

Η ΜΕΣΣΙΑΝΙΚΗ ΙΔΕΑ
ΚΑΙ ΟΙ
ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΗΣ

Ἀπό τὴν Παλαιὰ Διαθήκη
ὡς τοὺς πολιτικούς μεσσιανισμούς
τοῦ 20οῦ αἰώνα

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Σταῦρος Ζουμπουλάκης

ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ
Ἀθήνα 2011

Οι Εκδόσεις 'Αρτος Ζωής
ἀνήκουν στο
ΛΥΜΠΕΡΟΠΟΥΛΕΙΟ ΙΔΡΥΜΑ

'Αρτος Ζωής
Μπουμπουλίνας 28, 106 82 'Αθήνα
Τηλ.: 210 88 24 547 – Fax: 210 82 28 791
e-mail: artos@otenet.gr
www.artoszoes.gr

Τό Διοικητικό Συμβούλιο του 'Ιδρύματος:

Σταύρος Ζουμπουλάκης	Πρόεδρος
'Αντώνιος Δικαίος	Γραμματέας
Δημήτριος Πασσάκος	Ταμίας
'Ιωάννης Σεργόπουλος	Σύμβουλος
Πέτρος Γιατζάκης	Σύμβουλος
Ευάγγελος Καλογερόπουλος	Σύμβουλος
Παντελής Κалаϊτζίδης	Σύμβουλος

© 2011, 'Αρτος Ζωής

Διορθώσεις: Κώστας Σπαθαράκης

Σχεδιασμός εξωφύλλου: Μαρία Τσουμαχίδου

'Επεξεργασία κειμένου, σελιδοποίηση:
'Ιωάν. Σαντοριναίος & Σία Ε.Ε.

ISBN: 978-960-8053-35-9

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Χαιρετισμός (Σταύρος Ζουμπουλάκης)	11
Α' Συνεδρία (πρόεδρος: Κωνσταντίνος Θ. Ζάρας)	
Μιλτιάδης Κωνσταντίνου, 'Η διαμόρφωση τῆς μεσαιωνικῆς ιδέας στὴν Π.Δ. καὶ ἡ ἐπανερμηνεία τῆς στὴν Κ.Δ.	13
Πέτρος Βασιλειάδης, 'Από τὸν ἰουδαϊκὸ μεσαιωνισμό στὴν πρωτοχριστιανικὴ χριστολογία	34
Χρήστος Καρακώλης, Τὸ καινοφανές τοῦ πρωτοχριστιανικοῦ μεσαιωνισμοῦ. 'Ενόητα καὶ ἐκδοχές τοῦ χριστολογικοῦ κηρύγματος τῆς πρώτης 'Εκκλησίας	52
Αἰκατερίνη Τσαλαμπούνη, Τὸ κήρυγμα τοῦ ἀποστόλου Παύλου γιὰ τὸν Μεσσία-Χριστό: 'Η θέση του μέσα στὴν παύλεια θεολογία καὶ ὁ ρόλος του στὴ διαμόρφωση τῆς ταυτότητας τῶν παύλειων καινοσήτων	77
Συζήτηση	114
Β' Συνεδρία (πρόεδρος: Ἀνδρέας Παναζόπουλος)	
π. 'Αντώνιος Πινακούλας, Βυζαντινὸς μεσαιωνισμός. 'Η περίοδος τῆς οὐτοπίας	129
Ν. Ε. Καραπιτάκης, Πολιτικές καὶ ἰδεολογικές χρήσεις τῆς ἔννοιας «μεσσίας» στὴ δυτικὴ μεσαιωνικὴ 'Ιστορία	148
Συζήτηση	167

Ούγγερ (Unger).³¹ Τό ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν έλκει έπιπροσθέτως ή κριτική του Σορέλ στον κοινοδουλειτισμό, στη σοσιαλδημοκρατική πολιτική και στους διανουμένους. Αποφασιστικής ώστόσο σημασίας θά είναι ή βασική διάκριση του Σορέλ ανάμεσα σέ δύο τύπους άπεργίας, τήν πολιτική και τήν προλεταριακή, μέ κριτήριο τήν επιδίωξη επιμέρους εργατικών κατακτήσεων ή τής άμεσης κατάλυσης τής κρατικής έξουσίας, αντίστοιχως.³² Σέ αντίθεση μέ τήν πολιτική άπεργία, στην οποία είναι έγχεραμμένη ή προοπτική του συμβιβασμού μέ τήν έξουσία, ή προλεταριακή άπεργία δέν έχει αίτήματα, δέν έχει τή δομή του έκδιασμού και εξαγλειφεται στην έκδήλωσή της: «ή επανάσταση εμφανίζεται ως σαφής, άπλή εξέγερση».³³ Σύμφωνα μέ τήν έρμηνεία του Μπένγιαμιν, ή βία που έκδηλώνεται σέ μία παρόμοια εξέγερση δέν μπορεί καν να χαρακτηριστεί ως βία, διότι δέν περιέχει αναφορά σέ μέσα για σκοπούς· ή, έναλλακτικά, μπορεί να θεωρηθεί θεμελιώμενη σέ αυτό που ο Μπένγιαμιν ονομάζει «καθαρή» ή «θεϊκή βία» και διαφέρει από τήν κρατική και τήν πολιτική εν γένει βία στο μέτρο του άμεσου, καταστροφικού και άπενοχοποιητικού της χαρακτήρα.

Η εξέγερση καθίσταται λοιπόν τό κατεξοχήν υπόδειγμα τής μεταστροφής, τής παράκαμψης του κύ-

³¹ Βλ. Werner Hamacher, *ό.π.*, σ. 133.

³² Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1981, σ. 134 κ.έ.

³³ *GS*, II.1, σ. 194.

κλου τής επανάληψης, καθώς ή θεμιτότητα της οφείλεται στην άπόλυτη επικαιρότητα της, ή νομιμοποίησή της στο γεγονός ότι δέν μπορεί να υπαχθεί σέ καμιά κανονικότητα, καθώς ή σχέση της απέναντι σέ κάθε νομική συνάρτηση είναι μόνο αυτή τής άνωμαλίας. Δέν είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς ότι ή θεώρηση αυτή παραμένει προσδεδεμένη στην πρώιμη σύλληψη του έβραϊσμού από τον Μπέμγιαμιν. Στην ανακρίνωση τής επικείμενης έκδοσης ενός περιοδικού υπό τον τίτλο *Angelus Novus*, ο Μπένγιαμιν θά συνδέσει τό έκδοτικό του έγχείρημα μέ μία ταλμουδική διδάσκαλία:

‘Αγίζουμε τώρα τό εφήμερο αυτού του περιοδικού, τό οποίο τρήθηκε εύθής εξαρχής συνειδητά, διότι είναι τό δικαιο τίμημα τής αξίωσής του για άληθινή επικαιρότητα. Και σύμφωνα μέ ένα θρύλο από τό Ταλμουδ, ακόμη και οι άγγελοι δημιουργούνται —κάθε στιγμή και νέοι και σέ άμέτρητες ομάδες— μόνο και μόνο για να ψάλλουν τους ύμνους τους ενώπιον του Θεού κι έπειτα παύουν να υπάρχουν και εξαφανίζονται στο μηδέν. ‘Ας εγχεθούμε τό ίδιο τό όνομά του να σημαίνει ότι τό περιοδικό θά λάβει τή χάρη αυτής τής επικαιρότητας, που είναι ή μόνη άλήθεια.³⁴

‘Οπως γνωρίζουμε από τους άφορισμούς του Μπένγιαμιν για τή φιλοσοφία τής ιστορίας, ο άγγελος αυτός είναι ο ίδιος μέ τον φορέα τής άσθενούς εκείνης μεσαιωνικής δύναμης,³⁵ από τήν όποία ο Μπένγιαμιν προσδοκά τό τράδηγμα του φρένου τής ατμομηχανής τής

³⁴ *GS*, II.1, σ. 246.

³⁵ Βλ. *GS*, I.2, σ. 694.

ιστορίας.³⁶ "Αν όμως είναι νέος, novus, τούτο συμβαίνει όχι μόνο και όχι κυρίως γιατί ως προφήτης στραμμένος προς τὰ πίσω διαβάξει στην εικόνα τῆς καταστροφῆς τὴν ἔλευση τῆς μελλοντικῆς βασιλείας, τῆς ἀληθινῆς ιστορίας τῆς ἀνθρωπότητας, ἀλλὰ πρωτίστως διότι εἶναι νέος ἀνά πᾶσα στιγμὴ, καθώς διαβάζουμε ὅτι

κάθε δευτερόλεπτο ἦταν γιὰ τοὺς Ἑβραίους μιά μικρὴ θύρα μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία μπορούσε νὰ μπεῖ ὁ Μεσσίας.³⁷

Προτοῦ καταλήξουμε στὴ σχέση ἀνάμεσα στὸν πρῶμο καὶ στὸν ὕστερο πολιτικό μεσσιανισμό τοῦ Μπένγιαμιν, θὰ ἦταν σκόπιμο νὰ παρεμβληθῶν δύο παρατηρήσεις. Ἡ πρώτη ἀφορᾷ ἓνα σύγχρονο τύπο πρόσληψης τῆς μπενγιαμινικῆς κριτικῆς τῆς βίας, ἀλλὰ ἐμμέσως ἐνδιαφέρει καὶ τὸ ζήτημα τοῦ πολιτικῶν μεσσιανισμοῦ αὐτὸ καθ' ἑαυτό. Ἡ τελεολογικὴ αὐτάρκεια τῆς θεϊκῆς βίας, πού δὲν ἀναγνωρίζει σκοπούς καὶ ἀδιαφορεῖ γιὰ τὸ μέλλον, ἐρμηνεύεται συχνά ὡς συγενῆς μὲ αὐτὸ πού ὁ Μπαντιού (Badiou) ὀνομάζει Συμβάν, ἓναν χρονικὸ τόπο πού δὲν ἀνάγεται στοὺς ὅρους του, δὲν ἀναφέρεται στὶς συνέπειές του, μᾶς καλεῖ νὰ μείνουμε πιστοὶ στὴν αἰώνια νεότητά του. Ἐξίσου ὀχρωμμένη ἔναντι τοῦ παρελθόντος καὶ τοῦ μέλλοντός της εἶναι καὶ ἡ στιγμὴ τῆς καθαρῆς βίας γιὰ τὴν ὁποία κάνει λόγο ὁ Μπένγιαμιν, μόνο πού ἡ δική της ἀπόλυτη νεότητα συνίσταται ἀντιστρόφως στὸ ἀνένδοτα ἐφῆμερο τοῦ χαρακτηρισμοῦ της. Ναι μὲν

³⁶ Βλ. GS, I.3, σ. 1232.

³⁷ GS, II.1, σ. 704.

τό εἶναι τῆς ἐξαντλεῖται στὴν ἐκτέλεσή της, ἀλλὰ καθότι αὐτὸ πού ἐπιτελεῖ εἶναι μηδενικό, δὲν ἐπιτελεῖ ἀπολύτως τίποτα: μὲ τὰ λόγια τοῦ Β. Χάμαρχερ (W. Hamacher), τὸ συμβάν της εἶναι «μὴ ἐπιτελεστικό» (imperformative), «ἀ-τελεστικό» (afformative),³⁸ καὶ ὡς τέτοιο δὲν ζητᾷ καὶ δὲν ἐπιτρέπει τὴ λατρευτικὴ ἀνάμνησή του. Σύμφωνα ἀλλωστε μὲ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο τοῦ Μπένγιαμιν, ἡ θεϊκὴ βία οὐδέποτε ἀναγνωρίζεται ὡς τέτοια μετὰ δεβαιότητας, μιά δεβαιότητα πού χαρακτηρίζει μόνο τὴν ἀντίθετή της, τὴ μυθικὴ βία.³⁹ Δὲν εἶναι μᾶλλον τυχαῖο ὅτι ὁ Ζίζεκ (Žižek), πού ἀποτυγχάνει νὰ ἀναδείξει αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς μπενγιαμινικῆς σύλληψης, φτάνει νὰ ὑποδείξει ὡς ἐκδήλωση τῆς θεϊκῆς βίας τὰ παραδείγματα τῆς ροβεσπιερρικῆς τρομοκρατίας καὶ τῆς ἐπαναστατικῆς δικτατορίας.⁴⁰ Ἀκόμη λιγότερο συγγενεὺς ἢ μεσσιανικὴ σύλληψη τοῦ Μπένγιαμιν μὲ ὁποιαδήποτε αισθητικὴ σύλληψη τῆς πολιτικῆς, γιὰ τὴν ὁποία κάνει, π.χ., λόγο ὁ Ρανσιέρ.⁴¹ Ἡ

³⁸ W. Hamacher, ὁ.π., σ.115.

³⁹ Βλ. GS, II.1, σ. 202-203.

⁴⁰ Παραφράζοντας τὸν Ἑνγκελς, ὁ Ζίζεκ θὰ γράψει: «Πολὺ καλὰ, κύριοι τῆς κριτικῆς θεωρίας, θέλετε νὰ μάθετε μὲ τί μοιάζει αὐτὴ ἡ θεϊκὴ βία; Κοιτάξτε τὴν ἐπαναστατικὴ τρομοκρατία τοῦ 1792-1794. Αὐτὴ ἦταν ἡ θεϊκὴ βία» (Καὶ ἡ σερὰ συνεχίζεται: ἡ κόκκινη τρομοκρατία τοῦ 1919). Αὐτό σημαίνει ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ ταυτίσουμε ἄφοβα τὴ θεϊκὴ βία μὲ τὴ θετικὴ ὑπαρξὴ ἐνός ιστορικοῦ φαινομένου, ἀποφεύγοντας ἔτσι κάθε συσκολιστικὴ μυστικοποίηση» (Slavoj Žižek, «Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror», στὸ *Robespierre. Virtue and Terror*, Verso, Λονδὸν καὶ Νέα Ὑόρκη 2007).

⁴¹ Βλ. Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, Continuum, Λονδὸν 2004.

θείκη βία, όπως δεν είναι έτεροαναφερόμενη, δεν είναι ούτε αυτοαναφορική· όχι μόνο δεν ετοιμάζει τό θέμαμά της, αλλά ή λειτουργία του Μεσσία συνσταται ακριβώς στην κατάργηση κάθε αισθητικού φάινεσθαι.⁴²

Η δεύτερη παρατήρηση επιστρέφει στο βασικό ερώτημα γύρω από τή σχέση τής πολιτικής με τή θρησκεία στον μεσσιανισμό του Μπένγιαμιν. Είδαμε ότι ή προσφυγή στο πεδίο τής θρησκείας και τής θεολογίας συνδέεται άμεσα με τήν αποστασιοποίηση του Μπένγιαμιν τόσο από τήν κυρίαρχη πολιτική όσο και από κάθε πολιτική έν γένει. Έντελώς αντίθετα με ό,τι θα μπορούσε ενδεχόμενως να υποψιαστεί κανείς στο άκουσμα του όρου μεσσιανισμός, ή αναφορά στον Μεσσία δεν υποκρύπτει εδώ μά αιφνίδια εξωτερική επίδραση από τήν οποία μπορεί να περιμένει κανείς τήν κοινωνική μεταβολή και σωτηρία, ούτε σχετίζεται με τή λαϊκιστική προσδοκία του μεγάλου δημαγωγού και παιδαγωγού, ο οποίος θα καθιστούσε διά τής έπιρροής του πραγματικότητα τά όνειρα για τά οποία οι ίδιες οι μάζες έχουν γίνει ανάκανες. Ταυτόχρονα όμως ή ίδια ή μεσσιανική αποστασιοποίηση από τόν πολιτικό ρεαλισμό οδηγεί ξανά, τή φορά αυτή και αντίδιαστολή προς τή θρησκεία ή ακόμη τήν αισθητική, στην οδό τής πολιτικής, έστω και με τήν άρνητική έννοια. Αυτή ή σχέση διπλής απώθησης μεταξύ θρησκείας και πολιτικής βρίσκει καιρία έκφραση στο

⁴² Η «αισθητικοποίηση τής πολιτικής» είναι ή κατηγορία που άπευθύνει, ως γνωστόν, ο Μπένγιαμιν στον φασισμό. Βλ. GS, I/II, σ. 469.

λεγόμενο «Θεολογικο-πολιτικό άπόσπασμα» του Μπένγιαμιν, που γράφτηκε υπό τήν έπιρροή του Έρνστ Μπλόχ (Ernst Bloch) και σύμφωνα με τό όποιο «μόνο» μέν «ο Μεσσίας ολοκληρώνει τό ιστορικό γήνεσθαι», όμως «ή Βασιλεία του Θεού δεν είναι τό τέλος (ο σκοπός) τής ιστορικής δύνάμεως».⁴³ Η βέβηλη τάξη δεν μπορεί να προσανατολίζεται παρά μόνο στην ιδέα τής ευτυχίας, και αυτός ο βέβηλος προσανατολισμός είναι ακριβώς αντίθετος του μεσσιανικού. Άλλά ή αντίθεση αυτή όφείλει τήν ίδια στιγμή μία θετική σχέση, στο πλαίσιο τής οποίας ή βέβηλη πορεία προς τήν πτώση ένσχει στο πέρασμά της τή μεσσιανική ένταση, που ακολουθεί αντίθετη κατεύθυνση. «Στήν πνευματική restitutio in integrum» αντιστοιχεί λοιπόν, χωρίς σημείο έπαφής, θεωρεί ο Μπένγιαμιν, «μία έγκρίσιμα, που οδηγεί στην αιωνιότητα τής πτώσης» και στην πολιτική τής οποίας ο Μπένγιαμιν θα δώσει τήν όνομασία «μηρδενισμός».⁴⁴

Γιά τόν πολιτικό μεσσιανισμό του Βάλτερ Μπένγιαμιν ισχύει έπομένως μία άνάλογη οικονομία με εκείνη για τήν οποία μιλούσε σε μία έπιστολή του στην Γκρέτελ Άντόρνο, όταν έγραφε ότι στην οικονομία τής ύπαρξης του παίζουν ρόλο σχέσεις οι όποιες του επιτρέπουν να κρατά έναν πόλο αντίθετο σε αυτόν του πρωταρχικού του είναι, ή, ό,τι έγραψε κάποτε στον Σολέμ, πώς ή ζωή του όπως και ή σκέψη του κινού-

⁴³ GS, II.1, σ. 208.

⁴⁴ GS, II.1, σ. 204.

νται πάντοτε σε άκραίες θέσεις.⁴⁵ Αύτη ή άδιαμεσο- λάβητη άλληλοαναφορά τών πόλων δέν έπέχει άπλώς θέση ιδιοσυγκρασιακής ταυτότητας: είναι μάλλον άλλος ένας τρόπος να σκεφτεί κανείς εκείνη τήν άπαίτηση τής άνωμαλίας, τής ά-τέλεσης, τής ά-θέτησης και έντέλει τής ά-συνέπειας.

«Πάντοτε ριζοσπαστικά, ούδέποτε συνεπιώς»⁴⁶ ήταν τό ρητό του Μπένγιαμιν «για τά πλέον σοδαρά πράγματα». Καί αυτό προσφέρει πιθανόν ένα μίτο για τήν κατανόηση τών ύστερων μεταμορφώσεων του μπενγιαμινικού μεσοσιανισμού. Όπως είναι γνωστό, τό νεοκαντιανής άφετηρίας νεανικό σχέδιο του Μπένγιαμιν θα μετεξελιχθεί στην τελευταία φάση τής ζωής του, υπό τήν επίτροφή του μαρξισμού αλλά και του έργου του Προύστ, σε μιά θεωρία τής επανάστασης ως άνάμνησης και σωτηρίας του παρελθόντος στη βάση τών μεσοσιανικών θραυσμάτων τά όποια ό Μπένγιαμιν βλέπει διάσπαρτα σε κάθε παροντική στιγμή. Καί έδώ ό Μπένγιαμιν κάνει λόγο για τόν Μεσσία ως εκείνον που διασπά τή ροή του ιστορικού συνεχούς, επιφέρωντας, αντίθετα μέ ό,τι έννοεί υπό τόν ίδιο όρο ό θεωρητικός του ναζισμού Κάρλ Σμίτ (Carl Schmitt), τήν «πραγματική κατάσταση έκτάκτου άνάγκης»,⁴⁷ που είναι μιά άλλη λέξη για τήν επανάσταση. Όστόσο, για άλλη μιά φορά, τό μοντέλο του Μπένγιαμιν

⁴⁵ Βλ. GS, II.3, σ. 1369.

⁴⁶ Βλ. W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1993, τόμ. 1, σ. 425.

⁴⁷ GS, I.2, σ. 697.

δέν μπορεί να γίνει κατανοητό ως σειρά θέσεων για μιά έναλλακτική, ένδεχόμενως συνεπιώς επαναστατική, πολιτική πράξη. Όπως ό μεσοσιανικός χαρακτήρας τής πολιτικής δέν υποδηλώνει τήν εξάρωση τής κοινωνικοπολιτικής προβληματικής μέ τή μορφή τής έσωτερικής θρησκευτικότητας ή τής ύπαρξιστικής απόδρασης, έτσι και ό πολιτικός χαρακτήρας του μεσοσιανισμού βρίσκεται αντίθετος στη μετατροπή του σε ρεαλιστικό πρόγραμμα πολιτικής δράσης.⁴⁸ «Πού βρίσκονται οι προϋποθέσεις τής επανάστασης;», αναρωτιέται ό Μπένγιαμιν, και συνεχίζει

Στή μεπαδολή του φρονήματος ή τών έξωτερικών συνθηκών. Ό σουρρεαλισμός πλησίασε όλο και περισσότερο στην κομμουνιστική άπάντηση. Καί αυτό σημαίνει: περισσότερο πέρα ως πέρα. Άπερίφραστα και όλοσχερώς. Δυσπιστία στο πετρωμένο τής ευρωπαϊκής λογοτεχνίας. Δυσπιστία στο πετρωμένο τής έλευθερίας, δυσπιστία στο πετρωμένο τής ευρωπαϊκής άνθρωπότητας, προπάντων όμως δυσπιστία, δυσπιστία, δυσπιστία σε κάθε συνεννόηση: άνάμεσα στις τάξεις, άνάμεσα στους λαούς, άνάμεσα στα άτομα.⁴⁹

⁴⁸ Στην έπιστολή του τής 29ης Μαΐου προς τόν Σολέμ, ό Μπένγιαμιν θά ισχυριστει ότι «δέν ύπάρχουν πολιτικοί στόχοι». Βλ. W. Benjamin, *Briefe*, ό.π., σ. 426.

⁴⁹ GS, I.1, σ. 2308.

Γ' Συνεδρία (πρόεδρος: Αικατερίνη Τσαλαμπούνη)	
Κωνσταντίνος Θ. Ζάρρας, <i>Μεσαιωνικές αντιλήψεις στον ραββινικό και μεσαιωνικό ιουδαϊσμό</i>	175
'Αγγελική Ζιάκα, <i>Μεσαιωνικές προσδοκίες στο σιιτικό Ισλάμ</i>	211
Σάββας Μιχαήλ, <i>Incipit Vita Nova ή τό Γκόλεμ και ό Μεσσίας</i>	237
Συζήτηση	254
Δ' Συνεδρία (πρόεδρος: Ν. Ε. Καραπιδιάκης)	
Χρήστος Μαρσέλλος, <i>Η εποχή του πνεύματος και οι μεσαιωνικοί της ή ή κληρονομιά του άββά Ιωακείμ του έκ Φλωρίδος</i>	271
Μιχάλης Πάγκαλος, <i>Ουτοπία και μεσαιωνισμός</i>	312
Νικόλας Πίσσης, <i>Αποκαλυπτικός λόγος και μεσαιωνική προσδοκία: Χρήσεις και λειτουργίες από τή βυζαντινή στήν οθωμανική περίοδο</i>	339
Συζήτηση	360
Ε' Συνεδρία (πρόεδρος: Χρήστος Καρακόλης)	
Γιώργος Σαγκριώτης, <i>Ό πολιτικός μεσαιωνισμός του Βάλτερ Μπέγγιαμιν</i>	385
Γιώργος Παπαφράγκος, <i>Ubi Lenin, ibi Jerusalem: Η αναζήτηση τής ουτοπίας και οι πολιτικές συνέπειές της στο έργο του Έρνστ Μπλόχ</i>	406
Σταύρος Ζουμπουλάκης, <i>Εμμανουήλ Λεβινάς: ή υπέρβαση του μεσαιωνισμού</i>	424
Συζήτηση	438

ΣΤ' Συνεδρία (πρόεδρος: Σταύρος Ζουμπουλάκης)	
'Ανδρέας Πανταζόπουλος, <i>Αυτός πού ήρθε άπ' έξω: ή σωτηριολογική διάσταση του λαϊκιστή ήγέτη</i>	455
Θάνος Λίποδατς, <i>Ό έθνικοσοσιαλισμός ώς πολιτικός μεσαιωνισμός</i>	470
Γεράσιμος Βώκος, <i>Τό χαμόγελο του Άμπλόργιν</i>	484
Συζήτηση	511

σέ όποια κοινωνία και άν ζείς, σέ όποιο κράτος και άν ζείς, άν δέχεται αυτό τό μήνυμα, δίνεις τή μαρτυρία μέ ό,τι και άν συνεπάγεται. Τώρα σχετικά μέ τούς θεσμούς. Σίγουρα υπάρχουν θεσμοί πού μπορούν να παραγάγουν μία πιό ριζική κριτική. Τό πανεπιστήμιο, γιά παράδειγμα, θά μπορούσε ιδεατά να είναι ένας θεσμός στον όποιο άρθρώνεται μία κοινωνική κριτική, να υπάρχουν διανοούμενοι πού να παρεμβαίνουν στις κοινωνικές εξελίξεις, όπως υπάρχουν και άλλοι θεσμοί πού δέν χωράνε αυτή τή συζήτηση. Αυτό είναι σαφές. Έγώ προσωπικά δέχομαι κάθε κριτική, όσο ριζική και έάν είναι, υπό τήν προϋπόθεση ότι έμπεριέχει και κάποια θετικότητα, και πολύ περισσότερο υπό τήν προϋπόθεση ότι αυτή ή θετικότητα, έμπεριέχει και κάποια έμπρακτη αλληλεγγύη απέναντι στους άλλους.

Γιώργος Σαγκριώτης

Ό πολιτικός μεσσιανισμός του Βάλτερ Μπένγιαμιν

Βία, καθαρή βία: χωρίς οιονδήποτε περαιτέρω προσδιορισμό. Και αυτή ή καθαρότητα της, ό «προσδιορισμός της τέλειαις άμεσότητας»,¹ σημαίνει, παραδόξως, τήν άφνησή της. Όπως στην έγελιανή Δογική, ή έν λόγω βία «έχει μεταβεί» εκ των προτέρων στό μηδέν τής βίας, στό απλό «μη».² Αυτό ή «άμμεση εξαφάνιση», άπόλυτα καταστροφική και συνάμα άπόλυτα μή βίαιη, φέρει στό έργο του Μπένγιαμιν τό όνομα του Μεσσία, ό όποιος δέν έρχεται μόνο γιά να λυτρώσει αλλά και γιά να κατανακλήσει τον Άντίχριστο.³

¹ Werner Hamacher, «Affirmative, Strike: Benjamin's "Critique of Violence"», στο Andrew Benjamin, Peter Osborne (έπιμ.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Routledge, Λονδόν και Νέα Υόρκη, σ. 118.

² Βλ. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1986, τόμ. I, σ. 83.

³ Βλ. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1991, τόμ. II.1, σ. 695 (στό έξής GS, ακολουθούμενο από αριθμό τόμου και σελίδας).

Ἡ συμμετοχή τοῦ Βάλτερ Μπένγιαμιν στήν παράδοση τῶν μεσσιανικῶν ιδεῶν ἀποτελεῖ μᾶλλον κοινό τόπο τῆς σχετικῆς βιβλιογραφίας, ἡ ὁποία τόν ἔχει καταστήσει πολὺ διασημότερο στίς μέρες μας ἀπὸ ὅ,τι ὑπῆρξε κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς δράσης του, πού ἐκτείνεται κυρίως στό διάστημα μεταξύ τῶν δύο Παγκοσμίων Πολέμων. Ἡ κατάταξή του στό μεσσιανικό ρεύμα δέν ἀποτελεῖ ἐξάλλου προῖόν ἐρμηνείας, ἀλλά καταφαίνεται ἀπὸ τὰ ἴδια του τὰ κείμενα, ὅπου γίνονται ἐκτενῆς χρήσι τὸσο τῶν ἐβραϊκῶν παραδόσεων ἐν γένει ὅσο καὶ εἰδικότερα τῶν μεσσιανικῶν ἀντιλήψεων. Ὡστόσο, οἱ ἀπότερες κατανόησης τοῦ ἔργου ἐνός θεωρητικοῦ συγγραφέα μέσω τῆς ἔνταξής του σέ ἕνα ὀρισμένο ρεύμα ιδεῶν στανίως ἀποδίδει ἐνδιαφέροντες καρπούς. Συνθέστερα ἀποτελεῖ προῖόν μιᾶς ταξινομηκῆς πίστεως πού ἐνεργεῖ μέ στόχο τὴν ὀργάνωση τῆς σκέψης, ἀνάγκης μὲν θεμιτῆς καὶ δικαιολογημένης, πού ἔχει ὅμως συχνά ὡς συνέπεια τὸν ἐγκλωδισμό σέ προδιαμορφωμένα σχήματα καὶ κατ' ἐπέκταση τὴν τύφλωση ἔναντι ὅποιου στοιχείου τὰ ὑπερβαίνει, ἀκόμη καὶ ἂν χωρὶς αὐτό καθίσταται ἀδύνατη ἔστω καὶ ἡ ἀδρὴ σκιαγράφηση ἐνός ἔργου.

Ἡ ἐπιφύλαξη αὐτῆ ἀπέναντι σέ μιὰ παρόμοια μέθοδο, ἡ ὁποία κατὰ τὰ ἄλλα κατέχει κυρίαρχη θέση στήν πρακτικὴ τοῦ κλάδου πού ὀνομάζουμε ἱστορία τῶν ιδεῶν, εἶναι στήν περίπτωση τοῦ Μπένγιαμιν ἀκόμη πῶς βασίμη. Καί τοῦτο ὄχι μόνο διότι ὁ ἴδιος ὁ Μπένγιαμιν ἐξέφρασε τὴν ἔντασή του ἔναντι τοῦ ταξινομηκοῦ ιδεώδους σέ ἕνα ἀπὸ τὰ πῶς καίρια σημεία τῆς ἐργογραφίας του, στὸν ὀνομαζόμενο γνωσιοκριτικό

πρόλογο τῆς ἐπ' ὑψηγοσία διατριβῆς του γιὰ τὸ γερμανικό μπαρόκ δράμα,⁴ ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν πρόσθετο λόγο ὅτι ἡ προστάθεια διανοητικῆς ἢ ἄλλης ἀφομοίωσης ἔχει κάνει στήν περίπτωσή του καταχρησθῆσαι τῶν ἀπλουστευτικῶν σχημάτων: ὁ Μπένγιαμιν ὡς Ἑβραῖος διανοούμενος, ὁ Μπένγιαμιν ὡς ρομαντικός, ὁ Μπένγιαμιν ὡς προφήτης τοῦ μεταμοντέρνου, ὁ Μπένγιαμιν ὡς μαρξιστής, ὁ Μπένγιαμιν ὡς ἐπαναστάτης κ.ο.κ. Ἴσχυει μᾶλλον ἐδῶ ὅ,τι εἶχε γράψει κάποτε ὁ ἴδιος γιὰ τὶς ἐρμηνεῖες ἐνός ἄλλου Ἑβραίου γερμανόφωνου συγγραφέα, τοῦ Φράντς Κάφκα: ὅτι ἀναξήτου τὴν πεταλοῦδα στό δίχτυ ὅπου ἡ ἴδια ρίχνει τὴ σκιά της.⁵

Στὴν περίπτωση ὡστόσο τοῦ πολιτικοῦ μεσσιανισμοῦ, ὅρου ὑπὸ τόν ὁποῖο προσεγγίζεται ἐδῶ ἡ περίπτωση τοῦ Μπένγιαμιν, τὰ πράγματα εἶναι κάπως διαφορετικά. Καί τοῦτο διότι ἡ σχέση μεταξύ τῶν δύο ὅρων, τῆς πολιτικῆς καὶ τοῦ μεσσιανισμοῦ, ὑποκρίπτει μιὰ ἔνταση ἡ ὁποία μπορεῖ νά ὑπονομεύσει τὴν ἱστορικὴ ὁμολόγησι πού χαρακτηρίζει κατὰ τὰ ἄλλα παρόμοιες συνδέσεις. Ἡ ἐν λόγω ἔνταση δέν εἶναι πιθανόν ἀντιληπτὴ ἐξαρχῆς. Τί τὸ πρωτότυπο, θά μποροῦσε νά ρωτήσῃ κανεὶς, ἀπὸ τῆς διαπλοκῆς θρησκευτικῶν μοτίβων καὶ πολιτικῶν ιδεῶν σέ ἕνα ἐνιαῖο σῶμα; Καί πολὺ δικαιολογημένα θά ἀνακαλοῦσαμε στή μνήμη μας ὅλες ἐκεῖνες τίς περιπτώσεις ὅπου πολιτικά περιεχόμενα, ιδιαίτερα δέ ἐπαναστατι-

⁴ Βλ. GS, I, σ. 218.

⁵ Βλ. GS, I, σ. 528.

κῶν ἀποχρώσεων, βρῆκαν στέγη σέ θρησκευτικά σχήματα, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Μάρξ παραδέχεται,⁶ ἐνῶ εἶναι ἀδύνατον νά μή θυμηθεῖ κανεῖς τήν πολυσυζητημένη ἀπό τόν μαρξισμό μορφή τοῦ Τόμας Μύντσερ (Thomas Münzer). Ἡ, ἀντιστρόφως τή φορά αὐτή, ἀνεξάνκλητος εἶναι ὁ κατάλογος τῶν θρησκευτικῶν ἀντιλήψεων πού παρεισέφεραν μέ τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο τρόπο, συνειδητά ἢ ἀσυνεῖδητα, σέ συστήματα πολιτικῶν ἰδεῶν, ἀφήνοντας πάνω τους τό ἔγχος τους ἢ καί ἀκόμη ὑποσκάπτοντας τούς στόχους καί ἀλλοιόνονας τό χαρακτήρα τους.

Καί ὅμως τό ἔργο τοῦ Μπένγιαμιν δέν ἀποτελεῖ παράδειγμα κανενός ἀπό τοὺς δύο τρόπους ὑπαγωγῆς, τῆς θρησκείας στήν πολιτική ἢ τῆς πολιτικῆς στή θρησκεία, ἀντιθέτως μάλιστα, καί αὐτή εἶναι ἡ θέση τοῦ παρόντος κειμένου, ὁ χαρακτήρας του δίνεται περισσότερο ἀπό τήν ἐμμονή τῆς πόλωσης παρά ἀπό τή σύγχυσή τους. Προφανῶς ἡ κατάδειξη αὐτῆς τῆς θέσης προϋποθέτει τήν ἀπάντηση σέ δύο στοιχειώδη ἐρωτήματα. Πῶς ἐννοεῖται ἡ πολιτική καί πῶς ἐνοεῖται ὁ μεσοσιανισμός ἀπό τόν Μπένγιαμιν, οὕτως ὥστε νά γίνεται ἐφικτή ἡ μεταξὺ τους ἐνιαία ὄσο καί ἀντιθετική ἄφθρωση, τήν ὁποία πρὶν πολλά χρόνια ὁ Μικαέλ Λεβύ (Michael Löwy) εἶχε χαρακτηρίσει ὡς «ἀλχημεία»; Προσῶ ὡστόσο φάσσουμε σέ αὐτό, εἶναι σκόπιμο νά ἀκολουθήσουμε μιά πιο συμβατική στρατηγική καί νά ἀναζητήσουμε τό πεδίο συνάντησης καί

⁶ Βλ., π.χ., Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Dietz, Βερολίνο 1988, τόμ. 1, σ. 378.

ἀπόβλησης ὅχι ἀπευθείας στίς ἔννοιες τοῦ Μπένγιαμιν, ἀλλά στήν ἱστορία τῆς διαμόρφωσής τους.

Ὡς εἰσαγωγή λοιπὸν λίγα λόγια γιά τήν προσωπική διαδρομὴ τοῦ Μπένγιαμιν πρὸς τήν πολιτική καί πρὸς τὸν μεσοσιανισμό. Σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ Γκερσὸμ Σολέμ (Gershom Scholem),⁷ στενότατο φίλου τοῦ Μπένγιαμιν, πού ἔμελλε νά ἐξελιχθεῖ στή διαπρεπέστερη ἴσως φουτοριωμία τῶν ἐβραϊκῶν σπουδῶν, ὁ Μπένγιαμιν ἐμφανιζόταν τό 1913 ὡς ὁ ἰκανότερος ἐκπρόσωπος ἑνὸς κύκλου νεαρῶν διανοουμένων γύρω ἀπὸ τόν παιδαγωγό Γκούσταβ Βύνεκεν (Gustav Wyneken), ὁ ὁποῖος προωθοῦσε ἕνα πρόγραμμα ἐκπαιδευτικῆς μεταρρύθμισης καί πολιτιστικῆς ριζοστασιοποίησης τῆς νεολαίας, μᾶλλον χωρὶς ἰδιαίτερο θρησκευτικό χρωματισμό.⁸ Στό πλαίσιο αὐτῆς τοῦ τῆς δραστηριοποίησης, ἡ ὁποία ἐπρόκειτο νά πάρει ὀριστικό τέλος τό 1915, ὁ Μπένγιαμιν θά ἀναπτύξει στό περιοδικό τοῦ κύκλου, τό *Der Anfang*, μιά ἔννοια τῆς ἐμπειρίας ὡς συμπύκνωσης τοῦ κοινωνικοῦ κομφορμιμοῦ στὸν ὁποῖο ἐδράζεται ἡ ἀυπαρέσκεια τῶν ἐνηλίκων:

Τοῦτος ὁ ἐνήλικας ἔχει κίδιας ζήσει τὰ πάντα: τῆ νεότητα, τὰ ιδεώδη, τίς ἐλπίδες, τίς γυναῖκες. Ὅλα ἦταν μιά πλάνη.⁹

⁷ Βλ. Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1992, σ. 9 κ.έ.

⁸ Βλ., σχετικᾶ, Momme Brodersen, *Walter Benjamin: A Biography*, Verso, Λονδίνο καί Νέα Ὑόρκη 1991, σ. 56 κ.έ., καί Richard J. Lane, *Reading Walter Benjamin: Writing through the Catastrophe*, Manchester University Press, Μάντσεστερ καί Νέα Ὑόρκη 2005, σ. 25 κ.έ.

⁹ *GS*, II.1, σ. 54.

Έναντι αυτού του έμπερου ένηλμα, για τόν όποιο ή προσδοκία του νέου δέν είναι παρά συνέπεια τής άπειρίας του νέου σχετικά μέ τή ζωή, καθίσταται έπιτακτική ή ανάπτυξη μιάς διαφορετικής έννοιας τής έμπειρίας, άπαλλαγμένης από τή μνησικακία τής παράδοσης άπέναντι σέ ό,τι θά ήταν διαφορετικό από τήν ίδια, αλλά πού ή ίδια αυτή ούδέποτε κατόρθωσε. Μιά παρόμοια αντιπαραδοσιακή έννοια τής έμπειρίας θά βρισκόταν άκριβώς στόν αντίποδα εκείνου πού στήν καθημερινή ζωή όνομάζουμε πολιτική, ή πού ό Μάξ Βέμπερ συνέδεσε μέ τήν ήθική τής ευθύνης (Verantwortungsethik). «Κάνω πολιτική», μέ αυτή τήν έννοια, σημαίνει στρατεύομαι, χρησιμοποιώντας τά διάθεσμα μέσα, στήν πραγμάτωση ρεαλιστικών στόχων, ένδεχομένου και στό μέτρο του δυνατού μέ στόχο τή μεταβολή του υπάρχοντος. Ταυτοχρόνως όμως δέν ελπίζω σέ τίποτε καινούργιο, άφου ή ευθύνη μου έξακολουθεϊ νά συνίσταται στόν συνεπή χειρισμό εκείνου πού έχ τών προτέρων μπορώ νά ύπολογίσω.

Η προσφυγή του Μπένγιαμιν στή σφαίρα τής θρησκείας μπορεί νά γίνει κατανοητή στήν αντιδιαστολή της πρós τή δεμπεριανή έννοια τής έκκοσμίκευσης ως άπομάγευσης.¹⁰ Όχι δεδαίως μέ τή μορφή μιάς άτελεισμένης άπόπειρας έπέκλισης και επανεισαγωγής μαχηκόν δυνάμεων στήν έπικράτεια του έξορθολογι-

¹⁰ Βλ. Max Weber, Η έπιστήμη ως επάγγελμα. Κριτική τής θεωρίας του *Stammler*. Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού, μτφρ. Μιχ. Γ. Κυριαός, Παπαζήσης, Άθήνα χ.χ., σ. 107.

σμένου κόσμου,¹¹ αλλά μέσω τής κατάδειξης του μωθικού χαρακτήρα αυτού του ίδιου του Λόγου πού έπαίρεται για τό θρίαμβό του επί του μύθου, μύθου ό όποιος ώστόσο κατ' ούσίαν επίξει αλώδρητος μέ τή ντισεϊκή μορφή τής αναγκαίας και αϊώνιας έπανόδου αυτού πού είναι πάντα ίδιο.¹² Από αυτόν τόν άτέρμωνο κύκλο ξεφεύγει μόνο όποιος βρεϊ μιά «παράκαμψη» (Umweg).¹³ Καί πράγματι ως παράκαμψη κατανοεϊ ό Μπένγιαμιν, σέ μιά από τις ρηωστότερες διατυπώσεις

¹¹ Μιά τέτοια άπόπειρα άποτυπώνεται αντίθετως στή δεμπεριανή θεωρία του χαρίσματος και κυρίως στήν έννοια «ήγέτης μέ μνησισμό» (M. Weber, Η πολιτική ως επάγγελμα, μτφρ. Μιχ. Γ. Κυριαός, Παπαζήσης, Άθήνα 1987, σ. 147), υπό τό σύνθημα τής όποιάς ό Βέμπερ ύποστηρίζει τήν αναζωογόνηση του «αίγυπτιακή-μένου» (πρδλ. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, J. C. B. Mohr, Tubίγγη, σ. 835) κόσμου τής γραφειοκρατίας.

¹² Βλ. σχετικά Renate Reschke, «Barbaren, Kult und Katastrophen. Nietzsche bei Benjamin lesen. Unzusammenhängendes im Zusammenhang lesen», στό M. Opitz, E. Wizisla (έπιμ.), *Aber ein Sturm weilt vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Reclam, Λειψία 1992, σ. 329, 330.

¹³ Δέν είναι τέτοιος ό ντισεϊκός υπεράνθρωπος. Σύμφωνα μέ τόν Μπένγιαμιν, πρόκειται αντίθετως για τόν άνθρωπο πού έχει «φτάσει χωρίς μεταστροφή» (GS, VI, σ. 101). Στο άδύνατο τής παρεκτροπής από τή ληθεία πορεία, «αίώνια επάνοδος» και «άπειρη τελειοποιημέτα» ή πρόδος, άποκαλύπτονται ως «συμπληρωματικές», άντινομικά συσχετιζόμενες έδοχές του ίδιου. (Βλ. GS, V.1, σ. 178). Κατά τούτο ό υπεράνθρωπος δέν βρίσκεται έπέκεινα τής άντινομίας. Η παράσταση τής άνήκουστης κορύφωσης είναι άδιαχωρίστη από εκείνη τής επανάληψης του παλιού. Άντίστοιχη είναι και ή παρατήρηση του Φρόυντ, όταν ύποστηρίζει ότι ό υπεράνθρωπος, «τόν όποϊόν ό Νίτσε περίμενε από τό μέλλον», υπήρχε «στήν

του τήν ἴδια τή μέθοδο.¹⁴ Πρόκειται γιά τή μέθοδο τῆς φιλοσοφίας, ὅπως τήν ἐκθέτει ὁ Μπένγιαμιν στό πλαίσιο τῶν ἀκαδημαϊκῶν του κειμένων, καί ταυτοχρόνως γιά τή μέθοδο τῆς ὑλιστικῆς ιστοριογραφίας, ὅπως θά τήν παρουσιάσει στίς ὕστερες θέσεις του γιά τήν ἔννοια τῆς ιστορίας, ὅπου διεκδικεῖ τούς τρόπους τῆς θεολογίας, καί ἐν προκειμένῳ τόν μεσσιανισμό, στήν ὑπηρεσία τοῦ ιστορικοῦ ὕλισμοῦ.¹⁵

Τί εἶναι ὅμως αὐτή ἡ μεθοδική παράκαμψη; Δέν εἶναι μιά ἀλλαγὴ τῆς πορείας πρὸς ἄλλη ἢ πρὸς τήν ἀντίθετη κατεύθυνση, ἀλλά, ὅπως εὐστοχα παρατήρησε ὁ Ἴρβινγκ Βόλφαρτ (Irving Wohlfahrt), «θὰ μπορούσε νά τήν ὀνομάσει κανεὶς ἐπανυθέτηση» τοῦ ἀποκλειόμενου τρίτου», «μιά χαρακτηριστικά, ἂν καί σέ καμιά περίπτωση ἀποκλειστικά, ἐβραϊκὴ ἐμπειρία τοῦ ἀποκλεισμοῦ».¹⁶ Πράγματι, ἡ πρώτη καί διαστακτικὴ προσέγγιση τοῦ σιωνισμοῦ ἀπὸ τόν Μπένγιαμιν δέν συντελέστηκε ὑπὸ τῆ μέριμνα διασφάλισης μιᾶς ἰδιαίτερης ἐβραϊκῆς ταυτότητας, ἀλλά ὑπὸ τήν ἀντίθετη, τοῦ Ἑβραίου ὡς ἐκείνου πού δέν ἔχει ταυτότητα καί

πού διεκδικεῖ τό προνόμιο τῆς ἑλληψῆς τῆς. Στὴν ἐπιστολογραφία του μέ τόν Λούντβιχ Στράους (Ludwig Strauß), ὁ ὁποῖος ἐπιχέρισε νά τόν φέρεי σέ ἐπαφή μέ τούς σιωνιστικούς κύκλους τῆς ἐποχῆς, ὁ Μπένγιαμιν ἐπιμένει στή ριζικὴ ἀπόσταση μεταξὺ ἐνός τέτοιου πνευματικοῦ καί ἐνός πολιτικοῦ σιωνισμοῦ, ὁ ὁποῖος διεκδικεῖ τήν παλαιστινιακὴ ἐδαφικὴ δικαιοσύνη του.¹⁷ Ἡ ἐβραϊκὴ ἐμπειρία δέν ἐμφανίζεται ὡς ἄλλη βεβαιότητα, ἀλλά ὡς διατήρηση τῆς ἀμφιβολίας, ὅχι ὡς τὸ ἀντίπαλο δέος στὸν γερμανικὸ ἀποκλεισμό ἀλλά ἀκριβῶς ὡς ἐμμονὴ τῆς διττότητας.

Δέν θά ἦταν ὑπερβολὴ νά ισχυριστεῖ κανεὶς ὅτι ἐβραϊσμός σημαίνει γιά τόν νεαρό Μπένγιαμιν διϊσμός,¹⁸ καί δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι τὴν ἀναφερθεῖσα ἀντιπροφοριστικὴ ἔννοια τῆς ἐμπειρίας ὁ Μπένγιαμιν θά τήν ἀναξήτησει σέ ἕναν Ἑβραῖο φιλόσοφο ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται ὡς ἡγετικὴ μορφή στήν προστάθεια ἀνανέωσης τῆς γιωστότερης γερμανικῆς διϊστικῆς φιλοσοφίας, ἐκείνης δηλαδὴ τοῦ Κάντ. Ὁ λόγος εἶναι γιά τόν Χέρμαν Κοέν (Hermann Cohen), ὁ ὁποῖος εἶναι μιά σειρά ἐργασιῶν πού στίς ἀρχές τοῦ αἰῶνα γνώρισαν μεγάλη ἀναγνωστικὴ ἐπιτυχία, ὑποστήριξε, σέ

ἀρχὴ τῆς ιστορίας» (Σίγκμουντ Φρόντ, *Ψυχολογία τῶν μαζῶν καί ἀνάλυση τοῦ Ἑγώ*, μτφρ. Κλαίρη Τρακεριώτη, Ἐπίκουρος, Ἄθῆνα 1994, σ. 85). Γιά τὴν παράλληλη κριτικὴ τοῦ Μπένγιαμιν στὸν Νίτσε καί στὸν Φρόντ, βλ. Δ. Καρούδας, Γ. Σαγκρηιώτης, «Ἐνοχὴ καί ὑποχρέωση. Ἡ θρησκευτικὴ οὐσία τοῦ καπιταλισμοῦ», περ. *Ἀξιολογικά*, τχ. 22, 2009, σ. 205 κ.έ.

¹⁴ Βλ. GS, I.1, σ. 208.

¹⁵ Βλ. GS, I.2, σ. 693.

¹⁶ Irving Wohlfahrt, «Geheime Beziehungen. Zur jüdisch-deutschen Spannung bei Walter Benjamin», *studi germanici*, 1990, σ. 254.

¹⁷ Βλ. ἰδίως τὴν ἐπιστολὴ τῆς 10ης Ὀκτωβρίου τοῦ 1912 (Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1995 κ.έ., τόμ. 1, σ. 72), καθώς καί G. Scholem, *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1975, σ. 41.

¹⁸ Γιά τὴν ἐπισημαντικὴ αὐτὴ γραμμὴ, βλ. Astid Deubler-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Βερολίνο 2000, σ. 282 κ.έ.

πείσιμα τού καντιανού γραμματός, τήν ύπαρξη ενός στενού δεσμού μεταξύ τού πνεύματος τού εβραϊσμού και τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας.¹⁹ Ἐδῶ δὲν εἶναι δυνάτον νά υπεισέλθουμε οὔτε κἀν συνοπτικά στίς τεχνικές λεπτομέρειες τού νεοκαντιανοῦ ἐγχειρήματος τού Κοέν. Ὅσον ἀφορᾷ πάντως τόν Μπένγιαμιν, καθοριστική εἶναι ἡ κριτική τού Κοέν στόν πανθεισμό μέσῳ τῆς ριζοσπαστικοποίησης τῆς καντιανῆς ἔννοιας τῆς κριτικῆς. Ἡ συσχέτιση τῆς υπερβατικότητας τού εβραϊκοῦ Θεοῦ μέ τήν κριτική στόν θετικισμό και μέ τή συγχώνευση τῆς ἠθικῆς και τῆς φυσικῆς θεωρίας ὀδηγεῖ τόν Κοέν σέ ἀποστασιοποίηση ἀπό τή φιλοσοφία τού Κάντ σέ δύο τουλάχιστον βασικά σημεῖα. Κατά πρῶτο λόγο, ἡ ἐλευθερία παύει νά νοεῖται ὡς ὑπέρβαση τῆς ἀνθρώπινης ἀδυναμίας και περατότητας και προσδιορίζεται ὡς ἐπιτέλεση τῆς χρονικότητας, ὅπως αὐτή παρουσιάζεται μέσα ἀπό τή δυνάτοτητα τῆς μεταστροφῆς (Umkehr).²⁰ Ἄν ἡ ἐλευθερία στόν Κάντ παραμένει ὑπόγεια συναρτημένη μέ τό δῶγμα τού προκαθορισμοῦ, κατὰ τόν Κοέν συμπίπτει μέ τή δυνάτοτητα τού αυτόνομου ἀτόμου νά γίνῃ διαφορετικό ἀπό αὐτό πού εἶναι. Ἡ ἐν λόγω μεταστροφή εἶναι συνώνυμη τῆς παράκαμψης. Σηματοδοτεῖ τήν ἔξοδο ἀπό τόν κύκλο τῆς ἐνοχῆς, ὁ ὁποῖος δηλώνει τό

¹⁹ Βλ. προπάντων Hermann Cohen, «Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum», στό *Jüdische Schriften*, Βερολίνο 1924, τόμ. 1, σ. 284-305.

²⁰ H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Eine jüdische Religionsphilosophie, Fourier, Βιερμπάντεν 1995, σ. 225.

ἀδύνατο τῆς ἀναμόρφωσης. Κατά δεύτερο λοιπόν λόγο, ἡ ἠθική διδασκαλία τού Κοέν παραμένει ἔτσι συναρτημένη μέ τή θεωρητική ἔνστασή του ἀπέναντι στόν Κάντ, και συγκεκριμένα μέ τήν ἀπόπειρά του νά ἐντάξει στό καντιανό σύστημα τήν ἐμπειρία τῆς τύχης.²¹

Ὁ Μπένγιαμιν θά ἐνωματώσει ἀμέσως και τίς δύο αὐτές φιλοσοφικές κινήσεις τού Κοέν στή δική του σκέψη, και μάλιστα θά τίς ὀδηγήσει πέραν τῶν ὁρίων τους. Ἡ ἀποδοχή τῆς ριζικῆς χρονικότητας εἶναι δυνατή μόνο μέσῳ τῆς ἀνάπτυξης μίας «ψηλότερης ἔννοιας τῆς ἐμπειρίας»,²² πού δέν θά ἀποκλείει τό ἐφῆμερο, τήν παροδικότητα, ἀλλά θά ἐδράζεται σέ αὐτήν.²³ Ἀλλά ἀπό τή φιλοσοφία τού Κοέν ἔλκει σέ μεγάλο βαθμό τήν καταγωγή τῆς και ἡ κοινωνικοπολιτική τροπή αὐτῆς τῆς μεταφυσικῆς διάρθρωσης τού Κάντ. Σέ ἀντίθεση πρὸς τόν δαρβινιστικά χρωματισμένο κοινωνικό ἐξελικτικισμό τῆς Β' Διεθνούς, ἡ Σχολή τού Μαρβούργου εἶχε ἀναγάγει τόν Κάντ σέ ἀληθινό πατέρα τού σοσιαλισμοῦ.²⁴ Σέ ἓνα ἀπόσπασμα ὑπό τόν χαρακτηριστικό τίτλο «Ὁ καπιταλισμός ὡς θρησκεία», ὁ Μπένγιαμιν θά προσπαθήσει νά συλλάβει τόν καπιταλισμό μέσῳ τῆς σωρευτικῆς δομῆς του ὡς σύστημα ἀνατοκισμοῦ και διαίωσης τού ἠθικοῦ και οικονομι-

²¹ H. Cohen, *Werke*, Olms, Χόλντεσχαϊμ 1977, τόμ. 1.1, σ. 636.

²² Βλ. *GS*, II.1, σ. 160.

²³ Βλ. *GS*, II.1, σ. 158.

²⁴ Βλ. H. Cohen, «[Kant]», στό H. J. Sandkühler και R. de la Vega (ἐπιμ.), *Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, 1970, σ. 71.

κού χρέους «πού δέν γνωρίζει μεταστροφή». ²⁵ Διαφορετικά ωστόσο από τόν Κοέν, ὁ Μπένγιαμιν δέν θά συλλάβει αὐτή τή μεταστροφή ὡς πραγμάτωση τῆς θρησκείας ἐντὸς τοῦ κράτους, δηλαδή μέ τῆ μορφῆ τῆς θεοκρατίας, ²⁶ ἀλλά ἀποφατικά, ὡς καταστροφή τοῦ κράτους καί διακοπή τῆς συνέχειας τοῦ δικαίου. Ἄπο ἐκείνη τῆ μετάνοια, τῆ δυνατότητα τῆς ὁποίας ἀποδίδει ὁ Ἰεζεκιήλ στὴν ἐπενέργεια τῆς θείας δικαιοσύνης, μένει μόνο ἡ φηγούρα τῆς στροφῆς καί ἡ καθολική ἄφεση: «πάντα τὰ παραπτώματα αὐτοῦ, ὅσα ἐποίησεν, οὐ μνησθήσεται» (Ιεζ 18:22).

Ἡ συφρίκωση στὴν ἀποκατάσταση σημαίνει ὅμως ἤδη τῆ μετατόπιση τοῦ θεολογικοῦ σχήματος ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς θρησκείας σέ αὐτὸ τῆς πολιτικῆς, σημαντικότερο τεκμήριο τῆς ὁποίας εἶναι τὸ νεανικό κείμενο τοῦ Μπένγιαμιν «Γιὰ τὴν κριτικὴ τῆς βίας». Τὸ κείμενο αὐτὸ εἶναι γραμμένο ἐπ' ἀφορμῆ τῆς πρόσφατης καταστολῆς σοσιαλιστικῶν ἐξεγέρσεων στὴ Γερμανία καί, μαζί μέ μιά σειρά ἄλλων κειμένων, πού εἶτε χάθηκαν εἴτε δέν γράφτηκαν ποτέ, προορίζεται ὡς ἀπάντηση στὸν Κούρτ Χίλλερ (Kurt Hiller), ἡγέτη ἐνὸς ἀναρχοχριστιανικῶν τάσεων εἰρημιστικοῦ κύκλου, ὁ ὁποῖος κατὰ τὸ παρελθόν συνδέθηκε ἐπίσης μέ τόν

²⁵ Βλ. GS, VI, σ. 100-101.

²⁶ «Στὴ δικαιοσύνη ἐδράζεται ἡ ἐβραϊκὴ θεοκρατία, ἡ δυνατὴ τῆς, εἰδὼλλως ἡ θρησκεία δέν θά μπορούσε νά γίνει ταυτόσημη τοῦ κρατικοῦ πολιτεύματος, εἰδὼλλως ὁ Θεός δέν θά μπορούσε νά εἶναι βασίλειος στὸ Ἰσραήλ, δέν θά μπορούσε νά γίνει βασίλειος στὴν ἀνθρωπότητα, σέ ὄλκληρη τῆ γῆ». (Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ὁ.π., σ. 498).

κύκλο τοῦ Βύνεκεν. ²⁷ Ὅπως ὁ Βέμπερ στὴν περίφημη ὁμίλια του γιὰ τὴν «πολιτικὴ ὡς ἐπάγγελμα» δύο περίπου χρόνια πρὶν, ἔτσι καί ὁ Μπένγιαμιν ἀντιμετωπίζει μέ περφορητικὴ διάθεση τὴν εἰρημιστικὴ πολιτικὴ καί τὴν ἠθικολογικὴ ἱεροποίηση τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. ²⁸ Διαφορετικά ὡστόσο ἀπὸ ὅ,τι ὁ Βέμπερ, ὁ Μπένγιαμιν δέν ἀντιδιαστέλλει μεταξὺ τους τὴν ἠθικὴ τῆς εὐθύνης τοῦ πολιτικοῦ καί τὴν ἠθικὴ τῆς κατηγορικῆς προστακτικῆς, ὑποστηρίζοντας πὼς δέν ὑπάρχει ὀρθολογικό κριτήριο προτίμησης τῆς μίας ἔναντι τῆς ἄλλης, ²⁹ ἀλλά ἐπιτίθεται στὴν ἴδια τὴν κατηγορικὴ προστακτικὴ καί στὴν καντιανὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἐν γένει, στὸ μέτρο πού ἡ τελευταία θεμελιώνεται στὴν ἠθικοπρακτικὴ ἔννοια τοῦ σκοποῦ. ³⁰ Ἀντίστοιχα καί πάλι μέ τόν Βέμπερ, ὁ Μπένγιαμιν ἀντλεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ βασικά του παραδείγματα ἀπὸ τὴν ἀναρχοσυνδικαλιστικὴ σκηνή, καί συγκεκριμένα ἀπὸ τῆ θεωρία τῆς γενικῆς ἀπεργίας τοῦ Σορέλ. Γιὰ τὴν ἐπιλογή αὐτῆ υπεύθυνη εἶναι ἡ προγενέστερη ἀναρχοσυνδικαλιστικὴ ἐπαφὴ τοῦ Μπένγιαμιν μέ τὴν ἀναρχοσυνδικαλιστικὴ γραμματεία, ὅπου συναντᾶ κανεὶς μεταξὺ ἄλλων ἔργα τοῦ Βάλλε (Wille), τοῦ Λαντάουερ (Landauer) καί τοῦ

²⁷ Βλ. Chryssoula Cambas, «Walter Benjamin liest Georges Sorel: *Réflexions sur le violence*», στὸ M. Opitz, E. Wizisla (ἐπιμ.), ὁ.π., σ. 253-254.

²⁸ Βλ. GS, II.1, σ. 202.

²⁹ Βλ. M. Weber, *Ἡ πολιτικὴ ὡς ἐπάγγελμα*, ὁ.π., σ. 157. Πρὸλ. τοῦ ἴδιου, *Ἡ μεθολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, μεταφ. Μιγάλης Γ. Κυριατῆς, Παπαζήσης, Ἀθήνα χ.χ., σ. 164.

³⁰ Βλ. GS, II.1, σ. 187.