

Ο Αντόρνο για την εγγελιανή διαλεκτική: Υπερασπίζοντας τον θεωρησιακό λόγο

Παρά τον πλούτο του, το φιλοσοφικό έργο του Αντόρνο, με την έκλειψη της φυσικής παρουσίας του ίδιου, άρχισε να αντιμετωπίζεται όλο και συχνότερα ως κοιτίδα ανεπύλων αντιφάσεων και αθεράπευτων αδυναμιών. Η ανάγνωσή του από τον Χάμπερμας, ενόψει της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης που ο ίδιος ανέπτυξε (και την οποία αντιδιέστειλε έντονα στο έργο των ιδρυτικών μελών της λεγόμενης Σχολής της Φρανκφούρτης), συνέβαλε αποφασιστικά στη διαμόρφωση και καθιέρωση μιας κυρίαρχης ερμηνείας της σκέψης του Αντόρνο η οποία, ούτε λίγο ούτε πολύ, ατέρρριψε συλλήβδην την τελευταία ως μη διαλεκτική, ανορθόλογη και παρωχημένη¹. Ο Χάμπερμας αναγνώρισε στην αντορνιανή φιλοσοφία της ιστορίας τη συνήφανση μιας εγγενούς τελεολογίας και εκείνης της θεώρησης της νεωτερικότητας η οποία αρνείται στην τελευταία την παραδοχή της ύπαρξης στους κόλπους της οποιοδήποτε χειραφετητικού δυναμικου².

Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή, η ιδιαιτερότητα της «(πε)φωτισμένης» νεωτερικής κοινωνίας εξαντλείται για τον Αντόρνο στην παντοδυναμία ενός διεφθαρμένου, ολοκληρωτικού λόγου, που αδυνατεί να παράσχει πρόσβαση στη γνώση (στην αλήθεια), ακρωτηριάζοντας με τον τρόπο αυτό τον θεωρητικό στοχασμό³, και στην πανταχού παρούσα κυριαρχία του υποκειμένου «πάνω σε μια αντικειμενοποιημένη εξωτερική φύση και μια καταπιεσμένη εσωτερική» φύση⁴. Εν τω μέσω μιας κοινωνικής πραγματικότητας που καταδικάζει την ίδια τη σκέψη σε μια αποκλειστικά ταυτοποιητική λειτουργία, ο Αντόρνο, σύμφωνα με την ίδια ανάγνωσή, εκθειάζει τη μιμητική ιδιότητα της τέχνης, την οποία και καταδεικνύει ως το μοναδικό πλέον καταφύγιο της αλήθειας: Με την από μέρους του διατύπωση μιας αισθητικής θεωρίας, γράφει ο Χάμπερμας, ο Αντόρνο «επισφραγίζει την παράδοση κάθε

Η Αγγελική Κόντου διδάσκει Κοινωνική και Πολιτική Θεωρία και Φιλοσοφία στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης του Πανεπιστημίου Κρήτης*.

* Ευχαριστώ θερμά τους Διονύση Γράβαρη και Βαγγέλη Λαγό για την ενασχόλησή τους με το παρόν κείμενο και τις παρατηρήσεις τους γύρω από αυτό. Αυτονόητο είναι το γεγονός ότι η ίδια φέρω την αποκλειστική ευθύνη για τη μορφή και το περιεχόμενο όσων εκτίθεται εδώ.

Το ελιχείρημα που διατρέχει την παρούσα εργασία παρουσιάστηκε σε Ημερίδα που διοργανώθηκε από τον Τομέα Θεωρίας του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, σε συνεργασία με το περιοδικό *Αξιολογικά*, και έλαβε χώρα στο Πάντειο Πανεπιστήμιο στις 02/12/03. Τίτλος Ημερίδας: «Ημερίδα Αντόρνο: 100 χρόνια από τη γέννησή του».

Τέλος, σε ό,τι ακολουθεί, η απόδοση στα ελληνικά χωρίων που προέρχονται από αγγλόφωνες εκδόσεις της πρωτογενούς ή δευτερογενούς βιβλιογραφίας είναι δική μου. Οι αγκύλες στο εσωτερικό των παραπομπών, όπου υπάρχουν, υποδεικνύουν παρεμβάσεις δικές μου.

γνωσιακής ικανότητας στην τέχνη, στην οποία η μιμητική ιδιότητα αποκτά αντικειμενικό σχήμα»⁵.

Το παρόν κείμενο θεμελιώνεται στη γενικότερη θέση ότι, αν και κυρίαρχη, η προαναφερόμενη μη διαλεκτική προσέγγιση του έργου του κατεξοχήν ίσως διαλεκτικού στοχαστή, αδικεί τον Αντόρνο. Είναι δυνατή, σύμφωνα με την ίδια θέση, η διαμόρφωση μιας ενμενέστερης και πολύ πιο γόνιμης ερμηνείας του έργου αυτού, σύμφωνα με την οποία ο Αντόρνο δεν αντικαθιστά τον εγγεγραμμένο θετικό θεωρησιακό λόγο από έναν αντίθετο, αρνητικό διαλεκτικό λόγο, αλλά επιδιώκει τη διάσωση της θεωρησιακής φιλοσοφίας από τον εγκλεισμό της στην ιδεαλιστική οπτική⁶. Αυτό σημαίνει ότι ο Αντόρνο δεν αρνείται την ταυτότητα καθ'αυτή (τη δυνατότητα θετικής εννοιολόγησης – γνώσης– του αντικειμένου), αλλά μόνον την *ταυτότητα ταυτότητας και μη ταυτότητας* (την παραδοχή του πλήρους, απόλυτου και οριστικού χαρακτήρα του περιεχομένου της γνώσης)⁷. Ο Αντόρνο επιδιώκει την αναγνώριση των αναγκαίων ορίων της ταυτότητας (την αποφετιχοποίησή της), ως προϋπόθεση της απελευθέρωσης των δυνατοτήτων της.

Ό,τι ακολουθεί λοιπόν δεν συνιστά παρά συμβολή στην κατεύθυνση παρουσίασης μιας εναλλακτικής ερμηνείας⁸. Στο πλαίσιο αυτό, το παρόν κείμενο ασχολείται με την αντορνιανή συζήτηση του εμπειριακού χαρακτήρα της εγγεγραμμένης φιλοσοφίας και των μορφικών γνωρισμάτων της τελευταίας. Η συζήτηση αυτή ανάγεται τελικά στη θεώρηση των συνεπειών της αμεσότητας η οποία, όπως υποστηρίζει ο Αντόρνο, χαρακτηρίζει τόσο τη μορφή όσο και το περιεχόμενο του εγγεγραμμένου έργου. Το κείμενο προβάλλει τις απόψεις του Αντόρνο γύρω από τη σχέση μεταξύ επιστημονικού λόγου (ταυτότητας) και κριτικού λόγου (μη ταυτότητας) που αφορά την εγγεγραμμένη διαλεκτική, καθώς και γύρω από την ιδιαιτερότητα της τέχνης και τη σχέση της με τον θεωρητικό-φιλοσοφικό στοχασμό. Η παραπάνω θεματολογία αναδεικνύει τη συνύφανση του μυθολογικού και αντιμυθολογικού χαρακτήρα της εγγεγραμμένης σκέψης και τη σύνθετη σχέση της με τον θεωρησιακό απόλυτο ιδεαλισμό. Σύμφωνα με την ερμηνεία των αντορνιανών θέσεων που παρουσιάζεται εδώ, ο εγγεγραμμένος ιδεαλισμός λειτουργεί ως συνθήκη που οδηγεί τον θεωρητικό στοχασμό του Χέγκελ τόσο στην προσωρινή απομυθοποιητική αναγνώριση της ετερότητας όσο και στην τελική μυθοποιητική αισθητικοποίησή του· η τελευταία κατονομάζεται από τον Αντόρνο ως αναμφίβολα ακυρωτική των υπαρκτών γνωσιακών δυνατοτήτων του φιλοσοφικού λόγου.

Ο Αντόρνο αναγνωρίζει στην εγγεγραμμένη φιλοσοφία την επίτευξη μιας σημαντικής αναδιάρθρωσης του παραδοσιακού τρόπου κατανόησης της εμπειρίας· στο πλαίσιο της αναδιάρθρωσής αυτής, η εμπειρία δεν θεωρείται ως εξωτερική ή ως Άλλη από τον λόγο, αλλά αντίθετα, είναι ο ίδιος ο λόγος που υπόκειται σε μια εμπειρία (ή, καλύτερα, σε μια σειρά εμπειριών). Ο Χέγκελ, γράφει ο Αντόρνο, «παράδίδεται χωρίς επιφύλαξη στην ιδιαιτερότητα [specificity] του αντικειμένου του»⁹, υποτάσσει τη σκέψη του «στην πειθαρχία του ίδιου του πράγματος»¹⁰ και, σε αντίθεση με τη λογική του επιστημονικού λόγου που απαιτεί τη μη νόθευση του αντικειμένου με το θεωρούμενο ως εξωτερικό συγκριτικά υποκείμενο, το επιτυγχάνει αυτό μέσα από την κινητοποίηση ολόκληρου του εαυτού, φυσικού και πνευματικού, στο πλαίσιο μιας συνεχούς ανταλλαγής μεταξύ της έννοιας και του πράγματος στο οποίο αναφέρεται αυτή.

Ο διαλεκτικός-εμπειριακός χαρακτήρας της εγγελιακής φιλοσοφίας κατονομάζει ως ψευδή και αυτο-υπονομευτική την επιδίωξη γνώσης του αντικειμένου μέσω της πλήρους αποστασιοποίησης από αυτό, ασκώντας ταυτόχρονα κριτική στην ταυτοποιητική θεώρηση του αντικειμένου ως πράγμα κατ' ουσία στατικό και άνεν ζωής – μια κριτική την οποία αναπτύσσει όχι μέσω μιας εξωτερικής α priori άρνησης της εν λόγω θεώρησης, και της συνακόλουθης δογματικής επιβολής μιας δεδομένης Άλλης οπτικής, αλλά εμμενώς: Ο Χέγκελ, γράφει ο Αντόρνο εκφράζοντας ταυτόχρονα τη σύμφωνη γνώμη του, «γνώριζε ότι κάθε κριτική της πραγματοποιητικής, διαιρετικής και αλλοτριωτικής συνείδησης η οποία απλώς αντιπαράτάσει σε αυτή μία διαφορετική, εξωτερικά προερχόμενη πηγή γνώσης, είναι ανήμπορη (ανίσχυρη)· ότι εκείνη η σύλληψη του λόγου που εκτοπίζει [αντικαθιστά] τον λόγο είναι καταδικασμένη, με τα δικά της κριτήρια, να αποτύχει»¹¹.

Ο Αντόρνο επικροτεί την εντοπισίμη στην εγγελιακή σκέψη διαλεκτική σχέση μεταξύ επιστημονικού λόγου και κριτικής της επιστημονικής οπτικής και αναγνωρίζει στη σταθερά αναδυόμενη αντίφαση μεταξύ της «καθλωμένης έννοιας» και της «εν κινήσει έννοιας» την κινητήριο δύναμη του φιλοσοφικού στοχασμού αλλά και της σκέψης εν γένει¹². Στον βαθμό που παραμένει διαλεκτική, η εγγελιακή σκέψη, τονίζει ο Αντόρνο, διατηρεί τη δυνατότητα αποφυγής εξάντλησης της στην αναπόφευκτη ταυτοποιητική λειτουργία του (φιλοσοφικού) στοχασμού. Το αποτέλεσμα, με άλλα λόγια, της συνεχούς αντιπαράθεσης της στατικής έννοιας που υποτίθεται ότι έχει συλλάβει την ουσία του πράγματος με το ζωντανό, κινούμενο αντικείμενο που διαφεύγει της οριστικής κατανόησης και επομένως καθήλωσής του, είναι η συνεχής εναλλαγή ανάμεσα στην αμφισβήτηση της επιτυχίας της ταυτοποιητικής λειτουργίας της σκέψης (και, με αυτή την έννοια, στην άρνηση της ταυτότητας) και στον επαναπροσδιορισμό των ιδιαίτερων περιεχομένων της (στην επαναπρόσληψη της ταυτότητας). Ο Χέγκελ, γράφει ο Αντόρνο, μας «δίδαξε ότι το νόημα των εννοιών θα πρέπει τόσο να καθλωθεί [κινητοποιηθεί] *more scientifico*, έτσι ώστε οι έννοιες να παραμείνουν έννοιες, όσο και να “τεθεί σε κίνηση”, να μεταβληθεί σύμφωνα με τις επιταγές του αντικειμένου, προκειμένου το τελευταίο να μη διαστρεβλωθεί»¹³.

Παρά την κριτική του επιστημονικού λόγου που ενέχεται στον τρόπο με τον οποίο ο εγγελιακός στοχασμός εκφράζει φιλοσοφικά τη σχέση έννοιας και αντικειμένου, ο Χέγκελ, υποστηρίζει ο Αντόρνο, δεν κατορθώνει τελικά να αποστασιοποιηθεί επαρκώς από την επιστημονική οπτική. Η εγγελιακή σκέψη ξεδιπλώνεται *μιμητικά*, και η εμπλοκή της αυτή στην αμεσότητα με την οποία συνδέεται η μιμητική λειτουργία είναι δηλωτική της διττής σχέσης της με τη θετικιστική επιστημονική οπτική.

Παρά τη φαινομενικά ευμενής στάση του απέναντι στην ανιχνεύσιμη, όπως υποστηρίζει, καλλιτεχνική ποιότητα της εγγελιακής φιλοσοφίας¹⁴, ο Αντόρνο επικρίνει τον Χέγκελ για την «αναγωγή», θα μπορούσε να πει κανείς, της φιλοσοφίας στην τέχνη, για τη μη συνειδητοποίηση της διακριτότητας του φιλοσοφικού λόγου, και συνακόλουθα, για την αποδυνάμωσή του, μέσω της αξιοποίησής του με όρους ενός ακατάλληλου για τον φιλοσοφικό στοχασμό τύπου μίμησης: «Η φιλοσοφία στο σύνολό της συμμαχεί με την τέχνη, στο βαθμό που επιθυμεί να διασώσει με το μέσο της έννοιας τη μίμηση που η έννοια καταπιέζει, και ο Χέγκελ εδώ συμπεριφέρεται όπως ο Αλέξανδρος σε σχέση με τον γόρδιο δεσμό. Αποδυνα-

μώνει τις επιμέρους έννοιες, τις χρησιμοποιεί σαν να επρόκειτο για ανεικονικές απεικονίσεις εκείνου που σημαίνουν»¹⁵.

Σύμφωνα με την εν λόγω προσέγγιση, ο Χέγκελ παραγνωρίζει την ιδιαίτερη φύση και τα όρια της έννοιας, με αποτέλεσμα να αφήνει τη φιλοσοφία του εκτεθειμένη στις συνέπειές τους και να στερεί έτσι τον εαυτό του από την αξιοποίηση των δυνατοτήτων τους. Ο Χέγκελ στοχάζεται πάνω στο περιεχόμενο των εννοιών που χρησιμοποιεί, όχι όμως και πάνω στη φύση της έννοιας ως τέτοια. Με άλλα λόγια, η αναγνώριση στο πλαίσιο της εγελιανής διαλεκτικής της μη ταυτότητας έννοιας και αντικειμένου είναι στιγμιαία, προσωρινή και προκύπτει εκ των υστέρων, δεν υπερβαίνει την εμπειρία συγκεκριμένων εννοιακών περιεχομένων στην κατεύθυνση ενασχόλησης με την ίδια τη φύση της σχέσης έννοιας και αντικειμένου. Η εμπειρία της μη ταυτότητας είναι περιορισμένη (ελλιπής), καθώς δεν ακολουθείται από έναν βαθμό αποστασιοποίησης που θα επέτρεπε στη σκέψη να αναστοχαστεί πάνω στη φύση των μέσων πραγματοποίησης της εμπειρίας και συνακόλουθα πάνω στον βαθμό παρέμβασής τους (των μέσων δηλαδή) στο εκάστοτε συγκεκριμένο περιεχόμενο της.

Η θεώρηση που αναπτύσσει ο Αντόρνο, όσον αφορά τον προβληματικό χαρακτήρα της χρήσης των εννοιών από τον Χέγκελ, είναι ανιχνεύσιμη στο πλαίσιο μιας συζήτησης για τον τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ παρουσιάζει το περιεχόμενο του φιλοσοφικού στοχασμού του. Αναφορικά με τη μορφή του, υποστηρίζει ο Αντόρνο, το επιχείρημα του Χέγκελ εμφανίζει μια *εντυπωσιακή ομοιότητα με το έργο τέχνης*. Η ομοιότητα αυτή εκφράζεται χαρακτηριστικά στην *εγελιανή αντίληψη της ολότητας ως ταυτότητα διαμεσολαβημένη στο εσωτερικό της από τη μη ταυτότητα* – αντίληψη την οποία ο Αντόρνο αναγνωρίζει ως «έναν κανόνα της καλλιτεχνικής μορφής που μεταφέρεται στη φιλοσοφική σφαίρα»¹⁶.

Η σύντομη συζήτηση που ακολουθεί σχετικά με μερικά κεντρικά θέματα της αντορνιακής προσέγγισης της ιδιαιτερότητας της τέχνης ως ξεχωριστή κοινωνική σφαίρα έχει στο στόχο να συμβάλει στην κατάδειξη της εν λόγω ερμηνείας.

Με τη μετάβαση από τις μυθικές σε μοντέρνες μορφές εξορθολογισμού, η τέχνη, σημειώνει ο Αντόρνο, έρχεται να αντικαταστήσει την απώλεια εκείνου που ασκούσε προηγούμενα μια αρχικά μαγική και στη συνέχεια λατρευτική λειτουργία. Όπως με αλληγορικό τρόπο δείχνει η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* και αναπτύσσει αργότερα η *Αισθητική Θεωρία*, η απόσυρση της τέχνης από την αμεσότητα των μαγικών και θρησκευτικών-λατρευτικών πλαισίων σηματοδοτεί την έναρξη της διαδικασίας αυτονόμησής της¹⁷. Η τέχνη απογειώνεται (αποσπάζεται) από την εμπειρική πραγματικότητα και έρχεται να αντιληφθεί τον εαυτό της ως μία *χωριστή κλειστή ολότητα* στο εσωτερικό της οποίας «εφαρμόζονται *ειδικοί κανόνες*»¹⁸. Η απόσυρσή της ωστόσο από την άμεση σφαίρα της κοινωνικής πρακτικής και, επομένως, η εξουδετέρωση της προηγούμενης επιρροής της δίνει στην τέχνη τη δυνατότητα διατήρησης ενός ουτοπικού μηνύματος και έκφρασης μιας *συμβολικής κριτικής της εργαλειακότητας του υπάρχοντος*.

Αρνούμενη την άσκηση οποιασδήποτε κοινωνικής επιρροής και την υιοθέτηση οποιονδήποτε σκοπού, η τέχνη αντιτάσσεται στην εργαλειακή λογική της μοντέρνας κοινωνίας: ο ισχυρισμός ότι το έργο τέχνης υπάρχει *καθ' εαυτό και δι' εαυτό*, όχι για κάποιον άλλο, αντιβαίνει στη λογική της αρχής της ανταλλαγής πάνω στην οποία στηρίζεται η *εμπορευ-*

ματική μορφή¹⁹. Προβάλλοντας μια ταυτότητα που θεμελιώνεται σε μια εγγενή αξία, η τέχνη, μέσω της απλής ύπαρξής της, ασκεί έμμεση κριτική στην αυξανόμενη τάση, από πλειονάς της μοντέρνας παραγωγής, δημιουργίας και ικανοποίησης ψεύτικων, ετερόνομων αναγκών, στην αυξανόμενη μετατροπή της ανταλλακτικής αξίας σε αυτοσκοπό²⁰. Κατά παράδοξο τρόπο λοιπόν, στην περίπτωση της τέχνης, η αποστιασιοποίησή της από την κοινωνία και η αντίθεσή της σ' αυτή συνιστά τη μοντέρνα συνθήκη κριτικής συμμετοχής της στην κοινωνία.

Η παραδοξότητα που ενέχεται στο γεγονός της αυτόνομης ύπαρξης της τέχνης υποδεικνύει ήδη και τον ψευδαισθητικό χαρακτήρα του ισχυρισμού της ότι υπάρχει μόνο για τον εαυτό της καταλαμβάνοντας κάποιον χώρο πέρα ή έξω από την κοινωνία. Η προβαλλόμενη άρση κάθε είδους ή βαθμού ετερονομίας δεν είναι παρά φαινομενική, διευκρινίζει ο Αντόρνο, αφού το αντικείμενο-κοινωνία είναι παρόν στην υποκειμενική διαδικασία παραγωγής του έργου τέχνης, τόσο μέσω της ίδιας της κοινωνικής ύπαρξης του καλλιτέχνη-δημιουργού, όσο και μέσω της πολύμορφης αξιοποίησης στοιχείων της πραγματικότητας στη σύσταση του ιδιαίτερου θέματος του εκάστοτε έργου²¹. Και αν η επιλογή του θέματος αυτού και της τεχνικής μορφής αποκρυστάλλωσής του γίνεται πλέον από τον ίδιο τον καλλιτέχνη και όχι από κάποια εξωτερική αρχή, η ενεχόμενη στην πιο πάνω διαδικασία ελευθερία (χάρη στην οποία το έργο τέχνης ασκεί έμμεση κριτική στην εμπορευματική μορφή) γίνεται δυνατή μόνον όταν η καλλιτεχνική εργασία και τα προϊόντα της καθίστανται ελεύθερα απαλλοτριώσιμα, όταν δηλαδή ο εμπορευματικός χαρακτήρας τους ενισχύεται και επιβεβαιώνεται²². Τα έργα τέχνης επομένως δεν στερούνται κοινωνικού χαρακτήρα· αντίθετα, διαμεσολαβούνται απ' ό,τι τα ίδια καταγγέλλουν: «[...] τα έργα τέχνης, προϊόντα κοινωνικής εργασίας που υπόκεινται στον δικό τους μορφικό κανόνα ή παράγουν τον δικό τους μορφικό κανόνα, κλείνονται ερμητικά στον εαυτό τους αποκλείοντας εκείνο που τα ίδια είναι»²³. Με την έννοια αυτή, η διακριτή ολότητα που αναγνωρίζεται ως τέχνη υφίσταται ως ταυτότητα εσωτερικά διαμεσολαβημένη από τη μη τέχνη, από τη μη ταυτότητα.

Ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι η απόσχιση της τέχνης σε μια φαινομενικά κλειστή αυτοαναφορική ολότητα έχει μια σημαντική ιδεολογική λειτουργία: ο ισχυρισμός της εμμενούς κανονιστικότητας τείνει προς την κατάφαση, καθώς υπονοεί ότι οι ιδιαίτερες ποιότητες της τέχνης «είναι αυτές ενός κόσμου που υπάρχει από μόνος του πέρα από την τέχνη»²⁴. Η τέχνη «προβάλλει την αντανάκλαση της δυνατότητας πάνω στο υπάρχον»²⁵, διατηρεί την εικόνα (image) της οντοπίας ως ενός κόσμου ελεύθερου από την ετερονομία και την κυριαρχία (της ανταλλακτικής αξίας πάνω στην αξία χρήσης), βεβαιώνοντας έμμεσα την παροντική πραγμάτωση μιας τέτοιας ελευθερίας. Όπως επανειλημμένα υποστηρίζεται στην Αισθητική Θεωρία ωστόσο, και σύμφωνα με όσα προαναφέρθηκαν, ο παράδοξος, ψευδαισθητικός και ιδεολογικός χαρακτήρας της τέχνης είναι εγγενής στην ίδια τη σύστασή της και αδιαχώριστος από το περιεχόμενο αληθείας της (truth-content). Προβάλλοντας το δυνατό (το εν δυνάμει) ως πραγματικό, η τέχνη συμβάλλει στην (υπ)ενθιμίωση των απραγματοποιήτων δυνατοτήτων του υπάρχοντος²⁶. Αποτελεί επομένως μέρος της ιδιαιτερότητάς της το γεγονός ότι, στην περίπτωση της, η διατήρηση κάποιας μορφής «μαγείας» υφίσταται ως τρόπος απομάγευσής²⁷.

Αν η αυτοπεριχαράκωση σε μια κλειστή ταυτότητα που διαμεσολαβείται εσωτερικά από τη μη ταυτότητα αποτελεί στην περίπτωση της (αυτόνομης) τέχνης τη συνθήκη έκφρασης κοινωνικής αλήθειας, η εφαρμογή της στη σφαίρα της φιλοσοφίας –υποδεικνύουν τα σχετικά σχόλια του Αντόρνο– δεν έχει την ίδια λειτουργία. Η φιλοσοφική ολότητα που επιβάλλει ο εγγελανός απόλυτος ιδεαλισμός, όντας δυνατή μέσω της αφομοίωσης πραγματικών κοινωνικών αντιφάσεων που δεν αναγνωρίζονται ως τέτοιες, και όντας το προϊόν μιας ορθολογικής και όχι αισθητικής διαδικασίας (μιας διαδικασίας δηλαδή που δεν στηρίζεται στην εικονικότητα), χαρακτηρίζεται από μια αμεσότητα που δεν ενέχει κάποια κριτική λειτουργία και η οποία, σε σημαντικό βαθμό, απορροφά την ιδεολογία του υπάρχοντος. Η αμεσότητα και η ψευδαίσθηση ως γνωρίσματα της ολότητας, με άλλα λόγια, οδηγούν σε αποτελέσματα τα οποία, όπως αναγνωρίζει ο Αντόρνο, διαφέρουν σημαντικά σε καθεμία από τις επιμέρους σφαίρες της τέχνης και της φιλοσοφίας: «Αλλά αν η τέχνη είναι μια ιδέα διακριτή από τη φιλοσοφία, την οποία και καθοδηγεί ως ένα αρχέτυπο [πρότυπο], αν η φιλοσοφία ως τέτοια επιθυμεί να πραγματώσει αυτό που δεν περατώθηκε στην τέχνη, ως ψευδαίσθηση, τότε η φιλοσοφική ολότητα γίνεται, με τον τρόπο αυτό, αισθητική, ένα πεδίο φαινομενικής ανάδυσης (semblance) της απόλυτης ταυτότητας. Η ανάδυση αυτή είναι λιγότερο βλαβερή στην τέχνη, στο βαθμό που η τέχνη προβάλλει τον εαυτό της ως φαινομενικότητα (semblance) και όχι ως πραγματοποιημένο λόγο»²⁸.

Στο πλαίσιο της εγγελιανής φιλοσοφίας, η παραπάνω διαπίστωση γίνεται κατανοητή αν ανατρέξει κανείς στην άποψη του Αντόρνο σύμφωνα με την οποία η εγγελιανή σκέψη συντηρεί μια *ένταση ανάμεσα στην έκφραση και την επιχειρηματολογία* η οποία είναι ανάλογη με αυτή μεταξύ *έκφρασης και δόμησης (κατασκευής)* στο έργο τέχνης²⁹.

Αν η απόλυτη έκφραση (ή, η καθαρή μίμηση) ήταν δυνατή –υποδεικνύουν τα σχετικά σχόλια του Αντόρνο στην *Αισθητική Θεωρία*– θα ισοδυναμούσε με το χάσιμο σε μια αντικειμενικότητα από την οποία καμιά κριτική απόσταση δεν θα διατηρούνταν. «Η απόλυτη έκφραση θα ήταν το αντικειμενικό, το ίδιο το αντικείμενο»³⁰. Μια τέτοια εγκατάλειψη του εαυτού στο Άλλο, όμως, δεν οδηγεί στην πραγματικότητα παρά μόνο στην ανάδυση μιας άμεσης εικόνας του υπάρχοντος (αυτού που είναι). Η έκφραση, υποστηρίζει ο Αντόρνο, στην πραγματικότητα δίνει φωνή όχι στην καθαρή αντικειμενικότητα, ούτε στο μοναδικό, απολύτως ιδιαίτερο (αλλότριο) και, επομένως, μη προσπελάσιμο με διαφορετικό τρόπο υποκειμενικό· η έκφραση παράγει (ή, φέρνει στο φως) μια υποκειμενικά διαμεσολαβημένη αντικειμενικότητα: «Η έκφραση είναι ένα φαινόμενο παρέμβασης, μια λειτουργία τεχνικών διαδικασιών όσο και μμητικών»³¹.

Το αντικειμενικό που εμπεριέχεται υπό τη μορφή ιζήματος στη βιωμένη και έχουσα ανάγκη έκφρασης εμπειρία (ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες και λειτουργίες) και η συμμετοχή του υποκειμένου στη διαδικασία αυτής της ιζηματοπόθεσης απαιτούν τη σκέψη προκειμένου να καταστούν σαφές αντικείμενο της συνείδησης – προκειμένου δηλαδή να έχει κανείς την πλήρη δυνατή εμπειρία τους. Ενώ η τέχνη, χάρη στον ψευδαισθητικό, φαντασμαγορικό και αινιγματικό χαρακτήρα της, έχει ανάγκη μιας εξωτερικής οπτικής για την ερμηνεία του περιεχομένου αληθείας της (truth content) –που σημαίνει ότι, με την έννοια αυτή, χρειάζεται τη φιλοσοφία³²– η ίδια η φιλοσοφία, που δεν μοιράζεται με την τέχνη

τον ίδιο χαρακτήρα, έχει ανάγκη, υποστηρίζει ο Αντόρνο, τον αναστοχασμό γύρω από τις πραγματικές διαμεσολαβήσεις που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο των νοητικών διαδικασιών της. Σύμφωνα με τον Αντόρνο, το φιλοσοφικό έργο κατορθώνει να εκφράσει αλήθεια όταν καταδεικνύει τη συνειδητοποίηση των διαμεσολαβήσεων που ενέχονται στη σύσταση του και όταν η συνειδητοποίηση αυτή ενσωματώνεται στην προτεινόμενη αλήθεια.

Αν η έκφραση στο έργο του Χέγκελ συνδέεται με το αυθόρμητο, τη μίμηση και την αμεσότητα, η δόμηση (κατασκευή) σχετίζεται με τη μορφή, τη μελέτη, τον αναστοχασμό. Η δόμηση, γράφει ο Αντόρνο με αναφορά στην τέχνη, «είναι η μορφή των έργων που δεν επιβάλλεται πλέον εκ των προτέρων σε αυτά, ούτε όμως προκύπτει απ' ευθείας μέσα από αυτά, αλλά προέρχεται από τον αναστοχασμό της μέσω του υποκειμενικού λόγου»³³.

Σύμφωνα με το επιχείρημα του Αντόρνο λοιπόν, ο Χέγκελ δεν χειρίζεται με επιτιγία την ένταση μεταξύ έκφρασης και επιχειρηματολογίας (δόμησης) που ενέχει ο φιλοσοφικός στοχασμός. Το έργο του θυμίζει περισσότερο νοητικά φιλμ παρά κείμενα³⁴. Δεν διακρίνονται καθαρά σε αυτό οι ατομικές στιγμές που περιλαμβάνει, με αποτέλεσμα να μειώνεται η σημασία της εξέτασης των λεπτομερειών τους, και οι τελευταίες να παραβλέπονται εύκολα στο σημαντικά αδιαφοροποίητο παραγόμενο όλο, παρά το συχνά σχολαστικό ύφος του Χέγκελ³⁵.

Η περιγραφή που προσφέρει ο Hotho του Χέγκελ να δίδει διαλέξεις έμμεσα υποστηρίζει το επιχείρημα του Αντόρνο γύρω από τον κυρίαρχο ρόλο που η έκφραση, σε βάρος της δόμησης, προσλαμβάνει στο έργο του Χέγκελ: «Αυτός ο άνθρωπος ωστόσο έπρεπε να εξορύξει τις ισχυρότερες σκέψεις από τον βαθύτερο πυθμένα των πραγμάτων, και αν επρόκειτο να έχουν μία ζωντανή απήχηση, θα έπρεπε να αναγεννηθούν μέσα του σ' ένα παντοτινά ζωντανό παρόν, παρόλο που είχαν υπάρξει αντικείμενο μελέτης και επανειλημμένης επεξεργασίας για χρόνια πριν»³⁶.

Εξομοιώνοντας την παρουσίαση της σκέψης του με τη δομή της διαλεκτικής κίνησης, χωρίς μάλιστα να προβάλλει ιδιαίτερη αντίσταση, ο Χέγκελ, όπως υποστηρίζει ο Αντόρνο, αφήνει σ' έναν σημαντικό βαθμό το περιεχόμενο της σκέψης του αναξιοποίητο³⁷. Ο Αντόρνο επικρίνει έντονα τη *μιμητική λειτουργία* που χαρακτηρίζει την εγγεϊανή μέθοδο της «καθαρής ενατένισης» (pure onlooking) και εντοπίζει την «αναγκαιότητά» της στην υιοθέτηση του απόλυτου ιδεαλισμού.

Συγκεκριμένα, ο Αντόρνο υποστηρίζει ότι η εγγεϊανή φιλοσοφία επιδιώκει να επικοινωνήσει (διανοητική) εμπειρία, χωρίς να αναστοχάζεται πάνω στο μέσο της επικοινωνίας, πάνω στη φύση ή στον χαρακτήρα της γλώσσας. Ο Χέγκελ δεν αναγνωρίζει την αναπόφευκτη διαμεσολάβηση του περιεχομένου της εμπειρίας που αποδίδεται εννοιολογικά από το μέσο που καθιστά δυνατή την εννοιολόγησή της. Υπόρρητη στο έργο του είναι η πεποίθηση ότι μέσω της διανοητικής προσπάθειας μπορεί να εξουδετερώσει την επίδραση της γλώσσας στην εκφραζόμενη εμπειρία³⁸. Η αδιαφορία αυτή απέναντι στη γλώσσα, ισχυρίζεται ο Αντόρνο, υποδηλώνει την *ταύτιση της φιλοσοφικής επεξεργασίας της εμπειρίας με την ίδια την εμπειρία* – ταύτιση η οποία αντανακλάται στον τρόπο παρουσίασης των εγγεϊανών σκέψεων, στον μόνιμο αγώνα μιας συνεχούς αναγέννησής τους, μιας εκ νέου αναβίωσης της αρχικής εμπειρίας. Ο Αντόρνο σημειώνει ότι η ελεύθερη αναστοχασμού, «αυθόρμητη προσληψιμότητα» (spontaneous receptivity)³⁹, μέσω της οποίας ο Χέγκελ επιδιώκει τη σύλληψη και έκθεση της αλήθειας, αποτελεί απόρροια του από μέρους του αξιωματικού ισχυ-

ρισμού της εμμενούς διαμεσολάβησης όλων των φαινομένων από το πνεύμα: «Το σκεπτόμενο υποκείμενο θα πρέπει να απελευθερωθεί από τη σκέψη, αφού η σκέψη θα ανακαλύψει εκ νέου τον εαυτό της στο νοημένο αντικείμενο· το μόνο που έχει να κάνει είναι να αναπτυχθεί το ίδιο μέσα από το αντικείμενο και να αναγνωρίσει τον εαυτό σ' αυτό»⁴⁰. Ο Χέγκελ εγκαταλείπεται στο αντικείμενο προκειμένου το τελευταίο να μιλήσει το ίδιο για τον εαυτό του: «Ο γενικός προσανατολισμός καθορίζεται από τη συνολική πρόθεση, αλλά εκείνο που λέγεται για τα φαινόμενα προέρχεται από τα ίδια τα φαινόμενα, ή τουλάχιστον υποτίθεται ότι έτσι είναι»⁴¹. Ο άνθρωπος Χέγκελ υποτίθεται ότι εξαλείφεται σε αυτή τη διαδικασία, όπου είναι φανερό ότι η γλώσσα γίνεται αντιληπτή ως απλός (μετα)φορέας νοημάτων, τα οποία, αν και μη στατικά, προϋποτίθενται ήδη· η γλώσσα δεν γίνεται αντιληπτή ως συμμετοχος στην παραγωγή νοήματος: ο Χέγκελ, ισχυρίζεται ο Αντόρνο, είδε τη γλώσσα περισσότερο «ως μέσο επικοινωνίας παρά ως την εκδήλωση της αλήθειας – κάτι που, αυστηρά μιλώντας, η γλώσσα, όπως και η τέχνη, θα όφειλε να είναι γι' αυτόν»⁴².

Σύμφωνα λοιπόν με τα όσα υποδηλώνουν τα σχόλια του Αντόρνο, η γλώσσα στη σκέψη του Χέγκελ φαίνεται να είναι περιγραφική (παθητική, προσληπτική, «εκφραστική»), όχι επιχειρηματολογική (ενεργή, παραγωγικά ανταποκρινόμενη, κατασκευαστική (εποικοδομητική, δημιουργική)). Ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι το ξεδίπλωμα της εγγελιανής σκέψης δεν χαρακτηρίζεται πάντα από την κατά τα άλλα επιδιωκόμενη αυθόρμητη πρόσληψη του εκάστοτε αντικείμενου· η εξωτερική βίαιη παρεμβολή του εγγελιανού συστήματος συχνά διαταράσσει (ή ακόμα και καταστρέφει) την απλή εγκατάλειψη στο εκάστοτε υλικό⁴³. Στις περισσότερες περιπτώσεις όμως, σημειώνει ο ίδιος, τέτοιου είδους παρεμβάσεις δεν συνιστούν επιχειρήματα, αλλά «περιφραστικές διακηρύξεις προθέσεων»⁴⁴, ενώ ο εξωτερικός και παρεισφρητικός χαρακτήρας τους επιβεβαιώνει παρά ακυρώνει την αδυναμία του Χέγκελ να χειριστεί την ένταση μεταξύ έκφρασης και δόμησης (κατασκευής). Στο βαθμό που η εγγελιανή σκέψη εγκαταλείπεται σε μια αυθόρμητη πρόσληψη της αλήθειας, η εν λόγω ένταση, υποστηρίζει ο Αντόρνο, μετατρέπεται σε ταυτότητα, έκφραση της οποίας αποτελεί η έλλειψη διάκρισης μεταξύ θέσης και επιχειρήματος. Θέση και επιχείρημα στο έργο του Χέγκελ –στο βαθμό που αυτό ακολουθεί με συνέπεια το πρόγραμμα της «καθαρής ενατένισης»– ταυτίζονται, κατ' αντιστοιχία με την ενεχόμενη στο ίδιο έργο ταύτιση έννοιας και αντικειμένου⁴⁵.

Παρ' όλη την κριτική που ασκεί στη θετικιστική επιστημονική οπτική επομένως –και, με αυτή την έννοια, παρά τον αντιμυθολογικό χαρακτήρα της– η εγγελιανή φιλοσοφία δεν είναι τελικά τόσο απομακρυσμένη από την επιστημονική αρχή. Η απατηλή ασφάλεια μιας προϋποτιθέμενης απόλυτης βεβαιότητας, η οποία είναι εντοπίσιμη στον εγγελιανό ιδεαλισμό, δεν συνιστά απλώς τη συνθήκη ανάπτυξης της διαλεκτικής και ενθάρρυνσης μιας εντυπωσιακής «εμπειριακής αφθονίας» (experiential abundance), αλλά ενθαρρύνει επιπλέον την αυθόρμητη πρόσληψη του αντικείμενου. Η εγγελιανή *λανθάνουσα θετικιστική στιγμή*, σύμφωνα με την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Αντόρνο, είναι αναγνωρίσιμη στην προκλύπτουσα «πεισματική επιμονή σε αυτό που υπάρχει» – επιμονή την οποία υλοποιεί η μέθοδος της «καθαρής ενατένισης»⁴⁶. Εκείνο που αποκαλύπτει η *μίμηση* του αντικείμενου που λαμβάνει τη μορφή μιας επιδιωκόμενης άμεσης ομοιότητας με αυτό είναι όχι η αλήθεια του στην υποτιθέμενη «καθαρή» της μορφή, αλλά η μη συνειδητοποιημένη αλήθεια ενός αντικείμενου στη διαμεσολάβησή του από υποκειμενικές και κοινωνικές προκαταλήψεις και λανθάνουσες ιδεολογικές λειτουργίες.

Το περιεχόμενο της αντορνιανής προσέγγισης του Χέγκελ, τόσο ρητά όσο και υπόρρητα, επαναλαμβάνει και προϋποθέτει μια ιδέα που είναι ήδη παρούσα στο έργο *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*: η μίμηση, αποσυνδεδεμένη από τον *αναστοχασμό*, δεν μπορεί να παράσχει πρόσβαση στην αλήθεια του Άλλου⁴⁷. Η μίμηση ως αυθόρμητη προσήληψη και απλή εγκατάλειψη στο Άλλο (η «ανακατασκευή» που παίρνει τη μορφή της αναβίωσης της εμπειρίας από την αρχή) παραμένει εγκλωβισμένη στην άμεση και απειλητική εικόνα του Άλλου (αλλά και της σχέσης του με τον εαυτό). Με την έννοια αυτή, η μίμηση διαιωνίζει την εξουσία του μύθου στο υπάρχον, αντί να αποκαλύπτει και ν' απενεργοποιεί την επιρροή του. Η ανεπιτυχής προσπάθεια του Χέγκελ να σχίσει το πέπλο της ψευδαίσθησης, όσον αφορά την πρακτική της φιλοσοφικής κατανόησης αποτελεί, σύμφωνα με τον Αντόρνο, έκφραση των περιορισμών που θέτει η αξιωματική ταύτιση έννοιας και αντικειμένου (ή εννοιολογικής άρθρωσης της εμπειρίας και της ίδιας της εμπειρίας). Και αυτό γιατί, εάν ο Χέγκελ είχε αναγνωρίσει το κενό (απόσταση) μεταξύ εμπειρίας και έννοιας, δεν θα είχε αποκλείσει α priori τη δυνατότητα να κάνει κάτι με αυτό και, επομένως, να «το γεφυρώσει με δική του ευθύνη»⁴⁸, μέσω όχι μόνον της προσληψιμότητας, αλλά και εκείνου που ο Αντόρνο αποκαλεί «παραγωγική φαντασία»⁴⁹. Η εγγεϊανή σκέψη, προτείνει ο Αντόρνο (άλλοτε ρητά και άλλοτε υπόρρητα) χρήζει χειραφέτησης από τον μιμητικό-μυθολογικό χαρακτήρα της· ο Χέγκελ θα πρέπει να επιστρέψει στον Άλλο περισσότερο απ' όσα λαμβάνει απ' αυτόν, αναγνωρίζοντας συνάμα στο αποτέλεσμα την τελική μη αναγωγιμότητα της μη ταυτότητας του Άλλου.

Σε κραυγαλέα αντίθεση με την καθιερωμένη ερμηνεία της σκέψης του, επομένως, η αξιολόγηση του εγγεϊανού έργου από τον Αντόρνο καταδεικνύει ότι ο ίδιος υπερασπίζεται την υπό προϋποθέσεις δυνατότητα ύπαρξης και αξιοπιστίας του θεωρησιακού λόγου, ενώ αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι μέρος της υπεράσπισης αυτής στηρίζεται στη συνειδητή κριτική του αισθητικοποιημένου λόγου.

Σημειώσεις

1. Βλ. ενδεικτικά: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Volume I: Reason and the Rationalisation of Society*, Thomas McCarthy (μτφ.), Polity, Κέμπριτζ και Οξφόρδη 1991· Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Frederick Lawrence (μτφ.), Polity, Κέμπριτζ και Οξφόρδη 1992 (ελλ. έκδοση *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, Λ. Αναγνώστου - Α. Καραστάθης (μτφ.), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993· Jürgen Habermas, «Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity – Self-Affirmation Gone Wild», στο Jürgen Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, Frederick G. Lawrence (μτφ.), Heinemann, Λονδίνο 1983, σ. 99-109· Rüdiger Bubner, «Concerning the Central Idea of Adorno's Philosophy», στο *The Semblance of Subjectivity. Essays in Adorno's Aesthetic Theory*, Tom Huhn και Lambert Zuidervart (επιμ.), MIT, Κέμπριτζ Μασαχουσέτης και Λονδίνο 1997, σ. 147-175· Rüdiger Bubner, *Modern German Philosophy*, Eric Matthews (μτφ.), Cambridge University, Κέμπριτζ 1981· Christian Lenhardt, «The Wanderings of Enlightenment», στο *On Critical Theory*, John O' Neill (επιμ.), Seabury (Heinemann), Λονδίνο 1976, σ. 34-57· Ben Agger, «On Happiness and the Damaged Life», στο John O' Neill (επιμ.), *On Critical Theory*, ό.π., σ. 12-33· Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University, Νέα Υόρκη 1986· Albrecht Wellmer, «Adorno, Modernity, and the Sublime», στο *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, Max Pensky (επιμ.), State University of New York, 1997, σ. 112-134· Paul Piccone, «Beyond Identity Theory», στο John O' Neill (επιμ.), *On Critical Theory*, ό.π., σ. 129-144.

Εντυπωσιακά μικρό υπήρξε έως πρόσφατα το σώμα των στοχαστών που, εν τω μέσω μιας σχεδόν γενειογενέ- νης (στο πλαίσιο της ευρύτερα φιλελεύθερης οπτικής) όσο και σε σημαντικό βαθμό ακριτής αποδοχής του έργου του Χάμπτερμας, επιχειρηματολόγησαν ενάντια στην από μέρους του ανάγνωση του Αντόρνο. Μεταξύ των λόγου- στών αυτών εξαιρέσιον, ο Robert Hullot-Kentor, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '80, απέδωσε στην εν λόγω ανάγνωση μία συστηματική στρέβλωση και χειραγώγηση των θέσεων του Αντόρνο την οποία και συνέδεσε αφενός με τον «αξιοσημείωτο» βαθμό θεσμικής εξουσίας που κατάφερε να συγκεντρώσει ο Χάμπτερμας και αφετέρου με την ύπαρξη «μιας συνεχιζόμενης διαμάχης στη Γερμανία μεταξύ του κληρονόμου του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας και της πιο σημαντικής φυσιογνωμίας του» (βλ. Robert Hullot-Kentor, «Back to Adorno», *Telos*, τ. 81, Φθινόπωρο 1989, σ. 5-29 (σ. 12-13)).

2. Βλ. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Volume I: Reason and the Rationalisation of Society*, ό.π.: Jürgen Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ό.π.: Jürgen Habermas, «Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity – Self-Affirmation Gone Wild», ό.π.

3. Βλ. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, ό.π., σ. 126 κ.ε.: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Volume I: Reason and the Rationalisation of Society*, ό.π., σ. 382 κ.ε.

4. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, ό.π., σ. 110.

5. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Volume I: Reason and the Rationalisation of Society*, ό.π., σ. 384.

6. Σύμφωνα με τη χαρακτηριστική φράση του ίδιου, στόχος της «αρνητικής» διαλεκτικής είναι η υπεράσπιση μιας «θεωρησιακής φιλοσοφίας [speculative philosophy] χωρίς την ιδεαλιστική υποδομή» (Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, E.B. Ashton (μτφ.), Routledge, Λονδίνο 1973, σ. 18).

7. Με την έννοια αυτή θα πρέπει να ερμηνευτεί, όσον αφορά την επιστημολογική της διάσταση, και η γνωστή φράση του Αντόρνο «το όλον είναι το ψευδές».

8. Για μία συνολικότερη εναλλακτική θεώρηση του έργου του Αντόρνο, βλ. Angeliki Kontou, *Reconciliation and Modern Society: An Interpretation of the Thought of Hegel and Adorno*, PhD Thesis, Πανεπιστήμιο Essex, 2002.

9. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, Shierry Weber Nicholsen (μτφ.), MIT, Κемπριτζ Μασαχουσέτης και Λονδίνο 1993, σ. 8 (ελλ. μτφ. *Τρεις Μελέτες για τον Χέγκελ*, Νικόλαος Λίβος (μτφ.-επιμ.), Κριτική, Αθήνα 1992, σ. 23).

10. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 7 (ελλ. μτφ., ό.π., σ. 22).

11. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 72-73 (ελλ. μτφ., σ. 98).

12. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 71-73 (ελλ. μτφ., σ. 96-98).

13. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 70 (ελλ. μτφ., σ. 95).

14. Αρκετά από τα σχόλια του Αντόρνο που αφορούν την εντοπισμό από τον ίδιο καλλιτεχνική διάσταση της εγγεληνής σχέσης υιοθετούν έναν φαινομενικά επιδοκιμαστικό χαρακτήρα. Για παράδειγμα, ο Αντόρνο συγκρίνει την εγγεληνή φιλοσοφία με τη «σπουδαία μουσική»: «Ως εξιδανικευμένο πνεύμα, ο άνθρωπος Hegel αντηχεί το σω- ματικό και το φυσικό, έτσι όπως κάνει η σπουδαία μουσική: Η φιλοσοφία του Hegel ψιθυρίζει [ξελαριώνει, murmurs] και θρούζει» (Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 51· ελλ. μτφ. σ. 74). Αντίστοιχα, σε άλλα σημεία του έργου του, ο Αντόρνο φαίνεται να εκθειάζει τη «μουσική ποιότητα» που ο ίδιος αποδίδει στο εγγεληνό φιλοσοφικό ύψος: «Αφηρημένα ρέοντας, το ύψος του Hegel, όπως και οι αφαιρέσεις του Hölderlin, αποκτά μια μουσική ποιότη- τα που απουσιάζει από το νηφάλιο ύψος του ρομαντικού Schelling» (Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 122· ελλ. μτφ. σ. 155). Και: «Χωρίς αμφιβολία το ύψος του Hegel αντίκειται στη συνήθη φιλοσοφική κατανόηση μέσα από τις αδυναμίες του όμως ο Hegel προετοιμάζει το έδαφος για ένα διαφορετικό είδος κατανόησης: θα πρέπει κανείς να τον διαβάσει περιγράφοντας, όπως κάνει ο ίδιος, τις καμπύλες της (δια)νοητικής του κίνησης, παίζοντας τις ιδέες του με το θεωρησιακό αντί σε να επρόκειτο για μουσικές νότες» (Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 122-123· ελλ. μτφ. σ. 156). Το ευρύτερο πλαίσιο, ωστόσο, στο οποίο εντάσσονται αποσπάσματα όπως τα προηγούμενα καταδεικνύει ότι το περιεχόμενό τους κάθε άλλο παρά μπορεί να θεωρηθεί ως έμμεση σύνοψη των απόψεων του Αντόρνο για τη σχέση είτε της εγγεληνής είτε και γενικότερα της φιλοσοφικής σχέσης με την τέχνη.

15. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 123 (ελλ. μτφ., σ. 156).

16. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 137 (ελλ. μτφ., σ. 173).

17. Βλ.: Theodor Adorno και Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, John Cumming (μτφ.), Verso, Λον- δινό και Νέα Υόρκη 1986, σ. 19, 34 (ελλ. μτφ. *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Λευτέρης Αναγνώστου (μτφ.), Κο- σμάς Ψυχοπαίδης (επιμ.), Γεράσιμος Κουζέλης (επιμ.), Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 51-53, 72-76)· Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, Gretel Adorno και Rolf Tiedemann (επιμ.), Robert Hullot-Kentor (μτφ.), Athlone, Λονδίνο 1999, σ. 127 (ελλ. μτφ. *Αισθητική Θεωρία*, Λευτέρης Αναγνώστου (μτφ.), Αλεξάνδρεα, Αθήνα 2000).

18. Theodor Adorno και Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, ό.π., σ. 19 (η έμφαση είναι δική μου) (έλλ. μτφ. *Τρεις Μελέτες για τον Χεργέλ*, ό.π., σ. 52).

19. Βλ. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 225-228, 243-244, 253-254.

20. Βλ. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π.

21. Βλ. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 57, 166-167, 228, 236. «Στην περίπτωση του έργου τέχνης», γράφει ο Αντόρνο, «το υποζεύμενο δεν είναι ούτε ο παρρητητής ούτε ο δημιουργός ούτε το απόλυτο πνεύμα, αλλά πνεύμα άρρηκτα δεμένο με, διαμορφωμένο και διαμεσολαβημένο από το αντιζεύμενο» (Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 166).

22. Ο Αντόρνο χαρακτηρίζει τα έργα τέχνης ως «απόλυτα εμπορευμένα». Εξείναι που εννοεί είναι ότι αποτελούν κοινωνικά προϊόντα που εκφράζουν, μεταξύ άλλων, τη συνειδητοποίηση και απόρριψη της ιδεολογίας που ενέχεται στην εμπορευματική μορφή. Η τελευταία υπάρχει, υποτίθεται, για κάποιον άλλο –για την κοινωνία, αφού θεωρείται ότι ικανοποιεί πραγματικές ανάγκες των μελών της– τη στιγμή που, στην πραγματικότητα, υπάρχει απλώς για τον εαυτό της: σ' έναν σημαντικό βαθμό, υποστηρίζει ο Αντόρνο, η παραγωγή έχει μετατραπεί σε παραγωγή της ανταλλακτικής αξίας προς χάριν τόσο της ίδιας της ανταλλακτικής αξίας, όσο και της μεγιστοποίησης του αποδοκίμου κέρδους, η ιδιοποίηση του οποίου είναι ιεραρχημένη και αποκλειστική. Ισχυριζόμενα ότι υπάρχουν καθ' εαυτά και δι' εαυτά, τα έργα τέχνης, σύμφωνα με τον Αντόρνο, απεκδύνονται τη συνήθη στην περίπτωση των εμπορευμάτων «προσποίηση» της ύπαρξης για κάποιον άλλο (βλ. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 236, 243-244). Βέβαια, στο πλαίσιο της ίδιας οπτικής, η απεικόνιση της συγκεκριμένης μορφής ιδεολογίας δεν αλλάσσει το έργο τέχνης από κάθε ιδεολογική λειτουργία (βλ. επόμενη παράγραφο του κυρίως κειμένου).

Για μία σύντομη και σαφή ανάλυση των απόψεων του Αντόρνο γύρω από τη διαπλοκή μεταξύ του ανθρωπίνου και του εμπορευματικού χαρακτήρα της τέχνης, βλ. Simon Jarvis, *Adorno. A Critical Introduction*, Polity, Κεμπριτζ και Οξφόρδη 1998, σ. 114-19.

23. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 227.

24. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 160.

25. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 160.

26. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 233 (βλ. ακόμη σ. 54, 227, 259-260).

27. Γίνεται επομένως φανερό ότι η ερμηνεία της αντορνιανής θεώρησης της μοντέρνας τέχνης που αναπτύσσει ο Rüdiger Bubner, σύμφωνα με την οποία ο Αντόρνο αναγνωρίζει στη μοντέρνα τέχνη και δογματικά υπερασπίζεται την πλήρη αντίθεση της προς την πραγματικότητα, προσδίδοντάς της με τον τρόπο αυτό μια ατατηγή «αύρα ανεξαρτησίας», προσπερνά πλήρως τη συζήτηση του ψευδαισθητικού και ιδεολογικού χαρακτήρα της συγκεκριμένης μορφής τέχνης που παρέχει ο Αντόρνο (βλ. Rüdiger Bubner, «Concerning the Central Idea of Adorno's Philosophy», στο *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory*, ό.π.).

28. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 137 (έλλ. μτφ., σ. 173). Η ερμηνεία της αντορνιανής θεώρησης της σχέσης τέχνης και φιλοσοφίας που αναπτύσσει το παρόν κείμενο, σύμφωνα με την οποία ο Αντόρνο θεωρεί τη μίμηση της τέχνης από τη φιλοσοφία ως αυτοϊπονομευτική για την τελευταία και τη βασική επιδίωξη της να εκφράσει κοινωνική αλήθεια, υποστηρίζεται και από άλλα σημεία του έργου του Αντόρνο. Βλ. για παράδειγμα: Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, E.B. Ashton (μτφ.), Routledge, Λονδίνο 1973, σ. 15, 109· Theodor W. Adorno, «The Essay as Form», στο *Notes to Literature*, Τόμος I, Rolf Tiedemann (επιμ.), Shierry Weber Nicholsen (μτφ.), Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1991, σ. 3-23 (σ. 5).

Είναι φανερό ότι η εν λόγω ερμηνεία αντίκειται στον ισχυρισμό του Rüdiger Bubner ότι ο Αντόρνο συσχετίζει τη διάκριση μεταξύ τέχνης και φιλοσοφίας (βλ. Rüdiger Bubner, «Concerning the Central Idea of Adorno's Philosophy», στο *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory*, ό.π.).

29. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 137-138 (έλλ. μτφ., σ. 173-174).

30. Βλ. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 44. Βλ. ακόμη: Theodor Adorno, «Presuppositions. On the Occasion of a Reading by Hans G. Helms», στο *Notes to Literature*, Τόμος II, Rolf Tiedemann (επιμ.), Shierry Weber Nicholsen (μτφ.), Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1991, σ. 95-108 (σ. 99 κ.ε.).

31. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 144.

32. Στην περίπτωση του έργου τέχνης, ο συνδυασμός μίμησης και ορθολογικότητας –εξαιτίας της φαινομενικότητας που το έργο τέχνης ενσωματώνει, αλλά και της μη λεκτικής γλώσσας που υιοθετεί– οδηγεί στην πρόσληψη ενός «ανιγναμτικού χαρακτήρα» όσον αφορά στο περιεχόμενό του. Το τελευταίο δεν είναι άμεσα αποκρυπτογραφώσιμο, ενώ το αποτέλεσμα της απόπειρας αποκρυπτογράφησης του δεν υποκειται σε βεβαιότητα. Ο Αντόρνο υποστηρίζει ότι η φιλοσοφική ερμηνεία του έργου είναι αναγκαία, όχι τόσο για την προσεγγίση του ιδιαίτερου νοήματός του, όσο για την αξιολόγηση του περιεχομένου αληθείας του (truth content) –για την απόφραση δηλαδή

γύρω από το «αν το έργο καθαντό είναι αληθές η ψευδές». Για τον «αινιγματικό χαρικιέρα» του έργου τέχνης, βλ. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 126-131. Για την εξάρτηση της τέχνης από τη φιλοσοφική ερμηνεία, βλ. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 128-131, 262, 341.

33. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, ό.π., σ. 222.

34. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 121 (ελλ. μτφ., σ. 154).

35. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 121 (ελλ. μτφ., σ. 154).

36. H. G. Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgart και Tübingen, 1835, σ. 387 κ.ε., σύμφωνα με το χωρίο που παραθέτει ο Αντόρνο στο Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 120 (σημ. 32: ελλ. μτφ., σ. 153).

37. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 121-122 (ελλ. μτφ., σ. 154-155). Η εντυπωσιακή πράγματι, όσον αφορά τη γλαφυρότητα και έμφαση στη λεπτομέρεια, περιγραφή των διαλέξεων του Χέγκελ που παρέχει ο Hotho, υποστηρίζει έντονα το επιχείρημα του Αντόρνο γύρω από την αναφερόμενη εδώ εξομείωση: «Κόμψιαζε, ήδη από την αρχή προσπαθούσε να συνεχίσει, ξεκινούσε για μια ακόμη φορά, σταματούσε ξανά, μιλούσε και συλλογιζόταν. Η κατάλληλη λέξη έμοιαζε να λείπει για πάντα, αλλά μετά επιτυγχάνονταν με τη μεγαλύτερη βεβαιότητα: έμοιαζε κοινή και εν τοις μοναδικά ταιριαστή, ασυνήθιστη και παρ' όλα αυτά η μόνη σωστή [...]. Τώρα, είχε πλέον συλλάβει κανείς το ξεκάθαρο νόημα μιας φράσης και ήλπιζε διακαώς ότι θα συνεχίσει. Μάταια. Αντί να αναπτυχθεί, η σκέψη συνέχιζε να περιστρέφεται με παρόμοια λόγια γύρω από το ίδιο σημείο. Αν όμως η κουρασμένη προσήλωση κάποιου παρεκτρέπονταν για λίγα λεπτά πριν επιστρέφει ξαφνικά και απότομα στη διάλεξη, ανακάλυπτε ότι είχε τιμωρηθεί με την πλήρη απόσχιση της από το γενικό πλαίσιο. Διότι αργά και προσεκτικά, χρησιμοποιώντας φαινομενικά ασήμαντες συνδέσεις, κάποια πλήρη σκέψη είχε περιορίσει τον εαυτό της μέχρι του σημείου της μονομέρειας, είχε διαιρέσει τον εαυτό της σε διακρίσεις και είχε εμπλακεί σε αντιφάσεις, των οποίων η νικηφόρα επίλυση έβρισκε τελικά τη δύναμη να επιβάλλει την επανένωση των πιο απείθαρχων στοιχείων. Επιστρέφοντας έτσι πάντα προσεκτικά σε ό,τι είχε υπάρξει προηγουμένα, προκειμένου να αναπτύξει μέσα από αυτό (με περισσότερη εμβριθεία και με διαφορετική μορφή) εκείνο που ακολουθούσε στη συνέχεια –περισσότερο διαιρητικό και, παρ' όλα αυτά, ακόμη πιο πλούσιο σε συμπιλήωση– ο πιο υπέροχος χείμαρρος σκέψης συνφαίνονταν και στριμώχνονταν και αγωνιζόταν. Πότε απομονώνοντας κάτι, πότε πολύ συμπεριληπτικά: κάπου-κάπου διστακτικά, διατρέχοντας στη συνέχεια με συσπάσεις τα πάντα, κυλούσε μπροστά ασυγκράτητα» (H. G. Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgart και Tübingen, 1835, σ. 386κ.ε., σύμφωνα με το χωρίο που παραθέτει ο Αντόρνο στο Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 132: ελλ. μτφ., σ. 167-168).

38. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 138-139 (ελλ. μτφ., σ. 174-175).

39. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 140-141 (ελλ. μτφ., σ. 176).

40. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 140 (ελλ. μτφ., σ. 176).

41. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 141 (ελλ. μτφ., σ. 177).

42. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 118 (ελλ. μτφ., σ. 149-150).

43. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 94, 129 (ελλ. μτφ., σ. 122, 164). Χαρακτηριστική από την άποψη αυτή είναι η προβληματική θεμελίωση όλων των μεταβάσεων που λαμβάνουν χώρα μεταξύ των επιμέρους σφαιρών της «Ηθικής Ζωής», στο έργο του Χέγκελ *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Για μια συζήτηση της προβληματικής φύσης των εν λόγω μεταβάσεων στο πλαίσιο της αξιολόγησης της εγγεληνής θεώρησης των φαινομένων του χωρισμού («διαζυγίου»), της φτώχειας και του πολέμου, βλ. Αγγελική Κόντου, «Hegel και Hardimon: Νεωτερικότητα, συμπιλώση, συναίνεση», *Δεικνυλίων*, τόμος 23/ τεύχος 1, Ιούνιος 2005, σ. 45-84 (εκδόσεις Στιγμή).

44. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 129 (ελλ. μτφ., σ. 164).

45. Βλ. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 141 (ελλ. μτφ., σ. 177-178).

46. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 145 (ελλ. μτφ., σ. 181-182).

47. Theodor Adorno και Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, ό.π., σ. 187 κ.ε. (ελλ. μτφ. *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π., σ. 306 κ.ε.).

48. Theodor Adorno και Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, ό.π., σ. 188 (ελλ. μτφ., σ. 308).

49. Βλ. Theodor Adorno και Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, ό.π., σ. 198 (ελλ. μτφ., σ. 323). Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, ό.π., σ. 139 (ελλ. μτφ., σ. 175).



