

Massimo Cacciari

ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ

«... Η Μητρόπολη υπονοεί το φυσικό χώρο της πόλης, όπως επίσης το δίκτυο των ιδεολογικών κατασκευών διαφορετικών μορφών γύρω από αυτό· ενσωματώνει τόσο τη γνώση του προλεταριάτου της πόλης, όσο και την αφηρημένη διάσταση της εργασίας: η πραγματικότητα του εργοστασίου και ο εκλεπτυσμένος κύκλος της κυκλοφορίας του χρήματος. Η θεωρία της Μητρόπολης, συνδυασμένη με την αγωνιστική πρακτική στο εργοστάσιο, την εποχή που η Ιταλία δοκίμαζε τη δική της βιομηχανική επανάσταση, μέσω των εργατικών αγώνων αντιπαράκειται στην άπληστη ισχύ του αναπτυγμένου κεφαλαίου, που είναι ικανό να αναδομείται μέσω της ίδιας του της κρίσης, των ανταγωνιστικών του συγκρούσεων. Η θεωρία του Κατσάρι αντιλαμβάνεται την κρίση ως λειτουργική για την καπιταλιστική ανάπτυξη· έτσι το ζήτημα είναι, με αυστηρά αγωνιστικούς όρους, πώς θα τη χρησιμοποιήσουμε, πώς η κρίση θα γίνει λειτουργική για την εργατική τάξη κι όχι για το κεφάλαιο...». Από την εισαγωγή της Π. Λομπάρντο σε ένα κλασσικό κείμενο της ιταλικής εκδοχής της αυτονομίας, που εισήγαγε νέους όρους ανάλυσης και πάλι στο πεδίο του κοινωνικού ανταγωνισμού στις καπιταλιστικές μητροπόλεις, οι οποίοι διατηρούν την αξία τους και σήμερα· αρκεί να ρίξουμε π.χ. μια ματιά στους αγώνες των ανέργων των γαλλικών μητροπόλεων (και όχι μόνο) τον τελευταίο χρόνο, που ξαναφέρνουν στην επικαιρότητα ζητήματα όπως ο ελεύθερος χρόνος πέρα από την παραγωγή του κεφαλαίου, ο εγγυημένος μισθός για όλους, το τέλος του διαχωρισμού «εξασφαλισμένοι-μη εξασφαλισμένοι», η αυτομείωση...

Η έκδοση



Ελευθεριακή Κουλτούρα

Massimo Cacciari

ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ

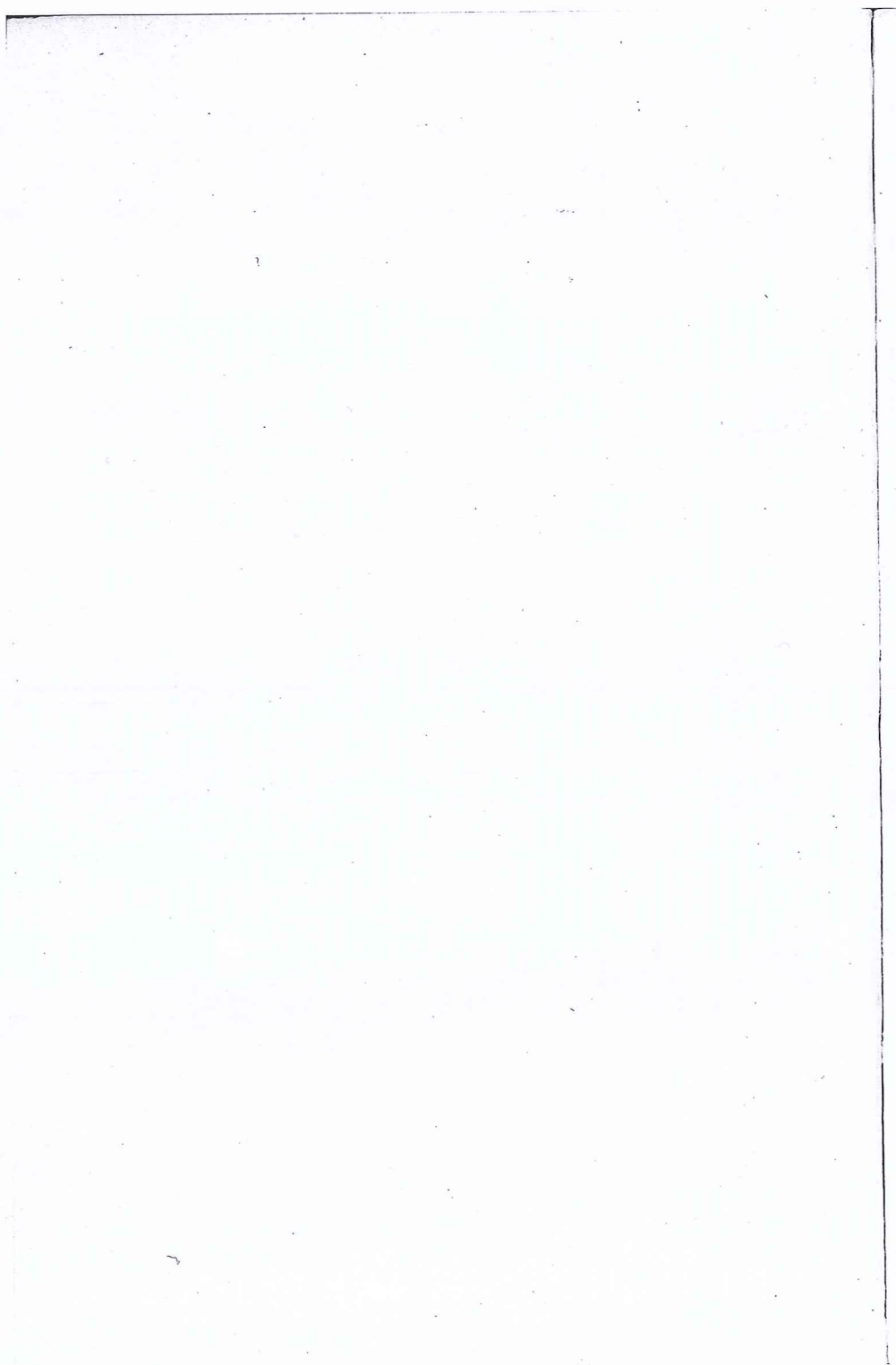
«... Η Μητρόπολη υπονοεί το φυσικό χώρο της πόλης, όπως επίσης το δίκτυο των ιδεολογικών κατασκευών διαφορετικών μορφών γύρω από αυτό· ενσωματώνει τόσο τη γνώση του προλεταριάτου της πόλης, όσο και την αφηρημένη διάσταση της εργασίας: η πραγματικότητα του εργοστασίου και ο εκλεπτυσμένος κύκλος της κυκλοφορίας του χρήματος. Η θεωρία της Μητρόπολης, συνδυασμένη με την αγωνιστική πρακτική στο εργοστάσιο, την εποχή που η Ιταλία δοκίμαζε τη δική της βιομηχανική επανάσταση, μέσω των εργατικών αγώνων αντιπαρατίθεται στην άπληστη ισχύ του αναπτυγμένου κεφαλαίου, που είναι ικανό να αναδομείται μέσω της ίδιας του της κρίσης, των ανταγωνιστικών του συγκρούσεων. Η θεωρία του Κατσάρι αντιλαμβάνεται την κρίση ως λειτουργική για την καπιταλιστική ανάπτυξη· έτσι το ζήτημα είναι, με αυστηρά αγωνιστικούς όρους, πώς θα τη χρησιμοποιήσουμε, πώς η κρίση θα γίνει λειτουργική για την εργατική τάξη κι όχι για το κεφάλαιο...». Από την εισαγωγή της Π. Λομπάρντο σε ένα κλασσικό κείμενο της ιταλικής εκδοχής της αυτονομίας, που εισήγαγε νέους όρους ανάλυσης και πάλης στο πεδίο του κοινωνικού ανταγωνισμού στις καπιταλιστικές μητροπόλεις, οι οποίοι διατηρούν την αξία τους και σήμερα· αρκεί να ρίξουμε π.χ. μια ματιά στους αγώνες των ανέργων των γαλλικών μητροπόλεων (και όχι μόνο) τον τελευταίο χρόνο, που ξαναφέρνουν στην επικαιρότητα ζητήματα όπως ο ελεύθερος χρόνος πέρα από την προσταγή του κεφαλαίου, ο εγγυημένος μισθός για όλους, το τέλος του διαχωρισμού «εξασφαλισμένοι-μη εξασφαλισμένοι», η αυτομείωση...

Η έκδοση

Massimo Cacciari: ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ



Ελευθεριακή Κουλτούρα



Massimo Cacciari

ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ

Ελευθεριακή Κουλτούρα

Το κείμενο του Massimo Cacciari ετοιμάστηκε στο Εργαστήρι της Ελευθεριακής Κουλτούρας με γενική επιμέλεια της έκδοσης του Παναγιώτη Καλαμαρά. Οι εικόνες της έκδοσης είναι του F. Schuiten από το άλμπουμ του (με κείμενο Peeters) *Le Guide des Cités*. Κυκλοφόρησε στην πόλη της Αθήνας το 1998 σε περιορισμένο αριθμό αντιτύπων και η χρήση είναι ελεύθερη, αρκεί να αναφέρονται οι πηγές.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

της Patrizia Lombardo

Ο ΟΡΟΣ «ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ» είναι μία αφαίρεση, μια αλληγορία, όπως πιστεύει ο Cacciari, χρησιμοποιώντας το κεφαλαίο γράμμα Μ. Σήμερα, θα λέγαμε ότι η Μητρόπολις είναι ένας απρόσωπος πράκτορας. Η αρνητική σκέψη, το αρνητικό, ή η αρνητικότητα, πρέπει να είναι συνώνυμη με τη Μητρόπολη, αν η Μητρόπολη κατανοηθεί σωστά στην ολοκληρωτική απρόσωπη πραγματικότητά της και αυτή της εξουσίας της, της αφάιρεσης. Η φιλοσοφία της Μητρόπολης του Cacciari δεν πρέπει να ερμηνευθεί με απλούς ρεαλιστικούς όρους. Βεβαίως, πίσω της υπάρχει η συγκεκριμένη εμπειρία των αγώνων στο Πόρτο Μαργκέρα στα τέλη της δεκαετίας του '60 και στις αρχές αυτής του '70, αλλά ο Cacciari εδώ δεν μιλά για μια συγκεκριμένη πόλη με ακριβή ημερομηνία και στατιστικά δεδομένα, ακόμη και αν το Παρίσι («η πρωτεύουσα του 19ου αιώνα» για τον Benjamin), η γερμανική *Werkbund* και η Βιέννη στις αρχές του 20ου αιώνα, συνιστούν ξεκάθαρες αναφορές. Ο Cacciari συλλαμβάνει, μέσω της έννοιας της Μητρόπολης, την γερμανική κοινωνιολογία της πόλεως των Weber, Simmel και Benjamin, τη μηδενιστική αρχιτεκτονική του Adolf Loos, την πραγματική αλληγορία του μοντέρνου (όπως στο *L' Atelier du peintre: Allégorie réelle*, τον τίτλο του διάσημου πίνακα του Courbet που βάζει υπό συζήτηση τη θέση της ζωγραφικής αναπαράστασης). Ο Cacciari δίνει έμφαση στη σύγχρονη σύνθεση της κρίσης, η οποία είναι και πρέπει να γίνει κατανοητή ως το αναπόφευκτο θεμέλιο της ζωής, της εμπειρίας, της ίδιας της υποκειμενικότητας. Η εργασία του δεν είναι μια ιστορική έρευνα, αλλά μια φιλοσοφική διαφώτιση. Η εργασία του είναι αυστηρώς ερμηνευτική: ερμηνεία των ερμηνειών, διαφωτίσεις και σπινθήρες που προκαλούν έναν είδους γενική κατανόηση των αφαιρέσεων, ή δίνουν κλειδιά σε περαιτέρω αναγνώσεις σημαντικών στιγμών της κατασκευής της μοντερνικότητάς μας.

Η Μητρόπολις είναι η πραγματικότητα και η μεταφορά του μοντέρνου κόσμου και επίσης του σύγχρονου κόσμου μας, όπως λέει ο Cacciari: «Η γενική μορφή που υιοθετείται από τη διαδικασία εξορθολογισμού των κοινωνικών σχέσεων», ακολουθεί τον «εξορθολογισμό των

σχέσεων παραγωγής». Η Μητρόπολις υπονοεί συγκοινωνίες, εργοστάσια, υπηρεσίες, εμπορική ζωή, οικονομία της αγοράς, γραφεία, διοικητικά ιδρύματα, Κράτος, πολιτικές οργανώσεις, πλήθη, κοινωνικές εντάσεις, τον αδιάκοπο νόμο της κυκλοφορίας του χρήματος. Η Μητρόπολις στον κόσμο του 19ου αιώνα συνθέτει το αντίθετο της φύσης, της υπαίθρου, του χωριού, του προαστίου. Αλλά η μητροπολιτική ένταση ήταν ήδη τυπική στην ευρωπαϊκή μεσαιωνική πόλη που μελέτησε ο Max Weber, τη στιγμή που εγκαταλείπει τη φυλετική ζωή. Η Μητρόπολις δείχνει την αδυναμία της σύνθεσης, την αδυναμία της πόλης ως σύνθεσης όπου οι συγκρούσεις θα εξαφανίζονταν, θα κρύβονταν ή θα καταπιέζονταν αποτρεπτικά. Η Μητρόπολις νικά οποιαδήποτε νοοτροπία κοινότητας: τις συντηρητικές ή οπισθοδρομικές συμπεριφορές, από την οικογενειακή ζωή έως την εικόνα του ανθρώπου που επιστρέφει σπίτι από τη δουλειά προκειμένου «να καλλιεργήσει τον κήπο του», όπως επίσης και τις προοδευτικές, από την εικόνα των τεχνολογικών ανενέσεων και της ατομικής ελευθερίας, έως στο όνειρο της απελευθέρωσης των μαζών και την εικόνα της Βενετίας ως μοναδική πόλη του κόσμου. Κάθε προοδευτική συμπεριφορά γίνεται καθυστέρηση επειδή, παρά τη φουτουριστική λάμψη της, ονειρεύεται παλιούς τύπους σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων.

Η αγωνιστική εμπειρία του Cacciari στο εργοστάσιο δεν μπορεί παρά να τον βοηθήσει στην άρθρωση εκ μέρους του τού πολιτικού προβλήματος της Μητρόπολης ως καπιταλιστικού συστήματος και ως τόπου της κοινωνικής σύγκρουσης. Η εμπειρία του εργοστασίου προσφέρει έδαφος για σκέψη μέσα σ' ένα περιοδικό του οποίου ο στόχος ήταν να παρουσιάσει «μαρξιστικό υλικό». Το *Contropiano* ήταν αφοσιωμένο στην πολιτική και θεωρητική αυστηρότητα σε μια «εποχή βαθιάς αλλαγής», καθώς η πολιτική κατάσταση της εργατικής τάξης της Δυτικής Ευρώπης μετασχηματιζόταν από «τη ρήξη με το σοβιετικό σύστημα και την παγκόσμια επιστροφή της ευρωπαϊκής εργατικής τάξης στο επαναστατικό μέτωπο» [1] (αυτό γράφτηκε περισσότερο από είκοσι χρόνια πριν). Σ' αυτή την πλούσια, εξυψωτική, «πολλαπλή και αντιφατική ταξική κατάσταση» που «εκδηλωνόταν σε πολλά επίπεδα», το περιοδικό έδινε έμφαση στην ταξική του άποψη, καθώς, «έχοντας μια εξαιρετικά μεγάλη κλίμακα ενδιαφερόντων», προμήθευε μια λεπτομερή κριτική της ιδεολογίας, από την οικονομία στην ιστορία της εργατικής τάξης, την αρχιτεκτονική, τον αστακό σχεδιασμό, τη λογοτεχνία, τον κινηματογράφο και τη φιλοσοφία [2]. Το *Contropiano* επέμεινε στον αρνητικό του ρόλο, επικεντρωμένο στην καταστροφή της αστικής κουλτούρας,

αρνούμενο όμως και την ψευδαίσθηση της οικοδόμησης μιας κουλτούρας της εργατικής τάξης στην πολιτική γλώσσα της εποχής του, όταν μιλάμε για «αστική τάξη» και «εργατική τάξη», οι εκδότες του περιοδικού αρνούνται να εμποδιστούν από «οποιαδήποτε αποκλειστική συζήτηση» και σχεδιάζουν να προσφέρουν διάφορες υποθέσεις και θέματα έρευνας [3].

Σ' εκείνα τα ζωντανά χρόνια της πολιτικής αντιπαράθεσης και της πνευματικής δημιουργικότητας, δεν υπήρχε θεμελιώδης διαφωνία ανάμεσα στο άρθρο του Cacciari *Πόρτο Μαργκέρα, Μοντεκατίνι-Έντισον* και το δοκίμιο του *Η Γένεση της Αρνητικής Σκέψης* [4] - και τα δύο φιλοσοφικά συνδεδεμένα με τη νιτσεϊκή οξυδέρκεια του άρθρου του *Η Διαλεκτική του Αρνητικού και η Μητρόπολις*. Δεν υπήρχε αντίφαση ανάμεσα στις αναγνώσεις των κειμένων του Asor Rosa του *Ο Νεαρός Λούκατς, Θεωρητικός της Αστικής Τέχνης*, ή του *Τόμας Μαν* ή *η Αστική Ασάφεια* και *Το Συνδικάτο και το Κόμμα μετά τις Μισθολογικές Συμβάσεις* ή *Ταξική Σύνθεση και Εργατικό Κίνημα*. Κάποιος μπορεί να συνεχίσει τη λίστα, δείχνοντας ότι ήταν μέρος της ίδιας πνευματικής μάχης ανάμεσα στα γραπτά του Mario Tronti για την εργατική τάξη, τον εξτρεμισμό και τον ρεφορμισμό, τη μελέτη του Antonio Negri για τον Κέυνς και την ανάγνωση του κειμένου του Manfredo Tafuri για τον σοσιαλιστικό αστακό σχεδιασμό της Βαϊμάρης ή της Βιέννης, από το 1920 έως το 1933.

Η φιλοσοφία του Cacciari για την πόλη - ή τη Μητρόπολη - ήταν η λογική συνέχεια της πολιτικής του δραστηριότητας, στη διπλή πρακτική της αγωνιστικότητας και της διανοητικής έρευνας. Ο Asor Rosa προσέφερε τον καυστικό εργατίστικο τόνο του, που θα ήταν το άριστο αντίδοτο εναντίον αυτού που αποκαλώ *πανεπιστημιακή* ψευδαίσθηση των πολιτιστικών σπουδών σ' αυτή τη χώρα: η ακαδημαϊκή κοινότητα ως πολιτικά ριζοσπαστική λόγω του αγώνα των αριστερών να εισαχθούν νέα ερευνητικά πεδία και νέα περιεχόμενα στη διδακτέα ύλη. Στην εισαγωγή του 1966 στη δεύτερη έκδοση του *Scrittori e popolo*, ο Asor Rosa ξεκαθαρίζει τη θέση του: «Λέμε ότι ο αποκλεισμός της πολιτιστικής μάχης σήμαινε για μας την πλήρη υπαγωγή στον πολιτικό λόγο της τάξης... Η άσκηση της πολιτιστικής ανάλυσης ... είναι αδύνατη - δεν έχει καμμία έννοια - αν κάποιος δεν είναι σε θέση να φέρει εις πέρας την πολιτική δουλειά που απαιτούν οι συνθήκες. Δεν υπαινισσόμαστε απλώς την πολλαπλότητα των επιπέδων που ένα σοβαρό κίνημα πρέπει αμέσως να διατηρεί παρούσα: αλλά, μ' έναν πολύ άμεσο και στοιχειώδη τρόπο, μιλούμε ακόμη και για τη φυσική συγχρονία των δύο επιπέδων

[της πολιτικής δουλειάς και της πολιτιστικής ανάλυσης] στα ίδια τα πρόσωπα των συντρόφων-ερευνητών» [5].

Ο πλουραλισμός των επιπέδων ή ο διπλασιασμός σε φυσικούς όρους, ακόμη και πέρα από το επίπεδο της πολιτικής μαχητικότητας, είναι μια σχεδόν αναγκαία συνθήκη της μοντέρνας ζωής, της μοντέρνας υποκειμενικότητας. Ο Cacciari πιστεύει ότι οι «ασουνέπειες και συγκρούσεις» ανάμεσα στα δοκίμια της δεκαετίας του '70 και τη μετέπειτα εργασία του πάνω στον Loos (1981) δεν είναι τόσο μεγάλες όσο φαίνονται με την πρώτη ματιά και αντιπροσωπεύουν μια εξέλιξη στην έρευνα του μη-δενισμού. Θα έλεγα ότι είναι συνεκτικά μέρη ενός διανοητικού κινήματος επικεντρωμένου σ' ένα πλουραλισμό επιπέδων και στη συνεχή γνώση της αντίφασης ή της ρήξης. Ο Lacan θα έλεγε ότι το υποκείμενο είναι σταθερά εκτοπισμένο· ο Derrida ότι αυτή η διαφορά βρίσκεται αδιάκοπα σε λειτουργία. Ο Cacciari είναι ακόμη πιο διπλός ή πολλαπλός, γεμάτος διαφορές, από οποιονδήποτε άλλο από τους γνωστούς γκουρού των τελών του εικοστού αιώνα· για σχεδόν εικοσιπέντε χρόνια υπήρξε καθηγητής στο Τμήμα Ιστορικής και Κριτικής Ανάλυσης του Tufuri (αυτό που πριν ήταν το Ινστιτούτο Ιστορίας της Αρχιτεκτονικής), μια πνευματική και δημόσια πολιτική φιγούρα, κινούμενος μπρος-πίσω ανάμεσα στο τοπικό και το διεθνές επίπεδο.

Πρώτον, όπως έχουμε πει, υπήρξε αγωνιστής στο εργοστάσιο την εποχή των κινημάτων του εργατισμού, έπειτα γνωστός κομμουνιστής θουλευτής (από το 1979 έως το 1984), μετά για λίγο με το Κόμμα της Δημοκρατικής Αριστεράς όταν ο Ochetto έδωσε μια νέα κατεύθυνση σ' αυτό που ήταν το ΙΚΚ λίγα χρόνια πριν, ο Cacciari είναι σήμερα ανεξάρτητος της αριστεράς (δημιούργησε την ομάδα «Η Γέφυρα») και δήμαρχος της Βενετίας με μεγάλη πλειοψηφία. Αλλά προκειμένου να συλλάβουμε την πολυσχιδή προσωπικότητα του Cacciari, αρκεί να επικεντρωθούμε στα διαφορετικά επίπεδα των γραπτών του. Πέρα από τον πλούτο των αναφορών του, προερχομένων από τις ποικίλες γνώσεις του - από τη λογοτεχνία έως την οικονομία -, το πιο προφανές σκάνδαλο είναι η μετακίνησή του από τις πρώιμες στις μετέπειτα εργασίες του. Μέχρι την *Κρίση* (1976) η έρευνά του μπορεί να οριστεί με τους όρους της δέσμευσής του στην μαρξιστική ανάλυση. Από το *Icone della Legge* (1985) στην τρίτη έκδοση του *L' Angelo Necessario* το 1992 [6], ο Cacciari προωθεί τη θεολογική αναζήτηση, τη μελέτη των αρχαίων ελληνικών, χριστιανικών και εβραϊκών κειμένων, όπως επίσης το μυθοποιητικό στοιχείο των Benjamin, Rilke και Heidegger. Αλλά αν κανείς σκεφτεί πόσο σημαντικός υπήρξε πάντοτε ο Benjamin για τον Cacciari, τό-

τε δεν υπάρχει σκάνδαλο, ούτε καν προσηλυτισμός, γιατί η μυθοποίηση και ο μαρξισμός είναι τα δύο μισά της δουλειάς του Benjamin. Κάποιος μπορεί μάλλον να βρει αυτό που αποκαλείται συζήτηση, ο σταθερός διάλογος που η μια δουλειά έχει με την άλλη, ξέχωρα από χρόνο και τόπο. Όπως είπε ο Maurice Blanchot «ένα βιβλίο δεν είναι τίποτα άλλο από την κατασκευή ενός βιβλίου από άλλα βιβλία».

Η επιμονή στη θεωρία της Μητρόπολης είναι για τον Cacciari η πλήρης, σχεδόν φυσική γνώση του γεγονότος ότι η πολιτιστική ανάλυση δεν μπορεί να απέχει της πολιτικής δουλειάς. Η επιμονή στη Μητρόπολη σημαίνει να συλλάβεις, μέσω του αστεακού θέματος που έχει τόσο σημασία στον Benjamin, την πιο βασική μαρξιστική λυδία λίθο: το εργοστάσιο, το κεφάλαιο, τον κύκλο του χρήματος και των αγαθών, την κρατική οργάνωση ως το θεμέλιο της πολιτικής οικονομίας. Όπως το αντιλαμβάνεται ο Benjamin, υπάρχει συνέχεια από τη δουλειά στο εργοστάσιο στη μητροπολιτική ζωή. Συγκρίνει την ομοιομορφία που είδε ο Ροε στην αμφίεση, στη συμπεριφορά και τις εκφράσεις του μητροπολιτικού πλήθους, με την ομοιομορφία που είδε ο Μαρξ στη βιομηχανική εργασία, όταν οι εργάτες στην αλυσίδα παραγωγής πρέπει να κινούνται σαν αυτόματα [7]. Η Μητρόπολις, επιμένει ο Cacciari, είναι ένα σύστημα, «ένας πολυδιαμορφωμένος αστεακός τύπος - μια αντιληπτική υπηρεσσία... η κατάλληλη οργάνωση της εργατικής δύναμης: μια επιστημονική εφεδρεία-προσφορά εργατικής δύναμης για τη βιομηχανική ανάπτυξη· μια οικονομική δομή· μια αγορά: και το πάντα περικλείοντα κέντρο της πολιτικής εξουσίας». Η Μητρόπολη υπονοεί το φυσικό χώρο της πόλης, όπως επίσης το δίκτυο των ιδεολογικών κατασκευών διαφορετικών μορφών γύρω απ' αυτό· ενσωματώνει τόσο τη γνώση του προλεταριάτου της πόλης, όσο και την αφηρημένη διάσταση της εργασίας: η πραγματικότητα του εργοστασίου και ο εκλεπτυσμένος κύκλος της κυκλοφορίας του χρήματος.

Η θεωρία της Μητρόπολης, συνδυασμένη με την αγωνιστική πρακτική στο εργοστάσιο, την εποχή που η Ιταλία δοκίμαζε τη δική της βιομηχανική επανάσταση, μέσω των εργατικών αγώνων αντιπαράκειται στην άπληστη ισχύ του αναπτυγμένου κεφαλαίου, που είναι ικανό να αναδομείται μέσω της ίδιας του της κρίσης, των ανταγωνιστικών του συγκρούσεων. Η θεωρία του Cacciari αντιλαμβάνεται την κρίση ως λειτουργική για την καπιταλιστική ανάπτυξη· έτσι το ζήτημα είναι, με αυστηρά αγωνιστικούς όρους, πώς θα τη χρησιμοποιήσουμε, πώς η κρίση θα γίνει λειτουργική για την εργατική τάξη κι όχι για το κεφάλαιο. Προς όφελος της πολιτιστικής ανάλυσης, αξίζει τον κόπο να καθορι-

στούν οι τάσεις και να διατυπωθεί, όπως προτείνει το εκδοτικό σημείωμα του *Contropiano*, «μια ξεκάθαρη και ολοκληρωτικά απομυθοποιητική περιγραφή του αντικειμένου που πρέπει να γίνει γνωστό». Μ' αυτόν τον τρόπο ο Cacciari αντιλαμβάνεται την αρνητική σκέψη και τη διαλεκτική της, ή αλλιώς, την αρνητική σκέψη σε κίνηση.

Στο δοκίμιο του *Για τη Γέννηση της Αρνητικής Σκέψης*, ο Cacciari αναλύει τον Schopenhauer, τον Kirkegaard και τον Nietzsche ως τους στοχαστές της αρνητικής σκέψης. Οι κριτικές τους αναγνώσεις του Χέγκελ, σημαδεύουν την αρχή «μιας αυστηρής συστηματικοποίησης της αντιδιαλεκτικής σκέψης» [8]. Ο Cacciari αντιπαραθέτει διαλεκτική και αρνητική σκέψη. Η διαλεκτική είναι ιστορικά θετική, λειτουργεί σε μια λογική και χρονική τάξη, συνθέτει τα πάντα, ακόμη κι ότι εμφανίζεται σαν «εκκεντρική» ή ξένη «στη δομή, τις ανάγκες και τους σκοπούς εκείνης της τάξης» [9]. Ο Cacciari δηλώνει ότι, σε αντίθεση μ' αυτή τη θετική πλευρά της διαλεκτικής, αποκαλεί «αρνητικό» εκείνον τον τρόπο της σκέψης που απορρίπτει τη διαλεκτική σύνθεση και προσπαθεί να καθορίσει σαν κεντρικό το εκκεντρικό, την κρίση. Η γνήσια φιλοσοφική ανάλυση περικλείει ιδεολογική αντίληψη, όπως συνεχίζει ο Cacciari: «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η αντίθεση [αυτού που ορίζει ως αρνητική σκέψη] στη διαλεκτική σημαίνει την κριτική της ιδεολογικής και κοινωνικής δομής του αστικού συστήματος, όπως επίσης την άρνηση να ενσωματωθεί θετικά και ενεργητικά στη διαδικασία εξορθολογισμού του» [10]. Σ' αυτό το σημείο λαμβάνει χώρα μια μεταστροφή που δεν είναι αντιστροφή, αλλά μπορεί να θεωρηθεί ένα άλμα, ή καλύτερα ένα τρέμουλο (για να δανειστούμε ένα όρο που χρησιμοποίησε ο Roland Barthes, ο οποίος όταν θέλει να πει πως όταν μιλάμε είμαστε καταδικασμένοι να σηματοδοτούμε, δηλώνει ότι η γλώσσα «tremblé de sens» (τρεμουλιάζει με νόημα). Το τρέμουλο της αρνητικής σκέψης την κάνει την πιο εκλεπτυσμένη μηχανή της ανάπτυξης του συστήματος που θέλει να απορρίψει. Η αρνητική σκέψη γίνεται λειτουργική για το σύστημα ακριβώς επειδή είναι ικανή να συνδιαλέγεται με όλα τα μη λειτουργικά - σήμερα θα μπορούσαμε να πούμε περιθωριακά - στοιχεία, τα οποία δεν μπορούν να ενσωματωθούν συστηματικά από το ίδιο το σύστημα. Ο Cacciari πηδά στην ακραία συνέπεια: «Ακριβώς λόγω της αρνητικότητάς της, της επίμονης ριζοσπαστικής άρνησης του αστικού συστήματος και της ιδεολογίας, η αντιδιαλεκτική σκέψη μπορεί να παρουσιάζεται ως ιδεολογική λειτουργία αυτού του ίδιου συστήματος» [11].

Ο Cacciari, στη φιλοσοφική του εξερεύνηση, απηχούσε την έρευνα του Antonio Negri της οικονομίας και του δικαίου. Στο πρώτο τεύχος

του *Contropiano*, ο Negri καταπιάνεται με την ανάγνωση του 1929 και τον John Maynard Keynes: «Το 1929 αντιπροσωπεύει μια στιγμή εξαιρετικής σημασίας... Το 1929 σαρώνει ακόμη και τη νοσταλγία για εκείνες τις αξίες που κατέστρεψε το 1917. Στη μαύρη Πέμπτη της Wall Street, στην καταστροφική πτώση του χρηματιστηρίου, πέφτουν δικαίως οι κρατικοί και οι πολιτικοί μύθοι ενός αιώνα που ανανέωσε την ασπική ηγεμονία πάνω στην εργατική τάξη... Είναι το τέλος του *laissez-faire*... Η αρχή μιας νέας περιόδου στην ιστορία του σύγχρονου κράτους χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι, σ' αυτόν τον ήδη κοινωνικοποιημένο κόσμο, κανείς δεν μπορεί πλέον να αρνείται να αναγνωρίσει την εμφάνιση της εργατικής τάξης και τον ανεξάντλητο χαρακτήρα του ανταγωνισμού της... Η καπιταλιστική αναδόμηση του κράτους συλλαμβάνεται πάνω στην ανακάλυψη του ριζοσπαστικού ανταγωνισμού της εργατικής τάξης» [12].

Αλλά επιπροσθέτως μ' αυτή τη συζήτηση με την οικονομική ανάλυση του Negri, ο Cacciari επεσήμανε, σ' αυτό που αποκάλεσα τρέμουλο της αρνητικής σκέψης, την τραγωδία οποιασδήποτε ριζοσπαστικής σκέψης, από πολιτικούς ριζοπάστες όπως ο Μαρξ, κατατρυχόμενος από το ότι έπρεπε να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα του καπιταλισμού, στους ποιητικούς ή αισθητικούς ριζοπάστες όπως ο Baudelaire, ο οποίος γνώριζε τα άπληστα σοκ της ειρωνείας.

Η ερμηνεία του Cacciari των Γερμανών κοινωνιολόγων συνεχίζει εκείνη των Schopenhauer, Kirkegaard και Nietzsche, ενώ η νιτσεϊκή οξυδέρκεια ενσωματώνεται στη *Διαλεκτική του Αρνητικού και η Μητρόπολις*. Και ο Simmel και ο Benjamin έφτασαν στην αρνητικότητα της Μητρόπολης, αλλά σ' ένα διαφορετικό επίπεδο και με διαφορετικές επιπλοκές.

Σύμφωνα με τον Cacciari, ο Simmel συνέλλαβε τη μητροπολιτική «ζωή των νεύρων», εκείνον τον διχασμό της υποκειμενικότητας τυπική του μοντέρνου. Εικονογράφησε τη βία της διαδικασίας διανοητικοποίησης που καθορίζει κάθε χειρονομία στη μητροπολιτική πραγματικότητα. Αλλά ο Simmel δεν μπορεί να αντέξει τις πιο ριζοσπαστικές συνέπειες αυτού που ο ίδιος αντιλαμβανόταν: στο όριο του μοντέρνου και της τραγωδίας βρήκε τα σημάδια της ελευθερίας και της ανάπτυξης του ανθρώπινου είδους. Βρήκε το άτομο και όχι την καπιταλιστική μηχανή που αλέθει κάθε πιθανή ανθρώπινη κατάσταση, κάθε πιθανή σύνθεση. Συνεπώς ο Simmel έθεσε σε λειτουργία μια ιδεολογική κατασκευή, όπου η Μητρόπολις κατέληξε να είναι ανθρώπινη, όπως η κοινότητα, η πόλη, η μεγάλη καταναλωτική πόλη, όπως συνέβαινε στο παρελθόν. Κοντά

στον Simmel βρίσκεται ο Lukacs, αναγνώστης του Simmel, ο οποίος, αν και συνέλλαβε τον ιμπρεσιονιστικό χαρακτήρα του Γερμανού κοινωνιολόγου, άμβλυσε την οξύτητα της αρνητικής σκέψης, θεωρώντας τη λογοτεχνική μορφή της τραγωδίας ως μορφή της ουσίας - ενώ δεν υπάρχει ουσία στην αρνητική σκέψη, μόνο άλματα και σημεία ρήξης. Ο Benjamin, μετακινούμενος από τη θέση του Simmel, συνέλαβε τη ριζοσπαστική αρνητικότητα της Μητρόπολης. Μαζί με τον Benjamin, ο Nietzsche εμφανίζεται στη *Διαλεκτική του Αρνητικού και η Μητρόπολις* ως εκείνος που δεν επέστρεψε στις νοσταλγικές θέσεις της σύνθεσης και κατενόησε πλήρως το μοιραίο της τραγωδίας, χωρίς οποιαδήποτε ελπίδα παρηγοριάς.

Ο Cacciari στην πραγματικότητα ενδιαφερόταν για δύο θέσεις που μπορούν να αποκληθούν *σχεδόν* αρνητικές και *πλήρως* αρνητικές: το ουτοπικό και το τραγικό ή το συνθετικό και το ριζοσπαστικό ή μία που κατευθύνεται προς την ιστορική συνέχεια και μια άλλη που εναγκαλίζεται την κρίση ως τη μηχανή των αλλαγών που αψηφούν την προγραμματική προφητεία. Παρόλα αυτά, η αποτυχία της προφητείας δεν πρέπει να ερμηνευθεί σαν μια τάση προς την άλογη έκρηξη ή σαν εξύμνηση άλογων δυνάμεων. Ο Cacciari είναι καχύποπτος για την αμεσότητα ακόμη και στους πολιτικούς αγώνες, και, όπως ένας φιλόσοφος ενδιαφέρεται για μια κριτική της ιδεολογίας, απορρίπτει ως ιδεολογική κατασκευή κάθε άλογη ερμηνεία ακόμη και της Ρομαντικής περιόδου - του Novalis και του Schlegel - που προηγείται αυτού που αποκαλεί αρνητική σκέψη [13]. Όχι ριζώματα, όχι φιλοσοφία της *imagination au rou noir* (η φαντασία στην εξουσία) στην ιταλική θεωρία της Μητρόπολης [14]. Ο αναγνώστης πρέπει τότε να γνωρίζει ότι υπάρχουν δύο τύποι ορθολογικότητας ή εξορθολογισμού: μία θετική, ελπιδοφόρο, ηλιόλουστη, ακόμη κι αν είναι σε επαφή με τη μοντέρνα αρνητικότητα, και η άλλη σκοτεινή, χωρίς ελπίδα, χωρίς νοσταλγία, χωρίς σχέδια, αλλά ατέλειωτα σε κίνηση ως μια διαδικασία εξορθολογισμού, ικανή να ενσωματώνει την αποτυχία του λόγου στον ολοκληρωτικό εξορθολογισμό του. Όπως γράφει ο Cacciari στο άρθρο του το 1980 στις *Αντιθέσεις* «Το ξεριζωμένο πνεύμα της Μητρόπολης δεν είναι "στείρο" αλλά παραγωγικό *par excellence*» [15].

Πολλές προσεγγίσεις είναι δυνατές, συνδέοντας τη θεωρία της Μητρόπολης με άλλες σημαντικές ευρωπαϊκές τάσεις της δεκαετίας του '60 και του '70, της μόδας στις ΗΠΑ τη δεκαετία του '80. Κάποιος μπορεί να αδιαφορεί γι' αυτό που μπορώ να αποκαλέσω εσωτερικές ασυμφωνίες και, με κάποιου είδους πτήση πάνω από τις πιο σημαντικές θεωρίες

του δεύτερου μισού του 20ου αιώνα, βλέπε την αμεσότητα της φιλοσοφίας του Cacciari με εκείνη του Derrida, λες και ο Cacciari οικοδόμησε μια αποδομητική σκέψη όχι στη γλώσσα, αλλά στην αλληγορία της Μητρόπολης. Η εισροή του Derrida δικαιολογείται τόσο από την έμφαση του Cacciari στη διαφορά, όσο και απ' το ότι ο Cacciari εισήχθη στην εργασία του Derrida από τον καθηγητή του της Αισθητικής στο πανεπιστήμιο της Πάντοβα, Dino Formaggio. Κάποιος επίσης μπορεί να δει, παρά τη σύντομη κριτική νότα του Cacciari εναντίον του Lacan, κάποια συγγένεια με το λακανικό σχέδιο. Τι είναι άλλωστε η λακανική ψυχαναλυτική θεωρία, αν όχι η τελευταία, γιγαντιαία ορθολογική προσπάθεια, πόσο μάλλον όταν το ασυνείδητό του εργάζεται ακριβώς εκεί που η λογική αποτυγχάνει; Όλες αυτές είναι θεωρίες του λόγου υπό το μηδέν, όπου η παλιά καθησυχαστική ορθολογικότητα διαρηγνύεται και η αρνητικότητα χρωματίζει τα πάντα με το σκοτεινό της τόνο. Αλλά δεν υπάρχει εναλλαγή, ύμνος προς τις άλογες δυνάμεις τελικώς απελευθερωμένες από την καταπίεση. Αυτός είναι ο τραχύς νόμος της αρνητικής σκέψης.

Οι διάφοροι συγγραφείς που αναφέρονται από τον Cacciari τελικά θα καταχωρηθούν είτε στην ημι-αρνητική, είτε στην πλήρως αρνητική σκέψη. Αλλά η ικανότητα του Cacciari - και η δυσκολία - έγκειται στο ότι σταθερά ταχυδακτυλουργεί μ' εκείνο το σημείο ανισορροπίας όπου η μία θέση δραστικά αλλάζει στην άλλη. Ο αναγνώστης ακολουθεί τον Simmel για πολλές σελίδες ως παράδειγμα της αρνητικής σκέψης, ενώ ο Cacciari δίνει φωνή σ' εκείνη την αρνητική σκέψη - την ίδια στιγμή ακούει μια άλλη φωνή σε συνδυασμό μ' εκείνη του Simmel - τη φωνή του Cacciari - και ήδη έχει προειδοποιηθεί με μερικές προτάσεις εδώ κι εκεί, ότι ο Γερμανός κοινωνιολόγος τελικά δεν θα φτάσει στην πληρότητα του αρνητικού. Όταν ο αναγνώστης φτάνει στον Benjamin και τον Nietzsche, επαναφέρεται στη σχεδόν αρνητική θέση από την πλούσια συζήτηση μέσα στην Werkbund, με την ανάγνωση του Goethe, με την κριτική του Lukacs ως αναγνώστη του Simmel.

Η φιλοσοφία του Cacciari προσφέρει μια βαθιά γνώση σ' όλους εκείνους που πιστεύουν ότι η αρχιτεκτονική είναι, περισσότερο από την κατασκευή ενός κτιρίου, μια σύνθετη πράξη, που συμπυκνώνει ορατές και αόρατες πολιτικές και ιδεολογικές επιπτώσεις, αισθητικές και ηθικές επιλογές. Ο Cacciari δεν βοηθά εκείνους που θέλουν πιο λεπτομερείς πληροφορίες για τη Βιέννη, τη γερμανική Werkbund, τον Loos ή τον Benjamin, αν και προσφέρει μια τολμηρή ερμηνεία όλων εκείνων των μορφών και των κινημάτων, σχεδιάζοντας αυτό που ο Pierre Bourdieu θα

αποκαλέσει διανοητικό πεδίο, στο οποίο διάφοροι παράγοντες παίρνουν ποικίλες θέσεις [16]. Στις διαλέξεις και τα δοκίμια του Cacciari πάντοτε αντιχέει ένας τόνος που δεν προέρχεται από την ηουχία της τάξης ούτε από την ειρήνη της βιβλιοθήκης. Σίγουρα, κάποιος μπορεί να θεωρήσει την επισκίαση και την αγάπη για τους αφηρημένους όρους τυπικά της φιλοσοφίας (κάποιος μπορεί ίσως να πει, στις ΗΠΑ, της ηπειρωτικής φιλοσοφίας), αλλά αυτή η στάση είναι η πιο επιφανειακή γεύση των γραπτών του Cacciari. Κάποιος πρέπει να δει σ' αυτά τη δύναμη μιας καυστικής λέξης ή μιας συμπυκνωμένης πρότασης, που χρειάζεται να φτάσει σ' ένα συμπέρασμα όταν η συμφωνία επείγει να φτάσει σε μια απόφαση, να καταλήξει σε μια τελική διεκπεραίωση.

Το στυλ του Cacciari δεν διαθέτει την πολιτική ψευδαίσθηση της πρωτοπορείας: αλλάζοντας τον κόσμο μέσω της γλώσσας, ή αισθανόμενος διαφορετικά, ριζοσπαστικά, επειδή λίγα αντιπολιτευτικά στερεότυπα συνδυάζονται με ένα εγκεκριμένο σύνολο αναφορών και παραπομπών. Η γλώσσα του διακόπτεται από την πρακτική του πολιτικού ακτιβισμού στον πραγματικό κόσμο και δείχνει την ύπαρξη μιας αστήριχτης αντίφασης: το γεγονός ότι υπάρχει η καλλιεργημένη, τερατώδης γλώσσα για τους καθηγητές και ότι υπάρχουν λέξεις που καιν με τη δράση, φορτισμένες με δουλειά και οργή και παρόλα αυτά ελεγχόμενες διανοητικά όσον αφορά τη διαμόρφωσή τους. Οι λέξεις του Cacciari στοχεύουν σ' ένα πολιτικό αποτέλεσμα, ένας ψυχρός λόγος ξεπεράσματος της απλουστευτικής αντίθεσης νίκης-ήττας, καθώς διατηρώντας μια επισημασμένη ισορροπία, προσπαθεί να καθορίσει τους ορθούς στόχους. Η ρητορική του Cacciari δεν μπορεί να υπακούσει τους κανόνες της ακτινολογίας διαύγειας και απαλής πειθούς της αρχαίας πόλης. Το στυλ του επανακτά τη λέξη που έχει ειπωθεί στη Μητρόπολη, όπου δεν υπάρχει ο ενθουσιασμός για πάθη, ούτε η ειρήνη για τον στοχασμό, αλλά το άγχος να κυριαρχήσει στην πραγματικότητα, αδυναμία από την οποία κάποιος συντρίβεται στην κυκλοφορία, στο πλήθος, στο αναπάντεχο γεγονός. Στη Μητρόπολη, όχι όπως στην πόλη, οι συναντήσεις δεν λαμβάνουν χώρα σ' έναν καθησυχαστικό δημόσιο χώρο, αλλά σε μια αίθουσα δίπλα στον θόρυβο της αλυσίδας παραγωγής, δίπλα στην όξινη μυρωδιά των χημικών προϊόντων. Ο ρυθμός της μητροπολιτικής ζωής και των μητροπολιτικών σχέσεων ενσωματώνονται στη γλώσσα του Cacciari, στους σπασμούς των υπαινιγμών, των ελλείψεων, των ατέλειωτων εισαγωγικών και των πλαγίων, στους δύσκολους γερμανικούς φιλοσοφικούς όρους χρησιμοποιημένους κάθε δύο γραμμές χωρίς μετάφραση, λες και προκλητικά διακόπτουν την κλασική μουσικότητα των ιταλικών φω-

νηέντων. Αυτή η γλώσσα, συνεχώς τεμαχιζόμενη σε μικρές προτάσεις, βασανιστικά αρθρωμένες στο τρίτο ενικό πρόσωπο του ρήματος είμαι, είναι ενοχλητική, μη αρμονική, βίαιη· μεταφέρει το ίχνος της σκληρότητας της μητροπολιτικής ζωής, αυτό που λέει ο Baudelaire: «Την ώρα που κάτω από το κρύο και τους καθαρούς ουρανούς, ξυπνάει η δουλειά, βγαίνει στους δρόμους, κραυγάζοντας σαν σκοτεινός σίφουνας στη σιωπηλή ατμόσφαιρα» [17].

Ο αναγνώστης πρέπει ν' ακούσει το δύσκολο, νευρικό, διακοπτόμενο, επαναλαμβανόμενο στυλ του Cacciari, την έγερση μιας φωνής όπου η συστελλόμενη ένταση φτάνει σ' ένα κρίσιμο σημείο· την οξύτητα της πολιτικής πεποίθησης που φέρνει σε δύσκολη θέση εκείνους που σκέπτονται διαφορετικά και δεν είναι τόσο γρήγοροι όσο ο ομιλητής· τις παύσεις ώστε να μπορέσουν να μιλήσουν οι άλλοι άνθρωποι, ενώ ο ομιλητής παρόλα αυτά σκέφτεται για την επόμενη παρέμβαση σ' αυτή την προσπάθεια ακοής, ενώ ταυτοχρόνως οργανώνει διανοητικά την απάντησή του· το σφυροκόπημα μιας πεποίθησης που πρέπει να γίνει φανερή και αποτελεσματική στον επηρεασμό. Στους αγώνες στα εργοστάσια, όπου ένα λεπτό σημαίνει χρήμα τόσο για τους εργάτες όσο και για τους καπιταλιστές, δεν υπάρχει χρόνος για δημαγωγικές συνέπειες, ούτε για τη σαγήνη των μεγάλων ανθρωπιστικών οραμάτων. Ακόμη και η πολιτική οργή πρέπει να ελεγχθεί, διανοητικά: στοχεύει στη μεταλλική διαύγεια των χαρακτήρων. Όλα έχουν την ξηρότητα ενός συμβολαίου, την ωμή λογική μιας διαπραγμάτευσης υπό πίεση και στο αποκορύφωμα της αντιπαράθεσης δεν επιτρέπεται κανένα πάθος, γιατί θα προκαλέσει σύγχυση. Το ιταλικό *θερμό φθινόπωρο* του 1969, η περίοδος των βίαιων απεργιών που οδήγησε σε νέες συμφωνίες μεταξύ των εργατών και του κεφαλαίου, άφησε το ανεξίτηλο αποτύπωμα του στο ύφος του Cacciari. Αυτό το αποτύπωμα θα χαρακτηρίσει επίσης τα επόμενα βιβλία του, ακόμη κι αν δείχνουν πολύ μακριά από τις ανησυχίες της δεκαετίας του '60 και του '70.

Σημειώσεις

1. Alberto Asor Rosa και Massimo Cacciari, «Editorial», *Contropiano* 2 (1968).
2. Όπ. π.
3. Το 1988 ο Alberto Asor Rosa έγραψε μια εισαγωγή στη νέα έκδοση του δοκιμίου του 1964 *Συγγραφείς και Λαός* - ένα αντιφατικό βιβλίο που υπήρξε γόνιμο για μια ολόκληρη γενιά στην Ιταλία. Υπαινίχθηκε το βάρος της εποχής και τις αλλαγές στην πολιτική και στις προσδοκίες: «20 χρόνια έχουν περάσει από εκείνη την εποχή: αλλά μοιάζουν πολύ περισσότερα. Γεγονότα τεράστιας

σημασίας συνέβησαν εν τω μεταξύ: εκείνη την εποχή πιστεύαμε ότι η εργατική τάξη του εργοστασίου θα έπαιρνε την εξουσία· σήμερα πιστεύουμε ότι, με τις κοινωνικές μετατοπίσεις που συνέβησαν αυτά τα 20 χρόνια, καμμία τάξη δεν είναι ικανή να πάρει την εξουσία: για το λόγο ότι δεν υπάρχει πλέον μια τάξη ικανή να πάρει την εξουσία».

4. Massimo Cacciari, «La Montekatini-Edison di Porto Marghera» (1968), «Sulla genesi del pensiero negativo», *Contropiano* (1969).

5. Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, 2η έκδοση, σελ. 9.

6. Θα πρότεινα το *Dallo Steinhof*, το πρώτο από τα βιβλία του που κυκλοφόρησαν από τις εκδόσεις Adelphi (1982), σαν μια δουλειά πέρα από τον πρώιμο και μεσαίο Cacciari. Αξίζει να σημειώσουμε, στα πλαίσια της ιταλικής εκδοτικής βιομηχανίας, την ακροαριστερή πολιτική των εκδόσεων Feltrinelli του Μιλάνο τη δεκαετία του '70, όπου ο Cacciari δημοσίευσε μια άλλη πολιτικο-οικονομική μελέτη του το 1975 (Massimo Cacciari-Paolo Perulli, *Piano economico e composizione di classe*), ή τις εκδόσεις Marshilio που εκείνη την εποχή είχαν την έδρα τους στην Πάντοβα, όπου ο Cacciari δημοσίευσε τις πρώτες του μελέτες, όπως την εισαγωγή του στο *Kommunismus* του Georg Lukács (1972), την εισαγωγή του «Αρνητική Σκέψη και Εξορθολογισμός» στο *Nietzsche* του Eugen Fink (1973), και όταν ο Marsilio μετακόμισε στη Βενετία το *Pensiero negativo e razionalizzazione* (1977).

7. Βλέπε Walter Benjamin, «Για Μερικά Κίνητρα στον Baudelaire».

8. Cacciari, «Sulla genesi del pensiero negativo», *Contropiano* 1, 1969, σ. 138.

9. Όπ. π., σ. 138.

10. Όπ. π., σ. 138.

11. Όπ. π., σ. 139.

12. Negri, «La teoria capitalista dello stato nel '29: John M. Keynes», σ. 7. [Στα ελληνικά υπάρχει στη συλλογή *Νεοκαπιταλισμός και Επαναστατικό Κίνημα*, εκδόσεις Κομμούνια, σ.τ.μ.].

13. «Το "παράλογο" της ρομαντικής περιόδου εδώ αναλύθηκε ως το μόνο προφανές» (Cacciari, «Sulla genesi del pensiero negativo», σ. 133).

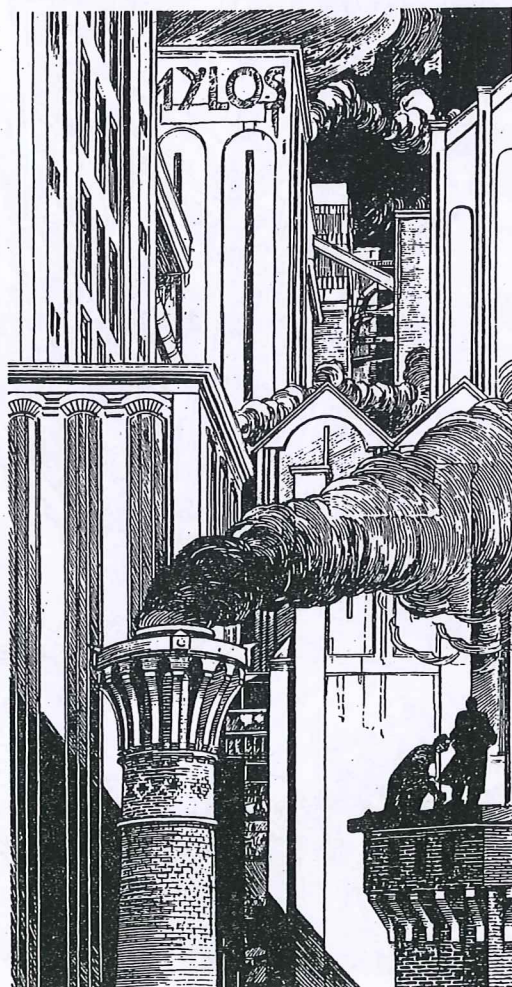
14. Μερικά χρόνια αργότερα, ο Cacciari κριτίκαρα τη θέση του Gilles Deleuz για την ανεπιφύλακτη θρησκεία της επιθυμίας. Βλέπε Massimo Cacciari «Il problema del politico in Deleuze e Foucault» στο Franco Rella-Georges Teyssot *Il dispositivo Foucault* (Βενετία 1977), σ. 39-71. Ο Tafuri σταθερά προειδοποιούσε για τους κινδύνους του συνθήματος «Η φαντασία στην εξουσία», το οποίο θεωρούσε από τα πιο αμφιλεγόμενα του Μάη του '68. Ο Asor Rosa τόνισε την απόσταση από τη θέση του Herbert Marcuse, στην οποία χαρακτήρισε σαν «πολιτικό ρομαντισμό». Βλέπε Asor Rosa, «Dalla rivoluzione culturale alla lotta di classe», *Contropiano* 3, 1968, σ. 472-474.

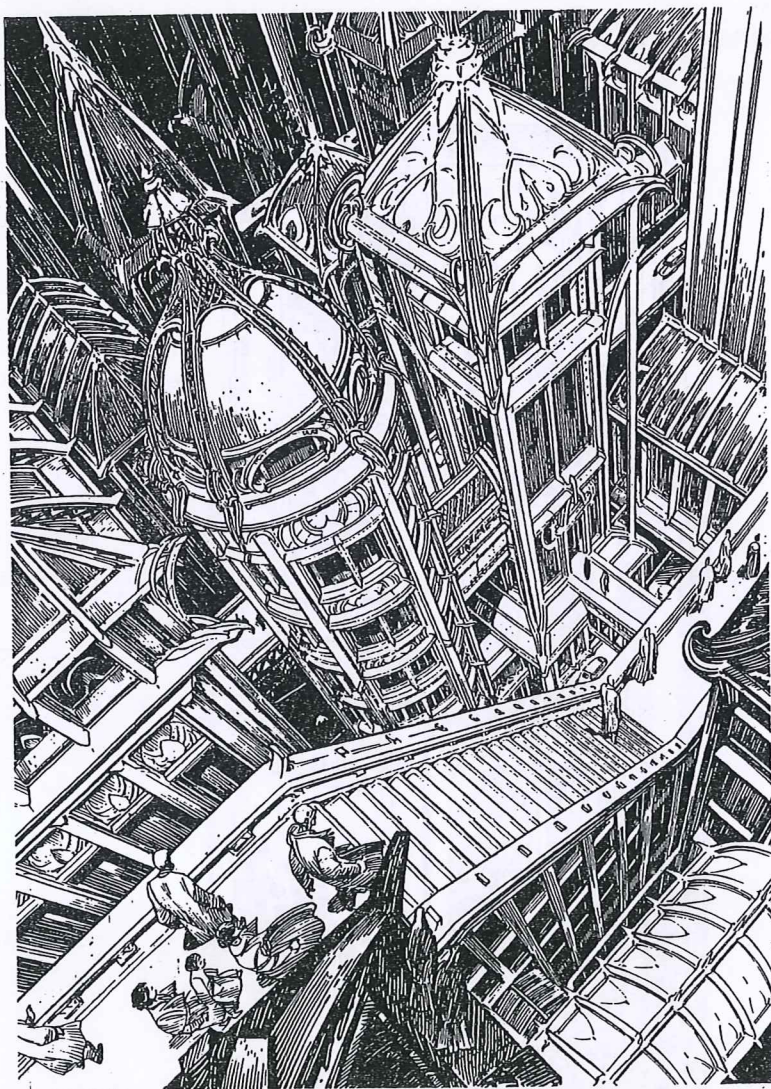
15. Massimo Cacciari, «Eupalinos or Architecture», *Oppositions* 21 (1980), σ. 107.

16. Βλέπε Pierre Bourdieu, «Intellectual Field and Creative Project», *Social Sciences Information*, vol. 8, 1969, σ. 89-119· Frietz Ringer, «The Intellectual

Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge», *Theory and Society* 19 (1990).

17. Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, o. 86.





ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΗΣ, ως ένα πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στη μοντέρνα ύπαρξη και τις μορφές της, είναι το σημείο από το οποίο αναπτύσσεται ολόκληρη η φιλοσοφία του Georg Simmel. Προκειμένου να κατανοήσουμε αυτή τη φιλοσοφία, να απομονώσουμε με επιτυχία την ιστορική της σημασία, δίχως να περιοριζόμαστε σε ιμπεριονιστικά σχόλια, πρέπει να ξεκινήσουμε απ' αυτό το σημείο - η εισαγωγή του οποίου γίνεται με τον καλύτερο τρόπο στο βιβλίο *Η Μητρόπολις και η Πνευματική Ζωή* [1], ένα σημαντικό δοκίμιο που ξαναπιάνει τη συζήτηση των ουσιωδών ζητημάτων του βιβλίου *Η Φιλοσοφία του Χρήματος* και τα παρουσιάζει με μια νέα σύνθεση. Ανάμεσα σ' αυτή την εργασία του 1903 και την εμφάνιση τριάντα χρόνια αργότερα των σχολίων του Walter Benjamin για τον Baudelaire και το Παρίσι [2], βρίσκεται ολόκληρη η πρωτοπορεία και η κρίση της. Αλλά γιατί τα όρια αυτής της περιόδου μπορούν να τεθούν από δύο περιεκτικές ιστορικο-φιλοσοφικές συζητήσεις της Μητρόπολης; Τι εννοείται με τον όρο Μητρόπολη;

Η Μητρόπολις είναι η γενική μορφή που παίρνει η διαδικασία εξορθολογισμού των κοινωνικών σχέσεων. Είναι η φάση, ή το πρόβλημα, του εξορθολογισμού όλων των κοινωνικών σχέσεων, που ακολουθεί τον εξορθολογισμό των σχέσεων παραγωγής. Για τον Simmel, είναι η καθοριστική στιγμή της μοντέρνας ύπαρξης· για τον Benjamin, είναι η παρὰ πέρα στιγμή της κυριαρχίας του κεφαλαίου ως κοινωνικής δομής. Και στις δύο περιπτώσεις, η μορφή της διαδικασίας είναι εκείνη της Vergeistigung (της διαδικασίας πραγμάτωσης του Geist, του πνεύματος), ως μια διαδικασία που αποσπάται από το προσωπικό και αναδομείται επί της υποκειμενικότητας ως υπολογισμό, αιτία, ενδιαφέρον. Μ' αυτή την έννοια, η Geistleben (η ζωή του Geist, δηλαδή η πνευματική ζωή) μπορεί να γίνει κατανοητή ως η ζωή της ίδιας της Μητρόπολης. Δεν υπάρχει πραγματικά αναπτυγμένο Geist πέρα από τον «μητροπολιτικό τύπο», πέρα από το Grossstadt· ούτε κάποια Μητρόπολις που δεν εκφράζει τη ζωή του μυαλού - του λόγου, δηλαδή μια πλήρως εξελιγμένη μορφή που έχει ενσωματωθεί με επιτυχία μέσα στη σφαίρα του κοι-

νωνικού, σε όλες τις διακλαδώσεις του. Όταν το Geist εγκαταλείπει τις απλές και άμεσες σχέσεις παραγωγής, δεν δημιουργεί πλέον την πόλη, αλλά τη Μητρόπολη. Είναι το Geist, όχι το άτομο, αυτό της *αναγκαιότητας*, που κατοικεί στη Μητρόπολη. Αυτή είναι η αντικειμενική αιτία για την ύπαρξη της Μητρόπολης.

Ο Simmel παρουσιάζει τις προβληματικές αυτής της ιστορικής κίνησης κατά έναν ακριβή τρόπο. Καθόσον η μοντέρνα έννοια του Geist είναι μια διαλεκτική έννοια, η Μητρόπολη έχει τη βάση της στην αντίθεση ανάμεσα στη Nervenleben και στη Verstand (τη ζωή των νευρών και τη νόηση, αντιστοίχως), μια αντίθεση που συνεχώς αυτοεπιβεβαιώνεται και αυτοαναλύεται. «Η ψυχολογική βάση από την οποία αναδύεται ο τύπος της μητροπολιτικής προσωπικότητας, είναι η εντατικοποίηση της ζωής των νευρών, η οποία προκύπτει από τον ταχύ και αδιάκοπο μετασχηματισμό των εξωτερικών και εσωτερικών εντυπώσεων» [3]. Όμως, αυτή η εντατικοποίηση της ζωής των νευρών, η οποία εδράζεται σε συνεχείς «καινοτομίες» και συνεπώς βρίσκεται σε άμεση αντίθεση με τον παραδοσιακό-μυθικό χαρακτήρα της αγροτικής ζωής, «εξαγνίζεται» με τη δημιουργία ενός «οργάνου» προστασίας του ατόμου από δυνάμεις που απειλούν να το ξεριζώσουν (Entwurzelung), που έρχονται προς αυτό «από τα ρεύματα και τις αντιθέσεις του εξωτερικού του περιβάλλοντος... αντί να αντιδρά μάλλον με την αισθαντικότητα, αντιδρά με τη νόηση, με μια εντατικοποίηση της συνείδησης του» (σ. 228). Η αισθαντικότητα είναι εφεξής μια αποκλειστικώς *συντηρητική* έννοια. Αλλά η απλή ζωή της αισθητήριας ασυνέχειας των εισβαλλόντων εντυπώσεων, δεν βρίσκεται σε αντίθεση μ' αυτή. Αυτή η ζωή είναι μόνο η εμφάνιση της Μητρόπολης. Το Gemüt, ως το συνθετικό θεμέλιο κοινωνικών σχέσεων που δεν υφίσταται πλέον, βρίσκεται να αντιτίθεται στην πραγματικότητα αντί της Nervenleben, από κοινού με τη Verstand. Εφεξής, η Μητρόπολη διευρύνει τη σκοπιά της αντίληψης, αυξάνει την ποσότητα των κινήτρων και απελευθερώνει, για να το πούμε έτσι, το άτομο από την απλή επανάληψη - αλλά μόνο στο βαθμό που αυτή η διαδικασία ελέγχεται από «το μέτρο της νόησης», το οποίο κατανοεί αυτά τα κίνητρα, ξεχωρίζει και αρθρώνει την πολλαπλότητά τους. Η νόηση, ως το κοινό μέτρο της υποκειμενικότητας, επιβάλλεται στην ατομικότητα. Η «νευρική ζωή» της Μητρόπολης, συνεπώς, με κανένα τρόπο δεν οδηγεί πίσω στις «βαθείς περιοχές της προσωπικότητας» (σ. 229), αλλά μάλλον είναι η κινητήρια δύναμη, το καύσιμο της νόησης. Δεν υπάρχει αντίφαση ανάμεσά τους, ούτε, μιλώντας αυστηρά, πρόκειται για δύο διαφορετικά επίπεδα. Η Nervenleben είναι μια *συνθήκη* της νόησης - μια εσω-

τερική συνθήκη της δύναμής της, της κυριαρχίας της, εντελώς ενσωματωμένης στο εσωτερικό της. Δεν μπορεί να υπάρξει συνολικός έλεγχος της εξέλιξης της Μητρόπολης, χωρίς αυτή τη «ζωή των νευρών». Η διαδικασία της *Vergeistigung* είναι η ίδια μ' εκείνη της *Steigerung des Nervenlebens*, που έχει φτάσει στα έσχατα συμπεράσματά της. Η αντιληπτική ορθολογικότητα της Μητρόπολης, το σύστημα, είναι εσωτερικό στο κίνητρο, το οποίο, όταν προσλαμβάνεται, εξελίσσεται και κατανοείται, γίνεται το ίδιο αιτία. Έτσι φτάνουμε στον πρώτο ακριβή ορισμό της λειτουργίας της Μητρόπολης: διαλύει την ατομικότητα στο ρεύμα των εντυπώσεων, για να τις επανενσωματώσει εν συνεχεία, ακριβώς με το πλεονέκτημα της θέσμισής τους, σε μια συνολική διαδικασία *Vergeistigung*. Στο πρώτο στάδιο της εξέλιξής της, η Μητρόπολις ξεριζώνει την ατομικότητα από τη συντηρητική της ακινησία· η διαδικασία ξεκινά μ' αυτή την ξεριζωτική θέληση αναγκαιότητας, η οποία οδηγεί στον διαλεκτικό συλλογισμό που κυβερνά, μετρά και κατευθύνει τις κοινωνικές σχέσεις, το ενδιαφέρον της Μητρόπολης.

Η λογική τάξη που υπονοεί η *Nervenleben*, επηρεάζει επίσης την πολιτική σφαίρα. Σε μια μητροπολιτική κατάσταση, η ίδια η επαναστατική διαδικασία είναι απολύτως διανοητική, όπως παρατήρησε ο *Touqueville*: : «Πέρασα ολόκληρο το απόγευμα γυρνώντας στο Παρίσι, και εντυπωσιάστηκα από δύο πράγματα: πρώτον, τον μοναδικό και αποκλειστικό λαϊκό χαρακτήρα της επανάστασης... την παντοδυναμία του λαού... και δεύτερον, τη σπάνη μνησικάκων αισθημάτων - πράγματι, κάθε είδους μνησικάκων αισθημάτων, οπουδήποτε» [4]. Η γεωμετρική καθαρότητα με την οποία, σε τελική ανάλυση, τίθεται το ταξικό συμφέρον, αποκλείει όλες τις πιθανές θεολογικές ή εθνικο-συναισθηματικές συνθέσεις και εφεξής μπορεί να στεγάσει μόνο τη Μητρόπολη.

Το σύστημα αυτής της *Verstand*, η ιστορική της θέσμιση, είναι η εγχρήματη οικονομία της αγοράς. «Η εγχρήματη οικονομία και η κυριαρχία της νόησης συνδέονται πολύ στενά», γράφει ο *Simmel* [5]. Η αφαίρεση από την ατομικότητα, όπως επίσης από τη χαριστικότητα (είτε αντικειμενική, είτε υπερβατική), κυβερνά αυτή την οικονομική και διανοητική επικράτεια. Και αντιμέτωπο μ' αυτές τις δυνάμεις, οτιδήποτε εκφράζει ποιοτικές σχέσεις, πάει στην άκρη: αυτό που μένει είναι ένα σύστημα ορθολογικά υπολογισμένων σχέσεων, που αποκλείουν την πιθανότητα εκπλήξεων. Η εγχρήματη οικονομία μορφοποιεί τις οικονομικές σχέσεις και κινήσεις, ακριβώς όπως η νόηση μορφοποιεί τις ψυχικές σχέσεις και κινήσεις. Υπερβαίνει την αξία χρήσης, ακριβώς όπως η νόηση υπερβαίνει το άμεσο κίνητρο, την ποιότητα μιας εντύπωσης. Υπό

αυτή την οπτική, μπορούμε να δούμε πώς η νόηση και η εγχρήματη οικονομία αλληλοσυνδέονται στενά στη Μητρόπολη και πώς η Μητρόπολη είναι ο τόπος της ανταλλαγής, ο τόπος της παραγωγής και της κυκλοφορίας της ανταλλακτικής αξίας. Κι έτσι γίνεται φανερός ολόκληρος ο κύκλος: η *Nervenleben* ανταποκρίνεται στη συνεχή και αμείλικτα καινοτόμο διύπαγωγή της ανταλλακτικής αξίας σε αξία χρήσης - δηλαδή ανταποκρίνεται στο αναγκαίο παράδειγμα, με το οποίο η ανταλλακτική αξία γίνεται πραγματική αξία. Η νόηση, η *Verstand*, με τη σειρά της αφαιρεί από την εμφάνιση της αξίας χρήσης την ουσία της ανταλλακτικής αξίας· αποσπά *χρήμα* από τη διαδικασία και συνεπώς αντανakλάται ορθώς επάνω στο εμπόρευμα καθεαυτό - δηλαδή, για μια ακόμη φορά παράγει εμπόρευμα. Η Μητρόπολις είναι ο τόπος ολόκληρου αυτού του κύκλου: καθιστά όλα αυτά τα παραδείγματα ικανά να είναι αμοιβαίως λειτουργικά. Βρισκόμαστε ακόμη στην «πόλη» όσο είναι παρούσες μόνο οι αξίες χρήσης, όσο είναι παρούσα μόνο η απλή παραγωγή του εμπορεύματος, ή αν τα δύο παραδείγματα βρίσκονται το ένα δίπλα στο άλλο, σε μια μη-διαλεκτική σχέση. Αντιθέτως βρισκόμαστε στη Μητρόπολη όταν η παραγωγή υποθέτει τη δική της κοινωνική λογική, όταν καθορίζει τους τρόπους κατανάλωσης και καταφέρνει να τους κάνει να λειτουργούν προς την ανανέωση του κύκλου. Η Μητρόπολις πρέπει να θέσει σε κίνηση μια *Nervenleben*, προκειμένου να πραγματοποιήσει, μέσω της αξίας χρήσης, την ανταλλακτική αξία που παράγει η *Verstand* - και συνεπώς προκειμένου να αναπαράγει τις ίδιες τις συνθήκες ύπαρξης της *Verstand*.

Η διαλεκτική περιγράφηκε από τον Michelet σε μέρη του έργου του *Le Peuple* (1846). Όταν η υφαντουργική κρίση του 1842 έφτασε στο ανώτατο σημείο της, συνέβη «κάτι το αναπάντεχο»: η τιμή του μαλλιού έπεσε στις 6 δεκάρες! «Ήταν μια επανάσταση για τη Γαλλία. Είδαμε τι ισχυροί καταναλωτές μπορούν να είναι οι άνθρωποι, όταν το μυαλό τους προσανατολίζεται σ' αυτό». «Παντού το μαλλί έφθανε στους ανθρώπους και τους αναζωογονούσε». «Πριν, κάθε γυναίκα φορούσε μπλε ή μαύρο φόρεμα και ποτέ δεν το έπλενε από το φόβο μη διαλυθεί... Τώρα, με τα χρήματα ενός μεροκάματου, ο σύζυγός της, σκληροτράχηλος φτωχός εργάτης, θα την έντυνε μ' ένα λουλουδάτο φόρεμα. Ολόκληρο αυτό το πλήθος των γυναικών, δημιουργούσε τώρα ένα λαμπερό ουράνιο τόξο χιλιάδων χρωμάτων όταν έκανε βόλτες, ενώ ήταν μόνο λίγο καιρό πριν που μουρμούριζε». Η *Nervenleben* του boulevard, εδώ ιμπρεσιονιστική, συγκεκριμενοποιεί τη *Verstand* της νέας βιομηχανικής στρατηγικής· χωρίς βεβαιότητες, ο Michelet καταλαβαίνει

ότι είναι το αποφασιστικό στοιχείο ολόκληρης της αναπαραγωγής του κεφαλαίου.

Αλλά αυτή η εγγρήματη οικονομία της αγοράς - η οποία είναι, μάλιστα, η οικονομία στην οποία η αδιάλυτη σχέση ανάμεσα στη *Nervenleben* και τη *Verstand* επιβάλλει την παρουσία της - διαπερνά την ατομικότητα και τη διαμορφώνει. Η διαδικασία της εσωτερικοποίησης του ατόμου στην εγγρήματη οικονομία, συνιστά το τελικό και πιο σημαντικό στοιχείο της ανάλυσης του Simmel. Εδώ βλέπουμε το αποκορύφωμα της διαλεκτικής διαδικασίας, με τους προηγούμενους ορισμούς να χάνουν τη γενική τους αξία. Όταν η *πνευματικοποιημένη* πολλαπλότητα των κινήτρων γίνεται *συμπεριφορά*, μόνο τότε είναι ολοκληρωμένη η *Vergeistigung*, μόνο τότε μπορεί να είναι κάποιος σίγουρος ότι η ατομική αυτονομία δεν υφίσταται πέρα από την *Vergeistigung*. Και προκειμένου να αποδείξουμε την αξία που περιλαμβάνει τα πάντα αυτού του συμπεράσματος, πρέπει να είμαστε σε θέση να δείξουμε, στην πιο προφανή εκκεντρική συμπεριφορά, την υπεροχή της μορφής της αφαίρεσης και του υπολογισμού, τον βλαστό της Μητρόπολης.

Ο *blasé* τύπος, περισσότερο αποξενωμένος από τα φαινόμενα και λιγότερο ανοικτός σε οποιαδήποτε εμπειρία επικοινωνίας, συνοψίζει την αδιαφορία της *Verstand* για τις ιδιότητες των πραγμάτων, την αξία χρήσης τους. Η *blasé* στάση δείχνει την απατηλότητα των διαφορών. Για τον Simmel, η συνεχής νευρική διέγερση και αναζήτηση της ευχαρίστησης, είναι εντέλει εμπειρίες απολύτως βγαλμένες από την ιδιαίτερη ατομικότητα του αντικείμενου τους: «Κανένα αντικείμενο δεν κερδίζει την προτίμηση από ένα άλλο» [6]. Το αντικείμενο αποκαλύπτει την ιστορική του ουσία ως ανταλλακτική αξία, και συμπεριφέρεται σαν τέτοιο. Η απλή πράξη της κατανάλωσης βρίσκεται σε σταθερή σχέση με το ισοδύναμο όλων των εμπορευμάτων. Και σ' αυτή τη διαδικασία, χάνεται η ίδια η απόλαυση: η σχέση κάποιου με το πράγμα και το σύμπαν των πραγμάτων, διανοητικοποιείται εντελώς. Η *Vergeistigung* και η «εμπορευματοποίηση» εμφανίζονται μαζί στην *blasé* στάση: και μ' αυτή τη στάση, η Μητρόπολη δημιουργεί τελικά τον δικό της «τύπο»: η γενική της δομή γίνεται τελικά κοινωνική πραγματικότητα και πολιτιστικό γεγονός. Το χρήμα έχει βρει σ' αυτό το παράδειγμα τον πιο αυθεντικό του κομιστή. Ο *blasé* τύπος χρησιμοποιεί το χρήμα σύμφωνα με την ουσία του, ως το οικουμενικό ισοδύναμο του εμπορεύματος: το χρησιμοποιεί για να αποκτήσει εμπορεύματα, απολύτως ενημερωμένος ότι δεν μπορεί να πλησιάσει αυτά τα αγαθά, δεν μπορεί να τα *ονομάσει*, δεν μπορεί να τα *αγαπήσει*. Έχει μάθει, με μια αίσθηση απελπισίας,

ότι πράγματα και άνθρωποι έχουν αποκτήσει την κατάσταση του εμπορεύματος και η στάση του εσωτερικοποιεί αυτό το γεγονός. Το οικουμενικό δεδομένο εκφράζεται στη μελαγχολία - αλλά αυτή η μελαγχολία είναι μόνο προϊόν της παντοδυναμίας της Verstand. Η συγκέντρωση της ζωής των νεύρων, η οποία μοιάζει να προίσταται της blasé εμπειρίας, εκδηλώνεται έτσι «στην υποτίμηση ολόκληρου του αντικειμενικού κόσμου» [7], στη ματαιότητα της αναζήτησης του *unicum*, στη βεβήλωση της υπερβατικής αύρας που κάλυπτε τις διϋποκειμενικές σχέσεις. Μακράν από του να ξεκινήσει νέους μύθους της Μητρόπολης, ο blasé τύπος ανάγει όλα τα πράγματα στο χρήμα και όλες τις εμπειρίες στο μέτρο της Verstand, παρά την απελπισία του για την ενσωμάτωση της Nervneleben του στην ολότητα της Μητρόπολης, ως το τέλος της ατομικής αυτονομίας της προσωπικής κατάστασης. Η πόλη είναι το μέρος εκείνων των διαφορών που, ως αντιφάσεις, επιτρέπουν ακόμη την ύπαρξη «μαγικά» αυτοτελών πολιτιστικών οντοτήτων. Η Μητρόπολη είναι ο τόπος εκείνων των διαφορών που, ως μέτρο και υπολογισμός της αξίας, ενσωματώνουν κάθε φαινόμενο στη διαλεκτική της αφηρημένης αξίας. Στην πρώτη περίπτωση, αυτό που αναδεικνύεται είναι μια αντίθεση στη δεύτερη, μια αναγκαία και λειτουργική σχέση με τον υπολογισμό της Verstand.

Η ανάλυση του Simmel είναι σημαντική ακριβώς γιατί φτάνει την κοινωνιολογική περιγραφή της Μητρόπολης στο σημείο να απομονώνει την ιδιαίτερη ιδεολογία της. Η κριτική του blasé τύπου δεν είναι πια η περιγραφή μιας συγκεκριμένης εκδήλωσης της μητροπολιτικής ζωής, αλλά το ίδιο το σύμβολο της κουλτούρας της, του αυτοστοχασμού της. Η πλέον εξέχουσα αντίληψη του Simmel είναι η αναγνώριση εκ μέρους του της πλέον πρόσφορης έκφρασης μιας τέτοιας ιδεολογίας με τη μορφή της αρνητικής σκέψης. Αν ο blasé τύπος αντανάκλα πλήρως τη δομή της Μητρόπολης, αυτό δεν οφείλεται στο ότι συμφωνεί πλήρως μαζί της, ή επειδή είναι μια απλή αντανάκλασή της, αλλά μάλλον γιατί την κατανοεί από την οπτική γωνία της δικής του ανικανότητας να πάει πέρα απ' αυτή, δηλαδή από την οπτική γωνία της δικής του αρνημένης ατομικότητας. Το να την αντανάκλα εν μέρει, είναι σαν να μην την αντανάκλα καθόλου: ανάμεσα στις μορφές και τα υποδείγματα μιας τέτοιας απλής αντανάκλασης και της ιδιαιτέρως διαλεκτικής δομής της Μητρόπολης, δεν είναι δυνατή καμιά συμφωνία. Μόνο μια σκέψη που θέτει την επικράτηση της Verstand μέσω της Nervenleben, ή ακόμη καλύτερα, που κατανοεί την ορθολογική θέσμιση, τη νομιμότητα της Nervenleben - δηλαδή, μόνο μια σκέψη που είναι ικανή να δει την υπαγω-

γή της ατομικότητας όχι με όρους άρνησης, αλλά με όρους χρήσης και λειτουργικότητας - μπορεί να εκφράσει την ιδεολογία της Μητρόπολης. Αυτή η ιδεολογία εμφανίζεται οπουδήποτε ολόκληρη η «αρνητικότητα» - δηλαδή ολόκληρη η αρνητική κριτική που αφορά τις παραδοσιακές συνθέσεις, ο ανθρωπισμός της πόλης - εκρήγνυται. Εμφανίζεται επίσης οπουδήποτε αυτό το αρνητικό έχει εντελώς εσωτερικοποιηθεί, οπουδήποτε το υποκείμενο αισθάνεται βαθιά μέσα του τη βαρύτητα του καθήκοντός του για «απομυθοποίηση», το καθήκον του για την απόκτηση μιας τραγικής γνώσης του δοσμένου.

Εδώ είναι που τελειώνει ο Simmel και αρχίζει ο Benjamin. Η απεικόνιση από τον Simmel της ιδεολογίας της Μητρόπολης μέσω του blasé τύπου βρίσκεται στο όριο να τον οδηγήσει στην εξατομίκευση, αν και έμμεσα, της αδιάλυτης σχέσης ανάμεσα στην αρνητική σκέψη και την καπιταλιστική διαδικασία της κοινωνικοποίησης, σε μια συγκεκριμένη στιγμή της ιστορίας. Είναι ακριβώς η αρνητική σκέψη (αλλά μόνο η διαλεκτική της) που μπορεί να σκεφτεί τη Μητρόπολη ως μια δομή λειτουργικών αντιφάσεων. Η αρνητική σκέψη προϋποθέτει αντίφαση και μόνο γι' αυτό το λόγο η πρώτη είναι ικανή να συμπεριλάβει τη δεύτερη στη διαδικασία της Vergeistigung, όπου η αντίφαση, ως τέτοια, υποθέτει μια λειτουργία. Το να μειώσεις την αντίφαση «μαγικά» a priori, θα σήμαινε την καταστροφή ολόκληρου του ορθολογικού οικοδομήματος της Μητρόπολης. Αλλά ο Simmel δεν χρησιμοποιεί την προοπτική της αρνητικής σκέψης, κάτι που θα του επέτρεπε να απομονώσει τη θεωρία της Μητρόπολης, βλέποντάς την ως το θεμελιώδες σύστημα της κοινωνικής ολοκλήρωσης της ανάπτυξης του καπιταλισμού. Φέρνει πίσω στη Μητρόπολη την αρνητική σκέψη, αλλά χωρίς να εξηγεί πώς αυτό θα μπορούσε να δηλώνει την ανακάλυψη της αρνητικότητας της Μητρόπολης καθεαυτής. Μόνο μ' αυτό τον τρόπο μπορεί μια ιδεολογία της Μητρόπολης να γίνει μια βιώσιμη πρόταση. Αλλά επειδή ακριβώς η λειτουργία των διαφόρων όρων του προηγούμενου επιχειρήματος δεν καταγράφηκε υποθετικά, ο Simmel εξηγεί μόνο τη μητροπολιτική μορφή της αρνητικής σκέψης, όχι τη λειτουργία της μέσα στη Μητρόπολη· εξηγεί τη σχέση στη Μητρόπολη ανάμεσα στη Nervenleben και τη Verstand, όχι τη χρήση αυτής της σχέσης. Ο Simmel μιλά για την επικράτηση της εγχρήματης οικονομίας της αγοράς, σαν ένα φαινόμενο που αφορά απλώς το επίπεδο της κυκλοφορίας των εμπορευμάτων. Η Μητρόπολις, σ' αυτή την περίπτωση, εμφανίζεται ακόμη σαν ένας «ανοιχτός χώρος», υποκείμενος μάλλον σε ιδεολογικό πειραματισμό, παρά

σαν ένα εργαλείο πολιτικής κυριαρχίας και πολιτικής λειτουργίας, ήδη με ιδεολογική, όπως επίσης και οικονομική, αυτοτέλεια.

Η ρήξη της φεουδαλικής κοινωνικής ακτίνας δράσης, σύμφωνα με τον Simmel, απελευθέρωσε τον άνθρωπο «με μια πνευματικοποιημένη και εκλεπτυσμένη έννοια» [8]. Αυτή η ελευθερία δεν υπόκειται στην κριτική όπως συμβαίνει στην αρνητική σκέψη και για την blasé στάση, δεν είναι πλέον μια τυπική ελευθερία των δικαιωμάτων, αλλά η συμπαγής διεύρυνση της προσωπικής ελευθερίας, απόκτηση πραγματικής δύναμης. Η διεύρυνση του ορίζοντος της Μητρόπολης, η οποία είναι η διεύρυνση της καπιταλιστικής αγοράς, κάνει τη Μητρόπολη το «κέντρο της ελευθερίας», με την ελευθερία εδώ να σημαίνει την «υπερχείλιση» της ατομικότητας και τον υλικό της εμπλουτισμό. Ακριβώς όπως ο άνθρωπος δεν τελειώνει «εκεί όπου τελειώνει το σώμα του, ή ο χώρος που γεμίζει με την άμεση δραστηριότητά του» (σ. 238), με τον ίδιο τρόπο το γεγονός ότι η Μητρόπολις συνιστά μία αλυσίδα επιδράσεων, είναι συμβολικό για την κυριαρχία της επί μιας περιφέρειας, της ιδιαίτερης θέλησής της για εξουσία. Για τον Simmel, αυτό το δεδομένο υποτίθεται ότι δείχνει το μέγιστο βαθμό που πέτυχε η ελευθερία, τη μέγιστη εξουσία που πέτυχε η ατομική ελευθερία. Μ' αυτή τη λογική, ο καταμερισμός της εργασίας ξυπνά μια αυξανόμενη εξατομικευμένη ανάγκη για μια προσωπική ύπαρξη. Η προκύπτουσα αποξένωση σπαταλάται ιδεολογικά στην απελευθέρωση του ατόμου από τους παλιούς «κοινωνικούς κύκλους». Το ίδιο το γεγονός ότι ο Simmel μπορεί να μιλά για κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας με όρους απλής «εξειδίκευσης» ή αντίθεσης ανάμεσα στο «αντικειμενικό πνεύμα» και το «υποκειμενικό πνεύμα», τον καθιστά ικανό να σταχυολογήσει από τον καταμερισμό της εργασίας μιας εντελώς θετική ένδειξη σχέσεων ισότητας. Η οικουμενικότητα του καταμερισμού της εργασίας, έχοντας ωριμάσει σε μια ανάγκη για προσωπική ελευθερία, γίνεται αίτημα ισότητας - αλλά μια ισότητα μέσα στην οποία η μόλις ανακαλυφθείσα προσωπικότητα υποτίθεται πως πρέπει να ζήσει. Όλες οι νομικο-οικονομικές σχέσεις της αστικής κοινωνίας που είναι ενσωματωμένες στη Μητρόπολη, κατανοούνται από τον Simmel στην άμεση ιδεολογικο-θετική τους έννοια: η Vergeistigung της ελευθερίας του αστικού νομικού φορμαλισμού εκλαμβάνεται σαν πραγματική ελευθερία - η καπιταλιστική αγορά, μια εντατικοποίηση της προσωπικότητας - και ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας ένα θεμέλιο της ισότητας, μια εξατομικευμένη, «γκαιτική» ισότητα. Η ιδεολογία της Μητρόπολης που ο Simmel προβάλλει, είναι συνεπώς ακόμη μια ιδεολογία της σύνθεσης. Η μορφή της περιβάλλει τόσο την

εμφάνιση της ακραίας ατομικότητας στην ολότητα του κοινωνικού, όσο και τη συνεχή εσωτερίκευση αυτής της ολότητας στο άτομο.

Μέσω της «ανάγκης για προσωπικότητα» δημιουργημένης από την εξειδίκευση, οι άνθρωποι αξίες επιστρέφουν στο υποκείμενο, αλλά μόνο όσο αυτό το υποκείμενο είναι ακριβώς εκείνο της ισότητας και του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. «Η λειτουργία της Μητρόπολης είναι να προμηθεύσει την αρένα γι' αυτήν την πάλη και την ειρήνευσή της» [9]. Τώρα γίνεται φανερό πώς η μεταχείριση από τον Simmel των προηγούμενων στοιχείων της επιχειρηματολογίας του, στόχευε σ' αυτό το αποτέλεσμα. Η σχέση ανάμεσα στη *Nervenleben* και τη *Verstand* εξυπηρετεί τη σύνθεση του ατόμου και του γενικού, όχι τη θεωρία της *Vergeistigung* των καπιταλιστικών σχέσεων της παραγωγής. Η περιγραφή αυτής της *Vergeistigung*, η οποία πραγματεύεται μόνο τη σφαίρα της κυκλοφορίας, χρησιμεύει να επανεπιβεβαιώσει την ατομική ελευθερία στο ιδιαίτερο επίπεδο της *Verstand*, όχι να κρίνει τη νομική-τυπική ελευθερία. Ο Simmel χρησιμοποιεί τη σχέση ανάμεσα στο αρνητικό και τη μορφή της αγοράς όχι για να εντοπίσει την ιστορική λειτουργία αυτής της αγοράς, αλλά για να σκιαγραφήσει μια σύνθεση ανάμεσα στην ιδιαιτερότητα (εννοούμενη απλώς ως αρνητικό, κατά μία διαλεκτική έννοια) και την κοινωνία. Και αυτό γίνεται δυνατό από την άμεση συσχέτιση εκ μέρους του τού πρώτου θεμελιώδους συμπεράσματος της ανάλυσης του: τη συνοχή ανάμεσα στη μορφή της Μητρόπολης και την αρνητική σκέψη. Όταν ακριβώς η αρνητική σκέψη ξεκινά να δίνει έμφαση στην αποξένωση ή την αντίληψη μιας ιστορικής ιδιαιτέρας μορφής της καπιταλιστικής κυριαρχίας, προϋποθέτοντας αυτή τη μορφή ως τέτοια - και εξ' αυτού να ξεφύγει από κάθε νοσταλγία, όπως επίσης και από κάθε ουτοπία - ο Simmel αμέσως ανάγει αυτή τη μορφή σε μια απλή έκφραση της ατομικότητας στη Μητρόπολη: μια ατομικότητα που διεκδικεί τα δικαιώματά της, που ζητά την ικανοποίηση των δικαιωμάτων της και απαιτεί ελευθερία. Η τελική σύνθεση του δοκιμίου *Die Grossstadt und das Geistesleben*, απαντά σ' αυτό το αίτημα. Αλλά αυτή η σύνθεση είναι εντελώς άσχετη με την πραγματική συζήτηση του *blasé* τύπου και της αρνητικής σκέψης, και δεν προκύπτει καθόλου από τη συμπαγή ανάπτυξη του Simmel του συζητούμενου υλικού. Είναι μια σύνθεση που επαναφομοιώνει την αξία της κοινότητας, της *Gemeinschaft*, προκειμένου να την επανεπιβεβαιώσει στην κοινωνία, στην *Gesellschaft* επαναφομοιώνει την εξατομικευμένη ελευθερία και ισότητα της *Gemeinschaft* και τις κάνει στυλοβάτη της ιδεολογίας αυτής της *Gesellschaft*. Αλλά αυτή η σύνθεση είναι ακριβώς ότι η θεω-

ρία του αρνητικού θα αρνηθεί. Η Μητρόπολις του Simmel επιφορτίζεται με μια «αύρα» και θα βουλιάξει, για μια ακόμη φορά, στο μύθο της Βαϊμάρης.

Σ' αυτό το σημείο η Μητρόπολη του Simmel δεν μπορεί πλέον να εκληφθεί σαν ένα σύμβολο των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων. Κυριαρχείται από μια *Verstand* που ακόμη κινείται προς τις αξίες της ατομικότητας, στην αναζήτηση του ανθρώπινου. Δεν μπορεί να πάει πέρα από την *Entwertung* (υποτίμηση) επηρεασμένη από το αρνητικό - αν και, όπως έχουμε δει, είναι ακριβώς αυτός ο τραγικός *Wertfrei* (ευτελής) χαρακτήρας του αρνητικού που εκφράζει με μεγαλύτερη ακρίβεια τη μορφή και τη λειτουργία της Μητρόπολης.

Πρέπει συνεπώς να συμπεράνουμε ότι η σύνθεση του Simmel δεν εκφράζει τις θεμελιώδεις ανάγκες της αστικής ανάλυσης της διαδικασίας της *Vergeistigung*, εμποτισμένης στη Μητρόπολη; Το πρόβλημα είναι πιο σύνθετο απ' αυτό και ίσως μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τον αρχικό ιστορικό σκοπό του Simmel και τη θέση του στην ιστορία. Ο Simmel ακολουθεί το αρνητικό και τη λογική του μέχρι το σημείο στο οποίο, επανεπιβεβαιούμενη δραστικά στη θεωρία όσον αφορά τις συνθήκες της ανάπτυξης, αυτή η λογική αποκόπτει όλες τις δυνατότητες σύνθεσης, ελέγχου και πολιτικο-ιδεολογικής επαναφομοίωσης της προηγούμενης κοινωνικής ισορροπίας - η αρνητική σκέψη καταγράφει τα άλματα, τις ρήξεις, τις καινοτομίες που συμβαίνουν στην ιστορία, ποτέ τη μετάβαση, τη ροή, την ιστορική συνέχεια. Και εδώ βρίσκεται η τρομερή της λειτουργία, η αξία της ως σύμβολο: αντιπροσωπεύει όχι απλώς μια κίνηση της κρίσης στην καπιταλιστική ανάπτυξη, αλλά η ίδια η κρίση εξυπηρετεί μια λειτουργία μέσα σ' αυτή την ανάπτυξη.

Αλλά δίπλα σ' αυτή τη νέα όψη της κρίσης, υπάρχει η τακτική προσέγγιση, η πολιτική της ιδεολογίας αν θέλετε. Είναι δυνατό να φτάνουν οι προτάσεις του αρνητικού στα λογικά τους όρια, δηλαδή, να φτάνουμε στην ουσιαστικότητα της κρίσης καθεαυτής, αλλά είναι επίσης δυνατό να περιοριστούν αυτές οι προτάσεις στη δεδομένη ιστορικο-κοινωνική κατάσταση, να τις κάνουμε να λειτουργήσουν ως εργαλεία μιας ιδεολογίας. Η πρώτη περίπτωση αφορά μια ριζοσπαστική ρήξη με την παράδοση: το καθήκον είναι να βρεθεί μια διαφορετική λύση στην υπάρχουσα σύγκρουση. Η δεύτερη περίπτωση αφορά την πρόταση της ανανέωσης της προϋπάρχουσας ιδεολογικής σύνθεσης και αυτή είναι η περίπτωση με τον Simmel. Όπως επεσήμανε ο Lukacs, ο Simmel είναι ειλικρινά ένας φιλόσοφος της *Übergang* (μετάβασης) [10]. Ριζοσπαστικοποιώντας την κρίση, το αρνητικό αναζητεί τις αναγκαίες συνθήκες

που θα ακολουθήσουν το άλμα. Αναδομώντας το νόημα της κρίσης σαν μια νοσταλγία για σύνθεση, ο Simmel προσχωρεί στην έρευνα γι' αυτές τις ίδιες συνθήκες, αλλά φορτώνεται την αύρα του παρελθόντος: συμμαχεί με το παρελθόν.

Πέρα από τις μεταφορές, όλα αυτά ρίχνουν φως στον ουσιαστικό σκοπό της συνολικής θέσης του Simmel: αρθρώνει μια ιδεολογία της *ανατάραξης* των γενικών συνθηκών της κοινωνικής κυριαρχίας του καπιταλισμού [11]. Ο Simmel είναι φιλόσοφος της *Übergang*, με την έννοια ότι κατανοεί πως το φαινόμενο της ανατάραξης δεν είναι μόνο μια ένδειξη θεωρητικής καθυστέρησης, αλλά επίσης εκφράζει την ανάγκη της τάξης να πάει διαλεκτικά πέρα από τις παρελθούσες συνθήκες, χωρίς να τις αρνείται. Στην επιχειρηματολογία του Simmel, η επιμονή της ιδέας της *Gemeinschaft* στη Μητρόπολη, της ατομικότητας του Γκαίτε στην εξειδίκευση, της ελεύθερης εμπορικής προσωπικότητας σε συνθήκες καπιταλιστικής αγοράς, συμβολίζει αυτή τη γενική, θεμελιώδη ανάγκη. Η καπιταλιστική κυριαρχία δεν μπορεί να υπάρξει ιστορικά πέρα από τη μορφή αυτών των συμμαχιών, ούτε μπορεί να έχει την περικλείουσα τα πάντα ορθολογικότητά της, εκτός μέσω της ανατάραξης.

Η επιχειρηματολογία του Simmel είναι ιστορικο-πολιτική, ενώ εκείνη του αρνητικού είναι θεωρητικο-αναλυτική. Αλλά η θεμελιώδης σημασία του Simmel, για τη σύγχρονη αστική ιδεολογία, έγκειται στη γνώση του πώς να χρησιμοποιήσει το αρνητικό για μια αποφασιστική επέκταση, στο βαθμό που η επιχειρηματολογία του αποδεικνύεται ιστορικά χρήσιμη. Αυτή η διαδικασία, να υιοθετεί το αρνητικό και να το κάνει λειτουργικό μέσα στις δεδομένες συνθήκες και πολιτικές καταστάσεις που μια ιδεολογία βρίσκει αναγκαίο να αρθρώσει, θα κυριαρχήσει αργότερα σ' ολόκληρη την παράδοση της μοντέρνας κοινωνιολογίας. Αυτή η «αφομοίωση» του αρνητικού, η οποία όπως θα δούμε πιο ξεκάθαρα παρακάτω, συνιστά το πραγματικό υποκείμενο της έρευνας του Simmel, από τότε έγινε ένα πλατύ και μακρόβιο μεθοδολογικό υπόδειγμα. Το ουσιαστικό του χαρακτηριστικό είναι μια συστηματική ανάλυση των αντιφάσεων που δημιουργούνται από την ανάπτυξη. Όπου υπάρχει μια ρήξη, πρέπει να υπάρχει μια μετάβαση. Έτσι ο Simmel αντιπροσωπεύει τη μετάβαση από την πόλη στη Μητρόπολη. Κι έτσι οι αξίες τόσο της πόλης, όσο και του ανθρώπου της πόλης, πρέπει να διατηρηθούν στη Μητρόπολη. Αλλά αυτή η δουλειά της *συντήρησης*, η οποία συνειδητά χρησιμοποιεί το αρνητικό αντιστρέφοντας την έννοιά του, δεν είναι απλώς μια θεωρητική φτώχεια: είναι μια λειτουργική πράξη αναγκαία στο σύστημα σ' ένα ιδιαίτερο στάδιο της ανάπτυξής του. Είναι ακριβώς

ο' αυτές τις περιπτώσεις όπου το αρνητικό δεν μπορεί να αναχθεί σε μια ανάλυση των νόμων του δεδομένου, ή όπου η τραγική του θέση ενώπιον του δεδομένου σαν πεπρωμένου δεν έχει ακόμη αναχθεί σε καθαρή θεωρία, που η έννοια της ανατάραξης έχει μεγάλη ιδεολογική αξία. Πράγματι, αυτή η έννοια κάνει δυνατή την οριστική θεωρητική αναγωγή του αρνητικού. Η ανατάραξη, στοχεύοντας στην πραγματική πολλαπλότητα των δυνάμεων και την επιθυμία συντήρησης εναντίον της απομυθοποιητικής μη τραγικότητας του αρνητικού, ήδη ξεκινά να εκπληρώσει αυτή την αναγωγή: θέτει το αρνητικό. Και μετά μετασχηματίζει την απλή βεβαίωση του δεδομένου σε θεωρητική αναζήτηση. Στη σχέση ανάμεσα στον Nietzsche και τον Weber, βρίσκουμε στο μέσον τον Simmel.

Εδώ η λειτουργία της σύνθεσης του Simmel εξηγείται από την ιστορική αδυνατότητα της καπιταλιστικής *Vergeistigung* να εκφραστεί πλήρως και σε πρώτο πρόσωπο. Το πρόβλημα έγκειται σε μια ασταθή ισορροπία ανάμεσα σε όρους που τείνουν να ακυρώσουν ο ένας τον άλλον, όροι που το αρνητικό έχει ήδη θέσει σε ανοικτή (άκαιρη!) αντίφαση μεταξύ τους. Ανάμεσα στον Simmel και τον Benjamin, έχουμε τη ρήξη αυτής της ισορροπίας. Με τον Weber έχουμε την πραγμάτωση τόσο της ανατάραξης, όσο και της *Übergang*, την επιβεβαίωση μιας αστικοκαπιταλιστικής θεωρίας για το αρνητικό και την ολοκληρωτική παράβλεψη, με ουσιαστικά νέους, οργανωτικούς όρους, της θεωρίας της πολιτικής αντίθεσης ανάμεσα στις τάξεις. Το αποτέλεσμα, όσον αφορά την ανάλυσή μας, είναι ακριβώς η κατάρρευση της ανάλυσης του Simmel. Από τη μια πλευρά η θεωρία του επιβεβαιώνει την υπεροχή της *Verstand* και των νόμων που κυβερνούν το σύστημά της, τη διαλεκτική λειτουργικοποίηση της *Nervenleben* και την ύπαρξη της μη τραγικότητας σαν το ανυπέρβλητο (ή τη μοίρα) των δοσμένων κοινωνικών σχέσεων. Από την άλλη πλευρά, η εργασία εναντίον αυτής της θεωρίας είναι η αρχή της μυθικο-νοσταλγικών ιδεολογιών του προ-βιομηχανικού ανθρώπου - αλλά αυτές δεν έχουν σε τίποτα πλέον να κάνουν με τη Μητρόπολη. Αν όχι τίποτα άλλο, αντιπροσωπεύουν αυτό που όφειλε να είναι η Μητρόπολη, η τελεολογική αξία της ιστορίας της, αλλά δεν συνιστούν πλέον ένα ακέραιο μέρος της· δεν εκφράζουν πλέον την παρούσα ιδεολογική της δομή, όπως στην περίπτωση του Simmel. Μόλις ο ισχυρισμός του για την άμεση σύνθεση δεν έχει ισχύει πλέον, η ιδεολογία εξευγενίζεται και γίνεται καθήκον. Γίνεται υποχρέωση. Οι αξίες που ο Simmel ξεχώρισε προηγουμένως παραμένουν ακόμη, αλλά μόνο έξω από τη Μητρόπολη - δεν μπορούν πλέον να ενσωματωθούν στην

παρούσα της δομή. Το status της πραγματικής Μητρόπολης είναι το ίδιο που υποστηρίζει η θεωρία' αλλά πέρα απ' αυτό το status βρίσκονται οι απλές μορφές αυτού «που όφειλε να είναι». Η συντήρηση μεταμφιέζεται σαν μια εναλλακτική πρόταση στην υπεροχή της Verstand. Η ουσία της αντιδραστικής επιχειρηματολογίας φτάνει μέχρι να παριστάνει την αρνητική σκέψη σαν την άρνηση της Verstand και μια νοσταλγία για το ανθρώπινο - ή όταν η πρώτη απόπειρα δεν είναι επιτυχημένη σαν σκέτος και απλός ανορθολογισμός.

Εξορισμένες από τη Μητρόπολη, οι παλιές εκκλησίες βρίσκουν άσυλο στη μνήμη των χωριών. Τίποτα δεν θυμίζει περισσότερο φάρσα απ' το να ανακαλυφθούν ένα-ένα τα ιδανικά της Gemeinschaft σε μια επιχειρηματολογία που αξιώνει να είναι κριτική στην επικρατούσα Verstand της Μητρόπολης [12].

Αλλά σίγουρα εδώ δεν προτίθεται να μπω σε μια συζήτηση των διαφορών «κριτικών θεωριών». Ας ξεκινήσουμε αντιθέτως με την πρώτη συνέπεια της διάσπασης της ανάλυσης του Simmel: *Την αναγωγή του αρνητικού σε απλή θεωρία του αρνητικού ως μια λειτουργία της ζωής της Μητρόπολης*. Εδώ βεβαίως η προοπτική του αρνητικού επανεμφανίζεται. Και πέρα από την ιδεολογική σύνθεση του Simmel επανεμφανίζεται η δυνατότητα οικοδόμησης μιας θεωρίας της Μητρόπολης, ακριβώς όπως φαινόταν από την πλευρά του αρνητικού. Είναι ένα ζήτημα αντίληψης της Μητρόπολης σαν μιας ριζοσπαστικής άρνησης της προηγούμενης μορφής ύπαρξης της πόλης και αντίληψης των επιδράσεων της σαν χρήσιμων σε μια ιδιαίτερη ταξική επικράτηση. Έτσι κάποιος πρέπει να ξεκινήσει πάλι από το αρνητικό, όχι με σκοπό να συμφιλωθεί και πάλι με το κοινωνικό κατά γενική έννοια, αλλά αντιθέτως με σκοπό να σταματήσουμε και να εξετάσουμε τη θεμελιώδη αντίφαση που υπονοεί η τραγωδία της. Εξ ου, η πρόοδος μας πρέπει να είναι από το αρνητικό προς τη Μητρόπολη ως ένα εργαλείο της τάξης, προς την αρνητικότητά της ως μια ταξική αντίφαση: από την πλευρά του αρνητικού στην προοπτική της τάξης. Αυτό, στην ουσία του σκιαγραφεί ότι ο Benjamin γνωστοποίησε πως κάνει. Υπό αυτή την οπτική η Μητρόπολη γίνεται για μια ακόμη φορά το περιεκτικό σύμβολο των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων. Αλλά όλα τα στοιχεία που ο Simmel απεργάζεται προς τη σύνθεση (και στοχεύει στην εγκατάσταση της «επιστήμης» της Μητρόπολης) εδώ γίνονται σύμβολα των ταξικών αντιφάσεων ή των αντιφάσεων της ταξικής κυριαρχίας. Αυτό όχι μόνο κάνει κάθε ιδεολογία της Μητρόπολης ως σύνθεση να είναι ετοιμόρροπη, αλλά επίσης όλες αξιώνονται την αντικειμενικότητα από πλευράς μιας επι-

στημονικής επιχειρηματολογίας που ενσωματώνει μέσα της το αρνητικό. Η πραγματική κατάσταση μιας τέτοιας ιδεολογίας, όπως και μιας τέτοιας επιχειρηματολογίας, αποδεικνύεται να είναι αθεράπευτα η ίδια μ' εκείνη της ανυπέρβλητης αρνητικότητας των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων. Αλλά θα εξετάσουμε λεπτομερειακώς πώς και σε ποιο σημείο ο Benjamin αναπτύσσει αυτή την ανάλυση.

Σύμφωνα με τον Benjamin, τα λυρικά ποιήματα και οι πρόζες του Baudelaire εκφράζουν αυτή την εσωτερικοποίηση, μέσω του αρνητικού, των σχέσεων που επικρατούν στη Μητρόπολη. Η σχέση ανάμεσα στο shock και την Erlebnis (την εμπειρία που έχει ζήσει κάποιος), στην οποία ο Benjamin βασίζει την ανάλυσή του, προέρχεται απευθείας από τη ζιμελιανή σχέση ανάμεσα στη Nervenleben και τη Verstand. Σ' αυτή τη διαλεκτική, η απειλή του τραύματος που υπονοείται στο σοκ, ελέγχεται και φυλάσσεται από τη συνείδηση. Το σοκ που αισθάνεται, καταγράφεται και τελικά ριζώνει στη μνήμη, μεταφέρεται στον χαρακτήρα της Erlebnis [13]. Αυτό που έχουμε εδώ είναι μια διαδικασία οργάνωσης των ενστίκτων και εξιδανίκευσης του σοκ, μια διαδικασία που ενσωματώνεται αμέσως στην ευρύτερη διαδικασία της Vergeistigung, για την οποία επίσης έγραψε ο Simmel. Αλλά η κατανόηση του Benjamin γι' αυτή τη διαδικασία ξεκινά από τον σχηματισμό της ιδεολογίας της εποχής του και όχι από τον Simmel. Εάν ο Freud βλέπει στην ικανότητα του οργανισμού να θωρακίζεται απέναντι στα ένστικτα ένα από τα θεμέλια της συζήτησής του για τον πολιτισμό [14], τότε ολόκληρη η λειτουργία της μοντέρνας ποίησης μπορεί να αναλυθεί σαν η καταγραφή ενός σοκ. Η ίδια η αγωνία γίνεται μια μορφή υποδοχής, μια «στείρωση» της επίθεσης που πραγματοποιεί η εξωτερική ενέργεια των ενστίκτων. Οι μορφές της μοντέρνας ποίησης εμφανίζονται σαν ένα ευρύ σύμβολο της γενικής διαδικασίας του εξορθολογισμού της ύπαρξης. Προσπαθούν να φέρουν την έκρηξη της Nervenleben πίσω, μέσα στα όρια της αγωνίας, της μνήμης και της εμπειρίας που έχει ζήσει κάποιος.

Αυτού του είδους οι σκέψεις δεν έχουν θέση στον Simmel: η ιδεολογική δικαιολόγηση εκ μέρους του της Μητρόπολης (αν και λειτουργικά οπισθοδρομική) το μόνο που επιτρέπει είναι μία ανάλυση της Μητρόπολης ακόμη επικεντρωμένης στις παραδοσιακές αξίες του ιστορικιστικού ανθρωπισμού. Στον Benjamin, όμως, οι πολιτιστικές μορφές της Μητρόπολης εμφανίζονται εντελώς ενσωματωμένες στις συνολικές λειτουργίες και τα περιεχόμενα της ανάπτυξής της. Η σφαίρα της Verstand επανεμφανίζεται άθικτη στην ποιητική σύνθεση και ακριβώς όπως η πολλαπλότητα των ενστίκτων και ο κίνδυνος του τραύματος υ-

πάρχουν στην ποιητική σύνθεση, έτσι στη Verstand υπάρχει το σοκ, και το τρόμος ωριμάζει σε αγωνία. Αλλά όλα αυτά υπονοούν την κατάρρευση κάθε κουλτούρας που θα μπορούσε να είναι αυτόνομη, με σεβασμό στους μηχανισμούς της Μητρόπολης' υπονοεί το τέλος κάθε βαιϊμαρινής ουτοπίας - και όχι απλώς μια διεύρυνση της έρευνας του Simmel.

Η ξεχωριστή ανάλυση του Benjamin των όρων σοκ και Erlebnis σαν ένα πρόβλημα της μοντέρνας ποίησης, η οποία θεωρείται σύμβολο της κουλτούρας της Μητρόπολης, μπορεί όμως να προκαλέσει σοβαρές παρανοήσεις. Εάν αυτοί οι δύο όροι πράγματι διαχωριστούν, αυτό το γεγονός θα καταστρέψει οποιαδήποτε ερμηνευτική λειτουργία μπορεί να έχουν. Η εμπειρία την οποία έχει ζήσει κάποιος, που από τις απαρχές της είναι διαφορετική από το σοκ δεν μπορεί να συνδεθεί με το σοκ προκειμένου να το ξεπεράσει - ούτε μπορεί ένα τέτοιο ξεπέρασμα να είναι διαλεκτικό: θα είναι μια απλή άρνηση. Το σοκ δεν εμφανίζεται μέσα σε κάτι άλλο, ούτε επανεμφανίζεται σε μια συνείδηση ή σ' ένα εγώ που περιμένει να υπάρξει το σοκ, προκειμένου να το συστηματοποιήσει και να το διαλύσει. Το σοκ μάλλον δημιουργεί αφεαυτό την αναγκαία ενέργεια για να διαλυθεί και να οργανωθεί' κατέχει μια δική του θέσμιση και συνεπώς μια γλώσσα του. Δεν είναι η σκέψη όταν μιλά για το σοκ που κυριαρχεί την Erlebnis - αλλά το ίδιο το σοκ που μιλά, αποκαλύπτει τη δομή του, γίνεται υποκείμενο. Μόνο σ' αυτό το επίπεδο, το οποίο φαίνεται να διαφεύγει του Benjamin, είναι κανείς σε θέση να καταλάβει τη δουλειά του πραγματικού εξορθολογισμού που πέτυχε η μοντέρνα ποίηση ως η κουλτούρα της Μητρόπολης. Μια Erlebnis, ήδη αφεαυτή λογική, που κυριαρχεί στο σοκ (λες και ήταν ένα απλό δάσος), στην πραγματικότητα δεν θα εξορθολογίσει οτιδήποτε' θα οδηγήσει σε μια ταυτολογία. Η πολιτιστικο-καλλιτεχνική πρόταση ενσωματώνεται στο συνολικό πλαίσιο - στη γενική Vergeistigung - μόνον όταν ανακαλύπτει και εκφράζει απευθείας τους οργανωτικούς και δομικούς νόμους του σοκ, στη δική της γλώσσα.

Μ' αυτή την έννοια, υπάρχει μια σημαντική διόρθωση που πρέπει να γίνει στην ανάλυση του Benjamin, κάποια που δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει. Έχουμε ήδη δει, στη μελέτη μας του Simmel, την αδιάλυτη, αμοιβαία λειτουργικότητα ανάμεσα στη Nervenleben και τη Verstand - όσο η Verstand ερμηνεύτηκε ως το νομικό καθεστώς της ιδιαίτερης Nervenleben που κυριαρχεί στη Μητρόπολη. Η σχέση ανάμεσα στο σοκ και την Erlebnis, όπως εξηγείται από τον Benjamin, αλλά και από άλλους, συντέθηκε από το φαινόμενο της εκδήλωσης ορθολογικότητας εκ μέρους της Nervenleben, ως λειτουργικότητας. Ούτε θα μπορούσε να

συμβαίνει αλλιώς, εφόσον η εικόνα του σοκ ορίζεται μέσω της επαφής με το πλήθος της Μητρόπολης [15], και εφόσον ορίζοντας την Erlebnis, παρουσιάζει το ίδιο πρόβλημα ως αναπαραστατική σύνθεση, το πρόβλημα της γλωσσολογικής οργάνωσης της σχέσης της με το πλήθος ως προς την ύπαρξη της Μητρόπολης.

Η αγωνία, ακόμα και χωρίς ελπίδα, εμφανίζεται έτσι μέσα σε μια διαδικασία εξορθολογισμού, ο οποίος, μη περιοριζόμενος πλέον στις εμπειρικές μορφές της Μητρόπολης και γίνεται πολιτιστικό δεδομένο και μ' αυτόν τον τρόπο εκδηλώνει το υψηλό επίπεδο κοινωνικοποίησής του. Ο Benjamin χρησιμοποιεί το αρνητικό ως ένα θεωρητικό εργαλείο για την κατανόηση των κοινωνικών σχέσεων της Μητρόπολης, ως τον κατάλληλο φακό μέσω του οποίου θα τις ερμηνεύσει. Αυτή η θεωρία γεννήθηκε από μια σύγκρουση με το πλήθος και περιλαμβάνει τις θεμελιώδεις εμπειρίες της ζωής της Μητρόπολης, θεωρώντάς τις ως *αναπόφευκτη τραγωδία*.

Υπάρχει τραγωδία οπουδήποτε το σοκ έχει γίνει Erlebnis, ή ακόμη καλύτερα, οπουδήποτε η ίδια η Erlebnis έχει αποκαλύψει τους θεμελιώδεις όρους της δόμησής της, της ιδιότητάς της να μην αλλάζει ποτέ και να κολλά σ' αυτούς με ηρωική σταθερότητα. Τίποτα δεν είναι πιο προωθητικό από το αρνητικό από το να κατοικεί στην εικόνα του σοκ και να βγάζει απ' αυτό μια ανάγκη για νοσταλγία ή ουτοπία, έτσι ώστε το σοκ να μην επαναλαμβάνει τον εαυτό του. Το αρνητικό, αντιθέτως, συνεχώς «προϋποθέτει» το σοκ· δηλαδή το αναζητά, το βλέπει, το «επιθυμεί», ακριβώς προκειμένου να οικοδομήσει την Erlebnis - και να τη μετατρέψει σε τραγωδία.

Γι' αυτόν τον ίδιο λόγο, επομένως, το αρνητικό «προϋποθέτει» τη Μητρόπολη, στο βαθμό που η Μητρόπολη πάντοτε επαναλαμβάνει το σοκ και συνεχώς κάνει ορατή τη λειτουργία του. Αλλά αυτό υπονοεί μια ολοκληρωτική Entwertung ή υποτίμηση. Πράγματι, το αρνητικό είναι τέτοιο, ακριβώς γιατί είναι Entwertung. Ένας λόγος που απομυθοποιεί εντελώς το σοκ, όπως αυτός του Baudelaire, δεν επιτρέπει κανέναν είδους ιδεολογική αφομοίωση. Μια εικόνα του σοκ που απαιτεί να αναχθεί στην ίδια του την ταυτότητα και ορίζεται σύμφωνα με τη δική του αυστηρά έμφυτη λογική - να είναι, εν συντομία, προϋποτιθέμενο - δεν έχει πια καμιά σχέση με απόπειρες σύνθεσης αυτής της ύπαρξης της Μητρόπολης και των αξιών του ανθρώπου. Η άρνηση αυτών των ιδίων αξιών προϋποτίθεται από την αρνητική σκέψη στην *απέλπιδα* θεωρητική της κατανόηση των πρώιμων μορφών της μοντέρνας καπιταλιστικής κοινωνίας. Αυτή η άρνηση *είναι* εξορθολογισμός, *είναι* Ver-

geistigung και κινείται στην ίδια κατεύθυνση μ' αυτή την κοινωνία, καθώς άμεσα και εν γνώσει της μοιράζεται τη μοίρα της. Αλλά την ίδια στιγμή ξεσκεπάζει τη λογική αυτής της κοινωνίας, αρνείται την πιθανότητα «ανατάραξης» της και ριζοσπαστικοποιεί τους στόχους και τις ανάγκες της· μ' άλλα λόγια, το αρνητικό φτάνει στο σημείο όπου εκθέτει τις εσωτερικές συγκρούσεις και αντιφάσεις αυτής της κοινωνίας, τις θεμελιώδεις προβληματικές της ή την αρνητικότητα.

Όπου ο Simmel ψάχνει για παρηγοριά στο πρόσωπο αυτής της αρνητικότητας, το αρνητικό προσλαμβάνεται μέσα στον εαυτό του, εσωτερικεύει εντελώς «την τραγωδία του δοσμένου» και την αφήνει να μιλάει για λογάρισμα του· όπου ο Simmel προσπαθεί να συμβιβάσει αυτή την αρνητικότητα με τις συνθήκες του παρελθόντός της, ο Baudelaire το προσλαμβάνει όχι μόνο ως τη θεμελιώδη εμπειρία, αλλά τη μοναδική εμπειρία. Αλλά το «χάσιμο της αύρας» από πλευράς του σοκ, υπονοεί ότι η αναπαράσταση της Μητρόπολης θα χρησιμεύει εφεξής για την έκθεση της ιδιαίτερης ιστορικο-κοινωνικής της θέσμησης, τη σύγκρουση που τη σχηματίζει και την κουλτούρα που αντανakλά και μυθοποιεί. Το αρνητικό μένει μέσα στα όρια της Μητρόπολης, αφότου έχει αποκαλύψει την αρνητικότητα της Μητρόπολης. Αλλά αυτή η αρνητικότητα, μόλις απομυθοποιηθεί, απομυστικοποιηθεί και σπρωχτεί εξ ολοκλήρου στην Erlebnis και τη Verstand, παρουσιάζει μια εικόνα της Μητρόπολης ως σύμβολο-τόπο των αντιφάσεων και των λειτουργιών της μοντέρνας καπιταλιστικής κοινωνίας. Το αρνητικό, χρησιμοποιημένο σωστά - δηλαδή σύμφωνα με τους όρους της ίδιας του της απελπισίας και όχι μυστικοποιημένο σαν απαιτούμενο για τη σύνθεση, σαν ένας προσεύχομενος για παρηγορία - οδηγεί σ' αυτό το όριο. Και αυτό είναι το σημείο από το οποίο ο Benjamin ξαναπιάνει τη συζήτηση.

Πρωταρχικής σημασίας είναι το πλήθος. Ο Simmel, όταν το αντιμετωπίζει, είναι προσεκτικός απέναντι στην «ηθική αντίδραση» που αναγκαστικά προκαλεί. Να γιατί η εμπειρία του απ' αυτό τελικά εξυψώνεται: το πλήθος γίνεται ένα ενοποιημένο σύνολο υποκειμένων, ενσωματώνοντας την ανάγκη για ελευθερία και ατομική αυτονομία. Δεν υπάρχει τέτοια εξύψωση στον Baudelaire. Όπως το θέτει ο Benjamin, η εμπειρία του πλήθους είναι πάντοτε μια εμπειρία της καταστροφής (σ. 101). Μέσα σ' αυτό το πλήθος δεν υπάρχει ούτε σύνθεση, ούτε αυτονομία. Ο περαστικός δεν εμποδίζεται με οποιοδήποτε τρόπο, ούτε, μιλώντας αυστηρά, είναι μια ιδιαίτερη οπτασία: η γενική ισοδυναμία, κυρίαρχη στη Μητρόπολη, έχει δημιουργηθεί αδυσώπητα από την παντοτινά στιγμιαία και τελείως απεριόριστη εμφάνιση του unicum. Είναι α-

κριβώς επειδή ο Benjamin θεωρητικοποιεί το πλήθος μ' αυτόν τον τρόπο που το σοκ που προσφέρει είναι σε θέση να αποκαλύψει και να εκφράσει τη λογική του θέσμιση. Το πλήθος του Simmel στην πραγματικότητα μοιάζει πολύ περισσότερο με τον περαστικό θηλυκού γένους του Stefan George (τον οποίο παραθέτει ο ίδιος ο Benjamin), τη γυναίκα «γεννημένη μακριά από το πλήθος» (σ. 101) - δηλαδή μοιάζει μ' ένα ιδεολογικοποιημένο πλήθος, που έχει επιστρέψει στην *civitas hominis*.

Αλλά το πλήθος που στην κίνησή του «εσωτερικεύει» το σύνολο της κυκλοφορίας των εμπορευμάτων, εξ' αυτού του γεγονότος ενσωματώνει τη διαδικασία της κοινωνικοποίησης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, και δεν μπορεί να αφήσει χώρο για ένα σοκ-Erlebnis, άσχετο με τη δομή μιας τέτοιας διαδικασίας. Το πρόβλημα με το οποίο ασχολούμαστε εδώ, είναι εκείνο της συσχέτισης της εικόνας του σοκ με τις πραγματικές παραγωγικές λειτουργίες του συστήματος.

Ο Benjamin αντιμετωπίζει αυτό το πρόβλημα μέσω του σχήματος του παιχνιδιού (σ. 109-113). Για τον Benjamin, η ματαιότητα, η επανάληψη και η ομοιότητα που σχηματίζουν τη βάση του παιχνιδιού ως την εικόνα του πλήθους και του σοκ-Erlebnis που δημιουργείται από το πλήθος, μοιάζει με την εργασία του εργάτη στη διαδικασία της βιομηχανικής παραγωγής. Ο σχηματισμός των κοινωνικών σχέσεων μέσα στο πλήθος της Μητρόπολης - και το γενικό ισοδύναμο του εμπορεύματος που εκφράζουν - μπορεί να βρεθεί στην «αλληλεπίδραση εργάτη-μηχανής» (σ. 110). Το πλήθος, όπως επίσης η Μητρόπολη που προμηθεύει τη δομή του, οδηγούν έτσι πίσω στη στιγμή της παραγωγής, στη μισθωτή εργασία, καθρεφτίζοντάς τις αντιστοίχως σαν το κοινό θεμέλιο τους. Αυτό το αποτέλεσμα της μεθόδου ερμηνείας του Benjamin, έχει στη βάση του τη ματιά του Simmel. Αντί να σχετίζει το εργοστάσιο με τους κοινωνικούς τύπους και τους νόμους της κυκλοφορίας, ο Benjamin βλέπει την κοινωνία καθεαυτή ως ξεγυμνωμένη από τις ρίζες της. Η εικόνα του σοκ αποκαλύπτει τη δική της ταξική θέση.

Τα όρια της επιχειρηματολογίας του Benjamin, όμως, δεν πρέπει με κανένα τρόπο να μας κάνουν να παραβλέψουμε την εντυπωσιακή μεθοδολογική τους διαίσθηση. Είναι αλήθεια πως το σοκ εδώ ανάγεται στην απλή αποξένωση του εργάτη από την εργασία του, στις άμεσες εκφάνσεις της και σ' εκείνες που έχουν σε μεγάλο βαθμό καθοριστεί από μια ιδιαίτερη παραγωγική διαδικασία. Και είναι αλήθεια ότι αρνητικότητα της Μητρόπολης, εκδηλούμενη κατά αυτόν τον τρόπο, δεν θέτει ακόμη τους τρόπους και τα περιεχόμενα της ταξικής σύγκρουσης που ξεσπά στη Μητρόπολη, για λογαριασμό της Μητρόπολης· όμως, στον Benja-

min η Μητρόπολις γίνεται ένα σύμπλεγμα λειτουργιών, ερμηνειών και μηχανισμών ολόκληρου του συστήματος, μαζί με όλες τις μορφές της κουλτούρας της: αυτή είναι η περίπτωση στο *Παρίσι, πρωτεύουσα του 19ου αιώνα* [16]. Μπροστά στη Μητρόπολη και στο εσωτερικό της, η ιδεολογία της πόλης - δηλαδή η δυνατότητα σύνθεσης που υπονοεί η έννοια της *Kultur* - κατακερματίζεται. Καμιά αύρα δεν μπορεί να επιβιώσει σ' αυτή τη Μητρόπολη.

Ο Haussmann εξέφρασε τη θλίψη της Μητρόπολης για εξουσία: κατάλαβε τη Μητρόπολη καταστρέφοντας την ιδανική διαλεκτική της *Gesellschaft* ως *Gemeinschaft*. Χρησιμοποίησε την πόλη άμεσα σαν εμπόρευμα, ανοίγοντάς την στην κερδοσκοπία του μεγάλου χρηματιστικού κεφαλαίου και την αποξένωσε εντελώς από τους προηγούμενους κατοίκους της, εκδιώχνοντας τους από το κέντρο. Ο Haussmann συνέλαβε τη Μητρόπολη, διαφορετικά από την πόλη, σαν το πεδίο μάχης της ταξικής πάλης. Αλλά η πρόθεσή του δεν ήταν μόνο η πλέον προφανής, δηλαδή το άνοιγμα των δρόμων για τη φιλοξενία των κανονιών εναντίον των οδοφραγμάτων· η πιο ουσιαστική πρόθεση ήταν μια εικόνα της Μητρόπολης από την οπτική γωνία του καπιταλιστικού συμφέροντος, το οποίο βλέπει τη Μητρόπολη μ' έναν σεκταριστικό τρόπο και εξ' αυτού προσπαθεί να την κάνει κτήμα του μεγάλου κεφαλαίου. Σ' αυτή την περίπτωση, η Μητρόπολη δεν εκφράζει πλέον την υπεροχή μιας τάξης που αναζητά να συνθέσει τον εαυτό της με το αντίθετο, σύμφωνα με το σχήμα του παραδοσιακού διαλεκτικού συλλογισμού, αλλά με την υπεροχή μιας τάξης που θέλει εξουσία: εξουσία που επιβάλλεται άμεσα και σταθερά επαναλαμβάνει την έμφυτη βία της.

Η αρνητική σκέψη είχε προβλέψει και θεωρητικοποιήσει ένα τέτοιο αποτέλεσμα. Η τραγωδία του Baudelaire είναι η νίκη του Haussmann. Αλλά η βία του οράματος του Haussmann - δηλαδή η άρνηση της σύνθεσης ως διαλεκτικής και η επανεπιβεβαίωσή της ως δύναμη, που η Μητρόπολη του επιτυγχάνει -, γίνεται η ίδια μια ουτοπία. Η «νίκη» επί του λαού το 1848 και η διάλυση της παλιάς, «ριζωμένης» ταξικής δομής του Παρισιού που το σχέδιο του έκανε δυνατή, είναι εντελώς αναποτελεσματική μπροστά στη νέα ταξική αντίφαση, πέρα από τα οδοφράγματα, υπονοούμενη στη μαζική σύγκρουση που τώρα περικυκλώνει τη Μητρόπολη. Στο φως αυτής της αντίφασης, το σχέδιο του Haussmann μπορεί να ειπωθεί σαν ένας πρωταρχικός μηχανισμός συσσώρευσης και η θέλησή του για δύναμη μια μορφή κερδοσκοπίας, μέσα στην οποία η αντίφαση ανασχηματίζεται πλήρως. Η λύση αυτής της άρνησης είναι

η ουτοπία του κεφαλαίου. Κι αυτό επίσης το διαισθάνθηκε η αρνητική σκέψη. Αλλά όχι ο Haussmann. Ή ο Simmel. •

Σημειώσεις

1. Το κείμενο του G. Simmel *Η Μητρόπολη και η Πνευματική Ζωή*, περιλαμβάνεται στη συλλογή *Immagini dell' uomo* (Μιλάνο 1963) και στη συλλογή *Città e analisi sociologica* (Πάντοβα, 1968).
2. W. Benjamin, *Το Παρίσι της Δεύτερης Αυτοκρατορίας και ο Baudelaire, Angelus Novus* (Τορίνο 1962).
3. Simmel, σ. 227-228.
4. A. de Tocqueville, *Souvenirs*, (Παρίσι, 1850).
5. Simmel, σ. 229.
6. Simmel, σ. 232.
7. Simmel, σ. 233.
8. Simmel, σ. 237.
9. Simmel, σ. 242.
10. G. Lukacs, *Georg Simmel* (1918). Παρόμοιος με τον ορισμό του Lukacs για τη σκέψη του Simmel είναι αυτός που έδωσε ο Ernest Bloch στο *Ο φιλόσοφος του Ίσως* (Φρανκφούρτη, 1958). Αλλά για τον Μπλοχ ο όρος έχει μια ουσιαδώς αρνητική αξία: δείχνει έλλειψη περιεχομένου και απόφασης. Δεν είναι αναγκαίο να επισημάνουμε ότι η θέση του Lukacs αναφορικά με τον Simmel θ' αλλάξει δραστικά στην *Κατάστροφή του Λόγου* (1954).
11. Για την έννοια της ανατάραξης βλέπε J. A. Schumpeter, *Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός και Δημοκρατία*.
12. Η αντιδραστική κριτική της μητρόπολης ήταν για κάποιο καιρό ένα από τα αγαπημένα θέματα της κριτικής θεωρίας.
13. Benjamin, σ. 91-97.
14. Εδώ ο Benjamin παραπέμπει στο κλασσικό έργο του Freud *Πέρα από την Αρχή της Ηδονής*.
15. Benjamin, σ. 97.
16. Ό.π. σ. 140.
17. Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, σ. 86.

