

Petar Bojanić

BENJAMINOVO „REVOLUCIONARNO NASILJE” I KOREJEVA BANDA
Pobuna protiv Mojsija kao prva scena mesijanizma (*Brojevi*, 16)

APSTRAKT: Ukoliko pokušamo da u pobuni pronađemo znakove i oblike mesijanizma (Bloch), ukoliko, na primer, Korej, „suprotno od“ ali i uvek „zajedno sa“ Benjaminom, jeste „prvi levičar opozicionar u istoriji radikalne politike“, onda bi poslednje i božansko nasilje koje vrši Bog bilo zapravo Benjaminovo čisto revolucionarno nasilje učinjeno upravo nad ovim prvim revolucionarem. Cirkuliranje naslova ovoga izlaganja u podnaslov, i obratno, predstavlja dobru deskripciju „nesporazuma“ u vezi sa razumevanjem revolucije kod Benjamina, jer onaj koji izvršava revolucionarno nasilje nije na onom mestu gde mi sve vreme očekujemo da jeste. Da li nas upravo ovo iznevereno očekivanje neprestano vraća Benjaminovoj Kritici nasilja? Ali, pre svega, šta to uopšte mi očekujemo? Da li očekujemo poslednje nasilje katastrofalnih dimenzija koje ukida svako buduće nasilje i vreme čekanja? Da li očekujemo subjekta ovog pozitivnog nasilja? Plemenitog [edle] subjekta revolucije? Da li očekujemo pravdu?

KLJUČNE REČI: nasilje, božansko nasilje, Korej, revolucija, mesijanizam.

Preliminarno, da bih započeo opravdavanje još jednog čitanja Benjaminovog teksta *Kritika nasilja*, odmah ću pretpostaviti gde se nalazi poreklo njegove recepcije i koji su razlozi bogate istorije njegovih rekonstrukcija od Scholema i Löwenthala, pa sve do Honetha, Žižeka ili Butler. „Dekonstruktivnu moć“, ovog kratkog i komplikovanog kolaža mnoštva različitih tekstova, ne proizvodi samo veličanstvena montaža njegovog autora, nego, čini mi se, fantastičan „nesporazum“ koji sakriva ova Benjaminova iznenađujuća analogija iz naslova moga teksta.¹ Pokušao bih da ovu „vezu“ između revolucionarnog ili božanskog nasilja i imena Korej [*Korah*], odmah dopunim sa dve naznake koje treba da limitiraju i otežavaju svaku dalju interpretaciju: (a) za razliku od Lea Löwenthala², prihvatam da Benjaminov spis tretiram kao zbir mesijanskih kategorija i figura, i analogno tome, (b) sledim slavne Scholmove kvalifikacije Benjaminovog čisto jevrejskog teksta [*ein rein jüdischer Text*], kao manifestaciju „pozitivnog nihilizma“ ili „plemenitog i

1 Ovaj članak je raden u okviru naučno-istraživačkog projekta „Instituta za filozofiju i društvenu teoriju“ u Beogradu Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa u Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (br. 149031). Kraća verzija ovoga teksta prezentirana je 17. aprila 2008. u Narodnoj biblioteci u Beogradu u okviru ciklusa predavanja „Šta je, u stvari, radikalno? O teorijama i praksama radikalne promene pojedinca ili sveta”.

2 L. Löwenthal, „Gewalt und Recht in der Staats- und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie“ (1926, Staatsexamensarbeit), *Philosophischen Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, S. 174.

pozitivnog nasilja uništavanja“ [*die edle und positive Gewalt der Zerstörung*]³. Ova dva elementa (mesijanizam i pozitivni nihilizam) bi mogla da moju „intervenciju“ na Benjaminovom tekstu dupliraju i onda možda ukinu prednost naslova ovoga teksta nad njegovim podnaslovom. U tom slučaju bi naslov teksta, koji govori o još jednoj Benjaminovoj montaži, odnosno o vezi između la „božanskog nasilja“ i imena Korej, prešao u sasvim drugi plan, a dominirala bi Benjaminova genijalna sugestija ili intuicija koju sam formulisao u podnaslovu ovoga teksta: da prva velika pobuna (ili revolucija) u historijama pravde (i poslednja u okviru mita⁴ ili prava), evocira ili provocira nešto mesijansko; da jedna važna epizoda u životu jednog naroda, čiji je inicijator Korej i nekolicina pobunjenika, predstavlja početak konstrukcije mesijanskog teatra.

Ali, obratno, ukoliko pokušamo da u pobuni kao takvoj pronalazimo znakove i oblike mesijanizma⁵, ukoliko, na primer, Korej, „suprotno od“ ali i uvek „zajedno sa“ Benjaminom, jeste le „prvi levi opozicionar u istoriji radikalne politike“⁶, onda bi poslednje i božansko nasilje koje vrši Bog bilo zapravo Benjaminovo čisto revolucionarno nasilje učinjeno upravo nad ovim prvim revolucionarem. Cirkuliranje naslova ovoga teksta u podnaslov, i obratno, predstavlja dobru deskripciju „nesporazuma“ u vezi sa razumevanjem revolucije kod Benjamina, jer onaj koji izvršava revolucionarno nasilje nije na onom mestu gde mi sve vreme očekujemo da jeste. Da li nas upravo ovo iznevereno očekivanje neprestano vraća Benjaminovoj „*Zur Kritik der Gewalt*“? Ali, pre svega, šta to uopšte mi očekujemo? Da li očekujemo poslednje nasilje katastrofalnih dimenzija koje ukida svako buduće nasilje i vreme čekanja? Da li očekujemo subjekta ovog pozitivnog nasilja? Plemenitog [*edle*] subjekta revolucije? Da li očekujemo pravdu?

Evo sada tog slavnog Benjaminovog fragmenta o razlici između mitskog i božanskog nasilja sa kojom kulminira njegov tekst. Ovom fragmentu neposredno prethode nekoliko dvosmislenih rečenica u kojima Benjamin, pozivajući se na Hermanna Cohena, govori o buntovništvu kao glavnoj karakteristici borbe protiv duha mitskih pravila (na taj način on figuri „pobunjenika“ smanjuje važnost) i o našem, verovatno najvažnijem zadatku. Štetna uloga koju u istoriji ima mitsko ispoljavanje neposrednog nasilja (to jest, pravno nasilje [*Rechtsgewalt*]), kaže Benjamin, zahteva njeno uništenje [*deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird*].

Upravo taj zadatak, u krajnjoj liniji, postavlja pitanje o čistom neposrednom nasilju [*einer reinen unmittelbaren Gewalt*], koje bi jedino moglo da obuzda

3 G. Scholem, „Im Gespräch über Walter Benjamin (1968)“, *Sinn und Form*, 2007, No. 4, S. 501, 502.

4 Ernst Bloch piše o Koreju posle Drugog svetskog rata, kao o die mythische Reflexe protiv onoga što je u hijerarhiji uvek iznad [oben]. E. Bloch, *Ateizam u hrišćanstvu*, Gesamtausgabe, Band 14, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959-1978, S. 108-109.

5 Na ovom mestu ponovo sledim Blocha iz posleratne velike knjige Princip nade, kada piše o pobuni kao mesijanskoj ideji par excellence. U Mojsijevoj pobuni protiv Egipćana nalazi se utemeljenje mesijanske ideje. Cf. Poglavlje „Moses oder das Bewußtsein der Utopie in der Religion, der Religion in der Utopie“, Gesamtausgabe, Band 5, S. 1453.

6 „First left oppositionist in the history of radical politics“. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, p. 111.

mitsko nasilje. Kao što se u svim područjima mitu suprotstavlja Bog, tako se i mitskom nasilju suprotstavlja božansko nasilje. U stvari, ono je njena suprotnost u svim pojedinostima. Ako mitsko nasilje postavlja pravo [*mythische Gewalt rechtsetzend*], božansko nasilje poništava pravo [*die göttliche rechtsvernichtend*]; ako pravo postavlja granice, božansko nasilje ih potpuno briše. Ako mitsko nasilje istovremeno greši i ispašta, božansko [*göttliche*] nasilje oslobađa od ispaštanja grijehova. Ako prvo preta, drugo udara; ako je prvo krvavo, drugo je beskrvno ubilačko [*so diese auf unblutige Weise letal*]. Legendi o Niobi možemo suprotstaviti, kao primer tog božanskog nasilja, suđenje bandi Korejevoj [*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenüber treten*]. Ono pogađa povlašćene Levite [*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*], pogađa ih nenajavljeno, ne preteći, udara i ne zaustavlja se pred uništenjem [*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*]. Ali to nasilje istovremeno oslobađa od grijehova, pa se ne može poreći duboka povezanost beskrvnog i od grijehova oslobađajućeg karaktera toga nasilja. Jer krv je simbol pukoga života [*das Symbol des blossen Lebens*]. Ukidanje pravnog nasilja [*Auslösung der Rechtsgewalt*] svodi se, u šta se ovde ne možemo dublje upuštati, na ogrešenje pukog prirodnog života, ogrešenje koje nevinog i nesrećnog živog čoveka predaje ispaštanju. Ovo ispaštanje „poravnava“ njegovu krivicu i oslobađa krivca, ali ne od krivice, već od prava. Jer prestankom života prestaje i vlast prava nad živim čovekom [*die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf*]. Mitsko nasilje je krvavo nasilje nad pukim životom radi samog tog nasilja, božansko nasilje je čisto nasilje nad celim životom radi živog čoveka [*die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen*]. Prvo zahteva žrtvu, drugo je prima [*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*]⁷.

Dakle, Benjamin otkriva „božansko nasilje“ kao silu koju poseduje Bog ili nasilje koje vrši Bog dok sudi Koreju i njegovoj bandi. To je njegov jedini primer. Ova sintagma (u teološkim tekstovima uobičajena i neprecizna) već sadrži nekoliko Benjaminovih alternativnih formulacija putem kojih se on u svome tekstu suprotstavlja nasilju prava odnosno nasilju koje stvara i koje čuva pravo. „Božansko nasilje“ je u isti mah „čisto i neposredno nasilje“, Sorelov „proleterski štrajk“ [*grève prolétarienne*] koji zapravo nije nasilan ali uništava, i „pedagoško nasilje“ [*erzieherische Gewalt*] koje je isto tako izvan prava. „Božansko nasilje“, koje se po Benjaminu desila jednom davno, kao i kriza mitskih pravnih formi, zajedno utemeljuju „jednu novu istorijsku epohu“ [*ein neues geschichtliches Zeitalter*]. Benjamin prvo najavljuje dolazak nečega „novog“ koje više nije tako daleko od nas (to svakako nije nikakvo „novo pravo“⁸). Potom on potvrđuje da

7 W. Benjamin, „Prilog kritici sile“, *Eseji*, Nolit, Beograd, 1971, str. 74-75; „Zur Kritik der Gewalt“, *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, S. 199-200. U prvom izdanju Benjaminovog teksta iz 1921. godine (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 47.) ovaj odlomak se nalazi na page 829. Prevod Milana Tabakovića sam nekoliko puta modifikovao.

8 Franz Rosenzweig upotrebljava izraz „novo pravo“ u jednom odlomku knjige *Der Stern der*

„revolucionarno nasilje“ više nije nemoguće, i na kraju, on najavljuje potpuno novo i tajanstveno nasilje koje tek treba da se desi i koje izgleda da ima sve karakteristike mesijanskog i suverenog⁹. „Božansko nasilje“, je izgleda neprestano prisutno jer se može pojaviti u svakom zamislivom (rat, egzekucija smrtne kazne itd.) i nezamislivom obliku. Benjamin insistira na kraju svoga teksta da je ovo nasilje potpuno nejasno i neshvatljivo za sve nas.

Poznato je, da je ovaj dugi fragment koji sam upravo citirao, najvažniji i možda najoriginalniji deo teksta „Kritika nasilja“. Benjamin pokušava da formuliše svoj argument razlikujući vrstu nasilja kojom su kažnjeni Nioba i Korej. Razlika mu služi da bi obeležio i „institucionalizovao“ novu vrstu nasilja i potom se snažno suprotstavio revolucionarnom i radikalnom pacifizmu, ali i jevrejstvu socijaliste Kurta Hillera odnosno njegovom razumevanju života¹⁰. Čini mi se da je ovaj fragment posebno komplikovan jer Benjamin sve elemente svoga teksta sada ponovo čita i pretresa u svetlu ove razlike i novoga nasilja koje prepoznaje na slučaju Koreja.

Želeo bih da bez puno zadržavanja nabrojim ove elemente i da eventualno navedem nekoliko mogućih izvora i razloga Benjaminovog uvođenja Koreja u svome tekstu. Namera mi je da opravdanje, zašto se skoro niti jedan čitalac Benjaminovog teksta nije bavio ovom analogijom¹¹, pronađem u pretpostavci da su

Erlösung („Nasilje u državi“) koja je objavljena iste godine kada i Benjaminov tekst. „Smisao svakoga nasilja jeste da utemelji novo pravo [neues Recht gründe]. Ono nije negacija prava, kako obično verujemo, obmanuti takvi kakvi jesmo njenim subverzivnim delovanjem: nasuprot, nasilje utemeljuje pravo. Ali ideja jednog novog prava održava (čuva, P.B.) protivrečnost. U svojoj suštini, pravo je staro pravo. I najednom nasilje se otkriva kao obnovitelj staroga prava [die Erneuerer des alten Rechts]. U nasilnom činu [gewaltsamen Tat], pravo ne prestaje da se pretvara u novo pravo“. *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, S. 370.

- 9 „Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen“. „Zur Kritik der Gewalt“, S. 201.
- 10 Hillerovom tekstu „Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden“, koji Benjamin citira iz časopisa *Das Ziel* (1919), prethodi kratki tekst Rudolfa Leonharda „Endkampf der Waffengegner!“, posvećen štrajku Spartakista. On se završava pozivom na borbu protiv oružja (Kampf gegen die Waffe!, S. 23). Hillerov tekst napada boljševizam u ime revolucije bez oružja i bez terora. Bolje je ostati rob nego podići oružanu pobunu [gewalttätige Rotte], kaže Hiller na strani 27. Kada citira Hillera u svome tekstu, Benjamin propušta nekoliko reči na strani 25. Kompletna rečenica glasi: „Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedens, der Freude – so denkt der geistige Terrorist, so denk der edelste Bolschewik, so dachten die von ebertreuen Millitars vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins“ (S. 25).
- 11 Kurt Anglet pominje na jednom mestu Koreja i njegovu pobunu u knjizi *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, S. 35. Jacques Derrida takođe samo jedanput u postscriptumu knjige *Force la loi* (Paris, Galilée, 1994, p. 145). Eric L. Jacobson pominje Qorah u svom doktoratu o Benjaminu i Scholemu odbranjenom 1999. u Berlinu (S. 234). Jedini tekst koji tematizuje božansko nasilje i kratko analizira Benjaminovu upotrebu Korah's rebellion je tekst Briana Britta „Divine Violence in Benjamin and Biblical Narrative“ koji je prezentiran oktobra 2006. na kongresu u Berlinu i koji će biti objavljen u „Suhrkamp Verlag“ na nemačkom jeziku. Zahvaljujući njegovoj ljubaznosti posedujem ovaj manuskript na engleskom jeziku.

„tragovi“ koji se tiču Koreja i njegove bande, možda pažljivo uklonjeni i/ili su još uvek svima nama nedostupni.

„Elementi“ su zapravo tekstovi koje Benjamin koristi tokom komponovanja svoga teksta. Moguće je, polazeći od brojnih tekstova na koje referira ili ne referira nas citirani fragment ili celi tekst „Kritika nasilja“, prilično lako rekonstruisati istorije njihovih recepcija i čitanja.

U prvoj grupi nalaze se tekstovi koje Benjamin eksplicitno citira. Njihovi autori su Kant, Erich Unger, Sorel, Cohen¹² i Hiller.

Sledi grupa knjiga ili tekstova ili pojmova za koje se pouzdano zna da su ovako ili onako uticali na Benjaminovo pisanje: to je knjiga Huga Balla *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* iz 1919. godine (osim identične upotrebe reči „kritika“, Benjamin je čini mi se dobro zapamtio Ballove analize Danteove knjige *De Monarchia*, poglavlje 1.1); zatim svakako obe knjige Ernsta Blocha, *Geist der Utopie* iz 1918 i *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution* iz 1921. godine, i Baudelairea, koga Benjamin čita i prevodi pre ovoga teksta (pojmovi „*frappe*“, „*choc*“¹³ ili „*catastrophe*“¹⁴ su veoma česti kod Benjaminina).

Grupu izvora koji se skoro nikada ne pominju, a definitivno imaju svoj značajni trag u konstruisanju Benjaminovog teksta čine Rickertova knjiga iz 1920. *Die Philosophie des Lebens*¹⁵, brošura Davida Baumgardta iz iste godine o problemu i pojmu mogućeg¹⁶ (i nemogućeg) i naravno tekstovi Hegela bez kojih Benjaminov tekst nikada ne bi mogao da postoji. Ne radi se samo o Benjaminovom ponavljanju određenih Hegelovih motiva i figura nasilja kao što je, na primer, nasilje heroja ili „čisto nasilje“¹⁷, ili o njegovom prepisivanju i korigovanju različitih Hegelovih sintagma¹⁸, nego je Benjaminovo tematiziranje odnosa između prava i nasilja

12 Podsećam na dva izuzetna teksta Günthera Figala koji razmatraju problem čiste volje i čistog sredstva na primeru uticaja Kanta i Hermanna Cohena, na Waltera Benjaminina: „Recht und Moral als Handlungsspielräume“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1982, No. 36, S. 361-377; i „Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel“, Günter Figal, Horst Folkers: *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg, Texte und Materialien der FEST, 1979, S. 1-24.

13 O šoku piše Markuze 1964. u pogovoru Benjaminovim ranim tekstovima. W. B., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, S. 105.

14 „Katastrofa“ je naravno prisutna pre svih kod Scholema, ali i kod Ericha Ungera na samom početku teksta „Politik und Metaphysik“ (...jede unkatastrophale Politik ist unmetaphysisch nicht möglich). Cf. *Politik und Metaphysik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989 (1921), S. 7 (3).

15 H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920.

16 Dr. D. Baumgardt, *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1920. Ova knjiga je objavljena kao „Ergänzungshefte“ časopisa *Kant-Studien* No. 51. Ona bi mogla da bude veoma važna u jednoj imaginarnoj teoriji (ne)mogućeg koja bi zajedno sa Faustom i Hartmanom obuhvatala i kasnoga Jacquesa Derridu.

17 Die reine Gewalt. Cf. G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften. 1801-1807*, Band 2, Hamburg, Felix Meiner, 1970, S. 474-475.

18 Na primer čudesno Benjaminovo razlikovanje dva nasilja „Prvo zahteva žrtvu, drugo je prima“ [Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an] prepoznajemo u dodatku § 70: „Ako država zahteva žrtvovanje života, individua mora da se tome potčini. Ali sme li čovek da sam sebi oduzme život?“ [Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es

potpuno preuzeto od Hegela, od „mistika nasilja“ [*eines Mystikers der Gewalt*] kako ga Benjamin imenuje¹⁹.

Tekstovi pravnika i pravni tekstovi predstavljaju posebni izvor Benjaminove inspiracije. Nema nikakvog razloga da pretpostavimo da Benjamin nije poznao radove Stammlera koji je pisao o teoriji anarhizma ili o pravu jačeg [*das Recht des Stärkeren*], ili seriju studija različite vrednosti koje se od 1909. godine štampaju na francuskom jeziku i razmatraju odnos prava i sile (autori su između ostalih i Daniel Lesueur, Edgard Milhaud, Jacques Flach, Raoul Anthony). Nasuprot tome, sigurno je da Benjamin nije mogao da čita pre nego što je napisao svoj tekst, najsistematičniju knjigu koja se bavi istom temom, jer je ona objavljena iste godine kada i „Kritika nasilja“. Radi se o knjizi Ericha Brodmanna *Recht und Gewalt*²⁰. Ipak, direktni povod pisanja svoga teksta, mogao bi da zaista bude tekst pravnika Herbert Vorwerka „Das Recht zur Gewaltanwendung“ koji je objavljen septembra 1920²¹. Pretpostavio bih da ovaj tekst i burna polemika koju je on pokrenuo, provocira Benjamina da hitno konstruiše jedan kratki tekst kao odgovor na problem prava i legitimnosti upotrebe nasilja. Benjaminova kratka beleška povodom Vorwerkovog teksta, mogla bi da bude prva skica „Kritike nasilja“. U isto vreme, „Kritika“ bi verovatno predstavljala savršeni rezime nekoliko Benjaminovih izgubljenih tekstova, skica i projekata o politici koje on tada piše. Ako sada treba da pronađem vezu između ove tri ruke (Vorwerkove i dve Benjaminove, jer on piše i belešku i tekst u razmaku od nekoliko meseci), onda biram u Vorwerkovom tekstu momenat koji suštinski distancira Benjamina od prava i nasilja prava (ili nasilja države). Na strani 15. Vorwerk piše:

„Pravo na revoluciju“, kao što su podučavali pravници već stotinu godina, pojmovno je nemoguće [“*Ein Recht auf Revolution*“, *wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich*].

Ne postoji ovakav „pojam“, preciznije ne postoji pravo koje vodi u revoluciju ili nemoguća je revolucija koja se događa u okvirima zakona. Sintagma „pravo na

geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Band. 7, 1970, S. 152.

19 Pismo Scholemu od 31.01.1918. W. Benjamin, *Briefe I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, S. 171. O pravu i nasilju kod Hegela vidi Add. § 432 i § 433, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Band 10, 1970, S. 221, 223.

20 E. Brodmann, *Recht und Gewalt*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1921. Inflacija knjiga na ovu temu izazvaće narednih godina oštre reakcije i negiranja da postoji bilo kakva veza između prava i nasilja. U svojim *Vorlesungen über praktische Philosophie*, (Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie) iz 1925, Paul Natorp tvrdi da pravo ne prisiljuje [zwingt nicht] i da nasilje ne stvara pravo [Gewalt schafft nicht Recht] (§ 180 S. 457, 458). „Postoji sila zakona [rechtliche Gewalt] [Gewalt, die selbst aus dem Rechte fließt], ali ne postoji nikakav zakon sile ili pravo na nasilje; pravo koje proističe iz nasilja [ein Recht der Gewalt] [Recht, das aus Gewalt fließt]. Nasilje ne uobličuje pravo. Isto tako moć [Macht] ne uobličuje pravo“ (§ 197 S. 492, 493).

21 Na molbu urednika časopisa *Blätter für religiösen Sozialismus*, Carl Mennicke i njegovog prijatelja Paula Tillicha, Vorwerk je tekst objavio u broju 4. za 1920. Tekst je veoma kratak (1,5 strana) i sledi ga komentar urednika na skoro jednoj strani. Mennicke zaključuje polemiku u broju 6. za 1921. godinu.

revoluciju“ je obična besmislica. Na samom kraju teksta „Kritika nasilja“, Benjamin kao da pronalazi jedan drugi prostor za nasilje i za revoluciju:

Ali ako je nasilju i s one strane prava [*jenseits des Rechtes*] osigurano njeno postojanje kao čistog neposrednog nasilja, onda je time dokazano da je moguće i revolucionarno nasilje [*die revolutionäre Gewalt möglich ist*] i da je revolucionarno nasilje ime za najvišu manifestaciju čiste sile čoveka [*reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist*]²².

Da bi ovakav Benjaminov odgovor bio moguć, da bi ono što je pojmovno nemoguće postalo moguće, nužna je promena registra i apsolutno razdvajanje prava i nasilja. Samo ono nasilje koje može da se potpuno odvoji i izoluje od prava, naziva se revolucionarno nasilje (božansko, apsolutno, čisto, suvereno itd.). Ovo striktno razlikovanje jeste uslov za pronalaženje sasvim novoga prostora (i vremena) koji je izvan prava. U belešci i prvom reagovanju na Vorwerkov tekst, dakle nekoliko meseci pre „Kritike“, Benjamin se suprotstavlja prisili prava ili „intenzivnom nastojanju prava da postane stvarno“ [*intensive Verwirklichungstendenz des Rechts*]. Njegova namera je da ograniči žurbu i nestrpljenje prava da okupira „svet“. Izgleda da je rezerva u odnosu na pravo, uvod u nešto sasvim drugo.

Nasilnom ritmu nestrpljivosti [*Um den gewalttätigen Rhythmus der Ungeduld*], u kome postoji pravo i kome ono pronalazi svoju meru vremena, suprotstavlja se dobar < ? > ritam očekivanja [*Rhythmus der Erwartung*] u kome se odvija mesijanski događaj [*in welchem das messianische Geschehen verläuft*]²³.

Znak pitanja koji se nalazi iza prideva „dobar“ [*guten*] je Benjaminova naknadna intervencija i subjekt ove rečenice. U pitanju nije samo latentno oklevanje ili Benjaminovo odlaganje u očekivanju jednog preciznijeg prideva, nego ista ona neizvesnost i neznanje pred događajem koji je najavljen kao poslednji i božanski. Znak pitanja prekida i ne prekida horizont predvidljivosti događaja koji se već sada događa²⁴ i koji, u isto vreme neprekidno kasni [*die Verzögerung*]. Mesijanski događaj²⁵, kao događaj koji treba da prekine (i koji prekida) nasilje prava, kao poslednje nasilje koje prekida svako buduće nasilje, određuje i strukturu očekivanja [*Erwartung*]. Samo očekivanje će učiniti stvarnim ono što je potpuno nemoguće.

Benjaminovo čitanje Vorwerkovog teksta i njegova manifestacija otpora prema nasilju prava, uvodi nas u poslednju i najvažniju grupu tekstova i svedočenja koji

22 W. Benjamin, „Prilog kritici sile“, str. 77; „Zur Kritik der Gewalt“, S. 202.

23 „Pravo na upotrebu nasilja“, *Gesammelte Schriften*, Band VI, S. 104.

24 Ovaj fragment postaje jasniji na osnovu jednog još uvek neobjavljenog teksta Gershom Scholema: „Walter je rekao jedanput: mesijansko carstvo je uvek ovde. Ovakvo gledište [Einsicht] sadrži najvišu istinu – ali samo u jednoj oblasti, koliko ja znam, gde je niko posle proroka nije dosegao“ (1917). Citat je preuzet iz teksta Michael Löwy, „Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de jeunesse de Gershom Scholem“, dans J.-C. Attias, P. Gisel et L. Kennel, ur., *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000.

25 Cf. G. Bensussan, „Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser?“, *Une histoire de l'avenir*, ur. Jocelyn Benoist et F. Merlini, Paris, Vrin, 2004, pp. 26-27.

„komponuju“ tekst „Kritiku nasilja“. To je beskonačni i komplikovani „tekst“ koji ispisuje Benjaminovo prijateljstvo sa Scholemom, i koga je i dalje nemoguće rekonstruisati. Sada ne mislim samo na teškoću klasifikovanja svih tragova koje Scholem i „odnos Benjamin – Scholem“ utiskuju u Benjaminov tekst²⁶, nego na sasvim tajne i neizvesne arhivske strategije Scholema. Sačekaću i ostaviću po strani neka pitanja, koja se nikako ne mogu zaustaviti samo na Scholemu ili Adornu ili Buberu, a da ne pokrenu daleko značajnije sumnje u „upotrebe“ i „manipulacije“ sa arhivima u 20. veku, da bih se ograničio na Benjaminov tekst i na „božansko ili na revolucionarno nasilje“. Čini mi se da bi Benjaminovo pominjanje Koreja i njegovih bandita bilo znatno transparentnije, ako bi, na primer, bilo „pronađeno“ pismo Scholema na koje se poziva Benjamin 4. avgusta 1921²⁷. Bilo bi mnogo lakše tematizovati Benjaminove namere, ako bi Scholemovi „Dnevnici“ ili njegova „Pisma“ između 1918 i 1922 bila dostupna javnosti. Slično stoje stvari i sa recepcijama Benjaminovog teksta. Nadam se da smo svi uvereni koliko bi tekst „Kritika nasilja“ bio drugačiji da imamo pred nama interpretaciju, najvećeg mislioca nasilja prošloga veka i Benjaminovog prijatelja, Hannah Arendt?

Tri teksta ili tri Benjaminova iskustva čitaoca i svedoka posleratne Nemačke mogu da budu u korenima Benjaminove analogije iz naslova ovoga teksta:

(a) roman Hermanna Bahra, *Die Rotte Korahs* iz 1919. godine, koji govori o sudbini austrijskog barona koji iznenada otkriva da je sin i naslednik omraženog Jevrejina, ratnog profitera. Bahrovo istraživanje suprotstavljenosti krvi i sredine, odnosno biologije i kulture prilikom određenja rase, potom odnos zakona i novca, morala i korupcije, kao i njegov histerični antisemitizam i paradoksalna vera u regeneraciju Jevreja – jesu elementi koji su sasvim sigurno privukli Benjaminovu pažnju²⁸.

(b) kod Kanta, koga čita veoma predano tokom više godina, Benjamin je mogao da pronade jedan važni fragment iz njegove knjige *Religija u granicama prostog uma*. Naime, u drugom izdanju pomenute knjige (1794) Kant godine donosi nekoliko dodataka njegovoj uobičajenoj formulaciji: „čovek treba da izađe [*herausgehen soll*] da bi ušao (u političko i građansko stanje [*um in einen politisch-*

26 Osim nekoliko pisama bez kojih analiza „Kritike“ ne može da započne (najvažnije je Benjaminovo pismo Scholemu napisano januara 1921), mislim i na Scholemov rad na izvornim tekstovima i na njegovu neprestanu razmenu sa Benjaminom; na Scholemova početna istraživanja apokaliptičkog mesijanizma i katastrofe; na njegov genijalni manuskript „Boljševizam“ [Der Bolschewismus] koji govori o jevrejskoj revoluciji, mesijanskom carstvu, krvi, pobuni i slavnoj „diktaturi siromaštva“ [die Diktatur der Armut], *Tagebücher* 1913-1917, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1995, S. 556-558; na one nezaboravne beleške iz 1915. o revoluciji: „Unser Grundzug: das ist die Revolution! Revolution überall!“, *ibid*, S. 81; na Benjaminove „Teze o pojmu pravde“ koje su objavljene u Scholemovim dnevnicima (i verovatno neopravdano klasifikovane u 1916) i kapitalnu razliku između *mischpatah*, *Recht* i *zedek*, *Gerechtigkeit*, *ibid*, S. 401-402.

27 „Naravno da me je oduševilo sve što si mi napisao o „Kritici nasilja“. Tekst izlazi ovih dana“ (Heidelberg, 04. 08. 1921). W. Benjamin, *Briefe* I, S. 270.

28 Roman je objavljen 1919 kod izdavača S. Fisher (Berlin, Wien). Benjamin je pratio veoma plodnu delatnost Bahra i pominje ga na mnogo mesta u svojim tekstovima. Međutim, knjiga *Die Rotte Korahs* nije navedena u spisku knjiga koje je Benjamin posedovao.

bürgerlichen zu treten)²⁹. U prvoj rečenici, pleonazam treba da pojača napor: „čovjek treba da se prisili da izađe“ [*der natürliche Mensch [...] herauszukommen sich befleißigen soll*]. U drugoj, rečenica ukazuje na žurbu, „čovjek treba da se prisili da izađe što pre“ [*so bald wie möglich herauszukommen sich befleißigen soll*]; u trećoj, „čovjek ne može da izađe sam“ jer se taj zadatak ne tiče samo njega već je to zadatak ljudskog roda u celini [*eine Vereinigung derselben in ein Ganzes*], ili preciznije, ovaj zadatak „zahteva svejedinstvo [*Vollkommenheit*], [...] sistem sveljudstva [*System wohlgesinnter Menschen*], [...] totalitet³⁰.

Veliki zadatak [*die Pflicht*] „izlaska“, koji se razlikuje od svih ostalih, pretpostavlja još dva uslova koje Kant odmah navodi u nastavku: on „zahteva pretpostavljenost ideje jednog moralno svevišnjeg bića, odnosno ideju Boga (što će omogućiti Kantu da zajednicu ljudi koji uspeju da izađu nazove „narod Božiji“) i postojanje još jedne ideje koja bi bila u opoziciji ovoj prvoj ideji i ovoj zajednici: „ideja jedne bande sa zlim principom“.

Takvom jednom narodu Božijem može se suprotstaviti ideja jedne *bande* zlog principa [*die Idee einer Rotte des bösen Principis entgegensetzen*] koja bi bila udruženje [sjedinenje, *Vereinigung*] onih koji sa svoje strane šire zlo [*zur Ausbreitung des Bösen*], dok je narodu namera da oni ne dostignu i ne uspostave se kao suprotstavljeno udruženje [*jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen*] jer ipak isti taj pobijajući princip [*anfechtende Princip*] [...] se jednako nalazi i u nama samima i može biti predstavljen kao spoljašnja moć jedino figurativno [*in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird*]³¹.

(c) Goldbergov seminar i Benjaminovi susreti sa ljudima iz njegovoga kruga (Ungera i Baumgardta sam već pomenuo), na koje je Scholem bio posebno alergičan, mogu da budu možda čak najvažniji pokretač Benjamina u promišljanju žrtvovanja, krvi i nasilja nad Korejom. Jedini argument za ovu pretpostavku, za sada, mogu da budu relativno dugi fragmenti iz Goldbergove knjige koja je objavljena 1925³². Oskar Goldberg posmatra pobunu Koreja (on je imenuje sa *Korah-Aufstand*, ali i sa „poduhvat“, „preduzeće“, *Korah-Unternehmen*), kao pretnju metafizičkom središtu [*metaphysischen Zentrums*]. Reakcija [*eine Reaktion*] na ovu pobunu, koja je sa „teološke“ tačke gledišta nerazumljiva, uverava Goldberg, je kao reakcija tela [*Körper*] kada je napadnut jedan od njegovih vitalnih organa [*wenn ein lebenswichtiges Organ empfindlich angegriffen wird*]³³.

29 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kants gesammelte Schriften, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969, Band VI, S. 97.

30 *Ibid.*, S. 98.

31 *Ibid.*, S. 100. Iste godine, u tekstu „Kraj svih stvari“ (Kant-Werke, Bd. VIII, S. 332.) Kant nam otkriva da je ta banda koju on pominje, zapravo Korejeva banda [der Rotte Korah].

32 *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Erster Band, Berlin, Verlag David, 1925. Goldberg razmatra problem svetosti, uništenja, žrtvovanja, krvi (S. 98, 99, 160-163). „Unblutige Opfer“ Goldberg pominje u kontekstu žrtvovanja boginji Kali (S. 139).

33 *Ibid.*, S. 194-195.

Sva ova tri eventualna izvora Benjaminove analogije su nejednake vrednosti i pripadaju različitim tekstualnim režimima. Ipak, ako stavimo na stranu opskurnu alegoriju Hermann Bahra, i kod Kanta i kod Goldberga banda pobunjenika je redukovana i umanjena na mali „deo“ koji se suprotstavlja „celini“. Zli „deo“ ne može da se konstituiše u entitet ili zajednicu koja onda može da opstane u otporu. Drugim rečima, „deo“ ne može da opstane kao deo unutar „celine“, te je stoga reakcija celine strašna i uništenje pobunjenika nužno. Interesantno je da je i kod Kanta i kod Goldberga ovaj „zli princip“ interiorizovan i figurativno predstavljen: kao deo „nas samih“ i u „nama“ kod Kanta, i kao napad na organ našeg organizma ili našeg „tela“, kod Goldberga.

Ponavljam sada još jedanput Benjaminu:

Kao što se u svim područjima mitu suprotstavlja Bog, tako se i mitskom nasilju suprotstavlja božansko nasilje. U stvari, ono je njena suprotnost u svim pojedinostima. Ako mitsko nasilje postavlja pravo [*mythische Gewalt rechtsetzend*], božansko nasilje poništava pravo [*die göttliche rechtsvernichtend*]; [...] Legendi o Niobi možemo suprotstaviti, kao primer tog božanskog nasilja, suđenje bandi Korejevoj [*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenüberreten*]. Ono pogađa povlašćene Levite [*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*], pogađa ih nenajavljeno, ne preteći, udara i ne zaustavlja se pred uništenjem [*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*].

Harmonija Benjaminove intervencije sa Kantovom i Golbergovom interpretacijom potvrđuje se kroz stav da se „božansko nasilje“ suprotstavlja „mitskom nasilju“ u svemu, u svakom segmentu [*in allen Stücken, in all respects*]; nema nikakvog „kažnjavanja“ ove bande, nasuprot, nego presuda [*Gericht*] Boga čuva celinu – Božja akcija ili „božansko nasilje“ uništava i spasava u isti mah (zato ovo nasilje donosi pravdu a ne pravo³⁴); Bog prethodno ne upozorava i ne pretil onima koje uništava, ali upozorava samo one koji ga čuju. Ali to nije dovoljno i to nije sve. Čini mi se da ambicija Benjaminu ide dalje i da njegova „upotreba“ Koreja prevazi- lazi ova tri momenta koje sam izdvojio, i dva koja sam pomenuo i do sada držao u drugom planu. Naime, na početku sam insistirao na iznenađenju koje se pojavljuje u Benjaminovom tekstu, kada neko ko izgleda kao da je levičar i revolucionar *par excellence* (buntovnik Korej po mišljenju Walzera), a o revoluciji Benjamin sve vreme govori u svome tekstu, najednom i sâm biva uništen putem „božanskog nasilja“. Kasnije sam dodao i drugi problem, koji se tiče Benjaminove razmene sa Scholemom, i pretpostavlja uticaj koji su sveti tekstovi i rabinske analize, mogli da imaju na Benjaminovo formiranje predstave o Koreju. Dakle, za razliku od Goldberga ili Kanta, Walzera i delimično, za razliku od Scholema, Benjamin pokušava da misli zajedno onu nerazumljivu „teološku“ tačku gledišta [*theologische Gesichtspunkte*] i revolucionarni gest pobune. Samo u ovom ukrštanju teologije i revolucije (a ne politike) moguće je nemoguće: mesijanski događaj.

34 Benjaminova upotreba reči „sud“ ili „presuda“ [*Gericht*] implicira razlikovanje između prava [*mishpat*] i pravde [*sedaqa*]. Ukoliko je Bog subjekt radnje koja donosi i ispunjuje pravdu, onda njegova akcija nije kažnjavanje nego zaštita. To je osnovna karakteristika korena sdq.

Korej je veličanstven primer pseudomesije i lažnog revolucionara, ali i prvi pokretač mesijanskog teatra i budućeg sveta.

Ali zašto je Korej lažni revolucionar?

Najprecizniji odgovor je zato što Korej nije Mesija. U momentu kada Bog udara i uništava Koreja i njegove saradnike, Benjamin ih definiše (to je još jedno veliko iznenađenje) kao privilegovane Levite. Oni su privilegovani, *die Bevorrechtete* („*Es trifft Bevorrechtete*“; pridev je *bevorrechtigt*). Iako ova retka reč dvosmisleno ukazuje da su oni udareni i uništeni pre nego što im se sudilo – dakle pre suda, pretnje i upozorenja, izgleda da je Benjaminova namera sasvim drugačija. Još nešto, kako mogu da budu „privilegovani“ oni koji se bune protiv privilegija i „prava“ na vođstvo i na sveštenstvo, Mojsija i Arona? Kako može da bude privilegovan samo Korej, inače Mojsijev rođak? Po čemu su to oni privilegovani? Benjamin ne upotrebljava uobičajeni pridev *privilegiert*, nego reč koja sadrži u sebi pravo, sud i suđenje (*Bevorrechtete*). Ovom operacijom Benjamin se približava „teološkoj“ interpretaciji po kojoj su oni uništeni jer izlaze iz zakona. Bog štiti zakon i uništava sve što je izvan njega (pobunjenike ili „privilegovane“). Zatim Benjamin pokazuje da ova pobuna nije revolucija već je proizvod prava ili zakona. Oni su uništeni jer traže privilegije u okviru već postojećeg zakona, a privilegovani su jer im je pozicija već izvan prava (ova dilema je označena kao razlika između njihove pobune protiv Mojsija i Arona, i njihove pobune protiv Boga). Najvažniji razlog zašto je Korej privilegovani lažni revolucionar jeste njegovo bogatstvo i njegov uticaj koji on poseduje u narodu pre same pobune. On nije siromašan³⁵, odnosno on je političar a ne revolucionar. Čak i da Benjamin nije poznavao poreklo istorije Korejeve ambicije (Korejeva žena igra veoma zanimljivu ulogu u njegovoj karijeri³⁶), reč *Bevorrechtete* je pravilno upotrebljena da pokaže da je u pitanju materijalna privilegija ove bande. Dakle, Korej i njegova banda se bore za vlast i po Benjaminu pripadaju registru prava i pravnog mitskog nasilja koje nema nikakve veze sa revolucijom³⁷. Oni moraju da budu udareni i uništeni jer ne mogu da budu konstituisani kao suprotstavljena zajednica (Kantov „zli princip“), ne mogu da opstanu kao deo celine ili deo zajednice (kao Šamai u sporu sa Hilelom³⁸) i nikada

35 „Samo sud siromašnih ima revolucionarnu moć“ [Urteil des Armen hat allein revolutionäre Macht. Die Arme ist vielleicht nicht gerecht, aber er kann niemals ungerecht sein]. G. Scholem, „Der Bolschewismus“, *Tagebücher* 1913-1917, S. 556.

36 Cf. Sanhedrin, 109 b – 110 a ; „Bio je ljubomoran što je Mojsije izabrao drugoga...“ Rachi, *Le Commentaire de Bamidbar*, Paris, Les éditions Biblieurope, 2005, p. 163. Philon govori o „nerazumnoj“ ambiciji i gordosti pobunjenika [alogou fronéματος]. De Praemiis et Poenis, 13 : 74.

37 Cf. Stih 16 : 2 Brojevi, počinje sa „I podigoše se (ili i ustaše) protiv Mojsija“. Sintagma „vaya-coumou lifnei (Moshé)“ ima potpuno pravnu pozadinu i upotrebljava se na sudu kada se oslovljava protivnik (Ponovljeni zakoni, 19 : 15-16 ; Psalmi, 27 : 12).

38 U tekstu „Sitra achra; Gut und Böse in der Kabbala“ (Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973 (1962), S. 68-69) Scholem evocira Korejevu pobunu u kontekstu neslaganja između dva velika doktora: Hilela i Šamaia. On citira odlomak iz *Zohar*, I, 17 b:

„[...] levo se uklopilo u desno [die Linke wurde in die Rechte einbezogen], i mir se održao u svemu [und es war Harmonie im All]. Isto bejaše tokom sukoba između Koreja i Arona – levo protiv desnog. [...] On (Mojsije) je pokušao da uskladi suprotstavljenosti, ali levo je odbilo i

ne mogu da unište pravo (zakon) jer im je namera da ga zamene novim pravom (to jest novom privilegijom).

Ali zašto uopšte ovakva „reformistička“ pobuna „proizvodi“ događaj Boga i njegovo nasilje uništenja? „Rad“ analogije i kontra analogije (podsećam da u ovim godinama Benjamin piše jedan važan fragment o analogiji) pomažu Benjaminu da izvede konsekvantni zaključak: apsolutno nasilje (destruktivno, božansko i revolucionarno) uništava pravno i političko nasilje ili pobunu unutar zakona (pobuna je uvek za privilegije i za beneficije), kao kulminaciju apsolutne hipokrizije kapitalizma. Nasuprot tome, pobuna Koreja i njegove bande je istovremeno najvažniji uslov da se ovo novo i neverovatno nasilje manifestuje kao destruktivno. Lažni revolucionar najavljuje pravog. Nema revolucije bez lažnog pobunjeničkog i mitskog nasilja ili rata³⁹. Na ovaj način je paradigma revolucionarne prakse pronađena u nasilnoj intervenciji Boga, odnosno u očekivanju nenasilnog Mesije.

Temeljni stav [*der Grundsatz*] je ovaj: samo u svetu koji nadolazi (u svetu ispunjenja) [*nur in der kommenden Welt (der Erfüllung)*] istinsko božansko nasilje [*echte göttliche Gewalt*] (božanska neposredna radinost [*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*]) može se objaviti drugačije od uništavalačkog [*anders als zerstörend*]. Ali, nasuprot tome, božansko nasilje prodire u zemaljskom svetu, raspiruje uništenje [*atmet sie Zerstörung*]. [...] U ovom svetu, božansko nasilje [*göttliche Gewalt*] je više [*ist höher*] od božanskog ne-nasilja [*göttliche Gewaltlosigkeit*]. U svetu koji nadolazi božansko ne-nasilje je više od božanskog nasilja⁴⁰. Temeljni stav [*der Grundsatz*] je ovaj: samo u svetu koji nadolazi (u svetu ispunjenja) [*nur in der kommenden Welt (der Erfüllung)*] istinsko božansko nasilje [*echte göttliche Gewalt*] (božanska neposredna radinost [*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*]) može se objaviti drugačije od uništavalačkog [*anders als zerstörend*]. Ali, nasuprot tome, božansko nasilje prodire u zemaljskom svetu, raspiruje uništenje [*atmet sie Zerstörung*]. [...] U ovom svetu, božansko nasilje [*göttliche Gewalt*] je više [*ist höher*] od božanskog ne-nasilja [*göttliche Gewaltlosigkeit*]. U svetu koji nadolazi božansko ne-nasilje je više od božanskog nasilja.

Ali zašto je Korej lažni mesija ?

Najprecizniji odgovor je zato što Korej nije revolucionar. Iako njegova pobuna, van svake sumnje, sadrži elemente nove buduće pravde, iako su svi uslovi mesijan-

Korejeva nasilnost je pretekla [*verstreifte sich im Übermass*]. On reče da [...] levo, znači, treba da se priključi, ali Korej odbi da se pridruži u Višem [*Oberen*] i da se sastavi u desnom [*in die Rechte einbezogen werden*], i pade bez svake sumnje u Donje zbog silne ljutine. U stvari, Korej je odbio da se sukob razreši Mojsijevom rukom, sukob koji znači nije bio „u ime nebesa“ [*um des Himmels willen*]. [...] Protivrečnost koja je na delu i koja je podređena Višem, koja se podiže i ne silazi i koja se ispravno sprovodi, je protivrečnost koja je suprotstavila Šamaia i Hilela. Sveti, blagosilja je, smesti se između njih, potom ih sjedini. To je protivrečnost koja je bila „u ime nebesa“, jer nebesa se otvoriše pred ovom protivrečnošću, te ona beše razrešena (*qayam*, znači u isti mah „rešiti“ i „potvrditi“).

39 Cf. Scholemovo razlikovanje krvave boljševičke revolucije, mesijanskog carstva i nasilja prvog svetskog rata. Ibid.

40 W. B., *Gesammelte Schriften*, Band VI, S. 99.

skog teatra zadovoljeni, sam Korej je arhikonspirator [*archconspirator*], „dekonstruktor“ i uništavalac jedne prognane zajednice. On pokreće jednovremeno četiri pobune (Leviti protiv Arona; Datan i Abiram protiv Mojsija; vođe plemena protiv Arona; i svi zajedno protiv Mojsija i Arona⁴¹) pošto je „uzeo“⁴² sa sobom i ujedinio 250 sinova Izraela. Na početku pobune, Korej se obraća Mojsiju i Aronu sledećim rečima (16 : 3):

Dosta nek vam je! Cela ova zajednica, da, svi su sveti [*kdschim*], i među njima je Gospod; zašto se onda vi podižete [*tinaseu*] u vođe ove zajednice Gospodnje?⁴³

Tokom svoga života Korej više neće izgovoriti niti jednu jedinu reč⁴⁴. Dakle, on misli da nije samo zajednica sveta nego je sveta i zajednica i svaki pojedinac (deo) te zajednice. To je potpuna novost i istovremeno, teška kleveta. Radikalnost ove izjave, koja dovodi u pitanje posvećenost sveštenika Arona⁴⁵ odnosno Mojsija kao njegovog prvog zaštitnika i posrednika između naroda i Boga, početak je užasa i velikih nevolja. Ipak, Benjaminova intervencija (i intuicija) otvara mogućnost za drugačiju interpretaciju pojave Koreja i njegovog uništenja koje, kao što znamo, proizvodi pravu katastrofu naroda izmučenog u divljini (osim ovih 250, uništene su i njihove žene i deca, i još 14700 sunarodnika). Revolucionarno nasilje Boga ili „božansko nasilje“ Mesije koje uništava bez krvi, ne „sudi“ samo u korist Mojsija ili Aarona ili zakona, nego pre svega daje orijentaciju u pustinji i najavljuje budućeg ne-nasilnog Mesiju i verovatno sasvim mirnu revoluciju. Zbog toga bi ova strašna epizoda trebala da bude (1) mera svakoga budućeg očekivanja i dolaska Mesije [*mashiah*] (mesijanizma), (2) oznaka eventualne promene nečijeg statusa i akt Boga koji odabira, ustoličuje i pomazuje [*mašah*], (3) mera svakog budućeg udara [*mšh*] i pobune, (4) mera svakog budućeg govorenja [*meshiah*] i svakoga žrtvovanja, i, na kraju, (5) mera [*mashahu(m)*] svake buduće mere.

Ali da li je to zaista moguće? Da li su Benjaminovo razlikovanje između dva nasilja i njegov poziv da se misli „božansko nasilje“ u kontekstu Korejeve pobune, gestovi koji uvode u mišljenje novog i budućeg sveta? Da li nam Benjamin zaista skicira uslove za prepoznavanje (poslednjeg) nasilja, za uzdržavanje od nasilja, očekivanje nasilja ili možda bezuslovne uslove za poslednje činjenje nasilja? I sve ovo, da bi nasilje na kraju bilo uništeno, da bi društvena nepravda bila eliminisana i

41 *The JPS Torah Commentary Numbers* (Bamidbar), komentar J. Milgrom, Philadelphia – New York, The Jewish Publication Society, 5750 / 1990, p. 129. Milgrom koriguje Abrabanela koji misli da ima tri pobune (p. 415).

42 „Uze Korej, sin Isara, sina Kehatova, sina Levijeva...“. Upotreba aorista glagola „uzeti“, „on uze“ [*vayikach*] označava da je Korej ubedio i grupirao neke od vođa naroda, ali i da se odvojio od same zajednice („On se odvojio, odvojio od ostalog dela zajednice kako bi uspostavio sukob“, Rachi).

43 *Rabbinat Français*, Tel-Aviv, 1994, p. 287.

44 Uostalom, potpuno je neizvesno da li je Korej završio kao i drugi, da li je i njega zemlja progutala (Sanhedrin 110 a) i da li on izgovara reči koje se mogu čuti ukoliko se osluškuje glas koji dolazi iz Gehinom (Gehenna; Sheol): „Mojsije i njegova Thora su istina, a mi smo lažovi“ (Sanhedrin 110 b; Baba Bathra 74 b). Cf. F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 487 (30 juli 1917).

45 Aron je „pomazani sveštenik“ [*hacohen hamoshiyach*], Lev. 4 : 3, 5.

da bi suverenost sveta (ili Izraela, po mišljenju Maïmonide) bila napokon otkrivena?

Da bi odredio da li je jedno nasilje učinio Bog (ili Mesija), to jest da li je ono takozvano „božansko nasilje“ i da li se putem njega objavljuju Bog i budući svet, Benjamin upotrebljava dva podjednako važna registra. Paradoksalno, oba registra ometaju i sprečavaju konstruisanje i fantaziju na osnovu koje se Bog pojavljuje jedino putem nasilja i katastrofalnog uništenja. Isto tako, oba registra ukidaju mogućnost da se užasna nasilja i ratovi opravdavaju i pripisuju jednom fiktivnom idealnom autoru. U okviru prvoga registra Benjamin okleva i proverava karakteristiku jednog nasilja, upotrebljavajući različite sinonime za „božansko nasilje“ i detaljno razmatrajući odnos između prava i nasilja. Da bi se nasilje koje je učinjeno pripisalo bilo Mesiji bilo Bogu, potrebno je da to nasilje istovremeno bude i revolucionarno, čisto, apsolutno, pedagoško, ali i da je bez ikakvog atributa; takvo nasilje ne pravi pravo ni poredak, ne donosi privilegije, ne pravi ništa; takvo nasilje potpuno uništava, meri se žrtvama, ali nema krvi i ostataka i „kao da se nikada nije ni desilo“.

Zatim Benjamin prepoznaje ovo nemoguće nasilje i ovaj nemogući događaj na jednoj drugoj sceni i unutar mesijanskog registra. Lažnog Mesiju i pseudo revolucionara Koreja, pročitali smo, živoga je progutala zemlja. Ista zemlja je svojevrmeno otvorila usta da primi Aveljovu krv ne bi li se uklonio Kainov zločin i odložila Kainova krivica⁴⁶. Da bi se nasilje koje je učinjeno pripisalo bilo Mesiji bilo Bogu, verovatno bi to bila konsekvencija Benjaminove sugestije, nužno je da sam čin nasilja istovremeno briše i čuva (štiti, odlaže, drži u rezervi) revolucionarni i negativni moment jedne zajednice. Revolucionarno brisanje Koreja i njegove bande zahteva ponovno korigovanje jedne zajednice i novo merenje. Ova nova mera je moguća samo u senci budućeg sveta kada Mesija diže iz zemlje „celu zajednicu“, uključujući i zle i pobunjene⁴⁷.

„[...] da, svi su sveti, i međ njima je...“

Institut za Filozofiju i Društvenu teoriju, Beograd

46 Sanhedrin, 37 b.

47 Sanhedrin, 108 a.

Petar Bojanić

**Benjamins „Revolutionäre Gewalt“ und Rotte Korahs
Der Aufstand gegen Moses als erste Szene des Messianismus (Num. 16)**

(Zusammenfassung)

Sofern wir versuchen, im Aufstand Zeichen und Formen des Messianismus zu finden (Bloch), sofern z. B. Korah im Gegensatz zu aber auch immer zusammen mit Benjamin der erste linke Oppositionelle in der Geschichte der radikalen Politik ist, so ist die letzte und göttliche Gewalt, die Gott vollzieht gerade Benjamins reine revolutionäre Gewalt, die eben an diesem ersten Revolutionär vollzogen wird. Das Zirkulieren der der Bezeichnung dieser Darlegung im Untertitel, stellt auch umgekehrt eine gute Beschreibung eine Missverständnisses in Zusammenhang mit dem Verständnis der Revolution bei Benjamin dar, denn derjenige, der revolutionäre Gewalt ausübt, befindet sich nicht an dem Ort, an dem wir ihn immer erwarten. Führt uns dieses Erwarten ständig zu Benjamins Kritik der Gewalt zurück? Vor allem aber – was erwarten wir überhaupt? Erwarten wir die letzte Gewalt von katastrophalen Dimensionen, die jede künftige Gewalt und die Zeit des Wartens beseitigt? Das edle Subjekt der Revolution? Erwarten wir die Wahrheit?

STICHWORTE: Gewalt, Revolution, Messianismus, göttliche Gewalt.