

ВАЛТЕР

БЕНЯМИН

КАЙРОС

Съчинения по философия

съставителство и послеслов:

Ралф Конерсман



Философската кайрология на Валтер Бенямин* *Ралф Конерсман*

Своеобразието на философските идейни светове може да се схване по-добре, ако бъде поставена във фокус изходната им интуиция. Отключващият въпрос трябва най-напред да проясни в какво се състои тази изходна интуиция, доколко се отклонява тя от всекидневния опит, дали директно му противоречи, с какво ни е чужда и по какъв начин придобива отчетливост чрез оттегляне от обичайното. Освен това трябва да се постави въпросът по какъв начин тази изходна интуиция, доколкото може да бъде удържана, разгръща своето въздействие, по какъв начин следователно тя организира темите си и разполага своите понятия.

1. Четимост

В случая с философията на Валтер Бенямин отчетливостта на теоретичната интуиция е зададена чрез непредуловимостта на мрежата от препращения, в която е положен човекът като надарено с език историческо същество. Бенямин мисли чрез констелации – тъкмо в това трябва да търсим постоянстващия и определящия мотив на неговото философстване. Тези неуловими, убегливи и непосредствено

* Превод: Кольо Коев; бел. изд.

изпъкващи в проявите на външния живот светове от знаци не могат, от гледна точка на човека, да бъдат възсъздадени като такива, нито можем да разполагаме с тях, когато пожелаем; те обаче – и това е същественото – са четими. При Бенямин съдбовността и четимостта влизат в дълбоко драматична връзка помежду си. Още в ранните бележки под заглавие „За миметичната способност“ става дума за „четене преди всеки език“, за четене „по вътрешностите на животни, по звездите или по танците“ (с. 231*). Както тук четенето функционира като образец на смислово натоварено, относимо към човешките съдби възприятие за света, така трудът върху Парижките пасажи ангажира философското познание с намерението „по живота и по привидно вторичните, изгубени форми“ на миналото да искаме „да разчетем днешния живот, днешните форми“ (с. 345). Това универсализиране на четенето е призвано не толкова да легитимира някакъв метод, колкото да породи сигурност относно определен могоус на даденост на битието: могоуса на достъп. По този начин книжовният опит и световият опит, които в продължение на Новото време от Бейкър до Гьотевия *Вертер* все по-настойчиво се представят като конкуренти (ср: Blumenberg, 1981, с. 17 и сл.; Fürnkäs, с. 203 и сл.), се оказват отново обединени, при това с подчертано критично намерение. Четенето на писмени текстове [Schrift] трябва да се схваща като висококултурен особен случай, като формализиран впоследствие принцип на много по-старо и основополагащо изкуство, като неразривно свързан с реда на нещата, непосредствено със съзирането си добил четимостта на ред знак. Тъкмо това асоциативно пространство на четенето и на действителността като агрегат от четимости е предмет на обсъждане, когато

* Всички посочени страници са по настоящото издание; бел. бълг. изд.

Бенямин резюмира своята философска амбиция като „голяма филология“ (с. 379). Не преди всичко фигурите на азбуката и писмото, а самият свят, и особено светът на модерността – големият град, неговите сгради, неговите комуникации, културните му изразни и социални форми, жестовете и сблъсъците на неговите обитатели – се разкриват на този, който умее да чете, с внезапно натрапваща се, извираща от дълбините на билото значимост. „Ние отваряме книгата на случилото се“ (с. 356) – това изречение виси като мото над недовършения монтаж на Парижките пасажи и над тяхната „праистория“ на XIX век.

Това, което отличава мисленето на Бенямин и му придава несравнимост, е основаващата се на тази настройка на очакване и на свой ред усилваща я симбиоза между философия на езика и философия на историята. Философията на езика, която Бенямин от своя страна разглежда като тясно свързана с философията на религията, е призвана методично да ръководи философските четения на света, и което е още по-важно, да демонстрира езиковия характер на човешките отношения със света. В допълнение към това историята на философията трябва да схваща смяната на епохите и цезурите, които определят ритъма на времевостта на материалния свят. Следователно философията на езика и философията на историята, взети заедно, обосновават една теоретична практика, която, независимо от специфичния си предмет и от специфичната си причина, във всичките си формулировки е призвана да освободи внезапно натрапващото се значение на станалите четими, на направените четими знаци. Бенямин развива много убедително и проницателно тези размишления. Влизайки в противоречие с трансцендентално-философските и индиректно също с херменевтичните модели на тълкуване, представящи истината като притежание, а значи в модуса на имането

(с. 180), като при това не забелязват взаимодействието между истина и изложение, той се противопоставя също така – и като че ли още преди да е настъпило времето им – на релативистките тенденции в днешните науки за културата и най-вече – на склонността културните факти да се разглеждат като конструкти. Според неговата критика на понятийния идеализъм конструктивизмът плаща висока цена: той трябва да отхвърли всичко, което няма съответствие в непосредствено натрапващата се реалност, като неразпозната проекция, и в същото време остава беззащитен пленник на паролите на деня. Нищо не е по-чуждо на Бенямин от тази херменевтика на подозрението. Художествените произведения, отбелязва той, са „мястото на истините“ – откъдето следва, че сред „истините на изкуството“ пребивава единствената, „от която философията се въздържа“ (с. 93-4). В един оксиморон, който значително подсилва релативистката тенденция за ухото на съвременника, Бенямин говори за „обективна интерпретация“ (с. 187) и за един вид разбиране на света, което признава за единствен критерий безусловността на „определящото знание“ (с. 95). Световият атрибут на четимостта включва гарантирането на послание, което едва сега, в процеса на четене, придобива и изчерпва своята обективност. Фонът на очакване на тази конструкция е подчертано антипрезентистки. Следствието е, че дълбинното пространство на времето съдържа една друга и по-основателна истина от онази, която постоянно се натрапва на настоящето и на неговите себеутвърждаващи жестове на разобличаване. Следвайки критерия на обективната интерпретация, ние като читатели няма да проектираме нашия свят върху произведението и да му налагаме нашите ценностни мащаби, а ще се поставяме чрез него под въпрос, за да възприемем себе си в контрастелната на неговата чужда действителност и

да изпробваме собственото си себеразбиране. А реалният свят, продължава Бенямин на същото място, „би могъл да бъде задача, в смисъл да се проникне дотолкова надълбоко във всичко действително, че по този начин да се разкрие една обективна интерпретация на света“ (с. 206). Това допълнение е едновременно прокламация и прецизиране. То обвързва философската интерпретация с това да открие в идеята прикована в езика, но същевременно – защото е лишена от интенционалност (с. 189) – изплъзваща се на изречимостта истина. Идеята е „монада“, тя е „картината на света“ (с. 206) и като такава обективна интерпретация (с. 206) – референция на едно в самата вътрешност на езика прекриващо пространството на езика изложение на онава, което в Предговора към *Произход на немския трауерштил* се разглежда като „същност на истинното“ (с. 178). Но тази истина не е просто дадена и е съвършено изключено да искаме да я монополизираме и да я превърнем в свое притежание; тъкмо в качеството си на безусловна и абсолютна тя е резултат от обиколни операции и „погледи“. Бенямин пояснява: „Докато коментаторът в позицията на банален философ и на представител на конкретна наука се впуска в словоизлияния, описвайки предмета, към който се насочва неговият поглед, нещо от самия предмет засреща интензивното съзерцание, нахлува в него, овладява го, при което нещо друго, а именно лишена от интенция истина, се изговаря от философа“ (с. 97). Интересното е, че признания от този род се съдържат в анонимизиращи изказвания, които се ангажират с интензивно съзерцание, както и с една персонифицирана „истина“, която „се изговаря от философа“. Тук истината не е нещо, към което може да се подходи директно, което се разбулва и после би могло „да се притежава“ (с. 180). Бениминовият тълкувател процедурира индиректно. Той прекрива пространството на „естествената

история“, в която феномените са „спасени“ и „събрани на сигурно в света на идеите“ (с. 205). С това е обозначена и прокламационната претенция на обективната интерпретация: тя се състои в излагането на неизложимото, на непосредствената и вследствие от това – на изплъзналата се на уловимостта истина.

И тъкмо защото истината сама по себе си не се стреми към явяване – също толкова малко обаче позволява да бъде уловена чрез отстраняване на укрития и забулвания – философският тълкувател трябва да прокарва обиколни пътища. Отново в Преговора става дума тъкмо за метода на обиколния път (с. 179). Тази обиколност е всичко друго, но не и себеограничаване, минимизиране на претенцията. Тя не желае нито да отклони, нито да релативира по модернистки маниер претенцията за истина, а по-скоро иска да се придържа към нея още докато е в безнадеждно положение. Единствено обиколният път дава възможност на метода да долови моментната очевидност на непредвидимо настройващите се констелации, както те позволяват да бъдат разчетени от фигуративния ред на знаците и свидетелствата, за да се открие явяващият се в „тук“ и „сега“ и непосредствено присъщ на преживяното настояще сгоден случай, значимият миг или „кайросът“ като обективна даденост. Разкритата по такъв начин, действаща под понятийната повърхност схема на актуализиране представлява – и това е моята теза – изходната интуиция и постоянстващият мотив на философията на Валтер Беньямин. Това, което отличава неговото мислене и го прави несравнимо, е неговото себепредставяне в мисловния ред на една философска кайрология.

2. Настоящост

Какво обаче е кайрос? Кайросът е точка, по-точно: правилната, единствената и уникална, интензивната и в най-висока степен нормативно заета точка в пространството и времето. Емфазите на понятието сочат метафоричния хоризонт на възникване, а това е тъканта: *textum*. Гръцката дума *καίρός* произтича от специализирания език на тъкачеството и обозначава мига, в който тъкачната уста се отваря и основните нишки се издигат или се свалят, за да може да се въведе вътъкът (Harlizius-Klück, 2005, с. 104). Посредством етимологичното поле на тъкачеството и на текстуалността Бенямин гържи всеки път пред очи образната връзка между практиката на четенето и даденото да се чете. Кайросът показва настоящето като повратна точка и като сгоден случай да се проумее препращащият характер на културните факти и да се помнят претенциите на миналите времена – като мига, в който съответстващият на „тук“ и „сега“ отрязък от времевия архив на миналото достига до пълна четимост.

Кайросът е опорната точка на „логическото време“ (с. 92), което Бенямин още през 1920 г. поставя в центъра на философската си епистемология. Като функция на елементарна фигура на ориентиране, кайросът подготвя модела на рационалност, в който влизат всички понятия на Валтер Бенямин: алегорията, както и диалектическият образ, името, както и идеята, монадата, както и произходът, познанието, както и опитът. Метафоричният фундамент на тъкачеството и на текстуалността хвърля решаваща светлина върху направата на този модел: схванато като поредица от смислово натоварени, предлагани чрез труда на тъкачния стан похвати, образното пространство на тъкачеството поражда обективността на една предметна взаимовръзка,

чиято вътрешна последователност, онази, която се постига при обработката на *textum*, то установява в съдържателните и времевите ѝ отнасяния. Обвързаността с мига, контекстуалността, унициативата са деривати на кайрологичната времева структура. Рутините на занаята издават впечатление за дефицит на отредения срок, с който по същия начин е свързан и философският наблюдател на света с неговата теоретична практика, а именно – с онази секунда, в която се отваря тъкачната уста и се въвежда вътъкът. Идеята за кайрос разкрива този единствен и неподменим времеви пункт, неговата внезапност и интензивна натовареност със значение. Кайросът е онзи момент, до който се стига, и то по много специален начин. Не – както ни подсказва ексклузивно наложеният във философиите на историята от Новото време времеви модел на хроноса – зададената от наратива като смислово натоварена последователност на всички времеви пунктове определя този момент и неговата отличителност. Тъкмо обратното: при кайрологичните предпоставки *въпросната последователност* добива своята определеност от него (ср. V, 1014 и сл.).

Следователно кайросът по никакъв начин не приключва онова, което според обичайната представа на споменатите философии на историята би могло да бъде описано в рамките на схващаното като несекващо развитие време и да бъде породено в хода на това развитие. Вместо това кайрологичната конструкция на времето и на историята, както я разглежда Бенямин, ни внушава да „взривим континуума на историята“, както се казва в XVI „теза по философия на историята“, и едва с разрушаването на континуума „да въдворим“ изобщо „действителната актуалност“ (с. 157). На това отличаване на забележителния времеви пункт съответства обстоятелството, че Бенямин, позовавайки

се тематично на най-старите мотиви от гревногръцката поезия, може да разглежда кайроса като „вратичката“, през която, съобразно юдейското вярване, „би могъл да влезе Месията“ (с. 431). Реминисценцията подчертава изтъкнатостта на кайроса в поредицата от времеви точки, но и на индивидуалните отнасяния, които са сплетени в него и тъкмо в своята сплетеност – по-точно: според модела на констелациите – се явяват ненадейно. Кайросът, както се вижда от този пасаж, е едновременно времеви и невремеви, защото той интегрира към хроникалните и предметни елементи. Взаимодействието между отнасянията има като свой ефект, че меродавността на онова, което трябва да се знае и да се прави, надхвърля всяка интенционалност. Императивът на кайроса произтича непосредствено от дадеността на ситуацията, той се представя обективно. Категоричността на неговия апел се дължи на надвремевата законовост. Бенямин дълбоко споделя отвращението на философския екстремизъм, и по-специално на Хайдегер, от „празнословието“ (с. 23-4) и от привычката да се отнема безусловността на закона чрез въвлечане в потока на безкрайни обсъждания. Тази обективистична, добита от непредуловимия рег на идеите и времената настойчивост на кайроса, е присъща и на Беньяминовото схващане за субективността. Пословичното „сгоден случай“ или „шанс“, което се съдържа в мига, е едновременно *occasio* и *opportunitas* – обективно и основаващо се на нещата, доколкото, откъдето случилата се констелация, се отваря от себе си; то е субективно и ориентирано към участващите лица, доколкото се стреми да улови предложения от мигновената констелация шанс сам по себе си или, обратно, той е безвъзвратно изгубен. Това „спомняне“ на дейците е „неволно“ и от вида, както гласи внимателно подобрена формулировка, на „внезапно появяващото се“ (I.3, 1243;

Капу, 1987, с. 229). Важно е следователно да се разпознае истината, която при Бенямин винаги е истината на мига, и едновременно с това да се вземе решение. Това, което Бенямин нарича „субективност“, е подчинено на обективна взаимовръзка от непредставими предпоставки. Истинната рефлексия е, в качеството си на рефлексия на истинното, „свободна от Азовост“, тя е „рефлексия в абсолюта“ (I.1, с. 39 и сл.). Тя се реализира като делото на онова, което *трябва* да бъде извършено тук и сега.

Основателно за мисленето на Бенямин се твърди, че в голямата си част е концентрирано върху „метафизични единици“, които предшестват субекта“ (Bohner, 1996, с. 511). Аз, уверява ни Бенямин, не трябва „нищо да казвам. Само да показвам“ (V.2, с. 1030). Тази формула прецизира това, което тук се нарича истина: каквото тя е и може да бъде, произтича чисто от нагледа и от очевидността. Тя е гадена да бъде виждана и – да добавим веднага времевия индекс – да бъде четена. Без съмнение, Бенямин се ръководи от поддържания още през 1917 г. в „Програмата на игната философия“ възглед да се заменят здраво вкоренените във философстването на Новото време субект-обектни дихотомии с модел, в който, опирайки се на времевата логика на философската кайрология, *deixis* и онтология се проникват взаимно (Ср. с. 92, VI, с. 39). Законовостта и верността на кайроса непосредствено препращат обратно към подредбата на една трансепохална взаимовръзка на валидност и на дължимост, която се актуализира в забележителността на този единствен времеви пункт. „Истината се състои в ‘сега на познаваемостта‘“, се казва по този повод в един фрагмент от ръкописите на Бенямин. „Само в него взаимовръзката е [системна, логическа] (взаимовръзка със себе си и със завършеното състояние на света)“ (с. 92). Като въплъщение и точка на концентрация на една всеобхватна структура,

кайросът е подчертан като нещо характерно не само в староевропейската поезия, не само при софиста Горгий и при Платон, но и в политическите философии на Новото време чак до Макиавели и – отново в непосредствено съседство с констелационното мислене – е възхваляван като „пътеводна звезда на мъдростта“ (Gracian; ср.: Rüdiger, 1966).

Суперлативите, които определят кайроса като най-висшия, най-добрия и единствения миг, превръщат открилия се чрез него сгоден случай и възприятието за него в нещо наложително. Кайросът е верният миг, а изискването, което се поставя с него, е безусловно. Диспропорцията между обективно и субективно, която ситуацията на настоящето набелязва, се разгръща в следващи антитези като фундаменталното напрежение между абсолютно и относително, божествено и човешко. В абсолютността и неизбежността на ситуацията кайросът достига, както изтъква онзи месиански фрагмент, до божественото и събира светово и надсветово в убегливата среща на мига. Със същата категоричност обаче тъкмо това качество на убегливостта, което препраща събитието в пространството на крайността, потвърждава принадлежността на кайроса към света на човека. Тази противоречивост на препращанията трябва да се приема не като концептуална слабост, а като специфично интегративно качество на фигурата кайрос: кайрологичното мислене представя събраните в едно отнасяния като изпълнена с напрежение кондензация. В студията си за Пиндар, която същевременно е студия за кайроса, Михаел Тьонисен обявява едно определение, в което пълнотата на тематичните препратки, гръзката интеграция между предметни и времеви, между абсолютни и относителни, между обективни и субективни моменти придобива понятийно единство в кайроса. Кайросът, гласи уместната и безусловно валидна също така за Бенямин

формулировка, е „подарък“ (Theunissen, 2000, с. 886).

Една последна и ефективна на съвсем друго равнище амбивалентност на кайроса, която отново Тьонисен формулира, засяга неговото по-конкретно определяне веднъж като принцип на реалността и втори път като поетичен принцип – с оглед на Бенямин към тях може да се добави и принципът на изложението. Така, наред със закона на предмета, на преден план излиза и неговото изложение, както и конструктивното взаимодействие на тези две равнища. Това следва от факта, че реалният кайрос се нуждае от поетичния, от излагащия и от схващания като експликация на неговата действеност, защото без представяне той не би бил „възприет“ нито в действителния, нито в преносния смисъл на гумата. Дори само експликацията на кайроса (възприятие I) води до там, че му се съответства (възприятие II). Отговорността на философското схващане следва от тази двойна референция. Като конститутивен елемент, не просто като замесена, а и като участваща инстанция, то е директно въввлечено в ситуацията: като изложение схващането *разкрива*, а като интервенция *изпълнява* кайрологичния закон.

3. Езиковост

Между идеите, които Бенямин разглежда в тясна връзка с кайрологичните диспозиции, като особено амбициозен изпъква проектът за „наука за произхода“ (с. 204). Специалните качества на мотива за кайроса разгръщат действеността си, когато Бенямин отграничава своето понятие за произход от обичайните, предполагаани от представите на Новото време за история, модели на примордиалност и отхвърля всичко, което води към авторизиране

на някакво първо във времето начало в качеството му на изходна точка, от чиято причинност произтичат следващи процеси и могат да бъдат обяснени по линия на теоретичното им потекло. Беняминовият произход е от груб вид: той не придава магична сила на някакво (примордиално) начало, той подчертава едно (актуално) възникване. Подобно на кайроса, произходът също трябва да бъде схващан като мотив на внезапността, влизащ в противоречие с всякакви логики на „опосредстването“ и на третираното от Бенямин с презрение – заподозряно като кристализирало в идейно-историческа догма – „развитие“ (II.2, с. 467; V.2, с. 1013 и сл.). Качеството на този произход безусловно изисква да бъде „ето тук“. Последователно в този контекст изплува и кайрологичният имплицит на прекъснатостта. „В потока на ставането“, както се казва в „Критико-познавателен предговор“, „произходът стои като водовъртеж и завлича в своята ритмичност материала на възникването“ (с. 203, ср. също: Figal, 2006, с. 31 и сл.).

Цитираният теоретичен пасаж е критичен и е директно насочен към основната метафорика. Старозаветната версия на кайрос посочва, че всичко си има време, всички хора са подвластни на съдбата си (Екл. 3:1 и 19). Посланието на Еклесиаста носи утешение: то обещава спиране пред лицето на непрекъснатия поток на нещата и събитията във времето, който досократикът Хераклит призовава с пословичната си героична (и впрочем апокрифна) формулировка за света: *παντα ρεῖ* (ср.: Stegmaier, 2007, с. 102 и сл.). Библейският кайрос обещава изход от универсализираната чрез безграничното струене контингентност, и по-точно: той обещава конкретно местоназначение във времето и с него – неотменна „спирка“ в битието. Беняминово актуализиране на кайрос подема тази флукуационно-критическа реплика, при което той позволява произходът да

произтече направо от потока, а това в случая може да означава само: да възникне от безразличието на течението, или казано още по-елементарно, осигурява изобщо възможността за възникване, за прекъсване. Определен конкретно като водовъртеж, който разстройва посоката на течение, произходът е натовареното със смисъл указание за неконформен от гледна точка на обгръщащото пространство рег. Това, което го отличава, е неговата непредуловимост, чистата фактичност и мигновеност на реализиране. Като контрапункт на водещата представа за флукуация, той задава структуралната идея за „ритмика“, която на свой рег включва, освен предметния, и времеви индекс.

Този произход Бенямин характеризира като исторически. След като е отхвърлена неоснователната претенция на позитивизма да върне знанието обратно към „голата очевидна наличност на фактичното“, следва възражението срещу свързаната на това място с името на Хегел „истински идеалистическа позиция“ (с. 203) на съзерцаването на същности. За разлика от фаталната склонност към редуционизъм, която Бенямин тук съзира и в двата случая, неговата „наука за произхода“ се стреми към реципрочно решение. В сферата на „най-висшите предмети на философията“ фактичното трябва да се съотнесе обратно със същностното и на свой рег същностното да се съотнесе обратно с фактичното. В тази конструкция, придържаща се към Гьоте и неговата формула, че зад „всичко фактическо“ вече просветва „теория“ (ср.: Виск-Морс, 1993, с. 96 и сл.), на преден план излизат отново кайрологични предпоставки. „Това, което е уловено в идеята за произхода“, гласи обяснението, познава „история все още само като съдържание, не като случване, от което би било засегнато“ (с. 205). Отново ударението пада върху това да се преобърне представата за процесуално протичане, за един или друг модус на течението, а вместо това

да се установи строгостта на онзи ред, с чието възникване феномените изобщо за пръв път стават узнаваеми като четими знаци, каквито те не са сами по себе си, и да се разкрие историческото им „съдържание“. Тази конструкция се основава на рафинираното взаимодействие между ретроспекция и проспекция. Защото едва чрез неопосреденото изникване на произхода и на породената от това констелация става видимо какво го е направило възможен и какви преди това са били условията за изникването му. За разлика от логиката на флукуирането, акцентът на произхода превръща тъкмо неочакваното в предмет на очакване. За сметка на това антиципациите стават излишни, защото с постоянното препращане между настояще и минало вече е удовлетворена претенцията за четимост. Тъкмо този, разкрит чрез една субтилна ритмика на времената, заден план на кайрологично дешифриране на знаци, прави в крайна сметка разбираем и многократно появяващия се в трудовете на Бенямин цитат от Хофманстал: „Да се прочете онова, което никога не е било написано“ (с. 231). Единствено непредуловимият миг на четимост, ни казва този пасаж, разполага пълноценно с компонентите на текста и единствено на него се разкрива съдържанието на този текст. Ето защо произходът, подобно на кайроса, в своето изникване функционира като учредяване. И тъй като той, подобно на логоса на кайроса, прави всичко отначало, идва на мястото си първоначално изглеждащото контраинтуитивно мотото на XIV „теза по философия на историята“. То гласи: „Начало е целта“.

Така мотивът за произхода съхранява една латентна, но съвършено стабилна връзка с елементарната фигура на кайроса и с асоциираните чрез него измерения на четимостта и на езиковостта. Налице също така обаче е и строгостта на законовостта: ако кайросят е подарък [Geschenk], то езикът е Божие наследство – „дар“ [Gabe] (с. 16). Той също ни

се пада. Нищо не илюстрира по-убедително актуалността на тази взаимовръзка на валидност от безцеремонността, с която първите изречения на статията „Задачата на преводача“ от 1923 г. пропъждат от сферата на духовно осмисляне популярните изисквания за разбираемост и готовност за съобщаване. Като сбит образ на езиковия израз, художественото произведение, което се има предвид на това място, не се стреми нито към съобщаване, нито към научно познание, което, както видяхме, винаги е „познание отвън“: пропускане на истинното, тъй като е „нетворческо наподобяване на творящото слово“ (с. 22; ср. с. 88). Въвеждащите изречения на есето за преводача са красноречиви; заедно със сходната аргументация в съобщението за списание *Angelus Novus* те принадлежат към най-многозначителните себеразкрития на Бенямин. Както например художественото произведение, така също идеите и езикът предявяват претенциите си за валидност, независимо от това дали са обърнати към нас или дали достигат до публиката. Тяхното значение им се полага като това, което са те като самите те, а не едва по силата на приписване отвън, чрез вниманието на трети лица или като тяхно мнение и тяхна проекция. Представата за адресиране и за етос на дидактичното съобразяване тук е абсолютно неуместна: „Защото никое стихотворение не е предназначено за читателя, никоя картина – за зрителя, никоя симфония за слушателя“*.

Категоричността на това обяснение подчертава експлицирания по-рано от Бенямин идеализъм на езика, който съответства на универсализма на четенето и го допълва на материално равнище, на равнището на знака. На онова „четене по вътрешностите на животни, по звездите или по танците“, което характеризира настройката

* Вж.: „Задачата на преводача“, превод Кольо Коев, с. 48, в: Бенямин, *Озарения*, С., 2000, ИК КХ – Критика и Хуманизъм; бел. изд.

на внимателно, философско разглеждане на света в смисъла на Бенямин, отговаря акуратно езиково-философската констатация, според която „няма събитие или нещо, както в живата, така и в неживата природа, което да няма по някакъв начин участие в езика“ (с. 7). И толкова малко колкото четенето, също толкова малко и езикът е просто метафора в тесния, просто провизорен и орнаментален смисъл на гумата. По-скоро е в сила това, че всяко надарено с дух същество е езиково и се нуждае от езиков израз, при това за „нас“, хората. „Не съществува мисловен свят“, гласи решаващото твърдение, „който да не е езиков свят“ (VI, с. 158). Това обаче ще рече: действителността, доколкото е действителност на човека, се представя по същество и неизбежно като езикова действителност.

Тук му е мястото да направя едно кратко, просветляващо сравнение. Тъкмо при проясняването на човешкото отношение към света и на условията на човешката зависимост от езика неокантианството, с което в един период от време Бенямин се занимава интензивно (като студент той слуша лекции при Хайнрих Рикерт във Фрайбург), прави радикалния извод на един рефлектиран антропоморфизъм. От такава гледна точка светът се явява на човека винаги под предпоставката на собственото му духовно и културно – Ернст Касирер би казал: на собственото му, предопределено от господството на символните форми – съществуване. С това се имат предвид менталните условия, които са подобни на „мрежа“ и задават релефност на човешкото отношение към света, които следователно му придават специфика на формата и му налагат граници. Всички човешки преживявания, всички човешки възгледи и познания допринасят за заплитането на тази мрежа, те я разширяват и усъвършенстват, но – и това е решаващият пункт – не я надхвърлят.

Изводът от тази мрежово-метафорично разгърнатата диспозиция на човека е очевиден за Касирер: вместо с нещата, „човекът като че ли постоянно трябва да си има работа със самия себе си. Той го такава степен е обграден с езикови форми, художествени образи, митични символи или религиозни ритуали, че не е в състояние да види или да разпознае нищо, без да постави този изкуствен медуум между себе си и действителността“ (Cassirer, 1990, с. 50). Както ми се струва, Бенямин се стреми да избегне тъкмо това следствие. Докато от средата на 20-те години Касирер работи над проект за критическа философия на културата, който е насочен към вътрешната структура на символните форми и по този начин към автономизираня, на фона на неокантианските предпоставки, свят на културата, Бенямин, както впрочем и очарованият от неговите изследвания върху езика Мартин Хайдегер (ср. Seel, 1992; Schöttker/Wizisla, 2005), се ужасява от критическото антропоморфизиране на знанието. Условието за езиковост, според аподуктичната повеля, „не е антропоморфизъм“ (с. 11).

Разбирането на Беняминавата философия на езика и изобщо на неговото философстване зависи от това пояснение – пояснение, което в сравнение с философските амбиции на конкуренцията е още по-изненадващо, тъй като Бенямин веднага добавя, че единствено човекът и само той „има свършен по универсалността и интензивността си език“ (с. 13). Как може да се обясни това фундаментално напрежение между референция към човека и отказ от антропологизиране? Решаваща в случая е извлечената от Битие интуиция, че езикът не е просто „изкуствен медуум“ (Касирер), той не е произволен знак, посредничещ между човек и човек, между човек и свят, нито универсален инструмент за съобщаване. Езикът е „разгръщане“ (с. 16): той се реализира като произведено паралелно в акта на сътворение на

света назоваване на света на нещата, което сътвореният, тварният човек практически осъществява в ролята си на именуващ дадения му за назоваване свят. Религиозно-философското контекстуализиране на езиковия модел е от решаващо значение, решаващо включително за дистанцирането от неокантуански инспирираната конкуренция. Беняминовият човешко-адамитски именуващ действия не от произвола на гръзко усещане за всемогъщество и от стремеж за налагане на субективността си, а съобразно връзката по произход на своето подобие и като *alter deus*. Говорещият човек е онзи, когото Бог създава по свой образ, „по образ на създаващия“ (с. 18). Когато Бенямин после пояснява, че името, „което човек дава на нещото“, се основава на това „как това нещо му съобщава себе си“ (с. 19), тогава съвпадението със споменатите по-горе неокантуански предпоставки, и особено с Касиреровата критическа философия на културата, изглежда на пръв поглед натрапващо се, но на втори се оказва измамно и фактически погрешно. Човешкото „приемане и същевременно спонтанност“ (с. 20), за което говори Бенямин, се разгръща не от една автентична човешка способност, процедурирайки в съответствие с ограничената човешка отговорност и ограниченото човешко разбиране, а се подчинява на закона на това, което Бенямин платонизиращо нарича „участие“ [Teilhabe]. Ако следователно човешката действителност винаги е езикова действителност, то тя същевременно надхвърля пространството на човешкото. „Целият човешки език“ – се казва по-нататък – „е само отражение на словото“ – схванато тук като „Божията езикова същност“ – „в името“ (с. 18). И това, което по-нататък анализира есето за езика – настъпилия с грехопадението „разпад“ на езика и в крайна сметка отворилата се „бездна на празнословието“, а после и проблемното поле на провинението, на „преназоваването“ и на „преустановеността“ на

човешките езикови форми – намира мяра и определеност в елементарността на тази непредуловима, кореняща се в твърдостта на човека партиципация. Нейните шансове биха могли, според убеждението на Бенямин, да бъдат забравени в хода на историята и дори пропиляни, те обаче се откриват, стига разразилото се бедствие да не затвори изцяло тази перспектива, винаги по различен начин и винаги наново.

4. Историчност

Подобно доверие в гаранцията на теоретичния модел и във възможността за пораждаване на „истинска актуалност“ (с. 151) хвърля светлина върху Беняминовите предполагаеми теологични източници, върху неговото многократно обсъждано месианство и върху метафизичните основни линии на неговата философия на историята. Есето върху езика е просветляващо и в това отношение, защото дава ранен пример за това, че Бенямин се позовава на светото писание не заради самото него и неговия авторитет, а заради образцово предварително формулиране на съдържателни хипотези – в случая специално на хипотезата за една „последна“, „необяснима и мистична действителност“ на езика (с. 16).

Практиката на цитиране е образцова. Известната фраза на Бенямин за „Божия спомен“ (IV.1, с. 10), която намира отзвук и в късните тезиси върху историята, има отваряща предмета функция и е, накратко казано, метафорична в най-амбициозния смисъл на думата. За Беняминовата философия на езика, както и за неговата философия на историята е в сила, че „Бог“ е метафора за изпълнимостта на едно очакване – получило навремето отчетлива ориентация като очакване на спасението – за което, както Бенямин знае добре

и както показва през 30-те години върху примера на Бодлер и на групи автори (ср.: Tiedemann, 1983, с. 74 и сл.; Bohrer, 1996) в условията на модерността вече не може да се каже в какво същност се състои. Поради това тъкмо на Бенямин едва ли му е убягвало обстоятелството, че световият атрибут на четимостта противоречи на изходните условия на разомагьосания свят. Той контрира чрез пренасяне на тежестта на доказателството: не парадигмата на четимостта се нуждае от оправдание, нито е несъстоятелна, а неоправдан изглежда редуccionизмът на едно познание, окастрил първичното богатство от преживявания на отношенията в света – с оглед на съобщимостта на нещата в езика Бенямин говори за тяхната „безкрайност“ (с. 10-16), – обслужвайки системно-специфични принципи и релевантности. Доколкото не просто реституира значенията, а тъкмо ги учредява в тяхното реализиране, Беняминовата четимост е *нова* четимост. Тя е въплъщение на гомеоретични, неподдаващи се на удовлетворяване чрез теоретично познание, очаквания и потребности от информация.

Нищо друго не означава криптичната, изградена на основата на *condition moderne* формула: „Бог“ е „въвлечен в човешката съдба“ (с. 146). Това може да се тълкува по всякакъв начин, но не и като религиозно-критичен жест в духа на Фойербах. Много повече се доближаваме до пресмятането на теологизиращата реторика, когато вземем нейните образни формулировки като абсолютни метафори. Абсолютната метафора – или, както гласи собствено Беняминовото понятийно обозначение: „символ на несъобщимото“ (с. 27) – осигурява значения там, където липсват дефинитивни референции. Беняминовият кайрос следва логиката на метафората, при което той, подобно на литературната техника на Пруст, позволява на философската истина да изникне от единството на хроникално разнородното и

да стане очевидност – което ще рече, от едно единство, което надскача разделящото отстояние на времето (ср.: Proust, 1979, с. 966 и сл.; Genette, 1966). Метафората, по-точно: метафоричната конструкция подсигуриява прескачането в трансценденцията. В този отвор и в тази откритост на философското говорене функционалността на метафората, и специално на метафоричната реч, се реализира от Бога. Богът на Бенямин е, както и Богът на Платон, Бог на философа. С неговото метафорично представяне се формира референтна точка, която позволява да се назовават очаквания, без да се отстъпва на изискването те да бъдат конкретизирани. Метафоричната реч на Бога е в този смисъл функционална: вместо да помогне очакването да получи определеността на осезаем образ, тя стабилизира присъствието на очакването (с *политическата* импликация, че емпиричният свят няма да бъде справедлив към него); така тя обещава изкупимостта на обещанието (с *утопическата* импликация за наддаване); тя обещава освен това осъществяване на очакването (с *революционната* импликация, че емпиричният свят ще бъде разрушен и обновен в смисъла на достигналото до очевидност съдържание на очакването). Ако изключим тези проспективни ориентации, Бенямин почти не говори за бъдещо, но той и няма необходимост да го прави. Единственото, което разбираме под кайрологични предпоставки за бъдещето, е изплъзващото се на всяка по-нататъшна потребност за информация качество на невъобразимото. Следователно това, което отличава обективния тълкувател, е не толкова някаква превантивна практика, колкото решителността на една „настройка“. Гарантиращата функция на понятието се състои в това да се изнесе знанието за биещите на очи дефицити на оставащото външно познание, като при това светът и историята, каквито и катастрофи да вешаят техните пътища, по

един последен и неотчуждаем начин бъдат натрапени сами по себе си на погледа на четящия. Разкритата по обиколния път на религиозната образност гранична стойност на така добитата настройка актуализира метафизичната претенция за валидност на преустановената хармония и гласи: „Откритост на света за човека“ (Blumenberg, 1981, с. 12). Решаваща е не толкова величината на тази претенция, а мащабността на „истината“ като мъчливата гаранция, придобила валидност чрез формулата за „сами по себе си“ предлагащите се на погледа свят и история. „Очакване“ и „настройка“ са не психологически, а философски понятия и те кореспондират с на свой ред кайрологичната конструкция за „спасение“. Това „спасение“ представлява решителна противоположност на онази историческа нагласа, която категоризира своето „минало като мъртво притежание“ (I.2, с. 681). Беняминовите предмети, неговите понятия, знаци и образи, неговите вещи и свидетелства са културни факти (ср. с. 360 и сл.). Те са такива, каквито са, само като следствие от тяхното кайрологично актуализиране, което на това място ще рече: от тяхното актуализиране, прокарано срещу хипостазите „на“ културата и „на“ историята.

Беняминовите теоретични жестове показват до каква степен неговото месианство винаги вече е станало теория, било в образа на една идеалистична, пронизана от платонически мотиви философия на езика, било в образа на материалистична и също така кайрологично оформена философия на историята. Навсякъде, където това философстване се е превърнало в писмо, то иска да бъде направено четимо като коментар към буквите и знаците, с които се вижда написана книгата на света. Регресът към подобни диспозиции, които самият Бенямин описва като „магични“ (с. 222), и на които той приписва интерпретативни способности като например „първично долавяне“ (с. 189), кокетира още на езиково

равнище с ореола на несвоевременността – на *необузданата* несвоевременност в смисъла на Ницше, която е свързана с претенцията да може да стане философски действена, вървейки по обиколния път през миналото „в разрез с времето и така, надяваме се, и в полза на едно бъднo време“ – както гласи обяснението на Ницше в Предисловието към неговото второ „Несвоевременно размишление“. Беняминовите водещи фигури на четимостта и времевоcтта, на езиковостта и историчността, които постоянно се отразяват взаимно, фактически трябва да се четат като опити да бъдат актуално удържани заплашващите да изчезнат отнасяния и очаквания на съществуването и да бъдат закрепени единствено в „ефирното“ (с. 156). Подобни фигури са тестове за достоверност на контрафактичното, образи на оно̀ва, което Теодор Адорно – позовавайки се на Бенямин, но погрешно представяйки неговите интуиции – разгръща като „дialeктически“ форсирана негативност.

Безнадеждният патос на прекъсването, който владее философа на историята Валтер Бенямин, изпитва ужас от такива, всъщност: *тъкмо* от такива изкушения на опосредяващото мислене. Беняминовата логика на времето остава строго ограничена до това да открие месиа̀нското в иманентното пространство на чистата отсамност и там, т.е. от кайрологично определената точка, да се осмели да направи скок в трансценденцията (ср.: Менке, 1991, с. 17, 395 и сл.). Ето защо следва специално да се подчертае: спасението е кайрологично, а не дialeктическа категория. Неотклонното настояване на Бенямин, че спасението на миналото може винаги и единствено „да се предприеме върху нещо, което в следващия миг ще бъде неспасяемо изгубено“ (I.3, с. 1248), укрепва неотложността на намерението, което се има предвид тук, но също така още веднъж хвърля светлина върху новото определение на оно̀ва, което той

нарича „история“ и което трябва строго да се разграничава от спекулативните понятия на диалектическото процедиране. Бенямин хипотезира тъкмо толкова малко историята, колкото и езика, който съществува в живото реализиране на възможностите си единствено като „разгръщане“. Ние не „притежаваме“ нито културата, нито езика, нито историята, а трябва във всеки миг отново и конструктивно да ги присвояваме от меродавната гледна точка на настоящето. От перспективата на Бенямин нищо не е поподвеждащо от това да искаме да се извяваме и да действваме от името на историята, една история, която тъкмо не е на разположение и не може да бъде призована, за да се яви като метасубект, а винаги изпъква – „проблясва“ – в еднократността на инстантните констелации. Предмет на неговото внимание, както може именно затова Бенямин да каже с оглед на цялостната кайрологична конституция на своето мислене – и отново заедно с Ницше – е „масата на онова, което изобщо още не е станало история“ (I.3, с. 1175; ср. също: *Веселата наука*, I, 34). Това обаче ще рече също, че пространството на миналото е всеки път отворено за изграждане – от настояще към настояще – на все нови образци от непредуловими конфигурации. Този потенциал трябва да се разчете, да се активира и да се използва. Беняминовият историк се обръща към миналото, за да открие там образи, които намекват за неговото настояще. Неговите усилия намират кулминацията си в произвеждането на една нова едновременност, основаваща се на констелацията от исторически мигове. В момента, в който отдалечените един от друг исторически мигове се съберат, хроникалното време, което дотогава ги е разделяло, изтича. Чрез понятието за монада Бенямин се опитва да определи понятиейно тази взаимовръзка. Схванатият като монада в модуса на произхода и на кайрос исторически предмет

претендира за уникалност и същевременно концентрира в себе си целостта на историята. Тъкмо заради това Бенямин не може съвсем да се откаже от един всеобхватен момент, който смекчава суровостта на строгия дисконтинюитет. Историческата находка, току-що откритият знак, достигналата внезапно до четимост дума са валидни за него като фрагмент – като „фрагмент на истинния свят“ (I.1, с. 181).

Мигът и кайросът, около които Бенямин кръжи в своите текстове, са моменти на познание и също така моменти на решение. Знанието на философията е „определящо знание“ (с. 95), знание, което, тъкмо защото е историческо, неясно, но при все това еднозначно дава директива да се излезе извън него, за да бъде превърнато в дело. Адорно е този, който критикува подобно съвояване между знание и действие като неопосреденост и който по повод на методологията на току-що получения от него в Ню Йорк ръкопис върху Парижките пасажи пише на автора, че текстът предлага осезаеми картини, но не и „теоретична интерпретация“. Вместо „категорични“, Бенямин предпочитал „метафорични изказвания, но преди всичко на този диалектически процес липсвало опосредяване. „Това може да се изрази и по следния начин: теологичният мотив нещата да бъдат назовани с техните имена клони към преобразуване в удивително изобразяване на голата фактичност“ (с. 316). Въщност тъкмо в този, изтъкнат по онова време с известно неодобрение от Адорно пункт, Бенямин се отказва от причастност към каквато и да била спекулираща върху системността на историческия процес теория за историята. Кайросът е перфектното взривяване на системата (ср. с. 185 и сл.; ср. също: Barthes, 2005, с. 84 и сл.). Историческият материалист, както го обрисова Бенямин, не открива реда на нещата като просто преддаден, той е призван внезапно и

в контраход срещу съответните самоописания на историята, срещу привиденията на континюитета, на развитието и на прогреса изобщо да го създаде и да го наложи. Нещата, както се казва по този повод в труда върху Парижките пасажи, не търпят „опосредяващата конструкция от мащабни взаимовръзки“. Защото: „не ние се пренасяме в тях, а те нахлуват в нашия живот“ (VI.1, с. 273; вж. също V.2, с. 1014 и сл.). Тълкувателят и историкът, ангажираният модератор на тези представящи своето време и своя час констелации и взаимозависимости изпробва образи, за да провери дали те – образ и значение – си съответстват. Решителността и радикалността на тази конструктивна практика са за Бенямин въвн от съмнение: „между двете няма никакво естествено опосредстване“ (V.1, с. 466). Контекстът на опосредстване на историческия свят, в чийто закон Хегел и дори все още Адорно вярват, за Бенямин вече е разрушен.

Ето защо би било безнадеждно да се иска да бъде дедуциран онзи исторически поглед, онзи кайрос, върху който Бенямин съсредоточава вниманието си. Неопосредеността на концепцията е програма: моментът на действие за Бенямин не подлежи на теоретично извеждане, той е въпрос единствено на решение. Необходимо е, пише той на Шолем на 29 май 1926 г., да се реши, „не веднъж завинаги, а всеки миг да се решава. Но да се *решава*“ (вж. II.1, с. 295; II I.1, с. 112). Напиращото от теорията на практиката действие, което Бенямин има предвид, има качеството на онова средство, което статията върху насилието от 1921 г. си представя като „чисто“, за разлика от непрозрачните за самите себе си обосноваващи митове на историята и на правото. На свой ред същата идея мотивира по-късно, в VIII „теза по философия на историята“, връщането към теорията за извънредното положение, която се основава на това извънредно на кайрологичната ситуация да се разкрие като

гаденост, до която не достига базираното на митове право и която то също така не предвижда (ср.: Agamben, 2004, 64 и сл.). Който се позовава на извънредно положение, той реагира на невъобразимото, на неизводимото, на граничния случай. Към това се отнася също, че историческият спомен, подобно на „истинския образ“ на историческия опит и на интензивността на „преживените мигове“ (тези V и VIII), се появява „неволно“, „проблясвайки“ и „внезапно“. „Да се артикулира исторически нещо минало, не означава то да се познава така, ‘както всъщност е било’“ – с тези думи започва VI „теза по философия на историята“. И по-нататък: „Това означава човек да бъде обзет от спомен, който проблясва така, както в миг на опасност“. Тези твърдения потвърждават Беняминовата колеблива, доколкото е идеино-исторически съмнителна, критика на историзма (ср.: Kopersman, 1991, с. 90 и сл.; Kittsteiner, 1998, с. 150 и сл.; Müller, 1998), но също така укрепват поддържаните още от ранната статия „За програмата на игната философия“ възражения срещу едно познание, което, в името на кохерентността на своите резултати, се лишава от жизнеността на непосредствения опит. Въвеждащото изречение на VI теза трябва да се чете с акцент не само върху критиката на историзма, но и върху критиката на епистемологията, иначе казано, с акцент върху думата „познава“.

Неизводимостта на кайроса и тук определя образа: решаващият сгоден случай идва ненадейно и изненадващо и той очаква да бъде незабавно използван. Чрез познавателно-критични отклонения или чрез диалектически опосредявания – „просто и по хегелиански“, както ни припомня Адорно в името на диалектиката – няма как да се стигне до него. На малкото места в творчеството на Бенямин, където „диалектиката“ е нещо повече от „преназовано“ понятие – особено там, където чрез парадоксално заостряне става

дума за „диалектиката в състояние на покой“ (с. 351; вж. също V.2, с. 1035) – това понятие се съотнася не с тоталния, включващ природата и историята, хоризонт на системата, а насочва вниманието към „мълниеносно“ появяващия се, монадично концентриран и непосредствено доловен миг на неопосредено познание.

Далеч от завършените програми и пресмятания, които се нуждаят само от изпълнение и буквално претворяване, Беняминовите кайрологични предпоставки фаворизират отвореното, етико-естетическо понятие „настройка“ [Haltung] (ср.: 7.03.1931 г. an Max Ruchner), настройката на повишено внимание, на будност и бдителност, на изкусно четене на знаци. Изтласкването на диалектическата система и нейната подмяна с препоръката да бъде „всеки път в състояние на готовност“ потвърждава мащаба на кайрологичното взривяване. Кайросът имплицира очакването на пришествието, но също така формулира и определя условието за непредуловимост на този решаващ всичко момент. Така кайрологичната изходна интуиция на Бенямин намира своя стратегически еквивалент в разгръщането на философската настройка. Подобно на Витгенщайн и на Хайдегер, с които трябва да бъде сравняван в това отношение, Бенямин е готов и дори изпълнен с решимост да конфронтира потъналата в удобствата на всекидневие то публика с безкомпромисността на мисловната строгост и да я подложи на шокова терапия, пренасяйки я под студената светлина на очевидността. Неговата философска кайрология е единствено по рода си, упорито настояване на чудовищността на следното заключение: безшумната детонация на онзи времеви пункт, в който настоящето се разпознава като имано предвид в миналото, би могъл да бъде непредуловимият миг на решението.

издателска къща **Кс** kx@bsph.org www.bsph.org/kx
(02) 9800243 софия 1000 площад „славейков“ 11
..... за разпространители: 0895 772508

ако искате да получавате новини за книгите ни
и техните промоции, изпратете празно електронно съобщение
с тема/subject NEWS на адрес kx@bsph.org



ВАЛТЕР БЕНЯМИН
КАЙРОС
Съчинения по философия

съставителство и послеслов: Ралф Конерсман
превод: Кольо Коев, Анастасия Рашева, Мария Добревска,
Светла Маринова, Теодора Карамелска, Димитър Зашев
редактор и консултант: Кольо Коев
редактор на издателството: Антоанета Колева
художник: Яна Левиева
технически редактор: Ася Захариева
коректор: Милена Генова

издателска къща **Кс** – критика и хуманизъм
978 954 587 186 3