα της (ανύπαρκτης) γεινιάσής τους με τα φαιά είδωλα του φασισμού, μέχρι την απολογία της μυθικής βίας η απόσταση δεν είναι και πολύ μεγάλη. Το μαρτυράει και η απαράδεκτη αντίδραση του Ντεριντά μετά την τρομοκρατική επίθεση της 11ης Σεπτεμβρίου στην Αμερική³³. Σίγουρα η Αλ Κάιντα δεν αντιπροσωπεύει τις προλεταριακές μάζες και η τυφλή βία κατά αθώων στο όνομα του Αλλάχ δεν έχει τίποτα το κοινό με τη «*Θεϊκή Βία*» του Μπένγιαμιν, που δεν απαιτεί θυσίες ούτε ζητάει «*μάρτυρες*». Ίσα ίσα, εκείνοι που ισοπεδώνουν τις διαφορές τους, μπορούν ξαφνικά να βρεθούν να υποστηρίζουν τη «*μυθική*» Βία του ιμπεριαλιστικού «*πολέμου κατά της τρομοκρατίας*», όπως δυστυχώς έκανε και ο δημοκράτης κοσμοπολίτης Ζακ Ντεριντά...

7. Το Αποκαλυπτικό: το Τέλος του Λεβιάθαν και του Βεεμώθ

Ένας εβραϊκός θρύλος της Αποκαλύψεως, που παρατίθεται σε ένα Μιντράς, σε ένα ραβινικό ταλμουδικό σχόλιο στο Μιντράς Τενχουμά, στο Τέλος των Καιρών, τα δύο βιβλικά μεγαθήρια, ο Λεβιάθαν και ο Βεεμώθ, θα συγκρουστούν έως θανάτου.

Μεταλλάσσοντας αυτή την παράδοση στους Μοντέρνους Καιρούς, ο Hobbes αντιπαρέθεσε τον Λεβιάθαν του απολυταρχικού Κράτους στον Βεεμώθ του Long Parliament, την ανταρσία της αστικής κοινωνίας των πολιτών. Το Κράτος-Τέρας επικρατεί και επιβάλλει τελικά ένα Κοινωνικό Συμβόλαιο που εμποδίζει την κοινωνία να αλληλοσπαραχθεί στον τερατώδη επίσης πόλεμο των πάντων κατά των πάντων, το *bellum omnium contra omnes*.

Στον παλιό, όμως, προνεωτερικό θρύλο των εβραίων, όπως λέει το Μιντράς, κι όπως το απέδωσε καταπληκτικά σε ένα παμπάλαιο ποίημα ο Ελεαζάρ μπεν Καλλίο, το ζήτημα κι

η έκβαση της μάχης των θηρίων στα Τέλη των Καιρών μπαίνει εντελώς αλλιώς, σύμφωνα με τους όρους και τις προσδοκίες της παράδοσης των Καταπιεσμένων: Ούτε ο Λεβιάθαν μπορεί να νικήσει τον Βεεμώθ ούτε ο Βεεμώθ τον Λεβιάθαν, αλλά η ίδια η Θεϊκή Βία είναι εκείνη που επέρχεται, βάζει τέλος στη βία των μυθικών θηρίων, τα σφαγιάζει και τα δύο και προσφέρει τη σάρκα τους σε μεσσιανικό γέυμα όλων των πεινασμένων, σε τέρψη όλου του λυτρωμένου πια λαού.

Αυτό θα είναι το γέυμα του Κόσμου που Έρχεται, της βασιλείας της Ελευθερίας. Και, όπως ελέχθη, έρχεται αιφνίδια και μόνο οι βιασταί αρπάζουν αυτής.

Σημειώσεις

1. Walter Benjamin, "Sur le concept d'Histoire", στο *Ecrits Français*, Gallimard 1991, σ. 355.
2. Β. Μπένγιαμιν, *Δοκίμια για την Τέχνη*, Κάλβος 1978, σ. 36.
3. Sur le concept.... ό.π., σ. 342.
4. J. Derrida, *Force de Loi*, Galilée, 1994.
5. W. Benjamin, "Critique of Violence", *Selected Writings*, vol. 1, 1913-1926, Harvard University Press, 1996.
- Βλ. και "Zur Kritik der Gewalt", *Gesammelte Schriften*, vol. II, Suhrkamp 1977, σ. 190.
6. Critique of Violence...., ό.π., σ. 236.
7. Ο.π., σ. 244.
8. Βλ. Marx-Engels, *Collected Works [MECW]*, Progress, Moscow, vol. 43, σσ. 243-246, σχετικά με τη διαμάχη για το άρθρο του Beesly, "The Social Future of the Working Class", όπου έγινε και η σχετική δήλωση του Μαρξ.
9. Critique...., ό.π., σ. 246.
10. K. Marx, *The Commune, MECW*, vol. 22, σ. 486.
11. *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Suhrkamp 1985, σ. 98.
12. Βλ. W. Benjamin, *Selected Writings*, vol. 1, σ. 231.
13. W. Benjamin, *Correspondance, 1929-1940*, II, Aubier 1979, σ. 43. Βλ. και Σάββας Μιχαήλ, *Μορφές του Μεσσιανικού*, Άγρα 1999, σσ. 294-5.
14. George Steiner, "Introduction", στην έκδοση Verso, στα αγγλικά, του βιβλίου του Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, σ. 20.
15. Werner Hamacher, "Affirmative, Strike – Benjamin's Critique of Violence", στο *Walter Benjamin's Philosophy*, Routledge 1994, σσ. 110-138.
16. Critique...., ό.π., σ. 245.
17. Ο.π., σσ. 249-250.
18. Leon Trotsky, *Their Morals and Ours*, New park publications, 1968, σσ. 37-38.
19. Ο.π., σ. 37.
20. Παρατίθεται από το βιβλίο του Ernst Bloch, *Le Droit naturel et la Dignité Humaine*, Payot, σ. 226.
21. Ο.π., σ. 227.
22. Critique...., ό.π., σ. 251.
23. Βλ. Καρλ Μαρξ, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, Παπαζήσης 1978, σσ. 38 κ.ε., όπως και την «Εισαγωγή» του 1857 στο *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Progress 1977, σ. 20.
24. K. Marx, *Capital*, vol. III, Progress, σ. 791.
25. K. Marx, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, MESA III, Fischer 1966, σσ. 175-176.
26. K. Marx, ό.π.
27. K. Marx, *Grundrisse*, I, Editions Sociales 1980, σ. 94.
28. Michael Hardt-Antonio Negri, *Η Εργασία του Διονύσου*, Ελευθεριακή Κουλτούρα 2001, σ. 146.
29. J. Derrida, ό.π., σ. 69.
30. Ο.π., σ. 145.
31. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Suhrkamp, σ. 697.
32. Βλ. Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, 1980.
33. Βλ. Jacques Derrida, «Ο κόσμος μας χρειάζεται επανάσταση», *Το Βήμα της Κυριακής*, 9 Δεκεμβρίου 2001.