



Herbert Schnädelbach

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΕΙΝ ΜΕΤΑ ΤΟΝ HEIDEGGER ΚΑΙ ΤΟΝ ADORNO



ΒΡΙΣΚΟΜΑΣΤΕ ΣΤΟ ΤΕΛΟΣ ενός συνεδρίου, το οποίο ασχολήθηκε με κάτι που δεν πραγματοποιήθηκε —το διάλογο μεταξύ Heidegger και Adorno— κι εναπόκειται πλέον σ' εμένα το παράδοξο εγχείρημα της σκιαγράφησης των συνεπειών από κάτι, το οποίο δεν έλαβε χώρα: επομένως, αποτελέσματα χωρίς αιτία; Οι επιδράσεις του Heidegger και του Adorno στη φιλοσοφία είναι πανταχού παρούσες· φαίνεται όμως ότι, μετά τη φιλολογική κατοχύρωση του έργου τους, μόλις τώρα αρχίζει η καθαυτή ιστορία της επίδρασής τους, κι αυτό συμβαίνει κυρίως εκεί, όπου οι σκέψεις τους δεν αναπαράγονται απλώς και παραφράζονται, αλλά τίθενται σε νέες συναρτήσεις και δοκιμάζονται. Αν εμείς οι φιλοσοφούντες θέλουμε να συμμετέχουμε σ' αυτό, δεν μας μένει παρά ν' ανοίξουμε το διάλογο που δεν πραγματοποιήθηκε· χάριν της ίδιας μας της ταυτότητας πρέπει να συνενώσουμε αναδρομικά τις δύο αυτές δυνάμεις επίδρασης, που έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωσή μας και να εντάξουμε έτσι εκ των υστέρων —μέσα από ένα αντιπροσωπευτικό διάλογο— την κοινή αιτία στις επιδράσεις τους. Αυτό όμως δεν μπορεί να γίνει μόνο με αντιπαράβολή χειμένων και συναρμολόγηση παραθεμάτων· δεν μπορούμε ν' αναπαραστήσουμε μόνο με φιλολογικά μέσα μια αντιπαράθεση που δεν έγινε. Κι αυτό επειδή βρισκόμαστε σε μια φιλοσοφική κατάσταση μετά τον Heidegger και τον Adorno, και δεν μπορούμε πλέον να επιστρέψουμε στη δική τους. Το «μετά» σημαίνει: η σκέψη του Heidegger και του Adorno είναι παρωχημένη, με την έννοια, ότι δεν μπορεί να στηριχθεί άμεσα πλέον κανείς σ' αυτήν. Η διαδοχή με την έννοια της απλής μέμησης δεν είναι απλώς γελοία, αλλά και από φιλοσοφική άποψη χωρίς περιεχόμενο. Οι Heidegger και Adorno άνοιξαν πρωτόγνωρους ορίζοντες στη σκέψη, αλλά προσέχρυσαν και σε σύνορα τα οποία δεν κατάφεραν να υπερβούν. Εμείς σήμερα βρισκόμαστε πέραν αυτών των συνόρων· δεν είμαστε πιο έξυπνοι ή πιο «προχωρημένοι» απ' αυτούς,

αλλά ζούμε σ' έναν άλλο φιλοσοφικό χώρο, ο οποίος χωρίζεται ξεκάθαρα από το δικό τους, και τον οποίο δεν μπορούμε να εγκαταλείψουμε από νοσταλγία και μόνο. Η αλλαγή κι όχι η πρόοδος μας δίνει τη δυνατότητα να συνειδητοποιήσουμε αυτά τα σύνορα.

Εναπόκειται λοιπόν σ' εμάς να φιλοσοφήσουμε όχι μ ε, αλλά μ ε τ ά του Heidegger και τον Adorno, όπου αυτό το «Μετά» θα πρέπει να κατνοηθεί όχι μόνο σαν χρονικός προσδιορισμός, αλλά και σαν προσδιορισμός μιας δεδομένης κατάστασης: «...εφόσον ο Heidegger και ο Adorno διαμόρφωσαν καθοριστικά τη σημερινή κατάσταση του σκέπτεσθαι». Χωρίς αυτούς δεν θα βρισκόμασταν εδώ όπου βρισκόμαστε σήμερα· είμαστε και παραμένουμε μεταγενέστεροι. (Αυτό θα ήθελα να σκιαγραφήσω στο πρώτο μέρος της διάλεξής μου). Η δεύτερη θέση μου αντιθέτως είναι: αυτή η διαφορά μεταξύ του «με» και του «μετά» προέκυψε με την προσέλευση ενός τρίτου, τον οποίο ούτε ο Heidegger, ούτε ο Adorno έλαβαν υπόψη τους —τον Ludwig Wittgenstein. (Δεν μου είναι γνωστή καμιά αναφορά του Heidegger σ' αυτόν. Ο Adorno συνήθιζε να παραπέμπει μόνο στην πρώτη και τελευταία πρόταση του «*Tractatus*», και κάποτε απευθυνόμενος στον Josef Simon σχετικά μ' ένα σεμινάριο για το «*Tractatus*» είπε: «Αυτά είναι πράγματα που με κάνουν να αισθάνομαι δίκαια περήφανος, για το ότι δεν τα καταλαβαίνω»). Αλλά ούτε κι ο Wittgenstein μπορεί να μονοπωλήσει τον ορισμό του φιλοσοφικού παρόντος. Για να μπορέσει κανείς να συλλάβει το φιλοσοφικό παρόν και ν' ανταποκριθεί σ' αυτό, θα πρέπει να διεξαχθούν επιτέλους και οι άλλοι δύο διάλογοι, που επίσης δεν πραγματοποιήθηκαν: εκείνος μεταξύ του Heidegger και του Wittgenstein κι ο άλλος μεταξύ του Adorno και του Wittgenstein. Μόνο αυτοί οι τρεις διάλογοι, που εμείς θα διεξάγουμε, θα μπορούσαν να μας οδηγήσουν στον αληθινό φιλοσοφικό μας τόπο. Παρόλο που με την πρώτη ματιά σ' αυτήν την τριανδρία μόνο ο Wittgenstein, αυτός που πέθανε και νωρίτερα απ' τους άλλους, φαίνεται να είναι ο μοναδικός σύγχρονός μας, ισχύει κι εδώ, ότι η απλή μίμηση θα πρέπει ν' απορρίπτεται, όταν πρόκειται για τη σημερινή αποστολή του σκέπτεσθαι. Η αιτία γι' αυτό δεν είναι ιστορική, αλλά έγκειται στο ακατάλυτο των φιλοσοφικών εμπειριών και σκέψεων των Heidegger και Adorno, πράγμα που προσδιορίζει επίσης και κυρίως τη δική μας *conditio philosophica*. (Σ' αυτό θα ήθελα ν' αναφερθώ στο δεύτερο μέρος της διάλεξής μου).

I

φιλοσοφίας μόλις στη δεκαετία του 20. Καταλυτικό ρόλο έπαιξαν τρία βιβλία, τα οποία σήμαιναν το τέλος του 19ου αιώνα κι άνοιξαν τις πύλες του Τώρα: το «*Tractatus Logico-Philosophicus*» (1921) («Λογικο-φιλοσοφική πραγματεία») του Wittgenstein, το «*Geschichte und Klassenbewusstsein*» (1923) («Ιστορία και ταξική συνείδηση») του Lukács και το «*Sein Und Zeit*» (1927) («Είναι και Χρόνος») του Heidegger. Η άγουσα ακαδημαϊκή φιλοσοφία είναι ο νεοκαντιανισμός, ενώ η ουσιαστικά ζωντανή, με επίδραση σ' όλο το πολιτιστικό φάσμα, η φιλοσοφία της ζωής υπό την επιρροή του Nietzsche. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες η επίδραση αυτών των έργων παίρνει εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις. Το «*Tractatus*» υιοθετείται από το λογικό εμπειρισμό του Κύκλου της Βιέννης και ανασχετίζεται σε καταστατικό ίδρυσής του. Θετικισμός ή όχι — λαμβάνοντας υπόψη την περαιτέρω πορεία των πραγμάτων — θα μπορούσε κανείς να πει: η φιλοσοφία της επιστήμης του νεοκαντιανισμού, προσανατολισμένη μέχρι τώρα κατ' εξοχήν στη φιλοσοφία της Συνείδησης, αντικαθίσταται από την επιστημολογία με τη σύγχρονη έννοια: η ανάλυση κι η κριτική δεν καθοδηγούνται πλέον απ' τις δυνάμεις ενός υπερβατικού υποκειμένου, αλλά απ' τις δομές της ιδεώδους γλώσσας του «*Principia Mathematica*». (Θα επανέλθουμε σ' αυτήν την αποκέντρωση του υποκειμένου από την άποψη της γλωσσικής ανάλυσης). Ο Lukács αντιθέτως με το «*Ιστορία και ταξική συνείδηση*» επιφέρει το τέλος της Κριτικής του Πολιτισμού, της φιλοσοφίας της ζωής, στην οποία και συγκαταλέγεται και το δικό του πρώιμο έργο. Η γενική δυσφορία στον πολιτισμό περιπίπτει, μέσω της δικής του αναγωγής στον Μαρξ, στο πεδίο της εκτυφλωτικής ακτινοβολίας της κριτικής της ιδεολογίας, μιας ακτινοβολίας που ασκεί μαγική έλξη στους νεαρούς διανοούμενους, και που ακόμα και εκ των υστέρων δίνει την εντύπωση, ότι θέτει κάθε τι άλλο στη σκιά του προφασισμού. Ό,τι εμείς σήμερα ονομάζουμε «νεομαρξισμό» ή «γεγκελιανομαρξισμό» είναι θεμελιωμένο σ' αυτό το βιβλίο, όπου όμως δεν μπορεί κανείς να παραβλέψει το γεγονός, ότι εδώ, παρόλη την πολιτικοοικονομική ορολογία, πρόκειται για ένα νέο φιλοσοφικό κίνημα. Μου φαίνεται, ότι το σπουδαιότερο βασικό μοτίβο είναι, ότι απ' τη σκοπιά της φιλοσοφίας της ιστορίας προσδίδεται στην κοινωνία μια υπερβατολογική διάσταση: στα πλαίσια μιας κοινωνικής θεωρίας καθολικών αξιώσεων φαινόταν επιτέλους να λύνονται τα μυστήρια και οι απορίες του «Εγώ σκέπτομαι» του Kant, του «Εγώ» του Fichte και του «Απολύτου» του Hegel. Η απαιτούμενη γι' αυτό μετατόπιση της οπτικής κατά τη μετάβαση από την αστική ακαδημαϊκή συνείδηση στην ταξική, φαινόταν εν τούτοις να δρομολογεί τον άμορφο αντισυμβατισμό της κριτικής του πολιτισμού προς μια ορθολογική κατεύθυνση και τα μέχρι τώρα ντοκουμέντα του αποδευκνύονται ξαφνικά ως κακέκτυπα — έτσι το θέλει σε κάθε περίπτωση εκ των υστέρων

ο ίδιος ο Lukács στο «*Zerstörung der Vernunft*» (1962) («Καταστροφή του Λόγου»). Στο «*Ιστορία και ταξική συνείδηση*» εγκαταλείπεται επίσης η παραδοσιακή ακαδημαϊκή φιλοσοφία της Συνείδησης— με το επιγραμματικό «Οι απορίες του αστικού σκέπτεσθαι»· η κοινωνικοθεωρητική αποκρυπτογράφηση της υπερβατολογικής συνείδησης σημαίνει αποκέντρωση του υποκειμένου από την *άποψη της κριτικής της ιδεολογίας*.

Ο Heidegger τέλος κινείται κατ' αρχήν πολύ κοντά στον Husserl, ο οποίος, πριν ακόμα την υπερβατολογική στροφή, είχε δώσει ένα νέο παράδειγμα εμπράγματος φιλοσοφείν—ενάντια στον ακαδημαϊκά κυριαρχούντα κριτικισμό ως τόπο σύναξης των διαφόρων ρευμάτων αναγέννησης της μεταφυσικής από το τέλος του αιώνα και μετά. Ταυτόχρονα όμως η περίφημη μεθερμηνεία του όρου «φαινομενολογία» σε «Είναι και Χρόνος» διασπά τα χουσερλιανά σύνορα. Αυτό που το φαινομενολογικό πρόγραμμα του Husserl κατόρθωσε να θεματοποιήσει, υποβιβάζεται πραξικοπηματικά από τον Heidegger σε απλή επιφάνεια. Ο Heidegger υπονομεύει όλη την εγωλογική σφαίρα—δηλαδή το ερευνητικό πεδίο του παραδοσιακού φιλοσοφικού αναστοχασμού— με μια θεμελιώδη οντολογία, στην οποία το Εγώ μετασχηματίζεται σε «*Dasein*» ('Ωδε-Είναι) κι αυτό τέλος σε «*Da des Seins*» («'Ωδε του Είναι»): εδώ μιλάμε για αποκέντρωση του υποκειμένου από οντολογική άποψη.

Η γοητεία που ασκούσε η φιλοσοφία των Wittgenstein, Lukács και Heidegger στην εποχή τους ξεπηδά βέβαια από την ίδια ρίζα—δηλαδή, την επαγγελία της τελικής διαλεύκανσης του μυστηρίου της ακαδημαϊκά μέχρι θανάτου αναλυθείσας υπερβατολογικής συνείδησης, δίχως υποτροπές στην παραδοσιακή μεταφυσική. Η τάση προς αυτή την κατεύθυνση ήταν γενική, κι αναφέρω εδώ σαν απόδειξη μόνο την οντολογία του Nicolai Hartmann, την ανθρωπολογία του Max Scheler, επινοημένης ως εισαγωγής σε μια μεταφυσική του πνεύματος και τη φιλοσοφία των συμβολικών μορφών του Ernst Cassirer, η οποία αυτοκατανοείται σαν γενική φιλοσοφία του πολιτισμού, που θεμελιώνεται σε τελική ανάλυση στην ανθρωπολογία· μόνο που όλα αυτά δεν κατορθώνουν να επικρατήσουν πραγματικά—και λόγω ιστορικών συγκυριών, όπως στην περίπτωση του Cassirer. Οι νέοι ορίζοντες είναι: η γλώσσα, η κοινωνία, το Είναι. Το 1933 ακολουθεί η βίαιη αναστολή των δύο πρώτων προοπτικών προς όφελος της τρίτης· ο εξορισμός του Κύκλου της Βιέννης και του «χεγκελιανομαρξισμού» περιορίζει τη γερμανική φιλοσοφική οπτική στην οντολογία κι έτσι γίνεται αναγκαία μια επίπονη διαδικασία επαναπατρισμού των θεμάτων «γλώσσα» και «κοινωνία», η οποία αρχίζει στην πραγματικότητα μόλις στη δεκαετία του 60. Εντωμεταξύ ο μὲν Heidegger έχει ολοκληρώσει τη «στροφή» («*Kehre*»), ο δε Adorno έχει αναλάβει την κληρονομιά του Lukács, η οποία, μετά τη μεταστροφή του ίδιου προς τον σταλινισμό, παρέμενε

παραπεταμένη κι αδιεκδίκητη η Κριτική Θεωρία συνέχιζε γενικά με αδιάπτωτη επιμέλεια να επιχειρηματολογεί βασιζόμενη στο «*Ιστορία και ταξική συνείδηση*» —για πολύ καιρό ακόμα και μετά την αποστασιοποίηση του ίδιου του συγγραφέα απ' το έργο του.

Έτσι περίπου θα πρέπει ν' αφηγηθούμε την προϊστορία του μη πραγματοποιηθέντος διαλόγου μεταξύ Heidegger και Adorno, όπου βέβαια οι λεπτομέρειες δεν έχουν πρωταρχική σημασία: αρκεί να κατανοήσει κανείς το γιατί από την πρώτη ματιά φαίνεται να τους χωρίζει άβυσσος ή στην καλύτερη περίπτωση παρεξηγήσεις. (Γι' αυτό, κατά την κρίση μου, οι αναφορές του Adorno στον Heidegger είναι εντελώς άχρηστες σαν βιβλιογραφικά βοηθήματα για τον τελευταίο. Ο Heidegger γίνεται για τη σκέψη του Adorno αφορμή κι όχι αντικείμενό της, πράγμα που ισχύει στις περισσότερες περιπτώσεις και για την ενασχόληση του Adorno με τους Kant, Hegel, Husserl κ.α. Χωρίς να υπερβάλλουμε και πολύ θα μπορούσαμε να πούμε: ο Adorno προσάπτει στον Heidegger αυτό που προσάπτει και σ' όλους τους κλασικούς, για τους οποίους υποτίθεται ότι γράφει). Ο διάλογος δεν πραγματοποιήθηκε κυρίως για το λόγο, ότι οι ορίζοντες «κοινωνία» και «Είναι» δεν φαίνεται να τέμνονται σε κανένα σημείο, έτσι ώστε να μην προκύπτει και καμιά τομή φιλοσοφικών σκέψεων: ποτέ οι προβολείς της διανοητικής τους δύναμης δεν φωτίσαν το ίδιο αντικείμενο και όπου οι δυο τους συναντώνται θωρούν ο ένας τον άλλο σαν αποτυφλωμένους.

Κι εμείς οι ίδιοι σταθήκαμε για πολύ καιρό στη σκιά τους: σταδιακά οι φωτοσκιάσεις υποχωρούν και η σκηνή αρχίζει να διακρίνεται.

Σήμερα δεν μπορεί κανείς πλέον να παραβλέψει τα βαθειά κοινά τους γνωρίσματα, τα οποία και αποτελούν, ως φαίνεται, τη βαθύτερη αιτία της αμοιβαίας άρνησής τους για επικοινωνία: επομένως, «*ιναρχισσισμός της μικρής διαφοράς*»;

Αυτό που ενώνει τους Heidegger και Adorno —και γι' αυτό ακριβώς ταυτόχρονα τους χωρίζει— είναι ένα βασικό κοινό θέμα της σκέψης τους: η αποκατάσταση της φιλοσοφίας μετά το τέλος της ως μεταφυσικής. Έχουν επίσης έναν κοινό εχθρό, δηλαδή το θετικισμό με τις αξιώσεις του για γενίκευση της επιστημονικιστικής σκέψης, κι έτσι καταλήγουν και οι δυο σε μια έντονη κριτική της επιστήμης. Στο διμέτωπο αγώνα έναντι στην παραδοσιακή φιλοσοφία και στο σύγχρονο δόγμα της επιστημονικής ορθολογικότητας ως μέτρου των πραγμάτων, το ίδιο το φιλοσοφικό σκέπτεσθαι διατρέχει τον κίνδυνο ν' αποβεί άτοπο και άμορφο —όσο τουλάχιστον ασχολείται με το πώς δεν θα 'πρεπε να είναι. Αυτό όμως δεν εμποδίζει τους Heidegger και Adorno να διεκδικούν την πρωταρχικότητα αυτού του μεταφυσικού και ταυτόχρονα μη επιστημονικού τύπου σκέπτεσθαι, εκεί ακριβώς όπου βρίσκεται για μας το

κρίσιμο σημείο. Έτσι μπορεί να διανοηθεί κανείς την αποκατάσταση της φιλοσοφίας μόνο σαν ριζική μεταρρύθμιση, ακόμη και σαν μια νέα επανάσταση του τρόπου σκέπτεσθαι των φιλοσοφούντων, παραδείγματα του οποίου προσπάθησαν ήδη να δώσουν με το ίδιο τους το έργο. Κάθε άλλος παραδεδομένος τρόπος σκέψης, ο φιλοσοφικός όπως και ο επιστημονικός, γεννά υπόνοιες, που απορρέουν από το διαρκώς εξορκιζόμενο σύμπλεγμα «Λογική-Τεχνική-Εξουσία»: η παραδοσιακή λογική συλλαμβάνεται από τους Heidegger και Adorno, σε παραλλαγή της χειρκελιανής κριτικής της αφηρημένης νόησης, ως σύμπτωμα μιας γενικής τροποποίησης των δομών του σκέπτεσθαι ανάλογης των κανόνων της τεχνικής, γεγονός που από την πλευρά του παραπέμπει στην κυριαρχία της τεχνικής πάνω στη φύση και στη μ' αυτή συνδεδεμένη αυτο-υποδούλωση του ανθρώπου, ως την πραγματική της αιτία. Δεν θα έπρεπε ν' αφήνουμε να μας επηρεάζει η «παραφωνία» στην ορολογία κι εφόσον το πετύχουμε αυτό, θα μπορούσαμε να πούμε: ο Heidegger κι ο Adorno αναζητούν στο μεταίχμιο μεταφυσικής και επιστήμης νέους ορίζοντες για το φιλοσοφικό σκέπτεσθαι, οι οποίοι μπορούν ν' ανοιχθούν κατά την έξοδο από την κατάσταση της μετατόπισης του Είναι στο «Gestell» («σύμπληγμα», «πλαισιοθέτηση») κι από εκείνη της πραγματοποίησης της εμπειρίας μέσω του ταυτιστικού σκέπτεσθαι: αυτό υποδηλώνουν οι όροι Είναι και Μη-ταυτό. Ο Heidegger κι ο Adorno εντοπίζουν τους εαυτούς τους απ' τη μέσα πλευρά του κατωφλιού: έχουν συνείδηση της εμπλοκής τους στην παραδοσιακή φιλοσοφία, στη συνεχιζόμενη ιστορία της μετατόπισης και της πραγματοποίησης δίχως να μπορούν να ξεφύγουν εντελώς. Έτσι αποβλέπουν και οι δυο όχι μόνο σ' ένα μεταμεταφυσικό, αλλά και σ' ένα μεταφιλοσοφικό σκέπτεσθαι, το οποίο όμως μπορούν να περιγράψουν μόνο αρνητικά: σαν μια αρνητική φιλοσοφία, της οποίας την ανταύγεια βλέπουν και οι δυο ν' αντανακλάται στην Τέχνη. Μέσα απ' αυτή τη συνάρτηση εξηγείται και η έλλειψη μιας ηθικής στους Heidegger και Adorno. Όχι μόνο το σκέπτεσθαι και το γινώσκειν, αλλά πολύ περισσότερο το πράττειν, το οποίο ακολούθησε την πεπατημένη οδό, επιβεβαιώνουν ακριβώς αυτή την κατάσταση της αποτύφλωσης και της εμπλοκής: έτσι εμφανίζεται η απραξία ως ο μοναδικός τόπος, στον οποίο είναι δυνατή η διαφύλαξη της ιδέας μιας πρακτικής, με την έννοια μιας λυτρωτικής και χειραφετισιακής ενέργειας.

Μια τέτοια απαρίθμηση των συγκλίσεων μεταξύ Heidegger και Adorno ίσως θεωρηθεί από μερικούς βλασφημία ή τουλάχιστον φιλοσοφικά απαράδεκτη, επειδή οι ουσιαστικές διαφορές —όπως τόνιζε πάντα ο ίδιος ο Adorno— θα πρέπει να αναζητώνται κυρίως στις λεπτομέρειες. Συγχρόνως όμως, πριν τη διερεύνηση των επιμέρους, θα ήταν σκόπιμο να επισημανθεί η βαθειά ομοιότητα των θεμάτων και κινήτρων στη σκέψη των Heidegger και Adorno,

όσο επιφανειακή κι αν φαίνεται αυτή κατ' αρχήν, όπου όμως αναλύπτεται το ερώτημα για το πόσο ριζικές είναι πράγματι οι έκδηλες διαφορές τους. Ένα από τα προτερήματα του αντορνικού σκέπτεσθαι είναι το ότι κινείται πάντα πολύ κοντά στην κοινωνική θεωρία κι εξακολουθεί έτσι να διατηρεί την αξίωση της φιλοσοφίας για κριτική της ιδεολογίας, η οποία αποτελεί γενικά αναπόσπαστη διάσταση του κριτικού φιλοσοφείν· στον Heidegger δεν υπάρχει σχεδόν τίποτα το αντίστοιχο. Όταν γίνεται λόγος για το φιλοσοφείν μετά το τέλος της μεταφυσικής, φαίνεται ότι τα πάντα εξαρτώνται από το πώς θα εξιστορηθεί και θα προσδιοριστεί αυτό το τέλος: δεν παίζει πράγματι κανένα ρόλο αν συλληφθεί και εξιστορηθεί από τη σκοπιά της ιστορίας του Είναι ή κοινωνικοϊστορικά; Μια από τις στερεότυπες παρεμβολές της Κριτικής Θεωρίας ήταν, ότι ο Heidegger μυθοποιεί και μυστικοποιεί την πορεία του κόσμου ως πεπρωμένο του Είναι, αποκλείοντας έτσι το προθετικό πράττειν των ανθρώπων, ενώ στην πραγματικότητα αποτελεί την εξωτερική πλευρά της όλης κοινωνικής διαδικασίας και επομένως βρίσκεται —όσο είναι τουλάχιστον δυνατόν— πολύ κοντά στην ανθρώπινη πρακτική. Το ερώτημα είναι κατά πόσον πράγματι επαρκεί αυτή η μονομερής αντιπαράθεση «Είναι εναντίον κοινωνίας». Ο Horkheimer στα μεγάλα δοκίμιά του στο «*Zeitschrift für Sozialforschung*» σκιαγράφησε το τέλος της μεταφυσικής ουσιαστικά με την ορολογία της μαρξιστικής θεωρίας —και ειδικά το κεφάλαιο για το φетиχισμό του εμπορεύματος— ακολουθώντας έτσι τα ίχνη του Lukács· εδώ η διάγνωση του παρόντος συνδέεται ακόμα άμεσα με την κριτική του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής καθώς και των κοινωνικών και πολιτιστικών συνεπειών της. Στη «*Διαλεκτική του διαφωτισμού*», το ειδικό αυτό κοινωνικοθεωρητικό πλαίσιο επεκτείνεται σε γενικό ιστορικό· η αμαύρωση του κόσμου δεν θεωρείται πλέον απλά και μόνο ως το πεπρωμένο του Μοντέρνου, αλλά υποτίθεται, ότι οι καταβολές της βρίσκονται απαρχής στην ανθρώπινη αναπαραγωγή μέσω της κυριαρχίας στη φύση κι ότι απλώς συντελείται η Λογική της. Η διαλεκτική του διαφωτισμού καταλήγει έτσι με τους Horkheimer και Adorno στην παγκόσμια, μοιραία συμφορά, στην οποία βρίσκονται εμπλεγμένες στο σύνολό τους όλες οι μορφές του σκέπτεσθαι, του γινώσκειν και του πράττειν, ο μύθος, οι θρησκείες, η επιστήμη, η λογική ακόμα και η γλώσσα και ο Λόγος. Αυτή η συνάρτηση απόλυτης σύγχυσης μεταξύ Λόγου και εξουσίας δεν ανάγεται σε κανένα σημείο, σύμφωνα με τη «*Διαλεκτική του διαφωτισμού*», στο προθετικό πράττειν των ανθρώπων· βρισκόταν πάντα πίσω απ' την πλάτη τους, όπου εκτυλισσόταν εν αγνοία τους και μέσω των πράξεών τους. Όταν ονομάζει κανείς κάτι τέτοιο «Πεπρωμένο του Είναι» («*Seinsgeschick*») δεν κάνει τίποτα άλλο παρά ν' αντικαθιστά λέξεις. Προσδίδοντας στο αρχικά κοινωνικοθεωρητικό μοντέλο ανακατασκευής καθολική ισχύ, απ' τη σκοπιά

της φιλοσοφίας της ιστορίας, οι Horkheimer και Adorno καταλήγουν σ' εκείνη ακριβώς τη μυθοποίηση και μυστικοποίηση της πυρείας του κόσμου, την οποία πάντα καταλόγιζαν στον Heidegger.

Αυτή η μεταστροφή από την κοινωνική θεωρία στη φιλοσοφία της ιστορίας, έκανε τον Horkheimer ως φιλόσοφο να σωπάσει· στον Adorno αντιθέτως χρησίμευσε ως πρόσβαση σ' ένα νέο φιλοσοφικό πρόγραμμα, που τον οδήγησε απ' ενός πίσω στις αρχικές φιλοσοφικές του τοποθετήσεις και απ' ετέρου σε μια διχασμένη σχέση γειτνίασης με τον Heidegger. Με την «*Αρνητική διαλεκτική*» ο Adorno εξέρχεται οριστικά πλέον απ' τη σκιά του «*Ιστορία και ταξική συνείδηση*». Τα κατά το πλείστον σε πολιτικοοικονομική ορολογία διατυπωμένα σημεία για την κοινωνική κριτική αυτού του βιβλίου, αποδεικνύονται όλο και περισσότερο ως αυτό που κατά βάθος πάντα υπήρξαν στον Adorno: απλές απεικονίσεις αρχέγονων φιλοσοφικών ενοράσεων και επιχειρημάτων. Ο καταμερισμός της εργασίας, η «κοινωνία της ανταλλαγής», η διαφορά μεταξύ της αξίας χρήσης και της ανταλλακτικής αξίας —είναι απλός απόηχος της μαρξιστικής θεωρίας, η οποία καλείται σε κάποια σημεία, αλλά έχει παύσει πλέον ν' αναπτύσσεται· ο Adorno διατυπώνει στην «*Αρνητική διαλεκτική*» αυτό που είναι αποφασιστικό από φιλοσοφική άποψη, ανεξάρτητα πλέον από το «*Ιστορία και ταξική συνείδηση*». Η έως τώρα επιδιωκόμενη ενότητα της γνωσιοθεωρίας και της κοινωνικής θεωρίας έχει εγκαταλειφθεί, κι ο Adorno επανέρχεται με μια νέα θεωρία της εμπειρίας, με υπόβαθρο τη θεωρία της γλώσσας του Benjamin· μόλις τώρα εισέρχεται η σκέψη του στη φιλοσοφική εποχή του ύστερου Heidegger —πράγμα βέβαια που αγνόησαν επίμονα και οι δυο τους.

Βάσει αυτών φωτίζεται βέβαια και το «*Ιστορία και ταξική συνείδηση*» —καταστατικό ίδρυσης του δυτικού «χεγκελιανομαρξισμού»— απ' το οποίο τόσο αργά αποστασιοποιήθηκε ο Adorno (σε αντίθεση με τον Sartre). Η σκληρή πολεμική του ορθόδοξου μαρξισμού ενάντια σ' αυτό το έργο, στην οποία πολύ γρήγορα υπέκυψε ο Lukács, είναι από τη σημερινή σκοπιά απόλυτα κατανοητή, επειδή η γοητεία του βασιζόταν κυρίως σ' έναν κατ' εξοχήν επιφανειακό «εχμαρξισμό» των κεντρικών θεμάτων της φιλοσοφίας της ζωής, που καθόριζαν την τότε «αστική» κριτική του πολιτισμού, πράγμα που αποδυνάμει με τη βοήθεια της έννοιας της «πραγματοποίησης» είναι στο Lukács όπως και στον Adorno ένας πανταχού παρόν τόπος. Θέτοντας κανείς το ερώτημα, γιατί θα 'πρεπε να 'ναι κατακριτέο το γεγονός, ότι διαδικασίες πήγνυνται σε πράγματα και τι σχέση έχουν τέτοιου είδους μετασχηματισμοί με κοινωνική θεωρία, παραπέμπεται στο κεφάλαιο για το φετιχισμό του εμπορεύματος στο «*Κεφάλαιο*» του Μαρξ, σύμφωνα με το οποίο ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής είναι η αιτία για το ότι στους ανθρώπους, που

συμμετέχουν σ' αυτήν, οι ίδιες τους οι κοινωνικές διαδικασίες αντικατοπτρίζονται σαν πράγματα. Η υπόθεση όμως δε λήγει μ' αυτό το ιδεολογικό-θεωρητικό μοντέλο. Ο όρος «πραγματοποίηση» δεν εννοεί βέβαια μόνο ένα ιστορικά συγκυριακό φαινόμενο «αντεστραμμένου κόσμου», αλλά αντλεί πέραν τούτου την κριτική του δύναμη από μια γενική και μάλιστα μεταφυσική προτεραιότητα της διάστασης της διαδικασίας έναντι εκείνης του πράγματος, της διάστασης του δυναμικού έναντι εκείνης του στατικού, η οποία (προτεραιότητα) τελικά ανάγεται στην ένταξη του Nietzsche στο πλευρό του Ηρακλείτου. Από τότε το δυναμικό ισχύει γενικά στην κριτική του πολιτισμού, της φιλοσοφίας της ζωής, ως το ζωντανό και το στατικό ως το νεκρό —πράγμα που καταδείχνει τη διαφοροποίηση των αξιών που γίνεται εδώ. Η ιδιαίτερη εύνοια, της οποίας χαίρει το δυναμικό, ενισχύεται κατόπιν από τους Lukács και Adorno με τη μαγική πάντα λέξη «διαλεκτική», πράγμα που δεν συμβιβάζεται εύκολα ούτε με τον Hegel, ούτε με τον Μαρξ. Στον Hegel δεν υπάρχει μια γενική προτίμηση του δυναμικού, παρόλο που η «ρευστοποίηση» των αφηρημένων προσδιορισμών της νόησης και των πολιτιστικών αντιστοιχιών τους αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για το έλλογο του πνεύματος, στον ίδιο όμως το χώρο του πνεύματος κυριαρχεί η πρωταρχικότητα του στατικού. Κάτι παρόμοιο ισχύει και για τον Μαρξ: ο φετιχισμός του εμπορεύματος αποκρύπτει απ' τους ανθρώπους την ίδια τους την κοινωνική παραγωγή και αναπαραγωγή, αλλά το γεγονός, ότι το Είναι του εμπορεύματος είναι εμπόρευμα —που σημαίνει, ότι σ' αυτό (το εμπόρευμα) έχει αντικειμενοποιηθεί ανθρώπινη εργασία κατά ένα κοινωνικά καθορισμένο τρόπο —δε δικαιολογεί επικρίσεις του τύπου: «το ζωντανό είναι καλύτερο απ' το νεκρό». Ο Μαρξ δε θ' ασκούσε ποτέ κριτική στην «πραγματοποίηση» γενικά, γι' αυτό και δε χρησιμοποιεί την έκφραση «πραγματοποιημένη συνείδηση». Αυτό δείχνει, ότι το μοντέλο της πραγματοποίησης, έτσι όπως εμφανίζεται στους Lukács και Adorno παραπέμπει μάλλον στον Nietzsche παρά στον Μαρξ, κι έχοντας κανείς υπόψη του το «Τραγωδία του πολιτισμού» («*Tragödie der Kultur*») του Simmel, συνειδητοποιεί σε ποιο βαθμό το «Ιστορία και ταξική συνείδηση» απλώς παραφράζει μαρξιστικά κοινούς τόπους της κριτικής του πολιτισμού της φιλοσοφίας της ζωής. Στον Simmel το ζωντανό στον πολιτισμό παλεύει τραγικά με το νεκρό, στους Lukács και Adorno το διαλεκτικό σκέπτεσθαι με την πραγματοποιημένη συνείδηση.

Δίχως το ειδικό πλαίσιο της κριτικής του καπιταλισμού η πραγματοποίηση αποβαίνει οικουμενική συμφορά για την ιστορία της ανθρωπότητας, μη διαφέροντας σε τίποτα από το πεπρωμένο του Είναι. Ο Heidegger υπερβαίνει τη «Διαλεκτική του διαφωτισμού» (η οποία αντιλαμβάνεται τώρα πλέον τον φετιχισμό του εμπορεύματος —λ.χ. της Πολιτιστικής Βιομηχανίας— ως δείγ-

μα της δυναμικής της πραγμοποίησης, που κατακυριαρχεί τη φύση και καθορίζει όλους τους πολιτιστικούς τομείς) στο σημείο όπου πιστεύει, ότι μπορεί να καταδείξει, τουλάχιστον στους προσωκρατικούς, ίχνη ενός μη-πραγμοποιούντος σκέπτεσθαι του Είναι. Όταν αντί για «πραγμοποίηση» —εφόσον αυτή τίθεται στην κλίμακα της ιστορίας του ανθρώπινου γένους εξίσου με τον ανθρώπινο Λόγο και την ανθρώπινη γλώσσα— μιλά κανείς για «λήθη του Είναι» («Seinsvergessenheit») ή για «συγκαλυπτόμενο αποκαλύπτεσθαι του Είναι στο Όν» («Sich verbergenden Entbergen des Seins im Seienden») δεν κάνει τίποτα άλλο παρά ν' αντικαθιστά και πάλι λέξεις. Tertium comparationis τέτοιων αντιστοιχιών είναι η επιρροή του Nietzsche και της φιλοσοφίας της ζωής, την οποία (επιρροή) οι Heidegger και Lukács τόσο περίτεχνα κατάφεραν ν' αποκρύπτουν: μέσω μιας άλλης ορολογίας, η οποία προέβαλε απόλυτη πρωτοτυπία κι αυθεντικότητα. (Ενώ ο Lukács με το «Καταστροφή του Λόγου» συσκοτίζει ιδεολογικο-ιστορικά ακόμα και την ίδια του την καταγωγή, ο Heidegger αρκείται στην υποβίβαση όλων των δασκάλων του, συμπεριλαμβανομένου και του Nietzsche, σε «προδρόμους»). Κάτω απ' την επιφάνεια της ορολογίας, ακόμα και της «Αρνητικής διαλεκτικής», βρίσκονται χειροπιαστά στη σκέψη του Adorno τα βασικά θέματα της φιλοσοφίας της ζωής του Nietzsche κι αυτά είναι επίσης που καθορίζουν τα πάντα στο έργο του Heidegger. Γι' αυτό δεν πρέπει ν' αφήσουμε ούτε τα γλωσσικά χάσματα μεταξύ Heidegger και Adorno να μας παραπλανήσουν, ούτε το «*Ιδίωμα της Αυθεντικότητας*» («*Jargon der Eigentlichkeit*») να μας παρεμποδίζει στο να δούμε και να κατανοήσουμε τα κοινά τους σημεία, τα οποία από κοινού καθορίζουν και το δικό μας φιλοσοφικό παρόν.

Έτσι δεν είναι και δυνατόν να συλλάβουμε τα κοινά τους γνωρίσματα απλώς σαν κάτι το δομημένο, του οποίου η διαφορετική ουσιαστική και γλωσσική διάπλαση ανάγεται τελικά στην επίσης διαφορετική εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης των Heidegger και Adorno· αυτό σε κάθε περίπτωση δεν είναι όλη η αλήθεια, επειδή οι συγκλίσεις αφορούν εντελώς συγκεκριμένα περιεχόμενα, τα οποία βέβαια μας έχουν κληροδοτήσει περισσότερο με τη μορφή ανοιχτών ερωτήσεων παρά οριστικών απαντήσεων. Η ήδη αναφερθείσα κρίσιμη θέση ενός μεταμεταφυσικού και ταυτόχρονα μη-επιστημονικού σκέπτεσθαι, στην οποία οι Heidegger και Adorno από κοινού τοποθετούν τη σύγχρονη φιλοσοφία, θέτει ως ύψιστη επιταγή την αξίωση για εμπράγματο περιεχόμενο. Η μεθερμηνεία της φαινομενολογικής μεθόδου του Husserl από τον Heidegger σε λέγειν τα φαινόμενα*, έχει ήδη αναφερθεί. Ο Adorno στο «*Μετακριτική της γνωστοθεωρίας*» («*Metakritik der Erkenntnistheorie*») καταλογίζει πα-

* Ελληνικά στο κείμενο.

ράλληλα στον Husserl ότι η φαινομενολογία του παρέμεινε γνωσιοθεωρία. Ούτε ο Heidegger, ούτε ο Adorno επέτρεψαν ν' απωθηθούν στο επίπεδο που εμείς συνηθίσαμε να ονομάζουμε «Μετά-Επίπεδο» («Meta-Ebene»), όπου η φιλοσοφία της γλωσσικής ανάλυσης συνεχίζει την παράδοση του νεοκαντιανού κριτικισμού. Μας κληροδότησαν όμως και το ανοιχτό ερώτημα, του τι θα μπορούσε να σημαίνει εμπράγματο περιεχόμενο του σκέπτεσθαι: ποια είναι τα περιεχόμενα της φιλοσοφίας, εάν δεν πρόκειται ούτε για εκείνα της παραδοσιακής ή για πολλοστή φορά αναστημένης μεταφυσικής, ούτε για εκείνα της επιστήμης ή του μεταθεωρητικού αναστοχασμού; Πώς θα καταφέρουμε να υπερβούμε την απλώς τυπική αναγγελία τέτοιων περιεχομένων, τα οποία μόνο εξορκίζουν, ο μὲν Heidegger με το Εἶναι, ο δε Adorno με το Μη-ταυτό; Ο Adorno τουλάχιστον προσπάθησε στην «Αρνητική διαλεκτική» να χαράξει μια πορεία γι' αυτό το νέο εμπράγματο ως όργανο μιας μη διευθετημένης εμπειρίας και μιας αρνητικής μεταφυσικής: ο Heidegger αντιθέτως ανέθεσε στο Εἶναι, που ίσως κάποτε στραφεί εκ νέου προς εμάς προσαγορεύον και αναλογιζόμενον, να διατηρεί ανοιχτό τον ορίζοντα του «Sichereignens» («κατ' ιδίαν συμβαίνοντας»): κι αυτό είναι επίσης μια μορφή αρνητικής μεταφυσικής. Παρόλο που ο σκοπός εδώ δεν είναι να ζυγίσουμε τα δυο αυτά προγράμματα μεταξύ τους, ας μου επιτραπεί η υπόθεση, ότι το μεγαλύτερο δίκαιο βρίσκεται με το μέρος του Heidegger. Η αξίωση για εμπράγματο περιεχόμενο της φιλοσοφίας σημαίνει, ότι για το διάστημα που το νέο φιλοσοφικό σκέπτεσθαι παραμένει απλώς πρόγραμμα, το περιεχόμενο γίνεται ουτοπία. Ο ίδιος ο Adorno λέει: «Η γνώση που ζητά το περιεχόμενο, ζητά την ουτοπία. Αυτή, συνείδηση της δυνατότητας, μένει προσκολλημένη στο συγκεκριμένο ως το μη-αλλοιωμένο. Είναι το δυναμικό, ποτέ το άμεσα πραγματικό, αυτό που δεν αφήνει περιθώρια στην ουτοπία: γι' αυτό και μέσα απ' το υφιστάμενο εμφανίζεται ως κάτι αφηρημένο. Η ανεξίτηλη χροιά προέρχεται από το Μη-Ον. Αυτό υπηρετεί το σκέπτεσθαι, ένα κομμάτι ύπαρξης, που, όπως πάντα αρνητικά, προσεγγίζει το Μη-Ον. Μόνο η έσχατη απομάκρυνση θ' αποτελούσε εγγύτητα: η φιλοσοφία είναι το πρίσμα που συλλαμβάνει τη χροιά της». Είναι κάτι παραπάνω από αμφίβολο, αν τέτοιες εμφαντικές προτάσεις θα μπορούσαν να επαληθευθούν μέσω των ευπροσάρμοστων εννοιακών σχηματισμών, στους οποίους αποβλέπει ο Adorno ως μεθοδολογικό πρόγραμμα μιας αρνητικής διαλεκτικής. Ο Heidegger αντιθέτως θεωρεί το σκέπτεσθαι ως μη-επηρεαζόμενο «Ereignis» («Ιδιοσυμβάν»), το οποίο δεν προκαλούμε εμείς, αλλά στου οποίου τη διάθεση μπορούμε στην καλύτερη περίπτωση να τεθούμε.

Οι Heidegger και Adorno προσθέτουν ένα ακόμα μυστήριο στο ήδη υπάρχον του εμπράγματου φιλοσοφικού σκέπτεσθαι. Έχει ήδη αναφερθεί η αποκέντρωση του υπερβατολογικού υποκειμένου στη φιλοσοφία του Μοντέρνου,

κοινός τόπος για τους Wittgenstein, Lukács και Heidegger, παρότι πραγματώνεται κατά διαφορετικούς τρόπους. Στους Heidegger και Adorno εμφανίζεται με τη μορφή μιας αποδόμησης της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας της συνείδησης: λέει ο Adorno στην «Αρνητική διαλεκτική»: Απ' τη στιγμή που ο συγγραφέας εμπιστεύτηκε το ίδιο του το ένστικτο, θεώρησε αποστολή του, να λύσει με τη δύναμη του υποκειμένου την απάτη της συγκροτησιακής υποκειμενικότητας. Τι άλλο γίνεται στο «Είναι και Χρόνος» παρά η προσπάθεια «να διαλυθεί με τη δύναμη του υποκειμένου η απάτη της συγκροτησιακής υποκειμενικότητας;» Η μετάβαση από το Freiburg στη Φραγκφούρτη δεν θα πρέπει να δυσaréστησε και τόσο τον Herbert Marcuse, μια και η αντικαρτεσιανή έννοια του «In-der-Welt-Sein» («Εν-τω-κόσμω-Είναι») μπορεί εύκολα να μεταφραστεί με τους Hegel και Lukács στη γλώσσα της κοινωνικής θεωρίας. Αυτό που ο Adorno διαρκώς παρέβλεπε ή δεν ήθελε να παραδεχθεί στην πολεμική του ενάντια στον Heidegger, είναι το γεγονός, ότι το «Είναι και Χρόνος» και κατόπιν τα δοκίμια του Heidegger, μετά τη «στροφή», εμπεριέχουν την ίδια ριζική κριτική στην *prima philosophia* του πνεύματος, στην οποία ο Adorno απέβλεπε εξ αρχής. Το ότι αυτή η κριτική δεν διατυπώθηκε σε «χεγκελιανομαρξιστική» ορολογία δεν αποτελεί σημαντική διαφορά: το απόσπασμα απ' την «Αρνητική διαλεκτική» παραιτείται ούτως ή άλλως αυτής της ορολογίας. Αν λοιπόν η συνείδηση δεν είναι η αρχή, η πηγή, αλλά κάτι το εκπληγάζον, τότε θα 'πρεπε και η ίδια η φιλοσοφική συνείδηση να συγκαταλεχθεί ως *constitutum* στα αντικείμενα της επιστήμης και να κατανοηθεί ως ον μεταξύ όντων. Κι όμως και ο Heidegger και ο Adorno επιμένουν να δίνουν την προτεραιότητα στη φιλοσοφία έναντι της επιστήμης, δίχως παράλληλα να μπορούν να το δικαιολογήσουν και ιδεαλιστικά, δηλαδή με την πρωταρχικότητα της συγκροτησιακής υποκειμενικότητας. Προσδίδοντας σ' αυτό το σημείο οντολογική διάσταση στον οντικό χαρακτηρισμό του «Dasein», ο Heidegger επιχειρεί ν' αποκτήσει κατανόηση του Είναι και ταυτόχρονα μια σχέση με το ίδιο του το Είναι. Ο Adorno παραπέμπει αντιστοίχως σ' όλα τα κρίσιμα σημεία της «Αρνητικής διαλεκτικής» στην αυτοαναφορικότητα του μη-διαμελισμένου Λόγου και δεν προβάλλει, από δομική άποψη, καμιά ένσταση ενάντια στην αντίληψη της ύπαρξης στον Kierkegaard και Heidegger, παρά μόνο εκείνη της εξουδετέρωσης του μη-ενοσιολογικού (ND 129). Κοινή θέση και των δυο είναι λοιπόν, ότι η βάση της φιλοσοφικής συνείδησης ως φιλοσοφικής συνειδητότητας είναι η σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του, η οποία και διακρίνει το ανθρώπινο ως προς τη δομή του. Αυτό το διακριτικό στοιχείο όμως δεν τεκμηριώνει ούτε στον Heidegger, ούτε στον Adorno τη θέση περί της γνωσιολογικής ή μάλιστα οντολογικής πρωταρχικότητας της συνείδησης, ενάντια στην οποία έχει τεθεί ήδη ολόκληρη η παράδοση της αποκέντρωσης

της υποκειμενικότητας, που ξεκινά απ' τον Schopenhauer και ενισχύεται αποφασιστικά από τον Nietzsche, και που μπορεί να θεωρηθεί ως βασική τάση της φιλοσοφίας του Μοντέρνου. Πώς μπορεί λοιπόν να τεκμηριωθεί η προτεραιότητα της φιλοσοφίας έναντι της επιστήμης;

Μόνο μέσω μιας διαφοροποίησης της οπτικής μεταξύ του 1ου και 3ου γραμματικού προσώπου. Η φιλοσοφία πραγματώνεται μέσω του «Εγώ-ή Εμείς- Λέγειν» όπου επιμένουμε στο «αυτός/αυτή/αυτό» είμαστε θεωρητικοί επιστήμονες. Η φιλοσοφία δεν είναι η ερμηνεία και περαιτέρω ανάπτυξη του σκέπτεσθαι κάποιου άλλου, αλλά του δικού μας, πράγμα βέβαια που συμπεριλαμβάνει αναγκαστικά και μια διαλογική σχέση με την ξένη σκέψη. Το ότι το φιλοσοφικό σκέπτεσθαι πραγματώνεται μέσα σ' αυτήν την προοπτική ή καθόλου, μπορούμε να το μάθουμε από κοινού από τον Heidegger όπως και από τον Adorno. Η φιλοσοφία είναι η διανοητική άρθρωση της θεωρητικής και πρακτικής σχέσης με τον εαυτό μας, η οποία βρίσκεται οπωσδήποτε σε μια σχέση με τον κόσμο, αλλά δεν απορρέει απ' αυτήν, όπως ισχυρίζεται ο επιστημονισμός: αντιστρόφως μάλιστα, απ' τη σχέση μας με τον εαυτό μας μπορεί να διαφωτιστεί και να κατανοηθεί και η σχέση μας με τον κόσμο. Η φιλοσοφική συνειδητότητα διατηρεί έτσι τη συστηματική της προτεραιότητα έναντι της οπτικής του παρατηρητή των εμπειρικών επιστημών. Η πρώτη φιλοσοφία του πνεύματος αντιθέτως παραμένει αποκλεισμένη, επειδή η αναφερθείσα προτεραιότητα μπορεί να υποστηριχθεί μόνο μεθοδολογικά: η συνείδηση δεν είναι «αρχή/πηγή» —ούτε από οντική, ούτε από ψυχική, ούτε από κοινωνική άποψη, δίχως καν ν' αναφέρουμε τις ιδεαλιστικές μυθοποιήσεις της. Μόνο επειδή η θέση της συστηματικής προτεραιότητας της οπτικής του 1ου προσώπου μπορεί να συμβιβαστεί με την αποκέντρωση του υπερβατολογικού υποκειμένου, μπορούμε να κατανοήσουμε το γιατί οι Heidegger και Adorno παραμείνανε φιλόσοφοι. Η οπτική του 1ου προσώπου, η ονομαζόμενη και «οπτική του μετέχοντος», είναι ο μοναδικός τόπος μιας δυνατής αποκατάστασης της φιλοσοφίας μετά το τέλος της μεταφυσικής και του ιδεαλισμού: ο Heidegger κι ο Adorno τον κατέστησαν προσπελάσιμο.

II

ΕΤΣΙ ΦΘΑΣΑΜΕ ΛΟΙΠΟΝ ΣΤΟΝ Wittgenstein, στον οποίο και οφείλεται η διαφοροποίηση της οπτικής που μόλις αναφέραμε και στην οποία προσανατολίστηκε και η ίδια του η σκέψη. Και ο Wittgenstein αποκαθιστά τη φιλοσοφία στην εποχή της μεταμεταφυσικής και του επιστημονισμού: και σύμφωνα ακόμα μ' αυτόν η φιλοσοφία δεν προσθέτει τίποτε στην προοπτική της επιστήμης, κι

εδώ ακριβώς έγκειται και η απόλυτη αναγκαιότητά της, πράγμα που αποσαφηνίζεται ήδη στο περίφημο τέλος του «*Tractatus*». Η παράδοση αυτοαναίρεση του φιλοσοφικού Λόγου πραγματοποιείται βέβαια μόνο με την ταύτιση του πλήρους νόηματος του ομιλείν μ' εκείνο της οπτικής του παρατηρητή, μέσω της οποίας η αυτοσυνεννόηση για το τι θα μπορούσε να εννοείται με («νόημα»), «αλήθεια» ή «παρατήρηση» αποβαίνει γλωσσικά άτοπη. Εκείνο που απομένει είναι μια ερμηνευτική αξία των προτάσεων του ίδιου του «*Tractatus*», η οποία δεν είναι πλέον δυνατόν να συλληφθεί μέσω της ορολογίας της οπτικής του παρατηρητή, και η οποία απ' την πλευρά της συνθέτει και τη φιλοσοφική αξία αυτού του έργου. Η υποδοχή του Wittgenstein που υπέρσχυε για μεγάλο χρονικό διάστημα και καθοριζόταν από το λογικό θετικισμό, συγκαλύπτει και τις ενδιαθέτες μεταφυσικές συνέπειες του «*Tractatus*», οι οποίες θα μπορούσαν κάλλιστα να συγκριθούν με τους στόχους μιας αρνητικής μεταφυσικής του Heidegger και του Adorno. «Για ό,τι δεν μπορεί κανείς να μιλήσει, γι' αυτό το ίδιο θα πρέπει να σιωπά», —αυτή η φράση δεν είναι απλά μια επιστημονική απαγόρευση του λόγου, ενάντια στην οποία θα μπορούσε κανείς με τους John Wisdom και Adorno ν' αντιτάξει τη φιλοσοφία ως την προσπάθεια να πει κανείς το άφατο· στοχεύει να καταστήσει δυνατό το «*Sich-zeigen*» («δείχνεσθαι») εκείνου, το οποίο δεν μπορεί να λεχθεί, ακριβώς επειδή μπορεί μόνο να «δειχθεί»: τίθεται στην υπηρεσία του ορθού «*Sehen*» («οράν») του κόσμου, κι εφόσον πεταχτεί η ανεμόσκαλα, στην οποία έπρεπε ν' ανεβεί ο αναγνώστης του «*Tractatus*». Η επεξηγηματική λειτουργία των προτάσεων του αποσκοπεί στο άνοιγμα του ορίζοντα του μυστικιστικού, για το οποίο ο θετικιστής μόνο αδιαφορία έχει να δείξει. Η πραγματολογική αυτο-αντίφαση του «*Tractatus*» εξέλειψε, μόλις ο Wittgenstein κατέλυσε το δόγμα της οπτικής του παρατηρητή κι άρχισε ν' αποδίδει στη φιλοσοφική οπτική του μετέχοντος εκπληρώσιμες προϋποθέσεις ως προς το νόημα. Έτσι μεταβαίνει στον τόπο της χαϊντεγκεριανής «Ερμηνευτικής του Είναι» και του αντορνικού αρνητικού-διαλεκτικού αναστοχασμού του αναστοχασμού· αντίστοιχος τόπος στις «*Φιλοσοφικές έρευνες*» είναι η αναπαράσταση του ιστορικού της γλωσσικής μας πρακτικής, στην οποία έχουμε ήδη συμμετάσχει, εφόσον μιλάμε για αντικείμενα από αντικειμενική σκοπιά. Η απώλεια του εποπτικού ελέγχου και της διαφάνειας στο πεδίο των κανόνων των γλωσσικών παιγνίων μας, τα οποία είναι ταυτόχρονα μορφές ζωής, αποτελεί τη γένεση των προβλημάτων, τα οποία ονομάζουμε «φιλοσοφικά» επειδή δεν υπάρχουν γι' αυτά επιστημονικές λύσεις. Η αιτία γι' αυτό έγκειται σ' εκείνη τη διαφορά της οπτικής και στη μη-αναγωγιμότητα της μιας οπτικής στην άλλη, όπου είναι ολοφάνερο, ότι κι ο Wittgenstein αντιπροσωπεύει την προτεραιότητα της οπτικής του μετέχοντος έναντι εκείνης του παρατηρητή. Σύμφωνα επίσης και μ' αυτόν οι

κανόνες και τα στερεότυπα της παρατήρησης μπορούν να κατανοηθούν μόνο μέσα απ' τους κανόνες και τα στερεότυπα της γλωσσικής μας πρακτικής, στην οποία οι παρατηρούντες συμμετέχουν ως παρατηρούμενοι· μόνο σ' αυτή τη βάση μπορούμε να κατανοήσουμε και να κρίνουμε τη σχέση μας με τον κόσμο.

Ο Heidegger κι ο Adorno δεν ακολούθησαν αυτό το δρόμο της διερεύνησης της φιλοσοφικής οπτικής του μετέχοντος από τη σκοπιά της γλωσσικής ανάλυσης, κι αυτός (ο δρόμος) είναι που οριοθετεί την απόσταση που τους χωρίζει από το δικό μας φιλοσοφικό παρόν. Συμμερίστηκαν μεν με τον Wittgenstein τον σκεπτικισμό απέναντι στη φιλοσοφική ακαδημαϊκή γλώσσα ως προς την κριτική του νοήματος, όμως ούτε την επεξεργάστηκαν, ούτε τη διέγραψαν με τα μάτια ενός διαφωτισμού των τρόπων λειτουργίας της από τη σκοπιά της κριτικής του νοήματος. Το προσπάθησαν περισσότερο μέσω της ενυπάρχουσας υπερβατολογικής διάστασης των παραδοσιακών εννοιών. Ο Wittgenstein κατευθύνθηκε προς τις πηγές. Οι περίφημες-διαβόητες ετυμολογίες του δεν αποτελούν αταβισμό, αλλά τεκμήρια της εντυπωσιακής του προσπάθειας ν' ανακατασκευάσει την κατάσταση της γένεσης του φιλοσοφικού «Sprechen» («ομιλείν»), κι αυτό αφορά όχι μόνο την ελληνική, αλλά και την κυριολεκτική σημασία γλωσσικών ριζών της γερμανικής όπως το «Gestell» ή το «Geviert» («το εκ τεσσάρων αποτελούμενο», «τετράδα»). Ο Heidegger προσπαθεί να παράγει από αρχέγονα γλωσσικά πετρώματα διανοητικούς σπινθήρες και δεν υπάρχει αμφιβολία, ότι αυτό δεν αποτελεί στην ουσία παρά ένα ουτοπικό αποτόλμημα, που αποσκοπεί στο άνοιγμα νέων γλωσσικών οριζώντων για νέο σκέπτεσθαι. Το εγχείρημα αποτυγχάνει εκεί, όπου οδηγεί στη διαμόρφωση μιας νέας ορολογίας, η οποία ακαλαμπάνει στον χαϊντεγκεριανό λόγο εκείνα ακριβώς τα μελήματα της ακαδημαϊκής γλώσσας, ενάντια στα οποία είχε σχεδιαστεί και εφαρμοστεί.

Ο Adorno απάντησε σ' αυτό με «ιδεολογικοκριτικά» σχόλια, των οποίων ο έλλογος πυρήνας περιορίζεται τελικά στη διάσταση του αισθητικά φιλολογικού, όπου βέβαια ο Adorno δεν καταφέρνει να φθάσει το ύψος ενός Karl Krauss. Το πρόγραμμά του για το φιλοσοφικό ομιλείν αποβλέπει στην άρθρωση της φιλοσοφικής εμπειρίας μέσα από σχηματισμούς παραδοσιακών εννοιών, των οποίων η βασική σημασία τελικά διατηρείται, παρόλο που υποτίθεται ότι σκοπός τους σ' εκείνους τους σχηματισμούς είναι και η αμοιβαία κριτική. Η αρνητική διαλεκτική ως «Gegen-sich-selbst-Andenken» («αναλογίζεσθαι-ενάντια-στον-εαυτό-του») του σκέπτεσθαι απαιτεί σύμφωνα με τον Adorno ένα ενάντια στο φιλοσοφικό ομιλείν αντ-αποκρινόμενο ομιλείν. Μια κοινή διαφορά των Heidegger και Adorno από τον Wittgenstein είναι το γεγονός, ότι παρόλα αυτά δεν παραγκωνίσαν την επικοινωνιακή λειτουργία της φιλοσοφικής ακαδημαϊκής γλώσσας στο σύνολό της, αλλά αναζήτησαν στην ίδια γλωσσικά

ισοδύναμα. Ο Wittgenstein αντιθέτως ανασκάπτει τις προφίλοσοφικές ρίζες — έως ότου λυγίσει το φτυάρι του. Αυτό ακριβώς είναι η πολυσυζητημένη *linguistic turn*. Δεν έγκειται στο ότι λαμβάνεται υπόψη η γλωσσική πλευρά του φιλοσοφικού εγχειρήματος: ούτε ο Heidegger, ούτε ο Adorno παρέλειψαν να το κάνουν. Στο επίπεδο της γλωσσικής ανάλυσης μεταβαίνει κανείς μόνο όταν αντιμετωπίσει τις γλωσσικές προϋποθέσεις φιλοσοφικής συνεννόησης μ' εκείνη ακριβώς τη ριζοσπαστικότητα, η οποία οδήγησε τον Kant «στα νώτα» της παραδοσιακής μεταφυσικής. Από μεθοδολογική άποψη αυτό σημαίνει την τοποθέτηση κι ανάλυση κάθε φιλοσοφικού ζητήματος κατ' αρχήν ως γραμματικού για ν' αποφευχθεί ο κίνδυνος της υπερβατολογικής διαλεκτικής. Ο Kant την περιέγραψε ως εξής: «Η λογική τοποσήμανση του σκέπτεσθαι καθ'αυτού θεωρείται λανθασμένα ως μεταφυσικός προσδιορισμός του αντικειμένου». Σύμφωνα με τον Wittgenstein θ' αποτελούσε την παραγνώριση μιας γραμματικής τοποσήμανσης ως συζήτησης περί φιλοσοφικών ζητημάτων την οποία αντιπαρέρχεται κανείς μόνο όταν έχει πράγματι ολοκληρώσει, ως προς την κριτική του νοήματος, τον αναστοχασμό και την ανακατασκευή του φιλοσοφείν, το οποίο υποτίθεται ότι αναφέρεται μέσω της γλώσσας σε αντικείμενα. Μόνο αυτό που απομένει μπορεί να ισχύει ως φιλοσοφικό ζήτημα. Οι Heidegger και Adorno αντιθέτως δεν προβληματίστηκαν ποτέ στ' αλήθεια σχετικά με την εμπράγματη αναφορά του ίδιου τους του σκέπτεσθαι, αλλά προσπάθησαν μόνο ν' ανταποκριθούν σ' αυτήν με εννοιακές στρατηγικές διαφορετικές από τις παραδοσιακές.

Τίθεται λοιπόν το ερώτημα, αν και ο ίδιος ο κοινός στόχος μιας αρνητικής μεταφυσικής στους Heidegger και Adorno έχει μια γραμματική ρίζα με την ευρύτερη έννοια. Κοινό τους γνώρισμα είναι —όπως ήδη αναφέρθηκε— το ότι ενώ και οι δυο επιμένουν σ' ένα κατά περιεχόμενον φιλοσοφείν, εξορκίζουν μάλλον παρά αποδίδουν το περιεχόμενο: εξακολουθούν να το καθιστούν ουτοπία και μιλούν κατά το πλείστον γι' αυτό που δεν είναι: ούτε καταφατική μεταφυσική, ούτε επιστήμη. Με αφετηρία το τέλος του «*Tractatus*» μπορεί εύκολα κανείς να υποθέσει, ότι είναι το ίδιο το αδιαπέραστο του γλωσσικού τους σύμπαντος, εκείνο που εκπέμπει την αναλαμπή ενός Υπερπέραντος, γύρω απ' το οποίο το φιλοσοφικό σκέπτεσθαι περιφέρεται μόνο αρνητικά δίχως να μπορεί να το προσδιορίσει θετικά. Αυτή ακριβώς η διάσταση του σημασιολογικού αδιαπέραστου της επιστημονικής γλώσσας, της καθοριζόμενης από την περιγραφική λειτουργία της, απέκλεισε στο «*Tractatus*» όχι μόνο το επεξηγηματικό ομιλείν ως άνευ νοήματος, αλλά παρήγαγε ταυτόχρονα και τη διαφορά μεταξύ του «*Sagen*» («λέγειν») και του «*Sich-zeigen*» («δείχνεσθαι»), του οποίου η αντικειμενική ανταπόκριση αποτελεί το μυστικιστικό. Στον όψιμο Wittgenstein διατηρείται η μεταφυσική σκέψη του «*Die-*

Welt-richtig-sehen» («οράν-ορθώς-τον-κόσμο»), αλλά η διαφορά μεταξύ του «λέγειν» και του «δείχνεσθαι» δεν προσδιορίζει πλέον τον ανοιχτό ορίζοντα του από γνωστική άποψη «ganz Anderen» («εντελώς Άλλου»), αλλά έχει μεταφερθεί με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικά γλωσσικά παίγνια. Κατ' αυτόν τον τρόπο το κριτικό φιλοσοφείν και η αρνητική διαλεκτική δεν αλληλοσυμπληρώνονται στον Wittgenstein όπως στους Heidegger και Adorno, αλλά το όλο κριτικό ως προς το νόημα εγχείρημα τίθεται στην υπηρεσία της ίδιας του της κατάρτησης, που σημαίνει, της ορθής θεώρησης του κόσμου, στην οποία μπορούμε να βασιστούμε, εφόσον έχουμε αποσαφηνίσει τις γραμματικές παρεξηγήσεις και έτσι φέραμε εκάστοτε εις πέρας το φιλοσοφείν.

Το ότι το φιλοσοφικό περιεχόμενο απολήγει στους Heidegger και Adorno σε ουτοπία, οφείλεται και στη θεωρία τους του νοήματος. Και οι δυο εννοούν με περιεχόμενο του φιλοσοφικού ομιλείν, εκείνο στο οποίο θα πρέπει να αναφέρεται αυτό το ομιλείν, και το οποίο θα πρέπει σ' αυτή τη συνάρτηση ν' αποδώσει για να έχει νόημα και σημασία: πρόκειται λοιπόν για μια θεωρία της αναφοράς του νοήματος, πάνω στην οποία στηρίζεται το φιλοσοφικό τους πρόγραμμα. Το εμπράγματο περιεχόμενο της φιλοσοφικής τους σκέψης εμφανίζεται έτσι σαν λειτουργία της εμπράγματης αναφοράς τους. Ποιο είναι όμως το «πράγμα» («Sache») της φιλοσοφίας μετά την «πτώση» της ως μεταφυσικής και της κατάληψης όλων των «πραγμάτων» από τις επιστήμες, με τις οποίες η φιλοσοφία δεν θέλει να συγχέεται; Η κατάσταση οξύνεται περισσότερο από τη διαμάχη, που από κοινού διεξάγουν οι Heidegger και Adorno ενάντια στο αντικειμενοποιόν, πραγματοποιόν σκέπτεσθαι της παραδοσιακής μεταφυσικής και επιστήμης. Η λύση του Heidegger οδηγεί σε μια ιδιόμορφη αντιστροφή της θεωρίας της αναφοράς του νοήματος: το περιεχόμενο του καθαυτού σκέπτεσθαι δεν πρέπει ν' απορρέει απ' το δικό μας «αναφέρεσθαι στο Ον», αλλά απ' το «αναφέρεσθαι του Όντος» στο δικό μας σκέπτεσθαι και ομιλείν μέσα από ένα εκ νέου «Sich-uns-Zusprechen» («εαυτόν-εμάς-προσαγορεύειν») του παρόντος στη γλώσσα Είναι, το οποίο ταυτόχρονα συγκαλύπτεται και αποκαλύπτεται στο Ον. Ο Adorno προτείνει ως πρόσβαση στα φιλοσοφικά περιεχόμενα τη συνεχή αυτοκριτική του αναγκαστικά αντικειμενοποιούντος σκέπτεσθαι, σε σχέση με το ομιλείν περί των αντικειμένων. (Ας επισημανθεί εδώ, ότι σ' αυτή τη συνάρτηση ο Adorno επιστρέφει από τον Lukács στον Hegel και υποβάλλει την ίδια τη μεταφορά της πραγματοποίησης σε διαλεκτική κριτική). Τελικά με «περιεχόμενο» της φιλοσοφίας εννοείται κάτι, στο οποίο πρέπει ν' αναφερθούμε, για να μη μείνει το φιλοσοφικό μας ομιλείν κενό και δίχως «νόημα και σημασία».

Αυτή η εμπράγματη αναφορά του φιλοσοφείν εξακολουθεί βέβαια να παραμένει επισφαλής: εμφανίζεται ως μυστηριώδης, δύσκολη και στον Heidegger

όπως και στον Adorno ως μια υπόθεση για εκλεκτούς: Η «ελιτίστικη» συμπεριφορά του Heidegger είναι γνωστή και δεν χαίρει καλής φήμης. Ο Adorno αντιθέτως φαίνεται να φρονεί περισσότερο δημοκρατικά: συγχρόνως όμως αντιπροσωπεύει μια αρνητική θεωρία της Ελίτ, που επιχειρηματολογεί απ' τη σκοπιά της Κριτικής της Ιδεολογίας, και που καθιστά και την αρνητική διαλεκτική μια υπόθεση για εκλεκτούς: «Σ' αυτούς που είχαν άθελά τους την τύχη, λόγω της πνευματικής τους σύνθεσης, να μην προσαρμόζονται στους ισχύοντες κανόνες — μια τύχη, την οποία πολύ συχνά πληρώνουν με τη σχέση τους προς τον κοινωνικό τους περίγυρο — εναπόκειται να εκφράσουν με ηθικό ζήλο, σαν αντιπρόσωποι, αυτό που οι περισσότεροι αυτών, για τους οποίους το λένε, δεν είναι σε θέση να δουν ή δεν τους επιτρέπει να δουν η συναίσθηση της πραγματικότητας». Ο Adorno ασκεί εδώ κριτική στην «ελιτίστικη υπεροψία», πράγμα όμως που δεν αποκλείει την ύπαρξη και μιας «Ελίτ της ταπεινοφροσύνης». Ασκεί επίσης κριτική στην «κατασκευή της αλήθειας ανάλογα με την Volonté de tous» και την ονομάζει «έσχατη συνέπεια της έννοιας του υποκειμενικού Λόγου». «Κριτήριο για το αληθινό δεν είναι μόνο η ικανότητά του για άμεση επικοινωνία με τον καθένα. Αναγκαία είναι η προβολή αντίστασης στον σχεδόν καθολικό καταναγκασμό του να συγχέει κανείς την επικοινωνία αυτού, που έχει αποκαλυφθεί μέσω της γνώσης, μ' αυτό το ίδιο και να ιεραρχείται πιθανόν και υψηλότερα, ενώ προς το παρόν κάθε βήμα προς την επικοινωνία ξεπουλά και πλαστογραφεί την αλήθεια... Η αλήθεια είναι αντικειμενική κι όχι εύλογη». Και πάλι είναι η ορολογία, αυτή που διαμορφώνει ουσιαστικές διαφορές ως προς τις πεποιθήσεις του Heidegger ποιος δεν θα σκεφτόταν εδώ το «Gerede» («αερολογία») στο «Είναι και Χρόνος» και το «θεσμό», της εκ των πραγμάτων αναγκαστικής σκοτεινότητας στο έργο του Heidegger. Όταν οι ορθόδοξοι της λεγόμενης Σχολής της Φραγκφούρτης επιστρατεύουν θριαμβευτικά τέτοιες εκφράσεις ενάντια στη διαλογική θεωρία της αλήθειας και της ιδέας της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, δεν προσεγγίζουν απλώς επικίνδυνα το μισητό τους Heidegger, αλλά αγνοούν και την αντίληψη του Wittgenstein, ότι επικοινωνία με την κυριολεκτική σημασία δεν μπορεί να είναι η εκ των υστέρων διάδοση πηγαίων-αληθινών αντιλήψεων, η οποία ιδωμένη απ' αυτήν τη σκοπιά θα πρέπει να τίθεται πάντα υπό την υποψία της αλλοίωσης. Η αλήθεια που υπάρχει πριν από την επικοινωνία είναι μια ψευδαίσθηση που γεννιέται μέσω της γραμματικής και που οφείλεται στην παραγνώριση του γεγονότος, ότι η αναφορική λειτουργία της ομιλίας εξαρτάται από την επικοινωνιακή λειτουργία της κι όχι αντιστρόφως. Αναφορά είναι το ίδιο το ομιλιακό ενέργημα, που διεκπεραιώνεται σύμφωνα με διυποκειμενικά καταμερισμένους κανόνες. Μόνο ακολουθώντας αυτούς τους κανόνες μπορούμε ν' αναφερθούμε στα αντικείμενα και να συνεννοηθούμε γι' αυτά και

θ' αποτελούσε σωστό θαύμα, αν η επικοινωνία προστίθετο εκ των υστέρων στην εμπράγματη αναφορά της ομιλίας μας. Σύμφωνα με τις διατυπώσεις του Carl-Otto Apel θα πρέπει να επιμείνουμε, στο ότι οι όροι δυνατότητας της συνεννόησης είναι ταυτόχρονα οι όροι δυνατότητας των αντικειμένων αυτής της συνεννόησης.

Σ' αυτήν τη σύγχυση αναφοράς και επικοινωνίας στη θεωρία της εμπράγματης αναφοράς της ομιλίας, βασίζεται και η επιμονή των Heidegger και Adorno στην κεντρική έννοια της ρομαντικής θεωρίας της γλώσσας, δηλαδή στην ελπίδα της τελικής ταυτότητας λέξης και πράγματος. Ο Heidegger γνωρίζει, ότι κάτω απ' τις συνθήκες της «λήθης του Είναι», αυτή η ταυτότητα και επομένως το εμπράγματο περιεχόμενο ενός μη-υπαγόμενου στη λήθη του Είναι, μεταμεταφυσικού ομιλείν μπορεί να δοθεί μόνο από το ίδιο το Είναι, κι ένα τέτοιο *καιρό** θα πρέπει να προσδοκούν οι πραγματικά στοχαζόμενοι: το ότι ο Adorno καθιστά το περιεχόμενο της φιλοσοφικής γνώσης ουτοπία, οφείλεται στην προσκόλλησή του στην «Ουτοπία του ονόματος» («Utopie des Namens») του Benjamin, σύμφωνα με την οποία το κάθε πράγμα στον κόσμο γιγνώσκεται αληθώς, μόνο όταν ονομαστεί με το αληθινό του όνομα. Ο Adorno δεν ακολουθεί άμεσα αυτό το πρότυπο, στηρίζει όμως σ' αυτή την «Ουτοπία του ονόματος» την ιδέα του της αρνητικής διαλεκτικής, γνωρίζοντας φυσικά, ότι μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω του διαλογικού σκέπτεσθαι. Ο Wittgenstein αποκλείει ήδη στο «*Tractatus*» την ταυτότητα λέξης και πράγματος: «Το όνομα αντιπροσωπεύει στην πρόταση το αντικείμενο. Τα αντικείμενα μπορώ μόνο να τα ονομάσω. Αντιπροσωπεύονται από σημεία. Μπορώ μόνο να μιλήσω γι' αυτά, δεν μπορώ να τα εκφράσω. Μια πρόταση μπορεί μόνο να πει πώς είναι ένα πράγμα, όχι τι είναι». Δεν μπορεί να υπάρξει ονομασία, η οποία να εκφράζει το ίδιο το πράγμα: ούτε το Είναι, ούτε η αρνητική διαλεκτική μπορούν να ξεφύγουν απ' αυτό. Γι' αυτό πρέπει να εγκαταλείψουμε τη ρομαντική ιδέα της ταυτότητας, και το μπορούμε, δίχως να χρειαστεί εκ τούτου ν' απαρνηθούμε το εμπράγματο του φιλοσοφικού ομιλείν ή να το εναποθέσουμε αντιπροσωπευτικά στην τέχνη. Ο στόχος αυτός είναι ανεξάρτητος από το πρότυπο της ταυτότητας λέξης και πράγματος και μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της απομάκρυνσης από τη θεωρία της αναφοράς του νοήματος.

Το φιλοσοφείν είναι ένα ιδιόμορφο γλωσσικό παιχνίδι και σαν τέτοιο είναι συνηρασμένο με μια ορισμένη μορφή ζωής. Ως εκ τούτου η σημασιολογία του δεν μπορεί ν' ανακατασκευαστεί σ' ένα καθαρά θεωρητικό πεδίο απλών σημείων και των εμπράγματων αντιστοιχιών τους, αλλά με υπόβαθρο την πραγ-

* Ελληνικά στο κείμενο.

ματολογία της φιλοσοφικής επικοινωνίας περί των πραγμάτων. Η γλωσσολογική στροφή που ο Wittgenstein επέφερε στη φιλοσοφία είναι ταυτόχρονα και μια πραγματολογική στροφή, με την οποία η Ηθική προσεγγίζει και πάλι ένα μεταμεταφυσικό και συνάμα μη-επιστημονικό σκέπτεσθαι. Επανερχόμενοι στην επικοινωνιακή πρακτική της ζωής, η οποία ανέκαθεν υποβαστάζει και καθορίζει και το φιλοσοφείν, το οποίο και αποτελεί τμήμα της, αντιλαμβανόμαστε το δίκτυο των κανόνων που καθοδηγούν a priori το επικοινωνιακό πράττειν, ως κανόνες που εμείς αποδεχθήκαμε ή οφείλουμε ν' αποδεχθούμε σ' αυτήν όπως και σε κάθε άλλη περίπτωση. Κατ' αυτόν τον τρόπο καταλήγουμε όχι μόνο στην απόλυτη συνοχή μεταξύ θεωρίας και πράξης, αλλά επανερχόμαστε και στην πρωταρχικότητα του πρακτικού Λόγου στον Kant.

«Ξεπεράστηκαν» λοιπόν οι Heidegger και Adorno από τον Wittgenstein; Ούτε και μόνο με το έργο του τελευταίου μπορεί να προσδιοριστεί τι είναι αυτό για το οποίο επέστη ο καιρός στη φιλοσοφία: δίχως τους ορίζοντες που ο Heidegger και ο Adorno άνοιξαν στα ερωτήματα, θα στερείτο βασικά της τρίτης διάστασης, έτσι που να κινδυνεύει να συρρικνωθεί σε απλή γλωσσολογία χαμηλών επιστημονικών αξιώσεων, κατά την οποία θα ερευνούσε κανείς τους γλωσσικούς κανόνες της επικοινωνίας μεταξύ οδηγών αυτοκινήτων και θα το θεωρούσε και φιλοσοφία. Ο Wittgenstein δεν είναι μόνο αυτός της γλωσσικής ανάλυσης, κι αυτό το διαπιστώνουμε επιχειρώντας να τον θέσουμε σε μια διαλογική σχέση ως προς τα θέματα της σκέψης των Heidegger και Adorno· άλλως εμφανίζεται ως γλωσσολόγος, έτσι όπως ο Heidegger ως φιλόλογος κι ο Adorno ως αρθρογράφος καλλιτεχνικής στήλης. Απ' τη σκοπιά της κριτικής της μεταφυσικής γνωρίσαμε τον Wittgenstein σαν μεταφυσικό φιλόσοφο καθώς και σαν κριτικό του πολιτισμού απ' τη σκοπιά του αντιεπιστημονισμού. Μόνο η γενική άποψη του έργου των Heidegger-Adorno-Wittgenstein μας αποκαλύπτει πλήρως τις προϋποθέσεις του σύγχρονου φιλοσοφείν, ανοίγει το δρόμο προς τις ρίζες τους και μας δίνει τη δυνατότητα να καθορίσουμε αιτιολογημένα τους στόχους μας.

Απόδοση στην ελληνική: Σοφία Μιχαηλίδου

