

Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



Σχολή Πολιτικών Επιστημών  
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας

Αρνητικότητα  
ερμηνευτική προσέγγιση  
στη φιλοσοφική θεώρηση του Τέοντορ Αντόρνο

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Ολγα Σταθάτου

Αθήνα, 2023

\*\*\*

Τριμελής Επιτροπή

Γεώργιος Φαράκλας-Ματορίκος, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Γεράσιμος Κουζέλης, Ομότιμος Καθηγητής Ε.Κ.Π.Α

Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Καθηγητής ΑΠΘ



Copyright © Ολγα Σταθάτου, 2023

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διδακτορικής διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα

η φιλοσοφία δεν οφείλει να καταβάλει το αντίτιμο  
για το περιεχόμενο που λαμβάνει

*«η φιλοσοφία αποτελεί την ένσταση στην αρχή της ισοτιμίας  
και γι' αυτό είναι αντιαστική ακόμη και ως αστική»*

*Τέοντορ Αντόρνο  
Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*

## Συντομογραφίες

Ä.Th.	Ästhetische Theorie
DSH	Drei Studien zu Hegel
KdÄ	Konstruktion des Ästhetischen
M	Metaphysik, Begriff und Probleme
ME	Metakritik der Erkenntnistheorie
ND	Negative Dialektik
Ph.T. τ. 1	Philosophische Terminologie τόμος 1
Ph.T. τ. 2	Philosophische Terminologie τόμος 2

<b>Οι ενότητες</b>	<b>Σελίδα</b>
- εισαγωγικά .....	5
- μια σημείωση για τη φιλοσοφική ορολογία.....	19
<b><u>I. αμεσότητα</u></b> .....	<b>36</b>
για τον Κίρκεγκαρντ: «κατασκευή του αισθητικού» .....	37
για τον Χούσσερλ: προς τα ίδια τα πράγματα; .....	66
για τον Χάιντεγκερ: «τόλμη χωρίς διακινδύνευση» .....	102
για τον Αριστοτέλη: κριτική και διάσωση .....	150
<i>Βιβλιογραφικές σημειώσεις της πρώτης ενότητας</i> .....	<i>168</i>
<b><u>II. διαμεσολάβηση</u></b> .....	<b>199</b>
για τον Χέγκελ: τρεις μελέτες .....	200
Αρνητική Διαλεκτική .....	252
<i>Βιβλιογραφικές σημειώσεις της δεύτερης ενότητας</i> .....	<i>408</i>
<b><u>III. κομμάτια</u></b> .....	<b>438</b>
(θέσεις για την τέχνη)	
- <b>σαν επίμετρο: αναφορές</b> .....	<b>551</b>
<i>Βιβλιογραφικές σημειώσεις της τρίτης ενότητας και του επίμετρου</i> .....	<i>571</i>
<i>Βιβλιογραφία</i> .....	<i>596</i>

## Περίληψη

Στην εργασία αυτή επιχειρείται η ανασυγκρότηση σε ορισμένες βασικές θέσεις του γερμανού φιλοσόφου Τεόντορ Β. Αντόρνο. Η κεντρική σύλληψη που διέπει το έργο είναι η αρνητικότητα, η μη ταυτότητα, η οποία αποτελεί μια σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, το λόγο και το είναι, την ιστορία και τη φύση που αξιώνει μέσω της ταυτότητας να στραφεί εναντίον της.

Στην πρώτη ενότητα της εργασίας γίνεται αναφορά στην κριτική που ασκεί ο Αντόρνο στον Sören Kirkegaard, στον Edmund Husserl και στον Martin Heidegger. Βασική θέση της κριτικής του είναι ότι αυτές οι κορυφαίες φιλοσοφικές κατευθύνσεις δεν εκβάλλουν εν τέλει στην ανάπτυξη της ιστορικής εμπειρίας. Η πρώτη αυτή ενότητα κλείνει με μια αναφορά στον Αριστοτέλη – εδώ ο Αντόρνο θέλει να καταδείξει την σχέση ανάμεσα στην ιδεολογία και τη γνωσιοθεωρία.

Η δεύτερη ενότητα της εργασίας αρχίζει με τις θέσεις που αναπτύσσει ο Αντόρνο απέναντι στην εγγεληνική διαλεκτική. Ο πυρήνας της κριτικής του εστιάζει στο γεγονός ότι η ταυτότητα που συγκροτείται μέσα από την εγγεληνική διαλεκτική έχει πραγματωθεί: ο καταναγκασμός της ταυτότητας δεν είναι μόνο λογικός είναι και πραγματωμένος και συνδέεται με το *factum brutum* της εμπειρίας. Η αντιφατικότητα που είναι βασική στην εγγεληνική διαλεκτική είναι συγκροτητική και για την κοινωνική πραγματικότητα.

Στη συνέχεια η εργασία αναφέρεται στο *magnum opus* του Αντόρνο, την *Αρνητική Διαλεκτική* και χωρίζεται σε δύο τμήματα. Στο πρώτο τμήμα εξετάζονται ορισμένες κεντρικές θέσεις του Αντόρνο που αφορούν τον αναστοχασμό του συστήματος, τον αναστοχασμό του μη ταυτού και τον αναστοχασμό του υλισμού. Στα πλαίσια αυτά ο Αντόρνο αναπτύσσει τη δική του θεώρηση για μια τροποποιημένη διαλεκτική, η οποία επικεντρώνεται στη διαλεκτική της ταυτότητας, στην κριτική προς τον ιδεαλισμό και στην προτεραιότητα του αντικειμένου. Στο δεύτερο τμήμα αυτής της ενότητας εξετάζονται τα τρία μοντέλα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, δηλαδή η ελευθερία, η ιστορία και η μεταφυσική. Στο ζήτημα της ελευθερίας είναι σημαντική η στιγμή της παρώθησης (*Impuls*) που είναι πνευματική και σωματική ταυτόχρονα – στο ζήτημα της ιστορίας είναι σημαντική η ανάδειξη της φυσικής εξάρτησης της ιστορίας και στο ζήτημα της μεταφυσικής είναι σημαντικό το γεγονός ότι έχει συντριβεί η βάση της μεταφυσικής δηλαδή η εμπειρία.

Στην τρίτη ενότητα της εργασίας γίνεται αναφορά στο έργο του Τέοντορ Αντόρνο *Αισθητική Θεωρία*. Ο Αντόρνο θα κάνει κατ' αρχήν μια κριτική στην ιδεαλιστική αισθητική (κυρίως με βάση τον Κάντ, τον Χέγκελ αλλά και τον Σίλλερ). Κατόπιν θα αναπτύξει το ζήτημα του κοινωνικού χαρακτήρα που έχει (ή που δεν έχει η τέχνη) καθόσον για τον Αντόρνο η τέχνη αποτελεί «την κοινωνική αντίθεση στην κοινωνία». Και τέλος θα αναφερθεί στην modernité προχωρώντας σε μια θερμή συνηγορία προς την avant-garde ενώ ταυτόχρονα αναγνωρίζει και τον ιδεολογικό χαρακτήρα της.

Η εργασία κλείνει με μια αναφορά σε δευτερεύουσα βιβλιογραφία στην οποία κυρίως αναπτύσσεται το ερώτημα αν και κατά πόσον ο Αντόρνο υπερβαίνει την εγγεληνή διαλεκτική.

*Λέξεις- κλειδιά:* ratio, ιστορία, φύση, διαλεκτική, μη ταυτότητα.

Negativity  
Interpretive approach  
to the philosophical perception of Theodor W. Adorno

By Olga Stathatou

**Abstract**

This work attempts the reconstruction of certain fundamental positions of the German philosopher Theodor W. Adorno. The central idea governing the work is negativity, non-identity, which represents a relation between the subject and the object, reason (ratio) and being, history and nature that seeks through identity to turn against itself.

In the first section of the work, reference is made to Adorno's critique of Søren Kirkegaard, Edmund Husserl and Martin Heidegger. A primary position of his criticism is that these prominent philosophical movements do not advance into historical experience. This first section concludes with a reference to Aristotle – here Adorno aims to demonstrate the relationship between ideology and epistemology.

The second section of the work begins with the positions that Adorno develops against Hegelian dialectics. The core of his criticism focuses on the fact that the identity constituted through Hegelian dialectics has been realized: the compulsion of identity is not only logical but is also actualized and associated with the *factum brutum* of experience. The contradiction which is fundamental in Hegelian dialectics is also constitutive of social reality.

Subsequently, the work refers to Adorno's magnum opus, the "Negativ Dialektik", and is divided into two parts. In the first part, general positions of Adorno are examined concerning the reflection of the system, the reflection of the non-identical and the reflection of materialism. Within this context, Adorno develops his own theory of an alternative dialectic that focuses on the dialectic of identity, the critique of idealism, and the priority of the object. In the second part of this section, the three models of Negative Dialectics are explored, namely freedom, history, and metaphysics. On the issue of freedom, it is significant the moment of impulse that is simultaneously mental and physical – on the issue of history, it is significant the emphasis on the natural dependence of history, and on the issue of metaphysics, it is significant the fact that the foundation of metaphysics, it being the experience, has been shattered.



In the third section of the work, reference is made to Theodor W. Adorno's "Aesthetic Theory". Initially, Adorno critiques idealistic aesthetics (primarily based on Kant, Hegel and Schiller). Subsequently, he addresses the issue of the social character that art possesses – or lacks, as for Adorno art represents "the social contradiction against society". Finally, he is referred to modernité, making a fervent advocacy for the avant-garde while simultaneously recognizing its ideological character.

The work concludes with a reference to secondary literature in which the question of whether and to what extent Adorno surpasses Hegelian dialectics is primarily developed.

*Keywords:* ratio, history, nature, dialectic, non-identity.

## εισαγωγικά

Το ζήτημα της αφετηρίας ενός φιλοσοφικού λόγου, μιας φιλοσοφικής προβληματικής μπορεί να τεθεί στο ούτως ή άλλως εκτυφλωτικό πεδίο της ελεατικής σκέψης: μου είναι αδιάφορο από πού θα αρχίσω αφού εκεί θα επιστρέψω και πάλι («Ξυνόν δε μοι εστιν οππόθεν άρζωμαι· τόθι γαρ πάλιν ίζωμαι αύθις»)-<sup>1</sup> ίσως ως συνέχεια αυτής της κυκλικής επαναστροφής του Παρμενίδη θα μπορούσε να θεωρηθεί η διατύπωση του Μάρτιν Χάιντεγκερ: το κρίσιμο δεν είναι να βγείς από τον κύκλο αλλά να μπείς από το σωστό σημείο.<sup>2</sup>

Ένα σημείο εισόδου (αλλά χωρίς επιστροφή) στην αρνητική θεώρηση του Τέοντορ Β. Αντόρνο (Theodor W. Adorno) αποτελεί η σταθερή θέση του ενάντια στην κατηγορία της πρωταρχής, της προέλευσης (Ursprung). «Η κατηγορία της ρίζας, της προέλευσης είναι και αυτή κυριαρχική, μια επικύρωση αυτού που είναι πρώτος, του αυτόχθονος απέναντι στο μετάναστη, του μόνιμα εγκατεστημένου απέναντι στον μετακινούμενο»- θα πεί κάποια στιγμή ο Αντόρνο στην *Αρνητική Διαλεκτική*.<sup>3</sup> Ενάντια στην πρωταρχικότητα (και στην αυθεντικότητα που συνέχεια προς αυτήν)<sup>4</sup> θα στραφεί σταθερά η φιλοσοφική σκέψη του καθ' όσον από τη θέση του Αριστοτέλη «πανταχού δε κυρίως του πρώτου η επιστήμη και εξ ου τα άλλα ήρτηται και δι' ο λέγονται»<sup>5</sup> μέχρι την «πρωταρχικώς δίδουσα εποπτεία» του Εντμουντ Χούσσερλ (Edmund Husserl) και το «πρωταρχικό ερώτημα για το Είναι» του Μάρτιν Χάιντεγκερ (Martin Heidegger) η πρωταρχικότητα επιβλήθηκε σε ένα μεγάλο πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης με στόχο την παράκαμψη των παραγωγικών, βάσει των κατηγοριών, συλλογισμών και περαιτέρω την παράκαμψη της διαλεκτικής. Κατ' αρχήν είναι ο ίδιος ο Γκ. Β. Φρ. Χέγκελ (G.W.F. Hegel) που υπονόμωσε το κύρος της πρωταρχής στο βαθμό που η *Λογική* του έχει ως αφετηρία το Είναι, το οποίο, αν και φαίνεται το πλέον πλούσιο, «είναι η καθαρή απροσδιοριστότητα και κενότητα» ενώ ο πλούτος των προσδιορισμών θα έρθει μέσα από την έκθεση (Darstellung).<sup>6</sup> Αναφερόμενος ο Αντόρνο στη διατύπωση του Καρλ Κράους (Karl Kraus) «η προέλευση είναι ο στόχος» την αντιστρέφει στην αινιγματική θέση «η προέλευση πρέπει να συσταθεί με βάση τον στόχο»- αν η προέλευση πρέπει να χάσει την αυτονόητη θέση της μέσα στο παρελθόν, αν το βήμα προς τα πίσω (Schritt zurück) πρέπει να χάσει την

επιβλητική (ιδίως μέσα στα χαϊντεγκεριανά συμφραζόμενα) κίνησή του, εν τέλει η πρωταρχή ακυρώνεται: «προέλευση υπάρχει μόνο στη ζωή του εφήμερου». Ο Αντόρνο θα θέσει απέναντι στη φιλοσοφία των πρωταρχών την «επίκαιρη» αντίσταση του περιεχομένου, του πράγματος: κατά τούτο αιτείται την αποδέσμευση από την τάση ανεύρεσης μιας πρωταρχικότητας, καθόσον μόνο αυτή η αποδέσμευση μπορεί να καταστήσει δυνατή τη γνώση του αντικειμενικού και να την αναδείξει στις δομές της συνείδησης· η σταθερή ένσταση που αναπτύσσει ο φιλόσοφος απέναντι στην «απόλυτη πρωταρχή», αφορά το ότι, αν η γνωσιοθεωρία δεν μπορεί να αναχθεί πίσω από τις συνειδησιακές δομές, τούτο δεν σημαίνει ότι έτσι νομιμοποιείται να θεμελιωθεί ως πρωταρχικό φαινόμενο αυτό προς το οποίο αυτές οι δομές συσχετίζονται<sup>7</sup>- τούτο σημαίνει ότι η σύλληψη ενός απολύτως πρωταρχικού Είναι παραπέμπει εν τέλει στην απλή νοητική λειτουργία, δεν μπορεί να ξεφύγει από εκεί που θέλει να ξεφύγει, από το νοείν·<sup>8</sup>

\*\*\*\*

Κατά τούτο η πραγμάτευση της πρωταρχικότητας που αναδύεται κατά τρόπο άμεσο αποτελεί την πρώτη από τις τρεις ενότητες στις οποίες αρθρώνεται αυτή η ερευνητική εργασία. Αυτή η πρώτη ενότητα επικεντρώνεται στη θεμελιώδη οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ – προηγείται όμως η αναφορά στους δύο μεγάλους προπομπούς του, τον Σαίρεν Κίρκεγκαρντ (Søren Kirkegaard) και τον Εντμουντ Χούσερλ.

Στα πλαίσια ωστόσο της αναγκαίας αυτεπίγνωσης πρέπει προκαταβολικά να σημειωθεί το εξής: σε αυτήν την πρώτη ενότητα η παρούσα ερευνητική εργασία προχωρά σε μια τρόπον τινά «οδό μονής κατεύθυνσης» (για να χρησιμοποιήσουμε τον τίτλο ενός έργου του Βάλτερ Μπένγιαμιν): η ανασυγκρότηση ορισμένων βασικών θέσεων του Τέοντορ Αντόρνο επιχειρείται χωρίς την «ανταπάντηση» από την πλευρά των υπό κρίση κορυφαίων φιλοσοφικών ρευμάτων· είναι προφανές ότι κάτι τέτοιο θα υπερέβαινε όχι απλώς τα όρια αλλά κυρίως τις δυνατότητες αυτής της έρευνας.

Ο Αντόρνο θα πραγματευτεί τη φιλοσοφική θεώρηση του Κίρκεγκαρντ κυρίως στην επ' υφηγεσία διατριβή του – πρόκειται για μια θεώρηση που έχει προωθήσει τη μετάθεση της θεολογίας μέσα στο φιλοσοφικό πεδίο χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι έτσι προωθείται η επαναποκατάσταση

ενός αρχέγονου θρησκευτικού νοήματος. Εδώ η κυρίαρχη σύλληψη είναι αυτή της ανθρώπινης ύπαρξης (Dasein), ενός τρόπου του υπάρχειν μη αναγώγιμου στην εννοιακότητα. Ο Αντόρνο αναπτύσσει την κριτική του θεώρηση επιχειρώντας να οριοθετήσει τον Κίρκεγκαρντ τόσο απέναντι στον ιδεαλισμό όσο και απέναντι στον διάσημο επίγονο που ακολουθεί (τον Χάιντεγκερ). Η σύλληψη της παγκόσμιας ιστορίας στον Χέγκελ συμπυκνώνεται, σύμφωνα με τον Κίρκεγκαρντ, στην αμεσότητα του μεμονωμένου ανθρώπου, για τον οποίο όμως δεν δομείται μια υπαρξιακή αναλυτική του Dasein, όπως στη θεμελιώδη οντολογία του Μ. Χάιντεγκερ. Η βασική θέση του Κίρκεγκαρντ ότι «η υποκειμενικότητα είναι η αλήθεια» αποκωδικοποιείται από τον Αντόρνο στη θέση ότι «η αλήθεια έχει την ουσία της στη ζώσα διαδικασία της πίστης». Βάσει αυτής αρθρώνεται μια ακάθεκτη εσωτερικότητα που τελεί στο δικό της Intérieur χωρίς σχέση με το έτερον. Σε αυτή την εσωτερικότητα της ύπαρξης ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να αναδείξει ότι το μη αναγώγιμο στην έννοια στοιχείο συνέχεται με το δικό του αίτημα για το μη ταυτό. Όμως, όπως θα αναπτύξει, αυτή η ύπαρξη εν τέλει απολυτοποιείται χωρίς να μπορεί να διαφύγει την ακραία αφαίρεση. Στη θεώρηση του Αντόρνο θα επισημανθούν οι στιγμές αντικομφορμισμού που μπορεί να ανιχνευθούν στον Κίρκεγκαρντ καθότι η εντασιακότητα της σύλληψής του έχει μια δύναμη ικανή «να διαγνώσει τον αστικό χαρακτήρα καλύτερα από πολλούς άλλους», σύμφωνα με τον Αντόρνο· ο ίδιος όμως εν τέλει θα εστιάσει την κριτική του τοποθέτηση στο γεγονός ότι ο Κίρκεγκαρντ, καθώς δεν αφήνει την ιστορία να μπει μέσα στο περικλειστο (και κατά τούτο, εν τέλει, μυθικό) Intérieur της ύπαρξης, δεν μπορεί να αποφύγει την επίφαση της ίδιας της κοινωνίας της ανταλλαγής στην οποία επιτίθεται: η απολυτοποιημένη ύπαρξη του Κίρκεγκαρντ και η απολυτοποιημένη αυτοσυντήρηση στις συνθήκες της κοινωνίας της ανταλλαγής βρίσκονται σε σχέση ομολογική. Το ζήτημα είναι ότι στις συνάφειες του Κίρκεγκαρντ έχει αποκλειστεί η συνειδητοποίηση αυτής της ιστορικής ουσίας της ύπαρξης.

Ο Αντόρνο θα προσεγγίσει το φαινομενολογικό εγχείρημα του Χούσερλ με την επίγνωση ότι υπάρχουν ορισμένες συγκλίσεις ανάμεσα σε αυτό και στην κριτική θεωρία, κυρίως ως προς την κριτική που ασκείται μέσα από τις γραμμές της φαινομενολογίας απέναντι στην κυρίαρχη αντίληψη για τον διαχωρισμό της επιστήμης από την κριτική του Λόγου. Εν τούτοις ο

Αντόρνο θα επικεντρώσει κυρίως τη θεώρησή του στην ανάδειξη συνεχών αντινομιών μέσα από τη θεώρηση του Χούσερλ: η κεντρική αντινομία αφορά τον ίδιο τον αυτοπροσδιορισμό της φαινομενολογίας ως «θεωρίας που θέλει να αποδεσμευτεί από τη θεωρία». Αυτή η αποδέσμευση όμως δεν επέρχεται - η φαινομενολογία παραμένει στο πεδίο της θεωρίας στο βαθμό που αναστοχάζεται τη γνώση, στο βαθμό που δεν προχωρά σε «απευθείας» εμπειρικές κρίσεις, όπως τονίζει ο Αντόρνο και γι' αυτό ακριβώς η παράκαμψη της θεωρίας είναι ψευδής με αποτέλεσμα να την οδηγεί σε περαιτέρω αντινομίες - για τον Αντόρνο η κριτική προς την ratio δεν έχει άλλο μέσο παρά την ίδια την ratio· μόνο μέσα από αυτήν μπορεί να αναδειχτεί το προπατορικό αμάρτημα της prima philosophia, το ότι δηλαδή «η συνθετική ενότητα της κατάληψης προβάλλεται στο πράγμα και μάλιστα τόσο πιο αδυσώπητα όσο πιο καθαρό και αυστηρό πρέπει να είναι το πράγμα».

Αντινομικός είναι ο ίδιος ο φαινομενολογικός αυτοπροσδιορισμός: η φαινομενολογία αυτοπροσδιορίζεται ως «απριορική» αλλά ταυτόχρονα και ως «περιγραφική» επιστήμη - εδώ η περιγραφή απεκδύεται του δικαιώματος αναφοράς σε ένα ετερογενές περιεχόμενο όπως αντίστοιχα και η απριορική δομή του σκέπτεσθαι απεκδύεται του δικαιώματος του ίδιου του σκέπτεσθαι: της αντιφατικής δομής του. Ο Αντόρνο θα κάνει λόγο για «τη λήθη της σύνθεσης» στην οποία έχει οδηγήσει η φαινομενολογική εποχή (epoché) που συνιστά κατ' ουσίαν «αποχή από την κρίση». Έτσι αρθρώνεται το κεντρικό φαινομενολογικό αντινομικό αίτημα που θέλει να αναδείξει ο Αντόρνο μέσα στις συνάψεις του Χούσερλ: πρόκειται για ένα αίτημα καθαρότητας και εν ταυτώ δεδομενικότητας. Εδώ προπομπός είναι η ίδια η καντιανή Υπερβατική Αισθητική που έχει συγκροτηθεί μέσα στην αντιφατική ανάγκη να υπάρχει αμεσότητα χωρίς δεδομενικότητα και να υπάρχει καθαρότητα εν μέσω εποπτικότητας. Σε αυτά τα πλαίσια ο Αντόρνο θα στραφεί, όπως θα παρακολουθήσουμε, ενάντια στην «αυτοχορήγηση» (Selbstgebung) της ουσίας, εδώ όπου το αυταπόδεικτο θα συγκροτήσει την αντικειμενικότητα· θα στραφεί περαιτέρω ενάντια στο κεντρικό ενέργημα της αποβλεπτικότητας (Intentionalität), η οποία σύμφωνα με αυτή την κριτική υποστασιοποιείται αυθαίρετα δηλαδή χωρίς «τη νομιμοποίηση από τη θεωρία»· και τέλος ο Αντόρνο θα θελήσει να αναδείξει τη βασική έλλειψη του φαινομενολογικού εγχειρήματος: την μη εκβολή στην ιστορία. Η

φαινομενολογική κίνηση παρακάμπτει την ιστορική κίνηση και αυτό προετοιμάζει την κριτική του Αντόρνο για την οντολογικοποιημένη σύλληψη της ιστορίας στη θεμελιώδη οντολογία.

Οι αναπτύξεις του Αντόρνο για τον Κίρκεγκαρντ και για τον Χούσσερλ έχουν τη δική τους αυτοτελή σημασία δεδομένης της αυτοτελούς βαρύτητας αυτών των δύο κομβικών φιλοσοφικών ρευμάτων - όμως αποκτούν και μια ιδιαίτερη σημασία στο βαθμό που αυτές οι δύο κατευθύνσεις άνοιξαν τον δρόμο για τη θεμελιώδη οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ. Εδώ η θεώρηση του Αντόρνο επικεντρώνεται στην κεντρική χαϊντεγκεριανή σύλληψη που αφορά το Είναι (το Sein): βάσει αυτού η παρούσα ερευνητική εργασία αρθρώνεται σε τρία κυρίως ζητήματα: κατ' αρχήν θεματοποιείται αυτό τούτο το Είναι, κατά δεύτερον το Dasein (που νοείται ως τόπος κατανόησης αυτού του Είναι) και κατά τρίτον θεματοποιείται η γλωσσική εκφορά αυτού του Είναι. Ως προς το πρώτο ζήτημα για το Είναι: η κριτική θεώρηση του Αντόρνο εστιάζει κατ' αρχήν ως προς τη συγκροτητική απροσδιοριστία του· σε αυτό το πλαίσιο ο Αντόρνο θα αναδείξει ότι το Είναι διέπεται (έστω και διαστρεβλωμένα) από τη διαλεκτική έννοιας και αντι-έννοιας – αυτή η διαλεκτική συστοιχεί προς το αντινομικό δίπολο καθαρότητας και δεδομενικότητας που αποτέλεσε το εφαλτήριο της φαινομενολογικής θεώρησης. Ως προς το δεύτερο ζήτημα για το Dasein: εδώ ο τόπος κατανόησης του Είναι, το Dasein, καταλαμβάνει την κυρίαρχη θέση που είχε ο συσχετισμός του ιδεαλιστικού υποκειμένου προς την αυτοσυνείδηση. Η αναλυτική του Dasein ανοίγει ένα πεδίο εμπειρίας με το οποίο επιχειρείται, σύμφωνα με τον Αντόρνο, «να δικαιωθεί αυτό που υπερβαίνει την εμπειρία», δηλαδή το Είναι. Αν η ύψιστη δυνατότητα του Dasein συμπυκνώνεται στο Είναι προς θάνατον, ο Αντόρνο θα αποκαθλώσει αυτή τη δυνατότητα με αναφορά στη συντριβή του θανάτου: στο διοικητικό θάνατο μέσα στο στρατόπεδο συγκέντρωσης. Και τέλος ως προς το τρίτο ζήτημα για τη γλωσσική εκφορά: ο Αντόρνο συγκρατεί την απολυτοποίηση στην οποία κατ' ανάγκη οδηγείται η χαϊντεγκεριανή σύλληψη καθώς εμμένει στη βία της άμεσης επίκλησης του Είναι. Εδώ πέρα από την *intentio recta* και πέρα από την *intentio obliqua* ανοίγει το βαθύ πεδίο της απολυτοποίησης της γλώσσας: της χαϊντεγκεριανής υπερβατικότητας της μεμονωμένης λέξης έναντι του υποκειμένου νοήματος. Στον ύστερο

Χάιντεγκερ αυτή η απολυτοποίηση της γλώσσας αποτελεί τη δεσπόζουσα των θεωρητικών του συλλήψεων.

Αυτή η πρώτη ενότητα που αφορά την πρωταρχικότητα στην άμεση ανάδυσή της θα κλείσει με μια αναφορά στην αριστοτελική μεταφυσική, εδώ όπου θεματοποιείται η ανάγκη της θεμελίωσης των πρώτων αιτίων και των πρώτων αρχών· ο στόχος του Αντόρνο δεν είναι μια στενά ακαδημαϊκή αναφορά στον Αριστοτέλη αλλά κυρίως είναι η ανάδειξη της απαρχής της εμπλοκής της γνωσιοθεωρίας με την ιδεολογία. Η πλατωνική αντίθεση ανάμεσα στον αληθή κόσμο των ιδεών και στον μη όντα κόσμο της αισθητηριακής πολλαπλότητας μετατοπίζεται στην αριστοτελική αντίθεση μορφής και ύλης· σε αυτό το έδαφος η κριτική θεώρηση του Αντόρνο θα επικεντρωθεί κυρίως στην αντίφαση ανάμεσα στην πρωταρχικότητα του τότε τι και στην ανώτερη πρωταρχικότητα που επιφυλάσσεται στη μορφή.

\*\*\*

Η δεύτερη ενότητα αυτής της ερευνητικής εργασίας επικεντρώνεται στην άρση της αμεσότητας. Η θεμελίωση αυτής της άρσης ανήκει δικαιωματικά, κατά τον Αντόρνο, στο εγελιανό πεδίο. Ετσι αυτή η δεύτερη ενότητα αρθρώνεται σε δύο υποενότητες που αφορούν αφ' ενός μεν την εγελιανή σύλληψη της διαμεσολάβησης και αφ' ετέρου τη σύλληψη της αρνητικής διαλεκτικής μέσα και πέρα από αυτή την εγελιανή θεώρηση (τουλάχιστον βάσει του στόχου του Αντόρνο).

Στο σύντομο αλλά περιεκτικό έργο του *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ* ο Αντόρνο θα δώσει το δικό του στίγμα ανάγνωσης της εγελιανής θεώρησης. Ο στόχος του Αντόρνο δεν είναι η ανανέωση του Χέγκελ αλλά η διάσωσή του – και ως διάσωση νοείται ο εντοπισμός του επώδυνου, του αναληθούς από το οποίο θα αποσπασθεί το αληθές. Ετσι στην πρώτη μελέτη το αναληθές θεματοποιείται στον Αντόρνο από την «αδιάλυτη» μη ταυτή στιγμή που τίθεται εν όψει του απολύτου και την οποία το απόλυτο δεν θέλει να την αναγνωρίσει ως μη ταυτή. Το αληθές όμως θα καταδειχτεί καθώς μέσα στην παραγωγική δραστηριότητα του πνεύματος αυτή η δραστηριότητα δεν είναι απλώς αφηρημένη – είναι και πραγματωμένη· ο καταναγκασμός δεν είναι μόνο λογικός, είναι πραγματωμένος και συνεχεται με «το factum brutum» της εμπειρίας. Η δεύτερη μελέτη αφορά τη σύλληψη αυτής της εμπειρίας μέσα

στην εγγελιανή θεώρηση: μετά από μια σύντομη αναφορά του Αντόρνο στην εμπειρία κατά Χούσσερλ και κατά Χάιντεγκερ η ανάπτυξη προχωρά στην εγγελιανή κριτική στην εμπειρία του εμπειρισμού για να οδηγηθεί στην εμπειρία κατά Χέγκελ. Μέσα από την εγγελιανή διάσπαση του υποκειμένου σε κρίνον και κρινόμενο ο Αντόρνο θα προχωρήσει στη σύλληψη της αντιφατικότητας που είναι συγκροτητική για την εγγελιανή εμπειρία για να αναδείξει εν τέλει την αντιφατικότητα μέσα στην ίδια την κοινωνική σχέση με αναφορά στην καταστατική θέση για τη σχέση έλλογου και πραγματικού. Και τέλος στην τρίτη μελέτη για τον Χέγκελ ο Αντόρνο, μέσα από έναν αναστοχασμό του εγγελιανού ductus και με αφετηρία την εγγελιανή αντιπαράθεση προς το καρτεσιανό αίτημα περί σαφήνειας, το εγγελιανό αίτημα για τη σχέση προς το ίδιο το πράγμα αρθρώνεται μέσα από μια διττή κίνηση: είναι μια κίνηση που καταδύεται μέσα στο πράγμα (από την πλευρά της ατομικότητας) και μια κίνηση που εξακτινώνεται σε μια ελεύθερη απόσταση από αυτό (από την πλευρά της γενικότητας). Η πρόθεση προς το όλο που διαπερνά την εγγελιανή θεώρηση δεν απονευρώνει την εντασιακότητα του περιεχομένου: η ολότητα (και η κοινωνική ολότητα) είναι αληθής ως καταστατική, στο βαθμό που το μερικό παρουσιάζεται ως οικουμενικό και μόνο εν όψει της απαλλαγής από την πίεση αυτού του όλου μπορεί να αναγνωρισθεί το άδικο της ατομικότητας απέναντι στην ολότητα της δικαιοσύνης.

Οι *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ* δεν αποτελούν, όπως θα αναπτυχθεί, εισαγωγή στον Χέγκελ – μπορούν όμως να θεωρηθούν ως εισαγωγή στα συμφραζόμενα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*. Η παρούσα έρευνα επικεντρώνεται στην ανασυγκρότηση της βασικής θέσης που διέπει το έργο: η αρνητικότητα, η μη ταυτότητα αποτελεί μια σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, το λόγο και το είναι, την ιστορία και τη φύση που αξιώνει, διαπερνώντας την ταυτότητα, να στραφεί εναντίον της. Αυτή η ανασυγκρότηση αναπτύσσεται σε δυο μέρη: το πρώτο μέρος εστιάζει στον πρόλογο και στην εισαγωγή του έργου καθώς και στο κεντρικό τμήμα που φέρει τον τίτλο «Έννοια και κατηγορίες»: το δεύτερο μέρος εστιάζει στο τρίτο τμήμα του έργου που φέρει τον τίτλο Μοντέλα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το πρώτο μέρος αφορά τις κατευθυντήριες γραμμές στην τροχιά των οποίων θα αναπτυχθεί το «συγκεκριμένο» που αρθρώνεται στα Μοντέλα.



Ηδη από τον πρόλογό του ο Αντόρνο δηλώνει την πρόθεσή του να αναδείξει την κίνηση της φιλοσοφικής σκέψης πάνω στο ασυνεχές ανάμεσα στο καθ' ύλην φιλοσοφείν και στο μεθοδολογικό φιλοσοφείν. Αυτή η κίνηση ανασυντάσσεται ως αναστοχασμός του συστήματος που θα οδηγήσει στον αναστοχασμό του μη ταυτού και αυτός με τη σειρά του θα οδηγήσει στον αναστοχασμό του ίδιου του υλισμού: κατ' αρχήν ο αναστοχασμός του συστήματος θεματοποιείται σε ένα πρώτο βήμα μέσα από το ζεύγμα επιχείρημα και εμπειρία, σε ένα δεύτερο βήμα μέσα από μια ενδοϊδεαλιστική κριτική του συστήματος και σε ένα τρίτο βήμα ο αναστοχασμός του συστήματος θα οδηγήσει σε μια σύλληψη όπου η διαλεκτική θα τεθεί ανάμεσα στη δεσμευτικότητά της και σε μια δυνατότητα οιονεί εξόδου ως ελευθερία, ως γνώση «που εναντιώνεται στο σύστημα». Αυτή η θεώρηση θα οδηγήσει στον αναστοχασμό του μη ταυτού βάσει του οποίου ο Αντόρνο θα αναπτύξει τρία ζητήματα: τη διαλεκτική της ταυτότητας, την κριτική προς τον ιδεαλισμό και το ζήτημα της προτεραιότητας του αντικειμένου. Από το σημείο αυτής της προτεραιότητας ο Αντόρνο θα οδηγηθεί σε έναν αναστοχασμό του ίδιου του υλισμού και ωθούμενος από την ανάγκη παρέκκλισης από το ασφυκτικό πλαίσιο μιας εγκατεστημένης ορολογίας θα καταλήξει στην διατύπωση του ασαφούς (ή εν πάση περιπτώσει ανοιχτού) αιτήματος της οδύνης (Leiden), η οποία και αυτή μπορεί, πέραν του ταξικού ανταγωνισμού, να τεθεί ως κριτήριο άρσης της κοινωνικής αδικίας.

Στο δεύτερο μέρος αναπτύσσονται τα τρία μοντέλα στα οποία εστιάζει η κριτική θεώρηση: πρόκειται για την ελευθερία, την ιστορία και τη μεταφυσική.

Η πραγμάτευση της ελευθερίας οδηγεί τη φιλοσοφική θεώρηση σε μια μετακριτική του Πρακτικού Λόγου του Καντ. Εδώ το κριτικό στόχαστρο του Αντόρνο στρέφεται κατ' ευθείαν αφ' ενός μεν στην αδιάσπαστη σχέση Λόγου και βούλησης αφ' ετέρου στην αδιάσπαστη σχέση ελευθερίας, νόμου και καταστολής. Κατ' ουσίαν το πρόβλημα για τον Αντόρνο εντοπίζεται στη μονοσήμαντη ταύτιση της έλλογης συνείδησης με τη βούληση για το έλλογο πράττειν. Στο πράττειν που ανήκει στο Λόγο πρέπει να αναδειχτεί και το Άλλο, μια υλική στιγμή αυθορμησίας που οφείλει να τύχει του αναστοχασμού (και άρα να διασωθεί).

Για την πραγμάτευση της ιστορίας ο Αντόρνο θα προχωρήσει σε μια μετακριτική της εγγελιανής σύλληψης της ιστορίας εν όψει της καθολικότητας της οποίας θα αναπτύξει τη δική του σύλληψη για τη Φυσική Ιστορία, μια θεώρηση που ανάγεται ήδη στη νεανική περίοδό του. Έτσι σε αυτή την ερευνητική εργασία το μοτίβο της Φυσικής Ιστορίας θα αναπτυχθεί με βάση δυο διατυπώσεις: με βάση τη διάλεξη του Αντόρνο από τη δεκαετία του 1930 και με βάση την ανάπτυξη στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Ο Αντόρνο θα διαφυλάξει κατ' αρχήν τον καθολικό χαρακτήρα της ιστορίας με στόχο όμως να αναδείξει τη μερικότητά του, δηλαδή το τυφλό σημείο του· πρόκειται για το σημείο που δεν διαπερνάται από τον αναστοχασμό των προϋποθέσεών του. Προχωρώντας στη δική του «αποπειρατικού χαρακτήρα» σύλληψη για τη φυσική ιστορία θα θελήσει να πλήξει τον ολοποιητικό χαρακτήρα τόσο της φύσης όσο και της ιστορίας: το αίτημα είναι να παραμείνει ανοιχτή η διαφορά των δύο πεδίων μέσα από την αλληλονοηματοδότησή τους χωρίς την κυριαρχική νοηματοδότηση είτε από τη μια πλευρά είτε από την άλλη. Η έλλειψη κυριαρχικής αρχής οδηγεί στην ανάγκη της ερμηνείας. Στην νεανική εκδοχή της προβληματικής η ερμηνεία αρθρώνεται στο αισθητικό μέσον της αλληγορίας που θα ανασυγκροτήσει την εφήμερη, κατακερματισμένη ιστορική εμπειρία: στη μεταγενέστερη εκδοχή της *Αρνητικής Διαλεκτικής* η θεώρηση κινείται σε έδαφος μαρξικό με βάση την κεντρική σύλληψη της ιδεολογίας: την υποστασιοποίηση της κοινωνικής διαδικασίας ως αμετάβλητου φυσικού δεδομένου. Με τη μυστικοποίηση (Mystification) του κεφαλαίου οι οικονομικοί νόμοι της κοινωνικής συγκρότησης παρουσιάζονται ως φυσικοί. Το θέσει αναπτύσσεται ως φύσει, όπως έχει ήδη καταδειχτεί στην εγγελιανή θεώρηση.

Το τρίτο μοντέλο με το οποίο κλείνει η *Αρνητική Διαλεκτική* είναι η μεταφυσική μέσα στην πτώση της: ο Αντόρνο δεν θα δηλώσει την αντίθεσή του προς την πτώση της ωστόσο θα δηλώσει την αλληλεγγύη του προς την ίδια την (εκπίπτουσα) μεταφυσική. Στο επίκεντρο των μεταφυσικών διαλογισμών βρίσκεται το γεγονός ότι η μεταφυσική σκέψη έχει συντριβεί αφού έχει συντριβεί η νομιμοποιητική βάση της: η συμβιβασιμότητά της με την εμπειρία. Έναντι της εμπειρίας αρθρώθηκε το μεταφυσικό απόλυτο το οποίο αναστοχάζεται ο Αντόρνο μέσα από την καντιανή και εγγελιανή θεώρηση για να οδηγηθεί σε ένα πεδίο διαλογισμών όπου ο στοχασμός πάνω στη διαλεκτική θα

συναντήσει τον στοχασμό πάνω στη μεταφυσική· η σκέψη και το άλλο της σκέψης θα αποτελέσουν ένα ιδιάζον πεδίο συντριβής στο βαθμό που αυτή είναι κοινή και στις δυο αυτές αντίθετες περιοχές.

\*\*\*

Και τέλος η τρίτη ενότητα αυτής της ερευνητικής εργασίας αναφέρεται στην *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο. Εδώ η αμεσότητα του έργου τέχνης είναι η πραγματωμένη άρση της αμεσότητας: το έργο τέχνης είναι το μη υπαρκτό που εμφανίζεται ως υπαρκτό, είναι μια νομοτέλεια που αίρει εαυτήν μέσα στη μορφολογική ελευθερία της. Το έργο τέχνης αποτελεί εγγενώς την άρση της παραγωγής για την παραγωγή, αποτελεί την άρση του καθεστώτος της χρησιμότητας, η εγγενής (καντιανής προέλευσης) σκοπιμότητά του ασκεί κριτική αφ' εαυτής. Τα έργα τέχνης, σύμφωνα με την *Αισθητική Θεωρία*, παράγουν την ίδια τους την υπέρβαση. Ο Αντόρνο θα κινηθεί μέσα στο πεδίο αυτής της εμμενούς απορητικής συνθήκης, αυτής της πραγματωμένης αρνητικότητας που δεν επιτρέπει μια γραμμική ιστορική θεώρηση· το έργο τέχνης είναι ιστορικό - όμως ως ρήγμα: ο ποιοτικός, εντασιακός χρόνος που ενυπάρχει στο έργο δεν καταβάλλει δασμούς σε μια γραμμική ιστορικότητα. Ο Αντόρνο θα διαπεράσει κατ' αρχήν την ιδεαλιστική αισθητική καθότι εδώ αναπτύσσεται, ιδιαίτερα στο εγγελιανό (αλλά και στο καντιανό) έδαφος, η καταστατική στιγμή της ανάδυσης της αντικειμενικότητας μέσα στην υποκειμενικότητα· θα προχωρήσει στην προβληματική που αφορά τη συγκρότηση του έργου τέχνης εν σχέσει και με τον κοινωνικό χαρακτήρα που έχει (ή που δεν έχει) για να οδηγηθεί σε μια θερμή συνηγορία προς τη μοντέρνα τέχνη. Ως προς το πρώτο ζήτημα (για την ιδεαλιστική αισθητική) κομβικό σημείο της θεώρησης του Αντόρνο είναι η σύλληψη του καντιανού υψηλού· στη δική του ανάγνωση το υψηλό γίνεται η αφετηρία για την άρση του σκανδαλώδους ιδεαλιστικού διαχωρισμού ανάμεσα στη φύση και την ελευθερία· πέρα όμως από την καντιανή σύλληψη στα πλαίσια της αναφοράς στην ιδεαλιστική αισθητική διερευνάται η πραγμάτωση του εγγελιανού αιτήματος της αυτοαπεμπόλησης στο αντικείμενο (*sich dem Objekt überlassen*) μέσα από την αισθητική θεωρία. Το έργο τέχνης, ως η ουσία που οφείλει να φαίνεται, είναι ο δείκτης της εγγελιανής «συγκεκριμένης γενικότητας». Ως προς

το δεύτερο ζήτημα που αφορά τη συγκρότηση του έργου τέχνης αναπτύσσεται η καταστατική αντινομία μεταξύ μίμησης (της ενστικτώδους προσομοίωσης προς τις φυσικές συναρτήσεις που θέλει να οδηγήσει στο καθ'εαυτό είναι των πραγμάτων) και της κατασκευής (της αναγωγής σε μια *suí generis* ορθολογικότητα που αξιώνει να απέχει και από την προθετική αλήθεια αλλά και από την κατηγοριακή τάξη της εξωτερικής, ορθολογικότητας της εμπειρικής ζωής). η θεώρηση του Αντόρνο, μέσα από το πεδίο της εγγελιανής αντιφατικότητας, οδηγεί στην καταστατική σύλληψη της αντινομίας της τέχνης που νοείται «ως κοινωνική αντίθεση στην κοινωνία»: το έργο τέχνης αφ' ενός μεν είναι *fait social* (υποκείμενο στους κοινωνικούς όρους) αφ' ετέρου όμως είναι και αυτόνομο (ανθιστάμενο σε αυτούς ακριβώς τους κοινωνικούς όρους). Και τέλος, ως προς το τρίτο ζήτημα, η συνηγορία του Αντόρνο για τη μοντέρνα τέχνη εστιάζει στην άρνηση της σύνθεσης, στη «βίαιη διάνοιξη της πραγματοποιημένης συνείδησης». Παράλληλα ανιχνεύεται ο ιδεολογικός χαρακτήρας που ενδεχομένως φέρει η αβάν-γκαρντ, αν και εφ' όσον «η εξέγερση της τέχνης κατέληξε σε εξέγερση εναντίον της τέχνης». Η ενότητα θα κλείσει με αναφορά στη διαλογική σχέση του Αντόρνο με δύο κορυφαίους στοχαστές: με τον Βάλτερ Μπένγιαμιν (Walter Benjamin) και με τον Γκέοργκ Λούκατς (Georg Lukács). Στον διάλογο με τον Μπένγιαμιν το επίδικο στοιχείο είναι κυρίως η αύρα, την απώλεια της οποίας, μέσα στις συνθήκες της τεχνικής αναπαραγωγιμότητας του έργου τέχνης, έρχεται να την υπερασπιστεί ο Μπένγιαμιν – σε αντίθεση με τον Αντόρνο, ο οποίος ναι μεν δεν θέλει να αποπέμψει την τεχνική ωστόσο αιτείται τον αναστοχασμό της, έναν αναστοχασμό ο οποίος, κατ' αυτόν, συνέχεται με τον αναστοχασμό της αύρας. Στον διάλογο του Αντόρνο με τον Λούκατς ο κριτικός ρεαλισμός έρχεται σε αντιπαράθεση με τον μοντερνισμό. Για τον Λούκατς η οδός διαφυγής από τις πραγματικές συνθήκες είναι η «εμπειρία του τίποτα» ή άλλως η αγωνία της μοντερνιστικής έκφρασης στην οποία και επιτίθεται επικαλούμενος ένα κριτήριο «ωγείας». Ο Αντόρνο θα επιμείνει ότι η καταβύθιση του μοντερνιστικού ατόμου στον εαυτό του δεν είναι ανιστορική· τελείται εν όψει της κοινωνικής ολότητας και όχι ερήμην της. Οι ήρωες (ή καλύτερα οι αντι-ήρωες) του Τζόυς ή του Κάφκα είναι βαθιά ιστορικοί και μόνον έτσι νοούνται ως «αρχετυπικοί».

\*\*\*

Πριν από την ανάπτυξη αυτών των τριών ενοτήτων προηγείται στην παρούσα έρευνα μια σύντομη αναφορά στο ζήτημα της φιλοσοφικής ορολογίας, έτσι όπως αυτό αναπτύχθηκε σε μια σειρά πανεπιστημιακών παραδόσεων του Αντόρνο. Ο στόχος αυτής της ανάπτυξης είναι η κατάδειξη της κίνησης της φιλοσοφικής σκέψης μέσα από την ιστορική διαμόρφωση της ορολογίας της· εδώ κριτήριο αυτής της ιστορικής διαμόρφωσης αποτελεί η προϋούσα απώλεια της αμεσότητας της εμπειρίας. Η φιλοσοφική ορολογία θα διαμορφωθεί μέσα από αυτή την απώλεια που μπορεί να οδηγήσει είτε σε μια παγίωση είτε σε μια δυναμοποίηση. «Ο φιλοσοφικός όρος αποτελεί την απολιθωμένη ουλή ενός άλυτου προβλήματος», όπως θα πει ο Αντόρνο – η απολίθωση αποτελεί συντηρητικό δείκτη παγίωσης· το άλυτο του προβλήματος όμως είναι δείκτης δυναμοποίησης: υπάρχει η δυνατότητα να κρίνεται κάθε φορά εκ νέου η αυτονόμηση της σκέψης έναντι του φιλοσοφικού (γλωσσικού) όρου και αντίστροφα· ο φιλοσοφικός όρος βρίσκεται στο μεταίχμιο αυτής της επισφάλειας. Σε αυτά τα πλαίσια η προβληματική για τον φιλοσοφικό όρο αποκτά μια μεγαλύτερη διάσταση και ανοίγει προς την προβληματική του ίδιου του φιλοσοφικού ορισμού.

\*\*\*

Με αφετηρία την κριτική στροφή απέναντι στην άμεση ανάδυση της πρωταρχικότητας η φιλοσοφική θεώρηση του Αντόρνο αναδιατάσσεται συνεχώς μέσα σε ένα πλέγμα αρνητικών σχέσεων το οποίο τελεί σε στενή συνάφεια με τον τρόπο εκφοράς αυτού του φιλοσοφικού λόγου· είναι ένας τρόπος εκφοράς που στηρίζεται στην νιτσεϊκής αφετηρίας αναγκαιότητα της αποσπασματικότητας και κατ' επέκταση στην αναγκαιότητα της μορφής του δοκιμίου. Σε μια από τις τελευταίες ενότητες στο *Λυκόφως των Ειδώλων* ο Νίτσε θα διατυπώσει: «ο αφορισμός, το απόφθεγμα, στα οποία είμαι ο καλύτερος μεταξύ των Γερμανών, είναι οι μορφές της “αιωνιότητας”· φιλοδοξία μου είναι να πω με δέκα φράσεις όλα όσα λένε οι άλλοι σε ένα βιβλίο – ή δεν λένε σ' ένα βιβλίο».⁹ Η «αιωνιότητα» του αποσπάσματος συμπυκνώνεται ακριβώς στο εφήμερο, στο οποίο οφείλει, κατά τον Αντόρνο, να αρθρώνεται η φιλοσοφική σκέψη απέναντι στην αιωνιότητα της ταυτότητας.

«Το απόσπασμα δεν είναι αποσπασματικό: είναι ένας μικρόκοσμος τέλειος αφ' εαυτού του» - η φράση αυτή του Μαρκ Χιμένεθ (Marc Jimenez) αναφέρεται στον τρόπο γραφής που ακολούθησε η ρομαντικής κατεύθυνσης ομάδα του περιοδικού *Athenaeum* και η οποία προώθησε ένα τέτοιο στυλ «από λιγότερο ή περισσότερο σχοινοτενείς αφορισμούς, από αποσπάσματα στο πνεύμα του Φρήντριχ φον Σλέγκελ (Friedrich von Schlegel) και του Νοβάλις (Novalis)».<sup>10</sup> Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διατύπωση του Μ. Χιμένεθ μπορεί να αφορά κάλλιστα την αποσπασματική γραφή του Αντόρνο καθώς και τις μικρολογίες που συντάσσει ως έναν «μικρόκοσμο τέλειο αφ' εαυτού του», όπως θα καταδειχτεί στη συνέχεια.

Στον εφήμερο χαρακτήρα στοχεύει η επέκταση του αποσπάσματος, το δοκίμιο· τούτο αποτελεί κατά τον Αντόρνο την κατ' εξοχήν συνείδηση της αρνητικότητας, της μη ταυτότητας, καθώς στον καταστατικά αποσπασματικό χαρακτήρα του δοκιμίου οι ιδέες δεν ανακύπτουν από μια πρώτη αρχή ούτε απολήγουν σε μια έσχατη ολότητα. Στο δοκίμιο, λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, «οι έννοιες δέχονται το φως τους από ένα *terminus ad quem* και όχι από ένα *terminus a quo*». Όπως θα αναπτυχθεί ειδικότερα στην ενότητα για τον Χούσερλ, η δοκιμακή μορφή του φιλοσοφικού λόγου διατελεί στο επίκεντρο της κριτικής θεωρίας, της κριτικής θεώρησης της ιδεολογίας.<sup>11</sup> Μπορούμε σε αυτό το σημείο να σημειώσουμε τη χαρακτηριστική θέση της Σούζαν Μπακ-Μορς (Susan Buck-Morss) βάσει της οποίας ο Αντόρνο «δεν γράφει» τα δοκίμια αλλά τα «συνθέτει» μέσα από την *virtuosité* της διαλεκτικής του.<sup>12</sup>

Εδώ οφείλουμε να αναφέρουμε ότι δεν είναι μόνο η αποσπασματική, δοκιμακή μορφή του φιλοσοφικού λόγου που έχει νιτσειϊκή αφετηρία. «Η βία που ασκούν οι έννοιες πάνω στα αντικείμενα» είναι το κατ' εξοχήν θέμα που ο Αντόρνο κληρονομεί από τον πλούτο των νιτσειϊκών συλλήψεων· υπό την οπτική αυτή η φιλοσοφική σύλληψη του Νίτσε είναι καθοριστική για την πορεία της φιλοσοφικής εκτύλιξης του Αντόρνο. Όπως όμως αναπτύσσει ο Άντερς Μπάρτονεκ (Anders Bartonek) το πεδίο του αισθητικού βρίσκεται στον Νίτσε σε μια συνεχή αντιμαχία προς το εννοιακό ενώ το εγχείρημα του Αντόρνο κρίνεται ακριβώς στη συνεχή (αλλά χωρίς σύνθεση) διαμεσολάβηση των δύο πεδίων.<sup>13</sup> Η αναγωγή του Αντόρνο στον Νίτσε σταματά στο σημείο όπου ο τελευταίος δεν αναστοχάζεται τη διαλεκτική

σχέση φαινομένου και ουσίας· πρόκειται για μια έλλειψη αναστοχασμού που φτάνει να αγγίζει τον θετικισμό – ως προς αυτόν η θέση του Αντόρνο είναι σταθερά επιθετική.

\*\*\*

«Η σύνοψη του ουσιώδους νοθεύει το ουσιώδες», θα πει κάποια στιγμή ο Αντόρνο στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Ίσως περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, εδώ, στη δική του θεώρηση δεν είναι απλώς δυσχερής η συνοπτική έκθεση των εννοημάτων αλλά αντιστρατεύεται το πνεύμα προπάντων του ίδιου του έργου του. Ο αποσπασματικός χαρακτήρας των συλλήψεων δεν αποτελεί μόνον την αναγκαία έκφραση μιας κατακερματισμένης και εν ταυτώ κατασταλτικά συνεκτικής, αντικειμενικότητας αλλά «το απόσπασμα είναι το μέρος της ολότητας του έργου που αντιστέκεται σε αυτή»<sup>14</sup>. Αυτό το δυναμικό πεδίο αντίστασης στο εσωτερικό της φιλοσοφικής σκέψης, ανάμεσα στο μέρος και το όλο, οφείλει να ανακλύπτει σε κάθε επιμέρους απόπειρα προσέγγισης των φιλοσοφικών κατευθύνσεων, όπως είναι αυτή που επιχειρείται σε αυτήν την ερευνητική εργασία. Αν ο στόχος είναι να αρθρωθεί η κομματιασμένη πλέον σκέψη στο «hic et nunc της ζωής του αντικειμένου», παραμένει ανοιχτό το ερώτημα πώς θα μπορούσε να αναδειχθεί και να διασωθεί η εμπειρία στην εναργή διαφορά της από τον ολικό χαρακτήρα της υπάρχουσας κατάστασης. Το ερώτημα παραμένει ανοιχτό όπως παραμένει ανοιχτός και ο κίνδυνος της νοθείας βάσει της επισήμανσης του Αντόρνο· με την επίγνωση αυτού του κινδύνου επιχειρείται αυτή η ερευνητική εργασία.

\*\*\*\*\*

- **μια σημείωση για τη φιλοσοφική ορολογία**

Κατά την περίοδο 1962-63 ο Τέοντορ Αντόρνο πραγματοποίησε στη Φραγκφούρτη μια σειρά πανεπιστημιακών παραδόσεων πάνω στη θεματική *Φιλοσοφική Ορολογία*. Οι παραδόσεις απομαγνητοφωνήθηκαν και δημοσιεύτηκαν σε δύο τόμους, το 1973, μετά τον θάνατο του φιλοσόφου, από τον Ρούντολφ Λίππε (Rudolf zur Lippe).<sup>15</sup>

Στις παραδόσεις αυτές ο Αντόρνο πραγματεύεται θεμελιώδεις φιλοσοφικούς όρους· ο στόχος του εν τούτοις δεν ήταν το αδρανές πεδίο μιας ιστορίας των ιδεών. Ναι μεν μια εισαγωγή στη φιλοσοφική ορολογία δεν μπορεί να αποσπαστεί από μια εισαγωγή στη φιλοσοφία και από την ιστορία της· ναι μεν η ορολογία δεν μπορεί να εξαλειφθεί με νεολογισμούς, «με καθαρές και κατά το μάλλον ή ήττον αυθαίρετες εκφράσεις», οι οποίες επιδιώκουν να αρνηθούν τη συνοχή της σκέψης με την ιστορική συνέχεια (είναι σαφής εδώ η πλάγια βολή προς τον Χάιντεγκερ). Όμως με το συγκεκριμένο εγχείρημα ο Αντόρνο θέλει να αναπτύξει κυρίως μια ειδικότερη προβληματική για την κίνηση της φιλοσοφίας μέσα από την ορολογία της· στο κριτικό στόχαστρό του θέλει να θέσει το ερώτημα κατά πόσον είναι αυτονόητη η ταύτιση της φιλοσοφικής ορολογίας προς τη φιλοσοφία. Πρόκειται κατά τούτο για έναν αναστοχασμό της σχέσης της φιλοσοφικής γλώσσας προς την ίδια τη φιλοσοφία. Ο αναστοχασμός αυτής της σχέσης δείχνει ότι κάπου υπάρχει μια συμφιλιωτική συνάντηση και κάπου μια δυναμική διάκριση ανάμεσα στις δυο περιοχές. Αυτό που θέλει κυρίως να καταδείξει ο Αντόρνο είναι τα όρια ενός ενδοφιλοσοφικού ζητήματος που ζητά να διαρραγεί, να βγεί προς τα έξω. Η ίδια η *νόησις νοήσεως* είναι αυτή που εξαναγκάζει στην έξοδο: ο περικόλειστος, άμα και δυναμικός, χαρακτήρας που έχει η σύλληψη «νόησις νοήσεως» μπορεί να διαρραγεί από το αναγκαίο μέσο της σκέψης, από τη γλώσσα· η γλώσσα είναι ο δείκτης για το ότι ο ταυτολογικός χαρακτήρας που έχει η νόησις νοήσεως μπορεί να κλονιστεί. Κατά τον Αντόρνο στο ζήτημα αυτό οριοθετείται και η σχέση της φιλοσοφίας προς τις θετικές επιστήμες, και μάλιστα, όπως τονίζει «και προς τις λεγόμενες θετικές επιστήμες του πνεύματος», διότι η φιλοσοφία αποτελεί «την μορφή της γνώσης» στην οποία η γλώσσα δεν είναι



εξωτερική σαν «ένα εναλλάξιμο σύστημα σημείων» αλλά «η γλώσσα έχει να κάνει με το πράγμα κάτι το ουσιώδες» (Ph.T.τ.2,σ.7), η γλώσσα είναι αναπόσπαστη από τη σκέψη, ακόμα κι αν η συνάντηση ανάμεσά τους είναι στιγμή ανατίναξης ή στιγμή πραγματοποίησης. Στην ιστορική πορεία η σχέση φιλοσοφικής ορολογίας και φιλοσοφίας αναπτύχθηκε μέσα από στιγμές τις οποίες επιχειρεί ο Αντόρνο να αρθρώσει σε τρεις κυρίως φάσεις (στην αρχαϊκή, στην κλασσική και στην νεωτερική) - σε αυτήν την πορεία έχοντας ως κριτήριο την προϊούσα απώλεια της άμεσης εμπειρίας προς το πράγμα, όπως θα αναπτυχθεί στην εκδίπλωση των φάσεων, θα μπορούσε να δει κανείς μια συγγενή σύλληψη προς την προϊούσα λήθη του Είναι κατά Χάιντεγκερ. Όμως η βαθιά ιστορικότητα και η διαλεκτική που ενοικούν, σύμφωνα με την ανάπτυξη του Αντόρνο, στον πυρήνα της φιλοσοφικής ορολογίας απομακρύνουν μάλλον τη δυνατότητα ενός τέτοιου παραλληλισμού.

Τι είναι ο φιλοσοφικός όρος; «ο κάθε φιλοσοφικός όρος αποτελεί την απολιθωμένη ουλή ενός άλυτου προβλήματος», διατυπώνει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο (Ph.T.τ.2,σ.11). Θα μπορούσε κατ' αρχήν να σημειωθεί ότι υπάρχει εγγενώς μια προκριτική στιγμή στον φιλοσοφικό όρο, αν αυτός οδηγεί κατ' ευθείαν στο αντικείμενο, αν αυτή η *intentio recta*, δεν στοχεύει στην «άβυσσο» των περιεχομένων που χάσκουν παλλόμενα μέσα στον ορισμό (Ph.T.τ.1,σ.21). Ο ίδιος ο Αντόρνο όμως θέλει να δει το ζήτημα της φιλοσοφικής ορολογίας σε αναπόσπαστη σχέση από την ιστορία και κατ' επέκταση από την διαλεκτική: «Οι φιλοσοφικοί όροι αποτελούν κατ' ουσίαν ιστορικά κομβικά σημεία της σκέψης που έχουν διατηρηθεί και στο πεδίο των οποίων διαδραματίζεται πλέον η ιστορία της φιλοσοφίας». Θέλει έτσι να καταδείξει ότι ο όρος δεν είναι ένα εξωτερικό κάλυμμα εν σχέσει προς ένα περιεχόμενο αλλά στο βάθος της φιλοσοφικής ορολογίας ενοικεί η διαλεκτική. Αναφέρεται παραδειγματικά στον υπερβατολογικό ιδεαλισμό του Φρ. Β. Σέλλινγκ (Fr. W. Schelling): εδώ διαμορφώνεται ο όρος του υποκειμένου πάνω στο πρόβλημα του όρου του αντικειμένου και ο όρος του αντικειμένου διαμορφώνεται πάνω στο πρόβλημα του όρου του υποκειμένου. Κάθε όρος διαμορφώνεται εν όψει του προβλήματος που αντιτίθεται προς αυτόν. Με προφανή την εγγελιανή οπτική του ο Αντόρνο δεν θα μείνει στα στενά πλαίσια της ονοματικής αξίας της λέξης, του λεκτικού μεμονωμένου όρου αλλά θα ανοίξει και θα προσδιορίσει τη φιλοσοφική ορολογία, πέρα από τις λέξεις, ως

μια θεματική κατάσταση (Sachverhalt) όπου εν γένει εκτίθεται το πρόβλημα αυτού που κατ' ουσίαν αποτελεί το αντίθετό του.

*αρχαϊκή φάση* Όπως αναφέρθηκε ήδη, ο Αντόρνο θα προχωρήσει σε κάτι που δεν είναι σύνηθες στις αναπτύξεις του: συστηματοποιεί, στα πρώτα εισαγωγικά μαθήματα του εν λόγω κύκλου παραδόσεων, σε μια σχηματική άρθρωση, τις ιστορικές φάσεις της ορολογίας και διακρίνει κατ' αρχήν την αρχαϊκή φάση. Εδώ στις αποσπασματικές συλλήψεις των πρώιμων, προσωκρατικών στοχαστών δεν έχει σταθεροποιηθεί το σώμα μιας ορολογίας με αποτέλεσμα η κίνηση της σκέψης να μπορεί να εκφράζει πιο άμεσα την εμπειρία, «λιγότερο πραγματοποιημένα». Τούτο σημαίνει ότι η λειτουργία του νοητικού ενεργήματος, η ενοποίηση που εγγενώς επιτελεί η έννοια, δεν έχει υπερκεράσει ακόμη το περιεχόμενο που συλλαμβάνει. Το περιεχόμενο ζει και αναπνέει μέσα στα προσωκρατικά αποσπάσματα (μοιάζει να μην είναι τυχαίο ότι το φιλοσοφικό πεπρωμένο αυτών εννοήσεων ήταν αυτά ακριβώς τα σπαράγματα). Από την άλλη πλευρά, τονίζει ο Αντόρνο, υπάρχει το μειονέκτημα να μην είναι πάντα διακριτό τί εννοούν αυτές οι πρωταρχικές εννοήσεις, ακριβώς επειδή ανακλύπτουν κατ' αυτόν τον άμεσο τρόπο από την εμπειρία. Ο Αντόρνο δεν υπεισέρχεται λεπτομερέστερα στο πρόβλημα, δεδομένου ότι δεν έχει ιδιαίτερη τάση στην πραγμάτευση της αρχαϊκής αλλά και γενικότερα της αρχαιοελληνικής σκέψης (όπως έχει ο Χάιντεγκερ για τον οποίο η αρχαιότητα της σκέψης αποτελεί κομβικό εφελκυστήρα αλλά και κομβικό πυρήνα στη θεώρησή του). Αναφέρεται ο Αντόρνο μόνο στο γεγονός ότι δεν είναι πάντα σαφές σε ποια πεδία κινούνται οι θέσεις των προσωκρατικών. Πρόκειται δηλαδή για μια αναχρονιστική προβολή: αν γίνεται διάκριση σε θέσεις που προσδιορίζονται με μεταφυσικούς ή οντολογικούς όρους ή και σε θέσεις με όρους φυσικοεπιστημονικούς ή κοσμολογικούς - τέτοιοι διαχωρισμοί με αυτήν την ορολογία δεν υπήρχαν στους πρώιμους αυτούς στοχαστές: στη συνείδησή τους ήταν κυρίαρχη, αυτόνομη απέναντι στο πνεύμα, η φύση με «μυθικές και μαγικές παραστάσεις» και η οποία τότε μόλις άρχιζε να εννοιοποιείται μέσα από τις υλοζωιστικές διδασκαλίες των στοχαστών (Ph.T.τ.1,σ.38).

*κλασσική φάση* Ακολουθεί η κλασσική φάση, κατά την οποία οι έννοιες διαμορφώθηκαν και αποσαφηνίστηκαν απέναντι «στην ραψωδιακή και μυθική μορφή» χωρίς ακόμη ωστόσο και αυτές να

πραγματοποιηθούν έναντι του αντικειμένου τους. Εδώ το πεδίο της σκέψης καταλαμβάνεται από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη· σε αυτές τις κορυφαίες στιγμές της αυτή η μη πραγματοποίηση δεν σημαίνει μόνον ότι τα περιεχόμενα εξακολουθούν να ζούν μέσα στο φιλοσοφικό ενέργημα, όπως στους πρώιμους στοχαστές, αλλά ότι οι ίδιοι οι φιλοσοφικοί όροι, που τώρα συγκροτούνται, εκφράζουν αυτοί οι ίδιοι την κίνηση, την πολυπλοκότητα του πράγματος. Δεν πρόκειται για ασυνέπεια των όρων αλλά για την ενυπάρχουσα διαλεκτική τους. Ο Πλάτων πρέπει κατά τον Αντόρνο να χαρακτηριστεί ως ο πρώτος φιλόσοφος «που αποπειράθηκε πραγματικά να αποδώσει τη σύνολη πολλαπλότητα της εννοιακής διαμόρφωσης, κατά συνέπεια την εξαιρετικά πολύπλοκη διαστρωμάτωση των εννοιών από τις ύψιστες καθολικότητες μέχρι τα άμεσα ονόματα για τα επιμέρους διασκεδασμένα πράγματα μέσω μιας συνειδητά, εσωτερικά, αναστοχασμένης και συνειδητά, εσωτερικά, διαφοροποιημένης γλώσσας» (Ph.T.τ.1,σ.50). Γι' αυτό η αναφορά που κάνει ο Αντόρνο σε σχόλιο του ιστοριογράφου Διογένη Λαέρτιου δεν έχει μια απλή βιβλιογραφική σημασία. Ο Διογένης Λαέρτιος (που έζησε στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.) επικρίνει το γεγονός ότι ο Πλάτων συχνά μετέρχεται διαφορετικούς όρους για να χαρακτηρίσει το ίδιο πράγμα και αναφέρει συγκεκριμένα «την ιδέα» που καλύπτεται κάτω από διάφορες ονομασίες: αποκαλείται μορφή (είδος), γένος (ως λογική καθολικότητα), παράδειγμα, αρχή, αίτιον. Ή επίσης γίνεται αναφορά στο αισθητηριακά αντιληπτό που αποκαλείται και όν (καθ' όσον αποτελεί προϊόν ενός γίνεσθαι) και μη όν (καθ' όσον υπόκειται σε διαρκή μεταβολή). Εδώ η θέση του αρχαίου σχολιαστή απέναντι στον πλούτο της πλατωνικής ορολογίας κρίνεται από τον Αντόρνο και ορθή και εσφαλμένη· à la lettre, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, θα μπορούσε να έχει δίκιο ο Διογένης Λαέρτιος διότι όντως υπάρχουν πολλά «ονόματα» για το ίδιο πράγμα, για την ιδέα. Όμως από την άλλη πλευρά η ανάγκη για την όντως πολυποίκιλη διαστρωμάτωση των εννοιών δεν μπορούσε να συλληφθεί από τον σχολιαστή, ο οποίος βρισκόταν στην πλευρά της ήδη πλέον απονεκρωμένης, λεξικογραφικής γλωσσικής γνώσης και έχοντας χάσει το νήμα με την «ζώσα φιλοσοφική ορολογία» αδυνατούσε να αντιληφθεί την ζώσα αντίφαση μέσα στο πράγμα. Αυτό που προέχει δεν είναι ένας όρος απομονωμένος και στατικός, ένας όρος που μένει καθηλωμένος σε ένα αποστεωμένο πλαίσιο. Κάθε φορά το συγκεκριμένο είναι διαφορετικό, κάθε

φορά είναι διαφορετική η οπτική γωνία, η πλευρά απ' όπου πραγματεύεται ο φιλόσοφος το ζήτημα και έτσι ο όρος αναδιατάσσεται: κατά τούτο οι όροι που αφορούν την κεντρική πλατωνική σύλληψη, την ιδέα, εναλλάσσονται πράγματι αλλά σε διαφορετικά πεδία: αφορούν το θεϊκό αρχέτυπο του οποίου την ανάμνηση έχουν οι άνθρωποι, την ύψιστη λογική έννοια γένους, το ιδεώδες πρότυπο (παράδειγμα) μιμήματα του οποίου αποτελούν τα επιμέρους πράγματα, την πρωταρχή των πραγμάτων, όπως παραλήφθηκε από την προσωκρατική μεταφυσική, και την αιτία των φαινομένων, τα οποία βάσει της μέθεξης μετέχουν των ιδεών. Ο Διογένης, όντας πλέον μέσα στην πραγματοποίηση, δεν μπορούσε να δει τη διαλεκτική κίνηση που τότε άρχιζε να αρθρώνεται μέσα στο νοεόν· έβλεπε μόνον διαφορετικές λέξεις για το ίδιο πράγμα. Αν ο Πλάτων συλλαμβάνει κάτω από τον ίδιο όρο στιγμές που δεν ταυτίζονται μεταξύ τους, τούτο αποτελεί την πρώτη φιλοσοφική απόπειρα «να εκδιπλωθούν οι στιγμές η μία μέσα από την άλλη και να προσδιοριστούν στην ενότητά τους» (Ph.T.τ.1,σ.52). Η κίνηση επιτελείται καθώς από τις εποπτικές θεότητες η σύλληψη θα οδηγηθεί στις ιδέες «και έτσι για πρώτη φορά συλλαμβάνεται μια λογική ιεραρχία στις ύψιστες καθολικές έννοιες». Η θεμελιώδης συμβολή του Πλάτωνος είναι ότι καθιστά σαφές ότι η φιλοσοφική γλώσσα δεν είναι ένα εξωτερικό όχημα· η διττότητα του προβλήματος του φιλοσοφικού όρου συνέχεται με το περιεχόμενο που συλλαμβάνει: η ιδέα αφ' ενός μεν επιτελεί τον ταξινομητικό ρόλο της, καθώς αποτελεί την επιτομή, την ενότητα των χαρακτηριστικών όσων συλλαμβάνονται υπ' αυτήν, και αφ' ετέρου η ιδέα αποτελεί ταυτόχρονα αυτό που βρίσκεται πέρα από το μεμονωμένο, είτε αυτό είναι μεμονωμένο πράγμα είτε είναι μεμονωμένη καθολική έννοια. Η ιδέα είναι και το ενοποιούν στοιχείο και το υπερβατικό επέκεινα. Η υπερβατικότητα της ιδέας και ο μηχανισμός της εννοιακής διαμόρφωσης προκαταλαμβάνονται εν ταυτώ, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο. Η πραγματοποίηση δεν έχει επέλθει γιατί υπάρχει ακόμη η ζωή της αντίφασης: ο λειτουργικός ρόλος (η ενοποίηση που επιτελεί το νοητικό ενέργημα) συνυπάρχει με την αρνητικότητα (την υπερβατικότητα έναντι του καταφατικού χαρακτήρα του φαινομένου). Αντίστοιχα η κριτική του Λαέρτιου θα μπορούσε κατά τον Αντόρνο να θεωρηθεί ότι προοικονομεί την κριτική που θα ασκήσει ο θετικισμός στη διαλεκτική σύλληψη των εννοιών. Τούτο, εκτός από την ιδέα, αφορά και στον άλλο κεντρικό όρο, το αισθητηριακά αντιληπτό,

που, όπως προαναφέρθηκε, αποκαλείται και *ον* και *μη ον*. Τούτο αποτελεί ακριβώς τη σύλληψη της διαλεκτικής: το *υπάρχον* αποτελεί αφ' ενός μεν γεγονός (από την οποία εκκινούμε, όπως δεν ξεχνά να αναφέρει ο Αντόρνο) αφ' ετέρου δε αποτελεί και επίφαση, κάτι το εφήμερο, κάτι το *μη ον*. Εδώ βρίσκεται η κινητήρια δύναμη της φιλοσοφικής σκέψης - και εδώ νοείται κατά τον Πλάτωνα η ιδέα που δεν τελεί ούτε *εν* κινήσει ούτε *εν* ηρεμία, είναι *εν* και πολλά. Κατά τούτο ο Αντόρνο θέλει να δείξει ότι η διαλεκτική εννοείται μέσα στην ίδια την ορολογία, η διαλεκτική δεν αφορά μόνον την κίνηση των περιεχομένων αλλά αναπόσπαστος από αυτήν την κίνηση είναι και ο ίδιος ο *εν* εαυτώ αντιφατικός όρος. Η αλεξανδρινή καταλογοποίηση των όρων όσο αναγκαία υπήρξε, τονίζει ο Αντόρνο, άλλο τόσο αποτέλεσε τον δείκτη μιας εποχής όπου το κριτήριο έχει ξεφύγει από τους όρους εντός των οποίων δημιουργήθηκε με αποτέλεσμα την απονέκρωσή του.

Αλλά και ο Αριστοτέλης δεν ξεφεύγει από τη μομφή που επιρρίπτει στον Πλάτωνα ο Διογένης Λαέρτιος σχετικά με την πολλαπλότητα των σημασιών. Ένας θεμελιώδης αριστοτελικός όρος, η ουσία, νοείται αφ' ενός μεν ως το άμεσα *υπάρχον*, το *τόδε τι*, και αφ' ετέρου, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, νοείται, στα πλαίσια της πλατωνικής ιδέας, ως το αληθώς *υπάρχον*, το *απόλυτο*. Κάνοντας τώρα και ο Αντόρνο μια αναχρονιστική προβολή διαβλέπει ότι *εν* όψει της ουσίας μπορεί να αναδυθεί το μοντέρνο ζεύγος της γένεσης, που αφορά το *τόδε τι*, το χωροχρονικό *υπάρχον* (Genesis), και της εγκυρότητας (Geltung) που αφορά την καθαρά πνευματική ιεραρχία, όπου η ουσία «αποτελεί το πρωταρχικό υπό την έννοια της ιδέας». Η προβολή αφορά, όπως ο ίδιος ο Αντόρνο δεν παραλείπει να αναφέρει, τον Μαξ Σέλερ (Max Scheler) σύμφωνα με τον οποίο οι ιδέες αφ' ενός οφείλουν να εξηγούνται με βάση την κοινωνική γένεσή τους αφ' ετέρου όμως σύμφωνα με την εγκυρότητά τους συνιστούν «ένα *απόλυτο*, ένα *καθ' εαυτό ον*». Για τον εγγεγραμμένο Αντόρνο εδώ προέχει το ζήτημα της διαμεσολάβησης: ένα *όν* δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνον ως προσδιορισμένο, άπαξ όμως και μόνον ως προσδιορισμένο μπορεί να νοείται, εντός της ουσίας του περιέχεται *κατ' ανάγκη* και η έννοια ή η ιδέα (Ph.T.τ.1,σ.54). Αλλως η ιδέα που δεν θα είχε αναφορά στο πραγματικά *υπάρχον*, στην εμπειρία θα αποτελούσε «ένα κενό όνομα, ένα κενό φάντασμα». Ο Αντόρνο επισημαίνει ότι η δισημία της αριστοτελικής ορολογίας αποτελεί πρόβλημα και για τη συγκαρινή του έρευνα

και ίσως δείχνει ότι το λάθος είναι ακριβώς ότι τίθεται ένα τέτοιο ερώτημα που αφορά την πρωταρχικότητα. Προχωρώντας ο Αντόρνο στην εγελιανή, όπως ο ίδιος αναφέρει, ανάγνωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας διακρίνει σε αυτήν ήδη μια πρωταρχική Spekulation: αφ' ενός μεν υπάρχουν νοητικά θέματα (Motiven) που σχετίζονται προς το αληθώς υπάρχον και αφ' ετέρου υπάρχουν εμπειρικές αποφάνσεις που συσχετίζονται προς τα διασκεδασμένα υπάρχοντα πράγματα. Η φιλοσοφική ορολογία διαμορφώνεται αδιατάρακτα, «από τις ύψιστες μεταφυσικές ενότητες μέχρι τη συνολική εμπειρία χωρίς να χάνει με τον τρόπο αυτόν η εμπειρία τον συσχετισμό με τις ανώτατες φιλοσοφικές κατηγορίες» (Ph.T.t.1,σ.42). Σύμφωνα με την εγελιανή ανάγνωση του Αριστοτέλη η όλη εικόνα που παρέχει η αριστοτελική θεώρηση είναι αυτή ενός συνεκτικού οργανισμού σε μια διάσταση καθαρά τελεολογική. Η τελεολογία ενοικεί στην ίδια την ορολογία και αποτελεί δείκτη του δυναμισμού της σκέψης· όμως ακριβώς μέσω αυτής οι όροι, που τείνουν προς ένα τέλος, ιεραρχούνται. Η ιεραρχική συγκρότηση θα διαπεράσει την άμεση και ζώσα εμπειρία έτσι ώστε τα βήματα να οδηγήσουν αργά αλλά σταθερά προς «δογματικά περιεχόμενα».

*νεωτερική φάση* Ως τρίτη φάση χαρακτηρίζει ο Αντόρνο τη φάση της πραγματοποίησης (κατ' ουσίαν πρόκειται για τη φάση της νεωτερικότητας με διευρυμένα όμως τα χρονικά όρια, καθ' όσον ο Αντόρνο κάνει λόγο και για τη διαμόρφωση της σχολαστικής ορολογίας στο Μεσαίωνα αλλά και ακόμη πιο πριν). Στη φάση αυτή η ορολογία, έχοντας πλέον διαμορφωθεί, υπόκειται «σε μια διαδικασία πραγματοποίησης» που σημαίνει ότι εισέρχεται σε μια διαδικασία συνεχούς αποδέσμευσης από τη ζώσα αντιπαράθεση με τα αντικείμενά της και «οδεύει αυτονομούμενη». Έτσι η φιλοσοφία περιστέλλεται, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, σε εγχειρήματα που διενεργούνται «με τους όρους και μέσα στο συνεχές των όρων». Οι φιλοσοφικοί χειρισμοί τείνουν να αφήνουν απ' έξω τη ζώσα αντιπαράθεση με το πράγμα. Ο Αντόρνο, επειδή διευρύνει, όπως ήδη είπαμε, τα χρονικά πλαίσια της φάσης αυτής, θεωρεί ως πρώτη στιγμή αυτής της εξέλιξης την Στοά (γύρω στο 300 π.Χ), δεδομένου ότι δικό της έργο κατέστη «η σταθεροποίηση της λογικής γλώσσας». Στη συνέχεια αυτής της ύστερης φάσης της αρχαίας ελληνικής σκέψης έρχεται ο χριστιανισμός, τα κείμενα του οποίου είχαν κατ' αρχήν περισσότερο αφηγηματικό χαρακτήρα παρά

αναστοχαστικό. Όταν όμως βρέθηκε στην ανάγκη ο χριστιανισμός «να αναστοχαστεί εαυτόν», η ανάγκη της εννοιακής διαμόρφωσης οδήγησε στην επαναθεμελίωση της αρχαιοελληνικής σφαίρας κάτι που αποτέλεσε τον δείκτη «της απώλειας της αμεσότητας, της απλοϊκότητας, της πίστης». Κατά τον Αντόρνο οι αρχαίες έννοιες που παρελήφθησαν από τον χριστιανισμό απέκτησαν «μια εσωτερικότητα, μια υπερβατικότητα, μια ψυχή». Η υποδοχή της αρχαιότητας άνοιξε το δρόμο στη Σχολαστική φιλοσοφία η οποία, μέσα από τις μεταφράσεις των Αράβων, επικεντρώθηκε καθοριστικά στην αριστοτελική θεώρηση· αυτή, με τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της να μην μπορούσε να δώσει ώθηση στη δυναμικότητα αλλά ταυτόχρονα άνοιξε και τις πόρτες στη στατικότητα, στον δογματισμό, στην υποδοχή της από το εκκλησιαστικό καθεστώς. Στην ακμή του σχολαστικισμού με τον Θωμά τον Ακινάτη (Thomas Aquinas /1225-1274) υπάρχει πλήρης αντιστοιχία προς την αριστοτελική ορολογία. Προχωρώντας όμως προς τον ύστερο μεσαίωνα ο Ντουνς Σκότους (Duns Scotus /1266-1308) βρίσκεται, πριν τον νομιναλισμό, μπροστά στην ανεπάρκεια των αριστοτελικών όρων, οι οποίοι με τις υποστασιακές έννοιες περί της μορφής δεν μπορούν πλέον να εκφράσουν τις νέες «υποκειμενικές, λειτουργικές επιδόσεις» που απαιτεί το γνωσιακό περιβάλλον. Η συμβολή του Ντουνς Σκότους κατά τον Αντόρνο συνίσταται στο ότι συγκρότησε «ένα δίχτυ ορολογίας [...] στο οποίο στιγμές που αποτελούν επιδόσεις του υποκειμενικού νοείν εμφανίζονται ως διαφοροποιήσεις του ίδιου του Είναι» (Ph.T.τ.1,σ.61). Στον σχολαστικισμό επικρατούν οι διαφοροποιήσεις και οι διακρίσεις (Distinktionen) οι οποίες απηχούν, όχι ασφαλώς ακόμη ρητά, ενεργήματα μιας υποκειμενικής συνείδησης. Έτσι οι άπειρες ορολογικές διακρίσεις του σχολαστικισμού, στις οποίες επιρρίπτονται μομφές, έχουν κατά τον Αντόρνο τεράστια σημασία καθότι η σκέψη μαθαίνει να διαφοροποιείται και να προχωρά σε διακρίσεις που πρώτα μόνο στα αισθητά αντικείμενα μπορούσαν να εφαρμοστούν. Η διαφοροποίηση της σκέψης είναι μεταγενέστερη εν σχέσει με τη διαφοροποίηση μέσω των αισθήσεων και στο πεδίο αυτό είναι σημαντική η συμβολή του σχολαστικισμού. Όμως από την άλλη πλευρά η σταθεροποίηση της σχολαστικής ορολογίας έχει ασφαλώς και τη δική της συμβολή στον δογματισμό. Εδώ έπαιξε ρόλο και ο παιδαγωγικός στόχος που είχε ο σχολαστικισμός προκειμένου να μύησει και αυτούς που ήταν ακόμη αμύητοι.

Υπήρχε ένα στοιχείο παιδαγωγικής πειθαρχίας, στο οποίο έπρεπε να υποταχθεί το νοείν. Αυτός ο παιδαγωγικός στόχος συνέχεται με τη μεταδοσιμότητα της σκέψης που ενυπήρχε στην σχολαστική ορολογία. Απέναντι στον «ζώντα σκοπό του νοείν» έρχεται ο δευτερεύων και εξωτερικός σκοπός της μετάδοσης των όρων· η μετάδοση, ως αυτοσκοπός, έρχεται σε αντίφαση προς το άμεσο νοείν του πράγματος. Ο επικοινωνιακός χαρακτήρας της σκέψης ή μάλλον της ορολογίας που διακρίνει εδώ ο Αντόρνο έρχεται να αντικαταστήσει το ίδιο το πράγμα ή την αλήθεια του πράγματος. «Η σκέψη ως μέσον καταλαμβάνει τη θέση της σκέψης ως σκοπού» (Ph.T.τ.1,σ.63).

Το ερώτημα που ανακύπτει εν συνεχεία είναι κατά πόσον αφίσταται από αυτόν τον σκοπό της μετάδοσης ο ίδιος ο Διαφωτισμός ο οποίος με «μανία» αντιτάχθηκε στις σχολαστικές λεπτεπίλεπτες διακρίσεις. Κατά τον Αντόρνο η σχέση του Διαφωτισμού με τη φιλοσοφική ορολογία ήταν εξ αρχής αμφίσημη: ήδη από τις απαρχές της νεώτερης σκέψης ο Φρ. Μπαίηκον (Fr. Bacon) και ο Ρ. Ντεκάρτ (R. Descartes) έχουν συνείδηση του δεσμού με την επιστημονική σκέψη και της μετακίνησης αυτής της επιστημονικότητας στη φιλοσοφία· γι' αυτό και μένουν σταθερά προσηλωμένοι «σε μια αυστηρή ορολογία υπό την έννοια της επιστημονικής τάξης» (Ph.T.τ.1,σ.65). Στον καρτεσιανό *Λόγο περί της Μεθόδου* το άρρηκτο των αρχών συνέχεται με το άρρηκτο της ορολογίας. Ο δασμός που θα καταβάλλει ο Διαφωτισμός στο επιστημονικό έθος είναι αυτή η αυστηρή τήρηση της ορολογίας, της οποίας εγγενής τάση είναι η αυτονόμηση των εννοιών από την εμπειρία από την οποία προέκυψαν. Από την άλλη πλευρά ο Διαφωτισμός, έχοντας μια οιονεί αντιδιανοητική στάση, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, θα υπερασπιστεί τον κοινό νου, την κοινή χρήση των λέξεων που αφίσταται των λεπταίσθητων διακρίσεων, θα υπερασπιστεί το εμπειρικό πεδίο. Όμως αυτή ακριβώς η εμμονή στην εμπειρία θα οδηγήσει την διαφωτιστική σκέψη στην ίδια μοίρα με τον σχολαστικισμό από τον οποίο ήθελε να ξεφύγει: η εμμονή στην εμπειρία θα εκφραστεί μέσα από την παράλληλη τήρηση της επιστημονικής ορολογίας, οπότε είναι μοιραίο να ανακύψει και πάλι η τάση αυτονόμησης των εννοιών από τη ζώσα γλώσσα. Η γλώσσα μπορεί και εδώ να εκπέσει, όπως στην σχολαστική ορολογία, σε ένα σύστημα σημείων που είναι αντικαταστάσιμα έχοντας απεκδυθεί τις ιστορικές καταβολές τους. Το πεδίο κατά τον Αντόρνο δομείται πάνω στην ένταση ανάμεσα στην αυτονομία της έννοιας και στην άμεση σχέση προς το πράγμα.



Με την αμεσότητα της εμπειρίας μπορεί να χαθεί η κριτική διάσταση που ενοικεί στο δυναμικό των εννοιών και από την άλλη πλευρά, όταν οι υπερβολικές εννοιακές διακρίσεις αυτονομούνται, χάνεται πλέον η σχέση προς το πράγμα.

Ο διχασμός, η κριτική διάσταση ανάμεσα στην έννοια και το πράγμα, ήταν το αίτημα που αρθρώθηκε μέσα στην καντιανή θεώρηση. Ο Ιμμάνουελ Καντ (Immanuel Kant), μέσα από την κριτική του προς τον ορθολογισμό, δηλαδή προς το φιλοσοφείν περί των θεμελιωδών ζητημάτων της μεταφυσικής μέσα από καθαρές έννοιες, οδηγείται και σε μια κριτική προς το ίδιο το ορίζειν, παρ' όλο που ο ίδιος μετήλθε με αριστοτεχνικό τρόπο, όπως τονίζει ο Αντόρνο, τους φιλοσοφικούς ορισμούς κυρίως στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* αλλά και στην πρώτη κριτική. Ήδη από την *Υπερβατική Αναλυτική της Κριτικής του Καθαρού Λόγου* έχει δείξει ο Καντ ότι για τον ορισμό, δηλαδή για να γίνει κατανοητή η δυνατότητα του αντικειμένου, απαιτείται η προσφυγή στους όρους της αισθητικότητας. Αυτή ακριβώς η αναγκαιότητα εξόδου της έννοιας στο άλλο της έννοιας (στην αισθητικότητα) είναι αυτή που καθιστά δυσχερή τον φιλοσοφικό ορισμό και τούτο διότι «οι λογικές λειτουργίες των κρίσεων, η μονάδα και η πολλότητα, η κατάφαση και η απόφαση, το υποκείμενο και το κατηγορούμενο δεν μπορούν να ορισθούν χωρίς να περιπέσουμε σε φαύλο κύκλο γιατί θα έπρεπε ο ίδιος ο ορισμός να είναι μια κρίση κι έτσι να περιέχει ήδη αυτές τις λειτουργίες».<sup>16</sup> Γι' αυτό το λόγο είναι «ένας πολύ σημαντικός κανόνας φρονήσεως που υπαγορεύει να μην εκτιθέμεθα αμέσως στον κίνδυνο του ορίζειν».<sup>17</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει στο δεύτερο τμήμα της πρώτης καντιανής κριτικής, στην *Υπερβατική Μεθοδολογία*, και ειδικότερα στο πρώτο τμήμα που αφορά την πειθαρχία του καθαρού λόγου κατά τη δογματική χρήση. Εδώ προχωρά ο Καντ σε μια διερεύνηση της δυνατότητας των φιλοσοφικών ορισμών. «Ορίζειν οφείλει, όπως και η ίδια η έκφραση το δηλώνει, να σημαίνει κυριολεκτικά το εκθέτειν πρωταρχικώς εντός των ορίων του τη διεξοδική έννοια [ausführlichen Begriff] ενός πράγματος».<sup>18</sup> Ο Αντόρνο θα επισημάνει το αίτημα της διεξοδικότητας που υπεισέρχεται σε αυτόν τον καντιανό ορισμό του ορισμού· αυτή η διεξοδικότητα δηλώνει την ανάγκη έκθεσης, ανάπτυξης περιεχομένων και όχι την επικέντρωση σε έναν ονοματικό όρο, ο οποίος μονολεκτικά θέλει να ορίσει το πράγμα. Ο Καντ θα προχωρήσει εν συνεχεία στη διερεύνηση δυνατότητας

του ορισμού αφ' ενός των εμπειρικών εννοιών και αφ' ετέρου των απριόρι εννοιών. Καθώς αρνείται τη δυνατότητα ορισμού και στις δυο αυτές περιοχές οδηγείται κατ' ανάγκην στην αναγνώριση της διαδικασίας της σκέψης, η οποία αυτή και μόνον μέσα από την πορεία της μπορεί να καταλήξει σε ορισμό. Ο ορισμός δεν μπορεί να είναι ακαριαίος, μπορεί να είναι η κατάληξη και όχι η απαρχή του φιλοσοφείν: προοικονομώντας την εγελιανή κίνηση της σκέψης η διαδικασία της σκέψης βρίσκεται απέναντι στο ορθολογικό φιλοσοφείν που εκκινεί από τους ορισμούς με κεντρική στιγμή τον Μπαρούχ Σπινόζα (Baruch Spinoza). Έτσι στην Υπερβατική Μεθοδολογία ειδικότερα επισημαίνεται ότι οι εμπειρικές έννοιες δεν μπορούν να οριστούν δεδομένου ότι περιέχουν «μερικά μόνο γνωρίσματα ενός ωρισμένου είδους αντικειμένων των αισθήσεων» κι έτσι τη μια φορά μπορούν να νοούνται περισσότερα και την άλλη λιγότερα γνωρίσματα του ίδιου αυτού αντικειμένου. Δεν μπορεί να προκύψει η αληθινή ουσία του πράγματος και γι' αυτό μπορούν αυτές οι εμπειρικές έννοιες μόνον να «εξηγηθούν» [expliziert werden]. ο Καντ δίνει τα παραδείγματα του χρυσού ή του ύδατος που δεν μπορούν να ορισθούν κάτω από έναν μόνον όρο που να περικλείει όλες τις ιδιότητές τους. Το πλέον όμως αξιοσημείωτο είναι ότι ο Καντ, επιδεικνύοντας κατά τον Αντόρνο «την εντιμότητά του», διαβλέπει την αδυναμία ορισμού και στις απριόρι έννοιες, αυτές δηλαδή που αποτελούν την κατ' εξοχήν σύλληψή του: «ποτέ δεν μπορώ να είμαι βέβαιος, ότι η σαφής παράσταση μιας (συγκεχυμένης ακόμα) δεδομένης έννοιας είναι διεξοδικά ανεπτυγμένη παρά όταν γνωρίζω, ότι η ίδια αυτή [παράσταση] αντιστοιχεί προς το αντικείμενο».<sup>19</sup> Και ο Καντ, καταλήγει ότι αντί για την έκφραση «ορισμός» προτιμά εκείνη της εκθέσεως [Exposition]. Η «διεξοδικότητα» που αιτείται ο Καντ θα αποκτήσει όλο το εύρος της στην εγελιανή έκθεση του νοείν. Προχωρώντας δε σε μια διάκριση εν σχέσει προς τους μαθηματικούς ορισμούς αναφέρει ο Καντ ότι οι φιλοσοφικοί ορισμοί εκτελούνται ως εκθέσεις δεδομένων εννοιών ενώ οι μαθηματικοί ορισμοί ως κατασκευές πρωταρχικά φτιαγμένων εννοιών. Εκεί που διαφαίνεται ότι ο δρόμος της εγελιανής θεώρησης θα διευρύνει το πεδίο είναι στο σημείο που ο Καντ θα περιορίσει τους φιλοσοφικούς ορισμούς στην αναλυτική τους διάσταση, («οι φιλοσοφικοί ορισμοί εκτελούνται ως εκθέσεις δεδομένων αναλυτικά μόνο δι' αποσυνθέσεως»), ενώ στην εγελιανή κίνηση προς την Spekulation η κίνηση της υποκειμενικότητας προς το αντικείμενο διερύνεται με την ανάστροφη

κίνηση του αντικειμένου προς την υποκειμενικότητα - η ανάλυση διευρύνεται με τη σύνθεση. Προς το τέλος της σχετικής συνάφειας ο Καντ, με μια καθαρά αντισπινοζιστική διατύπωση,<sup>20</sup> θεωρεί ότι ο ορισμός πρέπει να βρίσκεται στο τέλος της φιλοσοφικής σύλληψης, «να αποπερατώνει παρά να αρχίζει το έργο».

Ο Χέγκελ, μέσα από όλη την δική του σύλληψη για την πραγμάτωση της έννοιας, για τη διαφορά που «εισδύει ανάμεσα στην έννοια και την πραγμάτωσή της»,<sup>21</sup> θα αναπτύξει την εγγενή αδυναμία και ανεπάρκεια του ορισμού όσον αφορά τον προσδιορισμό του αντικειμένου μέσω της ειδοποιού διαφοράς του από το καθολικό. Η εγγενής ανεπάρκεια του ορισμού οφείλεται στη αμεσότητα από την οποία αυτός αντλείται· η αφετηρία της επιλογής ιδιοτήτων που θα αποτελέσουν τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα για τον ορισμό ενός αντικειμένου είναι συμπτωματική και εξωτερική χωρίς να μπορεί να δικαιώσει την αναγκαιότητά της: αναγκαιότητα σημαίνει να μπορεί να συλληφθεί η έννοια διαφοριζόμενη εντός εαυτής, δηλαδή αναστοχαζόμενη εαυτήν, που σημαίνει ότι η αμεσότητα απαιτεί τη διαμεσολάβηση, η οποία στη συγκεκριμένη βαθμίδα της εγγελιανής εκτύλιξης απαιτεί τη διαίρεση προς την οποία οφείλει να μεταβεί ο ορισμός. Ο Αντόρνο αναφερόμενος στην προβληματική του Χέγκελ για τον ορισμό δεν υπεισέρχεται στις συγκεκριμένες αυτές συνάφειες της *Λογικής* που αφορούν το συνθετικό γνωρίζειν. Τον ενδιαφέρει περισσότερο να αναδείξει, πάνω στο έδαφος των εγγελιανών θεωρήσεων, σε ποια σχέση βρίσκεται η ιστορικότητα των εν γένει φιλοσοφικών όρων με την παγίωσή τους που οδηγεί κατ' ανάγκην στην απολίθωση. Είναι ή ίδια η έννοια, στην εγγενή φύση της, που αποτελεί κάτι το διαρκές και το σταθερά παραμένον απέναντι στην πολλαπλότητα που συλλαμβάνει (Ph.T.t.1,σ. 40). Η ίδια η έννοια, ως φιλοσοφικός όρος που τείνει προς τη στατικότητα και την ιεραρχία, αποτελεί την αιχμή του προβλήματος αλλά και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο μπορεί να αποτελέσει και τη λύση του ή μάλλον τη γόνιμη ανάπτυξή του. Η εγγελιανή σύλληψη είναι η πλέον σαφής κατάδειξη μιας τέτοιας διαπλοκής ανάμεσα στη στατικότητα και τον δυναμισμό της σκέψης: ο Αντόρνο επισημαίνει τη διαρκή σύγκρουση ανάμεσα αφ' ενός μεν στην ανάγκη να επιχειρεί κανείς με μια παγιωμένη ορολογία, καθ' όσον αυτό είναι το υπάρχον έδαφος, εάν και εφ' όσον πρέπει, υπό την οπτική του όλου, να συγκροτηθεί ένα σύστημα, και αφ' ετέρου στη δυναμική τάση να

διαλυθούν οι παγιωμένοι σταθεροί όροι, να απελευθερωθεί η φιλοσοφία από την ορολογία της. Κατά τούτο σύμφωνα με την ανάπτυξή του η εγελιανή γλώσσα αποτελεί την κορυφαία στιγμή όπου εκφράζεται «η αναντιστοιχία της φιλοσοφίας προς την ορολογία», ενώ στην προγενέστερη κορυφαία στιγμή, στην αριστοτελική θεώρηση, «η γλώσσα και η φιλοσοφία είχαν το ίδιο νόημα». Υπ' αυτήν την έννοια ο πυρήνας της φιλοσοφικής ορολογίας είναι αριστοτελικός- ο Αριστοτέλης εκπροσωπεί την ύψιστη στιγμή της ορολογίας και ο Χέγκελ εκπροσωπεί την κορυφαία στιγμή της εμμενούς εξόδου από αυτήν. Κατά τούτο το όλο εγελιανό εγχείρημα εκφράζεται κατά τον Αντόρνο συνοπτικά με τα λόγια του εγελιανού φιλοσόφου Μπρούνο Λήμπρουκς (Bruno Liebrucks): «ο Χέγκελ ολοκλήρωσε την έννοια του συστήματος στον ίδιο βαθμό που την έχει αντικρούσει δια παντός» (Ph.T.τ.2, σ. 265).

*από τους όρους στις εικόνες*

Μέσα από τον αναστοχασμό των εντάσεων που ενοικούν στη φιλοσοφική ορολογία ο Αντόρνο οδηγείται σε μια ευρύτερη προβληματική για την φιλοσοφική έκφραση: στην τάση απομυθολογικοποίησης της φιλοσοφίας (που δεν αναπτύχθηκε μόνον μέσα στις συνιστώσες του Διαφωτισμού) δεν επαρκεί η ευθύγραμμη αντιστοιχία έννοιας και πράγματος. Η φιλοσοφία συλλαμβάνει το αντικείμενό της «καθώς το υπερβαίνει, καθώς είναι κάτι πλέον του απλού αντικειμένου». Η σκέψη μπορεί να μην είναι σε θέση να εκφράσει αυτό που θέλει με την κυριολεκτική σημασία των λέξεων ή με τις λέξεις να παρεισφρεί κάτι το οποίο μπορεί να νοθεύσει το πράγμα ή από την άλλη πλευρά μπορεί να πρέπει να εκφραστεί κάτι πλέον του πράγματος. Σε κάθε περίπτωση η λέξη, στη φιλολογική στενή διάστασή της, δεν μπορεί να αποτελεί ένα μονοσήμαντο κύτταρο της σκέψης. Η φιλολογικοποίηση της φιλοσοφίας οδηγεί στην έξοδο από αυτήν- και εδώ πλαγιοκοπεί (και πάλι) ο Αντόρνο τον Χάιντεγκερ, καθότι θεωρούσε ότι η δική του θεμελιώδης οντολογία επικεντρώθηκε στην καταβύθιση στη λέξη αντί να υπερτερεί σε αυτήν η επίταση του Λόγου που αρθρώνεται μέσα από την επίταση της έννοιας.

Το ζήτημα είναι ότι η ίδια η δυναμική της έννοιας δείχνει να φτάνει κάποια στιγμή σε κάποιο όριο ώστε να καθίσταται αναπόφευκτη η ίδια της η ανάσχεση: η εννοιακή γλώσσα ανακόπτεται για χάρη της εικόνας, όσο κι αν εναντίον της εικόνας κινητοποιήθηκε σύνολη η διαφωτιστική

απομυθολογικοποίηση. Ήδη από τον Πλάτωνα ανακύπτει, κατά τον Αντόρνο, μια ρήξη στο συνεχές του φιλοσοφικού λόγου, - και ακριβώς στο σημείο αυτής της ρήξης θα αναδυθεί ο μύθος, η εικόνα: η θεμελιώδης διττότητα της ιδέας αφορά, όπως ήδη αναφέρθηκε, αφ' ενός στην υπερβατικότητα (στο καθ' εαυτό είναι της ιδέας, στη μεταφυσική της υπόσταση) και αφ' ετέρου στην επιτομή των καθολικών εννοιών (στην εννοιακή διαμόρφωση). Ανάμεσα σε αυτές τις δυο στιγμές, της μεταφυσικής υπόστασης της ιδέας ως αρχετύπου και της εννοιακής διαμόρφωσης που απηχεί τη λογική συνοχή, (που θα αποτελέσει αργότερα την νοούσα συνείδηση), υπάρχει κατά τον Αντόρνο, «ένα ποιοτικό άλμα». Τούτο θα διαρρήξει τη διαλεκτική, καθότι το ίδιο το άλμα αποτελεί στιγμή της διαλεκτικής, καθότι «ανήκει στη φύση της διαλεκτικής να μην κινείται σε ένα συνεχές αλλά να μεταβαίνει σε ένα έτερον» (Ph.T.τ. 2, σ. 284). Ο νοητικός τόπος του άλματος είναι, στο πλατωνικό πεδίο, ο μύθος. Εδώ που σταματά η διαλεκτική κίνηση, εδώ έρχεται ο μύθος να εκφράσει τη στιγμή που εκφεύγει από την εννοιακή διαμόρφωση. Ο Αντόρνο παραπέμπει στον δάσκαλό του, τον Καρλ Ράινχαρντ (Karl Reinhardt), ο οποίος στο σύγγραμμά του για τους πλατωνικούς μύθους εκθέτει την κομβική σημασία τους για την οντολογική-γνωσιοθεωρητική δομή του πλατωνικού νοείν<sup>22</sup> - ο Αντόρνο παραθέτει ένα χαρακτηριστικό χωρίο από τον Κ. Ράινχαρντ, τονίζοντας ταυτόχρονα ότι παρ' όλο που ο Κ. Ράινχαρντ δεν ήταν εγελιανός, η δύναμη της σκέψης του τον οδήγησε να δει καθαρά την δομή του πράγματος, να δει ότι οι πλατωνικοί μύθοι αποτελούν στιγμές μεταστροφής της ίδιας της διαλεκτικής: «το όριο της διαλεκτικής κατακτάται κατά την ανάβαση μέσω της ίδιας της διαλεκτικής μόνο στην εξαίρεση. Ο κανόνας είναι ότι η διαλεκτική μεταστρέφεται στους μύθους». Η διαλεκτική που οδηγεί στην ιδέα χρειάζεται «για να έρθει στον εαυτό της» μια άλλη στιγμή.

Αυτή η δυνατότητα, μέσα από την ανάγκη της ίδιας της διαλεκτικής, να διευρυνθεί η φιλοσοφική γλώσσα και να φτάσει μέχρι τις εικόνες αποτελεί σύλληψη η οποία θεματοποιείται, όχι χωρίς προβλήματα, και από τον ίδιο τον Αντόρνο- συναρτάται αφ' ενός με την κριτική του αντίληψη ότι η γλώσσα δεν περιορίζεται σε ένα σύστημα σημείων αφ' ετέρου με τη σύλληψη της φιλοσοφίας ως «ερμηνεύουσας φιλοσοφίας» (deutende Philosophie).<sup>23</sup> Μια τέτοια σύλληψη της ερμηνείας δεν συνεπάγεται την αποδοχή και τη διερεύνηση ενός κόσμου καθ'εαυτόν ο οποίος εδρεύει εν

ηρεμία πίσω από τον φαινόμενο κόσμο αναμένοντας την πρόθεση του υποκειμένου για την εννοιοποιημένη ανάδειξή του. Η ερμηνεία συλλαμβάνεται στη διάσταση του «αστραπιαίου» όπως αναπτύσσει ο Αντόρνο στην εναρκτήρια ακαδημαϊκή ομιλία του, το 1931: «Η γνήσια φιλοσοφική ερμηνεία δεν αφορά ένα τετελεσμένο νόημα που βρίσκεται πίσω από το ερώτημα και εμμένει εκεί, αλλά συνιστά τον αιφνίδιο και στιγμιαίο φωτισμό του καθώς και την ταυτόχρονη ανάλωσή του».<sup>24</sup> Είναι ο αιφνίδιος και στιγμιαίος φωτισμός που δεν μπορεί να εκφραστεί μέσα σε μια ευθύγραμμη φιλοσοφική γλώσσα. Εδώ συνέχεται η προβληματική για τις εικόνες – μια προβληματική που δεν έχει όμως καμιά σχέση με έναν απεικονιστικό χαρακτήρα της πραγματικότητας προς τον οποίο ο Αντόρνο αντιτίθεται όπως θα εκτεθεί αργότερα στην *Αρνητική Διαλεκτική* (στα πλαίσια της κριτικής προς έναν χονδροειδή υλισμό). Για τη συγκεκριμένη συνάφεια της φιλοσοφικής ορολογίας, που αποτελεί το αντικείμενο της παρούσας ενότητας, σημειώνεται μόνον ότι οι εικόνες αυτές έρχονται για να θραύσουν «τις υπερϊστορικές, συμβολικής σημασίας ιδέες» που συνέχονται με τα καθιερωμένα φιλοσοφικά ερωτήματα - εδώ η ερμηνεία συγκεντρώνεται στο ελάχιστο, «στη συναρμολόγηση στοιχείων μικρού μεγέθους από τα οποία απουσιάζει ο προθετικός χαρακτήρας». Ο Αντόρνο χαρακτηρίζει de facto τις εικόνες «ιστορικές» που δεν έχουν στόχο να επιλύσουν το νόημα του υπάρχουν «αλλά λύουν και επιλύουν τα ερωτήματά του, [...], δεν είναι απλά και μόνον δεδομένα για τον εαυτό τους. Δεν υπάρχουν έτοιμες κατά τρόπο οργανικό στην Ιστορία [...]» διακρίνονται δε σαφώς κατά τον Αντόρνο από τα αρχαϊκά μυθικά αρχέτυπα που συλλαμβάνει η Ψυχανάλυση καθότι αυτά αποτελούν «πρότυπα με τα οποία η ratio πειραματικά, εταστικά, προσεγγίζει μια Πραγματικότητα που δεν υπακούει στον Νόμο, μπορεί όμως πάντα να μιμείται το σχήμα του προτύπου εφ' όσον είναι σωστά διαμορφωμένο».<sup>25</sup> Ενώ αντίθετα οι κατά τον Αντόρνο ενδοϊστορικές εικόνες δεν επέχουν θέση προτύπου. Ο Ρολφ Τίντεμαν (Rolf Tiedemann) στο κείμενό του «Έννοια, Εικόνα, Όνομα. Για την ουτοπία της γνώσης στον Αντόρνο»<sup>26</sup> κάνει αναφορά σε αυτήν τη σύλληψη των εικόνων ανατρέχοντας κατ'αρχήν στον Βάλτερ Μπένγιαμιν (Walter Benjamin) που εισήγαγε τις «διαλεκτικές εικόνες» χωρίς όμως να εξηγήσει ο ίδιος αυτό τον όρο διεξοδικά, όπως επισημαίνει ο Ρ. Τίντεμαν. Η απαρχή αυτού του προβληματισμού ανάγεται κατά τον Ρ. Τίντεμαν στις

συζητήσεις που έγιναν ανάμεσα στον Αντόρνο και τον Μπένγιαμιν, - σε μια από αυτές έλαβε μέρος και ο Μαξ Χορκχάιμερ (Max Horkheimer). «Αυτό που παραμένει απρόσιτο στην εννοιακή γλώσσα, αν αυτή η γλώσσα θεωρηθεί σαν ένα απλό σύστημα σημείων» αυτό προσπαθεί να διασφαλίσει ο Αντόρνο μέσα από τη σύλληψη των εικόνων.<sup>27</sup>

Αλλά η σύλληψη δεν είναι χωρίς εντάσεις. Αν το ιστορικό υλικό επιχειρείται να προσεγγιστεί με τις εικόνες «για να το κάνουμε να μιλήσει», η διαδικασία συγκρότησης μιας τέτοιας γλώσσας για την ερμηνεία πρέπει να αποφύγει τις έννοιες- πράγμα δύσκολο. Η διάρρηξη της εννοιακής γλώσσας αποτελεί αίτημα του Αντόρνο την ίδια στιγμή που γνωρίζει ότι οι έννοιες συνιστούν το αναπόφευκτο υλικό της φιλοσοφίας και γι' αυτό κάθε φιλοσοφία «έχει λάβει μια εκ των προτέρων απόφαση υπέρ του ιδεαλισμού», καθότι ο ιδεαλισμός συνιστά την χωρίς υπόλοιπο πλήρη εννοιοποίηση. Ο P. Τίντεμαν επισημαίνει ότι αυτήν την εκ των προτέρων απόφαση θέλει «να διορθώσει» η θεωρία των διαλεκτικών εικόνων και αργότερα η *Αρνητική Διαλεκτική*, τονίζοντας ότι το μοντάζ, η επίθεση υλικών στοιχείων στο περιεχόμενο του κειμένου, μια τεχνική την οποία έχει θεματοποιήσει ο Αντόρνο (με αφετηρία τον Μπένγιαμιν), να μην δεν είναι ευχερής για τη φιλοσοφία – ωστόσο αυτή μπορεί να προσπαθήσει «να πλησιάσει αυτά τα υλικά στοιχεία, καθώς, έτσι όπως τα ερμηνεύει και τα εξηγεί, βυθίζεται στην τυφλή, αδιαφανή ουσία τους και έτσι τα αποκρυπτογραφεί».<sup>28</sup> Ο P. Τίντεμαν θα τονίσει και αυτός ότι αυτό που σφραγίζει την σύλληψη αυτή των εικόνων, τόσο στον Μπένγιαμιν όσο και στον Αντόρνο, είναι ότι αυτές οι εικόνες δεν είναι ανιστορικές αλλά αντίθετα είναι αυστηρά ιστορικά προσδιορισμένες και ειδικότερα είναι εικόνες που προκύπτουν από το εποικοδόμημα της εμπορευματικής κοινωνίας κατά τον 19<sup>ο</sup> αι. Ο Αντόρνο, αργότερα, στο έργο του *Kulturkritik und Gesellschaft* θα επιχειρήσει να προσδιορίσει ακριβέστερα: «Διαλεκτικές εικόνες: είναι τα ιστορικά-αντικειμενικά αρχέτυπα εκείνης της ανταγωνιστικής ενότητας της ακινησίας και της κίνησης η οποία καθορίζει την πλέον γενική αστική έννοια περί προόδου».<sup>29</sup> Η ιστορικότητα ανακύπτει καθώς «οι εικόνες δεν καθηλώνονται μέσα σε σταθερά πλαίσια. Είναι εντελώς προσωρινές εικόνες που συντρίβονται πέφτοντας συνεχώς η μία πάνω στην άλλη όπως οι εικόνες στο καλειδοσκόπιο και μπορούν εκ νέου να ταξινομηθούν από το σκέπτεσθαι».<sup>30</sup> Ο αυστηρά ενδοϊστορικός χαρακτήρας

συνέχεται ταυτόχρονα με την «προσωρινή» γλώσσα των εικόνων απομακρύνοντας έτσι το ερώτημα για την ολότητα, για την προθετικότητα, απομακρύνοντας την πραγματοποίηση της ορολογίας και επικεντρώνοντας την εκφραστική δύναμή της στο θραύσμα, στο ελάχιστο «γιατί το πνεύμα ίσως να μην μπορεί να παραγάγει ή να συλλάβει το μείζον, την Ολότητα του Πραγματικού, μπορεί όμως να εισδύσει στο έλασσον, να σχάσει στο έλασσον την μάζα αυτού που απλά και μόνον υφίσταται».<sup>31</sup>



## **I. αμεσότητα**

**για τον Κίρκεγκαρντ: «κατασκευή του αισθητικού**

**για τον Χούσερλ: προς τα ίδια τα πράγματα;**

**για τον Χάιντεγκερ: «τόλμη χωρίς διακινδύνευση»**

**για τον Αριστοτέλη: κριτική και διάσωση**

*Βιβλιογραφικές σημειώσεις της πρώτης ενότητας*

για τον Κίρκεγκαρντ: κατασκευή του αισθητικού

**I. εικόνες**

**α. ύπαρξη**

**β. το αισθητικό**

**γ. η κατασκευή**

εσωτερικότητα

κατάσταση

*παρέκβαση: για την επανάληψη*

θυσία

**II. παραδοξότητες**

το παράδοξο

οι σφαίρες

το άλμα

«Κύριε και Θεέ! αυτός είναι ο άνθρωπος, είναι αυτός πραγματικά; μα αυτός εδώ μοιάζει με φοροεισπράκτορα»

Σαίρεν Κίρκεγκαρντ  
Φόβος και Τρόμος<sup>32</sup>

Η κύρια πηγή για τις αναπτύξεις του Αντόρνο που αφορούν τον Σαίρεν Κίρκεγκαρντ (Søren Aabye Kierkegaard) είναι η επ' υφηγεσία διατριβή του (Habilitation) που φέρει τον τίτλο *Κίρκεγκαρντ, Κατασκευή του Αισθητικού* (Kierkegaard, *Konstruktion des Ästhetischen*).<sup>33</sup> Αυτή έλαβε την οριστική μορφή της και εκδόθηκε το 1933 και μάλιστα η κυκλοφορία της έκδοσης άρχισε ακριβώς την αποφράδα εκείνη ημέρα όπου ο Χίτλερ κατέλαβε (ή ορθότερα: νομίμως ανέλαβε) την εξουσία (του αστικού πολιτικού συστήματος, εντός και εκτός Γερμανίας, θερμά συνεπικουρούντος). Ωστόσο το βιβλίο κυκλοφόρησε κανονικά, ακόμη και αφ' ότου ο φιλόσοφος εγκατέλειψε τη ναζιστική Γερμανία, καθώς οι λογοκριτές δεν απαγόρευσαν την κυκλοφορία του προφανώς λόγω ακατανοησίας του περιεχομένου, όπως αναφέρει ο ίδιος ο Αντόρνο στο σύντομο επίμετρο επισημαίνοντας βέβαια ότι η έκδοση «επισκιάστηκε από την πολιτική συμφορά».<sup>34</sup>

Σε αυτήν την έκδοση της επ' υφηγεσία διατριβής έχουν συμπεριληφθεί ακόμη τα κείμενα από δύο διαλέξεις που έδωσε ο Αντόρνο για τον Κίρκεγκαρντ στη Νέα Υόρκη το 1940 και στο Πανεπιστήμιο της Φραγκφούρτης το 1963. - Αν και στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του Αντόρνο κατά την περίοδο 1960/61 πάνω στη θεματική «Οντολογία και διαλεκτική» το κεντρικό ζήτημα είναι η θεμελιώδης οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ (όπως θα αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα), ο Αντόρνο αναφέρεται και εδώ στον Κίρκεγκαρντ, στο βαθμό που αυτός αποτελεί τον νόμιμο προπομπό για την υπαρξιακή φιλοσοφία. Γενικά ωστόσο μπορεί να παρατηρηθεί ότι οι αναφορές του Αντόρνο στον Κίρκεγκαρντ κατά την ανάπτυξη της φιλοσοφικής

του θεώρησης, ιδίως στην *Αρνητική Διαλεκτική*, δεν είναι πολλές σε σύγκριση προς αυτές που αφορούν τον Χάιντεγκερ.

## I. εικόνες

### α. η ύπαρξη

*αλήθεια – πάθος* Ο Σαίρεν Κίρκεγκαρντ (1813-1855), δανός προτεστάντης θεολόγος (και εξάισιος συγγραφέας), προχώρησε σε μια δική του φιλοσοφική θεώρηση εστιάζοντας στην ανάδειξη της ατομικής ύπαρξης και ασκώντας παράλληλα κριτική στο δογματισμό της θρησκείας. Η σύλληψή του δεν οδήγησε ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, στην αποδυνάμωση της φιλοσοφίας μέσω της θεολογίας αλλά μάλλον προώθησε τη μετάθεση της θεολογίας στη φιλοσοφική περιοχή (KdÄ σ. 218). Οι συλλήψεις του Κίρκεγκαρντ έχουν έναν κρυπτογραφικό χαρακτήρα στο βαθμό που αποφεύγουν την έκθεση (Darstellung), δηλαδή τη διαδικασιακή πραγμάτευση τους από τις έννοιες· για τον Αντόρνο αυτός ο κρυπτογραφικός χαρακτήρας συμπυκνώνεται σε εικόνες. Όπως αναφέρει σε ένα σύντομο προλογικό σχόλιο ο Ρολφ Τίντεμαν (Rolf Tiedemann), επιμελητής της έκδοσης αυτής της διατριβής του Αντόρνο, οι εικόνες έρχονται να διαφυλάξουν την αντικειμενικά-κοινωνική χαμένη αμεσότητα. Η εικόνα διασώζει την αμεσότητα (τουλάχιστον αυτός είναι στόχος) παρακάμπτοντας την εννοιακή συστηματικότητα, όπως θα αναπτύξει και στη συνέχεια ο Αντόρνο.

Ο Κίρκεγκαρντ βρέθηκε μέσα στον κόσμο της ακμής του καπιταλισμού, αυτόν τον κόσμο που ανέλυσε ο Μαρξ ο οποίος εστίασε στο «απόλυτο δι' έτερον Είναι του εμπορευματικού κόσμου»· απέναντι σε αυτή την απολυτότητα της εμπορευματικής δομής τίθεται το «απόλυτο δι' εαυτόν Είναι του μεμονωμένου ανθρώπου», το συγκεκριμένο άτομο (den Enkelte) όπως συλλαμβάνεται από τον Κίρκεγκαρντ, ο οποίος καταλογίζει στη φιλοσοφία, και μάλιστα αρχίζοντας από την αρχαία ελληνική, ότι «η ελληνική συνείδηση δεν είχε τη δύναμη να συγκεντρώσει το Όλο σε ένα μοναδικό άτομο».<sup>35</sup> Κατά τούτο το επίκεντρο της θεώρησής του καταλαμβάνει η σύλληψη ότι «η

υποκειμενικότητα είναι η αλήθεια», θέση που κατά τον Αντόρνο μεταφράζεται με το ότι η αλήθεια έχει την ουσία της στη ζώσα διαδικασία της πίστης.<sup>36</sup> Σε αυτή τη διαδικασία, όπου η πίστη αποτελεί τον σύνδεσμο ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον,<sup>37</sup> η υποκειμενικότητα αναπτύσσεται ως ύπαρξη, ως μια μη αναγώγιμη στην έννοια σύλληψη του υπάρχειν· αυτή η ύπαρξη, σύμφωνα με τον Μίχαελ Τούνισσεν (Michael Theunissen), δεν είναι μόνο το «ως τι με βρίσκω να υπάρχω, είναι και το μέσα σε τι βρίσκομαι»: η ύπαρξη βρίσκεται μέσα στο χρόνο: η ύπαρξη προϋπάρχει καθοριζόμενη από το παρελθόν.<sup>38</sup> Η θέωρηση του Αντόρνο επιδιώκει να αναδείξει τη σύλληψη του κατά Κίρκεγκαρντ Dasein, απέναντι στη θέση του Χάιντεγκερ: γι' αυτόν τον τελευταίο ο οντικός χαρακτηρισμός του Dasein έγκειται στο ότι τούτο είναι οντολογικό, ότι δηλαδή η αυθεντική δυνατότητά του έγκειται στην αναγωγή του στο Είναι (Sein). Ο Αντόρνο θα τονίσει ότι εδώ δεν πρόκειται για μια θεμελιώδη οντολογία που οδεύοντας προς την επερώτηση του νοήματος θα δομήσει μια υπαρξιακή αναλυτική του Dasein (όπως δομείται στο *Είναι και Χρόνος*). Κατά τον Αντόρνο αφ' ενός μεν στην ύπαρξη οι ατομικές διαφορές εξαφανίζονται προκειμένου, «να αναστηθούν οντολογικά διασωζόμενες ως αρχετυπικά χαρακτηριστικά ...]» (KdÄ σ. 197), αφ' ετέρου όμως το Dasein (η ύπαρξη) «δεν νοείται ως ένας τρόπος του Είναι» ακόμα και αν αυτός ο τρόπος αφορούσε την αυτο-εκκάλυψή του (KdÄ σ. 99). Το ζήτημα παραμένει σκοτεινό: ο Κίρκεγκαρντ συλλαμβάνει το νόημα στην πλήρη επικέντρωσή του στο Εγώ, στην καθαρή υποκειμενική εμμένεια και ταυτόχρονα το συλλαμβάνει, μέσα από όλη την εκτύλιξη των εννοήσεών του, ως μια μη επιτεύξιμη υπερβατικότητα (KdÄ σ. 42) – ο εαυτός καθ' οδόν προς την μη επιτεύξιμη υπέρβαση του εαυτού του;<sup>39</sup> Εφ' όσον ο Κίρκεγκαρντ εγκαταλείπει το ιδεαλιστικό νόημα, δηλαδή την ιδεαλιστική ενότητα πεπερασμένου και απείρου που τίθεται μέσω του υποκειμένου σε ταυτότητα, η παραδοξότητα του υπαρξιακού νοήματος, κατά τον Αντόρνο, θα αναδειχθεί σε μια εσωτερικότητα που δεν πρέπει να τελεί σε σχέση με το έτερο· είναι μια εσωτερικότητα που δεν προσδιορίζεται μέσα σε ένα πλέγμα σχέσεων με το αντικείμενο (objektlose Innerlichkeit) – όμως δονείται από μια εσωτερική ένταση· ο Κίρκεγκαρντ στο *Είτε-Είτε* (*Enten-Eller*) θα κάνει λόγο για μια εντασιακή εσωτερικότητα (intensive Innerlichkeit).<sup>40</sup> αυτή η μονολογική εσωτερικότητα θέλει να τελεί εκτός του γνωσιακού μηχανισμού και εκτός της ιστορίας – κάτι που είναι

ανέφικτο· η διαφυγή από την ιστορία, η καταφυγή στον μύθο, «έχει τον δικό της ιστορικό τόπο» (KdÄ σ. 101). Σύμφωνα με τον Ρολφ Τίντεμαν ο Αντόρνο εντοπίζει τις απαρχές της σύλληψής του για τον μύθο στις συνάψεις του Κίρκεγκαρντ μέσα από τις απεικονίσεις του αστικού Intérieur: το μυθικό, «το εγχείρημα επαναμετάφρασης της παραγωγικότητας του πνεύματος και κατ' επέκταση της ιστορίας εν γένει στη φύση»,<sup>41</sup> θα έχει αργότερα επιτελική θέση τόσο για την καθοριστικής σημασίας σύλληψη της Φυσικής Ιστορίας όσο και για τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*: αν ο μύθος αποτελεί ένα πρώτο βήμα για να «αναταραχθεί» το γεγενημένο, τότε αποτελεί ταυτόχρονα «και ένα πρώτο βήμα για την απομυθολογικοποίηση προοικονομώντας έτσι μια βασική θέση της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*» - όπου ο μύθος είναι ήδη διαφωτισμός και ο διαφωτισμός επανακάμπτει στον μύθο. Ο Αντόρνο είχε συλλάβει, σύμφωνα με τον Ρ. Τίντεμαν, ότι ο Κίρκεγκαρντ είχε επίγνωση «ότι η απόκλιση εικονικότητας και διασκεπτικότητας δεν ήταν καθοριστικής σημασίας για την αντίθεση μύθου και Λόγου» και παραπέμπει στο συγκεκριμένο χωρίο από την επ' υφηγεσία διατριβή του Αντόρνο: «μυθική είναι στον Κίρκεγκαρντ η φύση ως αρχέγονη ιστορία παραθέτοντας σε εικόνα και έννοια το ιστορικό παρόν της» (KdÄ σ. 80). [Η υπογράμμιση είναι του Ρ. Τίντεμαν]. Κατά τούτο ο Ρ. Τίντεμαν θα τονίσει ότι για τον Αντόρνο ο χαρακτήρας του μυθικού αναγνωρίζεται τόσο στην εννοιακή αποτύπωση όσο και στην εικονική.<sup>42</sup>

Το Dasein του μεμονωμένου προσώπου «αποτελεί τη σκηνή της οντολογίας γιατί το ίδιο δεν είναι οντολογικό» (KdÄ σ. 102)· δεν συνέχεται με το Είναι (Sein) του οποίου το νόημα θα αποκαλυπτόταν οντολογικά αλλά αποτελεί λειτουργία (Funktion) που εγκλείει εν εαυτή το νόημα: αυτή η λειτουργία (παρ' όλο το ιδεαλιστικό βάρος του όρου που αφορά το πλέγμα υποκειμένου και αντικειμένου) εδώ αφορά κάτι που εκφεύγει από τις ιδεαλιστικές συνιστώσες: αφορά «το πάθος»· «Το ύψιστο σημείο της εσωτερικότητας ενός υπάρχοντος υποκειμένου είναι το πάθος και σε αυτό αντιστοιχεί η αλήθεια ως ένα παράδοξο» (KdÄ σ. 104). Όπως θα πεί ο ίδιος ο Κίρκεγκαρντ στα *Διαψάλματα*: «ο διαλογισμός μου είναι ένα πάθος»<sup>43</sup>. Με το πάθος το υπάρχον πρόσωπο μετέχει στην αλήθεια χωρίς να οντολογικοποιείται· δηλαδή το πάθος διασφαλίζει την εν εαυτώ δονούσα κίνηση του υπάρχοντος προσώπου ώστε τούτο να κλονίζει την αναπόφευκτη στατικότητα της οντολογίας· «χωρίς όμως και η αλήθεια, αντικειμενοποιημένη, να ξεφεύγει από

αυτό το πάθος» (KdÄ σ. 103). Η γνωστική εγκυρότητα που είχε διασφαλιστεί σε ιδεαλιστικό έδαφος με τη διεξοδική συγκρότηση της γενικότητας και της αναγκαιότητας, εδώ παραχωρεί τη θέση της στην ιδιαίτερη συνείδηση του μεμονωμένου, συγκεκριμένου ανθρώπου· μέσω αυτής αντιμετωπίζεται η τυχαιότητα της εξωτερικής εμπειρίας. Η παγκόσμια ιστορία στον Χέγκελ γίνεται στον Κίρκεγκαρντ ο μεμονωμένος άνθρωπος (KdÄ σ. 108). Απέναντι στο ιδεαλιστικό πεδίο τίθεται ο μεμονωμένος ο οποίος όμως για το κριτικό στόχαστρο του Αντόρνο είναι εν τέλει αφηρημένος εφ' όσον τελεί εκτός σχέσης προς το έτερο: «ο εαυτός, καταφύγιο κάθε συγκεκριμένης δομής», συστρέφεται στη μοναδικότητά του και δεν αποδίδει πλέον κατηγορήματα σε τίποτε, συστρέφεται σε μια έσχατη αφαίρεση, μόνο ο ίδιος γνωρίζει τι είναι ο εαυτός του – πρόκειται για την περιγραφή αυτού «που δεν μπορεί να γνωσθεί» (KdÄ σ. 109). Το εγώ, ως το πλέον προσδιορισμένο, επαναστρέφεται ως το πλέον απροσδιόριστο. Και για τον Αντόρνο αυτή «η αφαιρετικότητα (Abstraktheit) είναι η σφραγίδα του μυθικού νοείν» (KdÄ σ. 113).

#### *εκεχειρία*

Η ύπαρξη επιστρατεύεται για τη διττή επίθεση του Κίρκεγκαρντ τόσο προς την εκκλησία όσο και προς την ιδεαλιστική φιλοσοφία. Η επίθεσή του στην εκκλησία, που αποτελούσε την επίσημη εκπροσώπηση της χριστιανοσύνης εκπίπτοντας από το καθ' εαυτό χριστιανικό πνεύμα, συμβάδιζε με την επίθεση στη συστηματική άρθρωση της φιλοσοφικής σκέψης που έχει υποβαθμίσει την εμπειρία του μεμονωμένου ανθρώπου σε μια απλή στιγμή μέσα σε μια διαδικασία έκθεσης (Darstellung) με στόχο την υπαγωγή του υπάρχειν σε μια ολότητα. Ο στόχος στον Κίρκεγκαρντ αντιστρέφεται: η ολότητα οφείλει να υπαχθεί στο υπάρχειν. Η επίθεση στο σύστημα αφορά και την ίδια τη θεολογία: ο Κίρκεγκαρντ αντιστρατεύτηκε τη συγκρότηση μιας θετικής θεολογίας με βάση τη συστηματική φιλοσοφική σκέψη. Ο Αντόρνο θα ασκήσει κριτική στη σκέψη του Κίρκεγκαρντ κυρίως με βάση τη θέση ότι αυτός εν τέλει δεν μπόρεσε να αποκοπεί από τον ιδεαλισμό στο βαθμό που απέναντι στη μυθολογία της έννοιας στον Χέγκελ (όπως ο ίδιος ο Κίρκεγκαρντ καταμαρτυρούσε) απολυτοποίησε (ως μύθο πλέον έξω από τον Λόγο) τη δική του σύλληψη· εν τούτοις ο Αντόρνο θα προσπαθήσει να ανιχνεύσει ένα περιεχόμενο αλήθειας στον Κίρκεγκαρντ, έστω και παρά τη βούληση του ίδιου. Αυτό το περιεχόμενο αλήθειας αφορά τον μη αναγώγιμο στην έννοια χαρακτήρα της ύπαρξης – κάτι

που κατ' αρχήν μπορεί να παραπέμψει στη σύλληψη του «μη ταυτού» σύμφωνα με τη θεώρηση του ίδιου του Αντόρνο. Παρά ταύτα: αυτός ο μη αναγώγιμος χαρακτήρας εν τέλει απολυτοποιείται καθώς τίθεται σε μια ακραία αφαίρεση έξω από οποιοδήποτε πλέγμα σχέσεων· προφανώς εδώ η σύγκλιση με την κριτική σκέψη εγκαταλείπεται. Όμως ο συγκεκριμένος χαρακτήρας της ύπαρξης, αυτή η «ενθύμηση στον ζωντανό άνθρωπο» δίνει ένα στίγμα υλιστικών στοιχείων στον Κίρκεγκαρντ παρά τον έντονο σπιριτουαλισμό του – το πνεύμα δεν μπορεί να παρακάμψει την εξάρτησή του από τους όρους της εμπειρίας. Κατά τον Αντόρνο αφ' ενός μεν η σύλληψη της ύπαρξης στον Κίρκεγκαρντ παραπέμπει σε μια «μεταφυσική απόλυτου υποκειμένου που νομιναλιστικά υποχωρεί στο άτομο» (KdÄ σ. 252) αφ' ετέρου όμως ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Χέγκελ έχει ήδη προοικονομήσει τον «οψιγενή θανάσιμο εχθρό του» καθότι η δυστυχισμένη συνείδηση, όπως συλλαμβάνεται στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, συνιστά την πλήρη αφαίρεση απέναντι στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων· αυτή η πλήρης, τυφλή αφαίρεση αποτελεί το προσχέδιο για την μεμονωμένη ύπαρξη στον Κίρκεγκαρντ. Ωστόσο η τυφλότητα απέναντι στην εξωτερικότητα του κόσμου οδηγεί σε ένα φαινομενικό «τόδε τι» - τούτο γίνεται κάτι το εντελώς απροσδιόριστο (KdÄ σ. 249). Γι' αυτό και η απροσδιοριστία σφραγίζει τη θεώρηση την οποία ο Αντόρνο θα αποκαλέσει ως «ρεαλισμό χωρίς πραγματικότητα» καθώς αυτή η πραγματικότητα μένει ανέπαφη από το στόχαστρο του Κίρκεγκαρντ. «Η ατέλειωτη εκεχειρία» με τον εαυτό, που αναφέρει κάποια στιγμή ο διαφθορέας στο ημερολόγιό του, εκτινάσσεται σε μια ατέλειωτη εκεχειρία με την ίδια την εξωτερική πραγματικότητα.<sup>44</sup> Η συνθηκολόγηση απέναντι στην εξωτερική πραγματικότητα ανοίγει όμως ένα αβυσσαλέο βάθος μέσα στην ίδια την ύπαρξη: και τούτο γιατί το υπάρχουν στον Κίρκεγκαρντ είναι, στην πραγματικότητα, απελπισία (απόγνωση/Verzweiflung). Κατά τον Μίχαελ Τούνυσσεν (Michael Theunissen) «[ο Κίρκεγκαρντ] με απόλυτη συνέπεια υπάγει κάθε απόγνωση στην έννοια της άρνησης να είμαστε ό,τι είμαστε» - και από εδώ ξεκινά μια σειρά εξαντλητικών αναπτύξεων για την καταβύθιση στη θέληση να μην είμαστε ο εαυτός μας, να απαλλαγούμε από τον εαυτό μας.<sup>45</sup> Όλες οι θέσεις στο έργο *Ασθένεια προς θάνατον* αντλούν τη δύναμή τους, όπως τονίζει ο Αντόρνο, από την απελπισία/απόγνωση: «στην ύπαρξη δεν υπάρχει χώρος για ελπίδα» (KdÄ σ. 118).<sup>46</sup> Κατά τούτο η απελπισία διαδραματίζεται



ανάμεσα στη σχέση που κατ' ανάγκην έχει ο εαυτός με τον εαυτό του και στη σχέση απόσπασης του εαυτού από τον εαυτό του· πρόκειται για ένα πεδίο μιας απελπισμένης απειρότητας του εαυτού –σύμφωνα με την ανάπτυξη του Αντόρνο αυτό που ανάγεται στη συνείδηση βάσει της απελπισίας είναι αυτό το α-προσωπικό στοιχείο (Apersonalität) του υπάρχειν, ένα στοιχείο που μπορεί να αφορά όλους τους ανθρώπους· με βάση αυτό το στοιχείο και με βάση το ότι η απελπισία είναι ανεξάρτητη από κάθε γνώση περί του εαυτού ο Αντόρνο ωθείται να διαβλέψει σε αυτήν έναν αντικειμενικό χαρακτήρα - κάτι που μπορεί φυσικά να εγείρει ενστάσεις.<sup>47</sup> - Η τελική συμπίκνωση της απελπισίας/απόγνωσης κατευθύνεται προς το Είναι προς θάνατον. Αν όμως ο θάνατος είναι η τελευταία λέξη που ξορκίζει χωρίς εικόνες, τότε, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, είναι και η πρώτη εικόνα της απελπισίας και αναφέρει σε αυτή τη συνάφεια αρχετυπικές μορφές της απελπισίας – μιας απελπισίας που μέσα στην βασανιστική επαναληπτικότητα είχε αποκλείσει τον θάνατο όπως συνέβη με τον Σίσυφο και τον Τάνταλο που δεν μπορούσαν να πεθάνουν – εδώ η μη δυνατότητα θανάτου εκτείνεται πλέον σε μια αρνητική αιωνιότητα (KdÄ σ. 119). Αυτή τη σύλληψη, όπου υπάρχει και κάτι ακόμη χειρότερο από το θάνατο, την διατυπώνει ο Κίρκεγκαρντ ήδη στο έργο του *Είτε-Είτε*, σε μια συνάφεια όπου χρησιμοποιεί μάλιστα την εκπληκτική ελληνική λέξη «συμπαρανεκρωμένοι»: απευθυνόμενος στους αγαπημένους «συμπαρανεκρωμένους» δηλώνει ότι υπάρχει ένα χειρότερο δεινό από το θάνατο – κι αυτό είναι η ζωή.<sup>48</sup> Ο Αντόρνο θα επαναδιατυπώσει αργότερα, στην *Αρνητική Διαλεκτική*, την ίδια συνάφεια καθώς το χειρότερο από το θάνατο εξακολουθεί να είναι η ζωή – τώρα όμως ως ζωή νοείται η εμπειρία της βιομηχανικής παραγωγής του θανάτου στα στρατόπεδα συγκέντρωσης· για τον Κίρκεγκαρντ η αντικειμενική απόγνωση εισχωρεί στο πεδίο της απόλυτης εσωτερικότητας, όπως θα αναφέρει αργότερα ο Αντόρνο στα σχέδιάσματα για τον Κάφκα.<sup>49</sup>

## **β. το αισθητικό**

Το κεντρικό θέμα στο κείμενο της επ' υφηγεσίας διατριβής του Αντόρνο είναι το «αισθητικό»· οπότε το πρώτο ζήτημα είναι να καθοριστεί τι ακριβώς συνιστά αυτή η σύλληψη. Με βάση τον ίδιο τον

Κίρκεγκαρντ ο Αντόρνο θα αναφερθεί κατ' αρχήν στο αισθητικό με την τρέχουσα σημασία που αφορά το πεδίο των έργων τέχνης και της καλλιτεχνικής αποτίμησης, σύμφωνα και με την ορολογία της αισθητικής θεωρίας: στην πορεία της ανάπτυξής του όμως θα προκύψει ότι το αισθητικό έτσι όπως τίθεται από τον Κίρκεγκαρντ αφορά την αισθητική «στάση», «αυτό που είναι άμεσα ο άνθρωπος» - με αυτή τη σημασία συνέχεται το πεδίο της υποκειμενικής μετάδοσης (Mitteilung) που αφορά τη σχέση προς τον πλησίον. Σε αυτά τα πλαίσια θα αναπτυχθεί η κατασκευή του αισθητικού. Όπως σημειώνει ο Αντόρνο στο επίμετρό του η αισθητική σε αυτή τη συνάφεια θα μπορούσε να προσδιοριστεί με εγγεγραμμένους όρους «ως στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα». -- Πριν αρχίσει την αναφορά του στη θεώρηση της τέχνης στον Κίρκεγκαρντ ο Αντόρνο εκφράζει την αντίθεσή του προς τη συγκρότηση της φιλοσοφικής σκέψης επί ποιητικού εδάφους. Όμως ο παράφορος λόγος του Κίρκεγκαρντ έχει ασφαλώς τη δική του ιδιαίτερη δυναμική και ο Αντόρνο παραθέτει μια σχετική θέση του Καρλ Γιάσπερς (Karl Jaspers), ο οποίος τοποθετεί τον Κίρκεγκαρντ «στο κοσμοϊστορικό ύψος του Νίτσε»<sup>50</sup>. Ειδικότερα:

Κατά τον Αντόρνο «στην ολότητα της σκέψης του [του Κίρκεγκαρντ] η αισθητική βρίσκεται απομονωμένη» (KdÄ σ. 26). Θεωρεί ότι οι θέσεις του Κίρκεγκαρντ περί τέχνης δεν βοηθούν για τη συμπλοκή των περιεχομένων που θα στηρίξουν τη σύλληψη της αμεσότητας, αυτής της αμεσότητας που είναι ο άνθρωπος: δηλαδή για αυτό που ορίστηκε ως αισθητικό (σύμφωνα με την κύρια σημασία του). Επισημαίνει ότι για τον Κίρκεγκαρντ η περιοχή της αισθητικής αφορά τη γνώση (που σημαίνει ότι ο ίδιος εξ αρχής τοποθετείται αρνητικά απέναντι στο αισθητικό) και θεωρεί περαιτέρω ότι ο συγκεκριμένος χαρακτήρας του έργου τέχνης νοείται ως απλό προϊόν δυο αφηρημένων στιγμών: «του αφηρημένου εαυτού και της αφηρημένης ιδέας», δηλαδή μιας αφηρημένης μορφής και ενός αφηρημένου περιεχομένου (KdÄ σ. 37). Στο πεδίο μιας τέτοιας καλλιτεχνικής θεώρησης παραμένει ισχυρός ο δυισμός μορφής και περιεχομένου· εν τούτοις στον δυισμό λανθάνει αναπόφευκτα μια προτεραιότητα της μορφής, εάν και εφ' όσον κατά την πορεία ανάλυσης των μορφών και των περιεχομένων δεν καθίσταται διαυγής ο τρόπος με τον οποίο παράγεται το αμοιβαίως διαπλεκόμενο Είναι των δυο περιοχών· η διχοτομία μορφών και περιεχομένων

διευθετείται βάσει της (ιδεαλιστικής) προτεραιότητας της μορφής και τούτο παρά την πρόθεση του Κίρκεγκαρντ να προχωρήσει σε μια «διόρθωση» του φορμαλισμού. Κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, ο «εστέτ» («αισθητής») δεν μπορεί να ανοίξει τον δρόμο για το αισθητικό, το οποίο, με την αμεσότητα και τον συγκεκριμένο χαρακτήρα του, στοχεύει κατ' εξοχήν στην επίθεση προς τον φορμαλισμό. Η πολικότητα αντίθεσης (Polarität) ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο, ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο μεταφέρεται, στις συνάφειες του Κίρκεγκαρντ, εξ ολοκλήρου στην περιοχή της «υπαρξιακής απόφασης» (KdÄ σ. 37) και όχι στο πεδίο της τέχνης. Κατ' ουσίαν ο Αντόρνο θεωρεί ότι δεν μπορεί να γίνει κανείς κύριος της κατηγορίας του αισθητικού στον Κίρκεγκαρντ με βάση τις περί αισθητικής θέσεις του. Το αισθητικό οφείλει να συγκροτηθεί με βάση την Konstellation υποκειμένου-αντικειμένου, δηλαδή «από το σκοτεινό υπόβαθρο της φιλοσοφίας» του Κίρκεγκαρντ· είναι κάτι που δεν μπορεί να επιτελέσει η θεωρία του περί τέχνης παρά μόνο «μέσα από ένα φευγαλέο ρίγος», όπως τονίζει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο (KdÄ σ. 37).

#### *αμεσότητα*

Ο Αντόρνο αναλαμβάνει να πραγματευτεί το αισθητικό με βάση τη δεύτερη και κύρια σημασία του, αυτήν που αφορά την αμεσότητα του ανθρώπου. Ετσι το αισθητικό γίνεται ένα είδος κατόπτρου απ' όπου θα συλληφθούν βασικές θέσεις του Κίρκεγκαρντ για την αμεσότητα στον άνθρωπο: θέσεις οι οποίες, όπως θα αναπτυχθούν στη συνέχεια, αφορούν την κατάσταση, την εσωτερικότητα, τη θυσία. Αυτά τα κεντρικά μοτίβα της σκέψης του Κίρκεγκαρντ στο βαθμό που δεν είναι διαπερασμένα από το Λόγο επέχουν τη θέση εικόνων – αν το αισθητικό συλλαμβάνεται εν σχέσει προς αυτή την εικονικότητα, τότε συνιστά αυτό το ίδιο ένα μυθικό βάθος· η κοσμοθεώρηση είναι αισθητική στον ίδιο βαθμό που είναι μυθική: το περιεχόμενο των εικόνων αυτής της φιλοσοφικής θεώρησης είναι μυθικό, εφ' όσον εκπίπτει του Λόγου. Εδώ, σε αυτό τον μυθικό χαρακτήρα εστιάζει ο Αντόρνο την κριτική του – όμως ταυτόχρονα εδώ μπορεί να ανιχνευτεί και πάλι μια θετική στάση του απέναντι στον Κίρκεγκαρντ, στο βαθμό που αν οι εικόνες συνιστούν «ρήξεις που δεν θεραπεύονται από το συνεχές της παραγωγής», τότε σε αυτή τη ρήξη αρθρώνεται και το δικό του αίτημα, καθ' όσον το ασυνεχές μπορεί να εκφράσει μέχρι και τη δική του σύλληψη για το μη ταυτό. Στην εν λόγω

συνάφεια πρέπει να σημειωθεί ότι οι εικόνες συνέχονται με την αλληγορία που διέπει το φιλοσοφικό λόγο του Κίρκεγκαρντ παραπέμποντας στον αυτοπροσδιορισμό του ίδιου ως «μπαρόκ στοχαστή». Ο ίδιος βέβαια, επισημαίνει ο Αντόρνο, δεν γνώριζε αν τα πραγματολογικά μοτίβα του αντιστοιχούν με αυτά του λογοτεχνικού μπαρόκ (KdÄ σ. 91). Όμως υπάρχει αντιστοιχία: είναι η κλειστότητα της εμμένειας που μοιράζεται μαζί με το μπαρόκ, είναι οι ίντριγκες του μπαρόκ που παραπέμπουν στην ιστορία του διαφθορέα, είναι η απομόνωση της εσωτερικότητας της ύπαρξης που συνέχεται «με την μπαρόκ εγκατάλειψη της κτίσης (των κτιστών όντων/ Kreatur) στην εμμένεια του ενθάδε» (KdÄ σ. 91 και σ. 92) Για τον Αντόρνο η ελπίδα που ενοικεί στις μπαρόκ εικόνες του Κίρκεγκαρντ είναι η ελπίδα της διαπερατότητας αυτών των μορφών, είναι η ελπίδα να διαπεραστούν οι καταπίπτουσες εικόνες των οποίων η ενότητα «θεμελιώνεται στα περιεχόμενά τους και όχι στον τρόπο της υποκειμενικής τους συγκρότησης» (KdÄ σ. 186). Αν η επιτομή των εικόνων αποτελεί την αισθητική σφαίρα, σε αυτή συγκροτείται η περιοχή της διαλεκτικής φαινομενικότητας που αποτελεί τον αναγκαίο όρο για την υπόσχεση της ιστορικής αλήθειας: για τον εγγελημένο Αντόρνο η φαινομενικότητα αποτελεί τη σκηνή που είναι απαραίτητη για να αναπτυχθεί η διαλεκτικότητα της αλήθειας. Οι εικόνες παρέχουν «την παρηγοριά του συγκεκριμένου χαρακτήρα τους» - όμως το πεδίο του συγκεκριμένου αφορά, σε αυτή τη φιλοσοφική συνάφεια, τη «χριστιανική» θέωρηση του Κίρκεγκαρντ, και επομένως γι' αυτήν την παρηγοριά είναι βασική η πρωταρχική εμπειρία του χριστιανισμού που είναι συνδεδεμένη με τη θεμελιώδη εικόνα: με την σταύρωση του Χριστού.

### **γ. η κατασκευή**

για την κατασκευή του αισθητικού, για την αμεσότητα υπό την οποία θεματοποιείται ο άνθρωπος, ο Αντόρνο θα θεματοποιήσει στη συνέχεια συγκροτητικά πεδία που αφορούν αυτή την αμεσότητα: την κατάσταση, την εσωτερικότητα, τη θυσία.

*κατάσταση* Η απομόνωση της ύπαρξης είναι απομόνωση έναντι της ιστορίας γιατί αυτή αποτελεί απειλή στην εσωτερική

ζωή του μεμονωμένου ανθρώπου. Κατά τον Αντόρνο «η εσωτερικότητα θέλει να κατευνάσει την ασφυκτική εξωτερικότητα ρίχνοντας το ανάθεμα στην ίδια την ιστορία» (KdÄ σ. 53) και εν τέλει «ο τρόμος απέναντι σε κάθε ειδικό-ιστορικό περιεχόμενο συγκεκριμενοποιείται ως αρνητική φιλοσοφία της ιστορίας» (KdÄ σ. 55). Έκφραση αυτής της αρνητικότητας είναι η ρήξη προς το ιστορικό συνεχές και έκφραση αυτής της ρήξης είναι για τον Κίρκεγκαρντ η «κατάσταση» (Situation)<sup>51</sup> – η ρωγή προς το ιστορικό συνεχές είναι η απάντηση στην αντικειμενική καθολικότητα της ιστορίας στον Χέγκελ που συλλαμβάνεται με την κατασκευή της έννοιας: τώρα συγκροτείται μια «κατάσταση» (Situation) η οποία έχει ως περιεχόμενο την αυθόρμητη απόφαση του αυτόνομου ανθρώπου, μια απόφαση που αφορά κάτι πολύ συγκεκριμένο αλλά και κάτι πολύ αφηρημένο: την επιλογή εαυτού· κατά τον Αντόρνο με την «κατάσταση» ο Κίρκεγκαρντ θέλει να συλλάβει, με όρους ιδεαλιστικούς, το σημείο αδιαφορίας (Indifferenz) ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, τα οποία μπορούν να εκλείψουν εφ' όσον στην κατάσταση δεν υπάρχει το πλέγμα της σχέσης ενός υποκειμένου προς ένα αντικείμενο. Η τομή προς την ιδεαλιστική σύλληψη συνίσταται στο ότι δεν γίνεται λόγος για γνώση του εαυτού αλλά για «επιλογή εαυτού» - στην κατάσταση αποφασίζεται η επιλογή να είμαι ο εαυτός μου. Αυτή η επιλογή καθιστά τον μεμονωμένο άνθρωπο «φορέα ενός υλικού νοήματος» υπερβαίνοντας μια καθοριστική διττότητα: από τη μια πλευρά ο μεμονωμένος άνθρωπος στη μονολογική «κατάσταση» παρακάμπτει τη φιλοσοφία της ταυτότητας η οποία αδυνατεί να συλλάβει το ενδεχομενικό αισθητηριακό υλικό – από την άλλη πλευρά στην κατάσταση υπερβαίνεται το έλλειμμα του «Εγώ νοώ»: «το αφηρημένο καντιανό «Εγώ νοώ» δεν επαρκεί για να επικυρώσει ως πλήρες νοήματος το καταδαμάζον Dasein» (KdÄ σ. 107). Οσο όμως και να πασχίζει η κατάσταση να διαρρήξει την ιστορία, ενέχει ένα απελευθερωτικό δυναμικό το οποίο μόνον εν όψει της γνώσης της πραγματοποίησης του κοινωνικού βίου μπορεί να τεθεί· δεν μπορεί να συλληφθεί παρά μόνον εν όψει της γνώσης της αποξένωσης του ανθρώπου από την πραγματικότητά του που δεν είναι τίποτε άλλο παρά εμπόρευμα. Ωστόσο για τον Κίρκεγκαρντ ναί μεν το άτομο δεν αρχίζει da capo, η ιστορικότητά του αρχίζει σε ένα ορισμένο σημείο, όμως αυτή η ιστορικότητα τελεί πάντα σε χριστιανική συνάφεια, όπως διατυπώνεται στην

*Έννοια της αγωνίας:* «Ο Χριστιανισμός ποτέ δεν ακούστηκε πώς δίνει στον καθένα το ατομικό προνόμιο ν' αρχίσει da capo. Κάθε άτομο αρχίζει σ' ένα ορισμένο σημείο της Ιστορίας ...]». <sup>52</sup> Αυτό το σημείο δεν συνέχεται με καμιά έννοια (αστικής) προόδου αλλά η ιστορία νοείται εν όψει του προπατορικού αμαρτήματος: στην *Έννοια της Αγωνίας* διατυπώνει ο Κίρκεγκαρντ τη θέση ότι «κάθε τι Καινούριο μόνο με άλμα φτάνει» <sup>53</sup> - εν τούτοις «το καινούριο» που σφραγίζει την ιστορία είναι η πτώση στο προπατορικό αμάρτημα: «...η πτώση στην αμαρτία ... είναι το ποιοτικό άλμα» <sup>54</sup>. Αυτή η στιγμή σφραγίζει την ύπαρξη του ανθρώπου και καθιστά αναγκαία συνθήκη το πέρασμα από τη αθωότητα στην αμαρτωλότητα. Αυτό το πέρασμα συνιστά την αγωνία που διέπει την ανθρώπινη ύπαρξη.

Ο χριστιανισμός είναι αυτός που θα σώσει από την πραγματοποίηση· κατά τούτο η αλήθεια δεν έχει χαρακτήρα πραγμασιδή (dinglich): ο Αντόρνο θεωρεί ότι η αλήθεια για τον Κίρκεγκαρντ «είναι το θεϊκό βλέμμα, το οποίο ως intellectus archetypus κατευθύνεται στα αποξενωμένα πράγματα και τα λυτρώνει από τη μαγεία τους. – Μαζί με τα πράγματα έχουν μαγευτεί και οι ανθρώπινες σχέσεις και οι ίδιοι οι άνθρωποι» (KdÄ σ. 60). Οι άνθρωποι δεν έχουν πρόσβαση στην αμεσότητα των πραγμάτων μέσα στην ανταλλακτική κοινωνία και κατά τον Κίρκεγκαρντ αυτή η χαμένη αμεσότητα μπορεί να προφυλαχτεί και να προστατευτεί μόνο στην αμεσότητα της «κατάστασης».

*εσωτερικότητα*                      Ο Αντόρνο θεωρεί επιβεβλημένο να υπενθυμίσει ότι οι θέσεις του Κίρκεγκαρντ για την κατάσταση απέναντι στην ιστορία ανακύπτουν εν μέσω των επαναστατικών γεγονότων του 1848 <sup>55</sup>. Εν τούτοις ο Κίρκεγκαρντ είναι απότητος: ο απόλυτος εαυτός θα εκμηδενίσει την ιστορική πραγματικότητα: απέναντι στο απόλυτο υπάρχει ένας μόνο χρόνος: το παρόν που αρθρώνεται στην «εσωτερική ιστορία» (KdÄ σ. 54) – αυτή είναι που συγκεκριμενοποιείται ως εσωτερικότητα και συγκροτεί τον εγκλεισμό ως το «καταφύγιο του υποκειμένου» που έχει κατανικήσει την αντικειμενικότητα, έχει κατανικήσει τη χρονικότητα: «χρειάζεται θάρρος καθαρά ανθρώπινο για να αποποιηθείς όλη τη χρονικότητα, με στόχο να κερδίσεις την αιωνιότητα» <sup>56</sup>.

Για τον Κίρκεγκαρντ «η ελεύθερη δράσα υποκειμενικότητα είναι φορέας κάθε πραγματικότητας». Αυτή η συμπύκνωση στην υποκειμενικότητα προϋποθέτει την κριτική προς τον ιδεαλισμό, προς τον Καντ, προς τον Φίχτε, προς τον Χέγκελ. Ως προς τον Καντ ο Κίρκεγκαρντ θεωρεί ότι το καντιανό Εγώ γίνεται όλο και πιο ισχνό «μέχρι να γίνει σαν φάντασμα» και συνέχεται με το αδύνατο σημείο του καντιανού συστήματος, το πράγμα καθ' εαυτό (Ding an sich). Από την άλλη πλευρά ο Φίχτε συλλαμβάνει το παράγον Εγώ κατά τον ίδιο τρόπο με το παραγόμενο Εγώ, έτσι ώστε το Εγώ να καθίσταται άπειρο στο Εγώ-Εγώ. Με την αφηρημένη ταυτότητα του Εγώ-Εγώ ο Φίχτε απελευθέρωσε το νοεόν επ' άπειρον και για τον Κίρκεγκαρντ αυτή η απειρότητα του νοεόν «είναι απειρότητα, στην οποία δεν υπάρχει καμμία περατότητα, είναι απειρότητα χωρίς κανένα περιεχόμενο» (KdÄ σ. 44). Θεωρεί δε ότι ο Φίχτε καταλήγει εν τέλει σε έναν Ακομισμό (α-κοσμικότητα) σε σχέση προς τον οποίο ο ιδεαλισμός του αποτελεί πραγματικότητα. Αλλά και προς το υποκείμενο-αντικείμενο του Χέγκελ ορθώνει το Κίρκεγκαρντ την δική του αντίθεση γιατί, όπως στον Φίχτε, έτσι και στον Χέγκελ οι αντικειμενοποιήσεις που πραγματώνονται με την ταυτότητα «παριστάνουν ένα καθαρό Είναι του Dasein έναντι του υπάρχοντος μεμονωμένου ανθρώπου», παριστάνουν ένα καθαρό Είναι χωρίς έναν συγκεκριμένο, περιεχομενικό χαρακτήρα που έχει εξανεμιστεί σε «κενές σφαίρες». Βέβαια ο Αντόρνο θα υπερασπιστεί τον Χέγκελ καθότι αυτός ο τελευταίος είναι που «έθεσε το ερώτημα για τον συγκεκριμένο χαρακτήρα» πιο εμφαντικά από οποιαδήποτε άλλη φιλοσοφία», αν και στη συνέχεια «υπέκυψε» στην έλλογη παραγωγή της πραγματικότητας. Απέναντι στην ιδεαλιστική πραγματικότητα ο Κίρκεγκαρντ θα προχωρήσει σε ένα δικό του σχήμα για τον μεμονωμένο άνθρωπο – είναι αυτό που αποκαλεί «εσωτερικότητα» (Innerlichkeit /Intérieur): εδώ συμπυκνώνεται η υποστασιακότητα του υποκειμένου που παράγεται μετά από την παραδοχή μιας ασύμμετρης σχέσης προς την εξωτερικότητα. Ο Κίρκεγκαρντ δεν θέλει να οδηγηθεί σε μια ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου, δεν θέλει να αναγνωρίσει ένα θετικό υπερβατικό προς τη συνείδηση Είναι, δεν αναγνωρίζει έναν κόσμο οικείο προς το υποκείμενο ούτε και ανεξάρτητο από το υποκείμενο. Αυτές οι θέσεις συμπυκνώνονται στη διατύπωση ότι ο εξωτερικός κόσμος δίνει αφορμή για πράξη – η ίδια η πράξη όμως είναι απορριπτέα στο βαθμό που αποτελεί αντίσταση στο ενέργημα της

πίστης (KdÄ σ. 45)· στο *Είτε-Είτε* ο Κίρκεγκαρντ διατυπώνει τη θέση ότι η αληθής ζωή της ελευθερίας διαφυλάσσεται στην εσωτερική πράξη, ενώ η φιλοσοφία θεωρεί μόνο την εξωτερική πράξη.<sup>57</sup> Ο εξωτερικός κόσμος γίνεται πραγματικός «ως απορριφθείς». Αυτό που υπάρχει είναι μόνο μια «απομονωμένη υποκειμενικότητα αποκλεισμένη από τη σκοτεινή ετερότητα». Ακόμη και η ίδια η θρησκεία και ο χριστιανισμός επιστρατεύονται γι' αυτή τη συγκροτητική απομόνωση: στο κείμενό του για τον βασανιστικό έρωτά του προς τη Ρεγκίνα Όλσεν ο Κίρκεγκαρντ αποφαινεται ότι «πραγματικά, ο σκοπός της θρησκείας και ιδιαίτερα του χριστιανισμού είναι βέβαια η ανάγκη να μείνει ένας άνθρωπος μόνος ...».<sup>58</sup> Ο Αντόρνο θα τονίσει ότι ο Κίρκεγκαρντ δεν μπορεί να δει ότι ο μεμονωμένος άνθρωπος δεν μπορεί να αποτελέσει το απόλυτο, «όπως κάθε κατηγορία δι' εαυτήν εκλαμβανόμενη» - ο μεμονωμένος εμπεριέχει, σε εγγεγραμμένο πεδίο, το αντίθετό του κάτι που θα οδηγούσε σε σύλληψη ολότητας· αυτό ακριβώς θέλει να αποφύγει ο Κίρκεγκαρντ και γι' αυτό μέμφεται τον Χέγκελ. Ο δικός του μεμονωμένος παραμένει χωρίς το έτερον· είναι μια υποκειμενικότητα χωρίς πλησίον· στην απόλυτη εσωτερικότητα ο πλησίον δεν είναι παρά ο αναδιπλασιασμός του ίδιου του εαυτού. Όπως και η ίδια η πραγματικότητα έτσι και ο άλλος άνθρωπος συνιστά απλώς την αφορμή για την απόθηση, αυτή που θα ωθήσει στον εγκλεισμό στην εσωτερικότητα. Εδώ αναπτύσσεται μια διαλεκτική πολύ κοντά σε αυτήν που θα χαρακτηριζόταν, κατά τον Αντόρνο, ως «μυστικιστική» - είναι μια διαλεκτική που νοείται ως «επιλογή της επιλογής»· είναι η επιλογή της επιλογής εαυτού που δεν συνεχεται με ένα οντικό περιεχόμενο, εκφεύγει του υλικού προσδιορισμού, είναι εμμενής και στην εμμένειά της είναι άπειρη. Σε αυτή την εμμένεια ο χώρος συμπύκνωσης σε μια εσωτερικότητα, εδώ όπου «ο πλάνης κάνει περίπατο μέσα στο δωμάτιο του», οπότε η πραγματικότητα δεν έχει άλλον χώρο για την ανάκλασή της παρά μόνον την εσωτερικότητα— έτσι όμως ο αναστοχασμός είναι δύσκολο να αποφευχθεί: «όσο πιο σκληρά η υποκειμενικότητα ανακλάται εν εαυτή από τον ετερόνομο, μη ποιοτικοποιημένο ή εντελώς κακό εξωτερικό κόσμο, τόσο πιο καθαρά αποτυπώνεται εμμέσως, εντός της, ως αναστοχασμένος ο εξωτερικός κόσμος» (KdÄ σ. 57). Κατά τον Αντόρνο πρόκειται για το αστικό *Intérieur* του 19<sup>ου</sup> αι. - πρόκειται για τη «ζώσα *imago* του φιλοσοφικού σημείου του Κίρκεγκαρντ: κάθε τι πραγματικό εξωτερικό έχει συμπυκνωθεί στο σημείο». Μέσα στη



σύλληψη της εσωτερικότητας ο Αντόρνο βλέπει το πνεύμα να κυριαρχεί στην αυτονομία του, το βλέπει μέσα στην ελευθερία του απέναντι στη φύση – αυτή τη φύση που ο Κίρκεγκαρντ τη χαρακτηρίζει ως «δαιμονιακή». Όμως μέσα σε αυτή την εσωτερικότητα το πνεύμα είναι ζων – πράγμα που σημαίνει ότι, είτε θέλει είτε δεν θέλει το πνεύμα, η φύση, ως ζωή, είναι παρούσα· η εχθρότητα του πνεύματος προς τη φύση είναι ο δείκτης της αδυναμίας του να διαφύγει από αυτή – ωστόσο αυτός ο δείκτης της συνάντησης του πνεύματος με τη φύση είναι δείκτης ιστορικός που μέσα στο περιεχόμενο της απολυτοποιημένης εσωτερικότητας «ξεθωριάζει σε μύθο»: εδώ που δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στη φύση και την ιστορία.

Σε αυτή τη σύλληψη αρθρώνεται μια καθοριστική αντινομία: από τη μια πλευρά η σύμπτυξη, η έλλειψη (ιστορικού) χώρου στο Intérieur συστοιχεί κατά τον Αντόρνο προς την ίδια τη δομή της φιλοσοφίας του Κίρκεγκαρντ στο βαθμό που αυτή στερείται της εκτύλιξης μιας Darstellung, στο βαθμό που δεν εκπτύσσεται σε διαδοχικές στιγμές αλλά «σε ένα πλήρες ταυτόχρονο όλων των στιγμών που συμπύκνωσης και συμπίπτουν σε ένα σημείο, στο υπάρχειν» (KdÄ σ. 66). Εδώ ανάγεται και η δυσκολία «έκθεσης» της φιλοσοφίας του Κίρκεγκαρντ που πρέπει να κινηθεί μέσα σε μια ακαριαία στιγμή (Öieblikket) συμπαραθέσης, μέσα στη χωρική και τη χρονική στιγμή του νοείν (KdÄ σ. 66) – από την άλλη πλευρά όμως απέναντι στην ακαριαία στιγμή συλλαμβάνεται η επανάληψη: η εικόνα του Intérieur συγκροτείται ουσιαστικά με τον κυρίαρχο ρόλο της επανάληψης, εφ' όσον εδώ δομείται ο εαυτός ως σχέση προς αυτόν τον ίδιο: «η επανάληψη περιδινείται στο μυθικό κέντρο της φιλοσοφίας του Κίρκεγκαρντ: στη σχέση της σχέσης που καθορίζει τον εαυτό» (KdÄ σ. 117). Ο εαυτός θέλει να διαφύγει από την ολότητα της έννοιας όμως προς τούτο καταδικάζεται στην επανάληψη, καταδικάζεται «σε απελπισμένους κύκλους μέσα στον εαυτό του προσπαθώντας να ξορκίσει ένα νόημα που είναι ξένο και ασύμμετρο προς αυτό» (KdÄ σ. 251). Με την επανάληψη υπογραμμίζεται κατά τον Αντόρνο το πρόβλημα: ενώ η φιλοσοφική θεώρηση του Κίρκεγκαρντ θέλει να διαφύγει από όλα τα στοιχεία της πραγματικότητας και γι' αυτό έχει ως επίκεντρο των αναπτύξεών της το «σημείο» του προσώπου, εν τέλει χρειάζεται την «πιο ακραία χωρική εκτατικότητα», τον νόμο της επανάληψης: πρόκειται για την «επανάληψη τύπων που έχουν εξορκιστεί» σύμφωνα με τη θέση του Αντόρνο: «η

αμετάβλητη και παραποιημένη αλήθεια καλείται ως το πάντοτε ίδιο με τις ίδιες πάντα λέξεις από αδυναμία να θέσει θετικά το περιεχόμενό της ή από αδυναμία να το παραγάγει συνεχώς αλλά και από ελπίδα να το διαρρήξει, αν πληρωθεί ο ορθός αριθμός των κλήσεων. Στις μυθικές επαναλήψεις του όλου αντιστοιχεί ακριβώς η μορφική σύντμηση του μεμονωμένου» (KdÄ σ. 85).

*παρέκβαση: για την επανάληψη* Η σύλληψη της επανάληψης αποτελεί για τον Κίρκεγκαρντ ένα βασικό πεδίο για να επιτεθεί στον Χέγκελ· θεωρεί ότι η επανάληψη μπορεί κατ' αρχήν να αναδυθεί ανάμεσα στους Ελεάτες (που τίθενται στην πλευρά της ακινησίας) και στον Ηράκλειτο (που τίθεται στην πλευρά της κίνησης) και υποστηρίζει ότι «η επανάληψη είναι ό,τι από πλάνη ονομάστηκε mediation» (στα δανικά: Maegling/ διαμεσολάβηση). Ο Κίρκεγκαρντ δεν διστάζει να περιγελάσει «την τιμή και τη δόξα» που απήλαυσε αυτός ο εγγελιανός όρος και κορυφώνει την περιφρόνησή του υποστηρίζοντας ότι «η ελληνική ανάπτυξη της θεωρίας σχετικά με τον ον και το μηδέν, η ανάπτυξη της «στιγμής», του «μη όντος» κ.λπ. κατατροπώνει τον Χέγκελ»<sup>59</sup>. Αλλά για τον Κίρκεγκαρντ και ο ίδιος ο φιλοσοφικός όρος mediation είναι απορριπτέος μπροστά «στην καλή δανική λέξη» επανάληψη (Gjentagelsen). Η κριτική του προς τη διαμεσολάβηση (mediation) στηρίζεται κυρίως στο ότι δεν εξηγείται το πώς προκαλείται αυτή η διαμεσολάβηση, «αν προκύπτει από την κίνηση των δύο στοιχείων, και τότε κατά ποιάν έννοια ήδη από πριν περιέχεται μέσα τους, είτε είναι κάτι το καινούργιο που παρουσιάζεται στο τέλος, και τότε κατά ποιον τρόπο»<sup>60</sup>.

Όμως παραφράζοντας τη γνωστή αρχαιοελληνική ρήση «το πεπρωμένο φυγείν αδύνατον» θα μπορούσαμε να πούμε ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση το εγγελιανό πεπρωμένο φυγείν αδύνατον. Διότι ο Κίρκεγκαρντ δεν διστάζει να πραγματευτεί κατ' αρχήν τουλάχιστον την επανάληψη σε εγγελιανό έδαφος: έτσι κατ' αρχήν η θεώρησή του ανάγεται στη συνείδηση που προκύπτει από τη σύγκρουση (από την αντίφαση) ιδεατού και πραγματικού· αυτό που προϋποτίθεται είναι η ίδια η σύγκρουση, καθότι «η επανάληψη νοείται μόνο επί ενός πράγματος που έχει υπάρξει και πριν»<sup>61</sup>. Κατά τον Κίρκεγκαρντ στο ιδεατό μοναχό του δεν μπορεί να υπάρξει επανάληψη γιατί «η Ιδέα είναι και παραμένει ίδια, και ως ιδέα δεν μπορεί να επαναληφτεί»<sup>62</sup>. Η επανάληψη θα προκύψει μόνο καθώς το ιδεατό εφάπτεται με το πραγματικό.

Εδώ όμως θα ανακλύσει η αντίφαση διότι αυτό που υπάρχει «υπάρχει και κατά έναν άλλο τρόπο επίσης»· ο Κίρκεγκαρντ αναφέρεται σε έναν «αναδιπλασιασμό» του πράγματος που δεν μπορεί να τελείται μέσα στον χρόνο, και ακόμη περισσότερο δεν μπορεί να τελείται μέσα στην αιωνιότητα – μόνο μέσα στη συνείδηση μπορεί να τελείται, μέσα στη συνείδηση «που είναι η αντίφαση». Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Κίρκεγκαρντ δεν πρόκειται για «ένα ανιδιοτελές ερώτημα», μήπως δηλαδή ο κόσμος είναι αντικαθρέφτισμα της ιδέας, μήπως ο ορατός κόσμος είναι επανάληψη. Η απάντηση του Κίρκεγκαρντ είναι ότι πρόκειται για μια επανάληψη μέσα στη συνείδηση, κι αυτή η επανάληψη τελείται μέσα στην ανάμνηση. «Η ανάμνηση έχει την ίδια την αντίφαση» - και εδώ προκύπτει ο αναπόφευκτος εγγελισμός· ο Κίρκεγκαρντ αναπτύσσει: «η ανάμνηση δεν είναι το ιδεατό, είναι το ιδεατό που έχει υπάρξει, δεν είναι η πραγματικότητα, είναι η πραγματικότητα που έχει υπάρξει, το οποίο και πάλι είναι μια αντίφαση διπλή· διότι το ιδεατό σύμφωνα με τον ίδιο του τον ορισμό δεν μπορεί να έχει υπάρξει, εξίσου λίγο και σύμφωνα με τον ίδιο της τον ορισμό και η πραγματικότητα». <sup>63</sup> Εδώ αναπτύσσεται μια «διαλεκτική της επανάληψης» γιατί «ό,τι επαναλαμβάνεται, έχει υπάρξει, αλλιώς δεν θα μπορούσε να επαναληφτεί, αλλά ακριβώς αυτό, το ότι έχει υπάρξει, κάνει καινούργιο πράγμα την επανάληψη». <sup>64</sup> Μπορούμε να πούμε ότι εδώ η επανάληψη έρχεται να καταλάβει τη θέση της εγγελιακής Spekulation (της ύψιστης αντιφατικής ενότητας ιδεατού και πραγματικού) αλλά μέσα από τη σύλληψη της ανάμνησης - «[...] επανάληψη είναι μια έκφραση αποφασιστική για ό,τι ήταν η «ανάμνηση» στους Έλληνες». <sup>65</sup> Όπως λοιπόν δίδασκαν εκείνοι πως κάθε γνώση είναι μια ανάμνηση, παρόμοια και η νέα φιλοσοφία θα διδάξει πως είναι μια επανάληψη ολόκληρη η ζωή». <sup>66</sup>

Κατ' ουσίαν η επανάληψη τίθεται στη διάσταση του αριστοτελικού «το τι ήν είναι», σύμφωνα με τον ίδιο τον Κίρκεγκαρντ <sup>67</sup> - οπότε βέβαια τώρα γίνεται σαφής η μετακίνηση από το εγγελιακό πεδίο. Πρόκειται για την οντολογική απάντηση απέναντι στην ανασυγκρότηση της πραγματικότητας από το ιδεαλιστικό υποκείμενο, απέναντι στην έλλογη αυτοθεμελίωση του Λόγου. Η οντολογική διάσταση είναι αυτή που διαπερνά καθοριστικά, εν τέλει, το ομότιτλο έργο του Κίρκεγκαρντ· η επανάληψη αγγίζει την ίδια τη δημιουργία του κόσμου από τον Θεό: «εάν ο ίδιος ο Θεός δεν είχε θελήσει την επανάληψη, δεν θα δημιουργότανε ποτέ ο κόσμος» <sup>68</sup>. Απέναντι στην νεότερη

φιλοσοφία που κάνει «άρση μοναχά και πολλή φασαρία» τίθεται η επανάληψη «η οποία είναι και παραμένει υπέρβαση».<sup>69</sup> Η αληθινή επανάληψη θα αναχθεί στην ίδια την αιωνιότητα. Αντικρούοντας μάλιστα μια μικρονοϊκή ακαδημαϊκή κριτική που του απηύθυνε ο καθηγητής Γιόχαν Λούντβιχ Χάιμπεργκ (Johan Ludwig Heiberg) ο Κίρκεγκαρντ θα τονίσει ότι δεν συλλαμβάνει την επανάληψη στα φαινόμενα της φύσεως αλλά εν σχέσει με τα προβλήματα της ελευθερίας: «η ελευθερία δίνει στον εαυτό της θεολογική έκφραση, με την οποία η επανάληψη εμφανίζεται ως σωτηρία».<sup>70</sup> Αν στην κυριαρχούσα λογική της διαμεσολάβησης τα πάντα βρίσκονται μέσα στο συμβατό, δεν μπορεί από εδώ να προκύψει η ελευθερία γιατί εντός της «το επόμενο προκύπτει όχι δυνάμει του συμβατού αλλά μιας υπέρβασης». Ο Κίρκεγκαρντ προσδιορίζει: η επανάληψη είναι υπερβατική, θεολογική «μια κίνηση δυνάμει του παραλόγου»: «η επανάληψη είναι κατά βάση έκφραση για τη συμβατότητα, ώστε να απελπίζεται κανείς μέχρι τέλους και να 'χει τον εαυτό του, να αμφιβάλλει ως το τέλος και να 'χει την αλήθεια».<sup>71</sup>

### *θυσία*

Η ολοκληρωτική σύλληψη της υπαρξής μέσα στην εσωτερικότητα της κατάστασής της ωθείται εν τέλει στη θυσία εαυτού· αυτή η σύλληψη κατέχει μια επιτελική θέση στη θεώρηση του Κίρκεγκαρντ· ο Αντόρνο αφορμάται από την επιτελική θέση της ιδεαλιστικής ολότητας εν σχέσει και εν αντιθέσει προς την οποία θα προσεγγίσει το ζήτημα της θυσίας στον Κίρκεγκαρντ.

Της κλειστότητας της υπαρξιακής κατάστασης προηγείται η έγκλειστη στον εαυτό της ιδεαλιστική συνείδηση η οποία όμως επιχειρεί να εξέλθει από την εμμένεια – εδώ αναδύεται ο ρόλος της ολότητας. Ο κύριος εκπρόσωπος της ιδέας της ολότητας ήταν ο Χέγκελ ο οποίος όμως ανέτρεψε ριζικά τη στατικότητα που θα μπορούσε να της καταλογιστεί: η δυναμική σύλληψη της ολότητας στην εγγελιανή θεώρηση σημαίνει ακριβώς ότι τα μεμονωμένα φαινόμενα δεν προκύπτουν από την αφηρημένη, συστηματική ανώτερη έννοια αλλά το σύστημα είναι κάθε φορά ισοδύναμο με το αναπτυσσόμενο σε κάθε ρήξη περιεχόμενο: «το σύστημα [...] είναι ισοδύναμο με την επιτομή της ίδιας της επιτελούμενης πραγματικότητας» (KdÄ σ. 151). Ο Αντόρνο επισημαίνει πως «ο Κίρκεγκαρντ δεν κουράστηκε να χλευάζει τον

Χέγκελ» ακριβώς διότι αυτός θεωρούσε ότι ο Χέγκελ ανέβαλε διαρκώς για το τέλος του συστήματός του την όποια δεσμευτικότητα περιεχομένου είχε επιφυλάξει για το Dasein. Όμως εδώ ακριβώς κατά τον Αντόρνο ο Κίρκεγκαρντ πλησιάζει τον Χέγκελ πιο πολύ απ' όσο νομίζει. Γιατί μέσω αυτής της εγγελιανής αναβολής του συνόλου το μεμονωμένο παρόν αποκτά μια συγκεκριμένη πληρότητα, μεγαλύτερη από εκείνη που προσπαθούν να συλλάβουν οι επαναλήψεις του Κίρκεγκαρντ (KdÄ σ. 151). Ακολουθεί ο Φόουερμπαχ ο οποίος, στο κέντρο της φιλοσοφικής του θεώρησης, συλλαμβάνει τη διαφωτισμένη έννοια του ανθρώπου ακυρώνοντας την επιτελική θέση του αυτόνομου πνεύματος και της συναφούς προς αυτό ολότητας. Στον Μαρξ η υπεροχή επιφυλάσσεται για την κατηγορία της ανταλλακτικής αξίας, του εμπορεύματος· αυτή «ως επιτομή της πλήρους συνοχής όλων των φαινομένων της καπιταλιστικής κοινωνίας» διαφυλάσσει την μνήμη της ολότητας (KdÄ σ. 151). Όμως η μαρξική σύλληψη εστιάζει πλέον σε μια «υλική, μη προσίδια προς τη συνείδηση πλευρά» έτσι ώστε δεν μπορεί να υπάρξει η ενότητα μιας ιδέας της καπιταλιστικής κοινωνίας που θα μπορούσε να καταλάβει τη θέση του αυτόνομου πνεύματος· η ιδέα καταστρέφεται από τα περιεχόμενα που δεν προκύπτουν κατά τρόπο συνεχή ακριβώς διότι θέτουν «υπό ερώτηση την πραγματικότητα της ίδιας της ιδέας»

Για τον Αντόρνο ο Κίρκεγκαρντ κινήθηκε «κατά τον ίδιο τρόπο» καθ' οδόν προς τη θεματοποίηση της θυσίας. Βέβαια η δύσβατη προσέγγιση του Αντόρνο δεν διευκολύνει την ανίχνευση «αυτού του ίδιου τρόπου». Εν πάση περιπτώσει αυτό που θα μπορούσε να συναχθεί είναι ότι η ολοκληρωτική θυσία του εαυτού είναι θυσία της ολότητας, είναι θυσία της συνοχής του ζώντος, της πραγματικότητας του εαυτού, είναι η θυσία της φυσικής ζωής στην οποία αναπόφευκτα ενσαρκώνεται η υποκειμενικότητα. Αν και ο Κίρκεγκαρντ, σημειώνει ο Αντόρνο, θεωρεί την ολότητα ως την «απόλυτη απάτη», εν τούτοις μένει σε αυτήν προσδεδεδεμένος, όπως όλοι άλλωστε. - - Ο Κίρκεγκαρντ, με όχημα το μεμονωμένο Dasein, θέλει να διαρρήξει τη δύναμη του συστήματος και να παλινορθώσει την οντολογία· το σημείο στο οποίο επιτίθεται αποτελεί, όπως τονίζει ο Αντόρνο, «το αρχιμήδειο σημείο του συστηματικού ιδεαλισμού»: είναι το δικαίωμα να θεμελιώνεται το νοεόν ως νόμος της δικής του πραγματικότητας (KdÄ σ. 152). Εδώ θα αναδυθεί για τον Κίρκεγκαρντ η θυσία της συνείδησης με στόχο την επιτέλεση της

οντολογικής παλινόρθωσης. Η συνείδηση πρέπει να αποσπαστεί από κάθε εξωτερικό. Είναι μέσα σε μια κίνηση «άπειρης παραίτησης», να αποσπαστεί από όλα τα περιεχόμενα που έχουν προκύψει από την επιλογή της και από την απόφασή της, και να εγκαταλείψει την επίφαση της παντοδυναμίας της. Με τον τρόπο αυτό, μέσα από τον αφανισμό της θα αποκαθαρθεί από την ενοχή που την σφραγίζει: το βάρος της αυτονομίας που νομίζει πως έχει. Ο Αντόρνο θα τονίσει ότι η θυσία της συνείδησης αποτελεί «το εσώτατο μοντέλο» κάθε θυσίας στη φιλοσοφία του Κίρκεγκαρντ και δυνάμει αυτής το σύστημα αυτοανααιρείται την ίδια στιγμή που αυτή η σύλληψη της θυσίας συνέχει συστηματικά τη φιλοσοφία του. Η πτώση που κατ' αυτόν τον τρόπο επιφυλάσσει ο ιδεαλισμός για τον εαυτό του μπορεί να τον απελευθερώσει από την επίφαση της αυτονομίας· όμως για την κριτική σκέψη του Αντόρνο αυτή η εν είδει καθάρσεως συμφιλίωση (αυτή η λύση του δράματος) δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσα από έναν πλήρη αφανισμό. Ο αφανισμός στοχεύει στον εξαγνισμό εκμηδενίζοντας τη φυσική ζωή και μέσω αυτής εκμηδενίζοντας και το ίδιο το πνεύμα (τη συνείδηση) καθότι για τον Κίρκεγκαρντ «το πνεύμα αποτελεί αρχέτυπο όχι μόνο κάθε πνεύματος αλλά και της ίδιας της φύσης που δεν μπορεί να εμφανιστεί διαφορετικά παρά μόνο στο πνεύμα» (KdÄ σ. 153). Για τον Αντόρνο αυτή η αδιαπέραστη από το Λόγο θυσιαστική εξιλέωση χρεώνεται στη μυθολογία. Γιατί βέβαια σε μια πρώτη επιφανειακή προσέγγιση η σύλληψη του Κίρκεγκαρντ για τον χριστιανισμό αντιτίθεται στη μυθολογική σύλληψη και ο Αντόρνο παραθέτει την κριτική που ασκεί ο Κίρκεγκαρντ σε θρησκευτικές εξωτερικές κινήσεις όπως είναι η παιδαριώδης θρησκευτικότητα, η παιδική βάπτισή ή ο αναβαπτισμός – αυτές είναι κινήσεις που ο Κίρκεγκαρντ τις καταλογίζει στο μύθο λόγω της συμβολικής μορφής τους. Όμως ο Αντόρνο θεωρεί ότι «σε αυτή την τύφλωση» του διαφεύγει ότι «η εικόνα της ίδιας της θυσίας είναι μυθική», κάτι που αποτελεί το εσώτατο κύτταρο της σκέψης του, προσβάσιμο και μέσω της φιλοσοφίας του αλλά και μέσω της θεολογίας του: «η θυσία του Χριστού και η επακολουθήσασα θυσία του Λόγου δεν διακρίνονται με ασφάλεια» (KdÄ σ. 156). Και ο Αντόρνο καταλήγει ότι η ίδια η θέση ότι «ο Χριστός ήρθε στον κόσμο για να υποφέρει» μετασχηματίζει τη χριστιανική διδασκαλία περί συμφιλίωσης σε μύθο. Κατά τούτο ο εξαγνισμός μέσω της θυσίας γίνεται για τον Κίρκεγκαρντ το αληθώς υπάρχον. Ο στόχος του όμως δεν ήταν να αφυπνίσει αρχέγονες θρησκευτικές εμπειρίες μέσα από

την κριτική του ορθολογισμού – «ο τόπος της μυθικής θυσίας είναι γι' αυτόν η ιστορική φιγούρα της συνείδησης; η εσωτερικότητα που είναι χωρίς αναφορά στο αντικείμενο» (KdÄ σ. 163). Ο Αντόρνο τονίζει ότι ο στόχος του Κίρκεγκαρντ δεν είναι να επαναποκαταστήσει ένα απόλυτο θρησκευτικό αρχέγονο νόημα: «ως αρχέγονο νόημα του ιδεαλισμού έχει αφίσει ο ίδιος να αναδυθεί μέσα στον ιστορικό αφανισμό του ένα μυθικό περιεχόμενο που είναι ταυτόχρονα ιστορικό» (KdÄ σ. 164) και γι' αυτή τη συμπλοκή μύθου και ιστορίας η σύλληψη της θυσίας στον εικονικό χαρακτήρα της είναι καθοριστική – η συμπλοκή μύθου και ιστορίας είναι κατά τον Αντόρνο το κατ' εξοχήν παράδοξο στη θεώρηση του Κίρκεγκαρντ.

## II. παραδοξότητες

Η θεώρηση του Κίρκεγκαρντ διαπερνάται από τρεις βασικές εννοήσεις που διατρέχουν τα έργα του: πρόκειται για το παράδοξο, τις σφαίρες, το άλμα.

*παράδοξο* Το γενικό υπόβαθρο των συλλήψεων του Κίρκεγκαρντ ευρύτερα αλλά και ειδικότερα και για το αισθητικό, για την υποκειμενικότητα στην αμεσότητά της, αρθρώνεται μέσα από την επιδιωκόμενη παράκαμψη των εγγελιανών κινήσεων και είναι αυτό που συνιστά το μεγάλο πεδίο των «παράδοξων» κινήσεών του· εδώ επιτελούνται όλες οι συλλήψεις για το αισθητικό που καταλήγουν στο ότι παράδοξη είναι η ίδια η ύπαρξη έτσι όπως τίθεται στην αλήθεια της. Όπως αναπτύσσει ο Χέρμαν Σβεπενχόιζερ «παράδοξη είναι η ίδια η υπάρχουσα αλήθεια: στην αμετάβλητη Konstellation ανάμεσα στην ύπαρξη (που της λείπει η ουσία) και την ουσία (που αποκλείει την ύπαρξη)». <sup>72</sup> Κατά τούτο το παράδοξο αποτελεί βασική κατηγορία στη φιλοσοφική θεώρηση του Κίρκεγκαρντ το οποίο απορρέει κατ' αυτόν «από το δόγμα της λύτρωσης». <sup>73</sup> Όπως θα πει ο ίδιος: «το παράδοξο είναι το πάθος του νοείν και ένας στοχαστής χωρίς παράδοξο είναι σαν ένας εραστής χωρίς πάθος: ένας μέτριος πάτρωνας» και θεματοποιεί την ίδια τη μη ταυτότητα: «το υπέρτατο παράδοξο της σκέψης είναι ότι θέλει να ανακαλύψει κάτι το οποίο δεν μπορεί να σκεφτεί». <sup>74</sup> Με το παράδοξο αποφάσεται το καθαρό νοείν ως ολότητα προκειμένου έτσι, μέσα από τη θυσία του, να επέλθει

η τέλεια αντίφαση, το κατ' εξοχήν διαφορετικό (KdÄ σ. 161). Το ζήτημα είναι ότι το παράδοξο συστοιχεί προς την εγγελιανή αντίφαση, όχι όμως κατά την κίνησή της αλλά αντίθετα μέσα στην ακινητοποίησή της: το παράδοξο συνιστά την υποστασιοποιημένη αντίφαση: αυτή δεν αναιρείται στην έννοια αλλά παραμένει υπό το πρόσημο του ρηγματώδους χαρακτήρα του Dasein (KdÄ σ. 128)– το ρηγματώδες υποδηλώνει την μη αναγωγή σε μια υπερκείμενη έννοια. Βέβαια κατά τον Αντόρνο παραμένει και πάλι ο Κίρκεγκαρντ μαθητής του Χέγκελ δεδομένου ότι αυτός είχε ήδη στοχεύσει στον περιορισμό της λογικής της έλλειψης της αντίφασης καθώς αυτή αναπτύχθηκε μέσα στη διαλεκτική πορεία του πράγματος, την Darstellung. Ωστόσο η υποστασιοποίηση του παράδοξου αναδεικνύει κατά τον Αντόρνο μια βία: είναι η βιαιότητα απέναντι στη διαδικασία της σκέψης – η αντίφαση, υποστασιοποιημένη, γίνεται βίαιη λύση του εαυτού της (KdÄ σ. 250): δεν εκτείνεται σε μια διαδικασιακότητα: σε αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο θα αναγνωρίσει το αληθές στη θεώρηση του Κίρκεγκαρντ γιατί με την ακινητοποίηση της αντίφασης, δηλαδή με το παράδοξο, προσπορίζεται μεγαλύτερο δίκαιο στη στιγμή του μη ταυτού, σε αυτό που δεν ανάγεται στην έννοιά του· τούτο, στον Χέγκελ, να μην ωθείται στη διαλεκτική – όμως εν τέλει, τουλάχιστον σύμφωνα με τη θεώρηση του Αντόρνο, εξαφανίζεται στην καθαρή ταυτότητα του απολύτου πνεύματος. Ο Κίρκεγκαρντ επιχείρησε να διαρρήξει τον ιστό της φιλοσοφίας της ταυτότητας βάσει μιας έννοιας του υποκειμένου (της ύπαρξης) που διαπερνάται από ένα πραγματικό μη ταυτό «το οποίο εξαφανίζει ταχυδακτυλουργικά η σύλληψη του καθαρού υποκειμένου ως πνεύματος στον ιδεαλισμό» (KdÄ σ. 250). Ο Αντόρνο διαβλέπει εδώ ότι ο Κίρκεγκαρντ, «που λειδώρει τη διαμεσολάβηση», θεματοποιεί ισχυρότερα από τον Χέγκελ τη διαμεσολάβηση του Εγώ από το μη-Εγώ – όμως εν τέλει παραμένει δέσμιος του ταυτοποιητικού σκέπτεσθαι, καθότι αυτό που δεν ανάγεται στην έννοια «πνευματικοποιείται απολύτως ως ύπαρξη, εννοιοποιείται» (KdÄ σ. 251). Όπως αναπτύσσει ο Κίρκεγκαρντ στην *Έννοια της αγωνίας* «ο άνθρωπος είναι σύνθεση ψυχής και σώματος» - αυτοί οι δύο πόλοι ενοποιούνται στο πνεύμα, το οποίο έχει την προτεραιότητα, καθότι αυτή η σύνθεση ψυχής και σώματος «φέρεται από το πνεύμα».<sup>75</sup>

*σφαίρες*

Προς την ίδια κατεύθυνση με αυτήν την αναπόφευκτη ιδεαλιστική δέσμευση εντοπίζεται και το, βεβαρυμένο ήδη από



την καντιανή ορολογία, «σχήμα» που συντάσσει ο Κίρκεγκαρντ, αυτός ο εχθρός του συστήματος, εν όψει των σφαιρών της ύπαρξης. «Στη θεωρία των σφαιρών ο Κίρκεγκαρντ ανέπτυξε το παράδοξο σύστημα της ύπαρξης», όπως αναφέρει ο Αντόρνο (KdÄ σ. 124), ο οποίος προσδιορίζει τις τρεις σφαίρες του Κίρκεγκαρντ: η αισθητική σφαίρα είναι η σφαίρα της αμεσότητας, η ηθική σφαίρα είναι η σφαίρα του αιτήματος [...] και η θρησκευτική σφαίρα είναι η σφαίρα της πλήρωσης. (KdÄ σ. 125). Το σχήμα συμπληρώνεται από τις δυο ενδιάμεσες, μεθοριακές γραμμές (Konfinien): η ειρωνεία είναι το ενδιάμεσο όριο ανάμεσα στην αισθητική και την ηθική σφαίρα και το χιούμορ είναι το ενδιάμεσο όριο ανάμεσα στην ηθική και τη θρησκευτική σφαίρα. Και τα δύο πεδία (η ειρωνεία και το χιούμορ) υποδηλώνουν τη μη συμβατικότητα του ατόμου προς την πραγματικότητα.<sup>76</sup> Η ιδιαίτερη ανάπτυξη αυτών των σφαιρών ξεπερνά τα όρια της παρούσας έρευνας. Σημειώνουμε μόνο ότι με βάση τις αναπτύξεις στο *Είτε-Είτε* η αισθητική σφαίρα, το αισθητικώς ζην, υποδηλώνει την αμεσότητα του Είναι που διέπεται από την αναγκαιότητα· είναι το πεδίο των δυνατοτήτων του ανθρώπου που αφορούν όμως τον εξωτερικό κόσμο, δεν αντλούνται από τον ίδιο τον εαυτό του ανθρώπου· αντίθετα το ηθικώς ζην δεν αφορά το Είναι αλλά το γίνεσθαι, την πορεία εντός αυτού του γίνεσθαι που διέπεται από την (εσωτερική) ελευθερία – αυτό το πεδίο δεν αφορά τις δυνατότητες αλλά το καθήκον το οποίο κρίνεται από την εντασιακότητα και όχι από την πολλαπλότητα.<sup>77</sup> Αυτές οι σφαίρες, που ο Αντόρνο θα τις χαρακτηρίσει ως «δαιμονιακές αφαιρέσεις», δεν αποτελούν προϊόν μια παραγωγής (Deduktion) αλλά συμπαρατίθενται αξιωματικά η μία δίπλα στην άλλη κατά τρόπο παρόμοιο με τις πλατωνικές ιδέες (KdÄ σ. 125) αυτονομούνται δε ως Ιδέες και κυριαρχούν πάνω στην ύπαρξη (KdÄ σ. 130)· για τον Αντόρνο αυτή η κυριαρχία είναι βάσει του αξιωματικού χαρακτήρα της μυθικής, και μάλιστα επισημαίνει ότι ο όρος «σφαίρες» παραπέμπει στη μυθική αρμονία των Πυθαγορείων. Εναλλακτικά οι σφαίρες αποκαλούνται και στάδια παραπέμποντας άμεσα στις διαλεκτικές βαθμίδες της πορείας της συνείδησης στην εγγεληνή *Φαινομενολογία* – κατά τον ίδιο τρόπο και οι σφαίρες συγκροτούν στάδια στο δρόμο του βίου. Γι' αυτό και ο Αντόρνο θεωρεί ότι είναι αναμφισβήτητη η ιδεαλιστική προέλευση των σφαιρών. Όμως με την ανακυκλούμενη επανάληψη του εαυτού, με την αδυνατότητά του να αυτοτεθεί ο ίδιος ο εαυτός και να θέσει ο ίδιος εξ εαυτού την αλήθεια, η ολότητα των

σφαιρών δεν οδηγεί «στη στρογγυλοποίηση του συστήματος». Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο πρόκειται για μια ολότητα από συντρίμια και στο βάθος της αβύσσου ανάμεσά τους φλέγεται η διαλεκτική (KdÄ σ. 130). Κατ' ουσίαν ο Κίρκεγκαρντ επιδιώκει να αποτυπώσει με τις σφαίρες «αυτό που ως πραγματικότητα εκφεύγει από τον καταναγκασμό του συστήματος» (KdÄ σ. 145).

*άλμα* Αυτή η μη στρογγυλοποίηση του συστήματος συνέχεται με τον τρόπο που επιτελείται η μετάβαση από τη μια σφαίρα στην άλλη – είναι μια μετάβαση που επιτελείται δι' άλματος (Sprung). Το άλμα, στο οποίο συμπυκνώνεται η αναγωγή στην πίστη, είναι «ο ξαφνικός χαρακτήρας του αινιγματώδους» (KdÄ σ. 128)· το άλμα στην πίστη είναι η κατ' εξοχήν σύλληψη του Κίρκεγκαρντ απέναντι στην εγγελιανή διαμεσολάβηση. Όπως αναπτύσσεται στο *Φόβος και Τρόμος* με την πίστη το Άτομο «ωψώνεται υπεράνω του γενικού» και έτσι επικοινωνεί απόλυτα με το απόλυτο: «όντας στη θέση αυτή, ξεφεύγει από τη διαμεσολάβηση, η οποία πάντα πραγματώνεται δυνάμει του γενικού» και μέσα από αυτή την οπτική πραγματεύεται ο Κίρκεγκαρντ τη θυσία του Αβραάμ, όπου αυτός «σαν άτομο ξεπέρασε το γενικό. Αυτό είναι το παράδοξο που δεν διαμεσολαβείται»<sup>78</sup> - είναι το ρήγμα που δεν επιτρέπει την ομαλή συνέχεια της σκέψης, είναι η «ολική αντίφαση», όπως θα το χαρακτηρίσει ο Αντόρνο· όμως και εδώ θα επισημάνει και πάλι την εξάρτηση του Κίρκεγκαρντ από τον Χέγκελ δεδομένου ότι αυτός, στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, αναφερόμενος στη γέννηση του παιδιού, έκανε λόγο για το «ποιοτικό άλμα» που διακόπτει «τον μέχρι τότε βαθμιαίο χαρακτήρα της μόνον αύξουσας προόδου». <sup>79</sup> Γι' αυτό θεωρεί ότι η αληθινή διάκριση του Κίρκεγκαρντ από τον Χέγκελ δεν εντοπίζεται στο άλμα αλλά περισσότερο στις σφαίρες που ξεφεύγουν από τη σύνθεση – ο ρηγματώδης χαρακτήρας του άλματος αναδεικνύεται καθώς τούτο «ως κίνηση δεν είναι πλέον σύμμετρο στην εμμένεια των σφαιρών – δεν είναι αποδείξιμο σε κανένα συνειδησιακό ενέργημα» και μπορεί να αποκαλυφθεί «ως ενέργημα της επιλογής της χάριτος», του πεπρωμένου. Στην ίδια συνάφεια ο Αντόρνο κάνει λόγο για έναν «προκατεστημένο ιρρασιοναλισμό» που μπορεί να εγκαθιδρύνεται μέσα από την «μπαρόκ» θεώρηση του Κίρκεγκαρντ (KdÄ σ. 142), μια θεώρηση που αρθρώνεται, ακριβώς με βάση τα άλματα, στη θραυσματικότητά

της. Αυτή η θραυσματικότητα υποδηλώνει τη θέληση του Κίρκεγκαρντ να διαφύγει από τη σύνθεση και στο σημείο αυτό θα εμμείνει και ο Γκέοργκ Λούκατς (György Lukács), ο οποίος θεωρεί ότι για τον Κίρκεγκαρντ τα πράγματα που φαίνονται διαφορετικά «διατάσσονται σαφώς και αυστηρά διακεκριμένα, έτσι ώστε αυτό που κάποτε τα διαχώρισε να μην μπορεί πια να εξαλειφθεί μέσω κάποιας νέας μεταβατικής δυνατότητας». Η αποφυγή σύνθεσης, μέσω της εξάλειψης μιας νέας μεταβατικής δυνατότητας, ισοδυναμεί για τον Λούκατς με το βαθύτερο νόημα της φιλοσοφίας του Κίρκεγκαρντ: μέσα στη διάχυση των πραγμάτων «τίθενται ορισμένα σταθερά σημεία και μέσα από το χάος των αποχρώσεων [...] αναδεικνύονται οι απόλυτες ποιοτικές διαφορές». <sup>80</sup>

Στη δική του ανάπτυξη ο Καρλ Λέβιτ (Karl Löwith) θα τονίσει ότι το άλμα συναρθρώνεται με την απόφαση: «μια απόφαση με το εμφαντικό νόημα είναι ένα «άλμα», αποφασιστική διαμαρτυρία εναντίον της αντίστροφης πορείας της μεθόδου, δηλαδή του διαλεκτικού στοχασμού». <sup>81</sup> Και ο Κ. Λέβιτ συνεχίζει ότι με αυτό το άλμα, με αυτό το πάθος της απόφασης, τίθεται μια αδιαμεσολάβητη αρχή κάνοντας την αντιδιαστολή προς τη *Λογική* του Χέγκελ που δεν αρχίζει με το άμεσο αλλά «με το προϊόν ενός εξωτερικού στοχασμού, δηλαδή με το καθαρό Είναι εν γένει κάνοντας αφαίρεση από το πραγματικό υπαρκτό Dasein». <sup>82</sup> Παρ' όλα αυτά το άλμα αποτελεί κατηγορία, όχι όμως λογική αλλά υπαρξιακή όπως επισημαίνει ο Χέρμαν Σβεπενχόιζερ: πρόκειται για μια κατηγορία, «μια στιγμή μέσα στη ενδοσυγκροτητική συνοχή όλων των κατηγοριών» και εκφράζει το ασυνεχές στοιχείο μέσα στη συνέχεια. Ο Χ. Σβεπενχόιζερ θεωρεί λόγω του άλματος, αλλά και ευρύτερα, ότι στη θεώρηση του Κίρκεγκαρντ έχουμε τη συγκρότηση ενός είδους «αρνητικού συστήματος» <sup>83</sup> προς αυτήν την κατεύθυνση συμπυκνώνεται με το άλμα και μια αρνητική σύλληψη της ιστορίας. Αλλά και υπ' αυτήν την οπτική παραμένει ισχυρή η θέση του Αντόρνο: η εκτατικότητα της άρθρωσης ενός «συστήματος» στον Κίρκεγκαρντ διασταυρώνεται από την εντασιακότητα της σύλληψης για την ύπαρξη (KdÄ σ. 123).

\*\*\*

Λέει κάποια στιγμή ο Κίρκεγκαρντ στον πρόλογό του στα *Φιλοσοφικά Ψιχία*: «merito magis quam ignavia (δικαιωματικά μάλλον παρά από οκνηρία) αρνούμαι να μετάσχω στον εγγελισμό». <sup>84</sup> Όμως

μετείχε – αντιπαρατιθέμενος· όπως προκύπτει και από τη σύλληψή του για τον Θεό, που συνιστά κατά τον Ζαν Βαλ (Jean Wahl) «την απόλυτη εξαίρεση, το άλλο απόλυτο που δικαιώνει όλες τις εξαιρέσεις»:<sup>85</sup> «Η έννοιά Του περιλαμβάνει τα πάντα, οπότε κατά μια άλλη άποψη δεν έχει έννοια. Ο Θεός δεν καταφεύγει στην επιτομή· καταλαμβάνει (comprehendit) την ίδια την πραγματικότητα. Κατ' Αυτόν το επιμέρους δεν υπολείπεται της έννοιας».<sup>86</sup> Η απολυτότητα που διασώζει ο Κίρκεγκαρντ στη διαφορετικότητα, μέσα στο πεδίο του αισθητικού, αποτελεί για τον Αντόρνο σταθερά, όπως τονίζει ο Μάουρο Μποτσέτι (Mauro Bozetti), πλήγμα στον Λόγο.<sup>87</sup> Για τον Αντόρνο ο Κίρκεγκαρντ διασώζει την οντολογία ξορκίζοντάς την· τα οντολογικά και τα ιδεαλιστικά μοτίβα επικαλύπτονται με τέτοιο τρόπο μεταξύ τους ώστε να καθιστούν «τόσο αδιαπέραστη» τη θεώρησή του (KdÄ σ. 134). Η αντίσταση απέναντι στην πορεία του κόσμου αποτελεί για την οπτική του Αντόρνο τη θετική συνιστώσα στη θεώρηση του Κίρκεγκαρντ. Όμως αυτή η αντίσταση εκφράζεται μέσα από έναν αδυσώπητο σπιριτουαλισμό, μέσα από μια απολυτοποιημένη εξύψωση του πνεύματος και μέσα από μια δαιμονιακή απόσπαση από τη δαιμονιακή φύση - κάτι που δεν μπορεί να ανακόψει τοπισωγύρισμα στη μυθολογία, «στη μαγεία της ασκητείας». Όσο πιο σκληρά πάσχιζε ο Κίρκεγκαρντ «να ξεριζώσει με τη τσουγκράνα του τη φύση», τόσο πιο ολοκληρωτικά έπεφτε μέσα της, λείει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο. Εν τούτοις η εμμονή στην εσωτερικότητα παρέχει στον Κίρκεγκαρντ μια δύναμη ικανή «να διαγνώσει τον αστικό χαρακτήρα καλύτερα από πολλούς άλλους». Είναι η «δύναμη της αδυναμίας», όπως τονίζει με έμφαση ο Αντόρνο γι' αυτό το παντοδύναμο ινκόγνιτο της ύπαρξης· είναι οι «θραυσματικές γραμμές» ενός νοήματος που τίθεται μέσα στην εκτύλιξη της σκέψης του Κίρκεγκαρντ σαν κρυπτογράφημα όπου το οντολογικό δεν μπορεί να αποκρύψει την ταύτισή του με το ιστορικό γιατί δεν μπορεί να αποφύγει την ιστορία· για τον Αντόρνο η ιστορία δεν αποφεύγεται, γιατί αυτή είναι που έσκαψε το αναπόδραστο ρήγμα ανάμεσα στο κρυπτογράφημα και την αλήθεια. Στον Κίρκεγκαρντ η κοσμική πρόοδος της κοινωνίας συστοιχεί προς την έκπτωση του περιεχομένου του μεμονωμένου προσώπου. Η πρόοδος είναι ιστορία τής εν προόδω κατάπτωσης, η ιστορία είναι τα σκουπίδια του χριστιανισμού. Η ecclesia triumphans είναι σκουπίδια όσο τουλάχιστον, κατά τον Κίρκεγκαρντ, είναι και η θεώρηση του Χέγκελ που οδηγήθηκε σε μια περί κράτους φιλοσοφία (KdÄ σ. 240). Εδώ η κριτική στον πολιτισμό νοείται, (κάτι

που έχουν ήδη συλλάβει οι αριστεροί εγγελιοί όπως επισημαίνει ο Αντόρνο), ως απανθρωποποίηση – αν και τώρα στο επίκεντρο βρίσκεται το μεμονωμένο υποκείμενο και όχι το πλέγμα των σχέσεων. Για τον Αντόρνο ο Κίρκεγκαρντ συγκαταλέγεται μαζί με τον Πόε (Poe), τον Τοκβίλ (Tocqueville) και τον Μπωντλαίρ (Baudelaire) σε εκείνους τους λίγους στοχαστές της εποχής του «που διαισθάνθηκαν κάτι από τις αληθινά χθόνιες μεταλλαγές που επήλθαν στην ακμή του καπιταλισμού εν σχέσει με τους ίδιους τους ανθρώπους, με τους τρόπους ανθρώπινης συμπεριφοράς και με την εσωτερική συνάφεια με την ανθρώπινη εμπειρία. Τούτο προσδίδει στα κριτικά μοτίβα του τη σοβαρότητά τους και το κύρος τους». Ετσι παράλληλα με την αμετάβλητη σταθερά της ύπαρξης ο Αντόρνο διαβλέπει μέσα στη σύλληψη του Κίρκεγκαρντ αντικομοφομιστικά στοιχεία: στην απόκρουση της θετικότητας, στην αντίσταση στην ταυτότητα, στην άρνηση της κυριαρχίας της ιδεαλιστικής νομοθεσίας του υποκειμένου - δηλαδή της υπερβατολογικής ενότητας της κατάληψης (Apperzeption)· κυρίως όμως ο αντικομοφομισμός του συμπυκνώνεται στην αντίκρουση του κοινού νου ο οποίος δεν μπορεί να αντέξει το άλμα όσο δεν μπορεί να αντέξει και την εγγελιανή αντίφαση. «Το να υπάρχεις έγινε χάσιμο χρόνου»,<sup>88</sup> θα πει ο κριτικός Κίρκεγκαρντ, ο οποίος θέλει να μιλήσει «χωρίς φόβο και τρόμο» και στη συνάφεια αυτή επικαλείται ένα χαρακτηριστικό εδάφιο από το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο όπου η σκληρότητα του ευαγγελικού λόγου για την απολυτότητα της απάρνησης που απαιτείται ενώπιον του Θεού ανατρέπει κάθε έννοια (αστικής) συμβατικότητας και μετριοπάθειας.<sup>89</sup> Με την ήττα της ιδεαλιστικής αφαίρεσης ούτως ή άλλως ο Κίρκεγκαρντ «προετοίμασε το τέλος της ακαδημαϊκής επιβίωσης του γερμανικού ιδεαλισμού» (KdÄ σ. 242). Το υπάρχον πρόσωπο δεν μπορεί να τελεί *sub specie aeterni* και χειραφετείται από την ενδεχομενικότητα, την ανωνυμία, την πραγματοποιημένη γενικότητα (KdÄ σ. 148)· το υπάρχον πρόσωπο αποτελεί την Εξαίρεση. Βέβαια ο Αντόρνο επιμένει: η προτεραιότητα του μεμονωμένου αποτελεί επίφαση στο βαθμό που η αρχή της κοινωνίας της ανταλλαγής πραγματώνεται ακριβώς «με την απολυτοποιημένη αυτοσυντήρηση των κοινωνικών υποκειμένων». Ο Κίρκεγκαρντ συλλαμβάνει ως απάτη την εγγελιανή φιλοσοφία της ιστορίας στο βαθμό που ο πεπερασμένος κόσμος νοείται ως πλήρης νοήματος, όμως ταυτόχρονα ο ίδιος έχει εμποδίσει τη συνειδητοποίηση της ιστορικής ουσίας της υποτιθέμενης καθαρής ατομικότητας (KdÄ σ. 245). Ετσι ο Αντόρνο θεωρεί ότι τον Κίρκεγκαρντ τον κατάπια εν τέλει

η συνείδηση της αστικής νόρμας και, ρίχνοντας το δηλητηριώδες βέλος του, ως κύριο εκπρόσωπο αυτής της αστικής νόρμας θεωρεί (χωρίς να τον κατονομάζει) τον πλέον διάσημο «μύστη» του Κίρκεγκαρντ (βλέπε Χάιντεγκερ).

\*\*\*\*\*

**για τον Χούσερλ: προς τα ίδια τα πράγματα;**

Οι ενότητες

**α. θέαση της ουσίας**

δεσμευτικότητα

η εν δυνάμει κριτική διάσταση

**β. δεδομενικότητα**

γεγονικό (το δεδομένο

και η ποιοτική διεύρυνσή του)

προς τη διαδικασία

(και η προΐστορία του φαινομενολογικού δεδομένου)

**γ. «Προς τα ίδια τα πράγματα»**

νόηση και νόημα

*παρέκβαση: στην καντιανή υπερβατική αισθητική*

αντίληψη και αίσθηση

«Το βλέμμα μαγεύει το γίνεσθαι σε Είναι»

Αντόρνο  
Μετακριτική της γνωσιοθεωρίας

Οι πηγές για τις αναπτύξεις του Αντόρνο ως προς τη φαιμενολογική θεώρηση του Εντμουντ Χούσερλ (1859-1938) είναι κυρίως τρεις:

Κατ' αρχήν κατά το έτος 1924 εκπόνησε τη διδακτορική διατριβή του (Promotion) με θέμα *Η υπερβατικότητα του πραγμασιδούς και του νοηματικού στη φαινομενολογία του Χούσερλ (Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie)*<sup>90</sup> υπό την επίβλεψη του νεοκαντιανού καθηγητή φιλοσοφίας Χανς Κορνέλιους (Hans Cornelius) (υπό τη δική του επίβλεψη εκπόνησε και ο Μαξ Χορκχάιμερ την επί διδακτορία και κατόπιν την επί υφηγεσία διατριβή του). Αργότερα, κατά το χρονικό διάστημα 1934-1937 ο Αντόρνο προχώρησε σε μια περαιτέρω επεξεργασία των θέσεών του για τον Χούσερλ με βάση τις οποίες συνέταξε το κείμενο *Για τη φιλοσοφία του Χούσερλ (Zur Philosophie Husserls)*: αυτό το κείμενο κατατέθηκε το 1950 στο Αρχείο Φιλοσοφίας (Archiv für Philosophie [24]) και σήμερα βρίσκεται στον τόμο 20.1 των Απάντων του.<sup>91</sup> Οι θέσεις του Αντόρνο που αναπτύχθηκαν σε αυτές τις προγενέστερες προσεγγίσεις ενσωματώθηκαν εν πολλοίς και ολοκληρώθηκαν στο έργο του *Μετακριτική της Γνωσιοθεωρίας, Μελέτες για τον Χούσερλ και για τις φαινομενολογικές αντινομίες (Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien)* που εκδόθηκε το 1956.<sup>92</sup>

Ο Αντόρνο θα σύρει τη φαινομενολογία στο εγελιανό πεδίο και από εδώ θα απασφαλίσει την επίθεση· ίσως η επίθεση αυτή να ήταν λιγότερο σφοδρή, αν πέρα από τον κύριο στόχο που ήταν ο Χούσερλ, δεν υπήρχε (αναπόφευκτα) και ο παράπλευρος στόχος που αφορούσε τη χαϊντεγκεριανή επέλαση. Η κριτική θέση του Αντόρνο που αφορά και τους δυο στόχους αρθρώνεται στη διατύπωση ότι με τη δύναμη της αυτόνομης ratio επιδιώκεται αδιαμεσολάβητα η παλινόρθωση της οντολογίας.<sup>93</sup> Αν στον Χούσερλ η υπερβατολογική υποκειμενικότητα έχει τον χαρακτήρα του Είναι (Sein), όπως επισημαίνει ο Λόταρ Ελέυ (Lothar Eley),<sup>94</sup> στον Χάιντεγκερ θα



μείνει κυρίαρχο το δεύτερο σκέλος (το Είναι) ενώ το πρώτο σκέλος (η υπερβατολογική υποκειμενικότητα) θα εκλείψει.

*αποκλίσεις και συγκλίσεις*

Μέσα από το εγγεγραμμένο

(αλλά και καντιανό) ορμητήριο ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να αναδείξει αντινομικές σχέσεις εν μέσω των φαινομενολογικών συλλήψεων· στο επίκεντρο της κριτικής του βρίσκεται κατ' ουσίαν η σύλληψη της πρωταρχικότητας, η οποία αναδιατάσσεται και αναδιατυπώνεται μέσα στην εκάστοτε συγκεκριμένη συνάφεια. Για τον Έντμουντ Χούσερλ «η φιλοσοφία [...] είναι από την ουσία της επιστήμη των αληθινών αρχών, των πηγών, η επιστήμη για τα ριζώματα πάντων»<sup>95</sup> και τούτο, η αναγωγή στις «έσχατες πηγές», συνέχεται με την «επιστημονική δουλειά» που συντελείται «σε σφαίρες άμεσης ενόρασης». Όπως ήδη αναφέρθηκε στην εισαγωγή αυτής της ερευνητικής εργασίας, η σταθερή ένσταση του Αντόρνο απέναντι στην απόλυτη πρωταρχία αφορά το ότι αν η γνωσιοθεωρία δεν μπορεί να αναχθεί πίσω από τις συνειδησιακές δομές, τούτο δεν σημαίνει ότι έτσι νομιμοποιείται να θεμελιωθεί ως πρωταρχικό φαινόμενο αυτό προς το οποίο αυτές οι δομές συσχετίζονται (ΜΕ σ. 134).<sup>96</sup> Η σύλληψη ενός απολύτως πρωταρχικού Είναι παραπέμπει εν τέλει στην απλή νοητική λειτουργία (ΜΕ σ. 173)· για τον Αντόρνο της *Μετακριτικής της Γνωσιοθεωρίας* με τον τρόπο αυτόν απωθείται κυρίως το ζήτημα της εργασίας και συγκεκριμένα «της κοινωνικής παραγωγής ως όρου της γνώσης». Αργότερα, στην *Αρνητική Διαλεκτική*, θα μετριάσει ο ίδιος αυτόν τον κεντρικό ρόλο της εργασίας, επικαλούμενος μάλιστα και τον ίδιο τον Μαρξ<sup>97</sup> και αναγνωρίζοντας ότι η υποστασιοποίηση της εργασίας «συνεχίζει απλώς την αυταπάτη για την ηγεμονία της παραγωγικής αρχής».<sup>98</sup> Μέσα από αυτήν τη μετατόπιση, η αποδοχή μιας πρωταρχίας, ενός πρώτου, συνιστά εν τέλει ιδεολογία, οποιοδήποτε περιεχόμενο κι αν έχει αυτό το πρώτο, κατά συνέπεια ακόμη κι αν αυτό το πρώτο παραπέμπει στον χώρο της συνολικής κοινωνικής διαδικασίας.<sup>99</sup> Σε αυτά τα πλαίσια ο Αντόρνο συγκροτεί την οπτική του μένοντας συνεπής (έως και αμετακίνητος) στις καντιανές και εγγεγραμμένες προκειμένες: αφ' ενός μεν στο καντιανό εμμενές αντικείμενο, δηλαδή το αντικείμενο της φύσης που συγκροτείται βάσει των *a priori* εποπτειών και των κατηγοριών της διάνοιας και αφ'ετέρου στην εγγεγραμμένη διαμεσολάβηση, την εργώδη κίνηση ανάμεσα στο υποκείμενο και το

αντικείμενο, που νοείται ειδικότερα ως έξοδος από κάτι πρώτο προς κάτι δεύτερο αποτελώντας ταυτόχρονα μετάβαση σε κάτι διαφορετικό.<sup>100</sup> Ωστόσο ο Αντόρνο, ορμώμενος από τις ιδεαλιστικές συνιστώσες, θα αφήσει να διαφανούν οι δικές του κατευθύνσεις: μέσα από την οπτική που αναπτύσσει στο πεδίο της φαινομενολογίας προκύπτει, όπως θα αναπτυχθεί, το δικό του αίτημα για την ανάδειξη μιας μη ισακριβούς/ ασύμμετρης (inadäquat) σχέσης ανάμεσα στους δύο πόλους, το υποκείμενο και το αντικείμενο, σε αντίθεση με την ίσης έκτασης κίνηση που συγκροτείται ανάμεσά τους στο εγελιανό έδαφος· αυτή η ασύμμετρη κίνηση παραπέμπει στο ασυνεχές, που αποτελεί την περιοχή του μη ταυτού· και περαιτέρω, η ανάδειξη του μη ταυτού οδηγεί σε μια μη αναγώγιμη στιγμή μέσα από μια διαφορετική (διαλεκτική) πορεία εν σχέσει με τη φαινομενολογική περιγραφή.

Πρέπει εν τούτοις να επισημανθεί, ότι και μέσα από την οπτική του Αντόρνο, διαφαίνονται στη φαινομενολογία ορισμένες θεωρητικές γραμμές, που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι τις μερίζεται και ο ίδιος: είναι κατ' αρχήν το πρόταγμα του Χούσσερλ για τη στροφή «προς τα ίδια τα πράγματα» που μπορεί να θεωρηθεί, σε μια πρώτη ανάγνωση, ότι καλύπτει και τη θέση του Αντόρνο για την «όσμωση με τα πράγματα»<sup>101</sup> («sich den Dingen anschmiegen»)· εδώ όμως θα πρέπει να γίνει σαφής διάκριση ανάμεσα στις δύο θεωρήσεις: τα «πράγματα» στη σύλληψη του Χούσσερλ αφορούν τα συνειδησιακά ενεργήματα, όπως θα αναπτυχθεί πιο κάτω· για τον Αντόρνο τα πράγματα συγκροτούνται διαμεσολαβημένα με την ύλη τους που είναι η ιστορία. Ένα σημείο σύγκλισης είναι η κριτική που ασκεί ο Χούσσερλ προς τον φυσικο-επιστημονικό λόγο· στο έργο του *Krisis* αντιπαραθέτει στον μαθηματικοποιημένο κόσμο (Formelwelt) που έχει συγκροτηθεί από την φυσική επιστήμη τον βιόκοσμο (Lebenswelt) που συνιστά «το ξεχασμένο αισθητηριακό θεμέλιο της φυσικής επιστήμης»· ο βιόκοσμος, ως μια προεπιστημονική στάση και ως μια επικράτεια «πρωταρχικών προφανειών», είναι ο δείκτης για την αισθητηριακή εκκένωση της φυσικής επιστήμης που συντελείται μέσω της τεχνικής.<sup>102</sup> Στο έργο του *Formale und Transzendente Logik* έχει επισημάνει ο Χούσσερλ την κυρίαρχη αντίληψη βάσει της οποίας διαχωρίζεται η επιστήμη από την κριτική του Λόγου.<sup>103</sup> Οι θέσεις αυτές συστοιχούν προς την κριτική η οποία διαπερνά το πρόγραμμα της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* και γενικότερα την κριτική θεωρία· αλλά

καθοριστικής σημασίας είναι και το ίδιο το ζήτημα της υποκειμενικότητας, που βρίσκεται στο επίκεντρο της κριτικής από την πλευρά της φαινομενολογίας, καθώς ο Χούσερλ έχει διατυπώσει στο άρθρο του στην *Εγκυκλοπαίδεια Britannica* ότι «ο υποκειμενισμός μπορεί να ξεπεραστεί μόνο μέσω του καθολικότερου και συνεπέστερου υποκειμενισμού (του υπερβατολογικού)».<sup>104</sup> Τούτο αποτελεί βασική θέση και στον ίδιο τον Αντόρνο: στην *Αρνητική Διαλεκτική* επαναλαμβάνει σχεδόν τη διατύπωση του Χούσερλ (χωρίς βέβαια την υπερβατολογική διάσταση) υποστηρίζοντας ότι αυτό που θα επιχειρήσει είναι «να σπάσει με τη δύναμη του υποκειμένου το απατηλό κατασκευάσμα της απατηλής υποκειμενικότητας»<sup>105</sup>, έτσι ώστε «σε πλήρη αντίθεση προς το σύνηθες ιδανικό της επιστήμης η αντικειμενικότητα της διαλεκτικής γνώσης δεν χρειάζεται λιγότερο αλλά περισσότερο το υποκείμενο».<sup>106</sup> Όπως θα αναπτύξει στη συνέχεια, μόνον μέσω της υποκειμενικότητας μπορεί να συντριβεί η υποκειμενικότητα, μόνον με επίταση του στοχασμού μπορεί να οδηγηθεί το υποκείμενο, καταβυθιζόμενο, εντός της αλήθειας.<sup>107</sup> (Είναι έντονος ένας νιτσεϊκός απόηχος σε αυτή την εσωτερική επίθεση στην υποκειμενικότητα, αν και εκεί η επίθεση οδήγησε εν τέλει στην υπέρβαση, στον υπεράνθρωπο). Παρά ταύτα: οι δεδομένες συγκλίσεις δεν ακυρώνουν τις διαφορετικές κατευθύνσεις μεταξύ της φαινομενολογίας και της κριτικής θεωρίας. Ίσως ένα κρίσιμο, αφετηριακό σημείο των δύο κατευθύνσεων να αποτελεί η ίδια η φιλοσοφική κατεύθυνση, το «τέλος» προς το οποίο καλείται να κινηθεί η φιλοσοφική σκέψη: αναφερόμενος ο Χούσερλ στον Ντεκάρτ, εξαιρώντας τη στροφή που πραγματώσε «τη θεμελιώδη στροφή από τον απλοϊκό αντικειμενισμό στον υπερβατολογικό υποκειμενισμό, ο οποίος [...] φαίνεται να στρέφεται προς μια αναγκαία τελική μορφή», συνεχίζει: «δεν θα έπρεπε λοιπόν αυτή η προοδευούσα τάση να φέρει μέσα της ένα αιώνιο νόημα, μια τεράστια για μας αποστολή, επιβαλλόμενη σε μας από την ίδια την ιστορία, αποστολή για την οποία καλούμαστε όλοι μας να συνεργαστούμε;».<sup>108</sup> Αλλά και στο καταστατικό κείμενό του «Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη» θα τονίσει με έμφαση «τον μοναδικό τελεολογικό ρόλο» που κατέχει κάθε μεγάλη φιλοσοφία.<sup>109</sup> Ακριβώς στον αντίποδα βρίσκεται ο Αντόρνο, ο οποίος ήδη από την νεανική διάλεξή του (την εναρκτήρια ακαδημαϊκή ομιλία του το 1931) με τίτλο *Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας* θέλει να αποκρούσει το «τέλος» της φιλοσοφικής σκέψης, την τελεολογία του νοήματος: «Η γνήσια φιλοσοφική

ερμηνεία δεν αφορά ένα τετελεσμένο νόημα που βρίσκεται πίσω από το ερώτημα και εμμένει εκεί, αλλά συνιστά τον αιφνίδιο και στιγμιαίο φωτισμό του καθώς και την ταυτόχρονη ανάλωσή του». <sup>110</sup> Είναι χαρακτηριστικό, ότι αυτή η αναδιάταξη εν όψει του νοήματος αναδιατάσσει και το ίδιο το φιλοσοφικό ductus, όπως ήδη έχει αναφερθεί εισαγωγικά. Για τον Αντόρνο έχει καθοριστική σημασία ο αποσπασματικός χαρακτήρας του φιλοσοφικού λόγου, ένας χαρακτήρας, ο οποίος εγγενώς αντιτίθεται στην (τελεολογική) ολότητα του νοήματος. Εδώ μπορεί να επισημανθεί ότι οι καρτεσιανοί κανόνες που διατυπώνονται στο δεύτερο μέρος του *Λόγου περί της Μεθόδου*<sup>111</sup> είναι κομβικής σημασίας και για τον ίδιο τον Αντόρνο, πέρα από τη δεδομένη βαρύτητά τους για τη θεώρηση του Χούσερλ. Ο Χούσερλ, στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*<sup>112</sup>, θέλει να διατυπώσει αδρά την κατευθυντήρια ιδέα των δικών του πλέον στοχασμών: να οδηγήσει μέχρι τέλους το καρτεσιανό αίτημα γνησιότητας και καθολικότητας για τη θεμελίωση της επιστήμης. «Μέχρι τέλους» σημαίνει ότι στη φαινομενολογία ανατίθεται «ακριβώς λόγω της ριζικής εκδίπλωσης καρτεσιανών μοτίβων, να απορρίψει σχεδόν όλο το γνωστό δογματικό περιεχόμενο της καρτεσιανής φιλοσοφίας». <sup>113</sup> Η φιλοσοφική αντίστιξη του Χούσερλ αρχίζει ήδη από την ανίχνευση της *εποχής* στα καρτεσιανά συμφραζόμενα: η αμφιβολία ανάγεται σε «μεθοδική κριτική κάθετι βέβαιου μέσα στη φυσική ζωή της εμπειρίας και της σκέψης, έτσι ώστε «...το Είναι του κόσμου να παραμένει, σ' αυτό το αφετηριακό στάδιο, εκτός ισχύος [en suspens]». <sup>114</sup> Στην πορεία των πέντε στοχασμών θα αναδυθεί ο μόνος ριζικός αυτοστοχασμός «και αυτός είναι ο φαινομενολογικός». <sup>115</sup> Σε αντίστιξη προς τον Ντεκάρτ οδηγείται και ο Αντόρνο- αλλά εδώ η φορά παρεκκλίνει: στο σημαντικό κείμενό του *Το δοκίμιο ως μορφή* (1954-58) προχωρά σε έναν αναστοχασμό για τη μορφή του ίδιου του φιλοσοφικού λόγου- η δοκιμαϊκή μορφή του λόγου οδηγεί εγγενώς έξω από τα όρια της συστηματικής βεβαιότητας και θεμελίωσης. «Δεν είναι τόσο ότι το δοκίμιο αδιαφορεί για την αναμφίβολη βεβαιότητα όσο ότι την καταγγέλει ως ιδεώδες». <sup>116</sup> Στο μεγαλύτερο μέρος αυτού του κειμένου ο Αντόρνο αναφέρεται διεξοδικά στους τέσσερις καρτεσιανούς κανόνες λέγοντας μάλιστα με έμφαση: «Γενικά, το δοκίμιο θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως μια διαμαρτυρία εναντίον των τεσσάρων κανόνων που καθιέρωσε ο «Λόγος περί της Μεθόδου» του Ντεκάρτ, στις απαρχές της νεώτερης δυτικής επιστήμης και

της θεωρίας της». <sup>117</sup> Έτσι ο Αντόρνο θέτει κατ' αρχήν στο στόχαστρο την *clara et distincta perceptio* του πρώτου κανόνα θεωρώντας ότι το δοκίμιο αποτελεί μια «ήπια πρόκληση» αυτού του ιδεώδους, προχωρά στον δεύτερο κανόνα (περί της διαίρεσης των προβλημάτων) υποστηρίζοντας ότι το δοκίμιο «κινείται τόσο κοντά στο *hic et nunc* του αντικειμένου, ώστε τούτο (το αντικείμενο) αποσυντίθεται στις στιγμές εκείνες, μέσα στις οποίες βρίσκεται η ζωή του, αντί να συνιστά απλώς αντικείμενο», συνεχίζει με τον τρίτο κανόνα (περί της διεύθυνσης της σκέψης από τα απλούστερα προς τα συνθετότερα) υποστηρίζοντας ακριβώς το αντίθετο- ότι δηλαδή το δοκίμιο αρχίζει από το πλέον σύνθετο και «όχι από ότι είναι απλούστατο και ήδη οικείο» και καταλήγει με τον τέταρτο κανόνα (περί της πληρότητας των απαριθμήσεων) προχωρώντας σε μια κριτική προς την ταυτότητα - ο *horror vacui*, ο τρόμος μπροστά σε μια σκέψη που θεωρείται κενή όταν είναι μη μετρήσιμη, «η χωρίς κενά συνάφεια του παραγωγικού συλλογισμού» παραπέμπει στην αναγκαιότητα της μεθοδικής σκέψης για την ταυτότητα. Ωστόσο ο Αντόρνο δεν θα παραμείνει εντελώς στην καθαρότητα αυτής της συνηγορίας για το δοκίμιο- ο ίδιος θα αναγνωρίσει μέσα στην πορεία του κειμένου του και την ανοιχτότητα αλλά και την ενδεχόμενη κλειστότητα αυτής της μορφής του φιλοσοφικού δοκιμιακού λόγου. Σε κάθε περίπτωση ο *Λόγος περί της Μεθόδου* αποτελεί και εδώ, στα πλαίσια της κριτικής θεωρίας, όπως άλλωστε έχει καταδείξει και ο Μαξ Χορκχάμερ, <sup>118</sup> κομβικό σημείο για την προώθηση της φιλοσοφικής σκέψης.

### **α. θέαση της ουσίας**

*δεσμευτικότητα* Ο αδιαμεσολάβητος χαρακτήρας ανάμεσα στην έννοια και το δεδομένο βρίσκεται στον πυρήνα της φαινομενολογικής θεώρησης του Χούσσερλ που επιχείρησε βάσει αυτής της αδιαμεσολάβητης διάστασης μια καίρια τομή στο φιλοσοφείν. Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ, στις πρώτες αναπτύξεις του *Είναι και Χρόνος*, επισημαίνει ότι «μόνον ως φαινομενολογία είναι δυνατή η οντολογία» αναδεικνύοντας την καίρια συμβολή του Χούσσερλ στην τομή που θέλει να επιχειρήσει και ο ίδιος στο φιλοσοφείν. <sup>119</sup> και τούτο διότι το φιλοσοφικό φαινομενολογικό αίτημα αφορά πλέον την ανάγκη να επερωτάται καθαρά ένα πράγμα για την εαυτότητά

του, όπως «αυτοπαρουσιάζεται» χωρίς την επέμβαση του νοείν. Πρόκειται, τονίζει ο Αντόρνο, για «ένα είδος επέκτασης της παθητικά εποπτεύουσας στάσης, της καθαρής άφεσης στα πράγματα, αυτής που έχουμε κατ' αρχήν ως πηγή αναμφισβήτητης βεβαιότητας στο άμεσα αισθητηριακό δεδομένο». Για τον Χούσσερλ «αν τα φαινόμενα ως φαινόμενα, δεν αποτελούν *φύση*, έχουν πάντως μια *ουσία* που είναι δυνατόν να συλληφθεί με ένα τρόπο σύμμετρο (*adäquat*). Όλες οι προτάσεις (*Aussagen*) που περιγράφουν φαινόμενα χρησιμοποιώντας άμεσες έννοιες, το κάνουν, εφ' όσον είναι έγκυρες, μέσω των εννοιολογικών σημασιών που έχουν οι λέξεις και που οφείλουν να "εξαργυρωθούν" σε θέαση της ουσίας (*Wesensschauung*)». <sup>120</sup> Στην ίδια αυτή συνάφεια ο Χούσσερλ θα τονίσει ότι εδώ δεν πρόκειται για μια μυστικιστική σύλληψη αλλά η θέαση της ουσίας συνιστά το ίδιο το αντιληπτικό ενέργημα (*Wahrnehmung*).

Θέλοντας ο Χούσσερλ να παρακάμψει την αφητηριακή στιγμή της υποκειμενικής παραγωγής θέτει από κοινού δύο αξιώσεις για τη θέαση της ουσίας: την καθαρότητα και τη δεδομενικότητα. Τούτο αντιστοιχεί στον ίδιο τον ορισμό της φαινομενολογίας που χαρακτηρίζεται αφ' ενός ως «περιγραφική μέθοδος» και αφ' ετέρου ως «απριωρική επιστήμη». Οπότε σε αυτά τα πλαίσια η περιγραφή οφείλει να είναι καθαρή δηλαδή να εκτίθεται «πριν από κάθε θεωρία»<sup>121</sup>. - Στην ιδεαλιστική φιλοσοφία στην παραγωγή της έλλογης αφητηρίας ήταν εγγενής η ανάγκη δικαίωσης (βάσει του «λόγον διδόναι»): τούτο αποτελούσε την αναγκαία συνθήκη για την ιδεαλιστική φιλοσοφία, η οποία μετά από αυτήν την θεμελιακή αφητηριακή στιγμή έχει όλη τη φιλοσοφική άνεση να συνέχεται με την έκθεση των περιεχομένων της αναστοχάζομενη την αντιφατικότητα που αναπτύσσεται εντός τους. Ο Χούσσερλ αντί γι' αυτό αιτείται την επιστροφή «στα ίδια τα πράγματα» όπως επισημαίνει ο Ν. Σκουτερόπουλος, τούτο αφορά την επιστροφή στα συνειδησιακά ενεργήματα.<sup>122</sup> Επιχειρείται έτσι μια τροποποίηση στην έννοια της καθαρότητας καθώς κατά τον Αντόρνο η καθαρότητα τροποποιείται σύμφωνα με μια αναγωγή στον Φρανς Μπρεντάνο (*Franz Brentano/1838-1917*) «ο οποίος έκανε μια εντελώς ιδιότυπη σύνθεση από μοτίβα της σχολαστικής παράδοσης με στοιχεία του εμπειρισμού» <sup>123</sup>: η έννοια της καθαρότητας στον Χούσσερλ βρίσκεται στα πλαίσια της συσχέτισης του σχολαστικισμού προς τα

συλλαμβανόμενα realia. Αυτά τα δεδομένα realia παρέχουν το οπτικό πεδίο απ' όπου θεάται κανείς την ουσία.

Για τον Χούσσερλ η ουσία αναδεικνύεται ως αυτό που «καθιστά δυνατό σε κάθε ον να είναι ον σύμφωνα με την έννοιά του» και η τομή την οποία αναλαμβάνει να φέρει σε πέρας αφορά τη συγκρότηση μιας μεθόδου που να διασφαλίζει ώστε οι ουσιότητες να είναι ανεξάρτητες από τα επιμέρους όντα και οι οποίες, καθώς δεν αποκτώνται με αφαίρεση από αυτά, να καθιστούν άμεση την πρόσβαση στην εποπτεία. Το εξατομικευμένο, σε χώρο και χρόνο, *τόδε τι* βρίσκεται απέναντι στην ουσία. Το φαινόμενο αυτοδεικνύεται και είναι αυτό που θα αποτελέσει τον προπομπό για το χαϊντεγκεριανό Είναι των όντων. Στις *Ιδέες* το αίτημα του Χούσσερλ «πίσω στα πράγματα», αυτή η «πολεμική ιαχή» όπως χαρακτηρίζεται κάποια στιγμή από τον Αντόρνο, θέτει σε παρένθεση το ατομικό, γεγονόςικό Είναι έναντι της ουσίας. Η εντός της παρένθεσης θέση συνιστά την εποχή (epoché), η οποία επιτελείται για να ακυρώσει τη φυσική στάση, όπως αναλυτικά αναπτύσσει ο Χούσσερλ στο έργο του *Krisis* όπου η εποχή θα οδηγήσει σε μια ολική μεταβολή της φυσικής στάσης (natürliche Einstellung) προωθώντας «ένα νέο είδος της εμπειρίας», και κατά συνέπεια προωθώντας ένα νέο είδος του νοείν και της ίδιας της θεωρητικής σύλληψης.<sup>124</sup> «Η φυσική στάση της παραδοχής του κόσμου θεμελιώνεται στη μη γνώση. Η εποχή επιτρέπει ακριβώς το πέρασμα από τη μη γνώση στη γνώση», [...] «η πραγμάτωση (της εποχής) δηλώνει το τέλος, την αναίρεση, της σχέσης της οικειότητας με τα πράγματα».<sup>125</sup>

Ο νεαρός Αντόρνο, ήδη από την περίοδο της διατριβής του, θεωρεί ότι η εποχή συνιστά ένα μέσον ευρετικό για να διασαφηνιστεί η σχέση ανάμεσα στη συνείδηση και στην υπερβατική προς αυτήν πραγματικότητα.<sup>126</sup> Ο ευρετικός δρόμος όμως οδηγεί κατ' ουσίαν στη θέση ότι «η εποχή συνιστά αποχή από την κρίση»<sup>127</sup>: το φαινόμενο αυτοχορηγείται και το καθεστώς ισχύος δεν είναι πλέον αυτό της κρίσης (Urteil) αλλά της προφάνειας (Evidenz) που αποτελεί το βίωμα της αλήθειας, εδώ όπου το αυταπόδεικτο συνιστά την αντικειμενικότητα<sup>128</sup> – το νοείν αντλεί προφάνεια από την εποπτεία, σύμφωνα με τη διατύπωση του Χούσσερλ.<sup>129</sup> Έτσι όμως κατά τον Αντόρνο το νοείν πραγματοποιείται που σημαίνει ότι το σκέπτεσθαι απεκδύεται του δικαιώματος να είναι σκέπτεσθαι αρκούμενο στην περιγραφή· και γι' αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο χρησιμοποιεί τη διατύπωση «λήθη της

σύνθεσης» που αποτελεί το ακριβώς αντίθετο από την την χαϊντεγκεριανή λήθη του Είναι: η λήθη της σύνθεσης αφορά τη λήθη ενός προσδιορισμένου πεδίου που συνέχεται από την έννοια και από το ετερογενές προς αυτήν που οφείλει να «συντεθεί» μαζί της ενώ η λήθη του Είναι υποδηλώνει τη λήθη μιας απροσδιοριστίας που θα όφειλε να έχει το χαϊντεγκεριανό Είναι απέναντι στο πλέγμα των κατηγοριών που έχουν συσκοτίσει την αιτούμενη απροσδιοριστία, όπως θα αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα.<sup>130</sup>

Μετά την επιτέλεση της εποχής η φαινομενολογία θα αναδείξει αυτό που απομένει, θα αναδείξει το κατάλοιπο (Residuum).<sup>131</sup> Ο Αντόρνο θεωρεί ότι δεν εξηγείται ο λόγος που έχουν τεθεί όλα αυτά τα γεγονικά σε παρένθεση, θεωρεί ότι η φαινομενολογική στάση είναι αυθαίρετη και εδώ πληρώνει το τίμημά της στο βαθμό που ήθελε να διαφύγει από τον ιδεαλισμό. Στην ιδεαλιστική φιλοσοφία «ο νομιμοποιητικός λόγος της αλήθειας αναδεικνύεται ως η συνάφεια των δεδομένων» πληρώνοντας βέβαια και εδώ το συγκεκριμένο τίμημα: η διττή αναγωγή αφ' ενός στα αισθητηριακά δεδομένα και αφ' ετέρου στον κατηγοριακό μηχανισμό κατέληξε στην αναζήτηση της αντικειμενικότητας στη δεσμευτικότητά της στο υποκείμενο, το οποίο εξοπλίζεται με μια εκ των προτέρων νομιμοποίηση, έτσι ώστε η έννοια της αλήθειας αναζητείται στο απολύτως αναγκαίο. Με τον Καντ έχει τεθεί ήδη η δεσμευτικότητα με βάση τις καθαρές έννοιες της διάνοιας και τις καθαρές συνθετικές κρίσεις απριόρι.

Ο Χούσερλ θα επιχειρήσει να οδηγηθεί στη δεσμευτικότητα αφαιρώντας από την ατομικότητα τη χωροχρονική της πραγματικότητα ώστε να μείνει το αντικείμενο του νοείν «ως το νοηθέν ενός προθετικού ενεργήματος χωρίς να εκφέρουμε απόφαση για τη χωροχρονική ύπαρξή του».<sup>132</sup> σύμφωνα με τη θεώρησή του η αποβλεπτικότητα/προθετικότητα (Intentionalität) καλύπτει όλη τη φαινομενολογία και «εκφράζει ακριβώς τη θεμελιώδη ιδιότητα της συνείδησης» και όπως διατυπώνεται στη *Δεύτερη Λογική Έρευνα* «γενικά μπορούμε να πούμε: εκείνο στο οποίο στοχεύει η απόβλεψη γίνεται – διαμέσου αυτής της στόχευσης – το καθαυτό αντικείμενο του ενεργήματος».<sup>133</sup> Η συνείδηση αποβλέπει πάντα σε κάτι – και αυτό το ενέργημα, κατά τον Αντόρνο υποστασιοποιείται αυθαίρετα, δηλαδή χωρίς να έχει διαπεραστεί από τη νομιμοποίηση της θεωρίας· ο ίδιος θεωρεί ότι η προτεραιότητα που δίνει ο Χούσερλ στην αποβλεπτικότητα θα έπρεπε να εκβάλλει στην ιστορικότητα,



κάτι που η φαινομενολογία «ως *philosophia perennis* θα ήταν το τελευταίο που θα αξίωνε» (ΜΕ σ. 174). Η πράξη ισοπεδώνεται, εκπίπτει σε μια απλή ειδική περίπτωση της αποβλεπτικότητας (ΜΕ σ. 174), η αυθορμησία συρρικνώνεται «σε μια απλή συσχετική σύνδεση, η *actio* νοείται ως ένα σύνολο αλληλοδιατασσομένων στιγμών». «Το γίνεσθαι πολώνεται στο υπάρχον» (ΜΕ σ. 119). Η εκκίνηση είναι ήδη εξ αρχής πραγματοποιημένη: υπό μια έννοια η εκκίνηση είναι εξ αρχής ακινητοποιημένη καθώς στον ορίζοντα του αμετάβλητου «τίποτε άλλο δεν πρέπει να γίνει από αυτό που ήδη υπήρξε». Το μέλλον έχει γίνει «ταμπού»: το νέο φιλτράρεται – γίνεται υλικό, τυχαίο, ταραξίας, σύμφωνα με τους εμβληματικούς χαρακτηρισμούς του Αντόρνο. (ΜΕ σ. 40)

Αυτό που απομένει είναι η ουσία καθαρή από την εμπειρία, η οποία όμως πρέπει να διατηρεί τη δεδομενικότητα και άρα την εποπτικότητα που οδηγεί στην δεύτερη αξίωση, ως εμπειριστική αξίωση δευτέρου βαθμού, όπως χαρακτηρίζεται από τον Αντόρνο: οι ανεξάρτητες από την χωροχρονική ατομικότητα καθαρές ουσιότητες οφείλουν να είναι προσβάσιμες σε μια πρωταρχική εμπειρία, «πρέπει να είναι δεδομένες στην πρωταρχικώς δίδουσα εμπειρία». Ο Αντόρνο παραπέμπει στην VI έρευνα του δευτέρου τόμου των *Λογικών Ερευνών* «όπου τα κατηγοριακά πνευματικά περιεχόμενα γίνονται αντιληπτά όπως η απλή εποπτεία των αισθητηριακών γεγονότων».<sup>134</sup> Στην πορεία της θεώρησής του ο Χούσσερλ δεν απέφυγε να αναζητήσει την εναρμόνιση των δύο περιοχών διατυπώνοντας μεταγενέστερα τη θέση ότι οι προφάνειες των πνευματικών περιεχομένων οφείλουν να θεμελιωθούν από μια θεωρία της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας υπό καντιανή έννοια. Πρόκειται για μια επαναστροφή στην υπερβατολογική συνείδηση την οποία δεν ακολούθησε ο Χάιντεγκερ.

*η εν δυνάμει κριτική διάσταση*

Η απαλλαγή της φιλοσοφίας από την αναγωγή στις γνωστικές ικανότητες οδήγησε, σύμφωνα με τον Αντόρνο, τον Χούσσερλ (στα έργα του *Σχεδιάσμα* και *Ο κόσμος ως η επιτομή όλων των υπαρκτών*) να συλλαμβάνεται το όλον χωρίς όρια στη γνώση του. Η απάλειψη των κριτικών διαχωρισμών συνιστά απάλειψη των διαμεσολαβήσεων, συνιστά απάλειψη του αναστοχασμού τους. Κατά τούτο, αν και η απάλειψη των ορίων συνιστά υπό μια έννοια ένα μοτίβο

αντικοφορμιστικό, εν τέλει, κατά τον Αντόρνο, χωρίς τον αναστοχασμό των αντιφατικών διαμεσολαβήσεων, το αντικοφορμιστικό μοτίβο της έλλειψης ορίων, μετατρέπεται, ως έλλειψη κριτηρίων, «σε κοφορμισμό»: στην υπαγωγή στο υπάρχον, στην προσαρμογή. Η απάλειψη των ορίων παραπέμπει σε ένα απόλυτο, το οποίο γίνεται «αυτό που θα ήθελε λιγότερο από οποιοδήποτε άλλο: μια στιγμή της φυσικής ιστορίας», δηλαδή μια στιγμή όπου η αμοιβαία ανταπόκριση μεταξύ φύσης και ιστορίας (μεταξύ μη εννοιακού και εννοιακού) συγκαλύπτει την εγγενή αντιφατικότητά τους, η οποία δεν μπορεί να αναιρεθεί, ή έστω να θεματοποιηθεί, χωρίς τον αναστοχασμό. Το κενό της έλλειψης του αναστοχασμού έρχεται να καλύψει ο κανόνας της προσαρμογής. Για τον Αντόρνο η σκέψη που αφίσταται των κριτικών διαχωρισμών δεν έχει άλλη δυνατότητα «παρά να καθαγιάσει αυτό που απλώς υπάρχει». Έτσι, σύμφωνα με τη σύλληψη της αρνητικής διαλεκτικής, η θέαση της ουσίας «έχει εκλεκτική συγγένεια με την ιδεολογία, τη λαθραία απόκτηση της αμεσότητας από το διαμεσολαβημένο, το οποίο περιβάλλει με το κύρος ενός απόλυτου Είναι καθ' εαυτό». Από την άλλη όμως πλευρά, απέναντι στην οντολογική απόληξη του καθαγιασμού του υπάρχοντος, βρίσκεται η κριτική ανάγκη της σκέψης, την οποία ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να ανιχνεύσει και μέσα στο ίδιο το πεδίο της φαινομενολογίας: θα επιχειρήσει να αναδείξει ότι αν είναι εφικτή η θέαση της ουσίας τούτο οφείλεται στην ιστορική υλικότητα της συλλογικής ζωής του πνεύματος· η θέαση της ουσίας αποτελεί ιδεατότητα που ξεφεύγει από την αμεσότητα αλλά και από την ατομική συνείδηση - αποτελεί «το φυσιογνωμικό βλέμμα σε πνευματικά περιεχόμενα». Με τον όρο «φυσιογνωμικό βλέμμα» ο Αντόρνο θέλει να υποδείξει εκείνο το βλέμμα στην υλική του διάσταση, το βλέμμα που περνώντας μέσα από το νοεόν, ανταποκρίνεται στην αντικειμενικότητα η οποία και το νομιμοποιεί: «το πνευματικό προϊόν έχει τη δική του αντικειμενικότητα» απέναντι στο φαίνεσθαι, «που θα μπορούσε να αποτελέσει μια σωτήρια διόρθωση του ιδεαλισμού», αντιπροτείνεται μια πρώτη και μια δεύτερη αμεσότητα, μια αμεσότητα που συστοιχεί προς την υλική διάσταση και μια αμεσότητα που συστοιχεί προς τα πνευματικά μορφώματα: η αντικειμενικότητα του πνεύματος, σύμφωνα με αυτήν την εγγελιανή ανάπτυξη του Αντόρνο, «είναι προϊόν ιστορικής διαδικασίας, επιτρέπει ένα είδος εποπτικής σχέσης προς την πνευματικότητα»· αυτή η αντικειμενικότητα του πνεύματος είναι προϊόν

ιστορίας, δεν αποτελεί πλέον μια μονοδιάστατη προβολή του υποκειμένου: τα πνευματικά μορφώματα συνιστούν δεύτερη αμεσότητα «για μια σκέψη που δεν αποδίδει όλους τους προσδιορισμούς στη δική της πλευρά αφαιρώντας κάθε ιδιότητα από το αντικείμενο, από το απέναντί της. Είναι όλη η υλική ιστορικότητα που, πέρα από τον ατομικό πρωτουργό, βρίσκεται εναποθηκευμένη και θεμελιωμένη στη συλλογική ζωή του πνεύματος».<sup>135</sup> Στο πεδίο του Χούσερλ το φυσιογνωμικό βλέμμα ταυτίζεται με τις επιστημονικές γενικές έννοιες. Έτσι όμως ο Χούσερλ μένει μετέωρος ανάμεσα στον επιστημονισμό ως φιλοσοφικό μοντέλο και στον αυτοαναστοχασμό της επιστήμης.<sup>136</sup> Αν το φυσιογνωμικό βλέμμα είναι ήδη εσωτερικά προδιαμορφωμένο ο Χούσερλ αποδίδει εδώ αναγκαιότητα και γενικότητα σύμφωνα με το καντιανό αίτημα που αφορά τις συνθετικές κρίσεις απριόρι. Το ψεύδος κατά τον Αντόρνο δεν συνίσταται στην επιστημονικότητα αυτής της θέασης της ουσίας αλλά «στη δογματική της επιστημονικοποίηση».

Για τον Αντόρνο η γόνιμη συμβολή της φαινομενολογικής θέασης της ουσίας είναι ότι βρίσκεται κοντά στην αλληγορική συνείδηση «που ξυπνά στα αντικείμενα, στις εικόνες αυτό που υπήρξαν, αυτό που ήταν οι προθέσεις που τους είχαν δώσει ζωή και οι οποίες μέσα τους έχουν πια παγώσει».<sup>137</sup> Κάτω από την φαινομενική αμεσότητα των πνευματικών περιεχομένων «σαλεύει η διαμεσολάβηση», «σαλεύει η εμπειρία αυτού το οποίο γίνεται μέσα σε αυτό το οποίο δήθεν απλώς υπάρχει». Ο Αντόρνο επιχειρεί να αναδείξει ένα κριτικό δυναμικό επισημαίνοντας ότι η θέαση της ουσίας είναι το ακριβώς αντίθετο αυτού για το οποίο έχει συλληφθεί: δεν είναι πρόσληψη του Είναι αλλά κριτική προς το Είναι όταν αυτό εκλαμβάνεται ως φαινόμενο το οποίο η φιλοσοφική σκέψη αποφεύγει να το αναστοχαστεί· δεν αποτελεί αυτή η θέαση «τη συνείδηση της ταυτότητας ενός πράγματος με την έννοιά του αλλά τη ρήξη ανάμεσά τους».<sup>138</sup> Το ψεύδος δεν είναι η άμεση πρόσληψη του Είναι αλλά η συγκάλυψη της εν δυνάμει ρήξης.

## β. δεδομενικότητα

*γεγονικό (το δεδομένο*

*και η ποιοτική διεύρυνσή του)*

Κομβικό

σημείο στην κριτική του Αντόρνο αποτελεί η σύλληψη του δεδομένου στον Χούσσερλ, ο οποίος θα κάνει λόγο και για το «πρωταρχικό δίκιο κάθε δεδομενικότητας». <sup>139</sup> Πριν προχωρήσει σε αυτήν την πραγμάτευση ο Αντόρνο θεωρεί ότι πρέπει να κάνει μια αναφορά στον ίδιο τον όρο «γνωσιοθεωρία», τον οποίο δεν αποδέχεται ο Χούσσερλ. Εν τούτοις ο Αντόρνο θεωρεί ότι αυτός ο όρος της γνωσιοθεωρίας διέπει το κεντρικό φαινομενολογικό ενέργημα: την αποβλεπτικότητα/προθετικότητα (Intentionalität). Για τον Χούσσερλ «η έκφραση που χρησιμοποιούμε για να ονομάσουμε το θεμελιακό εκείνο γνώρισμα του Είναι ως συνείδησης, ως εμφάνισης τινός, είναι αποβλεπτικότητα, όρος που κατάγεται από τη Σχολαστική Φιλοσοφία [...]· η intentio «μας πηγαίνει κατ' ευθείαν σε αυτά [στα πράγματα]». <sup>140</sup> Ο γνωσιοθεωρητικός χαρακτήρας ανακύπτει κατά τον Αντόρνο καθώς ήδη από τον ορισμό της η αποβλεπτικότητα δεν νοείται απομονωμένη αλλά μπορεί να εξεταστεί μόνον σε μια συνθετική ενότητα, στη διττότητα «του πόλου του εγώ και του πόλου του αντικειμένου» (ΜΕ σ. 130).

Αυτή η αναγωγή σε μια στατική, υπερκείμενη έννοια, στον «πόλο», αποτελεί, ως εγχείρημα εξίσωσης ανάμεσα σε όρους άνισους και ανόμοιους, βασική γνωσιοθεωρητική σταθερά. Στην ίδια κατεύθυνση ασκείται, σε αυτή τη συνάφεια, κριτική και στο πρόταγμα της στροφής «προς τα πράγματα», το οποίο εδώ αξιολογείται ως εναρμόνιση με μια γνωσιοθεωρητική επιταγή: με το θετικιστικό αίτημα να αποδοθεί η ουσία της γνώσης σε πορίσματα χωρίς την «προσθήκη» του νοείν έτσι ώστε να συγκροτείται ένα πνευματικό καθ'εαυτό είναι, να «αποκρυσταλλώνονται» ουσίες ως *sui generis* δεδομενικότητες. Υπ' αυτή την έννοια η φαινομενολογία χαρακτηρίζεται ως το παράδοξο εγχείρημα μιας «θεωρητικά αποδεσμευμένης θεωρίας» (ΜΕ σ. 131). Ωστόσο η καθοριστική δομή της γνωσιοθεωρίας σφραγίζεται από την αιτιακή-αναλυτική μέθοδο, όπως θα επισημάνει στην ανάπτυξή του ο Καρλ Όττο Άπελ (Karl-Otto Apel), ενώ το αίτημα χειραφέτησης από τη δογματική μεταφυσική και τη κοσμοθεωρητική φιλοσοφία εκφράζεται στη φαινομενολογία στο βαθμό που η σχέση ανάμεσα στο εγώ και στον εξωτερικό

κόσμο δεν συλλαμβάνεται ούτε ως αιτιακή σχέση ούτε ως θέση (Setzung) του ενός πόλου από τον άλλο.<sup>141</sup>

Μια πρώτη απόπειρα ανάδειξης διαλεκτικής ανιχνεύει ο Αντόρνο στο ίδιο το θεωρητικό πρόταγμα «προς τα πράγματα», το οποίο, ακριβώς ως θεωρητικό, υπονομεύει τα ίδια τα πράγματα καθ'όσον τούτο, ως λογικό, προηγείται και υπερέχει του πρωτείου του δεδομένου, των πραγμάτων. Σε αυτήν την ένταση μεταξύ λογικού και εμπειρικού στοιχείου απαιτείται αναστοχασμός, στον οποίο ο Χούσσερλ, κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, δεν προχωρά αλλά θέτει *de facto* μια ενότητα των άκρων: «το γεγονόςικό προ-υπάρχον και η καθαρή ισχύς» τίθενται άμεσα, χωρίς να διαμεσολαβούνται εννοιακά. Εν τούτοις κατά τον Αντόρνο αυτή η λανθάνουσα έστω διαλεκτική σχέση μπορεί να οδηγήσει στην αλήθεια, εφ' όσον μπορεί να ωθήσει τις γνωσιοθεωρητικές συλλήψεις μέχρι τα άκρα, που σημαίνει: μέχρι του σημείου να διαλυθεί η αφετηρία τους· αφετηρία στη συγκεκριμένη περίπτωση αποτελεί η ανάλυση της μορφής της γνώσης που δεν διαμεσολαβείται από το συγκεκριμένο περιεχόμενο. Το ζητούμενο θα ήταν να αποδεσμευτεί η αμεσότητα από τη γεγονικότητα, έτσι ώστε να διασωθεί και να αναδειχτεί, σε μια τρίτη στιγμή η ιδεατότητα ως η στιγμή της κριτικής (επί της γεγονικότητας). Το ερώτημα είναι πώς νοείται αυτή η αποδέσμευση, αυτή η «χειραφέτηση» της αμεσότητας από τη γεγονικότητα, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο. Το ζήτημα αυτό τίθεται στη *Μετακριτική της Γνωσιοθεωρίας* αλλά θεματοποιείται περισσότερο σε μια σχετική ανάπτυξη στην *Αρνητική Διαλεκτική*, όπου ο Αντόρνο θα διασπάσει, μέσα στην ίδια την αμεσότητα, τον συμπαγή χαρακτήρα της, προχωρώντας σε έναν οιονεί αναδιπλασιασμό της, σε μια σύλληψη αμεσότητας δευτέρου βαθμού, καθώς αυτή θεωρείται πλέον όχι «ως βαθμίδα της έννοιας», σύμφωνα με το status που έχει στο εγγεγραμμένο έδαφος, αλλά «ως κριτήριο όχι μόνο της αναλήθειας των εννοιών, αλλά και της υπάρχουσας αμεσότητας»<sup>142</sup> - όπως θα αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*.

Αν μέχρις στιγμής, στο πεδίο της φαινομενολογίας, η δεδομενικότητα νοείται στα πλαίσια της γεγονικότητας, ο Αντόρνο θα προχωρήσει εντοπίζοντας μια ποιοτική διεύρυνση στη σύλληψη της δεδομενικότητας: ο Χούσσερλ, ως επιστήμονας και ως μαθηματικός, είχε ενώπιόν του όχι μόνο την αδιαμόρφωτη πολλαπλότητα του γεγονικικού αλλά και

την πολλαπλότητα που συνίσταται «στις εννοιακές ενότητες των όντων». Η ενότητα αυτή όμως δεν μπορούσε να συγκροτηθεί ούτε από το υποκείμενο (από το πνεύμα), γιατί έτσι θα μπορούσε να εκπέσει η φαινομενολογία σε μια μορφή «ιδεαλιστικής μεταφυσικής» ούτε και από την αδιαμόρφωτη πολλαπλότητα του γεγονικού. Οι ενιαίες εννοιακές δομές πρέπει κατ' ανάγκη να αναγνωριστούν ως ένα «καθ' εαυτό», που αποκτά το status της δεδομενικότητας. Σε κάθε περίπτωση ο Αντόρνο θεωρεί ότι η ποιοτική διεύρυνση της δεδομενικότητας, από το γεγονικό έως το καθ'εαυτό Είναι των ενιαίων εννοιακών δομών, οδηγεί στην απώλεια του «συμπαγούς», του αδιαπέραστου χαρακτήρα της, ο οποίος θα έπρεπε να διαφυλαχτεί. Και τούτο διότι το συμπαγές αποτελούσε ένα γόνιμο όριο που θα πρέπει να βρίσκεται διαρκώς ενώπιον του νοείν και το οποίο ως τέτοιο μονάχα (ως συμπαγές), θα πρέπει να αναγνωριστεί: πρόκειται για μια ευθεία παραπομπή στη σύλληψη του μη ταυτού και στην ανάγκη διάσωσής του μέσα στην κατεύθυνση προς την οποία θα κινηθεί ο Αντόρνο.

#### *ταυτίσεις*

Το δεδομένο αποτελεί αισθητηριακό υλικό, ύλη, τελεί σε ένα άμεσο, προ-κατηγοριακό πεδίο χωρίς την αναγωγή στο οποίο δεν μπορεί να αποκτηθεί η έννοια της πραγματικότητας. Για τη σύλληψή της ο Αντόρνο θα αντιπαραθέσει, με κριτήριο τον κινητήριο μοχλό της αντίφασης, την εγελιανή λογική απέναντι στη σύλληψη του Χούσσερλ: αν ακολουθηθεί η εγελιανή οδός, τότε για τη συγκρότηση του πραγματικού πρέπει η αμεσότητα να συνέχεται άρρηκτα με τη διαμεσολαβητότητά της: αυτή είναι η κινητήρια ώθηση της διαλεκτικής λογικής, η οποία «προάγει αυτή την αντίφαση σε προσδιορισμό του πράγματος» (ΜΕ σ. 134), συγκροτεί δηλαδή την έννοια της αμεσότητας καθώς τη διατηρεί και ταυτόχρονα την αρνείται. Απέναντι σε αυτή την μέσω άρνησης, δηλαδή μέσω διατήρησης της αντίφασης, σύλληψη τοποθετείται η φαινομενολογία, στην οποία ισχύει «η καθαρή έλλειψη αντίφασης» - εδώ, η διαμεσολαβημένη γνώση συλλαμβάνεται απομιμούμενη «το πρότυπο της αμεσότητας» (ΜΕ σ. 134). Η εξ ορισμού διαμεσολαβημένη γνώση οφείλει να παράσχει, στο πεδίο της φαινομενολογίας, μια πρωταρχικότητα. Πρόκειται για μια εγγενή αντίφαση, πράγμα ασυμβίβαστο με το κριτήριο της έλλειψης αντίφασης κατά Χούσσερλ. Το ζήτημα αυτό, ο χαρακτήρας προτύπου που αποκτά η δεδομενικότητα για τη γνώση, οδηγεί, όπως θα αναπτυχθεί στη συνέχεια, σε μια σειρά ταυτίσεων που καταλήγουν εν

τέλει να αναδείξουν τον ολικό χαρακτήρα της άμεσης δεδομενικότητας, να την αναδείξουν ως ολότητα· έτσι δεν απομένει ο χώρος που θα όφειλε να επιφυλαχθεί για την κριτική, η οποία και αποτελεί για τον Αντόρνο το ζητούμενο: κατ' αρχήν με βάση την προβληματική αφετηρία «του προτύπου της γνώσης» η ορολογία «ταλαντεύεται ανάμεσα στην αισθητήρια εποπτεία/ενόραση και στην επιτομή όλων των βιωμάτων που εκλαμβάνονται ως άμεσα γεγονότα της συνείδησης» (ΜΕ σ. 135)· θεωρεί δηλαδή ο Αντόρνο ότι το άκαμπτο πρότυπο της δεδομενικότητας της γνώσης δεν διευκολύνει τη διάκριση των γνωσιοθεωρητικών επιπέδων, υπενθυμίζοντας ότι ακόμη και ο Ανρί Μπερξόν (Henri Bergson) είχε διακρίνει με μεγαλύτερη σαφήνεια τις γνωσιοθεωρητικές τάξεις (και συγκεκριμένα την αντίληψη από την ανάμνηση). Και ο Αντόρνο προχωρά στις ταυτίσεις: τα νοητικά ενεργήματα νοούνται ως άμεσα γεγονότα της συνείδησης ταυτιζόμενα με τις αισθητηριακές εντυπώσεις· το νοούμενο μέσα στα νοητικά ενεργήματα, αν και μεσολαβημένο από αυτά, προάγεται σε αμεσότητα, ταυτιζόμενο με αυτήν· εν συνεχεία, αναφερόμενος ο Αντόρνο στην *Έκτη Λογική Έρευνα*, εντοπίζει την ταύτιση του «δεδομένου Είναι» με το Είναι του οποίου έχει αποκτηθεί η συνείδηση, με την ίδια τη συνείδηση· κατόπιν αυτού η αποβλεπτικότητα ταυτίζεται με τη δεδομενικότητα. Αυτό που έχει νοηθεί οφείλει απλώς «να προσληφθεί». Μέσα από την κατάληξη των ταυτίσεων, μέσα από τον ολικό χαρακτήρα της έννοιας της άμεσης δεδομενικότητας η αντίληψη κάποιου πράγματος καθίσταται «πρωταρχικό, μη αναγώγιμο γεγονός της συνείδησης και ο κόσμος των πραγμάτων, που έχει γίνει αντιληπτός, καθίσταται τρόπον τινά το ριζικά Πρώτο» (ΜΕ σ. 135).

*προς τη διαδικασία*

*(και η προϊστορία του φαινομενολογικού δεδομένου)*

Ο στοχασμός για το δεδομένο, για την ένταξή του, ως επιμέρους στιγμής, στο συνειδησιακό βίο του υποκειμένου, έτσι ώστε να μην χρειάζεται πλέον να νοηθεί αλλά μόνον να «προσληφθεί» χωρίς την επίταση της εννοιακής καταπόνησης και χωρίς τη διακινδύνευση του λάθους, οδηγεί σε έναν εσωτερικό αναστοχασμό για την ίδια τη θεωρία. Σημειώνουμε ότι στις

συνάφειες της φαινομενολογίας ο όρος συνείδηση σηματοδοτεί τη «συγκεφαλαιωτική ένδειξη για κάθε λογής 'ψυχικά ενεργήματα' ή 'αποβλεπτικά βιώματα'». <sup>143</sup> Από το γεγονός ότι, σε αντίθεση με την ασφαλή παραγωγή του επιστημονικού λόγου, η θεωρία είναι εκτεθειμένη στον κίνδυνο και στην αποτυχία προκύπτει και η «λαχτάρα» της φαινομενολογίας για την απελευθέρωσή της από τη θεωρία. Ωστόσο και εδώ ανακύπτει μια αντινομία: η φαινομενολογία παραμένει εντός των πλαισίων της θεωρίας, στο βαθμό που στοχάζεται τη γνώση, στο βαθμό που δεν προχωρά σε «απευθείας» εμπειρικές κρίσεις- από την άλλη πλευρά επιζητεί την αποδέσμευση από τη θεωρία καθώς μετασχηματίζει «κάθε απόφαση σε δεδομικότητα» έτσι ώστε να αποφύγει τη δυνατότητα του εσφαλμένου συμπερασμού και της κριτικής (ME σ. 140). Το ζήτημα είναι ότι αυτός ο εσωτερικός αναστοχασμός για την ίδια τη θεωρία ωθεί τον Αντόρνο να διανοίξει τη δυνατότητα διερεύνησης μιας γόνιμης σύγκλισης ανάμεσα στην (εγελιανή) διαλεκτική και την αυτοχορήγηση (Selbstgebung) στον Χούσσερλ: αν η διαλεκτική, εκκινώντας από την αμεσότητα του δεδομένου, προχωρά έτσι ώστε εν τέλει να την αναιρέσει, κλονίζοντας κατά συνέπεια το αίτημα ενός πρωταρχικού θεμελίου, ένας παρόμοιος κλονισμός συντελείται και με την αυτοχορήγηση, καθώς η ίδια συνίσταται στη δυνατότητα άλλων «αυτοχορηγήσεων»: κάθε αυτοχορήγηση αιτείται άλλες, με συνέπεια να κλονίζεται ο χαρακτήρας της ως θεμελίου (ME σ. 140). Κατά τούτο, κοντά στην εγελιανή σύλληψη, βάσει της οποίας η γνώση, αποκτώντας διαδικασιακό χαρακτήρα, κλονίζει το νόημα ενός απόλυτου πρώτου, βρίσκεται η φαινομενολογική σύλληψη, εφ' όσον το δεδομένο, στο βαθμό που αιτείται άλλα δεδομένα, βαίνει πέραν του εαυτού του και κατ' αυτόν τον τρόπο δεν αποτελεί πλέον «μια απλώς επιμέρους στιγμή της επικαθορίζουσας γνωστικής διαδικασίας» αλλά αναδεικνύει εσωτερικά τον διαδικασιακό χαρακτήρα του. Η στατικότητα της περιγραφικής κατάστασης των πραγμάτων κλονίζεται μέσα από τις γενετικές συνεπαγωγές (ME σ. 140) – είμαστε κοντά στην αυτοκίνηση του πράγματος, την αυτοκίνηση της έννοιας, την οποία ο Χούσσερλ είχε χρεώσει στην Spekulation, όπως υπενθυμίζει ο Αντόρνο, τονίζοντας ότι «η έννοια, μιλώντας εγελιανά, εκφράζει τη ζωή του ίδιου του πράγματος και εμπειράται κανείς περισσότερο γι' αυτή τη ζωή μέσω της καταβύθισης στο εξατομικευμένο παρά με την αναγωγή σε όλα τα άλλα με τα οποία [...] ομοιάζει» (ME σ. 121-122). Όμως η φαινομενολογική κίνηση



δεν φτάνει μέχρι τέλους· που σημαίνει: δεν φτάνει στον εαυτό της για να επαρκέσει για την έξοδο, για την εξωτερίκευση (Entäußerung) που εκτυλίχθηκε στην εγγελιανή πορεία, γιατί ο Χούσσερλ την κρίσιμη στιγμή κάνει μια κρίσιμη παράκαμψη: παραμερίζει την οδό για την εξωτερίκευση, παραμερίζει τη διαμεσολάβηση.

Ωστόσο μέσα από την ανίχνευση αυτής της διαδικασιακής πορείας διανοίγονται από τον Αντόρνο δύο ζητήματα:

*γένεση και ισχύς* Κατ'αρχήν θεωρεί ότι με βάση αυτήν την οπτική νομιμοποιείται να θεματοποιήσει το κεντρικό ζήτημα «γένεση και ισχύς» (Genesis und Geltung) παραπέμποντας ρητά στον ύστερο Χούσσερλ και συγκεκριμένα στην *Τυπική και Υπερβατολογική Λογική (Formale und Transzendente Logik)* όπου γίνεται λόγος για τη γένεση του νοήματος (Sinnesgenesis)<sup>144</sup>: στην περιγραφική κατάσταση πραγμάτων συνυποδηλώνεται η διαδικασία γένεσης του νοήματος. Τούτο δείχνει μια μετατόπιση από την αδρή διχοτομία ανάμεσα στη γένεση και την ισχύ όπως είχε τεθεί στα *Προλεγόμενα σε μια καθαρή Λογική* αλλά και στις *Λογικές Ερευνες*: ενδεικτικά μπορεί να αναφερθεί ότι στη *Δεύτερη Λογική Έρευνα* ο Χούσσερλ βαίνει προς αναίρεση του ψυχολογισμού στο βαθμό που εδώ επικρατούν εμπειρικές γενικεύσεις χωρίς αξιώσεις απόλυτης εγκυρότητας<sup>145</sup> - Ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Χούσσερλ έχει προχωρήσει σταδιακά σε μια σύλληψη όπου η γένεση «δεν είναι πλέον εξωτερική προς την ισχύ της, δεν είναι πλέον ανεξάρτητη από το οικείο περιεχόμενο αλήθειας της, αλλά η γένεση εμπίπτει σε εκείνο το περιεχόμενο αλήθειας το οποίο αξιώνει» (ME σ. 140-141). Εν τούτοις, στις πανεπιστημιακές παραδόσεις, στις οποίες έχουμε ήδη εισαγωγικά αναφερθεί, πάνω στη θεματική *Φιλοσοφική ορολογία* (κατά το χειμερινό εξάμηνο 1962-63) ο Αντόρνο είχε θεωρήσει ότι και η διχοτομία εκείνη, υπό μια άλλη οπτική, και συγκεκριμένα υπό την οπτική της αντίκρουσης του ψυχολογισμού, οδηγούσε σε μια θετική κατεύθυνση.<sup>146</sup> Υπ' αυτήν την έννοια εξήρε τη μεγάλη συμβολή του Χούσσερλ, ο οποίος κατέδειξε ότι δεν μπορεί να παραχθεί «μια άμεση ενοποίηση» ανάμεσα στην αντικειμενικότητα των λογικών εννοήσεων αφ' ενός και στις διαδικασίες του νοείν αφ' ετέρου, έτσι ώστε οι λογικές αλήθειες και οι λογικές συναρτήσεις να μη χωρούν, να μην απορροφώνται άμεσα και άνευ ετέρου «στις ψυχολογικές διαδικασίες και στα ψυχολογικά ενεργήματα». Ο Αντόρνο επιμένει ότι αυτά τα ζητήματα ισχύος, ήτοι «οι καθ'εαυτές υπάρχουσες λογικές προτάσεις», πρέπει

να τύχουν αναστοχασμού, στον οποίον θεωρεί ότι προχώρησε ο ύστερος Χούσσερλ (στις αναφερθείσες αναπτύξεις της *Τυπικής και Υπερβατολογικής Λογικής*): θεωρεί ακόμη ότι στην κατεύθυνση ενός τέτοιου αναστοχασμού, πέρα από τη δεδομένη αντιπαράθεση προς τον ψυχολογισμό, ένας πλήρης χωρισμός ανάμεσα στον χαρακτήρα ισχύος των λογικών προτάσεων και στην προέλευσή τους δεν μπορεί εν τέλει να υπάρξει αλλά οι διαδικασίες παραπέμπουν η μία στην άλλη. Εννοείται ότι το ζητούμενο για τον Αντόρνο δεν είναι να συγκροτηθεί μια ενότητα του νοείν, μια υπερβατολογική συγκρότηση κατά Καντ ή και κατά τον ύστερο Χούσσερλ, αλλά ο δικός του στόχος είναι να κλονιστεί, χωρίς την αναγωγή στον υπερβατολογικό τύπο του υποκειμένου, το καθ' εαυτό Είναι των λογικών προτάσεων. Εφ' όσον η λογική δεν υφίσταται χωρίς το νοείν και εφ' όσον το νοείν δεν υφίσταται χωρίς τη στιγμή του «εγώ», του υπάρχοντος υποκειμένου, η λογική βαίνει αναγκαία πέραν του εαυτού της.<sup>147</sup> η ενότητα μόνο με το εκτός της ενότητας μπορεί να συλληφθεί.

#### *χρονικός πυρήνας*

Το δεύτερο, συνεχόμενο, ζήτημα που προκύπτει μέσα από τη διαπραγμάτευση της «γένεσης και της ισχύος» και ειδικότερα με τη θέση βάσει της οποίας «η γένεση εμπίπτει σε εκείνο το περιεχόμενο αλήθειας το οποίο αξιώνει» είναι η σύλληψη που αφορά τον χρονικό πυρήνα (*Zeitkern*) της αλήθειας. Καθώς ο χωρισμός ανάμεσα στη γένεση και στην ισχύ «δεν συνιστά απόλυτο» αλλά η γένεση ενοικεί «στα εσώτατα της ισχύος» συγκροτείται μια κομβική σύλληψη για τον Αντόρνο, βάσει της οποίας η στιγμή της ιστορίας είναι εμμενής στην αλήθεια και δεν είναι απλώς η αλήθεια εμμενής στην ιστορία. Για την εννόηση αυτή ο Αντόρνο παραπέμπει ευθέως στο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν που αντιτάσσεται και προς την άχρονη αλήθεια αλλά και προς την εννόηση της αλήθειας ως απλώς μιας «χρονικής λειτουργικής συνάρτησης της γνώσης» (ΜΕ σ. 141) - πράγμα που θα οδηγούσε σε μια θετικιστική συρρίκνωση. Στο κομβικό αυτό θέμα θα επανέλθει ο Αντόρνο στις συνάψεις της *Αρνητικής Διαλεκτικής* - όπως θα δούμε στην οικεία ενότητα. Ο Αντόρνο βλέπει τον Χούσσερλ στο «κατώφλι τέτοιων εννοήσεων» καθότι προσεγγίζει την αυτοκίνηση του πράγματος, εντός της οποίας και μόνον μπορεί να αναδυθεί η αλήθεια- είναι δε χαρακτηριστικό ότι, όπως σημειώνει με έμφαση, ούτε και ο Χέγκελ αξίωσε κάτι περισσότερο από το ό,τι η κατάσταση των πραγμάτων αξιώνει, για το αληθές, μια κίνηση της

συνείδησης. Βάσει αυτής πλήττεται ο σταθερός καρτεσιανός κανόνας της ισακρίβειας έννοιας και πράγματος: το πράγμα, άπαξ και νοηθεί, μεταβάλλεται και δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο ακριβούς αντιστοίχισης. Το γεγονός όμως ότι ο Χούσσερλ παραμένει στο «κατώφλι» σημαίνει ότι διαπιστώνεται ένα έλλειμμα: δεσμευτικός κανόνας για όλη τη φιλοσοφία του Χούσσερλ είναι «ότι κάθε πρωταρχική, δίδουσα εποπτεία αποτελεί νόμιμη πηγή της γνώσης, ότι όλα όσα προσφέρονται πρωταρχικά στην ενόραση (τρόπον τινά στη ζώσα πραγματικότητα τους) πρέπει να προσληφθούν απλώς όπως δίδονται αλλά και μόνο μέσα στα όρια, εντός των οποίων δίδονται» (ΜΕ σ. 142).<sup>148</sup> Εδώ το έλλειμμα που επισημαίνεται από τον εγγελιανό Αντόρνο δημιουργείται από την απουσία της αντίστροφης κίνησης: ό,τι προσφέρεται σε μια εποπτεία, είτε ψιλή αίσθηση είτε δομημένο ή κατηγοριακά διαμορφωμένο φαινόμενο, θεωρείται από τη συνείδηση, χωρίς να μεταβάλλεται, ως θα όφειλε, από το ενέργημα της θεώρησης και χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η εσωτερική σύνθεση αυτού που εμφανίζεται. Κατ' αυτόν τον τρόπο επιρρίπτεται στη δεδομενικότητα η μομφή μιας απλοϊκής ρεαλιστικής εμπειρίας, στα πλαίσια της οποίας το πράγμα παραμένει ταυτό και μετά τη θεώρησή του από το υποκείμενο. Ο Αντόρνο βρίσκεται ανάμεσα σε δύο θέσεις, εν όψει της φαινομενολογίας και του ιδεαλισμού: αφ' ενός μεν εμμένει στην ανάγκη αναγνώρισης μιας τροποποίησης στο πράγμα, αφ' ης στιγμής έχει γίνει η στροφή προς την εμμένεια της συνείδησης και αφ' ετέρου αναγνωρίζει την *petitio principii* που βαρύνει το ιδεαλιστικό εγχείρημα: αυτό που πρέπει να συγκροτηθεί ως πράγμα έχει ήδη υπεισέλθει στους μηχανισμούς που θα ενεργοποιηθούν για την κατηγοριακή συγκρότησή του (ως αντικειμένου).

*προϊστορία του φαινομενολογικού δεδομένου* Μέσα από αυτή την προσέγγιση διακρίνεται ένα εγχείρημα αντίχνευσης της προϊστορίας του φαινομενολογικού δεδομένου, βάσει της οποίας ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να καταδείξει ότι αυτό που θεωρείται δεδομένο στη φαινομενολογική σύλληψη έχει παραχθεί υποκειμενικά· για τον σκοπό αυτό θεωρεί ότι νομιμοποιείται να ανατρέξει κυρίως στην καντιανή υπερβατολογική θεώρηση (αλλά και δευτερευόντως στη διαδικασιακή παραγωγή του δεδομένου από τον Χέγκελ). Ως δεδομένο οφείλει κατ' αρχήν να νοείται αυτό που είναι ανεξάρτητο «από την αυθορμησία της συνείδησης»· ωστόσο στην κατάληξη της κριτικής ανάπτυξης

του Αντόρνο χαρακτηρίζεται πλέον το δεδομένο, αρκετά προκλητικά, ως ένα ιδιόκτητο πράγμα, ως κάτι που παράγεται βάσει τίτλων ιδιοκτησίας: το δεδομένο ως κάτι το ανεξάρτητο από την αυθορμησία της συνείδησης αφορά «τον άκαμπτο κόσμο των πραγμάτων» που στηρίζεται σε τίτλους ιδιοκτησίας. Σε αυτό αντιστοιχεί ότι η φιλοσοφία της εμμένειας «δεν έχει από την έναρξή της ως έργο να διαλύσει στα σοβαρά τον κόσμο των πραγμάτων, να αμφισβητήσει την ύπαρξή του αλλά να τον ανακατασκευάσει κριτικά μέσω και διαμέσου της προφάνειας της συνείδησης. Έτσι ορκίζεται στο πράγμα ως *terminus ad quem*». (ΜΕ σ. 144)

Είναι σαφές ότι για τον Αντόρνο το κρίσιμο, αφετηριακό σημείο, πέρα από το οποίο δεν θέλει να πάει, αποτελεί το καντιανό αντικείμενο και στις δύο διαστάσεις του: και αυτό το οποίο εκλαμβάνεται ως εμμενές αντικείμενο, το αντικείμενο της φύσης που συγκροτείται βάσει των καθαρών εποπτειών και των κατηγοριών της διάνοιας αλλά και αυτό το οποίο εκλαμβάνεται ως το πράγμα καθ' εαυτό. Ειδικότερα, θέλει να καταδείξει την εσωτερική εξάρτηση του ενός πόλου από τον άλλο, με απώτερο στόχο την επισήμανση ότι κατά τον ίδιο τρόπο το καθ'εαυτό Είναι του φαινομενολογικού δεδομένου είναι σφραγισμένο υποκειμενικά: γι' αυτό επισημαίνει ότι οι όροι υλικό, πρώτη ύλη ή «ύλη» της γνώσης, σύμφωνα με τον Χούσερλ, παραπέμπουν «στον, αποσπασθέντα από το υπερβατικό πράγμα, χαρακτήρα του σταθερού και του καθ'εαυτό όντος». Ο Αντόρνο ανατρέχει στο καντιανό έδαφος, όπου για τη διασφάλιση της επιστημονικής δικαίωσης του κόσμου των πραγμάτων επιχειρούνται δύο βήματα: κατ' αρχήν τα τυπικά συγκροτητικά στοιχεία, οι θεμελιώδεις αρχές του Καθαρού Λόγου, επιστρατεύονται για τη συγκρότηση του πράγματος· όμως αυτές δεν επαρκούν για να το διασφαλίσουν, καθώς συγκροτούν ένα «εννοιακό δίχτυ» το οποίο, παραγόμενο από το υποκείμενο, «θα ριχτεί πάνω από τα όντα» και το οποίο πάντα θα είναι ελλιπές, καθότι πάντα θα χρειάζεται το υλικό της εμπειρίας· η μη αυτάρκεια μιας τέτοιας εννοιακής/κατηγοριακής συγκρότησης δεν παρέχει την ζητούμενη διασφάλιση της επιστημονικής γνώσης. Αυτή η ανεπαρκής κατοχύρωση οδηγεί σε ένα δεύτερο βήμα, όπου επιχειρείται η μετάθεση σε ένα υλικό το οποίο αποσπάται πλέον από τη κατηγοριακή μορφή, οπότε λόγω του αφηρημένου και απροσδιόριστου, του φαινομενικά μη εξαρτώμενου από το υποκείμενο, χαρακτήρα του, θα εγγυηθεί την αιτούμενη διασφάλιση· πρόκειται για το

«πράγμα καθ' εαυτό» (Ding an sich), το οποίο ο Αντόρνο το ανατινάζει εκ των έσω θέλοντας να δείξει, ότι είναι το πλέον υποκειμενικό (καθώς προήλθε από την αναγκαία διαπίστωση του ελλείμματος της εννοιακής, υποκειμενικής συγκρότησης) την ίδια στιγμή που εμφανίζεται ως το πλέον ξένο, ως το πλέον απομακρυσμένο από το υποκείμενο. Τούτο, το πράγμα καθ' εαυτό, είναι το πρότυπο που θα αποκτήσει το φαινομενολογικό δεδομένο, το οποίο θέλει να τελεί αποδεσμευμένο από τις κατηγορίες. Κατά τούτο έχει διανυθεί μια πορεία: η αναζήτηση της διασφάλισης του δεδομένου είχε ως αφετηρία το υποκειμενικά συγκροτημένο δεδομένο, κατόπιν, λόγω του ελλειμματικού χαρακτήρα της υποκειμενικής, κατηγοριακής συγκρότησής του, έγινε μια αναγκαία μετάβαση σε κάτι που υποτίθεται ότι είναι ξένο προς το υποκείμενο, στο πράγμα καθ' εαυτό, και έχοντας αυτό πλέον ως πρότυπο έγινε επιστροφή και πάλι στο δεδομένο, εξοπλισμένο τώρα με το status ενός καθ' εαυτό Είναι. Ο Αντόρνο θεωρεί ότι αυτή η υποκατάσταση, όπου το δεδομένο τίθεται ως το καθ' εαυτό Είναι του πράγματος, αφορά και την ίδια τη φαινομενολογική σύλληψη αλλά δεν μπορεί να τη βοηθήσει, στο βαθμό που δεν μπορεί να παράσχει το επιζητούμενο «κύρος ενός απολύτου όντος», εφ' όσον αποτελεί αποτέλεσμα αφαίρεσης: είναι κάτι το οποίο έχει παραχθεί· έτσι θεωρεί ότι η παραδοχή μιας προϋπάρχουσας, μιας ευρισκόμενης ενώπιόν μας κατάστασης, δεν μπορεί να βοηθήσει καθώς «η ανάλυση βρίσκεται ενώπιον δομών που διαπερνούν μια τέτοια δεδομενικότητα» (Με σ. 145). Από την άλλη πλευρά γίνεται και μια αναφορά στην εγελιανή φαινομενολογία, όπου η αμεσότητα αναιρείται συνεχώς μέσα στην ανοδική πορεία των βαθμίδων έτσι ώστε, μέσα στην επίπονη, παραγωγική διαδικασία, το προϊόν να αναδεικνύεται διαρκώς ως ήδη δεδομένο, το αποτέλεσμα να τίθεται διαρκώς ως ήδη προϋποτιθέμενο. Ο Χούσσερλ, θέλοντας να παρακάμψει το πρόβλημα της υποκειμενικής συγκρότησης του δεδομένου, θέλοντας να αποφύγει την αναπόφευκτη εμμείνιά του στις συνειδησιακές δομές, οδηγήθηκε, όπως έχουμε ήδη δει, στη συγκρότηση της αποβλεπτικότητας και αργότερα στο έργο του *Ideen* προχώρησε στη σύλληψη του συνειδησιακού ρεύματος ως ενός επ' άπειρον «συνεχούς», το οποίο θα μπορούσε να συντεθεί πέρα από τις στοιχειακές παραστάσεις.

Μέσα στη δική του οπτική ο Αντόρνο θα θεωρήσει το δεδομένο ως «αυταπάτη της prima philosophia»· αυτή η οπτική θα τον οδηγήσει να διαπραγματευτεί το δεδομένο «ως την οριακή τιμή την οποία το υποκείμενο

μέσα στον μαγικό κλοιό του δεν κατάφερε να δαμάσει εντελώς, όταν έκανε κατάσχεση του συγκεκριμένου αντικειμένου». <sup>149</sup> Ο Αντόρνο θα αναπτύξει μια προβληματική κινούμενος στο μεταίχμιο: ανάμεσα στη δική του σύλληψη για την προτεραιότητα του αντικειμένου και στην παραδοχή ότι το πράγμα «δεν υπάρχει θετικά, ως κάτι άμεσο»: στην κατεύθυνση αυτή το αίτημά του δεν θα είναι η οχύρωση πίσω από μια φαινομενική απουσία του υποκειμένου αλλά θα επιζητήσει μια τέτοια επίταση του υποκειμενικού στοχασμού που θα οδηγήσει στην «καταβύθιση», στη συντριβή, του υποκειμένου εντός της αλήθειας. <sup>150</sup>

### **γ. «Προς τα ίδια τα πράγματα»**

Η δεδομενικότητα απαιτεί, σύμφωνα με το προσίδιο περιεχόμενό της, ένα υποκείμενο, προς το οποίο συσχετίζεται, απαιτεί αυτό για το οποίο υφίσταται ως δεδομενικότητα. Στην ανάπτυξή του ο Αντόρνο θα καταδείξει ότι η διαπραγμάτευση του πόλου της υποκειμενικότητας οδηγεί στην ανάδειξη του μιμητικού χαρακτήρα της γνώσης που θεωρεί ότι είναι συγγενής με το φαινομενολογικό πρόταγμα «προς τα ίδια τα πράγματα». <sup>151</sup> Ωστόσο η ανάδειξη αυτής της συγγένειας, της δικής του σύλληψης με τη φαινομενολογική, δεν προκύπτει (όπως θα ήταν ίσως αναμενόμενο) μέσα από την πραγμάτευση της αποβλεπτικότητας (όπου η αυτοχορήγηση του πράγματος συναντά τη σκόπευση από την αποβλεπτική συνείδηση) αλλά ο δρόμος που ακολουθείται είναι και πάλι μέσω της εμμενούς κριτικής προς τον Καντ.

Επισημαίνει κατ'αρχήν ότι η αναζήτηση του υποκειμένου της δεδομενικότητας «οδηγεί σε μια αντινομία»: το ζητούμενο υποκείμενο δεν μπορεί να περιχαρακωθεί στο χωροχρονικό, εμπειρικό υποκείμενο· διότι τότε ο ζητούμενος, αναγκαίος όρος δεν θα μπορούσε να καταδειχτεί διαφορετικά παρά μόνο στην εξάρτησή του από το ίδιο το πλέγμα των δεδομένων, οπότε ο προβληματισμός θα εγκλωβιζόταν και πάλι στην επεξεργασία αυτών των δεδομένων. Από την άλλη πλευρά ούτε σε ένα καθαρό, υπερβατολογικό

υποκείμενο θα μπορούσε να είναι κάτι δεδομένο. Διότι τούτο αποτελεί «ένα νοητικό προσδιορισμό, ένα προϊόν αφαίρεσης», δεν είναι ένα συγκεκριμένο εγώ με συγκεκριμένο περιεχόμενο συνείδησης (ΜΕ σ. 147). Το δεδομένο και το υπερβατολογικό οφείλουν να είναι διαχωρισμένα βάσει της οντολογικής διαφοράς τους· ωστόσο, το κρίσιμο σημείο κατά τον Αντόρνο είναι ότι, συγκροτούμενου του υπερβατολογικού, η οντολογική διαφορά εξαφανίζεται – πράγμα που σημαίνει: η συγκρότηση του υπερβατολογικού έχει ως στόχο ακριβώς τη μη θεματοποίηση της οντολογικής διαφοράς.<sup>152</sup> - Ο Καντ, για τη συγκρότηση της καθαρής εποπτείας του χώρου και του χρόνου, προχώρησε, στο τμήμα της Υπερβατικής Αισθητικής, στη σύλληψη μιας συγκροτητικής υποκειμενικότητας, καθαρής από την αισθητηριακότητα αλλά και από την «νοητική προσθήκη» του υποκειμένου. Εδώ θεωρεί ο Αντόρνο ότι, υπό την οπτική του ζεύγματος «μορφή και περιεχόμενο», αναδύονται ανυπέρβλητες δυσκολίες, εφ'όσον η καθαρή εποπτεία καθίσταται μορφή, που σημαίνει ότι κατ' ανάγκην αποτελεί μορφή κάποιου περιεχομένου· ωστόσο λόγω της εγγενούς καθαρότητάς της κανένα τέτοιο περιεχόμενο δεν είναι εντοπίσιμο σε αυτήν· ούτε όμως και ένα υποκείμενο, ακόμα και το μορφικό, υπερβατολογικό υποκείμενο, θα μπορούσε να υποτεθεί σε μια τέτοια καθαρή εποπτεία, διότι ακριβώς επειδή είναι αποδεδειγμένο από κάθε τι το εμπειρικό, δεν μπορεί να συγκροτήσει τη μορφή, διότι αυτή, ως εκ της φύσεώς της, πρέπει κάτι να μορφοποιεί, να αντιστοιχεί σε ένα δεδομένο - ένα καθαρό υποκείμενο δεν μπορεί να αντιστοιχεί σε τίποτε. Η δυσχέρεια συγκρότησης ενός κοινού πεδίου για τους δύο πόλους αναδεικνύεται, όπως τονίζει με έμφαση ο Αντόρνο, στην «αβυσσαλέα παρατήρηση»<sup>153</sup> του Καντ περί του μη ομοειδούς χαρακτήρα ανάμεσα στις καθарές έννοιες της διάνοιας και στις αισθητηριακές εποπτείες - ο Καντ είχε το σθένος της παραδοχής ενός τέτοιου χάσματος, καθώς κατέδειξε ότι «δεν δελεάζεται», όπως τονίζει ο Αντόρνο, από το αίτημα της συνεκτικότητας, της συνεπούς συνοχής του συστήματος, του αρχιτεκτονήματος της τελεολογίας του Λόγου. Κατά τον Αντόρνο, στο σημείο αυτό, εδώ που έχει καταστεί σαφής η μη προσπελάσιμη απόσταση ανάμεσα στους δυο πόλους, διανοίγεται μια άλλη κατεύθυνση· μια κατεύθυνση προς τη σύλληψη της μίμησης. Πρόκειται για τη δική του εννόηση στην αντιμετώπιση του προβλήματος της γνώσης. Θεωρεί ότι στη γνώση ενέχεται μια (πρωταρχική;) στιγμή μίμησης του υποκειμένου προς τη φύση, μια στιγμή προσομοίωσης των δύο πόλων, που δεν επιτρέπει, λόγω του

σωματικού, υλικού χαρακτήρα της, την ολική αναγωγή στην έννοια, παρ' όλο που η γνώση τείνει προς την εξάλειψή της, όχι χωρίς να πληρώνει ένα τίμημα. Η γνωσιοθεωρητική επιταγή για την ισακρίβεια (*adaequatio*) της γνώσης προς το αντικείμενό της είναι το «υποκατάστατο» ή, στην καλύτερη περίπτωση, η «παρηγοριά» γι' αυτή τη ρήξη που προκλήθηκε μέσα στο συνεχές των πραγμάτων, για το γεγονός ότι το όμοιο αποσπάστηκε ανεπανόρθωτα από το όμοιο (ΜΕ σ. 148). Απαξ και προκλήθηκε όμως αυτή η απόσπαση, η αλήθεια δεν μπορεί να συγκροτηθεί πλέον μέσω της ψευδούς επίφασης της ταυτότητας των δύο πόλων που συγκαλύπτει τη ρήξη· η συνάφεια αυτή αποτελεί κομβική στιγμή που θα αναπτυχθεί εκτενέστερα στην *Αισθητική Θεωρία* όπως θα παρακολουθήσουμε στην οικεία ενότητα. Το ζήτημα είναι αν η φαινομενολογία θέλει την επανένωση αυτών που διαχωρίστηκαν με την αφητηριακή βάση μιας υποκειμενικότητας, οπότε είναι και αυτή δεσμευμένη στις «παγιωμένες έννοιες 'μορφή και περιεχόμενο'» στα πλαίσια μιας «στοιχειακής ανάλυσης», όπως θα αναπτυχθεί πιο κάτω με επίκεντρο το ζήτημα της αντίληψης. Ο Αντόρνο θεωρεί ότι παρά τη ρητή επιταγή για τον αποκλεισμό των αισθητηριακών οργάνων για τη συγκρότηση της γνώσης, παρά το αίτημα για καθαρότητα από την αισθητηριακότητα, το νόημα του οράν ή του ακούειν, στο οποίο ανατρέχει η φαινομενολογία, δεν υφίσταται χωρίς τα αντίστοιχα αισθητηριακά όργανα. Για την ανάλυση του δεδομένου γίνεται αναγωγή στον αισθητηριακό μηχανισμό, στα αισθητήρια όργανα, τα οποία ωστόσο αποτελούν «κομμάτι του κόσμου των πραγμάτων», εμπλέκοντας έτσι τη φαινομενολογία σε ένα *ύστερον πρότερον*: το «πρότερον» είναι το δεδομένο, το οποίο, καίτοι οφείλει να θεωρείται ως το πρωταρχικό υλικό της γνώσης, εν τούτοις συνάγεται εκ των υστέρων από τα αισθητήρια όργανα. Ο Αντόρνο θεωρεί ότι, όπως έχει ήδη αναπτύξει, η φαινομενολογία δεν κάνει στο ζήτημα του συγκροτητικού και συγκροτημένου παράγοντα την αντίστροφη κίνηση: αν το συγκροτημένο (*Constitutum*) χρειάζεται το συγκροτητικό (*Constituens*), πρέπει και αντιστρόφως το συγκροτητικό, δηλαδή «τα γεγονότα της συνείδησης που θεωρούνται συγκροτητικά», να συσχετιστούν προς το ήδη συγκροτημένο.<sup>154</sup> Για τον Αντόρνο όλη η φαινομενολογική σύλληψη της συνάφειας «νόηση και νόημα» απηχεί ακριβώς έναν τέτοιο προβληματισμό (ΜΕ σ. 150).



«αποδεσμευμένο από κάθε εμπειρική πρόσμειξη» ανακύπτει, όπως αναπτύσσει η Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, καθώς με τη φαινομενολογική αναγωγή η σκέψη οδηγείται στην πρωταρχική σφαίρα, εδώ όπου συλλαμβάνεται το δεδομένο στην καθαρότητά του, στην κατάσταση του φαινομένου για τη συνείδηση.<sup>155</sup> Η φαινομενολογική αναγωγή είναι αυτή που θα νομιμοποιήσει το νόημα των δεδομένων της συνείδησης: το φαινόμενο (ως ον) θα μας οδηγήσει στο φαινόμενο (στην καθαρότητά του) και από εκεί στο είδος (την ουσία). Σύμφωνα με τον Χούσσερλ «κάθε εν εαυτώ αυτονομημένο πεδίο δυνατής εμπειρίας μπορεί eo ipso να προσπελαστεί μέσω μιας καθολικής μετάβασης από τη γεγονότητα στην ουσιακή μορφή (είδος)»<sup>156</sup>. Η συνείδηση εγκαταλείπει τη φυσική στάση και μέσα στην καθαρότητά της εκκαλύπτεται ως το καθαρό, υπερβατολογικό εγώ: για τον Χούσσερλ «πρώτη φιλοσοφία είναι η φιλοσοφία που περικλείνει τη ριζοσπαστικότητα της πράξης της αυτοθεμελίωσης, που ενέχει την αναγωγή σε μια κατάσταση απογυμνωμένη από κάθε προϋπόθεση και έχει τη μέθοδο που επιτρέπει το σταδιακό παραμερισμό των προϋποθέσεων και την αποκάλυψη του κατ' εξοχήν πρωταρχικού (an-sich-Erstes)».<sup>157</sup> Αυτή η αποκάλυψη τελείται σε ένα πρώτο βήμα με τη φαινομενολογική αναγωγή «που έκανε δυνατή την πρόσβαση στα «φαινόμενα» της πραγματικής αλλά και της δυνατής εσωτερικής εμπειρίας» και σε ένα δεύτερο βήμα με την ειδητική αναγωγή που στηρίζεται στη φαινομενολογική αναγωγή και «εξασφαλίζει την πρόσβαση στις αμετάβλητες ουσιακές μορφές της ψυχικής σφαίρας στην ολότητά της»<sup>158</sup> έτσι κάθε συνειδησιακή πρόσληψη του είδους είναι διαφορετική από εκείνη των ατομικών αντικειμένων.<sup>159</sup>

Πηγή νομιμοποίησης της πρωταρχικής εκείνης σφαίρας, εκεί δηλαδή όπου το Είναι τελεί ως συνειδησιακό σύστοιχο,<sup>160</sup> αποτελεί η σύλληψη του νοήματος και της νόησης, που διέπει τη σύλληψη της φαινομενολογίας καθόσον αυτή αποτελεί «επιστήμη του όντος εν γένει, έτσι όπως αυτό αντλεί το νόημα του Είναι του και την ισχύ του από τη σύστοιχη αποβλεπτική συγκρότηση»<sup>161</sup> ως νόηση θεωρείται «η πράξη με την οποία η συνείδηση σκοπεύει το αντικείμενο» και ως νόημα θεωρείται «η πράξη με την οποία το αντικείμενο προσφέρεται στη συνείδηση».<sup>162</sup> Για τον Χούσσερλ δεν υπάρχει νοητική στιγμή χωρίς την οικεία νοηματική στιγμή της. Στο βαθμό που η συσχέτιση ανάμεσα στο ενέργημα και το νόημα του ενεργήματος αποτελεί τη βάση για αυτή την πλευρά της φαινομενολογικής σύλληψης, ο Αντόρνο

θεωρεί ότι νομιμοποιείται να επεξεργαστεί το ζήτημα αυτό αναγόμενος στο κλασικό, καντιανό, πρόβλημα της συγκρότησης της γνώσης. Θεωρεί δηλαδή ότι ο επιτελικός ρόλος της καντιανής υπερβατολογικής σύνθεσης, η πρωταρχική δραστηριότητα του πνεύματος στο πεδίο της πρωταρχικής κατάληψης (Apperzeption), από όπου πηγάζει η καθολικής εγκυρότητας και αναγκαιότητας ενότητα του γνωσιακού, κληρονομείται, στο πεδίο της φαινομενολογίας, «στη νοητική-νοηματική δομή», η οποία, κατέχοντας αυτή τώρα πλέον τη θέση του απριόρι του συνειδησιακού πλέγματος, καλείται να υπεισέλθει στον ίδιο αυτό ρόλο. Η σκιά του Καντ είναι, σύμφωνα με τον Αντόρνο, καθοριστική, στο βαθμό που όπως και η *Κριτική του Καθαρού Λόγου* διερεύνησε τον τρόπο της δυνατότητας συνθετικών κρίσεων απριόρι αντί για την ίδια τη δυνατότητα, έτσι και ο Χούσσερλ δεν διερευνά τη δυνατότητα της ίδιας της γνώσης αλλά αυτό το οποίο παρουσιάζεται και προσφέρεται ως ήδη πραγματωμένο (ME σ. 166).

Για το πρώτο σημείο, στο οποίο εστιάζει ο Αντόρνο τη θεώρησή του, παραπέμπει στο έργο του Χούσσερλ *Ideen* όπου εδώ η νόηση και το νόημα οφείλουν «να συσχετίζονται» αμοιβαία μεταξύ τους κατά την ουσία τους, ωστόσο «δεν συνδέονται» μεταξύ τους πραγματικά, και σύμφωνα με τη φύση τους, στα πλαίσια μιας αξιωματικής αναγκαιότητας (ME σ. 167)<sup>163</sup>. Ο Αντόρνο διαπιστώνει, ότι το ζήτημα αυτό, η επιχειρούμενη διάκριση μεταξύ συσχετισμού και σύνδεσης, είναι σκοτεινό, δεδομένου ότι αν κάτι συσχετίζεται προς κάτι άλλο, τελεί σε σύνδεση με αυτό, ενώ εδώ, στη φαινομενολογική σύλληψη, ο συσχετισμός τίθεται ως ένα είδος «πρωταρχικής δομής» και ταυτόχρονα αποκρούεται η εσωτερική εξάρτηση, η σύνδεση υπό την έννοια του «λειτουργικού πλέγματος»: ο Αντόρνο παραπέμπει στην καντιανή έννοια της λειτουργίας που έρχεται να κλονίσει τη σημασία της υπόστασης, δηλαδή στην «... ενότητα του ενεργήματος που κατατάσσει διάφορες παραστάσεις κάτω από μια κοινή παράσταση».<sup>164</sup> Κατά τον Αντόρνο σε αυτήν την έννοια υπάρχει ένα γίνεσθαι, το οποίο θέλει να αποφύγει η φαινομενολογική οπτική περιορίζοντας την έννοια του συσχετισμού σε μια κατάσταση πραγμάτων ως ένα «Είναι». Σύμφωνα με τον Χούσσερλ το πράγμα στη φύση, το καντιανό εμμενές κατηγοριακά συγκροτημένο, αντικείμενο, διαφέρει θεμελιωδώς από το νόημα (ME σ. 177). Αναφέρει το παράδειγμα ενός δέντρου, το οποίο μπορεί να καεί, να αποσυντεθεί στα χημικά στοιχεία του κ.λπ. Το νόημα όμως, το νόημα της αντίληψης αυτού του δέντρου, «δεν μπορεί να καεί, δεν έχει χημικά στοιχεία, δεν έχει δυνάμεις, δεν έχει πραγματικές ιδιότητες».<sup>165</sup> Έτσι γίνεται μια διάκριση ανάμεσα στο «δέντρο

απολύτως» και στο δέντρο που προσλαμβάνεται αναγόμενο σε νόημα. Η διάκριση πάσχει, κατά τον Αντόρνο, και στα δύο σκέλη της: πρόβλημα αποτελεί ήδη η έννοια του «δέντρου απολύτως» διότι έτσι τούτο εκλαμβάνεται ως η άγνωστη αιτία των φαινομένων, όπως θεωρήθηκε το καντιανό πράγμα καθ' εαυτό, παρ' όλη την κριτική που κατόπιν ασκήθηκε, ότι δηλαδή εν τέλει τούτο το πράγμα καθ' εαυτό επιδρά/προσβάλλει (affizieren) τις αισθήσεις. Στο έδαφος της φαινομενολογίας η παραδοχή ενός άγνωστου παράγοντα με κομβική σημασία θα δημιουργούσε ρωγή στην ολόπλευρη θέαση της ουσίας, θα έπληττε, τονίζει ο Αντόρνο, το ίδιο το αίτημα του Χούσερλ για «τη φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη». Ωστόσο πρόβλημα υπάρχει και στο δέντρο που ανάγεται πλέον σε νόημα της αντίληψης· η ένσταση επικεντρώνεται στο επιχείρημα του Χούσερλ, ότι αυτό το δέντρο που ανάγεται στο νόημα, δεν μπορεί να καταστραφεί. Εν τούτοις ο ίδιος ο Αντόρνο υποστηρίζει, ότι ούτε αυτό το δέντρο, που έχει αναχθεί σε νόημα, μπορεί να προστατευτεί από την πιθανότητα της καταστροφής και της εκμηδένισης, ενόσω αυτό που προσλαμβάνεται είναι ένα συγκεκριμένο δέντρο και όχι κάποιο άλλο· βρίσκεται κατ' ανάγκη σε μια χωρο-χρονική διάσταση, η οποία εξ αντικειμένου δεν μπορεί να αποκλείσει την πιθανότητα της εκμηδένισης. Ο Αντόρνο δεν αναφέρεται σε αυτή τη συνάφεια ούτε στο ζήτημα της εποχής<sup>166</sup> ούτε στη θέση του Χούσερλ ότι το βίωμα είναι δυνατό μόνον ως βίωμα χωρίς να προσδιορίζεται από τη χωρικότητά του. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι να οδηγήσει το πράγμα εκεί που θα μπορούσε να υπάρξει μια άλλη οπτική, η οποία θα μπορούσε στη δική του θεώρηση να αναδειχτεί πιο γόνιμη: διαβλέπει ότι η προσπάθεια του Χούσερλ να προστατεύσει το βίωμα, την πρόσληψη του δέντρου, από την πιθανότητα της καταστροφής, συνιστά την κατ' εξοχήν προσπάθεια της φαινομενολογίας να προστατευτεί και να διασφαλιστεί από τις μεταπτώσεις και τις μεταλλαγές της γεγονικότητας, δηλαδή από την πρόκληση αποτελεσμάτων λόγω κάποιων αιτιών που έχουν προηγηθεί. Τούτο, σύμφωνα με τον Αντόρνο, κατ' ουσίαν δηλώνει ότι η φαινομενολογία παραμένει δέσμια στην απόκρουση της ψυχολογικής θεώρησης της αιτιότητας πληρώνοντας ένα τίμημα: χάνει «κάθε επαρκή έννοια αιτιότητας» (ΜΕ σ. 179). Η σύλληψη αυτής της «επαρκούς έννοιας αιτιότητας» ανοίγει τη θεώρηση του Αντόρνο προς μια (αναπάντεχνη) συνηγορία της αιτιότητας· και τούτο διότι θα επιχειρήσει να ανιχνεύσει την αιτιότητα μέσα στα πράγματα προς την κατεύθυνση του μη ταυτού: «πάνω στην αιτιότητα μπορούμε να μάθουμε τι διέπραξε η ταυτότητα σε βάρος του

μη ταυτόσημου»<sup>167</sup> αυτή τη συνάφεια θα την παρακολουθήσουμε στην ενότητα της *Αρνητικής Διαλεκτικής εν σχέσει με την καντιανή έννοια της ελευθερίας*.

*παρέκβαση στην καντιανή υπερβατική αισθητική* Στο σημείο αυτό, και πριν οδηγηθεί η ανάπτυξη στην περαιτέρω προβληματική της φαινομενολογίας, προχωρά ο Αντόρνο σε μια σύντομη παρέκβαση, επανερχόμενος στο ζήτημα της καθαρής εποπτείας του χώρου και του χρόνου στον Καντ. Ωστόσο αυτή η παρέκβαση δεν στοχεύει σε έναν ακόμη σχολιασμό του οικείου κεφαλαίου της *Υπερβατικής Αισθητικής*<sup>168</sup> αλλά, όπως θα φανεί στη συνέχεια, ο Αντόρνο θέλει να υποσημάνει ότι η ρήξη μεταξύ μορφής και περιεχομένου μπορεί να ανιχνευθεί μέσα στη δυναμική του ίδιου του ιδεαλισμού, μια ρήξη την οποία ο Αντόρνο θέλει να την ωθήσει στη δική του σύλληψη: στην ανάδειξη και ανάδυση του μη ταυτού. Με τις καθарές εποπτείες, τις καθарές μορφές του χρόνου και του χώρου επιζητείται να οδηγηθούν «κάτω από έναν κοινό παρονομαστή» η αμεσότητα και η απριορικότητα (ME σ. 151). Ωστόσο μορφή σημαίνει διαμεσολάβηση, σημαίνει κατηγορία. Υπό την οπτική της αμεσότητας, και άρα με αποκλεισμό της έννοιας, η καθарή εποπτεία οφείλει να έχει το status της εμπειρίας. Υπό την οπτική όμως της καθарότητας, και άρα με αποκλεισμό της δεδομενικότητας (της αισθητηριακότητας) οφείλει αυτή η ίδια η εποπτεία να έχει το status του νοητικού. Ο Καντ «την ίδια στιγμή που αμφισβητεί τον εννοιακό χαρακτήρα του χώρου και του χρόνου», γνωρίζει ότι δεν μπορεί να γίνει λόγος για χώρο και χρόνο «χωρίς τη χωρικότητα και τη χρονικότητα», δηλαδή χωρίς την εννοιακότητα (ME σ. 152). Η *Υπερβατική Αισθητική* συγκροτείται μέσα στην αντιφατική ανάγκη να υπάρχει αμεσότητα χωρίς δεδομενικότητα και να υπάρχει καθарότητα εν μέσω εποπτικότητας. Για τον Αντόρνο ο χώρος και ο χρόνος αποτελούν, «παρά τις περί του αντιθέτου διαβεβαιώσεις», έννοιες, αποτελούν «ύψιστες γενικότητες», υπό τις οποίες συλλαμβάνεται το δεδομένο· εφ' όσον τούτο δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από τις έννοιες που το συλλαμβάνουν, αποκτά τον χαρακτήρα του διαμεσολαβημένου. Και στο σημείο αυτό, εδώ που η καντιανή κριτική «ρευστοποιεί», σύμφωνα με τη γνώριμη έκφραση του Αντόρνο, την αντίθεση μορφής και περιεχομένου, γίνεται φανερός και ο στόχος αυτής της μικρής παρέκβασης, τίθεται το ζήτημα της διαφορετικού βαθμού εξάρτησης που υπάρχει ανάμεσα στη μορφή και στην ύλη: αν

η ύλη δεν μπορεί να αποχωριστεί από τη μορφή, εξαρτώμενη από αυτήν, ωστόσο η μορφή δεν τελεί απλώς σε μια σχέση εξάρτησης από την ύλη, αλλά χωρίς αυτή δεν μπορεί καν να υφίσταται: υφίσταται αποκλειστικά ως διαμεσολάβηση της ύλης. Όπως θα αναπτυχθεί και στην *Αρνητική Διαλεκτική* μεταξύ αμεσότητας (δεδομενικότητας) και διαμεσολάβησης (μορφής) αναπτύσσεται μια σχέση, η οποία, μέσα στην αμοιβαιότητά της, είναι ανισοβαρής: είναι κάτι που κατά τον Αντόρνο έχει παραμελήσει ο Hegel: η διαμεσολάβηση αφορά (μόνο) τον τρόπο γνώσης του πράγματος ενώ η αμεσότητα «παραπέμπει σε αυτό που δεν μπορεί να απαλειφθεί από την έννοιά του». Υπογραμμίζεται περαιτέρω ότι «...η αμεσότητα αντιπροσωπεύει ένα στοιχείο το οποίο δεν χρειάζεται τη γνώση τόσο, όσο χρειάζεται η διαμεσολάβηση το άμεσο»<sup>169</sup>. Στην κατεύθυνση αυτής της ανισότητας, κατ' ουσίαν της μη ταυτότητας, εκφράζεται η αδυνατότητα της σύλληψης υποκειμενικών εννοιών, «χωρίς ένα πλεόνασμα, το οποίο ωστόσο δεν είναι του υποκειμένου». Και ο Αντόρνο, επιτείνοντας μέχρι τα άκρα το στοχασμό του, θεωρεί ότι ενώπιον αυτής της αδυνατότητας εκφράζεται κατά συνέπεια «η ίδια η αποτυχία της γνωσιοθεωρίας» (ME σ. 152). Εν τέλει, επανερχόμενος στον Καντ, θεωρεί ότι το ακατέργαστο υλικό της γνώσης μπορεί να «σηματοποιηθεί», δηλαδή να γίνει επ' αυτού η εφαρμογή των κατηγοριών, μόνον καθ' όσον τούτο είναι ήδη προδιαμορφωμένο από μια «τέχνη κρυμμένη στα κατάβαρα της ανθρώπινης ψυχής», μια τέχνη στην οποία αναφέρεται ο ίδιος ο Καντ<sup>170</sup>, βάσει της οποίας και μόνο μπορεί να εδραιωθεί το ομοειδές της κατηγοριακής μορφής και του αισθητηριακού περιεχομένου (ME σ. 152). Μέσα από μια σύντομη διατύπωση εν σχέσει προς τη διαδικασία του σχηματισμού, όπου αναγνωρίζεται η ανάγκη να εξοπλιστούν οι κατηγορίες με οιονεί εικόνες πριν από τις εμπειρικές παραστάσεις, ο Αντόρνο καταλήγει ότι όλο το κεφάλαιο περί Σχηματισμού δεν αποτελεί παρά μια «υπόρρητη» ανάκληση της Υπερβατικής Αισθητικής, στο βαθμό που ο Καντ συνειδητοποιεί τον κατηγοριακό χαρακτήρα της αισθητηριακότητας, την άμεση συνάφεια του χρόνου προς τις κατηγορίες. Με τα σχήματα, όπως αναπτύσσει ο Φρήντριχ Κάουλμπαχ (Friedrich Kaulbach), οι κατηγορίες καθίστανται «χρονικοί προσδιορισμοί κίνησης»: για να διανυθεί η απόσταση ανάμεσα στην αισθητηριακή εικόνα και την καθαρή έννοια απαιτείται μια κίνηση, και αυτή επιτελείται από τον χρόνο ως μονιμότητα (για το σχήμα της ουσίας), ως διαδοχή (για το σχήμα της αιτίας και της αιτιότητας), ως συνύπαρξη (για το σχήμα της κοινωνίας και της αλληλεπίδρασης), ως προσδιορισμός της παραστάσεως ενός πράγματος [σχετικά προς κάποιο χρόνο] (για το σχήμα της

δυνατότητας), ως προσδιορισμός της ύπαρξης (Dasein) [σε έναν καθορισμένο χρόνο] (για το σχήμα της ενεργού πραγματικότητας) και ως ύπαρξη ενός αντικειμένου [σε όλη την έκταση του χρόνου] (για το σχήμα της αναγκαιότητας).<sup>171</sup>

#### *αντίληψη και αίσθηση*

Η αντίληψη, στην κατεύθυνση της φαινομενολογίας, νοείται ως άμεση γνώση του αντικειμένου: όπως αναπτύσσει ο ίδιος ο Χούσερλ στο καταστατικό άρθρο στην *Britannica* «η αντίληψη δεν είναι μια κενή κατοχή του πράγματος που γίνεται αντιληπτό αλλά μια ροϊκή βίωση υποκειμενικών εμφανίσεων ταυτόσημων όντων [...]».<sup>172</sup> Η αποβλεπτικότητα έχει ένα πρωτείο έναντι της αίσθησης (*Empfindung*), η οποία θα έπρεπε να αποτελεί ένα πρωταρχικό υλικό, σύμφωνα και με το σταθερό καντιανό κριτήριο· ωστόσο «η πλήρωση της αποβλεπτικότητας οφείλει να προσθέσει εκ νέου το απωλεσθέν υλικό» (ME σ. 154). Εδώ διαπιστώνεται ένα ανακόλουθο από τον Αντόρνο: ενώ η αντίληψη, ως συνείδηση κάποιου πράγματος, συγκαταλέγεται στα αποβλεπτικά ενεργήματα, ωστόσο έχει ανάγκη μιας νέας στιγμής, της «πλήρωσης» (*Erfüllung*), η οποία ωστόσο δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνον από την ίδια την αντίληψη. Ο Αντόρνο παραπέμπει στην κομβική σημασία της πλήρωσης επισημαίνοντας ότι η ίδια η ενάργεια/προφάνεια/ χαρακτηρίζεται ως πλήρωση αποτελώντας το «κριτήριο της αλήθειας». Η πλήρωση της αντίληψης που εκλαμβάνεται ως αποβλεπτικότητα επιτελείται από το νόημα αυτής της αποβλεπτικότητας και όχι από την αίσθηση, δηλαδή από ένα ετερογενές υλικό που κατά τον Αντόρνο η φαινομενολογική συνείδηση θέλει να το παρακάμψει καθιστώντας το εξαρτημένο από την αποβλεπτικότητα· αναζητώντας το πράγμα, το «τόδε τι» επιστρέφει αυτή η συνείδηση, μέσω της αντίληψης, στον εαυτό της. Έτσι αποδίδεται στην αποβλεπτικότητα ένας ολικός χαρακτήρας που εμποδίζει την ανάδειξη διαφοράς από την αίσθηση· η δυνατότητα κατάδειξης της διαφοράς σημαίνει τη δυνατότητα κατάδειξης του διχασμού ανάμεσα στους δυο πόλους - η διχοστασία, το διχάζειν είναι το ίδιο το κρίνειν (καθόσον κρίνειν=διαχωρίζειν)· κατά τούτο, αυτός ο διχασμός, που δεν αναδύεται, παραπέμπει στην αδυνατότητα ανάδειξης μιας κριτικής διάστασης. Σε ένα δεύτερο βήμα θέλει να αναδείξει ο Αντόρνο τον αντινομικό χαρακτήρα της αντίληψης. Ανατρέχει και πάλι στο στέρεο καντιανό έδαφος: σύμφωνα με τον Καντ, η αντίληψη είναι η εμπειρική συνείδηση, δηλαδή μια τέτοια συνείδηση, εντός της οποίας υπάρχει ταυτόχρονα αίσθηση.<sup>173</sup> Ο Χούσερλ δεν απέχει από αυτόν τον ορισμό, όταν, κατά τον Αντόρνο, στην πρώτη

λογική έρευνα, θεωρεί ότι ο ουσιώδης χαρακτήρας της αντίληψης συνίσταται «στην εποπτική σκόπευση», βάσει της οποίας συλλαμβάνεται ως παρόν ένα πράγμα ή ένα γεγονός (ΜΕ σ. 158). Η κατ' αρχήν διάκριση ανάμεσα στην αντίληψη και στην αίσθηση αφορά τόσο τον Καντ όσο και τον Χούσσερλ· ωστόσο ο Αντόρνο θεωρεί ότι στην πορεία της φαινομενολογικής ανάπτυξης αυτή η διάκριση των δύο πόλων, αυτή η σύλληψη της αντίληψης ως αποβλεπτικού ενεργήματος – κατά συνέπεια ως άμεσης γνώσης- απέναντι στην αμεσότητα της αίσθησης τείνει να παραμελείται. Η αντίληψη, ως «παρουσία» συλλαμβάνει με τέτοιον τρόπο το παρουσιαζόμενο περιεχόμενο, έτσι ώστε, «μαζί με αυτό και εντός αυτού» να εμφανίζεται το αντικείμενο ως «αυτοχορηγούμενο» - προκύπτει κατά συνέπεια μια αντινομία, η οποία δεν είναι εντελώς σαφής κατά τον τρόπο που αναπτύσσεται: θεωρεί δηλαδή ο Αντόρνο ότι ενώ γίνεται λόγος για αυτοχορήγηση, το αυτοχορηγούμενο, το αυτοδιδόμενο, δηλαδή το άμεσο, δίδεται μόνον εμμέσως, δηλαδή μαζί «με ένα έτερο» και «εντός αυτού του ετέρου» (του περιεχομένου). Η ασάφεια προκύπτει καθότι το αυτοχορηγούμενο συνιστά αυτό τούτο το περιεχόμενο. Περισσότερο σαφής γίνεται ο Αντόρνο όταν στη συνέχεια τονίζει ότι παρά την καθαρή «αυτοπαρουσίαση», παρά την άμεση δεδομενικότητα του αντικειμένου, «τούτο οφείλει να είναι διάφορο από το ενέργημα μέσω του οποίου σκοπεύεται και από το οποίο διαμεσολαβείται» - και τούτο είναι δυνατόν, μόνον εάν το αντικείμενο έχει τεθεί εκ των προτέρων. Σαν γενική θέση απέναντι στην αντίληψη ο Αντόρνο διατυπώνει την άποψη, ότι οι εγγενείς δυσχέρειες στο ζήτημα αυτό προκύπτουν καθώς η φαινομενολογία θέλει κατ' ουσίαν να παρακάμψει το ετερογενές προς τη συνείδηση στοιχείο της ύλης (ΜΕ σ. 160). Αυτό το στοιχείο είναι μη παρακάμψιμο, ως ένα «κομμάτι της φύσης», ως ένα στοιχείο που φτάνει στα όρια της οδύνης και της ηδονής, μη αναγώγιμο στην εννοιακότητα, δηλαδή στην νομοθετούσα τη φύση υποκειμενικότητα. Εν τούτοις, ακόμη και υπό την οπτική μιας υλιστικής διαλεκτικής, ο Αντόρνο θα επισημάνει ότι ούτε αυτή η σωματική στιγμή δικαιούται να καταστήσει «καθαρή αμεσότητα» την αίσθηση, που σημαίνει ότι αυτή η ίδια είναι ανεπαρκής για να αποτελέσει ένα θεμελιωτικό λόγο ενώπιον της «πλήρους [κοινωνικής] πραγματικότητας». Βασική θέση του Αντόρνο είναι ότι οι έννοιες «αντίληψη και αίσθηση» δείχνουν τα όρια, μέχρι τα οποία μπορεί να φτάσει μια «στοιχειακή ανάλυση»· ως τέτοια νοείται αυτή, εντός της οποίας η συνείδηση ανατέμνεται σε συστατικά μέρη και η ταξινόμηση αποδίδει διαφορετικές ικανότητες στην αισθητηριακότητα και στη διάνοια. Αν όμως αυτό το νοητικό «έθος», όπως λέει

χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, έχει ήδη υποστεί την κριτική, τότε και η δεσμευτικότητα, αλλά και η εμβέλεια, των προσδιορισμών του έχει πλέον κλονιστεί. Έτσι μέσα από την ανάπτυξη του προκύπτει ότι ο Αντόρνο, ναι μεν δεν θέλει να απαλλαγεί από το υλιστικό στοιχείο, ταυτόχρονα όμως θεματοποιεί την ανεπάρκειά του. Αν θέλει κάτι να συγκρατήσει από την αίσθηση είναι η δυναμική που ενέχεται σε αυτήν, ώστε να μπορεί να ανακόπτει την απολυτοποίηση τόσο της αμεσότητας όσο και της διαμεσολάβησης (ΜΕ σ. 161).

Στα πλαίσια αυτής της αναφοράς στην αίσθηση πρέπει να σημειωθεί ότι ο Χούσσερλ επανειλημμένως έχει ασκήσει κριτική στον εμπειρισμό με στόχο να καταδείξει αν και κατά πόσον αυτός αφίσταται της δικής του «περιγραφικής μεθόδου».<sup>174</sup> Από τη δική του πλευρά ως προς τους δύο (εχθρικά) συμπληρωματικούς πόλους της γνώσης, τον εμπειρισμό και τον ορθολογισμό, ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο ένας τρέφεται «από το μη διεκπεραιώσιμο του άλλου». Ο ορθολογισμός υπερασπίζεται την ιδέα του απόλυτου πρώτου και της απόλυτης ταυτότητας – ο εμπειρισμός φαίνεται ότι δεν εμπλέκεται εδώ τόσο πολύ – όμως: συνθηκολογεί με την νόηση καθώς δεν απεμπολεί το πρωτείο της πρωταρχικότητας με το οποίο εξοπλίζει την αίσθηση ενώ με ταπεινότητα υποκύπτει, όπως τονίζει με έμφαση ο Αντόρνο, στο απλώς υπάρχον και παραιτείται από το να το διαπεράσει. Για τον Χούσσερλ η θεωρία αφαίρεσης του εμπειρισμού αποτελεί τον «δείκτη» (Index) ότι αυτή «ξαστόχησε» στην ιδέα μιας ειδητικής επιστήμης περί της καθαρής συνείδησης.<sup>175</sup> Ο Αντόρνο όμως προχωρά πιο πέρα από μια εσωτερική κριτική στον επιστημονικό εμπειρισμό: η συνθηκολόγηση του εμπειρισμού με το απλώς υπάρχον είχε ως συνέπεια να διαφύγει η στιγμή της ελευθερίας και αυθορμησίας· ενώ αυτή ακριβώς η στιγμή της αυθορμησίας και της ελευθερίας θα όφειλε, σύμφωνα με τη λαμπερή σκέψη του Αντόρνο, να αποτελέσει το επίκεντρο του εμπειρισμού – όμως δεν αποτέλεσε.

\*\*\*\*\*

Η κριτική του Αντόρνο προς τον Χούσσερλ εστίασε κυρίως στη θέση ότι ο Χούσσερλ παραμένει δέσμιος των ιδεαλιστικών συνιστωσών: ο Χούσσερλ θέλει «να διαρρήξει τον κυρίαρχο ιδεαλισμό της εποχής του από τις προϋποθέσεις του χωρίς να θίξει αυτές τις προϋποθέσεις».<sup>176</sup> Η φαινομενολογία δεν μπόρεσε να



ξεφύγει από το «σκάνδαλο» του ιδεαλισμού κατά το οποίο το υποκειμενικά παραχθέν είναι ταυτόχρονα *objectum* που οφείλει να παραμείνει αντιτιθέμενο στο υποκείμενο (ΜΕ σ. 177): έτσι αυτή η θεώρηση βρίσκεται ανάμεσα σε μια διελκυστίδα αντινομίας και ταυτότητας: αφ' ενός μεν οι δύο πόλοι (το σκοπείν και το σκοπούμενο) οφείλουν να παραμείνουν σε μια στατική οντολογική πολικότητα αφ' ετέρου το υπάρχουν και το παρατηρείσθαι (το σκοπείν και το σκοπούμενο) οφείλουν να είναι ταυτόσημα. «Η πείσμων προσπάθεια του αστικού πνεύματος», τονίζει ο Αντόρνο ήταν «να διαρρηχθεί ο εγκλεισμός στη συνειδησιακή εμμένεια, στη σφαίρα της συγκροτητικής συνειδητότητας – όμως αυτό γίνεται με τη βοήθεια των ίδιων κατηγοριών που θέτει η ιδεαλιστική ανάλυση της συνειδησιακής εμμένειας» (ΜΕ σ. 193).<sup>177</sup> Βέβαια ο Αντόρνο, παρά την κριτική που ασκεί, αναγνωρίζει, όπως επισημαίνει ο Λόταρ Ελέν τον αντισυστηματικό χαρακτήρα της φαινομενολογίας, στο βαθμό που το νοείν παραπέμπει στην έκθεση (*Darstellung*), όπως προκύπτει από το πεδίο των περιγραφών (*Deskriptionen*). Η προθετικότητα αποτελεί θέμα αυτών των περιγραφών, συνεχίζει ο Λόταρ Ελέν, και δεν συνιστά «μια συγκροτητική θεμελιώδη δομή του συνειδησιακού βίου εν γένει».<sup>178</sup> Σύμφωνα με τη θέση που διατυπώνει ο Αντόρνο, ο Χούσσερλ υπεράσπισε το κριτικό δικαίωμα του Λόγου χωρίς εξ αυτού να προκύψει η αξίωση να παραχθεί ο κόσμος από την έννοια, να συλληφθεί ολικά. (ΜΕ σ. 217). Όμως εν τέλει η έξοδος της φαινομενολογίας από τον ιδεαλισμό επαναστρέφεται στην αναπαραγωγή του. Η σύλληψη του μη αναγωγίμου στη συνειδησιακή εμμένεια είναι ασφαλώς ένα βήμα που οριοθετεί μια τομή απέναντι στον ιδεαλισμό: για την κριτική οπτική του Αντόρνο όμως αυτό το βήμα έπρεπε να το ακολουθήσει ένα δεύτερο: η σύλληψη του μη αναγωγίμου έπρεπε «να αναπτυχθεί στην συγκεκριμένη εμπειρία». Διαφορετικά η πολικότητα ανάμεσα στους δυο όρους (στο σκοπείν και το σκοπούμενο) παραμένει αφηρημένη και κατά τούτο παραμένει δέσμια στον ιδεαλισμό (ΜΕ σ. 187). Το έλλειμμα της συγκεκριμένης εμπειρίας, και άρα το έλλειμμα της συγκεκριμένης ιστορικότητας, είναι κατ' ουσίαν η μομφή που επιρρίπτεται στη φαινομενολογία και είναι χαρακτηριστικό ότι κλείνοντας τη διδακτορική διατριβή του ο νεαρός Αντόρνο επικαλείται, ήδη από τότε, αυτή την έλλειψη.<sup>179</sup> Στην κριτική οπτική του τούτο οφείλεται σε ένα ταμπού της γνωσιοθεωρίας το οποίο διαρκώς αναδύεται: η γνωσιοθεωρία δεν τολμά να ακολουθήσει τον ίδιο τον κινητήριο παλμό της, οπισθοχωρεί απέναντι στην εγγενή ορμητική ώθησή της, δεν τολμά να προχωρήσει εκεί που το ίδιο το πράγμα την ωθεί να προχωρήσει, διστάζει μπροστά στην οικεία δυναμική της. Σε αυτό το ταμπού έχει

υποκύψει, σύμφωνα με την κριτική θεωρία, ο Έντμουντ Χούσερλ – και αυτό το ταμπού θα το δούμε στη μέγιστη επιβολή του στον κατ' εξοχήν θεμελιωτή της νέας οντολογίας, στον Μάρτιν Χάιντεγκερ.

\*\*\*\*\*

για τον Χάιντεγκερ: «τόλμη χωρίς διακινδύνευση»

## Οι ενότητες

**I. κριτική εμμενής και μη**

**II. κοινωνική αναφορά**

α. Λούκατς

β. «ανεξέλεγκτο Είναι»

**III. το Είναι**

**α. το Είναι ως προς την απροσδιοριστία του**

quid pro quo

φύση και λόγος

έννοια και αντι-έννοια

**β. το Είναι ως προς τον τόπο κατανόησής του (το Dasein)**

οντικό και οντολογικό

το ερωτάν

Είναι προς θάνατον

**γ. το Είναι ως προς τη γλωσσική εκφορά του**

copula

το ανέκφραστο (το άρρητο)

θετικισμός

«ο αστός δυνητικά είναι ήδη ένας ναζί»  
Μαξ Χορκχάιμερ, Τέοντορ Αντόρνο  
Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού<sup>180</sup>

Πηγές για τις αναπτύξεις του Αντόρνο στην ανάγνωση του Μάρτιν Χάιντεγκερ αποτελούν οι πανεπιστημιακές παραδόσεις του πάνω στη θεματική *Οντολογία και Διαλεκτική* (που έλαβαν χώρα κατά την περίοδο 1960-61)<sup>181</sup>, οι δύο ενότητες «Οντολογική Ανάγκη» και «Είναι και Υπαρξη» από την *Αρνητική Διαλεκτική* (έργο του 1966)<sup>182</sup> καθώς και το εκτενές κείμενο *Ιδίωμα της αυθεντικότητας (Jargon der Eigentlichkeit)* (έργο του 1964), το οποίο προοριζόταν κατ' αρχήν να ενταχθεί στην *Αρνητική Διαλεκτική* αλλά τελικά εκδόθηκε αυτοτελώς.<sup>183</sup> Αυτά είναι τα βασικά έργα του Αντόρνο στα οποία εκτίθεται η συστηματική του ανάπτυξη πάνω στο έργο του Χάιντεγκερ. Ασφαλώς αναφορές στον Χάιντεγκερ υπάρχουν διάσπαρτες και σε άλλα κείμενα του Αντόρνο, αρχής γενομένης από τα δύο νεανικά του κείμενα της δεκαετίας του 1930 «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» και «Η ιδέα της φυσικής ιστορίας»<sup>184</sup> - κι αυτό βέβαια είναι ενδεικτικό του γεγονότος ότι ήδη από τότε, από την κρίσιμη δεκαετία του 1930, το φιλοσοφικό τοπίο στη Γερμανία είχε καταληφθεί από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ

\*\*\*

«Ο Χέγκελ, ο Μαρξ και ο Νίτσε δεν ανασκευάζονται», αναφέρει κάποια στιγμή ο Χάιντεγκερ στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*.<sup>185</sup> Δηλώνεται εδώ σαφώς ότι αυτές οι υψηλές εννοήσεις δεν μπορούν να διαρραγούν στην ολόπλευρη συνεκτικότητά τους. (Τούτο έχει εκφραστεί ήδη και μέσα από την εγγεληνή διατύπωση στο κείμενο περί της *Διαφοράς*: «Κάθε φιλοσοφία είναι καθ' εαυτήν ολοκληρωμένη»)<sup>186</sup> Ούτε και του Χάιντεγκερ η φιλοσοφική εννόηση μπορεί να διαρραγεί (οπότε το ερώτημα που τίθεται είναι αν μπορεί απλώς να καταρριφθεί εν συνόλω – πράγμα το οποίο προφανώς εκφεύγει των δυνατοτήτων αυτής της ερευνητικής εργασίας). Ο ίδιος ο

Αντόρνο εξαίρει την ολόπλευρη συνεκτικότητα των χαϊντεγκεριανών εννοήσεων έστω και μέσω της δηλητηριώδους διατύπωσης ότι «η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ είναι σαν ένα πιστωτικό σύστημα όπου το κάθε τι έχει τη θέση του»<sup>187</sup> ή και μέσω της λιγότερο δηλητηριώδους «σπάνια βρίσκονται προτάσεις που δεν έχουν τη σημασία τους στο λειτουργικό πλαίσιο του όλου».<sup>188</sup> Απέναντι σε αυτήν τη συνεκτικότητα η κριτική θέση του Αντόρνο συμπυκνώνεται κατ' ανάγκη στη συνοψιστική διατύπωση ότι η χαϊντεγκεριανή σύλληψη αποτελεί «μια συγκαιρινή μορφή της αναλήθειας», οπότε το συνολικό κριτικό εγχείρημα απέναντι σε αυτή τη φιλοσοφία θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η προσδιορισμένη άρνησή του στην οποία είναι δυνατόν να γνωσθεί «μια αλήθεια που ανθίσταται στη θετική της διατύπωση».<sup>189</sup>

\*\*\*

Η μεγάλη πορεία που χάραξε ο Εντμουντ Χούσσερλ για έναν *sui generis* ιδεαλισμό, για μια φιλοσοφία πριν τη φιλοσοφία, έλαβε τις ολοκληρωτικές διαστάσεις της στο σύμπαν του Μάρτιν Χάιντεγκερ. Ο Αντόρνο θέλησε να περιχαρακώσει αυτό το σύμπαν μεταξύ άλλων και μέσα στη διατύπωση «τόλμη χωρίς διακινδύνευση» (*Wagnis ohne Risiko*). Ίσως θα μπορούσε αυτή η διατύπωση να στεγάσει όλη την κριτική τοποθέτησή του όσον αφορά τη θεμελιώδη οντολογία:

*τόλμη*: γιατί ο Χάιντεγκερ ήρθε σε αντιπαράθεση ή καλύτερα σε αναμέτρηση με όλη την μέχρι εκείνη τη στιγμή φιλοσοφία - ξέρουμε ότι στην υπαρκτική αναλυτική, στο θεμελιώδες έργο του *Είναι και Χρόνος*, συγκροτήθηκαν για πρώτη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας διαφορετικές κατηγορίες από τις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες και από τα πέντε γένη του πλατωνικού σοφιστή.<sup>190</sup> Όλη η φιλοσοφία πορεύτηκε με βάση αυτές τις κατηγορίες - και μέχρι και τον γερμανικό ιδεαλισμό, και ο Καντ και ο Χέγκελ με αυτές τις κατηγορίες πορεύτηκαν - διαπερασμένες από τον υπερβατολογικό μηχανισμό και την ιστορικότητα της αυτοσυνείδησης. Με τον Χάιντεγκερ συγκροτήθηκαν ριζικά άλλες κατηγορίες: αλλά και γενικότερα, πέρα από το συγκεκριμένο ζήτημα των κατηγοριών, ο Χάιντεγκερ ήθελε να συντάξει, και συνέταξε, ένα ριζικά διαφορετικό φιλοσοφείν (με τους μεγάλους προπομπούς που ήδη έχουμε αναφέρει, τον Κίρκεγκαρντ και τον Χούσσερλ).

*χωρίς διακινδύνευση*: γιατί με τη συνεχή καταγγελία για τη λήθη του Είναι που διαπερνά όλο το έργο του Χάιντεγκερ, με αυτόν το συνεχή «θρήνο» για τη λήθη του Είναι, όπως τονίζει με έμφαση ο Αντόρνο, με αυτόν τον ασφαλή εγκλεισμό σε μια οιονεί αρχαιότητα, μένει ανέπαφο το υπάρχον. Κι ένα υπάρχον που μένει ανέπαφο, είναι ένα δικαιωμένο υπάρχον· είναι η φρίκη που γίνεται δικαιωμένη φρίκη.

\*\*\*\*

Ο στοχασμός του Αντόρνο αφορά, στο μεγαλύτερο μέρος των αναπτύξεών του, την κεντρική σύλληψη, το Είναι, και μάλιστα κυρίως στα πλαίσια του έργου *Είναι και Χρόνος*. Ετσι παραλείπεται εκ των πραγμάτων ένα μεγάλο πεδίο χαϊντεγκεριανών διαδρομών, που είναι μάλλον ρηξικέλευθες, απόκρημνες, αβυσσαλέες. Το ερώτημα αν νομιμοποιείται ο Αντόρνο να εστιάζει την ανάπτυξη του κυρίως στο Είναι απαντάται μάλλον θετικά, γιατί παρά τον πλούτο των διαδρομών όλες καταλήγουν εν τέλει σε αυτήν την κεντρική σύλληψη. Ωστόσο η νομιμοποίηση δεν μπορεί να αναπληρώσει την έλλειψη των αναπτύξεων στα καθέκαστα θέματα της θεμελιώδους οντολογίας.<sup>191</sup> Είναι σαν να ακολουθεί η θεώρηση του Αντόρνο τη μοίρα του υπό κρίση θεματός του, του Είναι, που έρχεται να καλύψει κυριαρχικά όλες τις αναγωγές- και εν τέλει έρχεται να καλύψει και αυτήν του ίδιου του Αντόρνο. Κατά τούτο η προκειμένη έρευνα επικεντρώνεται και αυτή κυρίως στις αναφορές του Αντόρνο ως προς το Είναι με βάση τη θεμελιώδη σύλληψη του *Είναι και Χρόνος*: έτσι το Είναι προσεγγίζεται μέσα από τρεις οπτικές: κατ' αρχήν ως προς τη συγκροτητική απροσδιοριστία του, εν συνεχεία ως προς το Dasein, στο οποίο ιδιάζει η κατανόηση αυτού του Είναι και τέλος ως προς τη γλωσσική εκφορά που διαπερνά και διαπερνάται από το Είναι (προηγούνται δύο ζητήματα: ως προς τον εμμενή ή μη χαρακτήρα της κριτικής του Αντόρνο για την θεμελιώδη οντολογία και ως προς το κοινωνικό υπόβαθρο που συνέχει τη σύστασή της)

## I. κριτική εμμενής και μη

Στην προσέγγιση της χαϊντεγκεριανής θεώρησης ανακύπτει το ζήτημα κατά πόσον η κριτική που ασκεί ο Αντόρνο είναι εμμενής ή όχι. Σύμφωνα με τη διατύπωση του ίδιου του Αντόρνο, εμμενής είναι η κριτική εκείνη που μετέρχεται των ίδιων κριτηρίων, των ίδιων όρων με το υπό κρίση θέμα – και περαιτέρω (σε κατεύθυνση εγελιανή): εκείνη που μπορεί να αναδείξει ότι η δύναμη του υπό κρίση θέματος είναι τέτοια ώστε να μπορεί να το στρέψει εναντίον του ίδιου του εαυτού του.<sup>192</sup> Εκκινώντας ο Αντόρνο από τους κοινωνικο-ιστορικούς όρους που οδήγησαν, κατ' αυτόν, στην ανάγκη σύστασης της συγκαιρινής του θεμελιώδους οντολογίας (όπως θα αναπτυχθεί) θα εγκύψει εν συνεχεία μέσα στην περιοχή του Είναι· τούτο όμως δεν μπορεί να το προσεγγίσει αφιστάμενος του εγελιανισμού του, της εγελιανής διαλεκτικής· έτσι θα διαβλέψει ακόμα και στο χαϊντεγκεριανό Είναι μια διαλεκτική έννοιας και αντι-έννοιας. «Κάθε τι πεπερασμένο έγκειται στο να αυτοανααιρείται», βάσει της καθοριστικής εγελιανής διατύπωσης.<sup>193</sup> Για τον Χάιντεγκερ όμως η διαλεκτική αποτελεί παράγωγο της υποκειμενικότητας και καλείται απλώς σε βοήθεια για να ερμηνευτεί «οντολογικά η υποστασιακότητα του υποκειμένου»<sup>194</sup>, συνιστά δε «μια αυθεντική φιλοσοφική αμηχανία»<sup>195</sup> και ο κινητήριος ιστός της, η άρνηση, αποτελεί «ειδική πράξη της διάνοιας»,<sup>196</sup> άρνηση την οποία η θεμελιώδης οντολογία εγγράφει στρατηγικά στο πεδίο της μεταφυσικής<sup>197</sup>, σε αυτό δηλαδή το πεδίο στο οποίο η αλήθεια έχει πλέον εκπέσει στο επίπεδο της παράστασης.<sup>198</sup>

Απέναντι στη διαρκή αναγωγή στο Είναι που διαπερνά ανά πάσα στιγμή τις σνάφειες της χαϊντεγκεριανής θεώρησης, οι συνιστώσες του Αντόρνο είναι οι συνιστώσες του γερμανικού ιδεαλισμού μέσα από την αναδιάταξη που επιχειρεί απέναντί τους η Κριτική Θεωρία: πρόκειται για την κριτική εργασία της έννοιας (που νοείται ως αναστοχασμός πάνω στην αντίφαση που ανακύπτει ανάμεσα στο νοεόν και στο Είναι)<sup>199</sup>, για το Λόγο (που νοείται, κατά τον Αντόρνο, ως η επιτομή της προς σύνθεση νοητικής ικανότητας αλλά και ως η ενδιάθετη προς σύνθεση τάση των ίδιων των πραγμάτων· και περαιτέρω ως Λόγος, στα πλαίσια αυτής της Κριτικής Θεωρίας, νοείται η γενικότητα ως επικράτηση των μερικοκρατικών συμφερόντων)<sup>200</sup> και τέλος είναι η ίδια η διαλεκτική του διαφωτισμού· εδώ η

συγκεχυμένη κυριαρχία της φύσης (του μύθου) αναδιατάσσεται στη συγκροτημένη κυριαρχία του Λόγου· το ζήτημα της κυριαρχίας καθ' εαυτήν όμως δεν θεματοποιείται στα πλαίσια του διαφωτισμού. Τούτο αποτελεί μια καθοριστική θέση της Κριτικής Θεωρίας. Η τραγική σύλληψη κορυφώνεται, καθ'όσον η θετικότητα έχει πλέον καταρρεύσει, έτσι ώστε «η υποκειμενικότητα απομυθοποιείται αλλά και δεν διασώζεται»: εδώ ο συγκλονιστικός προπομπός θα μπορούσε να είναι ο Οιδίπους τύραννος: η βαθμιαία και βασανιστική συγκρότηση της ταυτότητας αποτελεί ταυτόχρονα πορεία προς τον όλεθρο.

Στα πλαίσια της διαλεκτικής αντιθετικότητας το εμμενές της κριτικής στην οντολογική θεμελίωση είναι δύσκολα καθορίσιμο. Ευχερέστερη είναι η έξοδος - όπως πάντα άλλωστε. Ωστόσο θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν η καταστατική θέση του Αντόρνο βάσει της οποίας η διαλεκτική είναι αναπόδραστη για τη φιλοσοφία: η διαλεκτική ενυπάρχει στη φιλοσοφία και πριν ακόμη αρχίσει αυτό τούτο το φιλοσοφείν, στο βαθμό που αυτό αιτείται να μιλήσει γι' αυτό που δεν μπορεί να μιλήσει. Κατά τούτο η διαλεκτική ενυπάρχει στο φιλοσοφείν και πριν ακόμα συλληφθούν οι επιμέρους διαλεκτικές αντιφάσεις. Μέσα από μια τέτοια ανοιχτή οπτική θα μπορούσε η κριτική του Αντόρνο να αναδείξει τη διαλεκτική ακόμα και μέσα στη θεμελιώδη οντολογία – εδώ η κυρίαρχη σύλληψη, το Είναι, θα αναδειχτεί ως έννοια και αντι-έννοια, όπως θα παρακολουθήσουμε στη συνέχεια. Ίσως γι' αυτό είναι σκοπιμότερο να προχωρήσει η ανάπτυξη του θέματος πιο συγκεκριμένα και ίσως και πιο χαϊντεγκεριανά (πράγμα που σημαίνει: η απορία του ζητήματος δεν λύνεται- αλλά κυρίως εμβαθύνεται).

## II. κοινωνική αναφορά

α. Λούκατς Στο έργο του *Η καταστροφή του Λόγου*  
(που φέρει τον δυναμικό υπότιτλο: Ο δρόμος του ιρρασιοναλισμού από τον Σέλλινγκ στον Χίτλερ) ο Γκέοργκ Λούκατς (György Lukács) ανατέμνει



φιλοσοφικά ρεύματα των αρχών του 20<sup>ου</sup> αι. τα οποία άνοιξαν τον δρόμο προς τον ιρρασιοναλισμό που αποτελεί, κατά τον ίδιον, τον προθάλαμο για τις φασιστικές θεωρήσεις.<sup>201</sup> Αρχίζοντας από τον Νίτσε οδηγείται, εκτός των άλλων, και στη θεώρηση του Χάιντεγκερ την οποία υποβάλλει σε ένα ανηλεές σφυροκόπημα. Έχει προηγηθεί βέβαια η αναφορά του στον Κίρκεγκαρντ· σε αυτήν την ανάπτυξη του ο Γκ. Λούκατς επισημαίνει τη στροφή προς την «ύπαρξη» μέσα σε συνθήκες έντασης της απόγνωσης που έχει δημιουργηθεί στη νέα ιστορική πραγματικότητα. Μια νέα περιεχομενικότητα είχε ήδη αναδυθεί μέσα στις φιλοσοφίες της ζωής που ανέπτυξαν το ρήγμα ανάμεσα στα «νεκρά μορφώματα του κοινωνικού Είναι» και στη ζωτικότητα μιας ολικής υποκειμενικότητας· με τον Κίρκεγκαρντ αυτό το ρήγμα μεταφέρεται μέσα στο ίδιο το υποκείμενο. Αν όμως ο Κίρκεγκαρντ εστιάζει στην απόγνωση εντός του υποκειμένου με άμεση συνέπεια την απαξίωση της αστικής σκέψης περί της προόδου, οι επίγονοί του (και εδώ ο Λούκατς αναφέρεται στον Χάιντεγκερ και στον Καρλ Γιάσπερς (Karl Jaspers)) είχαν κυρίως ως άρρητο στόχο τους τον μαρξισμό. Σύμφωνα με την κοινωνικο-πολιτική αναγωγή του Λούκατς, στην εποχή του Κίρκεγκαρντ επικρατούσαν οι συνθήκες της ανερχόμενης αστικής τάξης ενώ στην περίοδο του Χάιντεγκερ το μέλημα της εξουσιαστικής δομής υπαγορεύονταν από την απόκρουση του κοινωνικού πράττειν (και αυτό αφορούσε την προλεταριακή επανάσταση) μέσα σε συνθήκες του ανερχόμενου σοσιαλισμού στο πεδίο πλέον του μονοπωλιακού καπιταλισμού.

Οι βασικές γραμμές της ανάπτυξης του Λούκατς ως προς τη θεμελιώδη οντολογία εστιάζουν σε δύο κυρίως ζητήματα: στον υποκειμενισμό, ο οποίος, παρά την περί του αντιθέτου πρόθεση του Χάιντεγκερ, αποτελεί κεντρική δομή στη θεώρησή του και στην πλήρη έλλειψη της (κοινωνικής) διαμεσολάβησης. Στον Χάιντεγκερ θεωρεί ο Λούκατς πώς έχει πια ξεθωριάσει το αίτημα της αυστηρής επιστημονικότητας του Χούσσερλ και η θεμελιώδης οντολογία θέλει να διακριθεί από τα πλαίσια της επιστήμης - η πλησιέστερη προς αυτήν είναι η ανθρωπολογία προς την οποία όμως ο Χάιντεγκερ φιλοδοξεί να θέσει μια σαφή διαχωριστική γραμμή. Για τον Λούκατς ωστόσο η γραμμή αυτή είναι ψευδής και θεωρεί ότι η χαϊντεγκεριανή σύλληψη αποτελεί «μασκαρεμένη ανθρωπολογία» λόγω του ότι ο Χάιντεγκερ έχει τη θέση ότι η ανθρωπολογία δεν αναζητά μόνον την αλήθεια περί του ανθρώπου αλλά και τι σημαίνει αλήθεια εν γένει· έτσι τίθεται εξ αντικειμένου μια ταυτότητα μεταξύ

ανθρωπολογίας και οντολογίας. Εν τούτοις ο Χάιντεγκερ διαχωρίζει ρητά την ανθρωπολογία (όπως άλλωστε και την Ψυχολογία και τη Βιολογία) από τη δική του θεώρηση καθότι «τα αποφασιστικά οντολογικά θεμέλια της ανθρωπολογικής προβληματικής παρέμειναν ακαθόριστα».<sup>202</sup> Για τον Λούκατς «ο μη υπερβάσιμος υποκειμενισμός της φαινομενολογίας γίνεται ψευδοαντικειμενικότητα της οντολογίας». Και τούτο καθώς η αντίθεση δεν αναπτύσσεται στο πεδίο μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας αλλά μεταξύ αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας, η οποία λαμβάνει χώρα μέσα στο ίδιο το υποκείμενο και διασφαλίζεται από την απουσία αντικειμενικών προσδιορισμών. Στην αιτούμενη αυθεντικότητα κυριαρχεί η πλήρης έλλειψη κριτηρίων. Το μόνο σημείο που εξαίρει ο Λούκατς στην χάιντεγκεριανή θεώρηση είναι η «περιγραφή της οντολογίας της καθημερινότητας· εδώ το φέρον υποκείμενο του Dasein αποσαθρώνεται και χάνεται μέσα σε αυτήν την καθημερινότητα». Κι εδώ όμως η δύναμη γόνιμη οπτική του Χάιντεγκερ καταθέτει αμήχανα τα όπλα μπροστά στα κοινωνικο-ιστορικά αίτια της κατάστασης. Αν στον Γκέοργκ Ζίμμελ (Georg Simmel) υπάρχει έστω και χλωμή η σύλληψη περιγραμμάτων της αντικειμενικής πραγματικότητας και της τραγικότητάς της, όπως επισημαίνει ο Λούκατς, στον Χάιντεγκερ γίνεται αναγωγή «σε φαινομενολογικής σύστασης ψυχικές καταστάσεις» για να αποφευχθεί οποιαδήποτε αναφορά στην κοινωνική πράξη-αυτή είναι απλώς οντική, ως τέτοια αναυθεντική και ως τέτοια έκπτωτη. Τη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή η κορυφαία κοινωνική πράξη εντοπίζεται στο πεδίο της κομμουνιστικής, προλεταριακής, επανάστασης. Και είναι χαρακτηριστικό ότι όταν ο Χάιντεγκερ, στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, την ανάγκη φιλοτιμίας ποιούμενος, αναγνωρίζει στον κομμουνισμό «μια στοιχειώδη εμπειρία της παγκόσμιας ιστορίας» αμέσως μετά επιτίθεται στον κολλεκτιβισμό (ο οποίος όμως προφανώς είναι αναπόσπαστος από τον πυρήνα της κομμουνιστικής συγκρότησης) καθώς θεωρεί ότι αυτός ο κολλεκτιβισμός αποτελεί ενσάρκωση της υποκειμενικότητας στην ολότητά της, αποτελεί την «απόλυτη αυτοκατάφασή της»<sup>203</sup> - οπότε και πάλι ο άνθρωπος βρίσκεται, κατά τον Χάιντεγκερ, μακριά από την αλήθεια του Είναι. Η ιστορία, μόλις ξεμυτίζει στην πραγματικότητα, «εκπίπτει» (για τη θεμελιώδη οντολογία) στην οντική περιοχή.

β. «ανεξέλεγκτο Είναι» Οι δύο βασικές συνιστώσες της θεώρησης του Λούκατς (η ψευδοαντικειμενικότητα και η συνεχόμενη προς αυτήν πλήρης έλλειψη της κοινωνικής διαμεσολάβησης) ενυπάρχουν και στην κριτική που θα ασκήσει ο Αντόρνο προς τη χαϊντεγκεριανή θεώρηση έχοντας ήδη την επίγνωση ότι η «θεμελιώδης οντολογία έχει την ικανότητα να μετουσιώνει τις συλλήψεις της έτσι ώστε αυτές να μην προσφέρονται για καμμία ανεπιθύμητη αντιπαράθεση».<sup>204</sup> Για τον Αντόρνο η φιλοσοφία δεν μπορεί να νοηθεί έξω από τις κοινωνικές σχέσεις από τις οποίες προέκυψε- και προς αυτή τη θέση συνέχεται η σταθερή άρνησή του να διακρίνει μεταξύ καθαρής φιλοσοφίας και κοινωνικής φιλοσοφίας· ως σημειωθεί ωστόσο ότι η σύμπλεξη αυτών των δύο πόλων συνυφαίνεται με την αυστηρή διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφική σκέψη και την επιστημονική γνώση στο βαθμό «που η φιλοσοφική δεσμευτικότητα διασφαλίζεται πάνω σε εκείνο που δεν είναι η ίδια, στο αντίθετό της»· για τον Αντόρνο το καθοριστικό κριτήριο απέναντι στην επιστήμη έγκειται ακριβώς στο ότι η φιλοσοφική σύλληψη αποτελεί μορφή που είναι συνδεδεμένη με αυτό που διαφέρει.

Κατά τον Αντόρνο ο Χάιντεγκερ θέλει να αποφύγει μια συμπαγή σύλληψη για την αμετάβλητη και αιώνια ιδιοσυστασία του Είναι όπως αναπτύχθηκε στις παλαιότερες οντολογίες: «είναι τόσο αρχαϊκός», τονίζει με έμφαση ο Αντόρνο, «που προσπαθεί να πάει και πίσω από τον αρχαϊσμό του μεσαιώνα κι έτσι να ξεφύγει από την ένσταση ότι πρόκειται για αναχρονισμό. Και τούτο το κάνει λέγοντας ότι οι πρωταρχές δεν έχουν καμμία σχέση με το ιστορικά παλαιότερο αλλά πρόκειται για πρωταρχές που αφορούν την ουσία και οι οποίες δεν είναι χρονικές».<sup>205</sup> Η πρωταρχικότητα στην οποία επανέρχεται διαρκώς η χαϊντεγκεριανή σκέψη δεν αναζητείται προς τα πίσω από χρονική άποψη. Το «βήμα προς τα πίσω» (Schritt zurück) επιτελείται - αλλά με στόχο να αναδειχθεί σε αυτήν την συνεχή κίνηση προς τα πίσω το ρήγμα, το «ανοίκειο». Ο ρηγματώδης χαρακτήρας είναι αυτός που χαρακτηρίζει την πρωταρχικότητα· και η πτώση από αυτό το ανοίκειο, η έκπτωση από αυτό το ρηγματώδες αποτελεί την πρόοδο της ιστορίας· επιτελείται έτσι μια αναστροφή: η πρόοδος είναι έκπτωση, η ιστορία εκπίπτει οδεύοντας προς την επιφάνεια, στην αυτονομητότητα, στον κοινό τρόπο αντίληψης, στην παραστασιακή σκέψη. Ο χρόνος που αναζητείται προς τα πίσω αναζητείται στην κατεύθυνση του ουσιώδους, - και υπ' αυτήν την έννοια

η φιλοσοφία για τον Χάιντεγκερ είναι «ουσιαστικά ανεπίκαιρη»<sup>206</sup>: ο ανεπίκαιρος χαρακτήρας της διαφυλάσσει από την έκπτωση σε μια κοινή ζωή, σε μια ικανοποίηση καθημερινών αναγκών- γι' αυτό και το ζήτημα είναι να μην φτάσει εν τέλει να εκτιμάται η φιλοσοφία σύμφωνα «με τα τρέχοντα καθημερινά κριτήρια, σύμφωνα με τα οποία κρίνεται π.χ. η χρησιμότητα των δικύκλων ή αποτελεσματικότητα των ιαματικών λουτρών ... Αυτό που είναι ανεπίκαιρο θα αποκτήσει τον δικό του καιρό. Αυτό ισχύει για τη φιλοσοφία».<sup>207</sup> Απέναντι σε αυτήν τη στρατηγική ο Αντόρνο επιχειρεί να κάνει μια κριτική στην οντολογία που δεν θα οδηγήσει όμως σε μια άλλη οντολογία, σε μια άλλη πρώτη αρχή που θα αντικαθιστούσε το Είναι με το μη ταυτόν ή με το ον ή με τη γεγονικότητα. Αν η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ κινείται έχοντας ως επίκεντρο το άμεσο που αυτοαποκαλύπτεται («εκκαλύπτεται») ως ουσιώδες, στον Αντόρνο το επίκεντρο της κριτικής καταλαμβάνεται από τη σύλληψη της διαμεσολάβησης, η οποία πρέπει να αναδειχτεί αυστηρά στο συγκεκριμένο και ιστορικό χαρακτήρα της και να μην καταλάβει το status μιας αφηρημένης αρχής. Εδώ σταθερό έδαφος για την κριτική του αποτελεί η εγγελιανή εσωτερίκευση του ετέρου: η έννοια δεν μπορεί να εκλαμβάνεται μεμονωμένα αλλά τίθεται στην ειδοποιό διαφορά της από εκείνη στην οποία αντιτίθεται. Αν και στις χαϊντεγκεριανές συνάψεις η έλλειψη της διαμεσολάβησης είναι πλήρης, ο Αντόρνο επιχειρεί να αναδείξει ότι ακόμα και εντός τους μπορεί να εντοπιστεί η διαλεκτική έστω και ως «παρωδία» αν στην οντολογία το αληθές εντοπίζεται στο πρωταρχικό, η διαλεκτική έρχεται να αναιρέσει αυτό τούτο το κριτήριο της πρωταρχικότητας. Η γεγονικότητα (το ον) και ο έλλογος χαρακτήρας της σκέψης (η έννοια) τελούν σε μια αναγκαία σχέση που αρθρώνεται στη διαφορά τους, μια διαφορά την οποία ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να αφίσει πίσω του συγκροτώντας τη δική του σύλληψη για τον αδιάσπαστο χαρακτήρα ανάμεσα στο Είναι και το σκέπτεσθαι (Denken).

Για τον Αντόρνο η κοινωνικο-ιστορική ανάγκη που οδήγησε στην ανασύσταση της οντολογίας εντοπίζεται στην ανάγκη για κατασταλτική σταθερότητα, στη βεβιασμένη ανάγκη να μείνει ανέπαφο το υπάρχον, «στην επικύρωση μιας ετερόνομης τάξης απαλλαγμένης από την ανάγκη να δικαιωθεί ενώπιον της συνείδησης».<sup>208</sup> Απέναντι στον τρόπο της αρνητικής αντικειμενικότητας που συνέχει τα καταποντιζόμενα υποκείμενα έρχεται το Είναι, ως μια τάξη καθ' εαυτήν, να τα καθησυχάσει ότι αυτό πάντα κάπου θα

βρίσκεται και ότι είναι σε θέση να αντικαταστήσει τη δική τους χαμένη ουσιαστικότητα. Μόνο που αυτή η διαβεβαίωση είναι πολύ ανίσχυρη μπροστά στις αντικειμενικές διαδικασίες παραγωγής και αναπαραγωγής του κοινωνικού πλέγματος. Εν τούτοις σε αυτήν ακριβώς την κατάσταση η αναβίωση της θεμελιώδους οντολογίας έχει την αληθή στιγμή της στο ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να αναγνωρίσουν τον έλλογο χαρακτήρα στην αναγκαιότητα στην οποία ζούν· ταυτόχρονα όμως έχει και μια αναληθή στιγμή: το αναληθές εντοπίζεται στο ότι μέσα σε αυτές τις διαδικασίες παραγωγής και αναπαραγωγής αρθρώνονται οι υλικές, περιφρονημένες ως οντικές, ανάγκες των ανθρώπων, οι οποίες ακόμα κι αν έχουν διαπεραστεί από τον καταναγκασμό και έχουν καταστεί ιδεολογία, ψευδής συνείδηση, τούτο δεν δικαιολογεί την άρνησή τους. Διότι «στις ανάγκες ακόμη και των ενταγμένων και διοικούμενων ανθρώπων», τονίζει ο Αντόρνο, «αντιδρά κάτι ως προς το οποίο δεν είναι πλήρως ενταγμένοι, το πλεόνασμα του υποκειμενικού μεριδίου, του οποίου δεν έχει γίνει ακόμη απόλυτος κύριος το σύστημα».<sup>209</sup> Αυτό το ψήγμα μιας έστω αμυδρής αντίστασης έρχεται να καλυφθεί από το συνεχώς εκφεύγον Είναι που επιτάσσει υπακοή: «η πίστη στο Είναι εκφυλίζεται σε υποτέλεια απέναντι στο Είναι».

Σύμφωνα με τη θέση του Γ. Ξηροπαΐδη: «Το *ώδε-είναι* [Dasein] προσαρμόζεται στην αυθεντία του ανεξέλεγκτου Είναι».<sup>210</sup> Όπως αναπτύσσεται στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, ο άνθρωπος δεν είναι ο κύριος των όντων αλλά ο ποιμήν του Είναι από το οποίο καλείται για να διαφυλάξει την αλήθεια του.<sup>211</sup> Ο Αντόρνο θα τονίσει ότι στοιχείο της ελευθερίας είναι να συστοιχεί το πνεύμα προς την ιστορική στάθμη του και όχι να περιπλανάται αμέριμνο, γιατί «αυτή η περιπλάνηση αποτελεί συμβιβασμό περισσότερο από τον αναστοχασμό του υποκειμένου πάνω στον εαυτό του και στη φυλακή στην οποία ζεί». Όμως η ιστορική στάθμη του παρόντος συνίσταται στην ανταγωνιστική, ταξική σύνθεση του κοινωνικού συνόλου, την οποία ο Χάιντεγκερ την αντιπαρέρχεται μέσα από την ακίνδυνη επίκληση της μη αυθεντικότητάς της: «από την αυθεντική εαυτότητα της αποφασιστικότητας πρωτοπηγάξει η αυθεντική συναλληλία [Miteinandersein], και όχι από τις αμφοσήμαντες και ανταγωνιστικές συνομολογήσεις [Verabredungen], και ούτε από τις φλύαρες συναδελφώσεις στο όνομα των πολλών και σε όσα πολλοί θέλουν να επιχειρήσουν».<sup>212</sup> Ίσως να μην είχε θέση η «κοινωνική αναφορά»

μέσα στις χαϊντεγκεριανές συνάψεις, αν ο ίδιος ο Χάιντεγκερ δεν επέλεγε να θεματοποιήσει τα περί αυθεντικής συναλληλίας, περί φλύαρων συναδελφώσεων κ.λπ. που παραπέμπουν αναπόδραστα στο κοινωνικό πεδίο. Έκανε ο ίδιος την επιλογή να μην αποφύγει, ας μας επιτραπεί η έκφραση, τις κακοτοπιές. Αυτή η ίδια η θεματοποίηση εξαναγκάζει στον κοινωνικό αναστοχασμό της. Έτσι είμαστε αναγκασμένοι να δούμε ότι στον ίδιο βαθμό, που η θεμελιώδης οντολογία αντιπαρέρχεται βιαστικά τον ταξικό ανταγωνισμό μέσα από την ουδετεροποιημένη διατύπωση περί των «ανταγωνιστικών συνομολογήσεων», αντιπαρέρχεται επίσης ως μη άξιο πραγμάτευσης τον πυρήνα καταποντισμού της ανθρώπινης ύπαρξης, την μίσθωση της εργατικής δύναμης, την οποία εγκαταλείπει σε μια θολή αναφορά περί επαγγελματικών σχέσεων που είναι, υποτίθεται, απλώς εξωτερικές: «Μια συναλληλία [Miteinandersein] που προκύπτει από ένα κοινό επάγγελμα, όχι μόνο διατηρείται ως επί το πλείστο σε εξωτερικές σχέσεις, παρά και στον τρόπο της απόστασης και της επιφύλαξης».<sup>213</sup> Κατ' ανάγκην θα πρέπει να διατυπωθεί ότι οι επαγγελματικές σχέσεις δεν είναι εξωτερικές- διαπερνούν εσώτατα την ανθρώπινη ύπαρξη και την συντρίβουν. Ο συντριπτικός χαρακτήρας των δύο αυτών κομβικών συνιστωσών, του ταξικού ανταγωνισμού και της μίσθωσης της εργατικής δύναμης, απωσιωπάται μέσα σε αυτές τις *en passant* ουδετεροποιημένες αναφορές και απηχεί το υπόβαθρο της βασικής σύλληψης του Χάιντεγκερ για την κοινωνική σχέση· αυτή η σχέση, η σχέση με τους άλλους, συλλαμβάνεται από τον Χάιντεγκερ ως συναλληλία [Miteinandersein] η οποία αρθρώνεται «σε δύο ακραίες δυνατότητες»:<sup>214</sup> η κοινωνική σχέση είτε θα είναι εξουσιαστική είτε απελευθερωτική. Στην πρώτη εκδοχή αφαιρείται από τον Άλλον η μέριμνα (στην οποία θα αναφερθούμε πιο κάτω) έτσι ώστε ο Άλλος «αρχίζει ίσως να εξαρτιέται και να εξουσιάζεται, έστω κι αν αυτή η εξουσίαση είναι σιωπηλή και παραμένη κρυφή στον εξουσιαζόμενο». Εδώ είναι σχετικά εύλογη και αυτονόητη η απόρριψη αυτής της εκδοχής από τον Χάιντεγκερ. Το θέμα όμως είναι με ποιον τρόπο νοείται η απελευθερωτική σχέση· αυτή νοείται στα πλαίσια μιας ανθρωπομέριμνας «που δεν αντικαθιστά τόσο τον Άλλο, όσο προτρέχει [vorausspringt] μες στις υπαρξιακές του δυνατότητες, όχι για να του αφαιρέσει τη «μέριμνα», παρά για να του την επιστρέψει αυθεντικά σαν τέτοια..» Το αίτημα του Χάιντεγκερ ως προς την κοινωνική σχέση είναι η ελευθερία για τη μέριμνα η οποία συνιστά το νόημα

του Είναι του Dasein (το Dasein μεριμνά, νοιάζεται για το Είναι του, όπως θα αναπτυχθεί): πέρα από το ότι δεν θεματοποιείται υπο ποιά καθεστώς σχέσεων θα γίνει η αιτούμενη αυθεντική επιστροφή της μέριμνας, η καθησυχαστική επαναφορά στον κύκλο του Είναι διασφαλίζει ώστε η ελευθερία, πέρα από οποιαδήποτε οντική αναφορά, να αφίσταται της εγγενούς συγκρουσιακής διάστασής της. Κατά τούτο αν και μέσα από τη συναλληλία είχε αναδυθεί το ζήτημα μιας σχεσιακότητας, αυτή ακυρώνεται με την αναγωγή στη μονοδιάστατη δομή της μέριμνας.<sup>215</sup> Κατά βάση η σύλληψη που διαπερνά όλη την κοινωνική αναφορά στο *Είναι και Χρόνος* αναδεικνύεται καθαρά μέσα από τον τρόπο που ο Χάιντεγκερ συλλαμβάνει την απόφαση: εδώ η αποφασιστικότητα συνέχεται με την αγωνία, η οποία προσδιορίζεται καταστατικά και, ασφαλώς, αποκλειστικά σε οντολογικά πλαίσια. «η αποφασιστικότητα καθορίστηκε ως σιωπηλή, έτοιμη για αγωνία αυτοπροβολή πάνω στο δικό μου ενέχεσθαι [Schuldigsein]» ταυτόχρονα όμως συνέχεται με τη ρητή διατύπωση του Χάιντεγκερ ότι «η υπαρκτική ανάλυση δεν μπορεί να εξετάσει, ποιά απόφαση παίρνει κάθε φορά το εδωνά-Είναι [Dasein] γεγονός»<sup>216</sup>. Το γεγονός περιεχόμενο της απόφασης δεν κρίνεται άξιο για να ασχοληθεί μαζί του η υπαρκτική αναλυτική: έτσι αν, φερ' ειπείν, θα υπήρχε κάποια στιγμή απόφαση εξόντωσης ανθρώπων, η υπαρκτική αναλυτική έχει καλυμένα τα νώτα της ώστε να παραμείνει αδιάφορη μπροστά σε ένα τέτοιο, γεγονός, περιεχόμενο απόφασης.

Ασφαλώς, στο πλαίσιο της κοινωνικής αναφοράς, τη χρυσή εφεδρεία στο οπλοστάσιο της κριτικής θα μπορούσε να αποτελέσει η επαίσχυντη εμπλοκή του Χάιντεγκερ με τον ναζισμό. Πέρα από τον πρυτανικό του λόγο (στις 27.5.1933) είναι σαφές το εγκώμιο του Χάιντεγκερ «στην εσωτερική αλήθεια και στο μεγαλείο» του ναζισμού μέσα στο κείμενο της *Εισαγωγής στη Μεταφυσική*.<sup>217</sup> Ωστόσο ο Αντόρνο αποφεύγει επιμελώς, όχι πάντα βέβαια, να κάνει μια απλουστευτική αναγωγή σε αυτό το αξιοθρήνητο συμβάν. Όπως επισημαίνει και ο Ζαν Φρανσουά Κερβεγκάν (Jean François Kervegan) ο Αντόρνο δεν μετήλθε ποτέ την ευκολία που ο Λέο Στράους (Leo Strauss) αποκαλούσε ειρωνικά *reductio ad Hitlerum*.<sup>218</sup> Σε αυτή τη συνάφεια τον ενδιαφέρει περισσότερο να επισημαίνει την επιτάσσουσα δομή της σκέψης του Μάρτιν Χάιντεγκερ.

### III. το Είναι

#### α. το Είναι ως προς την απροσδιοριστία του

Η δεσπόζουσα του χαϊντεγκεριανού Είναι συνίσταται στην απροσδιοριστία του καθώς τούτο δεν πληρούται ούτε από έννοια ούτε από εποπτεία.<sup>219</sup> Σύμφωνα με τη διατύπωση του ίδιου του Χάιντεγκερ στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του σχετικά με την αρχή του αποχρώντος λόγου, επειδή το Είναι αποτελεί το θεμέλιο όλων των όντων, τελεί εν ουσία, ουσιώνεται, ως θεμελιακό βάθος· ακριβώς γι' αυτό το λόγο όμως είναι αυτό το ίδιο απύθμενο, αθεμελίωτο.<sup>220</sup> Στις ίδιες παραδόσεις στο ερώτημα, αν έτσι επιτελείται ένα άλμα στην άβυσσο ο Χάιντεγκερ απαντά και θετικά (δηλαδή αποδεχόμενος την άβυσσο ως μομφή) και αρνητικά (δηλαδή αποδεχόμενος τη γόνιμη θετικότητα της σύλληψης της αβύσσου): αφ' ενός μεν με το άλμα στην άβυσσο το Είναι δεν μπορεί να αχθεί σε ένα σταθερό θεμέλιο υπό την έννοια του όντος και έτσι δεν μπορεί να εξηγηθεί με βάση αυτό· αφ' ετέρου όμως το ερώτημα περί της αβύσσου οδηγεί στην αποδοχή ότι μόλις τώρα και μόνον έτσι, εντός της αβύσσου, μπορεί το Είναι να νοηθεί ως Είναι.<sup>221</sup> «Το θεμέλιο μόνο ως νόημα είναι προσιτό, ακόμα κι αν αυτό τούτο είναι μια άβυσσος (Abgrund) έλλειψης νοήματος (Sinnlosigkeit)». <sup>222</sup>

*quid pro quo* Μέσα σε αυτήν την ολόπλευρη, συνεκτική απροσδιοριστία ο Αντόρνο κινείται κατ' αρχήν με τις οικείες σταθερές του, το απροσδιοριστο πράγμα καθ' εαυτό του Καντ και το εγγελιανό πνεύμα: σε σύγκριση με το απροσδιόριστο καντιανό πράγμα καθ' εαυτό το απροσδιόριστο χαϊντεγκεριανό Είναι διαφέρει «κατά το πάθος της επίκλησης». Σε σύγκριση δε με το εγγελιανό πνεύμα, το χαϊντεγκεριανό Είναι, που τίθεται ως ο αντίποδάς του, ενώ δεν είναι λιγότερο κατασταλτικό από εκείνο, όπως επισημαίνει με έμφαση ο Αντόρνο, είναι όμως πιο αδιαφανές από το πνεύμα και κατά τούτο πιο ανίκανο για τον κριτικό αυτοστοχασμό της ίδιας της κυριαρχικής δομής του- πιο ανίκανο απ' όσο ήταν η φιλοσοφία του πνεύματος. Κατά τον Αντόρνο



ο Χάιντεγκερ έχει συστήσει μια προνομιακή περιοχή όπου καθώς το Είναι εκφεύγει διαρκώς ανάμεσα στην έννοια και το πραγματικό δεδομένο μπορεί και εκφεύγει και της κριτικής. «Απ' όπου κι αν πιαστεί η κριτική μπορεί να εξουδετερωθεί ως παρανόηση», λέει ο Αντόρνο. Το Είναι όμως είναι κατ' εξοχήν «απορητική έννοια» στην οποία κατά τρόπο άμεσο το πλέον αφηρημένο αναδεικνύεται ως το πλέον συγκεκριμένο. Έναντι της εμπειρίας, συνεχίζει ο Αντόρνο, το Είναι έχει το status της έννοιας, έναντι της έννοιας έχει το status της εμπειρίας. Η μη αναγωγιμότητα του ενός πόλου στον άλλον απολυτοποιείται. Οι δύο πόλοι, η έννοια και το δεδομένο, δεν έχουν καμμία ειδοποιό διαφορά μεταξύ τους και κατά τον Αντόρνο αυτό το quid pro quo αποτελεί ουσιαστική πλευρά της θεμελιώδους οντολογίας. Από τη μια πλευρά η μη εννοιακότητα του Είναι παραπέμπει στην αμεσότητα, στην πρωταρχική εμπειρία περί αυτού του Είναι «με την αντικειμενιστική διατύπωση ότι αυτή η εμπειρία δεν είναι στο χέρι μας» - είναι κάτι σαν αμεσότητα· η σύσταση του Είναι αρθρώνεται, ως μύθος που οφείλει «να εκκαλυφθεί», από την κρυπτότητά του, από την αδυνατότητά του να γίνει άμεσα αντιληπτό. Από την άλλη πλευρά το Είναι πρέπει να είναι καθαρό, ανεξάρτητο από κάθε τι χωροχρονικά προσδιορισμένο – είναι κάτι σαν έννοια. Στο βαθμό όμως που το Είναι «δεν εξαντλείται στο εννοιακό, τότε είναι και αυτό που αποκόπτεται από την έννοια, αυτό που δεν εκφράζεται με απλές σημασίες». Έτσι αν από τη μια πλευρά το Είναι συλλαμβάνεται ως έννοια, τότε το ζήτημα είναι ότι αποτελεί μια έννοια sui generis, καθ' όσον δεν συνιστά την επιτομή όσων συλλαμβάνονται κάτω από την ύψιστη ενότητά του· και τούτο διότι το χαϊντεγκεριανό Είναι δεν αποτελεί επιτομή των όντων αλλά κάτι έτερον αυτών- από την άλλη πλευρά είναι και κάτι μη εννοιακό· σύμφωνα με τη διατύπωση του ίδιου του Χάιντεγκερ «το Είναι δεν μπορεί να εξηγηθεί με βάση τα όντα» αν το θεμελιώδες θέμα της φιλοσοφίας είναι το Είναι, τούτο «δεν είναι γένος όντων και όμως αφορά κάθε ον. Η καθολικότητά του πρέπει να αναζητηθεί κάπου ανώτερα».<sup>223</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει στον Χάινριχ Ρίκερτ (Heinrich Rickert) που χαρακτηρίζει το Είναι ως «ετερογενές συνεχές»· πρόκειται για αυτό που ενώ δεν ανάγεται στην εννοιακή συγκρότηση βρίσκεται στη βάση κάθε εννοιακού.<sup>224</sup> Η χαϊντεγκεριανή διττότητα αναπτύσσεται μέσα σε μια συνεχή ετερότητα ένθεν και ένθεν χωρίς να επιζητείται να γίνει η κίνηση της

εσωτερίκευσης αυτής της ετερότητας και της κατάδειξης της αντίφασης, από τον έναν πόλο στον άλλον, όπως αρθρώνεται στην εγγεγραμμένη διαδικασία.

*φύση και λόγος* Η φαινομενολογική σύλληψη, η οποία, όπως ήδη έχει αναφερθεί, εκτείνεται ανάμεσα στην καθαρότητα και τη δεδομενικότητα της εποπτείας, έχει αποτελέσει την αφετηρία της χαιντεγκεριανής σύλληψης· εδώ το φαινομενολογικό δίπολο καθαρότητας και δεδομενικότητας αντικαθίσταται (για τον Αντόρνο) από το δίπολο έννοια και μη έννοια έτσι ώστε η απροσδιοριστία του Είναι εκτείνεται ανάμεσα στην έννοια και το δεδομένο. Όμως και πριν από τον Χούσσερλ αυτός ο αδιάσπαστος χαρακτήρας ανάμεσα στο Είναι και στο ον θα αναζητηθεί από τον Χάιντεγκερ στην πιο πρωταρχική πρωταρχικότητα, στους προσωκρατικούς, στις συλλήψεις των οποίων δεν είχε επέλθει ακόμη διαχωρισμός ανάμεσα στις υλικές, βασικές αρχές τους και στην καθαρή ουσία. Κατά τούτο ο Χάιντεγκερ προχωρά στην κίνηση, την οποία ο Αντόρνο θα αποκαλέσει «δικτατορική σύνδεση» με την ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας· ο χαρακτηρισμός «δικτατορικό» αφορά την αυθαίρετη παραδοχή ότι «το πρώτο, το πρωταρχικό, η αρχή είναι αληθέστερη, καλύτερη, βαθύτερη από όσα ακολουθούν».<sup>225</sup> Εδώ, σε αυτές τις πρώιμες συλλήψεις «αρχή» σημαίνει αφ' ενός το αρχέγονο, το πρωταρχικό αφ' ετέρου δε και την αξιωματική αρχή υπό την έννοια της επιτομής, της καθολικότητας και περιεκτικότητας θεμελιώδους αρχής στην οποία στηρίζεται η σύνταξη των όντων, των υλικών περιεχομένων. Στην αρχαϊκή φάση τα πρωταρχικά ερωτήματα δεν είχαν ακόμη διαμορφωθεί ως φυσικοεπιστημονικά, ως εκ τούτου δεν επρόκειτο για φυσικοεπιστημονικές αποφάνσεις αλλά «για μια απόφαση περί του Είναι που προηγείται της διάσπασης στην εννοιακή αρχή και στην προσδιορισμένη υλικότητα».<sup>226</sup> Στους προσωκρατικούς στοχαστές τα όντα στο σύνολό τους ονομάζονται «φύσις». Ανατέμνοντας αυτή την προσωκρατική θεώρηση, μέσα από το έργο του *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο Χάιντεγκερ θα συγκροτήσει μια πορεία κατά την οποία η σύλληψη της φύσεως θα συναντήσει τη σύλληψη του Λόγου (που νοείται ως Logos, στην αρχαιοελληνική διάσταση ενός γενικού ρυθμού «συλλογής» των όντων, και όχι στην υποκειμενοκεντρική διάσταση ως Vernunft)- το κοινό πεδίο στο οποίο συναντώνται οι δύο πόλοι είναι η

κυριάρχηση: έτσι από τη μια πλευρά η φύσις, (που σημαίνει φύειν, αυξάνειν) ανακτά στα χαϊντεγκεριανά συμφραζόμενα έναν κυριαρχικό χαρακτήρα, μία μοναδική διάσταση ως πρόβαση (Aufgehen), ως προβαίνουσα κυριάρχηση (aufgehendes Walten): δεν πρόκειται για τη φύση που αποτέλεσε αντικείμενο θεωρητικής, επιστημονικής επεξεργασίας, αυτή που αποκαλέστηκε natura.<sup>227</sup> Για την χαϊντεγκεριανή σύλληψη η φύσις «είναι το ίδιο το Είναι, όπου μόνο χάρη σ' αυτό τα όντα καθίστανται και παραμένουν θεατά». Υπ' αυτήν την έννοια η χαϊντεγκεριανή «φύσις» καλύπτει ένα ευρύ πεδίο που δεν ταυτίζεται με την natura: «φύσις» είναι τα φυτά, τα ζώα, ο άνθρωπος, η ανθρώπινη ιστορία, οι θεοί, το ίδιο το πεπρωμένο. Έτσι επιτελείται μέσα από την χαϊντεγκεριανή θέωση μια αντιστροφή σε σχέση με την κοινότυπη φιλοσοφική πρόσληψη των προσωκρατικών στοχαστών: η φύσις δεν προσεγγίζεται μέσω των φυσικών φαινομένων: αντίθετα «μέσω μιας θεμελιακής ποιητικής και διανοητικής εμπειρίας του Είναι διανοίχτηκε μπροστά τους αυτό που θα ονομάσουν φύση». Αυτή η αντιστροφή είναι δείκτης της χαϊντεγκεριανής (ανατρέπουσας) σκέψης: η σκέψη δεν κινείται σταδιακά και εξελικτικά αλλά για τον Χάιντεγκερ «κάθε τι το μεγάλο δεν μπορεί παρά να αρχίσει μεγάλως. Το μικρό αρχίζει πάντοτε ως μικρό και η αμφίβολη μεγαλωσύνη του συνίσταται στο ότι τα μικραίνει όλα». Από την άλλη πλευρά ο Λόγος αναδεικνύεται και αυτός μέσα από μια σύλληψη κυριαρχικότητας: Λόγος (λέγειν, λατινικά legere) σημαίνει συλλέγω παραπέμποντας εγγενώς στη συνεκτικότητα, στη σχέση του ενός συλλεγόμενου προς το άλλο συλλεγόμενο. Ο Χάιντεγκερ, αναφερόμενος στον Ηράκλειτο, συλλαμβάνει τον Λόγο ως την περισυλλογή μέσα στον ον: λόγος είναι «η σταθερή συλλογή, η αυθιστάμενη περισυλλογή του όντος»: αυτή η κυριαρχούσα επί των ορίων σύλληψη μιας κυριαρχικής συνοχής, μιας εσωτερικής συνοχής που νοείται ως συγκρατημός (τιθάσωση/Bändigung) οδηγεί τη σύλληψη στο Είναι που έχει ήδη αναδειχθεί στο εύρος της ιστορικότητάς του, δηλαδή της ουσίας του, ως φύση. Φύσις και λόγος είναι το αυτό· εγκαθίστανται στο αυτό έδαφος της κυριαρχίας. «Το Είναι είναι λόγος, αρμονία, αλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι». Έτσι ο συγκρουσιακός χαρακτήρας δεν διαφυλάσσεται μέσω της ανοιχτότητας των αντιθέσεων αλλά γίνεται αμέσως μετάβαση στην αυτοσυγκρατούμενη κυριάρχηση. Από αυτόν τον δεσμό λόγου και φύσης, που αποτελεί αυτόν τούτον τον δεσμό νοείν και Είναι, η περαιτέρω πορεία της φιλοσοφικής σκέψης αναπτύχθηκε εκπίπτοντας, κατά Χάιντεγκερ, προς την

αντίθετη κατεύθυνση: ο δεσμός κατέληξε εν τέλει σε διαχωρισμό φύσης και Λόγου- σε έναν διαχωρισμό που έφτασε στην μεγάλη έκπτωση του ρήγματος ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο. Αυτή η έκπτωση αρχίζει ήδη από τον Πλάτωνα. Ασφαλώς ο Χάιντεγκερ προσεγγίζει με τον δικό του ρηξικέλευθο τρόπο την πλατωνική θεώρηση, στην καρδιά της οποίας εντοπίζει τον κρίσιμο κατ' αυτόν μετασχηματισμό: στο Είναι (ως αυθιστάμενη και αυτοφυή σύμπλεξη του Λόγου και της φύσης) «επιβάλλεται ως καθοριστική και κυριαρχούσα ονομασία η λέξη ιδέα, είδος»· με την ιδέα ως αρχέγονη εικόνα, προς την οποία πρέπει να κατευθυνθεί η διάνοιξη των όντων, το Είναι αρχίζει και τίθεται στην οπτική ενός υποκειμένου- είναι η οπτική που αφορά στην «ορθότητα της όρασης, του νοείν ως παράστασης» – ασφαλώς όμως αυτή η πλατωνική πτώση είναι ακόμα υψηλή. Στον Αριστοτέλη η υψηλή πτώση συνεχίζεται καθώς η αλήθεια αρχίζει και καθίσταται απόφανση που αρθρώνεται στην εκφορά «λέγειν τι κατά τινος»· εδώ η αλήθεια συνιστά ιδιότητα του λόγου όπου ως βάση κείται το υπο-κείμενο. Η πρωταρκτική αφετηρία έχει πλέον αναχθεί στις ιδέες και στις κατηγορίες της δυτικής φιλοσοφίας οδηγούμενη πλέον στην «εναρκτήρια λήξη της» που σηματοδοτείται με την αναγωγή της φύσης σε είδος (κατά τον Πλάτωνα) και σε κατηγορία (κατά τον Αριστοτέλη).<sup>228</sup> Η διάνοιξη προς το Είναι έχει πλέον αναχαιτισθεί καθώς η αλήθεια ως «εκκάλυψη» καθίσταται αλήθεια ως «ορθότητα». Εν τούτοις πέρα από την μεγάλη έναρξη των προσωκρατικών επιζεί και στον Αριστοτέλη, όπως επισημαίνει ο Χάιντεγκερ, μια απόχρωση της πρωταρκτικής αφετηρίας, όταν γίνεται λόγος για τις αρχές των όντων ως τοιούτων (*Μετά τα Φυσικά* Γ. 1 1003a27). Ας σημειωθεί ότι, πριν από την *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, στο *Είναι και Χρόνος* ο Χάιντεγκερ εμμένει περισσότερο στην ανάδειξη του αριστοτελικού λόγου ως φανέρωσης: στο λόγο υπάρχει η διάσταση του φαίνεσθαι καθότι λόγος σημαίνει ότι «κάνω φανερό, μιλώντας, αυτό για το οποίο γίνεται λόγος».<sup>229</sup>

*έννοια και αντι-έννοια*

Για τον Αντόρνο δεν τίθεται το ζήτημα της υψηλής έκπτωσης της φιλοσοφίας στο βαθμό που δεν τίθεται καν ζήτημα μιας υψηλής αφετηρίας. Κατ' αυτόν η υψιπετής αναγωγή στο μεγαλείο μιας πρωταρκτικής αφετηρίας οδηγεί σε έναν κενό χώρο έξω από το γεγονικό, έξω από το ιστορικό· σε αυτόν τον κενό (μεγαλειώδη) χώρο που συγκροτείται από τη θεμελιώδη οντολογία εκείνος δεν ανταποκρίνεται προτιμώντας να ρίξει

το δηλητηριώδες βέλος του: «είναι μια φιλοσοφία σαν να θέλει να πλένει κανείς συνέχεια τα χέρια του».<sup>230</sup> Επισημαίνει δε ότι η αλλεργία μπροστά στο υπάρχον, που διαβλέπει στον Χάιντεγκερ, δεν υπήρχε καν στον Χέγκελ καθώς, ήδη από τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, με τη σύλληψη της εξωτερίκευσης (Entäußerung) αναφαίνεται η έξοδος της καθαρής ιδέας προς την πραγμάτωσή της. Η αλλεργία μπροστά στο υπάρχον ανάγεται στην ανάμνηση της εξάρτησης της ύπαρξής μας από τη σωματική εργασία που είναι κάτι κατώτερο και υποτιμημένο και το οποίο θα κατεβάσει έτσι τη μεγαλειώδη σύλληψη του αληθούς Είναι στο βέβηλο πεδίο της κοινωνικής εξάρτησης. Εδώ όμως ο Αντόρνο δεν διστάζει να αναγνωρίσει τη στιγμή της αλήθειας της χαϊντεγκεριανής θεώρησης καθώς με τον χωρισμό, με την ουσιώδη καθαρότητα δίνεται μια απάντηση στον θετικισμό και στον νομιναλισμό που θέλουν να εξαλείψουν την έννοια και να μείνει μόνο το υπάρχον. Όταν ο θετικισμός απωθεί την αυτονομία της έννοιας, απωθεί την ανατρεπτική δύναμη που μπορεί να αναπτύξει η σκέψη. Η ισχύς του Είναι, η αυτονομία του, που ο Αντόρνο δεν μπορεί παρά να τη δει ως αυτονομία της έννοιας, δεν αποτελεί κατ' αυτόν το ψεύδος της θεμελιακής οντολογίας· ωστόσο «το ψεύδος έγκειται στο ότι αυτή η στιγμή της αυτονομίας έπαψε να είναι στιγμή, λησμονήθηκαν οι διαμεσολαβήσεις και η αρχή, που διέπει την κατάσταση, κατέστη κάτι άμεσο».<sup>231</sup>

Ασφαλώς ο Χάιντεγκερ θα παρέμενε παγερά αδιάφορος σε μια άρθρωση του Είναι ως έννοιας και αντι-έννοιας – και ασφαλώς δεν θα αποδεχόταν την κατεύθυνση του Αντόρνο, ο οποίος θεωρεί ότι αντί να αναπτυχθεί η αντιφατικότητα στη σύμπλεξη έννοιας και αντι-έννοιας «επιχειρείται να δαμαστεί» με την μαγική επίκληση της λέξης Είναι. Κατά τούτο, ενώ η διαλεκτική κατευθύνεται προς την ανάπτυξη των αντιφάσεων, η οντολογία παραμένει μέσα στις αντιφάσεις θεωρώντας ότι μπορεί να τις ξεπεράσει με την δύναμη της αμεσότητας που θα αναπτύξει μέσα από την απολυτοποιημένη, χωρίς την αναφορά στο έτερον, λέξη. Οι δύο πλευρές, το Είναι και το ον (το υπάρχον), ζουν δανειζόμενες η μία από την άλλη, «χωρίς να γίνεται εξόφληση», τονίζει ο Αντόρνο. «Το Είναι ως έννοια θα δανειστεί από το υπάρχον το συγκεκριμένο, την πληρότητα και την αντικειμενικότητα ενώ το υπάρχον θα δανειστεί από το Είναι το καθολικό, το ουσιώδες, το μη εξαφανισίμο, αυτό που είναι κρυμμένο απέναντι στην τυχαιότητα της απλής

ύπαρξης».<sup>232</sup> Το αδιαχώριστο των δύο πλευρών συγκροτεί το χαϊντεγκεριανό σκέπτεσθαι που αποκτά έτσι μια αρχαιότητα έναντι του νεωτερικού σκέπτεσθαι που δομείται μέσα από τους διαχωρισμούς της διάνοιας. Αυτοί οι διαχωρισμοί είναι ήδη έκπτωτοι για τη θεμελιώδη οντολογία καθότι αποτελούν πεδίο της διανοητικής ratio η οποία, όπως ήδη αναπτύχθηκε, έχει πλέον εκπέσει από την περιοχή της αλήθειας στην περιοχή του ορθού παραστασιακού βλέμματος και γενικότερα στη περιοχή της ορθότητας. Κατά τούτο ο πλέον κρίσιμος διαχωρισμός για το πεδίο της θεμελιώδους οντολογίας, η οντολογική διαφορά, που εισάγεται στη διάλεξη «Vom Wesen des Grundes»<sup>233</sup> δεν ανάγεται στη διάνοια αλλά η δυνατότητα του διαχωρισμού, της διάκρισης του Είναι από τα όντα, «ριζώνει» στην ουσία του Dasein, το οποίο, όπως θα αναπτυχθεί, σχετίζεται με το Είναι κατανοώντας το. Ο συνεχής λόγος που κάνει ο Χάιντεγκερ περί της οντολογικής διαφοράς ενισχύει, κατά τον Αντόρνο, αυτήν την αναγωγή στο Είναι θεωρώντας ότι «αυτή η έννοια της οντολογικής διαφοράς στήθηκε ίσα-ίσα για να καταργηθεί» - και τούτο καθώς η διαφορά του Είναι από τα όντα βρίσκεται εντός του Είναι, έρχεται να ενισχύσει τη δική του προτεραιότητα, έρχεται να επιβεβαιώσει τη δική του απροσδιοριστία αλλά και τη δική του κυριαρχικότητα έναντι του όντος. Αυτή η προδιάταξη του Είναι έναντι των άλλων όντων μπορεί να εκληφθεί ως petitio principii· το ζήτημα βέβαια, όπως διατυπώνει ρητά ο Χάιντεγκερ στο *Είναι και Χρόνος*, δεν είναι να βγει κανείς από τον κύκλο αλλά να μπει από το σωστό σημείο.<sup>234</sup> Αλλά και για τον Αντόρνο το ζήτημα δεν είναι η petitio principii, η οποία εξάλλου εντοπίζεται και στο πεδίο του ιδεαλισμού ήδη από τον Καντ: οι συνθετικές κρίσεις απριόρι (στα καθαρά μαθηματικά και στην καθαρή φυσική) προϋποτίθενται ανοίγοντας μια αποδεικτική διαδικασία στην οποία θα αναπτυχθούν με στόχο να δοθεί λόγος, το quid juris για την απριόρι δυνατότητά τους. Στον βαθμό που η φιλοσοφία (στον Καντ αλλά και στον ιδεαλισμό) γενικότερα αναπτύσσει τις προϋποθέσεις που θέτει (θέτειν το προϋποθέτειν) το ζήτημα αυτής της ταυτολογικής κυκλικής κίνησης αναδιατάσσεται σε πρόβλημα της δεσμευτικότητας, στο λόγον διδόναι: η έκθεση (Darstellung), η προχωρητική πορεία της σκέψης είναι αυτή που θα καταστήσει δεσμευτικές τις ήδη τεθειμένες προϋποθέσεις – έτσι ώστε το κριτήριο για τη φιλοσοφική σύλληψη να είναι πλέον η δεσμευτικότητα του τεθειμένου. Στον Χάιντεγκερ αυτή η δεσμευτικότητα, η οποία για τον ιδεαλισμό αρθρώνεται στην έκταση της

προχωρητικής διαδικασίας εντός της αντίφασης, αντικαθίσταται από την επίμονη και άμεση επίκληση της προτεραιότητας του Είναι έναντι των επιμέρους όντων. Δεν αναπτύσσεται, τονίζει ο Αντόρνο, αυτή η φέρουσα εμπειρία της σκέψης του με αποτέλεσμα, επειδή δεν αναπτύσσεται «το ορθό σημείο για να μπει κανείς στον κύκλο» να μένει πίσω από τη θέση που ο ίδιος έχει διατυπώσει.

Ωστόσο ο Αντόρνο δεν θέλει να χαρίσει τον αδιάσπαστο χαρακτήρα των αντιτιθεμένων μόνο στον Χάιντεγκερ και κατ' επέκταση μόνο στην αρχαιότητα. Η διάσπαση σε υποκειμένο και αντικείμενο (μια διάσπαση που ούτως ή άλλως δεν εκφράζει κατά τον Χάιντεγκερ τη σχέση του Dasein με τον κόσμο καθώς η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου εκφράζει «τόση αλήθεια όση και κενότητα»<sup>235</sup>) ακριβώς επειδή είναι τεθειμένη είναι σε θέση να κλονιστεί, να αναιρέσει εαυτήν, ήδη και με τη συστατική πράξη της - εδώ γίνεται αναφορά στην καντιανή κριτική του Λόγου όπου επανειλημμένως αναφέρεται ότι «ανάμεσα στην εποπτεία (που αποτελεί τη σφαίρα του υπάρχοντος) και στην κατηγορία (που αποτελεί τη σφαίρα της έννοιας) μπορεί να εντοπιστεί μια κοινή ρίζα.» Αλλά και πέρα από τον Καντ ο Αντόρνο επισημαίνει ότι ο Σέλλινγκ ήταν εκείνος ο οποίος με τη διανοητική εποπτεία οδηγήθηκε στην άμεση ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου· κυρίως όμως ο Χέγκελ θα δείξει ότι στη διαλεκτική σύλληψη το αντικείμενο εκτίθεται ως υποκειμενικά συγκροτημένο και το υποκειμένο ως αντικειμενικά συγκροτημένο. Εν τούτοις εδώ η διάσπαση και η άρση της τυγχάνουν αναστοχασμού μέσα στη διαφορά, δηλαδή μέσα στην κίνηση της σκέψης, κάτι που ο Χάιντεγκερ θέλει να υπερκεράσει μέσω της αμεσότητας, κάνοντας, όπως αναφέρει ο Αντόρνο, «άμεσα μια καθαρή βουτιά στη σκέψη του Είναι». Ο Χάιντεγκερ πρέπει έτσι να επινοήσει κατ' ανάγκην ένα σημείο πέρα από τη διαφορά υποκειμένου και αντικειμένου, ένα σημείο που θα αποκαλύπτει την αναντιστοιχία (inadaequatio) της ratio με το νοούμενο. Ένα τέτοιο σημείο όμως που θα προϋπήρχε του χωρισμού υποκειμένου και αντικειμένου δεν μπορεί, σύμφωνα με τον εγελιανό Αντόρνο, να στηθεί, διότι ο χωρισμός, άπαξ και επήλθε, δεν μπορεί να επαναστραφεί. Όταν όμως το Είναι δεν συνιστά ούτε γεγονός ούτε έννοια, τότε μέσα σε αυτήν τη συμπαγή απροσδιοριστία, διαφεύγοντας από τον διαχωρισμό διαφεύγει και από την κριτική- στο βαθμό που το κρίνειν σημαίνει διαχωρίζειν. Απομένει ένα κενό, η κενή θέση που δεν καλύπτεται από τον αναστοχασμό· και

αυτή θα αναβαθμιστεί σε πρωταρχικότητα. Ο Αντόρνο θεωρεί ότι αυτό το αναβαθμισμένο κενό οδηγείται σε μια θετική διαλεκτική «όταν κάτι ελλείπει, όταν κάτι αποκλίνει, καθιστά αυτήν την έλλειψη σε κάτι θετικό, σε κάτι εξαιρετικό, σε έμβλημα υψηλότερης αξίας». Το Είναι ίσταται απέναντι στο υπάρχον και απέναντι στην έννοια· όμως ο Χάιντεγκερ ρητά αποκρούει την εκδοχή να αποτελεί το Είναι ένα τρίτον καθότι έτσι θα γινόταν το Είναι αρχή - πράγμα που δεν ήταν η στόχευση της θεμελιακής οντολογίας, δεδομένου ότι ο δυναμικός χαρακτήρας της συνίσταται ακριβώς στη συνεχή υπονόμηση της σταθερής αρχής, του σταθερού θεμελίου. Μέσα στην απροσδιοριστία, όπου το νοεόν και η υλικότητα, αυτές οι δύο πλευρές «τείνουν να ενοχοποιούν η μία την άλλη», εφ' όσον η αντίφαση δεν εκτίθεται στη διαδικασία που οδεύει προς την *Spekulation*, μένει μόνο το κενό πεδίο της αφαίρεσης «το οποίο υπό τον όρο Είναι καθίσταται *ens realissimum*».<sup>236</sup> Όταν όμως η αφαίρεση είναι το πλέον πραγματικό, για τον Αντόρνο ο ιδεαλισμός έχει και πάλι επιστρέφει ούτε καν από την πίσω πόρτα αλλά εντελώς θριαμβευτικά.

Για τον Αντόρνο η πορεία της φιλοσοφικής σκέψης δεν μπορεί να τεθεί εν όψει μιας πρωταρχικότητας· η προβληματική αυτή τίθεται στη γενικότερη κατεύθυνση της διαλεκτικής του διαφωτισμού, όπου η πρόοδος στη φυσικοεπιστημονική γνώση συμβαδίζει «με τον κατακερματισμό της συνείδησης σε κλάδους καταμερισμού εργασίας». Κατά τον Αντόρνο η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ δεν μπορεί να αποκοπεί από το διαφωτισμό. Ο αντιδιαφωτισμός του, σχετιζόμενος αρνητικά με τον διαφωτισμό, δεν μπορεί να απεμπολήσει τα μέσα της αυτόνομης *ratio*· είναι αυτή η αυτόνομη σκέψη, αυτό το οπλοστάσιο της φιλοσοφικής παιδείας και της φιλοσοφικής κριτικής, βάσει του οποίου θεωρεί ο Αντόρνο ότι θέλει ο Χάιντεγκερ «να επαναποκαταστήσει μια ματιά στον κόσμο και ένα είδος εμπειρίας που έχει αποδεσμευτεί από τον διαφωτισμό και την κριτική φιλοσοφία».<sup>237</sup> Ο Αντόρνο θεωρεί ότι μέσω της αυτονομίας ο Χάιντεγκερ θέλει να αποκαταστήσει την ετερονομία, την υποταγή στο ανεξέλεγκτο, ανάγοντας κατ' ευθείαν αυτήν τη σύλληψη στον πυρήνα του ολοκληρωτικού χαρακτήρα του ναζισμού. Τούτο αποτελεί κατά τον Αντόρνο την ανέφικτη τάση της οντολογικής προσπάθειας:



«την πρόσδεση στις κατηγορίες του Είναι από μια μη προσδεδεμένη συνείδηση».

### **β. το Είναι ως προς τον τόπο κατανόησής του (το Dasein) <sup>238</sup>**

*οντικό και οντολογικό* Κατά τον Αντόρνο όπως ο ιδεαλισμός προσπάθησε να διαλύσει τα πάντα στη συνείδηση, έτσι επιχειρεί και ο Χάιντεγκερ να διαλύσει τα πάντα στο Είναι. Τούτο «ως η καθαρή απόλυτη αντικειμενικότητα συνιστά επίσης την κρυμμένη και από τον εαυτό της υποκειμενικότητα, το καθαρό νοεόν». Στις παραδόσεις του για τη μεταφυσική και ιδιαίτερα για τον Αριστοτέλη παρουσιάζει ο Αντόρνο τη δική του οπτική για την είσοδο του Χάιντεγκερ στην οντολογία μέσω της αναλυτικής του Dasein: με την εμπειρία (που συνέχεται υπό κάποια έννοια με το Dasein μέσω της αναλυτικής) πρέπει να δικαιωθεί αυτό που υπερβαίνει την εμπειρία (το Είναι).<sup>239</sup> Η υποκειμενικότητα, στην ευρύτετη μορφή της, αποτελεί για τον Χάιντεγκερ «το κλειδί για την πρόβαση στην περιοχή του Είναι» – αυτή η υποκειμενικότητα που έχει το προνόμιο της κατανόησης του Είναι είναι το Dasein – τούτο κατανοεί το Είναι με το να είναι· πρόκειται για την πιο ακραία αμεσότητα κατανόησης στη διάσταση «μιας αρχέγονης εξοικείωσης», η οποία δεν συνέχεται με καμιά θεωρητική συνάφεια.<sup>240</sup> Ρητά αντιτίθεται ο Μάρτιν Χάιντεγκερ στην εννόηση του Dasein ως συνείδησης: «Αν έλεγε κανείς συνείδηση, είναι ήδη αυτό ακριβώς που εγώ απορρίπτω»<sup>241</sup> και προσδιορίζει ειδικότερα ότι δεν πρόκειται για μια αδιάφορη εξηγητική αρχή του εαυτού αλλά «το Dasein είναι το καθαυτό θεμελιακό συμβάν [Grundgeschehen] στο οποίο το υπάρχουν [Existieren] του ανθρώπου και μαζί όλη η προβληματική της ύπαρξης [Existenz] γίνονται ουσιώδη».<sup>242</sup> Για την οφειλόμενη κατανόηση «καλείται» το

Dasein από το Είναι το οποίο έτσι καθιστά δυνατή την ουσία του ανθρώπου: «ο άνθρωπος ουσιώνεται στην ουσία του μόνον εφ' όσον καλείται από το Είναι».<sup>243</sup> Το Dasein νοείται ως υποκείμενο όχι όμως στην εμπειρική, εξατομικευμένη διάστασή του αλλά στη διάσταση της ουσίας· εντός αυτής το Dasein μεριμνά (νοιάζεται) για το Είναι και στο σημείο αυτό συνίσταται η οντική υπεροχή του απέναντι στα άλλα όντα. Η θεμελιώδης δομή της μέριμνας (Sorge) σφραγίζει το υπαρκτικό νόημά του, εφ' όσον μέσω αυτής συσχετίζεται προς το Είναι.<sup>244</sup> Σε αυτόν τον συσχετισμό ανακύπτουν τα οντολογικά χαρακτηριστικά, οι υπαρκτικοί τρόποι, που συγκροτούν το Είναι του Dasein: πρόκειται για την εύρεση (Befindlichkeit, αυτή νοείται σε οντική/γεγονική διάσταση ως η θυμική διάθεση του ανθρώπου), την κατανόηση (Verstehen) και την ομιλία (Rede). Αργότερα προχωρώντας προς την κατεύθυνση της αγωνίας τα θεμελιώδη οντολογικά χαρακτηριστικά του Dasein, ως γεγονικά υπάρχοντος μες-στον κόσμο-Είναι, αναπτύσσονται προς την υπαρκτικότητα, τη γεγονότητα και την καταπεπτωκότητα.<sup>245</sup>

Ο Αντόρνο διερευνά το Dasein κυρίως ως προς την αξιωματική θέση που έχει μέσα στο *Είναι και Χρόνος* και δεν πραγματεύεται ιδιαίτερα τα οντολογικά χαρακτηριστικά του· τον ενδιαφέρει περισσότερο η κυρίαρχη θέση του συσχετισμού του Dasein προς το Είναι που έρχεται να καταλάβει πλήρως την κυρίαρχη θέση του συσχετισμού υποκειμένου προς την αυτοσυνείδηση· η διττότητα του ιδεαλιστικού υποκειμένου, εμπειρική και νοητική, αντικαθίσταται εδώ από μια άλλη διττότητα: είναι η ύπαρξη του ανθρώπου η οποία συσχετίζεται ταυτόχρονα με την υποστασιοποιημένη μεταφυσική οντότητα που ο Χάιντεγκερ ονομάζει Είναι. Εδώ πρόκειται κατά τον Αντόρνο για σαφές δάνειο από τον Κίρκεγκαρντ όπου στο έργο του *Αρρώστεια προς θάνατον* η ύπαρξη συλλαμβάνεται ως σχέση προς εαυτόν που συνιστά ταυτόχρονα ένα είδος αναστοχασμού· αυτός ο αναδιπλασιασμός αναδεικνύεται στην χαϊντεγκεριανή θεώρηση ως ένα είδος αρχέγονης σχέσης·<sup>246</sup> ακριβώς όμως επειδή είναι αρχέγονη δεν διαφεύγει από την πάγια στρατηγική κάθε οντολογίας: όπως στη σχέση των πλατωνικών ιδεών προς τον κόσμο των πραγμάτων το υπάρχον οφείλει να είναι ένα με την ιδέα του κατά τον ίδιο λόγο το οντικό οφείλει να είναι οντολογικό. Η πρώτη προτεραιότητα του Dasein είναι οντική καθ' όσον έχει μια γεγονική προτεραιότητα ως προς τα άλλα όντα και η δεύτερη προτεραιότητα είναι οντολογική στο βαθμό που η

αυτοκατανόησή του καθιστά το Dasein οντολογικό (δηλαδή σχετιζόμενο με το Είναι). Το τίμημα όμως της κατανόησης είναι ότι η αντικειμενική αλήθεια που εμφανίζεται στο υποκείμενο συνίσταται στην αδυναμία του να προσδιορίσει «βάσει του δικού του Λόγου το πεπρωμένο του». <sup>247</sup> Η έλλειψη και η αδυναμία να νοήσει το υποκείμενο τον εαυτό του, τον κόσμο, τις αντιφάσεις αναδεικνύεται στη θεμελιώδη οντολογία ως πλεονέκτημα διότι μπορεί να έχει πρόσβαση σε μια ανώτερη αλήθεια (στο Είναι) που δίνεται άμεσα και καθαρά έχοντας υπερκεράσει την παραμόρφωση που επέφερε το νοεόν.

Ετσι σύμφωνα με τον Αντόρνο ήταν καθοριστική, για την χαϊντεγκεριανή σύλληψη, η θεώρηση του Κίρκεγκαρντ. Ο Κίρκεγκαρντ, όπως έχουμε ήδη αναπτύξει, έθεσε στο επίκεντρο των συλλήψεών του την ύπαρξη με τους θεμελιώδεις προσδιορισμούς της αγωνίας, της απόφασης και της απόγνωσης· οι θέσεις αυτές αποκτούν στον Χάιντεγκερ τη δική τους βαρύτητα: ο φόβος τελεί ως αγωνία που έχει καταπέσει στον κόσμο, η απόφαση γίνεται η αποφασιστικότητα για να υπάρξει η αυθεντική εαυτότητα, το Dasein, και η απόγνωση οδηγεί στην κορυφαία δυνατότητα, στο Είναι προς θάνατον. Για τον Κίρκεγκαρντ αυτές οι κατηγορίες της ύπαρξης δεν αποτελούν ψυχολογικές δομές αλλά αγγίζουν το κληρονομημένο (από την Spekulation) σημείο: ο άνθρωπος ως πεπερασμένο ον έρχεται σε σχέση με το άπειρο, δηλαδή με τον ίδιο τον εαυτό του στα πλαίσια μιας μεταφυσικής. Η σύλληψη έχει προϋπάρξει στον ιδεαλισμό όπου η υποκειμενικότητα έχει αυτή τη διττή δομή του πεπερασμένου, αισθητηριακού όντος και του μη πεπερασμένου, του νοητού. Αυτή η διττότητα, τονίζει ο Αντόρνο, τίθεται ρητά στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* αλλά διέπει και την θεματική όλης της φιλοσοφίας του Φίχτε. Η πραγμάτευση της υποκειμενικότητας στον Κίρκεγκαρντ μετασχηματίζεται ως «μυθολογικός αντικειμενισμός» στον Χάιντεγκερ. Και τούτο καθ' όσον η θέση ότι το Dasein είναι το ον στο οποίο το οντικό επίπεδό του μπορεί να αναδειχθεί ως οντολογικό είναι απήχηση της θέσης του Κίρκεγκαρντ ότι ο άνθρωπος ως πεπερασμένο ον σχετίζεται εν εαυτώ προς το άπειρο· εδώ βρίσκεται, κατά τον Αντόρνο, η αφετηριακή θέση του οντολογικού αντικειμενισμού. Η ύπαρξη (Existenz) είναι το Είναι με το οποίο σχετίζεται το Dasein· <sup>248</sup> μέσω αυτής παρακάμπτεται όχι μόνον ο στοχασμός που αποτελούσε αφαιρετικό προϊόν από το εμπειρικό υποκείμενο αλλά και η ατομική τυχαιότητα που αποτελούσε φραγμό στην ουσιώδη αναγκαιότητα που απαιτεί η αναγωγή στο Είναι. Για τον

Αντόρνο η στιγμή αλήθειας που εμπεριέχεται στην έννοια της ύπαρξης συνίσταται στην ένσταση που ενσωματώνει εναντίον τόσο της κοινωνικής πραγματικότητας όσο και εναντίον της φυσικοεπιστημονικής σκέψης που εκδιώκει την εκτός κανόνων εμπειρία, η οποία συνιστά και δικό του αίτημα. Η αλήθεια όμως όπως συγκροτήθηκε στο πεδίο του ιδεαλιστικού υποκειμένου αναπτύσσεται εν σχέσει προς το αντικείμενο, δηλαδή εν σχέσει προς αυτό που δεν είναι το ίδιο. Όταν, στη χαϊντεγκεριανή σύλληψη, η ύπαρξη απομονώνεται από αυτό, όταν εξυψώνεται ερήμην αυτού στη μοναδικότητά της τότε αυτή ακριβώς η εξύψωση συνιστά τον αυτοεγκλεισμό της· εδώ αρθρώνονται τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά και τα οποία συγκροτούν για τον Αντόρνο μια κλειστοφοβική δομή απέναντι στην κοινωνική συγκρότηση. Αυτή η κλειστοφοβική δομή δεν αφήνει στην ύπαρξη άλλη δυνατότητα παρά να απορροφηθεί από το Είναι· αυτός ο κλειστοφοβικός αποκλεισμός της ύπαρξης συνδέεται άμεσα κατά τον Αντόρνο προς την κοινωνική και άρα την ιστορική σύλληψη από την οποία απουσιάζει πλήρως το ανθρώπινο πράττειν καθώς η ανθρώπινη ύπαρξη έχει συστραφεί στο εσωτερικό της.

Σε αυτήν τη συστροφή προς το εσωτερικό της ύπαρξης μπορεί να ανιχνευτεί μια διασύνδεση του Χαϊντεγκερ με τις φιλοσοφίες της ζωής· σε αυτές τις συνάψεις η έννοια της ζωής έχει υποστασιοποιηθεί διότι, κατά τον Αντόρνο, «λόγω της τεχνικοποίησης η ζωή στην αμεσότητά της δεν είναι πλέον αυτονόητη στους ανθρώπους», τονίζει δε ότι οι φιλοσοφίες της ζωής ανέκυσαν τη στιγμή ακριβώς που άρχισε η έκπτωση της αμεσότητας της ζωής στις συνθήκες του τεχνικοποιημένου κόσμου. Στην παράδοση της φιλοσοφίας το αίτημα ήταν κάτι περισσότερο από το απλώς υπάρχον – τώρα όμως αυτό είναι πλέον το ζητούμενο. Κατά τον Αντόρνο ο Χαϊντεγκερ συνδέεται με τη φιλοσοφία της ζωής – η σύνδεση αυτή είναι όμως ιδιαίζουσα διότι δεν μετέχει της θετικιστικής ταύτισής της με τη συνάφεια του απλώς υπάρχοντος.<sup>249</sup> Η θεμελιώδης οντολογία θέλει να ανατρέξει πίσω από αυτήν τη συνάφεια στα πλαίσια μιας εμμενούς υπερβατικότητας (δηλαδή της απολυτοποίησης της γεγονικότητας) - αυτό το σημείο συνδέεται από τον Αντόρνο με τον κορυφαίο πόλο της χαϊντεγκεριανής θεώρησης, τον χρόνο, ο οποίος αποτελεί τον ορίζοντα κάθε κατανόησης του Είναι: ο χρόνος γίνεται η κατηγορία με την οποία το Dasein (και μαζί του το υπάρχον) και το Είναι συνεχονται· η χαϊντεγκεριανή σύλληψη του χρόνου ακυρώνει την γραμμική

αλληλοδιαδοχή καθώς σύμφωνα με την ανάπτυξη στο *Είναι και Χρόνος* «το μέλλον δεν είναι μετά το υπάρξαν και το υπάρξαν δεν είναι πριν από το παρόν».<sup>250</sup> Η συνάφεια του όντος/υπάρχοντος και της μεταφυσικής αρχής του χρόνου θεωρεί ο Αντόρνο ότι είναι «εξαιρετικά συγγενής με εκείνη την εμμενή υπερβατικότητα της ζωής».<sup>251</sup> Αν και για την χαϊντεγκεριανή σύλληψη ο χρόνος είναι αρχέγονα πεπερασμένος, ο Αντόρνο βλέπει ότι αυτός τελεί σε μια μεταφυσική διάσταση καθώς το πεπερασμένο δεν μπορεί να τελεί εκτός εμπειρίας· η κορυφαία περί χρόνου σύλληψη του Χάιντεγκερ προβάλλει ακριβώς τη στιγμή αποκοπής από την εμπειρία. Τούτο σημαίνει ότι ναι μεν υπάρχουμε μέσα στον χρόνο, η συνείδηση αυτού παρέχει την ενότητα στη συνείδηση, «η προτεραιότητά του καθιστά δυνατή τη γνώση ως μέσον της συνειδησιακής συνάφειας», σύμφωνα με την χαϊντεγκεριανή ανάγνωση της καντιανής θεώρησης – εν τούτοις το υπόστρωμα του χρόνου είναι η ίδια η εμπειρία, η οποία δεν μπορεί να αποσπαστεί, για χάρη μιας καθαρότητας, από τη συνάφεια των ιστορικο-κοινωνικών στιγμών. Εδώ η κριτική οπτική απαιτεί να διαπεραστεί η τεχνικοποίηση της ζωής, η ίδια η τεχνική ορθολογικότητα, από την οποία έχει πλέον εκπέσει η εμπειρία· για τις εξουσιαστικές δομές η εμπειρία πια δεν χρειάζεται, αποκόπτεται διαρκώς από το συνεχές της τεχνικοποιημένης ζωής. Απαιτείται μια εμπειρία ως αντίσταση στην προσαρμογή στις τεχνικές προδιαγραφές ενός διοικούμενου κόσμου αλλά και η συνειδητότητα για την ανάγκη του συνεχούς της ζωής απέναντι στο συνεχές του τεχνικοποιημένου υπάρχοντος. Η αντίσταση τίθεται εν όψει αυτού του συνεχούς και όχι σε μεταφυσική απόσπαση από αυτό· σύμφωνα με τη σύλληψη του Χάιντεγκερ ο άνθρωπος θέτει το Είναι εν – έργω και τούτο συνιστά την ιστορία.<sup>252</sup>

Για τον Αντόρνο η βασική σύλληψη ότι το ον ανάγεται στο Είναι καθορίζει και τη σχέση του χρόνου προς την ιστορία. Με την αναγωγή της ιστορίας σε ιστορικότητα, η ιστορία ακινητοποιείται χωρίς να λαμβάνονται υπ' όψιν οι ιστορικές προϋποθέσεις της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου ενώ στον πυρήνα κάθε αντικειμένου της σκέψης είναι αποθηκευμένη η ιστορία. Ηδη από την αφετηρία του *Είναι και Χρόνος* η ιστορία «το κοσμοϊστορικό γίνεσθαι» ανάγεται στην ιστορικότητα και αυτή με τη σειρά της οφείλει να οντολογικοποιηθεί, δηλαδή να αναχθεί στο χρόνο, στα αφηρημένα πλαίσια «του πεπρωμένου της αλήθειας του Είναι».<sup>253</sup> Ο χρόνος

που φέρει στο φως ο Χάιντεγκερ νοείται ως «ορίζοντας κάθε κατανόησης και κάθε ερμηνευσης του Είναι. Για να γίνει τούτο σαφές είναι απαραίτητη μια αρχέγονη εξήγηση του χρόνου ως ορίζοντα της κατανόησης του Είναι με βάση τη χρονικότητα ως Είναι του κατανοούντος το Είναι Dasein».<sup>254</sup> Το ζωτικό πεδίο της ιστορίας, «η ανάδυση του ποιοτικά νέου», που συνιστά την αναίρεση του ήδη υπάρχοντος, τη σύγκρουση μαζί του, σύμφωνα με τη θεώρηση του Λούκατς<sup>255</sup>, εκπίπτει σε μια εκτός προσδιορισμών χρονικότητα: αυτή αποτελεί αρχέγονο θεμέλιο της υπαρκτικότητας του Dasein και επιτρέπει, κατά τον Αντόρνο, στον Χάιντεγκερ «να αποδίδει στην ανεξέταστη ιστορική δύναμη την κραταιή ιδιότητα του Είναι κι έτσι να δικαιώνει την υπαγωγή της σε ιστορικές καταστάσεις σαν να την επιβάλλει το ίδιο το Είναι».<sup>256</sup> Ερήμην της σύγκρουσης η οντολογικοποίηση της ιστορίας συνιστά δικαίωση ιστορικών καταστάσεων με προφανές το πολιτικό συμπέρασμα στο οποίο μπορεί να καταλήξει, όπως και κατέληξε, αυτή η σύλληψη. Όταν ο χρόνος απολυτοποιείται και εξιδανικεύεται τότε η μαγεία του φυσικού θα μπορούσε να διαλυθεί «με μια κατευναστική μίμηση». Για τον Αντόρνο ο Χάιντεγκερ βρίσκεται στην καρδιά της πλατωνικής θέσης ότι το άφθαρτο είναι το καλύτερο· γιατί αυτό το μεταφράζει αμέσως ο Αντόρνο: οι εκάστοτε ισχυρότεροι στον διαρκή πόλεμο έχουν δίκιο. Όμως ο Πλάτων είχε ένα ύψιστο κριτήριο, την ανώτατη ιδέα της δικαιοσύνης· ενώ «στον σκοταδιασμένο ουρανό για τη διδασκαλία της ύπαρξης δεν λάμπει κανένα αστέρι πιά»<sup>257</sup> - όπου αντί για το αστέρι μπορούμε να πούμε: δεν λάμπει κανένα κριτήριο πια.

*το ερωτάν*

Αν η συστροφή της

υποκειμενικότητας αφαιρεί από την ιστορική πραγματικότητα, από την άλλη πλευρά ανοίγει ένα πεδίο που βρίσκεται στο επίκεντρο του Dasein, της «υποκειμενικότητας»· είναι το πεδίο στο οποίο εκτυλίσσεται το ερωτάν. Τούτο έχει την προτεραιότητα έναντι της απάντησης καθώς ο Χάιντεγκερ αναβιβάζει σε «θετικό προσδιορισμό της ανθρώπινης ύπαρξης» την αδυνατότητα απάντησης.<sup>258</sup> Αυτή η θετική αναβάθμιση του χαϊντεγκεριανού ερωτάν δεν πρέπει να συνδέεται, κατά τον Αντόρνο, με την πλατωνική ερωτηματοθεσία που αναπτύσσεται στους διαλόγους του, στο βαθμό που εκεί το ερωτάν δεν έχει τη μεταφυσική υποστασιακότητα που αποκτά στις χαϊντεγκεριανές

συνάφειες. Κατά τον Αντόρνο, στον Πλάτωνα η κορύφωση επιτελείται με τη συγκρότηση της υπερβατικής, μεταφυσικής σύλληψης της ιδέας και «το ερωτάν υποβιβάζεται σε μια τεχνική διαμόρφωσης εννοιών, σε μια τεχνική του νοείν» - (βέβαια αυτή η θέση του Αντόρνο ελέγχεται στο βαθμό που αποδυναμώνει την απορητική δίνη μέσα στην οποία βυθίζεται ο πλατωνικός λόγος). Για τον Αντόρνο η αληθής στιγμή στο χαϊντεγκεριανό ερωτάν βρίσκεται στο γεγονός ότι η σύστασή του έρχεται αντιμέτωπη με την τρέχουσα επιστημονική λογική στο βαθμό που δεν θέλει απλώς να κλονίσει τον αυτονόητο έγκυρο χαρακτήρα των διατυπώσεων της αλλά επιδιώκει να οδηγήσει και στην ακύρωση της συνήθους πορείας του χρόνου, στη λειτουργικότητα του «πριν» και του «μετά» - «όπως αρθρώνονται στη λογική διαδοχή ερωτήματος και απάντησης». Η φιλοσοφία δεν γνωρίζει όπως η επιστημονική έρευνα τη διαδοχική σειρά ερώτημα-απάντηση. «Η φιλοσοφία πρέπει να πλάθει το ερώτημα σύμφωνα με το περιεχόμενο της εμπειρίας της ώστε μόνον έτσι να μπορεί τούτο να ανασύρεται». <sup>259</sup> Οι απαντήσεις δεν είναι δεδομένες, δεν κατασκευάζονται και δεν παράγονται- τονίζει ο Αντόρνο. Η απάντηση αναπτύσσεται ενδογενώς μέσα από την αφετηριακή έκρηξη του ερωτήματος, κάτι που κατά τον Αντόρνο δεν συλλαμβάνεται στον ιδεαλισμό – γιατί αυτός, αντί για την έκρηξη, θέλει να παράγει τη δική του μορφή και να συνάγει βάσει αυτής κάθε περιεχόμενο. Ωστόσο με αυτήν την κριτική αιχμή προς τον ιδεαλισμό και με βάση την παραδοχή για την αυτοαναπτυσσόμενη απόδοση στο ερώτημα η σύγκλιση του Αντόρνο προς τη χαϊντεγκεριανή θεώρηση δεν φτάνει για να αναιρέσει τη διαφορά μεταξύ τους: κατά τον Αντόρνο «η σκέψη που δεν υποστηρίζει ότι είναι μια πρωταρχή δεν θα έπρεπε να ξεχνά ότι δεν γεννά αλλά αποδίδει, αναπαράγει αυτό που ως εμπειρία έχει ήδη». Έτσι ο Αντόρνο δέχεται την έκρηξη αλλά εν όψει πάντα της εμπειρίας: γι' αυτό και δεν μπορεί να αποστεί από την κινητήρια δύναμη της εγελιανής αντίφασης: το ζήτημα όμως είναι ότι αν στην εγελιανή κίνηση όσο περισσότερο η φιλοσοφική σκέψη επαφίεται στην εμπειρία της, «τόσο περισσότερο προσεγγίζει την αναλυτική κρίση» - τούτο είναι ταυτόχρονα και το τίμημα που πρέπει να καταβάλει ο ιδεαλισμός, καθώς αυτός δεν αρνείται να επωμισθεί το βάρος της αυτοαναίρεσης. Το ερωτάν στο φιλοσοφείν προσμετράται «πάνω στο άλλο», στην εμπειρία, πράγμα που σημαίνει ότι το ερωτάν και το άλλο βρίσκονται σε μια συνάφεια συνεχούς διαλεκτικής

αναδιάταξης, κάτι που αφήνει παντελώς αδιάφορο τον Χάιντεγκερ ο οποίος απολυτοποιεί ως αφηρημένο και απομονωμένο το ερωτάν, στο οποίο εν τούτοις επιφυλάσσει περίοπτη θέση καθότι τούτο αποτελεί αυτή την ίδια την ουσία του φιλοσοφείν («φιλοσοφώ σημαίνει ερωτώ για τα α-συνήθιστα» (Fragen nach dem Außer-ordentlichen).<sup>260</sup> Ο Χάιντεγκερ δεν βαδίζει προς το άλλο, υπό την έννοια της δεδομένης εμπειρίας όπως απαιτεί ο Αντόρνο και τούτο γιατί στη θεμελιώδη οντολογία το ερωτάν προκύπτει μόνο μέσα από το άλμα και ως άλμα· δεν τίθεται θέμα μια διαλεκτικής συνάφειας των όρων.<sup>261</sup> Το ίδιο το άλμα συνιστά την ελεύθερη δυνατότητα του νοείν, όπως αναπτύσσει ο Χάιντεγκερ στις παραδόσεις του για την αρχή του αποχρώντος λόγου.<sup>262</sup> είναι αυτό που «διανοίγει την ίδια του την πηγή: και τούτο γιατί βαδίζει κατ' ευθείαν προς ένα θεμέλιο το οποίο εκκαλύπτεται στο (ένα και μοναδικό) θεμελιώδες ερώτημα: «γιατί να υπάρχουν τα όντα και όχι το τίποτε»; «Αυτή η επιπρόσθετη φράση [που αφορά το μηδέν, το τίποτε] μας εμποδίζει καθώς θέτομε το ερώτημα, να αρχίσωμε κατ' ευθείαν με τα αναντιρρήτως δεδομένα όντα και αφ' ης στιγμής αρχίσομε, μας εμποδίζει να κατευθυνθούμε προς ένα άλλο ον θεωρούμενο ως θεμέλιο». Το ερωτάν δεν επιτρέπει τη μετάβαση στο άλλο ον και έτσι μετασχηματίζεται και το ίδιο το ερωτηματικό «γιατί»: δεν αποβλέπει στην εξήγηση για το υπάρχον αλλά θέλει να θεμελιώσει αυτοστιγμεί την κυριάρχηση των όντων, την νίκη των όντων κατά του μηδενός. Το ζητούμενο θεμέλιο είναι θεμέλιο της απόφασης υπέρ των όντων και εναντίον του μηδενός. Έτσι το ίδιο το ερώτημα εμποδίζει «να αρχίσωμε κατ' ευθείαν με τα αναντιρρήτως δεδομένα όντα».<sup>263</sup> Κατά τούτο για τον Χάιντεγκερ το ερώτημα περί του Είναι δεν αποτελεί, «όπως συμβαίνει στην τρέχουσα αντίληψη το ερωτάν περί των όντων ως τοιούτων» όπως συμβαίνει στην παραδοσιακή Μεταφυσική.<sup>264</sup> Η δική του εκτύλιξη του ερωτήματος δεν εκτείνεται σε μια διαδικασία αλλά αποτελεί συστροφή: αποτελεί επαναστροφή αυτού που ερωτήθηκε προς το ίδιο το ερωτάν- ένα σημαντικό περιστατικό που ο Χάιντεγκερ το αποκαλεί συμβάν [Geschehnis] και βάσει του οποίου το ερωτάν έρχεται να κλονίσει το αυτονόητο- δεν έρχεται όμως να κλονίσει την υψηλή τάξη αυτού κάτω από την ισχύ του οποίου (οφείλει να) τελεί η ύπαρξή μας.<sup>265</sup> Έτσι όμως η κυριαρχικότητα είναι και πάλι αυτή που διέπει το φιλοσοφικό πεδίο, αυτή τη φορά το πεδίο του ερωτάν- αν με αυτό ήθελε ο Χάιντεγκερ να αποσπαστεί από την κλειστότητα της απάντησης για να



οδηγηθεί σε μια άλλη ανοιχτότητα, με την κυριαρχική δομή την οποία αναδεικνύει στο ερωτάν ακυρώνει, τουλάχιστον για την κατεύθυνση της κριτικής θεώρησης, την ανοιχτότητά του.

Αν η απάντηση δεν μπορεί να υπερβεί την επίκληση του ερωτήματος, αν η λύση ενέχεται στην άμεση επίκληση, τούτο οδηγεί κατά τον Αντόρνο στην εν είδει τεχνάσματος γοητεία της χαϊντεγκεριανής φιλοσοφίας: στην αδυνατότητα απάντησης ενέχεται η αποδοχή του μη νοήματος. Απέναντι στη φιλοσοφία της υποκειμενικότητας βάσει της οποίας ο κόσμος είναι έλλογος, δηλαδή έχει νόημα, καθ' όσον συγκροτείται από τον υποκειμενικό Λόγο, ο Χάιντεγκερ αντιπαραθέτει την απουσία νοήματος: λέγοντας ότι η ζωή δεν έχει νόημα επιχειρείται να αποκτηθεί το νόημα. Υπάρχει όμως και εδώ μια στιγμή της αλήθειας σε αυτήν την αντιπαραθέση προς τον υποκειμενικό Λόγο. Κατά τον Αντόρνο «ο αντιυποκειμενισμός και η υπεροχή του Είναι απέναντι στη συνείδηση μερίζεται κάτι κοινό με τον διαλεκτικό υλισμό». Εν τούτοις ο Αντόρνο θα τονίσει ότι αυτό το κριτικό μοτίβο της επικυριαρχίας του μη υποκειμενικού επί του υποκειμένου «απορροφήθηκε και ουδετεροποιήθηκε», όπως συμβαίνει πολλές φορές στη φιλοσοφία. Έτσι η στιγμή της αναλήθειας στον αντιυποκειμενισμό ανακύπτει όταν η αρνητικότητα που προσλαμβάνει το υποκείμενο από τη σχέση του με τον κόσμο μετασηματίζεται «ως διαμαγείας» σε θετικότητα που οδηγεί μονοσήμαντα στην υποταγή στο Είναι αντί να επιχειρηθεί η αντίκρουση της αρνητικότητας.<sup>266</sup> Ο ιδεολογικός χαρακτήρας της χαϊντεγκεριανής οντολογίας εντοπίζεται κατά τον Αντόρνο σε αυτήν την υπόσταση της υποκειμενικότητας που αναλαμβάνει την έκθαμβη υποταγή της στο Είναι, το οποίο δεν μπορεί να αποφύγει ότι τελεί στο πεδίο της καταστολής.

#### *Είναι προς θάνατον*

Η υποταγή στο Είναι συντελείται μέσα στο ίδιο το Dasein με βάση την ύψιστη διάκριση αυθεντικού-αναυθεντικού· εδώ ισχύει ένα αφηρημένο κριτήριο για την αυθεντικότητα, αν το Dasein ανήκει ή όχι στον εαυτό του, αν ιδιοποιείται ή όχι τον εαυτό του. Και οι δύο αυτοί τρόποι χαρακτηρίζονται από το ότι το Dasein είναι το εκάστοτε δικό μου Dasein. Εδώ, το πλέον οντικό, το ανήκει στον εαυτό, οντολογικοποιείται μέσα στη διάσταση της αυθεντικότητας· είναι

αυτονόητο ότι δεν αποτελεί αντικείμενο της φιλοσοφικής σκέψης η κοινωνικο-ιστορική προέλευση του τίτλου της ιδιοκτησίας. Εδώ «η κοινωνική σχέση [...] αποκοινωνικοποιείται» και το ζήτημα κατά τον Αντόρνο δεν είναι ότι αυτή ανυψώνεται πάνω από μια εμπειρία αλλά ότι από μια κακή εμπειρία (από την ιδιοκτησιακή συνθήκη/ από το ανήκειν) συγκροτείται υπερβατικότητα.<sup>267</sup>

Η αυθεντικότητα του Dasein συμπυκνώνεται στην κορυφαία δυνατότητα που επιφυλάσσει σε αυτό η θεμελιώδης οντολογία: πρόκειται για το Είναι προς θάνατον με την καθοριστική προϋπόθεση: «Το αυθεντικό Είναι προς θάνατον δεν αποτελεί νοείν προς θάνατον»<sup>268</sup> όπως έχει ήδη επισημανθεί και στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*. Το Είναι προς θάνατον θα αναζητηθεί πριν από το νοείν, αντικαθιστώντας κατ' ανάγκην τη θέση του στοχασμού από μια χειρονομία (Gestus), αυτή που αρθρώνεται στην αντοχή του ανθρώπου απέναντι στον θάνατο· «το Είναι προς θάνατον σκοπεύει να ανοίξει με κατανόηση τη δυνατότητα σαν τέτοια [...] και να την αντέξει πέρα για πέρα σχετιζόμενο προς αυτήν ως δυνατότητα».<sup>269</sup> Αυτή η δυνατότητα ωστόσο του αυθεντικού, τουλάχιστον, θανάτου τίθεται όχι απλώς έξω από το νοείν αλλά έξω και από την ίδια την εμπειρική θνητότητα, οπότε με τους αποκλεισμούς αυτούς δεν απομένει παρά η ταυτολογία: «ο θάνατος είναι το μετέχειν του θανάτου». Στα στενά, ασφυκτικά πλαίσια αυτής της ταυτολογίας ενσαρκώνεται η σύμπλεξη του θανάτου με τον ίδιο τον εαυτό, την αυτοσυντήρηση. Ήδη στο πρώιμο αστικό νοείν, στον Σπινόζα ο εαυτός περιδινίζεται γύρω από το όριό του, το *sese persevere*.<sup>270</sup> Η αυτοσυντήρηση γίνεται θέση κλειδί για την ανάλυση του Dasein ανοίγοντας την κατεύθυνση του θανάτου, καθότι αυτός αποτελεί το όριο της αυτοσυντήρησης. Αν το Dasein υπάρχει κάθε φορά ένεκα του ίδιου του εαυτού του, «με το θάνατο το ίδιο το Dasein κείται προ του εαυτού του μέσα στην πιο δική του δυνατότητα ύπαρξης».<sup>271</sup> Κατά τούτο στην Konstellation «ταυτότητα εαυτού - αυτοσυντήρηση - θάνατος» αρθρώνεται η εσωτερικότητα του ανθρώπου ως όλον- κατά τον Αντόρνο όμως στο βαθμό που η ταυτότητα δεν βαίνει προς έτερον, εκμηδενίζει η ίδια εαυτήν, εκμηδενίζει την ολότητα που αρθρώνεται βάσει αυτής. Για την χαϊντεγκεριανή ανάπτυξη αυτή η κίνηση δεν έχει νόημα στο βαθμό που η κίνηση προς έτερον έχει αξιωματικά αποκλειστεί· για τον Αντόρνο η εσωτερικότητα της ανθρώπινης κατάστασης δεν μπορεί να αποτελέσει όλον γιατί δεν μπορεί να νοηθεί έξω από τον διχασμό, έξω από τη

διττότητα που δομείται ανάμεσα στην κατακερματισμένη εσωτερικότητα του ανθρώπου και στο ολοποιητικό αντικειμενικό πλέγμα· για τη θεμελιώδη οντολογία το ρήγμα ασφαλώς υπάρχει αλλά η διαλυμένη κατάσταση του κόσμου αποδίδεται αποκλειστικά στο «μηχανιστικό νοεόν» που ήρθε να αντικαταστήσει το συμπαγές ελεατικό Είναι. Η διττότητα κατακερματισμού και ολότητας θα οδηγούσε σε ρήγμα την οντολογική σύλληψη, η οποία αιτείται την αρχέγονη ολότητα του Είναι του Dasein· αυτή επιτελείται μέσω της μέριμνας που συνιστά τον οντολογικό όρο για την «ολότητα του δομικού όλου του Dasein» - στην πορεία της χαιντεγκεριανής θεώρησης το έδαφος για τη σύλληψη αυτής της αρχέγονης ολότητας το παρέχει η αγωνία.<sup>272</sup> Ωστόσο ο Χάιντεγκερ διαφυλάσσει τη σύλληψή του από μια ισοπεδωμένη, περιοριστική, σύλληψη ολότητας: στην ολότητα του Dasein, στη θεμελιώδη σύστασή του ενυπάρχει «μια αδιάκοπη μη-αποπεράτωση», «μια αδιάκοπη μη-ολότητα» που διατηρεί την εκκρεμότητα μέχρι τον θάνατο και μόνον έτσι ο θάνατος, που έχει εκφύγει από τη γεγονικότητα, γίνεται «ο οντολογικός ιδρυτής της ολότητας» σύμφωνα με τη διατύπωση του Αντόρνο. Δυνάμει του θανάτου του, που είναι ουσιαστικά αγωνία, «αγωνιάδης ελευθερία προς θάνατον», το Dasein καθίσταται οντολογικά όλο, έτσι ώστε ο ίδιος ο θάνατος είναι αυτός που ολοκληρώνει την αυθεντικότητά του: «αυθεντικώς υπάρχουν είναι το υπάρχουν προς θάνατον».<sup>273</sup>

Ο Χάιντεγκερ θεωρεί ότι με τη σύλληψη του θανάτου παρέχει στο Dasein μια δυνατότητα με την οποία μπορεί να εκφύγει από το man (από τον κοινό νου, από τους πολλούς). Το man κυριαρχείται από το πλέγμα του υπολογιστικού νοεόν, το οποίο συνέχεια άμεσα για την κριτική σκέψη προς την πραγματοποιημένη συνείδηση και την οικουμενική σχέση ανταλλαγής. Αν και οι διαστάσεις αυτές δεν θα μπορούσαν να τεθούν στα πλαίσια της θεμελιώδους οντολογίας, ωστόσο ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι ο Χάιντεγκερ ασκεί μια ορθή επίθεση, μέσα από τις δικές του διατυπώσεις, στην ιδεολογία: «Οι πολλοί δεν επιτρέπουν το θάρρος να κατέχεσαι από αγωνία μπρος στον θάνατο».<sup>274</sup> Η εμπορευματική δομή που κυριαρχεί έχει άμεσο συμφέρον να απωθήσει την αγωνία του θανάτου: «έτσι οι πολλοί παρέχουν μια διαρκή καθυσύχαση προς τον θάνατο. Κατά βάθος όμως δεν την παρέχουν μόνο στον ετοιμοθάνατο αλλά και στους παρηγορητές... Βλέπουν στο θνήσκουν των άλλων όχι σπάνια ένα κοινωνικό δυσάρεστο αν όχι και μια

έλλειψη τακτ, από την οποία η κοινή γνώμη δεν έχει παρά να προφυλάσσεται». <sup>275</sup> Εν τούτοις και πάλι η επίθεση του Χάιντεγκερ δεν προχωρά, κατά τον Αντόρνο, μέχρι τέλους: στον εμπορευματικό κόσμο η ζωή βρίσκεται στο κέντρο του διαφημιστικού σλόγκαν «η ζωή είναι ωραία», «απολαύστε τη ζωή» (που σημαίνει ότι κάποια στιγμή όλοι θα πεθάνουμε αλλά προς το παρόν μπορούμε να καταναλώνουμε). Δεν πάει όμως μέχρι τέλους ο Χάιντεγκερ καθώς για τον Αντόρνο αυτή η εμπορευματική απόθεση του θανάτου θα έπρεπε να ενταχθεί στη γενικότερη κριτική προς τη φιλελεύθερη ιδεολογία, για την οποία ο ίδιος επιφυλάσσει τις σταθερές κριτικές διατυπώσεις του: το πλέγμα της εμπορευματικής απόθεσης του θανάτου θα έπρεπε να αποτελέσει υπόμνηση στη βία του αυτοφούς, του αυτοαναπτυσσόμενου, του αυθιστάμενου (*eigenständiges* σύμφωνα με την χαϊντεγκεριανή ορολογία): ο πολιτισμικός μηχανισμός, η κουλτούρα, αρνείται (και συγκαλύπτει) αυτό το αυτοφύς, στο βαθμό που ο ίδιος αυτός μηχανισμός, ως κυρίαρχος, συνεχίζει αυτός πλέον τη βία της αυτοανάπτυξης καθώς θεωρεί, ψευδώς, τον εαυτό του ως αντίθεση προς τη βία της αυτοαναπτυσσόμενης φύσης.<sup>276</sup> Για τον Χάιντεγκερ δεν μπορεί να υπάρξει μια τέτοια παραδοχή καθότι είναι γι' αυτόν αναπότρεπτη η υπεράσπιση του αυτοφούς: αν στραφεί κριτικά εναντίον του θα πρέπει να οδηγηθεί στην αναγνώριση της διαμεσολάβησης. Αρνούμενος να διαπεράσει κριτικά τον θάνατο ο Χάιντεγκερ συμπεριφέρεται, κατά τον Αντόρνο, ανορθολογικά επιχειρώντας από την εμπορευματική και συμβατική απόθεση του θανάτου να εξαγάγει την αυθεντικότητά του.<sup>277</sup> Για την κριτική σκέψη το πλέγμα της κυρίαρχης σχέσης δεν αντιμετωπίζεται με τον θάνατο αλλά με την ισότητα. Εχοντας μια κάθετη θέση απέναντι στην αυθεντικότητα, αν όχι και ιερότητα, του χαντεγκεριανού θανάτου ο Αντόρνο διατυπώνει τη δική του προκλητική εννόηση: ο θάνατος δεν είναι η έσχατη δυνατότητα, είναι το απόλυτα αλλότριο προς το υποκείμενο και υπ' αυτήν την έννοια αποτελεί το μοντέλο της πραγματοποίησης. Ο Αντόρνο οδηγείται σε αυτό το άκρο στο βαθμό που θεωρεί ότι ο Χάιντεγκερ άφησε ημιτελή τη δική του ανάπτυξη: γιατί ακόμα κι όταν στη θεμελιώδη οντολογία διατυπώνεται η θέση για την οντική κατάργηση του θανάτου βάσει του ότι «οι πολλοί δεν πεθαίνουν ποτέ, γιατί δεν μπορούν να πεθάνουν», η διατύπωση περιορίζεται στο *man* του οποίου η πραγματοποιημένη συνείδηση αδυνατεί να βυθιστεί στην αγωνία και να κατανοήσει αυθεντικά το θάνατο. Όμως η επίκληση στο *man* δεν αρκεί: – αν

δεν μπορεί το man να βυθιστεί στη χαϊντεγκεριανή αγωνία, μπορεί όμως να βυθιστεί, όπως και βυθίστηκε, σε μια ιστορικότητα που έφτασε να αποτυπωθεί μέχρι το Αουσβιτς: εδώ ο θάνατος αφορούσε το ίδιο το man και εδώ κατά τον Αντόρνο «ο θάνατος καταργήθηκε γιατί κατέστη διοικητικό μέτρο». Εδώ η διάκριση μεταξύ αυθεντικού και αναυθεντικού θανάτου φαντάζει ως ύβρις: τόσο αλλότριος προς τον άνθρωπο μπορεί να υπάρξει ο θάνατος, αν αποκοπεί από την υποτιθέμενη αυθεντικότητά του, αν βυθιστεί στην πιο αμετάκλητη, στην πιο αβυσσαλέα ιστορικότητα της εξουσιαστικής δομής. Απέναντι στην άβυσσο αυτής της ιστορικότητας, η κατά τα άλλα γόνιμη άβυσσος μιας αυθεντικότητας του θανάτου θα ήταν μάλλον ανεπαρκής, θα ήταν ψευδής. Εν τούτοις ο Χάιντεγκερ προσπάθησε να προφυλάξει θεώρησή του από ένα τέτοιο ψεύδος διατηρώντας τη θέση του για την αυθεντικότητα του θανάτου αλλά ταυτόχρονα μην αποφεύγοντας να αναφερθεί στη μαζική εξόντωση των ανθρώπων. Στην τρίτη διάλεξή του (με τίτλο *Ο κίνδυνος*) από τις διαλέξεις της Βρέμης (*Einblick in das was ist*) μέσα από ιλιγγιώδεις κινήσεις ο Χάιντεγκερ θα κατέβει από τα υψίπεδα του Είναι και θα θεματοποιήσει τα στρατόπεδα εξόντωσης, υποβάλλοντας μάλιστα τρεις φορές το ερώτημα «πεθαίνουν;» (*sterben sie?*). Θα πει συγκεκριμένα: εκατοντάδες χιλιάδες πεθαίνουν μαζικά. Πεθαίνουν; Θανατώνονται, γίνονται σωροί. Πεθαίνουν; Γίνονται συστατικά μέρη σε ένα απόθεμα εργαστασιακής κατασκευής πτωμάτων. Πεθαίνουν; Εξολοθρεύονται σε στρατόπεδα εξόντωσης (*Vernichtungslager*). Και ο Χάιντεγκερ θα συνεχίσει μέσα από τους όρους της δικής του θεώρησης ότι το «δύνασθαι θνήσκειν» (*sterben können*) σημαίνει φέρειν τον θάνατο στην ουσία του – όμως αυτή η ουσία έχει παραποιηθεί εν μέσω των αναρίθμητων θανάτων – κατά τούτο για τον Χάιντεγκερ: Ο θάνατος δεν είναι ούτε το κενό μηδέν ούτε αποτελεί μόνο τη μετάβαση από ένα ον σε ένα άλλο. Ο θάνατος ανήκει στο *Dasein* του ανθρώπου, σε αυτό το *Dasein* που ιδιοσυμβαίνει με βάση την ουσία του Είναι – οπότε με αυτούς τους όρους ο άνθρωπος δεν είναι ακόμη θνητός.

278

Εν τούτοις η αναφορά του Χάιντεγκερ στα ναζιστικά στρατόπεδα θανάτου δεν έμεινε ασχολίαστη: ανέλαβε να την καταξεσκίσει ο επιστήθιος συνοδοιπόρος της θεώρησης του Αντόρνο, ο Ρολφ Τίντεμαν, ο οποίος θεωρεί αξιοκατάκριτη την πρόθεση του Χάιντεγκερ να αναγάγει, μέσα από την πραγμάτευσή του, το Αουσβιτς σε μια φιλοσοφική κατηγορία, «στην

ιστορία του Είναι». Ο Ρ. Τίντεμαν κάνει μάλιστα αναφορά και στον Εμμανουήλ Λεβινάς (Emmanuel Lévinas) και στον Τζωρτζ Στάινερ (George Steiner), οι οποίοι, «αν και ψώνισαν («abkaufte») τα πάντα από τον Χάιντεγκερ», δεν αποδέχτηκαν να πραγματευτούν αυτή τη θέση, όπου η βιομηχανική παραγωγή πτωμάτων συμφύρεται με μια φιλοσοφική κατηγορία, από έναν στοχαστή που δεν αισχύνθηκε να κάνει σπέκουλα («spekulieren») με το Αουσβιτς.<sup>279</sup>

### III. το Είναι ως προς τη γλωσσική εκφορά

*copula* Αν το χαϊντεγκεριανό Είναι  
δηλώνει ένα όριο στο εννοιακό (δηλαδή ένα όριο βάσει του οποίου αναγνωρίζεται αυτό που δεν ανάγεται στην έννοια) τούτο, κατά τον Αντόρνο, δεν το νομιμοποιεί ώστε να αποτελεί αυτός ο όρος άμεσα το πέραν της έννοιας. «Η εννοιακότητα δεν υποχωρεί χάριν του ετέρου μόνο και μόνο επειδή έχει νοηθεί το έτερον από την εννοιακότητα. Με το Είναι δεν έχουμε άμεσα το Είναι».<sup>280</sup> Στον πυρήνα της εννοιακότητας βρίσκεται κατά τον Αντόρνο η υποκειμενική πνευματική συγκρότηση από την οποία, μάταια κατ' αυτόν, επιχειρεί να διαφύγει η θεμελιώδης οντολογία. Δεν μπορεί να διαφύγει από την έννοια, από τον αναστοχασμό της υποκειμενικότητας γιατί αυτή είναι η ιστορική κατάσταση μέσα στην οποία βρίσκεται και η ίδια η θεμελιώδης οντολογία από την οποία δεν μπορεί να βγεί με ένα άλμα. Η ίδια η σημασιολογική ανάλυση των λέξεων στην οποία επιδίδεται ο Χάιντεγκερ δείχνει το αναπόδραστο της *intentio obliqua*, της αναγωγής στη συνείδηση· παρά ταύτα ενώ οι σημασίες δεν μπορούν να διαφύγουν από το υποκειμενικό στοιχείο, ο Χάιντεγκερ θα πασχίσει να κάνει το Είναι να μιλήσει άμεσα μέσα στη γλώσσα χωρίς να υπάρχει «η διαμεσολάβηση των ανθρώπων». Έτσι κατά τον Αντόρνο πρόκειται εδώ για έναν μετασχηματισμό: «η διαμεσολάβηση της συνείδησης μετασχηματίζεται σε αυτοφωτισμό του ίδιου του πράγματος»<sup>281</sup> - έχοντας ως προπομπό το μοτίβο της «αυτοχορήγησης» στη φαινομενολογία. Λόγω της ανάγκης της πρωταρχικότητας που θέτει εκτός ισχύος τη διαμεσολάβηση (τη στιγμή της έννοιας) η γλώσσα θα «πρέπει να αποτελεί άμεσα αυτό που εκφράζει η γλώσσα». Σε αυτά τα πλαίσια διαφαίνεται μια

«ποίηση των εννοιών» που οδηγεί πολύ κοντά στο μύθο· αυτός όμως έχει ήδη ανακαλέσει την ελευθερία «με την οποία το υποκείμενο ξέφυγε από την τυφλή, αδιαπέραστη φυσική συνάφεια, το πεπρωμένο».<sup>282</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει στη διατριβή του Χέρμαν Σβέπενχόιζερ που εστιάζει στην υποστασιακότητα της χαϊντεγκεριανής γλώσσας- το Είναι αποκαλύπτεται στη γλώσσα, δεν είναι η γλώσσα που εκφράζει το Είναι σαν να πρόκειται τούτο για δηλωτικό παράγωγό της. Το οντολογικό κύρος της γλώσσας προκύπτει από την αναγκαιότητα της απολυτοποίησής της, αφ' ης στιγμής το Είναι δεν είναι έννοια αλλά δεν είναι ούτε και το ον.<sup>283</sup>

Για τον πυρήνα της σύλληψης του Είναι ο Αντόρνο ανατρέχει στο γλωσσικό κύτταρο, στη *copula*, στη γραμματική ενότητα υποκειμένου και κατηγορουμένου· ανάμεσα στους δύο πόλους, το ον και την έννοια, συγκροτείται μέσω της *copula* η υπαρκτική κρίση: το α είναι β.<sup>284</sup> Το «Είναι» είναι *copula*, εκφράζει το οντικό, «μια κατάσταση πραγμάτων που αναφέρεται στο ον που μέσω του Είναι γίνεται ον». Ταυτόχρονα όμως αυτό το Είναι, λαμβανόμενο καθαρά δι' εαυτό, δηλώνει μια καθολικότητα, «την καθολική κατηγοριακή κατάσταση εκείνης της σύνθεσης» και υπό την έννοια αυτή δεν εκπροσωπεί το οντικό. Κατά τον Αντόρνο στην *copula* διαφυλάσσεται ένας δυναμικός πυρήνας αντίφασης, ο οποίος στον Χάιντεγκερ εξαφανίζεται καθώς εξαφανίζεται η διάκριση ανάμεσα στην καθολικότητα που εκφράζει η *copula* και στο συγκεκριμένο, οντικό περιεχόμενο της υπαρκτικής κρίσης.<sup>285</sup> Έτσι οι δύο πόλοι, το συγκεκριμένο (το τότε τι) και η καθολική έννοια (το νοείν) καθίστανται στιγμές που δεν μπορούν να αναχθούν η μία στην άλλη - η *copula*, στην κατ' ανάγκην συνδετική λειτουργία της, παραμένει στο μέσον των δυο ασύνδετων πόλων. Στον Χάιντεγκερ η λογική λειτουργία της *copula* αναβαθμίζεται σε οντολογική καθαρότητα· ταυτόχρονα η ανάμνηση του οντικού που προήλθε από την υπαρκτική κρίση τού δίνει τη δυνατότητα να υποστασιοποιήσει αυτήν «την κατηγοριακή λειτουργία της σύνθεσης ως δεδομενικότητα». Μέσα σε αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο δεν παραλείπει να δείξει ότι ο Χάιντεγκερ πλησιάζει στην εννόηση της μη ταυτότητας μέσα στην ταυτότητα χωρίς να φτάνει μέχρι τέλους, που σημαίνει ότι εν τέλει η αντίφαση (ανάμεσα στο επιμέρους και στο καθολικό) αντί να αποτελέσει αντικείμενο αναστοχασμού, «καταπιέζεται» μέσα στην έννοια του Είναι. Σύμφωνα με τον Αντόρνο το Είναι υπόσχεται μία ενότητα που διαρκεί

«όσο δεν εμπίπτει στο νοείν, όσο δεν αναλύεται η σημασία του. Στο Είναι νοείται το απόλυτο ακριβώς επειδή δεν μπορεί να νοηθεί».

Για τον Χάιντεγκερ η γλώσσα αποτελεί ένα ον μέσα στα άλλα όντα και γι' αυτό δεν μπορεί να αποσπαστεί από τη θεμελιακή σύλληψη του Είναι· η συνάφεια του Είναι με την αλήθεια πρέπει να τεθεί στην προβληματική που αναπτύσσει η θεμελιώδης οντολογία, δηλαδή «στην προβληματική της χρονικότητας» παραμερίζοντας «την επιπόλαιη θεωρία περί προτάσεων και κρίσεων» που παραμόρφωσε το οντολογικό νόημα του Είναι σε *copula*.<sup>286</sup> Κατ' αυτόν η αναγωγή στην γραμματική πάσχει διότι αυτή η θεμελιακή ουσία της γλώσσας έχει πλέον «ξεφτίσει» μέσα στην «τετελεσμένη γραμματική» - δεν χρειάζεται το «καταφύγιο της γραμματικής», όπως επισημαίνει στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του για την αρχή του αποχρώντος λόγου.<sup>287</sup> Ο Χάιντεγκερ, στο έργο του *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, θα ανιχνεύσει τον λεκτικό τύπο «Είναι» προχωρώντας σε μια καθαρά φιλοσοφική πραγμάτευση, μέσα από δύο διαδρομές, τόσο της γραμματικής όσο και της ετυμολογίας της λέξης «Είναι».<sup>288</sup>

Η αφετηρία για τον Χάιντεγκερ, ακόμη και στη συνάφεια της γραμματικής, είναι ο τρόπος κατά τον οποίο νοούνται τα όντα μέσα στο Είναι τους σύμφωνα με την ελληνική ανάδυση της σκέψης και ειδικότερα όσον αφορά την έννοια της φύσης· νοούμενη η φύση ως το αυθιστάμενο και αυτοφύες Είναι (*eigenständig* και *naturwüchsig*) αποτελεί, εκτός των άλλων, και το κριτήριο για τη συγκρότηση της γραμματικής και συγκεκριμένα για τους όρους «πτώση» και «έγκλιση». Εφ' όσον πτώση και έγκλιση σημαίνουν, όπως αναφέρει ο Χάιντεγκερ, πέσιμο και κλίση, τότε αυτοί οι όροι υποδηλώνουν απόκλιση από μια ορθία στάση, η οποία επιφυλάσσεται στο ίδιο το Είναι το οποίο ίσταται σταθερά χωρίς πτώση και χωρίς έγκλιση· τελεί σταθερά στην αναγκαιότητα του δικού του ορίου. Οι δύο όροι (η πτώση και η έγκλιση) καθώς δηλώνουν παρεμφαίνουν. Το ζητούμενο απαρέμφατο όμως, το είναι, δηλώνει κάτι που δεν παρεμφαίνεται. Ο Χάιντεγκερ για να φθάσει σε αυτό το ζητούμενο παραπέμπει στον πλατωνικό Τιμαιο (Τίμαιος 50e) όπου συλλαμβάνεται για πρώτη φορά η απόσπαση του όντος από το παρεμφαίνον: ο Χάιντεγκερ εστιάζει στον «χώρο» (*Raum*), το οποίο είναι αυτό όπου εντός του γίνεται κάτι· ενώ στην ελληνική σκέψη, σε μια πρώτη φάση, χώρα ονομάζεται εκείνο που καταλαμβάνεται από το πράγμα που βρίσκεται εντός της έτσι ώστε



το ον συνέχεται με το παρεμφαίνον· εν συνεχεία, με την πλατωνική φιλοσοφία, όπου το Είναι ερμηνεύεται ως ιδέα, ο χώρος δεν παρεμφαίνει την εαυτού ειδή- γίνεται έκταση. Ο δεσμός ανάμεσα στο ον και στο παρεμφαίνον κλονίζεται. Κατά τούτο ενώ η παρεμφατική έγκλιση είναι αυτή που δηλώνει πρόσωπο, αριθμό, χρόνο, γένος, φωνή, στο απαρέμφοτο δεν δηλώνεται το πρόσωπο, ο αριθμός και η φωνή. Αυτή η απαρεμφατική έγκλιση είναι ο *modus infinitivus*, όπου έχει πλέον χαθεί η συνάφεια όντος και παρεμφαίνοντος - μένει μόνον ο γραμματικός τύπος ως παράσταση για το απεριόριστο και ασαφές· ο χώρος έχει αποσπασθεί από αυτό που συντελείται εντός του - καθίσταται έκταση κενή, η οποία δεν παρεμφαίνει: το μη παρεμφαίνον, το απαρέμφοτο αποτελεί μια τυπική, κενή έκταση «δεν φέρει πλέον στο φως αυτό που άλλως φανερώνει το ρήμα». Ο αρχικός πλούτος του Είναι, του αυθιστάμενου και παραγόμενου, που έφερε το βάρος της ελληνικής σύλληψης για τη φύση έχει εκπέσει στον κενό τύπο με βάση τον χώρο χωρίς την εαυτού ειδή. «Μπορούμε λοιπόν ακόμη να απορούμε πώς το Είναι είναι μια τόσο κενή λέξη, όταν ήδη ο ίδιος ο λεκτικός τύπος στηρίζεται σε μια εννοιολογική κένωση και καταφανή σταθεροποίηση του κενού;»<sup>289</sup>

Στο ίδιο κενό καταλήγει και η δεύτερη διαδρομή για την ανίχνευση του Είναι που τελείται μέσω της ετυμολογίας: Ο Χάιντεγκερ πραγματεύεται τρεις ρίζες: την ινδογερμανική *es*, την ινδογερμανική *bhu bheu*, και την σανσκριτική *wes*. Από τις τρεις αυτές ρίζες συγκεντρώνει τις αρκτικές σημασίες τους: ζην, προβαίνειν, οικείν. Ήδη η περιχομενική πύκνωση αυτών των σημασιών οφείλει, κατά τον Χάιντεγκερ, να μας σταματήσει από το να πραγματευόμαστε τον όρο «είναι» σαν να είναι μια λέξη μέσα στις άλλες. Το πρόβλημα όμως είναι ότι οι σημασίες αυτές συν-αναπτύχθηκαν και εν συνεχεία συν-εξαφανίστηκαν. Σε κάθε περίπτωση τόσο η γραμματική όσο και η ετυμολογική διερεύνηση δεν μπορούν να δώσουν απάντηση για το Είναι. Η γραμματική διερεύνηση του Είναι κατέδειξε ότι αυτό δεν παρεμφαίνει πλέον το ον. «Η λέξη έγινε ένα όνομα που κατονομάζει κάτι το ακαθόριστο». Η ετυμολογική διερεύνηση εντόπισε τη σύμμιξη τριών σημασιών μαζί όμως με την συνεξαφάνισή τους.

Μέσα και από τις δυο διαδρομές καταδείχτηκε ότι η λέξη «Είναι είναι κενή και το νόημά της είναι άπιαστο [σαν ατμός]». <sup>290</sup> Απέναντι σε αυτήν την εκκένωση του Είναι αρθρώνεται ο πλούτος της χαιντεγκεριανής

σύλληψης για το Είναι· εδώ αυτός ο πλούτος συνίσταται στη συνεχή υπονόμηση της προσδιοριστικότητάς του. Όπως αναφέρει ο Χαϊντεγκερ στο κείμενό του «Η ρήση του Αναξίμανδρου» από το έργο του *Holzwege* όσο το Είναι εκκαλύπτεται στα όντα τόσο εκφεύγει τούτο, ώστε μόνον έτσι μπορεί να συνέχεται με την αλήθεια του.<sup>291</sup>

*το ανέκφραστο (το άρρητο)* Το άπιαστο νόημα παραπέμπει στην ανάγκη έκφρασης του ανέκφραστου· μια ανάγκη που αποτελεί αίτημα και του ίδιου του Αντόρνο. Η ένστασή του αρχίζει όταν το «ανέκφραστο γίνεται εκφράσιμο, ρητό και συμπαγές στη λέξη Είναι». Για τον Αντόρνο δείκτης του ανέκφραστου είναι το εφήμερο και το ολισθαίνον και προς τούτο χρειάζεται η έκταση, η διαδικασιακή πορεία και όχι η ad hoc υπόδειξη «αυτό είναι το Είναι». Βάσει αυτής το ανέκφραστο καθίσταται ένα απολύτως αφηρημένο αντικείμενο.

Η διαρκής εντασιακή σχέση ανάμεσα στο ανέκφραστο και στη δυνατότητα έκφρασης είναι αυτή που διέπει τη σύνολη θεώρηση της γλώσσας. Απέναντι σε αυτή τη σχέση ο Αντόρνο θα τονίσει τη μοναδιαία διάσταση, τη μοναδικότητα της λέξης που εξαιρείται στο χαϊντεγκεριανό κείμενο: «η ασχολία της Φιλοσοφίας είναι να προφυλάσσει τη δύναμη των πιο στοιχειωδών λέξεων, μες στις οποίες εκφράζεται το εδωνά-Είναι, από τον κοινό νου που τις ισοπεδώνει ως την ακαταληπτότητα [...]».<sup>292</sup> Στη διατύπωση «ιδίωμα της αυθεντικότητας» συμπυκνώνεται όλη η εννόηση του Αντόρνο για την χαϊντεγκεριανή σύλληψη. Το ιδίωμα αποτελεί μια γλωσσική εκφορά που κατευθύνεται προς την ακύρωση της περιεχομενικής σχέσης εσωτερικού-εξωτερικού έχοντας στόχο τη μοναδικότητα της λέξης και καθιστώντας αυτή τη μοναδικότητα υπερβατική έναντι του υποκειμένου νοήματος. Πρόκειται για μια υπερβατικότητα «ετοιμοπαράδοτη», αναφέρει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο<sup>293</sup> αναδεικνύοντας ότι τα συστατικά στοιχεία της εμπειρικής γλώσσας αναβαπτίζονται σε συστατικά στοιχεία «μιας αληθινής και αποκεκαλυμμένης γλώσσας»· εδώ εγκαθιδρύεται η ιερότητα της γλωσσικής εξατομίκευσης που θέλει να πλήξει όχι απλώς τη διαρθρωτική δομή αλλά αυτό που μέσω αυτής μπορεί να αποτελέσει έναν δείκτη αντίστασης στο συνολικό εκφραστικό πλέγμα. Το ιδίωμα δεν θέλει αυτήν την αντίσταση – θέλει ένα τεχνικό όριο, θέλει την κλειστότητα, η οποία είναι εν τέλει κλειστότητα

απέναντι στην ιστορία καθώς αυτή είναι που καθιζάνει μέσα στη λέξη, σε πείσμα μιας υποτιθέμενης πρωταρχικής καθαρής αφετηρίας. Αυτή την αφετηρία ο Χάιντεγκερ διαρκώς την αναζητά μέσα από το έτυμο των λέξεων: ο Βάλτερ Ντίντμαρ (Walter Dietmar) αναπτύσσει στο σημείο αυτό τρεις αρχές που διέπουν υπόρρητα την χαϊντεγκεριανή κατάδυση στο έτυμο: οι ετυμολογικές συναγωγές οδηγούν *per se* στο αυθεντικό δηλαδή στο πρωταρχικό δηλαδή στο αληθές – ό,τι εναποθηκεύεται ιστορικά από την έννοια τεκμηριώνει ένα συνεχές γίνεσθαι είτε υπό την έννοια της παρακμής είτε υπό την έννοια της προόδου – η ετυμολογία δεν αναδεικνύει μόνο την ιστορικότητα του ανθρώπινου σκέπτεσθαι αλλά παραδίδει ακριβέστερες δηλαδή αληθέστερες σημασίες.<sup>294</sup> Για τον Αντόρνο στο έτυμο δεν μπορεί να καθιζάνει η εντός των συγκρούσεων συνεχώς αναδυόμενη ιστορία.

Αυτό που απαιτείται είναι ο αναστοχασμός της ιστορικής αντιφατικότητας: κι αυτή ανακλύπει καθώς το ιδίωμα έχει εξ ορισμού μια συστηματική κλειστότητα, μια τεχνική μορφολογική συνοχή και εν τούτοις με την επικέντρωσή του στη μεμονωμένη λέξη «χρησιμοποιεί ως οργανωτική αρχή την αποδιοργάνωση, τη διάλυση της γλώσσας σε καθ' εαυτές λέξεις».<sup>295</sup> Σε αυτή την εσωτερική αντίφαση μεταξύ οργανωτικής συνοχής και αποδιοργανωμένης ασυνέχειας στηρίζει το χαϊντεγκεριανό *duktus* τη δυναμική του, την οποία ο Αντόρνο δεν θέλει να αναγνωρίσει προτιμώντας να παραμείνει στο εγγελιανό κριτήριο: η δυναμική διαφυλάσσεται μονάχα στην έκθεση (*Darstellung*), εδώ όπου η κίνηση της σκέψης δηλώνει την αδιάσπαστη συνοχή της με την υπονοούμενη ύλη, την άρρητη ιστορία της.<sup>296</sup> Οι λέξεις λένε περισσότερα από όσα λέει η καθεμία. Η τεχνική του ιδιώματος «εκμεταλλεύεται αυτό το γεγονός»<sup>297</sup> - ενώ ταυτόχρονα κατακρεουργεί την έκθεση. Η μοναδικότητα της λέξης μπορεί βέβαια να παραπέμπει σε ένα μακρυνό αρχέτυπο του ιδιώματος: στο όνομα, στο οποίο συμπυκνώνεται η αμεσότητα λέξης και πράγματος. Τούτο θα μπορούσε να δείξει, κατά τον Αντόρνο, έναν άλλο τρόπο του σκέπτεσθαι με τίμημα όμως τη γνωστική ασάφεια. Δεν αρκεί η συμπύκνωση στην αμεσότητα. Για τη γνώση του εσωτερικού χρειάζεται πάντα ένα εξωτερικό,<sup>298</sup> η γλώσσα είναι και το εκτός της γλώσσας – στο ιδίωμα ο θρίαμβος του εσωτερικού πληρώνει το δικό του ιδεολογικό τίμημα να γίνεται το ίδιο πραγματοποιημένο «απέναντι στη διαρκή μομφή εναντίον της πραγματοποίησης».<sup>299</sup> Κατά τον Αντόρνο η φιλοσοφική

γλώσσα δεν συστρέφεται στο ιδίωμα, εκτείνεται στη διαλεκτική καθώς «η αντίφαση αλήθειας και σκέψης αποκτά συνείδηση του εαυτού της και έτσι γίνεται κυρία του εαυτού της».

*θετικισμός* Η γλώσσα, επειδή ακριβώς πηγάζει από τον εξαναγκασμό του πράγματος, δεν είναι αυτάρκης. Εν τούτοις στο πεδίο του χαϊντεγκεριανού ιδιώματος υποστηρίζεται η αυτάρκεια της γλώσσας βάσει της μεμονωμένης «στοιχειακής» λέξης, της λέξης στη διάσταση του ετύμου της. Κάνοντας μια προκλητική κίνηση ο Αντόρνο επιχειρεί να δείξει ότι λόγω αυτής της αυτάρκειας το ιδίωμα μπορεί να συναντήσει τον θετικισμό, ο οποίος στηρίζεται και αυτός από την πλευρά του σε κάτι μεμονωμένο: στο μεμονωμένο δεδομένο. Σημείο αυτής της συνάντησης αποτελεί η αρχαικότητα της γλώσσας: ο μεν θετικισμός θέλει να την εξαλείψει καθώς εστιάζει στην τυποποίηση του εμπειρικού στοιχείου ερήμην του εννοιακού πλέγματος που βαρύνεται με την άρνηση του δεδομένου, το δε (χαϊντεγκεριανό) ιδίωμα θέλει να εξυψώσει την αρχαικότητα καθώς εστιάζει στην πρωταρχική στιγμή μιας σημασιολόγησης ερήμην της πλεονάζουσας ιστορικής εμπειρίας. Για τον Αντόρνο αυτή η αυτάρκεια καθίσταται γλωσσική μεταφυσική, στα πλαίσια της οποίας ο νεώτερος θετικισμός που εστιάζει στο επιστημονικό πεδίο αναθέρμανε σοφιστικά μοτίβα, στα οποία είχε εκφραστεί η τάση να εξοπλιστεί η σκέψη υπέρ του υπάρχοντος καθιστώντας ύποπτο το αίτημα για την αλήθεια.<sup>300</sup> Απέναντι στους σοφιστές αντιπαρατέθηκε η σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, των οποίων η φιλοσοφική σύλληψη οδηγούσε στην απελευθέρωση της σκέψης από τη χειραγώγηση της εμπειρίας. Εν τούτοις για τον Αντόρνο και μέσα από τη διεισδυτική οπτική του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη η απελευθέρωση της σκέψης, η «νόησις νοήσεως» συνυπήρξε με μια σκοτεινή υπεράσπιση των υπάρχοντων θεσμών.<sup>301</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο και η κριτική που ασκεί μέσα από το δικό του ιδίωμα ο Χάιντεγκερ προς το θετικισμό φτάνει «στα μισά του δρόμου»: εμπίπτει στην τυποποίηση, στην προκατάληψη υπέρ του εαυτού του και γίνεται ιδεολογία υποστηρίζοντας ότι το νοεόν πρέπει να έχει μια πρωταρχή που εγκαθιδρύεται αυταρχικά εκτός της νοητικής διαδικασίας: «η προ-εννοιακή προκατανόηση προϋποθέτει την οντολογική αλήθεια».<sup>302</sup>

Η απόπειρα του Αντόρνο να εντοπίσει μια τρόπον τινα σύγκλιση του χαϊντεγκεριανού ιδιώματος προς το θετικισμό θα πρέπει να αντιμετωπίσει τη συνεχή κριτική που ασκείται μέσα από τη θεμελιώδη οντολογία προς αυτόν. Ο Χάιντεγκερ θεωρώντας ότι η αφανής κατάσταση των πραγμάτων, που είναι το ουσιώδες, «λανθάνει στην ουσία της επιστήμης» επιχειρεί να αποδομήσει το θετικιστικό σλόγκαν: «η επιστήμη είναι η θεωρία του πραγματικού»<sup>303</sup> ανατρέχοντας στην αρχαϊκή σημασιολόγηση που αφορά τόσο τον όρο «πραγματικό» όσο και τον όρο «θεωρία». Το πραγματικό δεν είναι το πραγματικό δεδομένο, το αντι-κείμενο όπως κατέληξε στη μοιραία θετικιστική του προέλαση. «Το πραγματικό πληροί την περιοχή του εργώδους, αυτού που ενεργεί».<sup>304</sup> Η φύσις, ως ποιείν, η έκθεση στην Παρουσία, η αυτοεκπληρούμενη παρουσία είναι οι συνάφειες που αποδίδουν το «πραγματικό» πριν αυτό εκπέσει στο αποτέλεσμα μιας operatio. Το πραγματικό (μέσα στη συνάφεια του wirken και Werk) «δεν ερείδεται στο efficere του effectus αλλά σε ό,τι φθάνει στο Α-κάλυπτο [unverborgenes] που ίσταται και εγκαθίσταται εκεί».<sup>305</sup> Το έργο που διέπει το πραγματικό είναι «η παραγωγή στην πληρότητα της παρουσίας», «έργον είναι αυτό που με την πλέον ιδιάζουσα και υψηλή έννοια πάρεστι» [anwest].<sup>306</sup> Ως προς τον όρο που αφορά τη «θεωρία»: αυτή καθώς αποτελεί «το καθαρό φαίνεσθαι του παρόντος όντος [...] είναι η φυλάττουσα θέα της αλήθειας».<sup>307</sup> Ο δρόμος για τη θετικιστική σύλληψη της επιστημονικής γνώσης άνοιξε, σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, μέσα από τον πυρήνα της θεωρίας, όταν αυτός ο όρος μεταφράστηκε ως contemplatio. Εδώ ανιχνεύεται ήδη η έκπτωση, η πορεία προς τις κατατέμνουσες έννοιες, εφ' όσον ο όρος contemplari σημαίνει τέμνω. Η ολότητα που δηλώνει την παρουσία της στο «εν παν» εκπίπτει στην «καθοριστική στιγμή της ανατομικής και χωριστικής θέασης». Ο χωρισμός οδεύει προς αυτό που πρέπει να συλληφθεί οπτικά – η contemplatio γίνεται Betrachtung (παρατήρηση). Η δύναμη του παρόντος όντος, του ποιείν της φύσεως, αποδυναμώνεται καθώς εκτίθεται πλέον προς απόδειξη, καθώς «ακινητοποιείται στην αντικειμενότητα».<sup>308</sup>

Αυτή η πορεία των χαϊντεγκεριανών στοχασμών δεν αναιρεί αλλά αντιθέτως ενισχύει τη βασική θέση του Αντόρνο ότι η χαϊντεγκεριανή σύλληψη απέναντι στον επιστημονικό θετικισμό φτάνει στα «μισά του δρόμου», διότι το όπλο της είναι η απόσυρση στην αρχαϊκότητα των

γλωσσικών σημασιολογήσεων αφίνοντας έξω από την κριτική σύλληψη την ιστορική θετικότητα που έχει συντελεστεί μέσα στις σχέσεις ανταλλαγής: η οπτική αυτή δεν μπορεί να αναπτυχθεί, εφ' όσον, κατά τον Χάιντεγκερ, η ανθρώπινη δραστηριότητα έχει εκπέσει προ πολλού από το Έργο, το ενεργούν, «το παρουσιάζον στην παρουσία»: «το παρ-αγόμενο φαίνεται τώρα ως κάτι που απο-δίδεται από μια operatio. Το απο-διδόμενο είναι ο,τι έπεται μιας actio, ό,τι την ακολουθεί: το επ-ακόλουθο. Το πραγματικό είναι πλέον το συναγόμενο [das Erfolgte]». <sup>309</sup> Η σύλληψη της έκπτωσης στην εργαλειακότητα εξαντλείται σε μια ευφυή καταβύθιση στο γλωσσικό πεδίο απ'όπου αναδύεται το ίδιο το Είναι. Για τον Αντόρνο η επικινδυνότητα που θέλει να αναδείξει ως όπλο της η θεμελιώδης οντολογία απέναντι στον θετικισμό είναι ψευδής: δεν απασφαλίζει τη δυνατότητα επίθεσης. Όσο περισσότερο τελείται η κίνηση προς τα πίσω, προς την πρωταρχικότητα, όσο περισσότερο η πραγματωμένη θετικότητα μένει στο απυρόβλητο βάσει της αναγωγής στην αρχαιότητα των σημασιών, τόσο περισσότερο συμβαδίζει ο βηματισμός με τον «ιστορικό νικητή», πράγμα που αποτελεί «την ουσία της αυθεντικότητας, την ιερή πηγή της δύναμής της». <sup>310</sup> Η κίνηση προς τα πίσω αναδεικνύει την καταστατική αντιφατικότητα του γλωσσικού ιδιώματος, έτσι όπως αυτό αναπτύσσεται ανάμεσα στην οργανωμένη συνοχή και στην αποσυναρμολόγηση σε μεμονωμένες λέξεις - αντιφατικότητα η οποία συστοιχεί προς τη θεμελιώδη αντιφατικότητα της αστικής κοινωνικής συγκρότησης, όπως συμπυκνώνεται στην καθοριστική διατύπωση του Αντόρνο: «Η αστική μορφή της ορθολογικότητας χρειαζόταν ανέκαθεν ανορθολογικά στοιχεία προκειμένου να διατηρηθεί ως αυτή που είναι - μια συνεχιζόμενη αδικία μέσω του δικαίου. Αυτού του είδους η ανορθολογικότητα εν μέσω του ορθολογικού αποτελεί το επιχειρησιακό κλίμα της αυθεντικότητας». <sup>311</sup> Σε αυτό το επιχειρησιακό κλίμα το ιδίωμα επιμένει στην απομονωμένη συγκεκριμένη λεκτική υπόσταση αποκρύπτοντας ότι το συγκεκριμένο δεν μπορεί να αποσπαστεί από το αφηρημένο που συντελείται εν τοις πράγμασι μέσα στον κοινωνικά αναγκαίο (αφηρημένο) χρόνο εργασίας και ο οποίος διέπει το σύνολο: η πραγματωμένη αφαίρεση, ο νόμος της αξίας, διέπει το σύνολο ως μια αμετάβλητη σταθερά. Ωστόσο αυτές οι κοινωνικές διαμεσολαβήσεις αναδεικνύονται ως αναυθεντικές, εν όψει μιας άλλης αμετάβλητης σταθεράς (του Είναι) κι εδώ εντάσσεται, κατά τον Αντόρνο, και

η άρνηση του Χάιντεγκερ να στραφεί προς την ανάπτυξη της «φιλοσοφίας της κουλτούρας» παρά την πολιτισμική διαμεσολάβηση κάθε πρωταρχικής εμπειρίας.<sup>312</sup> «Αυτός που θέλει το έτερον πρέπει να εκκινήσει από την εμμένεια της κουλτούρας, αν θέλει να τη διαρρήξει»- το ιδίωμα εξεγείρεται απέναντι στις ανακλαστικές μορφές της κουλτούρας «ενώ και το ίδιο αποτελεί μια από αυτές»- ο Αντόρνο οδηγείται στον αναπόδραστο πολιτικό πυρήνα της πολιτισμικής διαμεσολάβησης: «ο λιμπεραλισμός που γέννησε την πολιτισμική βιομηχανία, απέναντι στις ανακλαστικές μορφές της οποίας εξοργίζεται το ιδίωμα της αυθεντικότητας, παρ' όλο που και το ίδιο αποτελεί μια από αυτές τις μορφές, υπήρξε ο προπάτορας του φασισμού που τσαλαπάτησε και τον ίδιο τον λιμπεραλισμό και τους όψιμους ενδιαφερόμενους».<sup>313</sup>

Ο Αντόρνο, με τις συνεχείς αναφορές του στην απροσδιοριστία του Είναι, επιχειρεί να στρέψει τη δυναμική αυτής της σύλληψης ενάντια στον εαυτό της· το Είναι αποτελεί σύλληψη που συνεχώς εκφεύγει· σε αυτό το σημείο συνίσταται η δυναμική του αλλά εδώ είναι που πρέπει να καταβάλει και το τίμημα: καθώς δεν μπορεί να πληρωθεί ούτε από την έννοια ούτε από την εμπειρία πληρώνει το τίμημα ότι το μόνο που τού απομένει είναι να ταυτιστεί με τον εαυτό του: Το Είναι είναι αυτό τούτο, θα πει ο Χάιντεγκερ στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*.<sup>314</sup> Μόνο που, για τις χαϊντεγκεριανές συνάψεις, αυτή η ταυτότητα δεν αποτελεί ανάθεμα, δεν αποτελεί ηλιθιότητα, όπως είχε χαρακτηρίσει ο Χέγκελ την παραδοσιακή ταυτότητα, στην *Λογική από την Εγκυκλοπαίδεια*.<sup>315</sup> Για τον Χάιντεγκερ το ταυτόν είναι ο κίνδυνος, δηλαδή το φιλοσοφικώς αιτούμενο, όπως διατυπώνει και πάλι στην *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*: «Το να καταφύγουμε στο Ίδιο (das Gleiche) είναι ακίνδυνο. Το να τολμήσουμε τη διαφωνία για να πούμε το Αυτό (das Selbe), ιδού ο κίνδυνος».<sup>316</sup> Τέτοιες αυτοκατηγορήσεις δεν θα κριθούν στα πλαίσια των λογικών κρίσεων βάσει και της ανάπτυξης του Π. Θανασά.<sup>317</sup> Και ο Β. Μπιτσώρης επισημαίνει, μέσα από το έργο του Χάιντεγκερ *Οι θεμελιώδεις έννοιες της μεταφυσικής*, τον ανησυχητικό-ανοίκειο ίλιγγο που προκαλεί μια τέτοια κυκλική, εντός του ταυτού, όδευση.<sup>318</sup> η φιλοσοφική δίνη έρχεται απέναντι στον ισοπεδωμένο κοινό νου. Η μακρά πορεία εντός του ταυτού επιτελείται εντός της στοιχειακής λέξης, της λέξης που βυθίζεται στο έτυμό της. Όμως εδώ ο κίνδυνος είναι μονολογικός ενώ ο Αντόρνο παραμένει σε ένα αξιωματικό επίπεδο που αφορά τον ιδεολογικό

χαρακτήρα του ιδιώματος όταν αυτό, ως γλωσσικός τύπος, μένει στα όρια του εαυτού του, πέρα από το εξωτερικό νόημα, το οποίο απεμπολείται ως οντικό. Η χαϊντεγκεριανή αναγκαιότητα του νοήματος αναπληρώνεται από μια χειρονομία κύρους, δηλαδή μια χειρονομία τυφλή, μη διαπερασμένη από τον αναστοχασμό προς το έτερον και η οποία στην πορεία της αυτοαναφορικότητάς της οδηγείται στη θετικότητα. Ωστόσο είναι σαφές ότι ο Αντόρνο συμφωνεί τουλάχιστον με την αφετηριακή χαϊντεγκεριανή θέση ότι η γλώσσα βρίσκεται μέσα στην αλήθεια και όχι η αλήθεια μέσα στη γλώσσα, σαν να διεκπεραιώνει αυτή η τελευταία μια δηλωτική, εργαλειακή λειτουργία. Όμως ο Χάιντεγκερ αιτείται την ανάκτηση της «αδιάφθορης» ονομαστικής δύναμης της γλώσσας και της λέξης, όπως διατυπώνει ρητά στην *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*.<sup>319</sup> Ενώ η γλώσσα επιτελείται στην ένταση έννοιας και πράγματος, στην αντίσταση που προβάλλει ο ένας πόλος προς τον άλλον, το αδιάφθορο, που αιτείται ο Χάιντεγκερ, υποχωρεί άτακτα μπροστά στην αντίσταση. Η επίκληση στο αδιάφθορο δείχνει φόβο, και ο φόβος είναι δείκτης καταστολής, απολυτοποίησης. Η γλώσσα απολυτοποιείται και από αυτήν την απολυτοποίηση αντλεί το οντολογικό της κύρος. Αυτό όμως το υποστασιοποιημένο, το άτρωτο, απόλυτο κύρος της γλώσσας, αυτό το αδιάφθορο, ερήμην της αντίστασης του ετέρου, κύρος δεν μπορεί παρά να εγκυμονεί εν τέλει την έκπτωση.

\*\*\*\*

Συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να πούμε ότι το κεντρικό μοτίβο της κριτικής του Αντόρνο προς τον Χάιντεγκερ συμπυκνώνεται στην κρίση ότι η θεμελιώδης σύλληψη του Είναι δεν είναι σε θέση να διαπεράσει τον εαυτό της και να δεί την κυριαρχικότητά της. Σε μια παρόμοια χωροταξία βρίσκεται και το εγγελιανό πνεύμα στο οποίο όμως ο αναστοχασμός είναι σε θέση να διαπεράσει την κυριαρχικότητά του και να δεί ότι αυτό το πνεύμα (η κουλτούρα) «συνεχίζει την κυριαρχία της φύσης ενώ υποκρίνεται ότι είναι κάτι άλλο», σύμφωνα με την ανάπτυξη του Αντόρνο – όπως ήδη αναφέρθηκε στο χαϊντεγκεριανό Είναι δεν θα μπορούσε να συμβεί κάτι τέτοιο γιατί τότε θα έπρεπε να γίνει αποδεκτή η διαμεσολάβηση. Η συγκάλυψη, η αδικία μέσω δικαίου, που αρθρώνεται στην ανορθολογικότητα εν μέσω ορθολογισμού,



είναι το αστικό εργασιακό κλίμα που έρχεται να συναντήσει το ιδίωμα της χαϊντεγκεριανής αυθεντικότητας. Όπως αναπτύσσει ο Χέρμαν Σβεπενχούζερ η χαρακτηριστική μανιέρα για τη σύλληψη της αυθεντικότητας στον Χάιντεγκερ είναι η αναστροφή (και διαστροφή) των οντολογικών περιεχομένων σε αυθεντικά και παράλληλα η ανάδειξη των κριτικών περιεχομένων σε αναυθεντικά – αυτή τη μανιέρα ξεσκέπασε, σύμφωνα με τον Χ. Σβεπενχούζερ, ο Αντόρνο στο *Ιδίωμα της αυθεντικότητας*.<sup>320</sup>

Ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει ότι ο Χάιντεγκερ θεματοποιεί μια αντιφατική διττότητα: ναι μεν είναι αντιλειτουργικός στο βαθμό που ασκεί κριτική στην εργαλειακότητα του Λόγου και αιτείται μια «οικειότητα» με τα πράγματα του κόσμου – όμως ταυτόχρονα είναι και αντιυλιστής δεδομένου ότι το γεγονός ανάγεται στο Είναι και έτσι η λειτουργικότητα γίνεται καθαρή – πέρα από κάθε ον. Ναι μεν αυτό το χαϊντεγκεριανό Είναι θα μπορούσε να συναντηθεί με το Είναι στον Μαρξ στο βαθμό που στην «προτεραιότητα του Είναι έναντι της σκέψης [...] ακούγεται από πολύ μακριά η υλιστική ηχώ»<sup>321</sup> - όμως στο πεδίο της καθαρής λειτουργικότητας το υλιστικό στοιχείο εκπνευματίζεται καθώς ανάγεται πέρα από κάθε όν στο Είναι και έτσι «εξαφανίζει ως δια μαγείας την κριτική της ψευδούς συνείδησης που ενυπάρχει στην υλιστική έννοια του Είναι». <sup>322</sup> Η ιδεαλιστική θεώρηση επανέρχεται στο πεδίο της θεμελιώδους οντολογίας και μάλιστα μέσα από την καθοριστική σύλληψη του συστήματος: για τον Αντόρνο ήδη με τον Χούσερλ δεν αποφεύχθηκε εν τέλει το σύστημα καθότι οι επιμέρους αναλύσεις των συνειδησιακών δεδομένων οδήγησαν σε συνειδησιακές δομές στις οποίες ενυπάρχει η αξίωση του συστήματος – κατά τον ίδιο τρόπο ο Αντόρνο θεωρεί ότι και στον Χάιντεγκερ η λειτουργία του συστήματος ενυπάρχει «καθώς η έννοια του Είναι οφείλει να τελεί ως μια αδιαφοροποίητη, άμεση ενότητα των στιγμών» από όπου θα παραχθούν οι διαφορετικοί τρόποι του Είναι και οι διαφορές οντολογικού και οντικού. <sup>323</sup> Συνεπώς κατά τον Αντόρνο η έννοια του Είναι έχει μια παρόμοια, «παραγωγική» λειτουργία όπως αυτή που έχουν τα συστήματα του γερμανικού ιδεαλισμού με μόνη διαφορά ότι «η σχέση προς μια τέτοια πρωταρχική αξιωματική αρχή δεν είναι πλέον διαφανής». Γι' αυτό δεν πρόκειται για μια λογική παραγωγή αλλά ούτε και η αξιωματική αρχή στην οποία γίνεται αναγωγή είναι έλλογη· κατά τούτο ο Αντόρνο θεωρεί ότι θα

μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για ένα «ανορθόλογο σύστημα της φιλοσοφίας» όσον αφορά τη θεμελιώδη οντολογία.<sup>324</sup>

\*\*\*\*\*

Στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του Τέοντορ Αντόρνο για την *Ιστορία και Ελευθερία*<sup>325</sup> υπάρχει μια διατύπωση (εν σχέσει με την περιοχή της τέχνης) σύμφωνα με την οποία μια δυναμική εκρηκτικότητας ενέχεται σε κάθε πρωταρχική στιγμή. Εδώ η εννόηση βρίσκεται πολύ κοντά προς τον Χάιντεγκερ που ζητά μέσα στην πρωταρχικότητα να συγκρατήσει και να αναδείξει αυτήν την πρωταρχική εκρηκτικότητα, εν όψει της οποίας όσα θα ακολουθήσουν θα τελούν πλέον σε έκπτωση. Το ερώτημα είναι πόσο μπορεί αυτή η εκρηκτικότητα να συγκρατηθεί στην αυτοαναπτυσόμενη και αυθιστάμενη δυναμική της, όταν νομίζει ότι μπορεί να απεμπολήσει την αναστοχαστική διαδικασία, τη διαμεσολάβηση του υποκειμενικού νοείν, δηλαδή όταν η εκρηκτικότητα απολυτοποιείται με κίνδυνο να καταρρεύσει ένδοθεν· η εκρηκτική, αλλά συμπαγής, ενότητα επιτελείται ερήμην της αντίστασης του ετέρου. Η έκρηξη συντελείται ερήμην - με αποτέλεσμα να γίνεται ορατός ο κίνδυνος να εκπέσει η ίδια η πρωταρχική δυναμική σε μια αποκεκαλυμμένη αλήθεια. Όμως η μοίρα της αποκεκαλυμμένης αλήθειας είναι μάλλον η ιερότητα- και με το οικόπεδο της ιερότητας έχει συγκυριότητα η θεολογία. (Δεν είναι όμως βέβαιο ότι ο Αντόρνο θα συμφωνούσε με μια τέτοια εκδοχή δεδομένου ότι στην χαϊντεγκεριανή θεώρηση διέβλεψε, όπως ήδη έχει τεθεί αφετηριακά, «μια τόλμη χωρίς διακινδύνευση» - τόσο πολύ χωρίς διακινδύνευση ώστε, όπως τονίζει ο Αντόρνο, δεν μπόρεσε (και δεν ήθελε) να αναλάβει ούτε και αυτούς τούτους τους νόμιμους θεολογικούς κινδύνους – ούτε αυτούς).<sup>326</sup>

\*\*\*\*\*

**για τον Αριστοτέλη: κριτική και διάσωση**

**Οι ενότητες**

**α. μεταφυσική: κριτική και διάσωση**

όχι λήθη αλλά διάσωση

**β. αριστοτελική μεταφυσική: η διαμεσολάβηση ως μεσότητα**

τόδε τι, αφαίρεση, καθόλου

διπλή πρωταρχικότητα

νόμιμη ελευθερία

νόμιμη κίνηση

« ... μέσα στο άλλο ή στο ίδιο ως άλλο...»

[... εν ετέρω ή η έτερον...]

Αριστοτέλους *Μετά τα Φυσικά Δ 1019 α*

Οι θέσεις του Αντόρνο ενάντια στην πρωταρχικότητα δεν μπορούν να μην θεματοποιήσουν τον κατ' εξοχήν «προπάτορα της αστικής σκέψης», τον Αριστοτέλη που ανέπτυξε το ζήτημα της πρωταρχικότητας καθ' όσον έθεσε στο επίκεντρο των φιλοσοφικών του συλλήψεων τα πρώτα αίτια και τις αρχές: «τότε γαρ ειδέναι φαμέν έκαστον, όταν την πρώτην αιτίαν οιώμεθα γνωρίζειν».<sup>327</sup>

Κατά το θερινό εξάμηνο 1965 ο Τέοντορ Αντόρνο πραγματοποίησε έναν κύκλο πανεπιστημιακών παραδόσεων πάνω στη θεματική «Μεταφυσική. Εννοια και προβλήματα».<sup>328</sup> Ο Ρολφ Τίντεμαν επιμελήθηκε την έκδοση των απομαγνητοφωνημένων αυτών παραδόσεων· στη συγκεκριμένη θεματική ο Αντόρνο κάνει ορισμένες πολύ γενικές νύξεις σε ζητήματα της αριστοτελικής μεταφυσικής με ουσιαστικό στόχο να αναδείξει, όπως θα αναπτυχθεί, την εμπλοκή της γνωσιοθεωρίας με την ιδεολογία· γι' αυτό και δεν ενδιαφέρεται για μια στενά ακαδημαϊκή ανάπτυξη ορισμένων αριστοτελικών θέσεων· ταυτόχρονα προχωρά σε συνεχείς αναφορές τόσο προς τον Καντ αλλά και κυρίως προς την εγελιανή θεώρηση - στη δεύτερη ενότητα αυτών των παραδόσεων αναπτύσσει τους δικούς του μεταφυσικούς προβληματισμούς που θα λάβουν την οριστική έκφρασή τους στο τελευταίο τμήμα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, στους Διαλογισμούς πάνω στη μεταφυσική.

#### **α. μεταφυσική: κριτική και διάσωση**

*όχι λήθη αλλά διάσωση* Θέλοντας να προσεγγίσει  
τις αριστοτελικές διατυπώσεις ο Αντόρνο αναφέρει κατ' αρχήν στους φοιτητές του ορισμένες πάγιες μεταφυσικές θέσεις: η μεταφυσική αναζητά το αληθώς

ον και αυτή η αναζήτηση συνιστά την άρθρωση έσχατων αρχών, συνιστά την σύλληψη του εν γένει υπερβατικού, έστω και αν το πεδίο του υπερβατικού αφορά την ύλη, στην περίπτωση που και αυτή συλλαμβάνεται ως το έσχατο θεμέλιο του Είναι ως του αληθώς όντος – και εδώ γίνεται μια συγκεκριμένη αναφορά στον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο.<sup>329</sup> Ως μεταφυσική όμως δεν νοείται, κατά τον Αντόρνο, μόνον η θετική διδασκαλία για καθ' εαυτές υπάρχουσες έννοιες ή ουσιότητες αλλά στη μεταφυσική προβληματική ανήκει «τόσο η διδασκαλία για τον κόσμο πίσω από τα φαινόμενα όσο και η διδασκαλία για την άρνηση αυτού του κόσμου». Ο Αντόρνο αναπτύσσει την προβληματική της μεταφυσικής ως προς δύο κυρίως ζητήματα:

- το πρώτο πρόβλημα που ανακύπτει είναι ότι, εφ' όσον εξ ορισμού η μεταφυσική προβληματική ανάγεται σε ανεπερώτητες έσχατες αρχές, χάνεται, μέσα σε αυτό το ανεπερώτητο, η υπό όρους εξάρτηση του νοείν, οπότε καθώς αυτό καλείται να γνωρίσει το υποκείμενο σε όρους αναβιβάζεται κατ' ανάγκην το ίδιο το νοείν στην πρωταρχή του μη υποκείμενου σε όρους
- ένα δεύτερο ζήτημα ανακύπτει καθώς η μεταφυσική προσδιορίζεται ως το προϊόν της ρήξης ανάμεσα στις ουσιότητες (τις θεότητες που εκκοσμικεύονται σε ιδέες) και στον κόσμο των φαινομένων. Η μεταφυσική αποτελεί αφ' ενός αφαίρεση από τις καθ' εαυτές ουσιότητες που οφείλουν πλέον να διαπεραστούν από τις έλλογες κατηγορίες (άρα αποτελεί και κριτική, εφ' όσον κρίνειν σημαίνει κατ' αρχήν διαχωρίζειν)· αφ' ετέρου όμως μέσω ακριβώς αυτών των κατηγοριών αποτελεί την διάσωση αυτών των οντοτήτων. Για τον Αντόρνο δεν υπάρχει μεταφυσική, ή έστω πρόκειται για πολύ λίγο μεταφυσική, αν δεν επιχειρεί να διασώσει αυτό που η ίδια απειλεί· επιτελείται έτσι μια κίνηση κατά φορά ακριβώς αντίθετη προς τη χαϊντεγκεριανή θεώρηση, όπου εδώ η μεταφυσική αρθρώνεται ως λήθη, και όχι ως διάσωση, του Είναι. Κατά τον Αντόρνο στη μεταφυσική ανακύπτει η ίδια κίνηση που διέπει τον διαφωτισμό στο βαθμό που αυτός ασκεί κριτική «σε ένα καθ'εαυτό το οποίο νοείται μυθολογικά» και κατόπιν ο ίδιος ο διαφωτισμός επαναποκαθιστά αυτό το καθ' εαυτό μέσω των έλλογων εννοιών (Μ σ. 81). Με τούτο συνέχεται η διατύπωση του

Αντόρνο για την «διαρκώς διακινδυνεύουσα θέση» της μεταφυσικής εν ω μέτρω η εκκοσμικευτική λειτουργία της εξαρτάται αναπόφευκτα από τον εμπειρικό κόσμο, ο οποίος αφ' ενός μεν τροφοδοτεί τα περιεχόμενά της και αφ' ετέρου η «στοχευμένη μηδαμινότητά του είναι ο δικός της νόμιμος τίτλος».

Ο Αντόρνο θα κάνει μια αναγκαία αναφορά στον Πλάτωνα, ως τον πρωταρχικό μεταφυσικό, εδώ όπου η πρωταρχικότητα και η υψηλότερη οντολογική θέση επιφυλάσσεται στις ιδέες, στις υποστασιοποιημένες καθολικές έννοιες που συνιστούν απέναντι στην εμπειρική πολλαπλότητα το αληθές, το Εν, το ουσιώδες και κυρίως την αιτία των φαινομένων, η οποία αποτελεί άλλωστε και το επίκεντρο της μεταφυσικής προβληματικής. Η πρωταρχικότητα των πραγμάτων συνίσταται στις μορφές τους, οι οποίες όντας ανοιχτές στη θέαση αποκαλούνται είδος ή ιδέα με βάση τη ρίζα –ιδ του ρήματος οράν· (είναι το σημείο όπου, όπως ήδη αναπτύχθηκε, κατά τον Χάιντεγκερ η φιλοσοφική θεώρηση αρχίζει να τίθεται στην κατεύθυνση και στην οπτική του ανθρώπινου βλέμματος εκπίπτοντας, δηλαδή οδεύοντας προς τη λήθη του Είναι στην οποία ενέχεται η λήθη της οντολογικής διαφοράς). Ο Αντόρνο δεν θα επιμείνει στο ζήτημα της πλατωνικής επίφασης του κόσμου των φαινομένων ούτε σε εκείνο της μέθεξης των ιδεών με τον εμπειρικό κόσμο. Θα κάνει όμως μια συγκεκριμένη αναφορά στον ύστερο Πλάτωνα όπου μετριάζεται «η σκληρή διατύπωση της θεωρίας των ιδεών των πλατωνικών διαλόγων της μεσαιάς περιόδου»: στον πλατωνικό Παρμενίδη το πρόβλημα που τίθεται μέσα από τις τέσσερις διαλεκτικές ανασκευές εστιάζει στην αμοιβαιότητα του ενός και των πολλών - η ενότητα δεν μπορεί να συλληφθεί χωρίς την πολλαπλότητα και αντίστροφα. Αλλά και στα τελευταία έργα, (στην *Πολιτεία*, στον *Πολιτικό* και στους *Νόμους*) ίσως επηρεασμένος ο Πλάτων, όπως θεωρεί ο Αντόρνο, από τον μαθητή του τον Αριστοτέλη, αναγνωρίζει ότι ο κόσμος δεν μπορεί να συγκροτηθεί αποκλειστικά από την ιδέα και βγαίνει προς το κοινωνικό περιεχόμενο.

Εν τούτοις παρά την πρωταρχικότητα που θεμελιώνεται με την θεωρία των ιδεών ο Αντόρνο θεωρεί ότι η μεταφυσική αρχίζει με τον Αριστοτέλη και όχι με τον Πλάτωνα. Η ένταση ανάμεσα στην υπερβατικότητα και την γεγονικότητα υπάρχει μεν στην πλατωνική φιλοσοφία, όμως, σύμφωνα

με την εγγεγραμμένη ανάγνωση του Αντόρνο, δεν θεματοποιείται, «δεν μπαίνει στο επίκεντρο της φιλοσοφικής Spekulation» (Μ σ. 33). Ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στην πλατωνική σύλληψη ότι η ουσία διαφέρει από τον κόσμο των φαινομένων και θεωρεί ότι η υποστασιοποίηση του καθόλου συνιστά έναν αναδιπλασιασμό του κόσμου, καθ'όσον ό,τι αποδίδεται στις ιδέες έχει αντληθεί από τον κόσμο της εμπειρίας. Στην αριστοτελική σύλληψη τούτο αναστρέφεται: τώρα η προσπάθεια εστιάζει στην αφαίρεση της ουσίας από τον κόσμο της εμπειρίας και ταυτόχρονα στη διάσωσή της: είμαστε μπροστά στη θέση που έχει ήδη αναπτύξει ο Αντόρνο για τη μεταφυσική: «το νοεόν αποπειράται να διασώσει αυτό που ταυτόχρονα διαλύει». Στο σημείο αυτό ανακύπτει για τον Αντόρνο η κρίσιμη σχέση του Καντ με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη: αν και εν πρώτοις φαίνεται ότι συγκλίνει περισσότερο ο Καντ προς τον Πλάτωνα (λόγω του τονισμού του ασυμφιλίωτου δυισμού στη φιλοσοφία μεταξύ εμπειρίας και νοεόν) ωστόσο λόγω αυτής της διττής πρόθεσης της μεταφυσικής για κριτική και διάσωση φαίνεται ότι υπό αυτό το πρίσμα συγκλίνει περισσότερο ο Καντ προς τον Αριστοτέλη, δεδομένου ότι είτε με τη διεύρυνση του καθαρού Λόγου είτε με τη θέση ορισμένων και ασφαλών ορίων, όπως αιτείται ο Καντ, το εισαγωγικό ερώτημα της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* καταλήγει στην «εύλογη» διατύπωση «πώς είναι δυνατή η μεταφυσική ως επιστήμη;»<sup>330</sup>

Για τον Αριστοτέλη η μεταφυσική είναι μεν η επιστήμη των πρώτων αρχών και αιτιών («επιστητά τα πρώτα και τα αίτια»)<sup>331</sup> και στο σημείο αυτό άπτεται της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών οι οποίες συνιστούν τις πρώτες αρχές, τις ύψιστες έννοιες και τις αιτίες των φαινομένων: εν τούτοις το πρόβλημα ανακύπτει καθώς οι απολύτως διαχωρισμένες ιδέες αποτελούν την αιτία των φαινομένων. Για τον Αντόρνο το πρόβλημα που δημιουργείται, όταν η διαχωρισμένη ιδέα οφείλει ταυτόχρονα να αποτελέσει την κινούσα δύναμη στα φαινόμενα, διέπει όλη την ιστορία της φιλοσοφίας. Εδώ αναφέρεται ως παράδειγμα η *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* στον Καντ, όπου ο ηθικός νόμος που ανήκει στον νοητό κόσμο καλείται να επιδράσει στον εμπειρικό κόσμο. Κατά τον Αντόρνο η λύση που προτείνεται από τον Καντ συνιστά αναδιπλασιασμό του προβλήματος καθώς «νοητικοποιείται» πλήρως η βούληση: τα ενεργήματα μέσω των οποίων οι καθαρές ιδέες επιδρούν στον εμπειρικό κόσμο παριστάνονται ως καθαρά νοητικά ενεργήματα και έτσι το

πρόβλημα αναπαράγεται· διότι αν τα ενεργήματα είναι καθαρά νοητικά, ανακύπτει και πάλι το πρόβλημα της αντικειμενοποίησής τους, η οποία κατ' ανάγκην απαιτείται εφ' όσον αυτά τα ενεργήματα πρόκειται να ενταχθούν στον κόσμο των φαινομένων.

## **β. αριστοτελική μεταφυσική: η διαμεσολάβηση ως μεσότητα**

*τόδε τι, αφαίρεση, καθόλου* Ο Αντόρνο δεν ενδιαφέρεται να προχωρήσει σε μια συστηματική ανάπτυξη της αριστοτελικής μεταφυσικής· πραγματεύεται ορισμένα μόνον κομβικά σημεία της αριστοτελικής θεώρησης που αφορούν κυρίως τη σχέση μορφής και ύλης βασιζόμενος στα κεφάλαια Ζ, Η, Θ των *Μετά τα Φυσικά* και στις *Κατηγορίες* από το *Όργανο*. Η ανάγνωσή του ακολουθεί την εγελιανή ανάγνωση, εφ' όσον άλλωστε, όπως θεωρεί ο ίδιος, η εγελιανή διαλεκτική αποτελεί «την επαναπρόσληψη της διαδικασίας ανάμεσα στον Καντ και στον Αριστοτέλη σε μια υψηλότερη κλίμακα». Η ανάπτυξή του προχωρά σε τρεις κινήσεις: από την αρχική υποστασιακότητα και ως εκ τούτου την προτεραιότητα του ατομικού που αναδεικνύεται στο «τόδε τι» μέσα από το ζεύγμα καθέκαστον-καθόλου/ατομικό-γενικό, η ανάπτυξη θα προχωρήσει στην αφαίρεση, δηλαδή στην ανάδειξη της ουσίας μέσα από την αναφορά στις «δεύτερες ουσίες» έτσι ώστε σε ένα τρίτο βήμα θεματοποιείται το ζεύγμα μορφή-ύλη όπου η προτεραιότητα θα επανέλθει στο καθόλου, όπως είχε ήδη καταδείξει ο Πλάτων. Ειδικότερα:

Κατ' αρχήν για το ζήτημα της ουσίας η πραγμάτευση προχωρά μέσα από τη σχέση ανάμεσα στο τόδε τι και το καθόλου (ατομικό-γενικό). Ως ουσία νοείται, προς το παρόν, μόνον το τόδε τι – μόνο αυτό οφείλει να είναι πραγματικό και υποστασιακό, μόνον αυτό δεν χρειάζεται ένα άλλο μέσον για να μπορεί να υπάρχει· όμως αυτό που δεν χρειάζεται άλλο μέσον είναι άμεσο.<sup>332</sup> Δεν πρόκειται ωστόσο για το άμεσο της αισθητηριακής εμπειρίας, δεν αποτελεί άμεσο εν σχέσει με τη γνωστική ικανότητά μας· δεν πρόκειται για αμεσότητα της συνείδησης αλλά για ένα καθ' εαυτό άμεσο, αν και η αμεσότητα, τονίζει ο εγελιανός Αντόρνο, μόνο για μια συνείδηση μπορεί να υπάρξει, η οποία και θα προβεί σε αυτήν την κατηγορήση. Ωστόσο η αριστοτελική μεταφυσική δεν έχει φτάσει στον υποκειμενικό αναστοχασμό



αλλά κατευθύνεται *in intentione recta*, στρέφεται «προς την άμεση αντικειμενικότητα του εξωτερικού κόσμου και όχι εν όψει της διαμεσολάβησης της εκάστοτε γνωρίζουσας συνείδησης».

Κατά δεύτερον ο Αντόρνο θα αναδείξει ότι σε αυτήν την αμεσότητα είναι εμμενής η αφαίρεση· και τούτο προκύπτει από μια αναγκαία αναφορά στις *Κατηγορίες*, εδώ όπου θεματοποιείται το ζήτημα των δεύτερων ουσιών· αυτές αποτελούν προϊόντα αφαίρεσης και τελούν εντός των καθέκαστων/ ατομικών πραγμάτων. Ενώ η πρώτη ουσία δηλώνει κατ' ευθείαν το τόδε τι («πάσα δε ουσία δοκεί τόδε τι σημαίνει»<sup>333</sup>) οι δεύτερες ουσίες, όπως προκύπτει και από τον όρο «δεύτερες», αποτελούν κάτι το παράγωγο, αποτελούν προϊόντα αφαίρεσης· κατά τούτο προϋποθέτουν το πρωταρχικά δεδομένο, την ουσία, και είναι εμμενείς προς αυτό, δεν είναι προς αυτό υπερβατικές όπως είναι οι πλατωνικές ιδέες προς τον κόσμο των φαινομένων. Σύμφωνα με το σχετικό άρθρο του Κ. Ράντη με αυτή την αναφορά στις *Κατηγορίες* ο Αντόρνο «προσπαθεί να μετριάσει τη ριζοσπαστικότητα της ουσίας ως αμεσότητας δια της αποδοχής και των δεύτερων ουσιών. Διότι από τη μια δέχεται ο Αριστοτέλης την προτεραιότητα του τόδε τι (το μερικό), από την άλλη όμως η μορφή (το καθόλου) είναι γι' αυτόν ανώτερη».<sup>334</sup> Η αφαίρεση είναι εμμενής στο τόδε τι – αυτή η αφαίρεση των δεύτερων ουσιών αφορά ειδικότερα τα είδη και τα γένη («δεύτεραι δε ουσίαι λέγονται εν οίς είδесιν αι πρώτως ουσίαι λεγόμεναι υπάρχουσιν, ταύτα τε και τα των ειδών τούτων γένη»<sup>335</sup>) και τούτο διότι τα είδη και τα γένη δηλώνουν μόνον αυτά, από τα υπόλοιπα κατηγορούμενα, την πρώτη ουσία: «εικότως δε μετά τας πρώτας ουσίας μόνα των άλλων τα είδη και τα γένη δεύτεραι ουσίαι λέγονται· μόνα γαρ δηλοί την πρώτην ουσίαν των κατηγορουμένων».<sup>336</sup> Προχωρώντας στην ανάπτυξη ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι από τις δεύτερες ουσίες το είδος είναι πιο πολύ ουσία από το γένος καθότι βρίσκεται εγγύτερον της πρώτης ουσίας «των δε δευτέρων ουσιών μάλλον ουσία το είδος του γένους· έγγιον γαρ της πρώτης ουσίας εστί».<sup>337</sup> Σε αυτή την ανάγνωση του Αντόρνο, όπου επιτελείται μετάβαση από τα *Μετά τα Φυσικά* στις *Κατηγορίες*, δεν γίνεται προφανώς διάκριση μεταξύ οντολογικού και λογικού καθεστώτος της αριστοτελικής θεώρησης της ουσίας. Σε σχέση με μια τέτοια διάκριση μπορεί να αναφερθεί ενδεικτικά η ανάπτυξη του Β. Ντ. Ρος (W. D. Ross) όπου η αναφορά στην πρώτη και στη δεύτερη ουσία αφορά κυρίως τη διάκριση

μεταξύ οντολογίας και λογικής στην συστηματική σκέψη του Αριστοτέλη: έτσι είναι αδιαμφισβήτητη η πρωτοκαθεδρία της ατομικής ουσίας και είναι το σημείο, όπως αναφέρει, που τον διαφοροποιεί από την πλατωνική θεωρία όμως «ενώ η πρώτη ουσία είναι γι' αυτόν το πιο πραγματικό ον, η δεύτερη ουσία και συγκεκριμένα το ειδικότερο είδος (*infima species*) αποτελεί το κεντρικό σημείο της λογικής του».<sup>338</sup>

Κατά τρίτον η μέσω των δεύτερων ουσιών αφαίρεση στην οποία έχει αναχθεί η αριστοτελική σύλληψη δίνει τη δυνατότητα στον Αντόρνο για την ανάδειξη της γενικότητας, καθώς το αρχικό ζεύγμα ατομικό-γενικό αναδιατάσσεται τώρα στο ζεύγμα μορφή-ύλη, όπου στη μορφή ως γενικότητα επιφυλάσσεται υψηλότερη πραγματικότητα εν σχέσει με την ύλη, που αποτελεί την επιτομή ως προς το τόδε τι. Έτσι η αρχική προτεραιότητα που επιφυλάχτηκε στο τόδε τι έχει αναστραφεί, ή όπως λέει ο Αντόρνο, «στήνεται στο κεφάλι» (δίνεται η προτεραιότητα στο νοητικό) – συλλαμβάνεται δηλαδή και στην αριστοτελική θεώρηση η θέση που διέπει όλη τη μεταφυσική και βάσει της οποίας «η μεταφυσική χάνει την αθωότητά της»: η ιδέα, η πνευματική νοητή σφαίρα έχει προτεραιότητα και είναι πιο πραγματική από την εμπειρική· ταυτόχρονα αυτή η προτεραιότητα της μορφής δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την ύλη στην οποία αναφέρεται, όπως και αντίστροφα η ύλη δεν είναι νοητή χωρίς τη μορφή· αυτή η σχέση τους, όπως θα αναπτυχθεί στη συνέχεια, συνιστά για τον Αριστοτέλη μια ιδιαίζουσα διαμεσολάβηση, μια διαμεσολάβηση ως μεσότητα. Και περαιτέρω: αυτή η σχέση μορφής και ύλης νοείται ως ενέργεια δηλαδή ως η πραγματοποιημένη μορφή που είναι πιο υποστασιακή από τη δύναμη, η οποία ως καθαρή δυνατότητα χαρακτηρίζει την ύλη, της οποίας η πραγματικότητα είναι πλέον υποβιβασμένη· σύμφωνα με τον Αριστοτέλη: «λέγω δ' ύλην η καθ' αυτήν μήτε τί μήτε ποσόν μήτε άλλο μηδέν λέγεται ος ώρισται το ον».<sup>339</sup> Η πλατωνική προτεραιότητα του καθόλου έχει επανέλθει αποτρέποντας έτσι, κατά τον Αντόρνο, τον χαρακτηρισμό του Αριστοτέλη ως νομιναλιστή.

*διπλή πρωταρχικότητα* Έχει ανακύψει μια διπλή πρωταρχικότητα: η αρχική προτεραιότητα αφορούσε την ύλη/ το τόδε τι και κατόπιν η προτεραιότητα αποδόθηκε στη μορφή/στην έννοια· τούτο έχει δύο

θεωρητικές συνέπειες που αφορούν κατά τον Αντόρνο αφ' ενός το ζήτημα της ιδεολογίας και αφ' ετέρου το ζήτημα της διαμεσολάβησης.

Το πρώτο ζήτημα ανακύπτει καθώς ενώ η προτεραιότητα έχει αποδοθεί κατ' αρχήν στο τόδε τι, κατόπιν «αιφνίδια» η ανώτερη πραγματικότητα αποδίδεται στη μορφή έναντι της ύλης· για τη συγκεκριμένη συνάφεια ο Αντόρνο προχωρά σε ένα χρονικό, ή καλύτερα αναχρονιστικό, άλμα στη νεωτερικότητα, στη διάκριση ανάμεσα στη γένεση και την εγκυρότητα (*Genesis und Geltung*) - πρόκειται για ένα άλμα στο οποίο συχνά επανέρχεται όπως έχουμε δει ήδη (στη σημείωση για τη φιλοσοφική ορολογία)· με αριστοτελικούς όρους πρόκειται για ένα ύστερον-πρότερον: το πρότερον, πρωταρχικό για μας είναι το τόδε τι ενώ καθ' εαυτό υψηλότερο και πρωταρχικότερο είναι η μορφή, η οποία συλλαμβάνεται «ύστερον», κατόπιν αφαιρέσεως, δευτερογενώς: «πέφυκε δε εκ των γνωριμωτέρων ημίν η οδός και σαφεστέρων επί τα σαφέστερα τη φύσει και γνωριμώτερα»· την καθοριστική σπουδαιότητα αυτής της θέσης από τα *Φυσικά* του Αριστοτέλη έχει εξάρει και ο Χάιντεγκερ στις δικές του παραδόσεις για την *Αρχή του αποχρώντος Λόγου* (αναφερόμενος δε ευρύτερα στο πρώτο βιβλίο των αριστοτελικών *Φυσικών* θεωρεί ότι αυτό είναι τόσο σημαντικό ώστε να καθιστά περιττές ολόκληρες βιβλιοθήκες της φιλοσοφικής γραμματείας).<sup>340</sup> Έτσι γίνεται διάκριση ανάμεσα αφ' ενός μεν στη διαδικασία γένεσης της γνώσης που αφορά το άμεσα αισθητηριακά δεδομένο και αφ' ετέρου στην αντικειμενική εγκυρότητα, στο καθ' εαυτό αληθές περιεχόμενο που αφορά την καθ' εαυτήν οντολογική τάξη των ουσιοτήτων. Σε αυτή τη διπλή αφετηρία που αφορά τόσο το αισθητηριακά βέβαιο όσο και τις καθαρές μορφές εντοπίζεται κατά τον Αντόρνο το πρόβλημα της ιδεολογίας· το ερώτημα που ανακύπτει αφορά το εάν η αντικειμενική αλήθεια γνώσεων, αρχών, εννοιών είναι θεμελιωδώς ανεξάρτητη από την πρωταρχική πηγή της, ένα ερώτημα που οδηγεί στην ανάδειξη της συνάφειας που υπάρχει ανάμεσα στο πρόβλημα της ιδεολογίας και σε αυτό της γνωσιοθεωρίας. Στην περίπτωση των μαθηματικών η εγκυρότητα της αλήθειας τους δεν εξαρτάται από τους ψυχολογικούς ή τους κοινωνικούς όρους βάσει των οποίων δημιουργήθηκαν. Ο διαχωρισμός όμως της γνώσης από τη γένεσή της, δηλαδή από την ιστορία «που καθιζάνει εντός της» μπορεί να οδηγήσει σε απώλεια της αλήθειας. Το επίκεντρο της μεταφυσικής θεώρησης καταλαμβάνει η θέση ότι το μη γεγεννημένο, το εκτός χρόνου, αυτό που δεν μπήκε στη

διαδικασία του γίνεσθαι, το ήδη υπάρχον, «συλλαμβάνεται ως όρος δυνατότητας για κάθε γίνεσθαι»: τούτο οδηγεί στη συγκρότηση της έννοιας. Αν, σύμφωνα με το παράδειγμα του Αντόρνο, η έννοια αποτελεί τον κοινό δείκτη «I» (το ταυτόν) τριών στοιχείων (α,β,γ) η ενοποιητική λειτουργία που συμπυκνώνεται στην έννοια «I» συνιστά αφαίρεση από την χωρο-χρονική υπόσταση αυτών των νοηθέντων στοιχείων. Η έννοια «I» συγκροτείται μέσω της αποχρονικοποίησης του νοηθέντος, όσο χρονικό και αν είναι το περιεχόμενό της, κάτι που μπορεί να δείξει, όπως επισημαίνεται, μόνο «η κριτική ανάλυση». Το άχρονο και αμετάβλητο των μεταφυσικών σταθερών είναι η αφαίρεση, η «στέρησις», είναι το έλλειμμα της έννοιας, δείκτης αυτού που έχει εκπέσει λόγω της ενοποιητικής λειτουργίας της. Το έλλειμμα, η διαμεσολάβηση της αποχρονικοποίησης, προσδίδει στην έννοια την αυτοτέλειά της, την ανωτερότητά της, την καθ' εαυτήν θετικότητα της - κάτι που αποτελεί για τον Αντόρνο «τον μεγάλο παραλογισμό εν γένει της μεταφυσικής, εν γένει της παραδοσιακής φιλοσοφίας». Και τούτο διότι το εννοιακό άχρονο χρωστά την ύπαρξή του στο ενδοχρονικό και ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αναφέρεται από τον Αντόρνο η καρδιά της ιδεαλιστικής σύνθεσης, οι καντιανές συνθετικές κρίσεις απριόρι: ενώ αυτές αιτούνται άχρονη εγκυρότητα συγκροτούνται από την αυθορμησία της συνείδησης, η οποία μέσα στην υλική δυναμικότητά της δεν μπορεί να βγει έξω από τον χρόνο, αποτελεί μία αναπόδραστη εντός του χρόνου διαδικασία του πνεύματος. Ωστόσο επισημαίνεται ότι ενώ ο Καντ αντιπαρατέθηκε στην υποστασιοποίηση της έννοιας, παρ' όλα αυτά δεν απέφυγε την «στιγμή της αυτονόμησης της έννοιας» καθώς προκύπτουν στη θεώρησή του καθαρές μορφές «χωρίς να αποτελούν εν γένει μορφές ενός δυνατού περιεχομένου». «Το δήθεν άχρονο ως όρος της δυνατότητας είναι στιγμή του χρόνου»: εδώ στηρίζεται κατά τον Αντόρνο η σχέση φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας, όπου ο καταμερισμός ανάμεσά τους δεν αποτελεί μετάβαση σε άλλο γένος καθότι από το περιεχόμενο της αλήθειας είναι αναπόσπαστη η κοινωνική προέλευση, η κοινωνική ιστορία της σκέψης.

Το δεύτερο ζήτημα συνέχεται με αυτό της ιδεολογίας και αφορά τη διαμεσολάβηση καθώς, κατά τον Αντόρνο, η ιδεολογία συνίσταται στην «υφαρπαγή του διαμεσολαβημένου ως άμεσου». Αυτό προοικονομείται ήδη στον Αριστοτέλη καθώς η ιδέα είναι εμμενής στο υπάρχον, άρα είναι

διαμεσολαβημένη και όχι υπερβατική προς αυτό, ενώ ταυτόχρονα αποκαθίσταται ως ένα καθ' εαυτό. Η διαμεσολάβηση υπάρχει ανάμεσα στους δύο πόλους, στο ατομικό και στο γενικό, στην ύλη και τη μορφή· η ίδια η διαμεσολάβηση όμως, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, «δεν είναι διαμεσολαβημένη»: με την ύλη και με τη μορφή συντίθεται προσθετικά το υπάρχον που βρίσκεται στο μέσον των δύο πόλων· η αριστοτελική διατύπωση για τη (μη διαμεσολαβημένη) σύνθεση των δύο πόλων εκφέρεται επανειλημμένως με την έκφραση «εκ τούτων» - μπορούν να σημειωθούν ενδεικτικά ορισμένες αναφορές: «ει ουν εστί το μεν ύλη το δε είδος το δ' εκ τούτων, και ουσία ή τε ύλη και το είδος και το εκ τούτων» ή «λέγω δε την μεν ύλην οίον τον χαλκόν, την δε μορφήν το σχήμα της ιδέας, το δ' εκ τούτων τον ανδριάντα το σύνολον» ή «τριχώς γαρ λεγομένης της ουσίας [...] ων το μεν είδος, το δε ύλη, το δε εξ αμφοίν».<sup>341</sup> Αυτή η «εκ τούτων» μεσότης είναι η αρχή που διέπει την αριστοτελική θεώρηση όχι μόνο στη μεταφυσική αλλά και στην πολιτική και στην ηθική του σύλληψη.<sup>342</sup> Εδώ επισημαίνεται από τον Αντόρνο ότι αυτή ακριβώς η θέση δείχνει πόσο πλατωνικός ήταν ο Αριστοτέλης: ο Πλάτων ήταν αυτός που προσδιόριζε τις έννοιες ως το ορθό μέσον ανάμεσα στα άκρα. Διαμεσολάβηση δεν θα μπορούσε να συλληφθεί εφ' όσον ακόμη δεν έχει συλληφθεί στην αρχαία σκέψη η υποκειμενική συγκροτητικότητα μαζί με τη διαλεκτική της υπέρβαση (ο Αντόρνο τονίζει ότι δεν θέλει να αντιπαραθέσει στην αριστοτελική μεταφυσική έναν υποκειμενικό ιδεαλισμό αλλά θέλει να δείξει ότι η υπέρβαση της υποκειμενικότητας μπορεί να προκύψει μόνον διαλεκτικά και μόνον με την επίταση της υποκειμενικότητας και όχι ερήμην αυτής)· αν υπήρχε υποκειμενικότητα στην αρχαία σκέψη υπήρχε μόνο ως ατομικός σχετικισμός, υπήρχε «η συσχέτιση της εγκυρότητας της γνώσης προς την ιδιαίτερη ιδιοσυστασία μεμονωμένων ανθρώπων». (Μ. σ. 77). Ωστόσο το οντολογικό προ-υποκειμενικό σκέπτεσθαι του Αριστοτέλη προοικονομεί την ιδεαλιστική πορεία καθώς η ύλη της γνώσης είναι το εντελώς απροσδιόριστο που θα λάβει το περιεχόμενό της από τη μορφή, που εν τέλει είναι η υποκειμενικότητα. «Μόνο που [προς το παρόν] η μορφή δεν ταυτίζεται με το νοεόν δηλαδή με τη λειτουργία του υποκειμένου» αλλά αποκτάται από την πολλαπλότητα βάσει ενός μηχανισμού αφαίρεσης και λαμβάνει το status του καθ' εαυτό χωρίς να επιτελείται τούτο από το υποκείμενο. Η μορφή και η ύλη αποτελούν ανεξάρτητες ουσιότητες που

παραπέμπουν η μία στην άλλη αλλά δεν συγκροτούνται διαλεκτικά η μία μέσω της άλλης, δηλαδή: η μία δεν περιέχει εν εαυτή την άλλη ως όρο της δυνατότητάς της (Μ. σ. 134) – η έννοια είναι οντολογικά εμμενής στο πράγμα: δεν λαμβάνεται υπόψη το υποκείμενο που κάνει την αφαίρεση. Όπως επισημαίνει και πάλι ο Κ. Ράντης στο προαναφερόμενο άρθρο του: «η διαμεσολάβηση όμως που επιχειρεί [ενν. ο Αριστοτέλης] δεν είναι διαλεκτική, αλλά μηχανική, αθροιστική: οι δύο κατηγορίες εμφανίζονται τελικά ως απόλυτα χωριζόμενες η μία από την άλλη, αντί να αναγνωρίζονται ως αφαιρέσεις, που χαρακτηρίζουν μόνο «στιγμές» (Momente) μιας ολότητας που δεν είναι δυνατόν να εννοηθούν ως ανεξάρτητες από τις ενάντιές τους και οι οποίες, σύμφωνα με την ίδια τους την έννοια, χρειάζονται η μία την άλλη».<sup>343</sup> Ο Αντόρνο χρησιμοποιεί την έκφραση ότι πρόκειται για «αμάλγαμα» και όχι για «χημική σύνδεση». Στην αντικειμενικά κατευθυνόμενη εγελιανή λογική μέσα στην ίδια την ύλη επιτελείται ο αρνητικός αυτοαναστοχασμός ο οποίος και θα προσδώσει στην ύλη τη μορφή της· είναι σαφές ότι το αριστοτελικό ζεύγμα μορφής-ύλης αποτελεί την αφετηρία του Χέγκελ.

*νόμιμη ελευθερία* Ο Αντόρνο θεωρεί ότι η μεταφυσική του Αριστοτέλη θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αντικειμενικός ιδεαλισμός, δεδομένου ότι η κατεύθυνση αφορά τον αντικειμενικό κόσμο και όχι το νοούν υποκείμενο – όμως η διαφορά είναι ότι δεν υπάρχει αναστοχασμός με αποτέλεσμα η διαμεσολάβηση μορφής και ύλης/ ενέργειας και δύναμης, να μην πραγματώνεται ως αληθινή διαμεσολάβηση: οι δύο πόλοι συσχετίζονται μεταξύ τους εξωτερικά «μέσω της απλής ικανότητας του υλικού να καταστεί κάτι άλλο από αυτό που είναι· τούτο σημαίνει: το ίδιο το υλικό δεν συνιστά ταυτόχρονα και μορφή, δεν είναι εν εαυτώ διαμεσολαβημένο από τη μορφή» (Μ. σ. 101). Η συνέπεια τούτου είναι ότι και οι δύο πόλοι, ο καθένας από τη δική του πλευρά, αποκτούν το status του καθ' εαυτό – η μορφή νοείται ως καθ' εαυτό αλλά και η ύλη «με βάση την ίδια δογματική αδιαμεσολαβητότητα» αναδεικνύεται ως ένα καθ' εαυτό· κάθε πόλος, ως καθ' εαυτό, δομείται μέσα από μία ένταση. Κατ' αρχήν η ένταση συλλαμβάνεται ως προς τη μορφή: η πλατωνικής αφετηρίας αυτοτέλεια της μορφής έχει την πραγματικότητά της, μόνον εφ' όσον «κάτι» αντιστοιχεί σε αυτήν. Εφ' όσον όμως είναι υποστασιοποιημένη, ως ένα καθ' εαυτό, συνιστά το τέλος, το ου ένεκα, προς

το οποίο τείνει να κατευθύνεται αυτό το κάτι, τα διασκεδασμένα πράγματα. Κατά τον Αντόρνο όπως η σχέση πραγματικότητας και δυνατότητας «στήνεται στο κεφάλι», όπως αναφέρθηκε, έτσι ώστε να παρέχεται η προτεραιότητα στην εννοιακότητα, άρα στην ενεργό πραγματικότητα της μορφής, κατ' ανάλογο τρόπο στήνεται στο κεφάλι και η σχέση σκοπού και αιτίας, καθότι οι σκοποί, που συνεχονται με την τελειότητα της μορφής «αποτελούν τις μόνες και αληθείς αιτίες». Κατά δεύτερον όμως η ένταση αναδύεται και στην πλευρά της αριστοτελικής ύλης: και τούτο διότι από τη μια πλευρά η ύλη υποβιβάζεται γιατί χάνει την ποιότητά της ως κενή περιεχομένου και από την άλλη πλευρά συλλαμβάνεται ως καθαρή δυνατότητα, οπότε τότε είναι ήδη κατά έναν τρόπο «κατηγοριακά» διαμεσολαβημένη: αν κάτι είναι δυνατό, όπως αναπτύσσει ο Αντόρνο, τούτο αποτελεί ήδη έννοια· διότι είναι κάτι υπάρχον που «προσδιορίζεται» εν σχέσει προς κάτι άλλο που δεν είναι ακόμη αυτό το ίδιο, δέχεται δηλαδή ήδη έναν εννοιακό προσδιορισμό. Τούτο προϋποθέτει ήδη την ιδεαλιστική διαμεσολάβηση της ύλης από τη συνείδηση. Για τον Αντόρνο η απόδοση δυναμικότητας στην ύλη αποτελεί «το *fundamentum in re* κάθε περαιτέρω σύνθεσης» στην οποία προχώρησε έκτοτε η φιλοσοφική σκέψη. Παρά την κοπερνίκεια αντιστροφή του Καντ, όπου το πνεύμα υπαγορεύει στη φύση τους νόμους, υπάρχει ένα ανεξάλειπτο υλικό στοιχείο που αντιστοιχεί στη σύνθεση. Αυτή η ένταση που υπάρχει και στην ύλη και στη μορφή (όπου τόσο η μία όσο και η άλλη συνιστούν ένα καθ' εαυτό) εκβάλλει στην ελευθερία· στην πρώτη περίπτωση όμως (στην ύλη) η ελευθερία απωθείται ενώ στη δεύτερη (στη μορφή) η ελευθερία νομιμοποιείται μέσα στη φιλοσοφική πορεία της: στην περίπτωση της ύλης υπάρχει μια ενδεχόμενη απόληξη στην ελευθερία υπό το σχήμα της τυχαιότητας. Και τούτο διότι στο υλικό προσγράφεται κατ' αρχήν η αναγκαιότητα, η οποία έλκει την καταγωγή της από την αρχαιοελληνική «ανάγκη». Κατά τον Αντόρνο η μυθική αυτή έννοια αφορά την εμπλοκή των ανθρώπων στο πεπρωμένο τους, όπου σύμφωνα με τη ρήση του Αναξίμανδρου οφείλουν να καταβάλουν τα δέοντα σύμφωνα με την τάξη του χρόνου.<sup>344</sup> Η ανάγκη, ως αναγκαιότητα, προσγράφεται στο υλικό ενώ με τον Καντ θα γίνει η μοιραία μετατόπιση της αναγκαιότητας από το υλικό στη συνείδηση αποτελώντας πλέον κατηγορία του αναστοχαστικού υποκειμένου. Στο αριστοτελικό υλικό όμως προσγράφεται, εκτός από την αναγκαιότητα, και η τύχη, είτε ως τυχαίο είτε ως αυτόματο.<sup>345</sup>

Το κοινό έδαφος του υλικού στο οποίο τελούν τόσο η αιτιότητα/αναγκαιότητα όσο και η τύχη δείχνει ότι παρά την αντίθεσή τους αυτές οι δύο συλλήψεις είχαν μια κοινή προέλευση στη φιλοσοφία. Κατά τον Αντόρνο «επειδή η νομοτέλεια της φυσικής αιτιότητας δεν μπορεί να κατακτήσει την εσωτερική συνοχή των συνεχών στιγμών [...] όλα όσα διέπονται από την αιτιότητα διατηρούν ταυτόχρονα πάντα ένα στοιχείο του τυχαίου». (Μ. σ. 118)<sup>346</sup> Δηλαδή η αιτιότητα συνυπάρχει με όλα όσα εκφεύγουν από αυτήν, τα οποία μπορούν να μείνουν ελεύθερα έξω από την αδυσώπητη κυριαρχία της· κατ' ουσίαν ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει ότι απέναντι στην στιγμή της αιτιότητας τίθενται όλα όσα εκφεύγουν από την κυριαρχία της ταυτότητας ως προς την οποία αυτά εμφανίζονται ως εξωτερικά και τυχαία. Επισημαίνεται δηλαδή μια ιδιάζουσα «συμπληρωματικότητα» μεταξύ αιτιότητας και τυχειότητας· όσο πιο «αδυσώπητη» είναι η κυριαρχία της αιτιότητας τόσο αναπτύσσεται αντίστοιχα και η κατηγορία της τυχειότητας. Ο Αντόρνο θα τονίσει με ιδιαίτερη έμφαση ότι αυτή η συμπληρωματικότητα εμφανίζεται κατ' εξοχήν στο κοινωνικό πεδίο κάνοντας έναν παραλληλισμό: στην ανάπτυξη της ορθολογικότητας των μέσων αντιστοιχεί η ανορθολογικότητα των σκοπών της κοινωνικής οργάνωσης (Μ. σ. 119). Η ύλη έχει αναδυθεί ως το «καταφύγιο των μυθικών κατηγοριών» που απωθήθηκαν από το βάρος της διαφωτιστικής ορθολογικότητας όπως αυτή αρθρώθηκε στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Απέναντι στη φυσική αιτιότητα, η οποία είναι τυφλή και δεν συνιστά σκέψη τίθεται το τέλος, η τελεολογία, η οποία νοείται «ως να ήταν η σκέψη ενός δημιουργού». Για τον Αντόρνο εδώ αναπτύσσεται ένα βασικό σχήμα της δυτικής μεταφυσικής που συγκροτείται από τη διαφορά ανάμεσα στην φυσική αιτιότητα και στην τελεολογία· το τέλος, είναι το σημείο προς το οποίο τα πάντα έχουν την τάση να κατευθύνονται, είναι η εντέλεια που αξιώνεται ως σκέψη ενός δημιουργού – και μόνο αυτό το πεδίο που συλλαμβάνεται ως πεδίο σκέψης, ως πεδίο εννοιακότητας, είναι αρμόδιο για να νομιμοποιήσει τη σύλληψη της ελευθερίας έχοντας εξοβελίσει την απρόβλεπτη ελευθερία της τυχειότητας της ύλης, όπως θα αναγνωρίσει αργότερα και το καντιανό δικαστήριο του Λόγου. Η εξ ελευθερίας καντιανή αιτιότητα, δηλαδή αυτή που συλλαμβάνεται από μια συνείδηση «ανεξάρτητη από την τυφλή ανάγκη» ανάγεται κατά τον Αντόρνο στον αριστοτελικό δυισμό μέχρι που η αντίθεση αιτιότητας και ελευθερίας «ρευστοποιήθηκε» στην εγγεληνική θεώρηση.<sup>347</sup> Για



τον Αντόρνο είναι καθοριστικό το ότι αυτό το θεμελιώδες ζήτημα της ελευθερίας έχει την αφετηρία του στη μεταφυσική θεώρηση της οντολογικής διπτότητας, στην αντίθεση ύλης και μορφής όπου η διαμεσολάβηση δεν είναι επαρκώς «διαμεσολαβημένη».

*νόμιμη κίνηση* Ο δυισμός ύλης και μορφής είναι η βάση για τον δυισμό φυσικής αιτιότητας και τελεολογίας – από αυτές τις θεμελιώδεις αριστοτελικές διακρίσεις καθίσταται σαφές ότι δυισμός δεν σημαίνει ισοδυναμία των μερών· σε έναν τέτοιο δυισμό το ένα μέρος τείνει να έχει την προτεραιότητα έναντι του άλλου, το ένα μέρος, η μια αρχή είναι αυτή που οφείλει να άρχει, όπως υπενθυμίζει ο Αριστοτέλης στο τέλος του Λ παραπέμποντας στην ομηρική Ιλιάδα: «ουκ αγαθόν πολυκοιρανίη· εις κοίρανος έστω».<sup>348</sup> Στο πεδίο της μεταφυσικής η ύλη είναι κατώτερη, είναι άμορφη, απροσδιόριστη, βαρύνεται με την ατέλειά της έναντι της μορφής, της ενέργειας που είναι η συγκεκριμένη ιδέα· ο Αριστοτέλης ορίζει ότι «η δ' ύλη άγνωστος καθ' αυτήν»<sup>349</sup> - ο Αντόρνο αναφέρεται στο στίχο του Οβίδιου: *rudis indigesta moles* (μια τραχειά, άμορφη μάζα). «Η φύση βαρύνεται με την ενοχή για την ατέλεια του κόσμου». Σε αυτή την ατέλεια του κόσμου αρθρώνεται εν τούτοις η αντίσταση που μέσα από τη σθεναρή φύση του προβάλλει το υλικό απέναντι στη μορφή, απέναντι στη γενικότητα· σύμφωνα με την ανάπτυξη των Τσέλλερ-Νεστέ (Zeller-Nestle) «από την αντίσταση της ύλης στο είδος βαστάει το φαινόμενο, πώς μόνο βαθμιαία μπορεί η φύση να υψωθεί από τις κατώτερες μορφές στις ανώτερες».<sup>350</sup> αυτό το άμορφο υλικό και όχι η μορφή, μέσω της οποίας το ατομικό θα μπορούσε να προσδιοριστεί ως ατομικό, αποτελεί για τον Αριστοτέλη, την αρχή της ατομικότητας, το *principium individuationis* – το οποίο ως εκ τούτου έχει έναν αρνητικό χαρακτήρα· το γενικό είναι το θετικό, το κυρίαρχο, που κατά τον Αντόρνο ταυτίζεται με την κοινωνική κυριαρχία *in abstracto*. Το ατομικό υλικό είναι ένοχο, και γι' αυτό είναι αρνητικό ενώ το γενικό ταυτίζεται με το τέλειο και το καλό. Όμως μέσα από την πραγμάτευση του υλικού μετατοπίζεται ήδη ο χαρακτήρας του – το υλικό απο-υλικοποιείται διότι, μέσα στη θεωρητική πραγμάτευση, έχει καταστεί μια αξιωματική αρχή όπως είναι η μορφή· έτσι προκύπτει ότι στο υλικό υπάρχει η τάση να οδεύει προς την έννοια, η ύλη οδεύει διαλυόμενη στο εννοιακό κι αυτό προοικονομεί ήδη την ιδεαλιστική αναγωγή στο νοούν

υποκείμενο. Στη βάση αυτής της αναγωγής βρίσκεται η αριστοτελική θέση ότι για να γίνει αποδεκτή η ύλη πρέπει να της αποδοθεί η τάση να διαλυθεί στην εννοιακότητα – αυτή η διάλυση είναι η μόνη νόμιμη κίνηση που επιτρέπεται να κάνει καθώς μέσω αυτής ανακύπτει η τάση να κατευθυνθεί προς το ανώτερο, προς τη μορφή.

Η κίνηση είναι συνεπώς αποτέλεσμα της νομιμοποιημένης σχέσης ανάμεσα στην ύλη και στη μορφή. Η κίνηση ή η μεταβολή επιτελείται πάνω σε ένα υλικό, στην ύλη, και από αυτό συνάγεται ότι ό,τι δεν συνιστά υλικό, αυτό που είναι καθαρή ενέργεια δεν υπόκειται σε μεταβολή. Ο Αριστοτέλης, θέλοντας να συγκρατήσει την πλατωνική αιωνιότητα και αμεταβλητότητα των ιδεών, συλλαμβάνει μεν την καθαρή ενέργεια ως την αιωνιότητα ταυτόχρονα όμως, θέλοντας να υπερβεί τον Πλάτωνα, θέτει ως το κύριο πρόβλημα της μεταφυσικής το ζήτημα της μεταβολής. Η κίνηση για τον Αριστοτέλη είναι η πραγμάτωση του δυνατού, η τάση της ύλης να κατευθυνθεί προς το εντελές της μορφής: «η του δυνατού και η δυνατόν εντελέχεια κινήσις εστιν»<sup>351</sup> (για τον Αντόρνο η απώτατη συνέπεια αυτού, όταν πλέον έχουν τεθεί οι όροι της υποκειμενικότητας, είναι η εγγελιανή θέση ότι η ιστορία, η κατ' εξοχήν κίνηση, είναι η πρόοδος στη συνείδηση της ελευθερίας). Η ώθηση για την κίνηση προέρχεται από κάτι ήδη υπάρχον – προς αυτό το ήδη υπάρχον τείνει το κινούμενο – ο Αντόρνο θα εντοπίσει και πάλι εδώ το κυρίαρχο μοτίβο του ιδεαλισμού: η κίνηση του επιμέρους προς το απόλυτο τίθεται εφ' όσον έχει ήδη προϋποθεθεί αυτό το απόλυτο. Αυτό προς το οποίο κινείται το κινούμενο είναι ήδη ο παράγων της κίνησης (τούτο και πάλι σύμφωνα με την εγγελιανή αναγωγή του Αντόρνο έχει δηλωθεί στην εγγελιανή λογική όπου αυτό που εξ αρχής είναι ενεργό καθ' εαυτό θα εκδηλωθεί στην πορεία τόσο ως καθ' εαυτό όσο και ως δι' εαυτό: θα εκδιπλωθεί στην ετερότητά του ως όρος της δυνατότητάς του).

Κάθε κίνηση προϋποθέτει ένα κινούν και ένα κινούμενο. «... ει κινήσις έστι, και κινούμενόν τι, κινείται δε παν έκ τινος και είς τι».<sup>352</sup> Το κινούν είναι το ενεργητικό, το ανώτερο, το άυλο, το πνευματικό· εδώ αναπτύσσεται και πάλι μια ένταση μέσα στο υλικό (αντίστοιχη με εκείνη ανάμεσα στην αναγκαιότητα και την τυχειότητα): το υλικό στοιχείο, από την ίδια τη σύστασή του, αντιστέκεται στη μορφή ενώ από την άλλη πλευρά τείνει προς αυτήν. Η ένταση δεν θεματοποιείται και η αντίσταση θα απωθηθεί όπως

απωθήθηκε και η εκ της τυχαιότητας ελευθερία. Θα επικρατήσει η τάση, η ορμή, το ορέγεσθαι για τη μορφή που στην τελειότητά της αρθρώνει το καλό και το θεϊκό στοιχείο. Για τον Αντόρνο εδώ προοικονομείται η εγγελιανή θεώρηση ότι η ύλη, σύμφωνα με τη δυνατότητά της, είναι ήδη πνεύμα, γιατί μόνον εφ'όσον έχει ήδη πνευματικό χαρακτήρα μπορεί να της αποδοθεί η ορμή για να πραγματοποιηθεί ως πνεύμα. Η τάση προς τη μορφή συνιστά κίνηση, μεταβολή που εκπροσωπεί το δυναμικό στοιχείο – όμως καθώς η μεταβολή μετέχει στη σύνταξη του Είναι οντολογικοποιείται, ανάγεται στην έννοιά της, στη γενική μεταβλητότητα και με τον τρόπο αυτόν, κατά τον Αντόρνο, «ουδετεροποιείται»· έναντι αυτής της «γενικής μεταβλητότητας οι συγκεκριμένες μεταβολές χάνουν πλέον τη βαρύτητά τους» (Μ. σ. 138). Η οντολογικοποιημένη κίνηση δεν μπορεί παρά να είναι αιώνια, δεν έχει αρχή και τέλος, και τούτο οδηγεί στη σύλληψη ενός πρώτου ακίνητου κινούντος διότι διαφορετικά η σύλληψη θα κατέληγε σε regressus ad indefinitum, πράγμα το οποίο δεν θα μπορούσε να συμβεί λόγω της μη αποδοχής της σύλληψης του απείρου· κατά τον Αριστοτέλη «ανάγκη δὴ στήναι και μη εις άπειρον ιέναι».<sup>353</sup> Η σύλληψη του ακίνητου κινούντος συνιστά για τον Αντόρνο τη στιγμή της θεολογίας στην αριστοτελική μεταφυσική υπενθυμίζοντας την καταστατική του τοποθέτηση για τη μεταφυσική ως κριτική αλλά και ως διάσωση των μυθολογικών οντοτήτων, των θεολογικών κατηγοριών· αυτές δεν ανάγονται πλέον «στην άμεση εμπειρία ή στην αισθητηριακή εποπτικότητα αλλά συνάγονται από την έννοια... η μεταφυσική επιχειρεί να διασώσει εξάγοντάς το μέσα από την έννοια αυτό που ταυτόχρονα επερωτά μέσω της κριτικής της» (Μ. σ. 140). Η διάσωση αρθρώνεται στο πρώτο κινούν ακίνητο που είναι αμετάβλητο, άυλο, είναι καθαρή ενέργεια, actus purus – και από αυτή την θεώρηση προκύπτουν δύο συνέπειες: κατ' αρχήν η κινούμενη προς την τελειότητα υλική πραγματικότητα αποκτά έτσι ένα καταφατικό νόημα, αποκτά μια δικαίωση που θα συνοδεύει πλέον κάθε μεταφυσική σύλληψη και θα νοηματοδοτεί με θετικότητα κάθε ιστορική πραγματικότητα η οποία οφείλει να είναι συμβατή προς αυτή· η πραγματικότητα θα έχει πλέον νόημα διότι θα τείνει προς την αμεταβλητότητα μιας αιώνιας δομής. Η δεύτερη συνέπεια αφορά την προδιαμόρφωση της οντολογικής απόδειξης περί του θεού βάσει του πρώτου κινούντος. Η μόνη διαφορά είναι, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, ότι υπάρχει μια αντιστροφή εν σχέσει με την κατοπινή απόδειξη που

διατύπωσε ο Ανσελμος, ο οποίος από την έννοια της τελειότητας συνήγαγε την ύπαρξη του θεού.<sup>354</sup> Εδώ, στην αριστοτελική μεταφυσική, είναι η ίδια η δομή της ύπαρξης του πρώτου κινούντος με την προτεραιότητά του έναντι της ύλης η οποία θα αναδείξει την αναγκαιότητα της ύπαρξης του θεού. Αυτή η ύπαρξη του πρώτου κινούντος συνιστά το Ένα – που σημαίνει ότι η ενότητα εγκλείει εντός αυτής τον έσχατο σκοπό, το «ου ένεκα», το «τέλος»: ο σκοπός ενέχεται στην ίδια την ύπαρξη του πρώτου κινούντος, στην καθαρή ενέργειά του, η οποία, λόγω αυτής της καθαρότητας, δεν μπορεί να έχει άλλο πεδίο παρά μόνο το νοείν, το νοείν του ίδιου του εαυτού του· οποιοσδήποτε άλλος σκοπός θα ήταν εξωτερικός, είτε ως προς το πράττειν, οπότε θα αφορούσε ηθικά κίνητρα, είτε ως προς το ποιείν, οπότε θα αφορούσε την τεχνική κατασκευή των πραγμάτων.<sup>355</sup> Η κλειστότητα, ο περιορισμός του σκοπού στην καθαρή ενέργεια του νοείν δεν στερείται ιδεολογικού χαρακτήρα καθώς αυτή η απολυτοποίηση της θεωρίας έρχεται σε μια ιστορική στιγμή, που ανοίγει την ελληνιστική περίοδο, εδώ όπου η πολιτική πράξη έχει υποβιβαστεί και τη θέση της δρώσας αττικής δημοκρατίας την καταλαμβάνει η «μεταφυσικοποίηση της θεωρίας».

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη το αντικείμενο του θείου νοείν δεν μπορεί να είναι παρά το θείο νοείν. Για τον Αντόρνο εδώ εμπεριέχεται ή μάλλον προδιαγράφεται η ιδεαλιστική θέση ότι όλα είναι αναγώγιμα στο πνεύμα, καθότι το περιεχόμενο του πνεύματος, αυτό που δεν είναι πνεύμα, το μη-εγώ, είναι εν τούτοις πνεύμα. Γι' αυτό και το απόλυτο που εδώ αντιστοιχεί προς τη θεϊκή αρχή του Αριστοτέλη δεν έχει ως περιεχόμενο τίποτε άλλο παρά τον ίδιο τον εαυτό του. Το νοείν του θεού, (ο Χέγκελ θα έλεγε το νοείν του παγκόσμιου πνεύματος), είναι ένα νοείν του νοείν, είναι η νόησις νοήσεως που σημαίνει, κατά τον Αντόρνο, για τον Αριστοτέλη: «η μακαριότητα του θεού συνίσταται στην αυτοθεώρησή του». Το ανθρώπινο πνεύμα πρέπει να προσεγγίσει το θεϊκό πνεύμα. Κατά τον Αντόρνο εδώ βρίσκεται το συνολικό πρόγραμμα της φιλοσοφίας ως αυτοαναστοχασμού. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι μετά τον Αριστοτέλη ολόκληρη η φιλοσοφία αποτελεί την εκτύλιξη του σχήματος «νόησις νοήσεως»: ο αυτοαναστοχασμός προοικονομείται, εφ' όσον το θεϊκό νοείν είναι το νοείν του νοείν. Έτσι εδώ, στην αποκορύφωση του νοείν, προοικονομείται η *intentio obliqua* που δεν έχει εμφανιστεί ακόμη στον Αριστοτέλη: η φιλοσοφία δεν νοεί τα αντικείμενα, ως κάτι έτερον αυτής

αλλά θεμελιώνεται δυνάμει του αναστοχασμού στον εαυτό της. Ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει ότι η διαλεκτική ενυπάρχει ακόμη και μέσα στην ίδια αυτή την εννοιακή αποκορύφωση, στην νόηση νοήσεως, καθότι στην *intentione recta*, στην κατ' ευθείαν αναγωγή στην αμεσότητα που επιτελεί η νόηση νοώντας τον εαυτό της, ενυπάρχει κατ' ανάγκην η μέσω της νόησης *intentione obliqua*, εφ' όσον η αμεσότητα είναι μεν αμεσότητα (όπως απαιτεί η *intentione recta*) όμως είναι μία αμεσότητα που τελεί ταυτόχρονα στο πεδίο της νόησης (όπως απαιτεί η *intentione obliqua*). Η αμεσότητα γίνεται δεκτή, μόνον εφ' όσον αποτελεί το πεδίο όπου η διαμεσολάβηση της νόησης νοήσεως θα επιστρέψει και πάλι σε αυτήν – όμως έστω και με αυτήν την επιστροφή έχει καταδειχθεί η αναπόδραστη διαλεκτική κίνηση της σκέψης.

#### Βιβλιογραφικές σημειώσεις της πρώτης ενότητας

---

<sup>1</sup> Παρμενίδης, DK 28 B 5.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, σ. 153, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, πρόλογος-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1978, τόμος πρώτος, σ. 256.

<sup>3</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 158, *Αρνητική Διαλεκτική*, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 192.

<sup>4</sup> Παρ'όλο που ο Αντόρνο αποφεύγει επιμελώς την οποιαδήποτε αναγωγή στην έννοια της αυθεντικότητας (*Eigentlichkeit* ή *Authentizität*), εν τούτοις στην *Αισθητική Θεωρία* του η έννοια αυτή απαντάται αρκετά συχνά: γίνεται λόγος, ενδεικτικά, για το «αυθεντικό έργο τέχνης», για την «αυθεντική μοντέρνα τέχνη», για την «αυθεντικότητα ενός τρόπου εμπειρίας», για την «αυθεντικότητα του συναισθήματος»· ωστόσο η εννοούμενη αυθεντικότητα δεν μένει στα όρια του εαυτού της αλλά τίθεται πάντα στην κατεύθυνση μιας διαλεκτικής σχέσης προς την αντικειμενικότητα: «όσο πιο αυθεντικά έργα, τόσο περισσότερο ακολουθούν μια αντικειμενική απαίτηση, την εσωτερική συμφωνία και συνοχή του πράγματος, η οποία είναι πάντοτε γενική. Η δύναμη του υποκειμένου συνίσταται στη μέθεξή του σε αυτή, όχι απλώς στην εξωτερικότητά του». Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp 1993, σ. 300, *Αισθητική Θεωρία*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, 2000, σ. 343.

<sup>5</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Γ 1003b , 16.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, erster Teil, Die objektive Logik, erstes Buch, erster Abschnitt, erstes Kapitel, Sein*, A. Sein, Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 3, Felix Meiner, Hamburg 1999, σ. 69.

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990 σ. 134.

<sup>8</sup> Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, ο.π. σ. 173.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzen – Dämmerung*, (hg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari), de Gruyter, München 1999 σ. 153, Νίτσε, *Το λυκόφως των ειδώλων*, μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ., σ. 95.

<sup>10</sup> Marc Jimenez, *Τι είναι η αισθητική*; μετάφραση Μαριλένα Καρρά, επιμέλεια Γιούλη Ράπτη, Νεφέλη 2014, σ. 129. Σε αυτή τη συνάφεια σημειώνουμε ότι το περιοδικό *Athenaeum* ιδρύθηκε το 1798 από τον August Wilhelm και Karl Wilhelm Friedrich Schlegel ο οποίος και διατυπώνει: «το απόσπασμα είναι κλεισμένο στον εαυτό του σαν σκαντζόχοιρος». Απέναντι σε αυτήν την κλειστότητα μπορούμε να αναφέρουμε και την «εσκεμμένη αποσπασματικότητα» στο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν, όπως αναπτύσσει ο Γ. Κουζέλης, στο άρθρο του «Βάλτερ Μπένγιαμιν: Μέθοδος και ιστορία». Πρόκειται για τη «μέθοδο» του έργου του που βασίζεται σε μια «κονστρουκτιβιστική» αλλά όχι μηχανική παράθεση αποσπασμάτων, όπου, όπως επισημαίνει ο Γ. Κουζέλης, κυριαρχεί «η απουσία αφηγητή και υποκειμένου επιχειρηματολογίας» (σ. 152). Το βάρος πέφτει στο προϋπάρχον υλικό και αυτή «η αποκοπή από τα συμφραζόμενα (στην περίπτωση του ξένου παραθέματος) ή η απουσία συμφραζομένων (στην περίπτωση του αποφθεγματικού σχολίου) απελευθερώνει το απόσπασμα από την αυθεντία του κειμένου ...» (σ. 154). Προκαλείται έτσι μια ιδιάζουσα ενεργοποίηση του αποσπάσματος με στόχο την ενεργοποίηση γεγονότων του παρελθόντος ώστε αυτά να διασθούν από μια ισοπεδωμένη ιστορική καταγραφή. Γεράσιμος Κουζέλης, «Βάλτερ Μπένγιαμιν: Μέθοδος και ιστορία» στο: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η «δεσμίδα Ν» της εργασίας περί στοών, Γνωσιοθεωρητικά, Θεωρία της προόδου*, μετάφραση-εισαγωγή: Μανόλης Αθανασάκης, Επιστημονική επιμέλεια – επίμετρο: Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 2021, σ. 149-161.

<sup>11</sup> Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι σε έναν βαθύ αναστοχασμό του δοκιμίου έχει προηγηθεί ο Γκέοργκ Λούκατς (Georg Lukács): στο πρώτο δοκίμιο από τη συλλογή δοκιμίων του *Η ψυχή και οι μορφές* ο Γκέοργκ Λούκατς προχωρά σε μια ανατομία του δοκιμιακού λόγου φτάνοντας στο πρόβλημα της σχέσης της μορφής με την ίδια τη ζωή – εδώ, στη συγκεκριμένη συνάφεια που αφορά τον Αντόρνο, μπορούμε να συγκρατήσουμε δύο κυρίως ζητήματα που άπτονται των δικών του θέσεων για το δοκίμιο: είναι η αποσπασματικότητα και η ολοκληρωτική αμφισβήτηση που εκφράζει ο δοκιμιακός λόγος. Το δοκίμιο αναφέρει ο Λούκατς «δικαιούται [...] να αντιπαραθέσει ήρεμα και υπερήφανα την αποσπασματικότητά του στην ασήμαντη ολοκλήρωση, για την οποία, π.χ. καυχούνται η επιστημονική ακρίβεια ή η μπρεσσιονιστική φρεσκάδα» (σ. 60) Αυτή η αποσπασματικότητα έρχεται σε αναμέτρηση με το σύστημα. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Λούκατς: «ο δοκιμιογράφος είναι ένας Σοπενχάουερ, που γράφει τα «Πάρεργα» αναμένοντας το δικό του «Κόσμο ως βούληση και ως παράσταση» (59). Βέβαια εδώ ο Αντόρνο δεν μερίζεται με τον Λούκατς μια τέτοια αναμονή του συστήματος. Το δεύτερο ζήτημα είναι αυτό που αφορά την εγγενή αρνητική και κριτική διάσταση που ενυπάρχει στο δοκίμιο· ο Λούκατς διατυπώνει τη θέση ότι το δοκίμιο «δεν μπορεί να βρει τη λύτρωση παρά μόνον αν η αμφισβήτησή του γίνει ολοκληρωτική, φτάνοντας μέχρι τις πιο βαθιές ρίζες του κάθε προβλήματος» (σ. 57). Και λίγο πιο μετά θα προσδιορίσει ως το μοναδικό μέσο της λύτρωσης την «κριτική δύναμη της ιδέας που έχει θεαθεί» (σ. 58). Γκέοργκ Λούκατς, *Η ψυχή και οι μορφές*, πρόλογος- μετάφραση – σημειώσεις Αντώνης Οικονόμου, Θεμέλιο, Αθήνα, 1986. Ας σημειωθεί ότι όπως αναπτύσσει ο Κ. Καβουλάκος ήδη και η *Θεωρία του Μυθιστορήματος* του Γκέοργκ Λούκατς «έχει δοκιμακή μορφή» καθώς «αποτελεί μορφή τέχνης σε σαφή διαφοροποίηση από τις επιστημονικές πραγματείες» αλλά επίσης «δεν μπορεί να έχει ούτε τις συστηματικές αξιώσεις της φιλοσοφίας παρά το γεγονός, ότι όπως κι εκείνη, θέτει ρητά τα ερωτήματα για την αιώνια αξία και το νόημα». Γκέοργκ Λούκατς, *Η θεωρία του μυθιστορήματος, μια ιστοριοφιλοσοφική δοκιμή για τις μορφές του μεγάλου έπους*, μετάφραση Γιώργος Η. Ηλιόπουλος;, επιμέλεια-επίμετρο Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Νήσος, Αθήνα 2022 (σ. 200 και σ. 202).

<sup>12</sup> Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York 1977, σ. 101.

<sup>13</sup> Anders Bartonek, *Philosophie im Konjunktiv, Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2011, σ. 57.

<sup>14</sup> Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, ο.π. σ. 74, Αισθητική Θεωρία, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, ο.π. 2000, σ. 87.

<sup>15</sup> Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, hg. Rudolf zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973. (Στο εξής παραπέμπεται: Ph.T. ακολουθεί ο τόμος και η σελίδα)

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 245, B 303, hg. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, τόμος δεύτερος, A 245, B 303, Παπαζήσης, Αθήνα 1979, σ. 293.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, ο.π. A 241, B 300, σ. 288.

<sup>18</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. W.Weischedel, ο.π. B 756, A 728, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, τεύχος τέταρτο, Η υπερβατική μεθοδολογία, Εισαγωγή-μετάφραση- παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλου, Αθήνα, 1987, σ. 373.

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. A 728, B 756, ελληνική μετάφραση Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλου, ο.π. σ. 375.

<sup>20</sup> Εν τούτοις ο Χέγκελ τονίζει ότι μέσα στους ορισμούς του Σπινόζα «έχει κατατεθεί αναμφισβήτητα μια βαθύτατα θεωρησιακή αλήθεια, αλλά με τη μορφή δογματικών ισχυρισμών. Το ίδιο ισχύει και για τον Σέλλινγκ». G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Die Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, § 229, σ. 381, (προφορική προσθήκη), Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1991, σ. 461.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, σ. 517-518, G.W.F. Hegel, *Επιστήμη της Λογικής, Η υποκειμενική λογική ή διδασκαλία περί της έννοιας*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Δημήτρη Τζωρτζόπουλου, Παπαζήσης, Αθήνα 2005, σ. 578.

<sup>22</sup> Karl Reinhardt, *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, hg. Karl Becker, Göttingen 1960. Σύμφωνα με την βιβλιογραφική σημείωση της έκδοσης των πανεπιστημιακών παραδόσεων *Philosophische Terminologie* ο Αντόρνο παραπέμπει στο δοκίμιο «Platons Mythen» σύμφωνα με την πρώτη έκδοση, Βόννη 1927.

Σε αυτή τη συνάφεια μπορεί να σημειωθεί ότι στη διατριβή του ο Μαρξ θεωρεί ότι ο πλατωνικός μύθος εκπροσωπεί την θετική ερμηνεία του απολύτου: «έτσι ο Πλάτωνας στρέφεται στη θετική ερμηνεία του Απολύτου, της οποίας η ουσιαστική και αυτοδύναμη μορφή είναι ο μύθος και η αλληγορία» Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, Διδακτορική Διατριβή, εισαγωγή μετάφραση, υπομνηματισμός Παναγιώτης Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα 1983, σ. 244.

<sup>23</sup> Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», *Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 336. Τέοντορ Β. Αντόρνο, «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας», στον τόμο: *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, μετάφραση Θεοδωρή Λουπασάκης, Πρίσμα, Αθήνα 1992, σ. 28.

<sup>24</sup> Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», ο.π. σ. 335, Τέοντορ Β. Αντόρνο, «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας», ο.π. σ. 28.

<sup>25</sup> Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», ο.π. σ. 341, Τέοντορ Β. Αντόρνο, «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας», ο.π. σ. 37.

<sup>26</sup> Rolf Tiedemann, «Begriff Bild Name, Über Adornos Utopie von Erkenntnis» στο: *Hamburger Adorno-Symposion*, επιμ. Michael Löbig και Gerhard Schweppenhäuser, Dietrich zu Klampen Verlag, Lüneburg 1984, σ. 67-78.

<sup>27</sup> Rolf Tiedemann, «Begriff Bild Name, Über Adornos Utopie von Erkenntnis», ο.π. σ. 73.

Μπορούμε εδώ να σημειώσουμε μια σχετική ανάπτυξη του Ράινχαρντ Κάγκερ (Reinhard Kager) που δεν συμφωνεί εντελώς με τον Ρ. Τίντεμαν. Ο Ρ. Κάγκερ τονίζει κατ' αρχήν ότι μια φιλοσοφία που ανθίσταται τόσο πολύ απέναντι στην απολίθωση των φιλοσοφικών ορισμών, κρατά μια «φοβική» στάση για την πλήρη εξήγηση και διασάφηση των βασικών κατηγοριών της, των «κατηγοριών-κλειδιών», όπως λέει. Ο ίδιος θεωρεί ότι το τελευταίο κείμενο του Μπένγιαμιν «Για την έννοια της ιστορίας» μπορεί να διαλευκάνει το ζήτημα των διαλεκτικών εικόνων. Το βασικό πεδίο για την ανάπτυξή τους είναι η διάρρηξη του χρόνου και η ακινητοποίησή του σε μια στιγμή, στη νυν στιγμή (Jetztzeit): μόνο ως εικόνα μπορεί να συγκρατηθεί ο παρελθών χρόνος τη στιγμή που διαπερνάται από τον νυν χρόνο – σε αυτή τη συγκράτηση συνίστανται οι διαλεκτικές εικόνες. Για τον Ρ. Κάγκερ ανοίγει έτσι ένα πεδίο όπου συναντώνται βασικές γραμμές της θεώρησης του Μπενγιαμιν αλλά και του Αντόρνο: η μικρολογική συγκέντρωση στο ελάχιστο, η διαλεκτική εν στάσει, η συμπλοκή νεωτερικότητας και μύθου, ιστορίας και του πάντοτε ίδιου – αυτές είναι οι αινιγματικές φιγούρες του υπάρχοντος που πρέπει να γίνουν προσβάσιμες στην έννοια. Ωστόσο ο Ρ. Κάγκερ επισημαίνει, σε αντίθεση με τον Ρ. Τίντεμαν, ότι ο Αντόρνο και ο Μπένγιαμιν δεν ήταν πάντα σύμφωνοι ως προς την κατασκευή των διαλεκτικών εικόνων. Ο Αντόρνο επανειλημμένα είχε επιστήσει την προσοχή στον Μπένγιαμιν ότι η θεωρία του για τις διαλεκτικές εικόνες δεν μπορεί να διακριθεί από την λατρεία για τον μύθο του Λούντβιχ Κλάγκες (Ludwig Klages) και από το συλλογικό ασυνείδητο του Κάρλ Γιουνγκ (C.G.Jung). Ο Ρ. Κάγκερ τονίζει ότι σε αντίθεση προς το εγχείρημα του Μπένγιαμιν να συντάξει ιστορικά-αντικειμενικά αρχέτυπα, ο Αντόρνο εστιάζει κυρίως στη σύλληψη «προσωρινών

---

μοντέλων που αναδιατάσσονται συνεχώς σε νέες εννοιακές ομαδοποιήσεις προκειμένου να γίνει η σύλληψη του υπάρχοντος μέσα από τις επιτεινόμενες σημασιολογικές αποχρώσεις και όχι μέσα από το ταξινομητικό σκέπτεσθαι. (Reihardt Kager, *Herrschaft und Versöhnung, Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Campus, Frankfurt /New York 1988, σ. 201-203)

<sup>28</sup> Rolf Tiedemann, «Begriff Bild Name, Über Adornos Utopie von Erkenntnis», ο.π. σ. 74.

<sup>29</sup> Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II, Eingriffe · Stichworte · Anhang*, Gesammelte Schriften Bd. 10-2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.

<sup>30</sup> Rolf Tiedemann, «Begriff Bild Name, Über Adornos Utopie von Erkenntnis», ο.π. σ. 75.

<sup>31</sup> Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», ο.π. σ. 344, Τέοντορ Β. Αντόρνο, «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας», ο.π. σ. 40.

<sup>32</sup> η μετάφραση της φράσης από την Σοφία Σκοπετέα στο : Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σ. 161 (με μια τροποποίηση).

<sup>33</sup> Theodor W. Adorno, *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, επιμ. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.

<sup>34</sup> Όπως επισημαίνει ο Βάλτερ Μπένγιαμιν σε μια ενθουσιώδη κριτική που δημοσίευσε αμέσως μετά την έκδοση του βιβλίου (το 1933) ο στόχος της θεώρησης του Αντόρνο δεν ήταν η προώθηση της σκέψης του Κίρκεγκαρντ αλλά η επαναφορά της στο εσωτερικό του φιλοσοφικού ιδεαλισμού, «στα δεσμά του οποίου η κατ' εξοχήν θεολογική πρόθεση του στοχαστή [του Κίρκεγκαρντ] παραμένει καταδικασμένη σε αδυναμία». Για τον Μπένγιαμιν είναι βασικός ο ιστορικός χαρακτήρας που σφραγίζει την οπτική του Αντόρνο, θεωρεί δε ότι τα πλέον επίκαιρα διαφέροντα της συγκεκριμένης συγκυρίας είναι αυτά που ώθησαν τον Αντόρνο σε αυτή την τόσο μεθοδική διερεύνηση· ο στόχος είναι η κριτική στον γερμανικό ιδεαλισμό μέσα από την αποκωδικοποίηση του ανιγματώδους χαρακτήρα του. Ο Βίζενγκρουντ (ο Μπένγιαμιν αποκαλεί εδώ τον Αντόρνο με αυτό το επώνυμο) θέλει να αναδείξει τα κρυμένα στοιχεία του ιδεαλισμού που είναι ενεργά στον Κίρκεγκαρντ. Ας σημειωθεί ότι ο Μπένγιαμιν είχε πρόσβαση στο κείμενο του Αντόρνο ήδη από την πρώτη σελιδοποίηση του έργου όπως αναφέρεται σε σχετική επιστολή του κατά την 1. 12. 1932. Σε αυτήν την επιστολή, που περιλαμβάνεται στον ίδιο τόμο των Απάντων, ο Μπένγιαμιν χαρακτηρίζει το έργο αυτό του Αντόρνο «υψηλού διαφέροντος» και «υψηλής σημασίας» αναφέροντας χαρακτηριστικά ότι μετά από τους τελευταίους στίχους του Αντρέ Μπρετόν (André Breton) («Union libre»), κανένα έργο δεν τον έχει ωθήσει στα κατ' εξοχήν δικά του πεδία όσο αυτή η περιήγηση του Αντόρνο στη «χώρα της εσωτερικότητας», Walter Benjamin, *Kritiken und Rezensionen*, Gesammelte Schriften, Bd. III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, σ. 381 και σ. 661. Επίσης: Adorno Benjamin *Briefwechsel 1928 – 1940*, hg. Theodor W. Adorno Archiv, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, σ. 32. – Ωστόσο υπάρχει και η αντίθετη άποψη: Ο ιστορικός και θεωρητικός του εβραϊσμού και ειδικότερα του ιουδαϊκού μυστικισμού Γκέρσομ Σόλεμ (Gershom Scholem), ο οποίος υπήρξε φίλος τόσο του Μπένγιαμιν όσο και του Αντόρνο, δηλώνει ευθαρσώς σε επιστολή του προς τον Αντόρνο τα εξής: «Με συγχωρείτε που σήμερα δεν έχω μιλήσει καθόλου για το βιβλίο σας για τον Κίρκεγκαρντ, και τούτο για τον απλούστατο λόγο διότι μέχρι στιγμής δεν το έχω κατανοήσει». Η αναφορά αυτή γίνεται από τον Μάουρο Μποτσέτι (Mauro Bozetti), στο έργο του: *Hegel und Adorno, Die kritische Funktion des philosophischen Systems*, Karl Alber, Freiburg München 1996, σ. 59, σημ. 13. Ο Μ. Βοτσέτι παραπέμπει: Gershom Scholem, *Briefe I 1914 - 1947*, München 1994.

<sup>35</sup> Sören Kierkegaard, *Entweder – Oder (Enten- Eller)*, Teil I und II, dtv, aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck, 2005, σ. 78.

<sup>36</sup> Για την αλήθεια που είναι μόνο υποκειμενική ο Γκέοργκ Λούκατς υπογραμμίζει ότι «το μεμονωμένο πράγμα είναι το μόνο υπαρκτό Είναι, το άτομο είναι ο πραγματικός άνθρωπος» και σε αυτή τη συνάφεια αντιπαράθετε τη σύλληψη του συστήματος από τον Κίρκεγκαρντ για τον οποίο: «δεν υπάρχει επομένως πουθενά κανένα σύστημα· γιατί το σύστημα δεν είναι δυνατό να βιωθεί». Γκέοργκ Λούκατς, *Η ψυχή και οι μορφές*, Πρόλογος-μετάφραση-σημειώσεις Αντώνης Οικονόμου, Θεμέλιο, Αθήνα 1986, σ. 88.

<sup>37</sup> Σ. Κίρκεγκωρ, *Η έννοια της αγωνίας*, μετάφραση Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 221.

<sup>38</sup> Μίχαελ Τούνουσσεν, *Η έννοια της απόγνωσης, Διορθώσεις στον Κίρκεγκωρ*, μετάφραση Μιχάλης Παπανικολάου, Εστία, Αθήνα 2002, σ. 25.



<sup>39</sup> Η σύλληψη αυτή παραπέμπει στην ωραία φράση του Μισέλ ντε Μονταίν (Michel de Montaigne): «δεν είμαστε ποτέ στον εαυτό μας, είμαστε πάντα επέκεινα»/ nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au delà/. Η φράση παρατίθεται από τον Κ.Δ.Γεωργούλη στην εισαγωγή του στα *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη: Αριστοτέλους *Πρώτη Φιλοσοφία (Τα μετά τα Φυσικά)*, Εισαγωγή και ερμηνεία Κ.Δ. Γεωργούλη, Παπαδήμας, Αθήνα 1992, σ. XXVII.

<sup>40</sup> Sören Kierkegaard, *Entweder – Oder (Enten- Eller)*, ο.π. σ. 912.

<sup>41</sup> Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Text + Kritik, München 2009, σ. 95.

<sup>42</sup> Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, ο.π. σ. 95- 96. Στη συνέχεια της ανάπτυξής του ο Ρ. Τίντεμαν θεωρεί ότι το στοιχείο του μύθου και το στοιχείο του Λόγου λειτουργούν για τον Αντόρνο ως κατηγορίες αντίστοιχες προς το διονυσιακό και το απολλώνειο του Νίτσε στη *Γέννηση της Τραγωδίας*, (σ. 106).

<sup>43</sup> Sören Kierkegaard, *Διαψάλματα*, (*Diapsalmata* από το έργο *Είτε-Είτε/Enten- Eller*) μετάφραση Η. Π. Νικολούδης, Ροές, Αθήνα 1999, σ. 62.

<sup>44</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Το ημερολόγιο ενός διαφθορέα (Foreærerens Dagbog* από το έργο *Είτε-Είτε/Enten- Eller*), μετάφραση από τα δανικά Δημητρίου Μπέσκου, Γαλαξίας/Ερμείας, Αθήνα 1964, σ. 42.

<sup>45</sup> Μίχαελ Τούνισσεν, *Η έννοια της απόγνωσης, Διορθώσεις στον Κίρκεγκωρ*, ο.π., (σ.50). Σύμφωνα με τον Τούνισσεν η απόγνωση δεν τελεί εν κενώ αλλά σφραγίζεται από τον ιστορικό χαρακτήρα της καθότι «η ίδια είναι μια μηδενιστική εμπειρία» (σ. 91) καταγράφοντας έτσι μια «παγκόσμια αντικειμενική κατάσταση» (σ. 159). Σημειώνουμε ότι ο Τούνισσεν κάνει μια ενδιαφέρουσα αναγωγή ως προς αυτή την κατάσταση της απόγνωσης ανατρέχοντας στον Θωμά τον Ακινάτη, κάτι που, όπως λέει ο ίδιος ο Τούνισσεν, ο Κίρκεγκωρ, ως πρώην φοιτητής της Θεολογίας, προφανώς γνώριζε: «ο Θωμάς προλειπεί κυρίως το έδαφος για την ερμηνεία της απόγνωσης ως αμαρτίας» και αναπτύσσει κάτι που κατά τον Τούνισσεν θα αναδειχθεί κυρίαρχο στον Κίρκεγκωρ: «η απόγνωση δεν αφορά τη διάνοια, ανήκει στη σφαίρα της βούλησης» (σ. 164, σ. 165). Ο Μίχαελ Τούνισσεν υπογραμμίζει την εγγεληνική αφετηρία ως προς το κύριο ζήτημα της απόγνωσης στον Κίρκεγκωρ: «κατά τον Χέγκελ, η διαδικασία που ακολουθεί η «φυσική συνείδηση» μπορεί να ιδωθεί «ως ο δρόμος της αμφιβολίας ή κυριολεκτικότερα ως ο δρόμος της απόγνωσης». Έτσι ο ίδιος θεωρεί ότι «υπήρχε ήδη χαραγμένο πλαίσιο για την πραγμάτευση του επιμέρους αντικειμένου του Κίρκεγκωρ, της απόγνωσης». Αλλά και γενικότερα ο Τούνισσεν θεωρεί ότι ο Κίρκεγκωρ «μαρτυρεί το μυστικό της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*» με βάση τη θέση του ότι «για να φτάσει κανείς στην αλήθεια, πρέπει να διέλθει κάθε αρνητικότητα» (σ. 194, 195).

<sup>46</sup> Ο Ούλριχ Μύλλερ (Ulrich Müller) θεωρεί ότι ο Αντόρνο, σε αυτήν τη συνάφεια, επιχειρεί τον μετασχηματισμό της καντιανής Apperzeption, της συνθετικής ενότητας της κατάληψης, με μέσον την εμπειρία της απόγνωσης του Κίρκεγκωρ. Όπως αναπτύσσει ο Ούλριχ Μύλλερ ο Καντ για να συγκροτήσει την αναγκαία σύνθεση δεδομένων παραστάσεων «μεταθέτει το θεμέλιο για την ενιαία σύνθεση των φαινομένων σύμφωνα με αντικειμενικά έγκυρους νόμους της διάνοιας στην τυπική αρχή μιας υπερβατολογικής ενότητας της συνείδησης». Ο Αντόρνο θα προχωρήσει, σύμφωνα με τον Ούλριχ Μύλλερ, σε μια τροποποίηση της καντιανής σύλληψης αυτής της υπερβατολογικής σφαίρας. Το υπαρξιακό μοτίβο της απόγνωσης αναμετασχηματίζει το κριτήριο της αναγκαιότητας και της γενικότητας. Επειδή η στιγμή της απόγνωσης εκφεύγει των δυνατοτήτων της νόησης, (είναι μη νοήσιμη), αντιστοιχεί σε αυτήν «έναν άλλος τύπος αντικειμενικότητας από αυτόν που έχει εγγυηθεί η υπερβατολογική κατάληψη». Για τον Αντόρνο, σύμφωνα με τον Ούλριχ Μύλλερ, στο θεώρημα της απόγνωσης συνέχεια «η ζωντανή σκέψη και η αναστοχαστική ανοιχτότητα σε έναν συνειδησιακό τρόπο του οποίου η δύναμη αντίστασης απέναντι σε κάθε μορφή δογματικής οίησης υποδηλώνει μια στιγμή κριτικής απολυτότητας». Ο Μύλλερ θα αναφέρει σχετικά τη θέση του Αντόρνο ότι «το μυστικό της καντιανής φιλοσοφίας είναι ακριβώς η μη δυνατότητα νόησης της απόγνωσης». Ακριβώς σε αυτόν τον αντίποδα βρίσκεται ο Κίρκεγκωρ, ο οποίος επιχειρεί να διαφύγει από την αφηρημένη (εκτός της ατομικής ύπαρξης) καντιανή συνειδησιακή ενότητα. Η απόγνωση συγκροτείται μέσα από την αδυνατότητα να εκφύγει το άτομο από τη γεγονική δεδομενικότητά του και από την αδυνατότητα να έρθει στον εαυτό του. Η απόγνωση να μην θέλει να είναι κανείς ο εαυτός του και η απόγνωση να θέλει να είναι ο εαυτός του (όπου το πρώτο σκέλος προτάσσεται του δεύτερου) συνιστούν ένα περιεχόμενο που μπορεί να αναδείξει στο πεδίο του νοητού «έναν άλλο κόσμο πέρα από κάθε εμπειρική συντυχαιότητα». Η νοητή υποκειμενικότητα του Κίρκεγκωρ τίθεται «ως συγκεκριμένη εσωτερικότητα» - χωρίς όμως το υπάρχον να συλλαμβάνεται ως όλον, όπως νοείται στην εγγεληνική θεώρηση. Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno, Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988, σ. 226-232.

<sup>47</sup> Σύμφωνα με τον Γιάννη Τζαβάρα «ο χαρακτηρισμός αντικειμενική απελπισία είναι ολωσδιόλου ανεπιτυχής, και δείχνει με πόσο λίγη σοβαρότητα αντιμετωπίζονται οι έννοιες του Κίρκεγκωρ. Είναι τόσο περισσότερο απαράδεκτος,

όσο ζητά να περιγράψει την έννοια ενός στοχαστή, για τον οποίο έχει γίνει βούκινο ότι η αλήθεια έγκειται στην υποκειμενικότητα». Ήδη υπάρχει μια απάντηση με την θέση του Μ. Τούνυσσεν, όπως αναφέρεται στην αμέσως προηγούμενη σημείωση, όπου γίνεται λόγος για «μια παγκόσμια αντικειμενική κατάσταση». Αλλά και ο ίδιος ο Γιάννης Τζαβάρας αναφέρει, αμέσως μετά από την κριτική του, τη θέση του Η.Β. Κνυτσον (Χ. Φ. Κνούτσον/ από τη διατριβή του *Selbstsein und Verzweiflung*, Ζυρίχη, 1980) σύμφωνα με τον οποίο «ο Κίρκεγκωρ στην *Ασθένεια προς θάνατον* συγχώνευσε το αντικειμενικό με το υποκειμενικό επίπεδο» - αυτό όμως βρίσκεται στην κατεύθυνση του Αντόρνο (ίσως και με τον όρο Apersonalität). Ο Γ. Τζαβάρας θεωρεί ότι ο Κίρκεγκωρ «κατώρθωσε να υψωθεί υπεράνω και των δύο αυτών επιπέδων, έστω και «μόνο» για να παράσχει και στα δύο την ίδια, βαθύτατη θεραπευτική αγωγή». Γιάννης Τζαβάρας, *Η καθολική διάδοση της απελπισίας (Σπουδή στον Kierkegaard)*, Δωδώνη, Αθήνα 1997, σ. 104.

<sup>48</sup> Sören Kierkegaard, *Entweder Oder, (Enten -Eller)*, ο.π., σ. 257.

<sup>49</sup> Theodor W. Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, στο: *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Gesammelte Schriften, Bd. 10· I, Suhrkamp 1997, σ. 283.

<sup>50</sup> Σύμφωνα με την αναφορά του Αντόρνο: Karl Jaspers, *Philosophie. I: Philosophische Weltorientierung*. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, σ. XX.

<sup>51</sup> Ο όρος κατάσταση (Situation) κληρονομείται στον Χάιντεγκερ δηλώνοντας «το εκάστοτε μέσα στην αποφασιστικότητα διανοιγόμενο εδωνά· και ως τέτοιο εδωνά υπάρχει το εδωνά-Είναι». Η δεσπίζουσα στη χάιντεγκεριανή σύλληψη αφορά το ζήτημα της αποφασιστικότητας σε μια κρίσιμη συμπλοκή της υπαρκτικής με τη χωρική έννοια, «εφ' όσον χωρική σημασία ενυπάρχει και στο «εδωνά» του εδωνά-Είναι». (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π., σ. 299, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, τόμος δεύτερος, Μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρου, εκδόσεις Δωδώνη, 1985, σ. 518). Ο όρος σφραγίζει το ζήτημα της απόφασης και ειδικότερα της αυτονομίας (κάτι που έχει τονίσει ιδιαίτερα ο Κίρκεγκωρ αλλά όχι και ο Χάιντεγκερ) και εν τέλει αποκτά εκρηκτική διάσταση μέσα στη δεκαετία του 1950. Το 1957 ιδρύεται η Καταστασιακή Διεθνής (Internationale Situationniste) με στόχο την «κατάσταση» στη συμπλοκή πολιτικής και αισθητικής μέσα από τη συγχώνευση ρηζικέλευθων πρωτοποριακών κινήσεων: της Λεττριστικής Διεθνούς (Internationale Lettriste), του Διεθνούς Κινήματος για ένα Φαντασιακό Μάουζάουζ (Mouvement International pour un Bauhaus Imaginiste) και της Ψυχογεωγραφικής Επιτροπής του Λονδίνου (London Psychogeographical Committee). Η καταστασιακή διεθνής σφραγίστηκε από τη μορφή του Γκυ Ντεμπόρ (Guy Louis Debord) αλλά και του Ραούλ Βανεγκέμ (Raoul Vaneigem) και του Αττίλα Κοτάνι (Attila Kotanyi). Όπως σημειώνει ο Γιάννης Δ. Ιωαννίδης, ο οποίος ανθολόγησε και μετέφρασε σχεδόν το σύνολο των σημαντικότερων κειμένων που αφορούν τα πεπραγμένα της κίνησης, η Καταστασιακή Διεθνής ανέπτυξε τη δεκαετία του 1960 «μια εξαιρετικά συνεκτική και ριζοσπαστική κριτική της σύγχρονης κοινωνίας και πρότεινε καινούργιες μεθόδους δράσης, για να γίνει πλατύτατα γνωστή μέσ' από την εξέγερση του 1968 στη Γαλλία». Μετά από εσωτερικές κρίσεις η κίνηση διαλύθηκε το 1972. (Internationale Situationniste, *Το ξεπέρασμα της Τέχνης, Ανθολογία κειμένων της Καταστασιακής Διεθνούς*, μετάφραση, επιλογή κειμένων Γιάννης Δ. Ιωαννίδης, Υψίλον, Αθήνα 1999, σ. 9). Από την πλούσια βιβλιογραφία που υπάρχει σημειώνουμε ενδεικτικά: Internationale Situationniste, *Το Αισθητικό και το Πολιτικό, Ανθολογία Κειμένων, από την Cobra στην Καταστασιακή Διεθνή*, μετάφραση Πάνος Τσαχαγέας, Νίκος Β. Αλεξίου, ελεύθερος τύπος, Αθήνα 1996 και Γιώργος -Ικαρος Μπαμπασάκης, *Βορειοδυτικό Πέρασμα*, Οξύ, Αθήνα 2001.

<sup>52</sup> Σ. Κίρκεγκωρ, *Η έννοια της αγωνίας*, μετάφραση Γιάννη Τζαβάρου ο.π. σ. 90.

<sup>53</sup> Σ. Κίρκεγκωρ, *Η έννοια της αγωνίας*, μετάφραση Γιάννη Τζαβάρου, ο.π. σ. 75.

<sup>54</sup> Σ. Κίρκεγκωρ, *Η έννοια της αγωνίας*, μετάφραση Γιάννη Τζαβάρου, ο.π. σ. 60.

<sup>55</sup> Το διάστημα 1848-49 επαναστατικά εργατικά κινήματα εξαπλώνονται στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες (Ιταλία, Γερμανία, Αυστρία, Γαλλία). Στη Γαλλία τα επαναστατικά γεγονότα οδήγησαν στη μεγάλη εργατική εξέγερση του Ιουνίου του 1848 (journées de juin). Για τον Ε. Χόμπσμπάουμ (E.J.Hobsbawm) η κρίση των ευρωπαϊκών αρχουσών τάξεων συμπίπτει με τη μεγάλη οικονομική ύφεση που σάρωσε την Ευρώπη με τους εργάτες στα όρια της στοιχειώδους επιβίωσης. «Ο οικονομικός κατακλυσμός συμπίπτει με την εμφανή διάβρωση των παλαιών καθεστώτων». E.J.Hobsbawm, *Η εποχή των επαναστάσεων 1787-1848*, μετάφραση Μαριέτα Οικονομοπούλου και αναθεωρημένη μετάφραση Αγγαία Κάσδαγλη, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2015, σ. 436-437.

<sup>56</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος (Fryg tog Baeven)*, μετάφραση Άννα Σολωμού, Νεφέλη, Αθήνα 1980, σ. 76.

<sup>57</sup> Sören Kierkegaard, *Entweder Oder, (Enten -Eller)*, ο.π. σ. 724.

<sup>58</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Ρεγκίνα (Οι σχέσεις μου μ' αυτήν)*, μετάφραση από τα γαλλικά Παύλου Παπασιώπη, Κωνσταντινίδης, Θεσσαλονίκη, χ.χ. σ. 27.

<sup>59</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 19.

<sup>60</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 19.

<sup>61</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 97.

<sup>62</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 97.

<sup>63</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 98.

<sup>64</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 19.

<sup>65</sup> Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε το ζήτημα της ανάμνησης, όπως εισάγεται στον πλατωνικό *Μένωνα* (81 c) · εδώ ο Σωκράτης θεματοποιεί την εκ των προτέρων γνώση που έχει η αθάνατη ψυχή περί της αρετής και περί άλλων πραγμάτων: «ώστε ουδέν θαυμαστόν και περί αρετής και περί άλλων οίον τ' είναι αυτήν [την ψυχήν] αναμνησθῆναι, α γε και πρότερον ηπίστατο». Στον *Φαίδρο* (249 c) η ίδια η δυνατότητα του ανθρώπου να ανάγει σε γενικές έννοιες το προσλαμβανόμενο πλήθος των αισθήσεων ανάγεται στη δύναμη της ανάμνησης την οποία κατέχει η συμπορευθείσα με τον θεό ψυχή για όλα όσα είδε κάποτε: «τούτο δ' εστιν ανάμνησις εκείνων α ποτ' είδεν ημών η ψυχή, συμπορευθείσα θεώ και υπεριδούσα α νυν είναιί φαμεν και ανακύψασα εις το ον όντως». Στον *Φαίδωνα* (72 e) τίθεται ρητά ότι η μάθηση δεν είναι τίποτε άλλο παρά ανάμνηση: «η μάθησις ουκ άλλο τι ή ανάμνησις τυγχάνει ούσα». Στην *Πολιτεία* (486 d) πρέπει κατ' εξοχήν με μνήμη να είναι προικισμένη η φιλοσοφούσα ψυχή: «επιλήσιμονα άρα ψυχήν εν ταις ικανώς φιλοσόφοις μή ποτε εγκρίνωμεν, αλλά μνημονικήν αυτήν ζητώμεν δειν είναιι». «Η ανάμνηση δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια έκφραση, ίσως η πιο τέλεια από κάθε άλλη, για να δηλωθή η αντικειμενικότητα της ιδέας και να χωρισθή το απόλυτο από το σχετικό», όπως αναπτύσσει ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, ο οποίος στη συνέχεια παραλληλίζει το ζήτημα της ανάμνησης στον Πλάτωνα με τη θεωρία του για τον έρωτα: «ό,τι εκεί εκφράζεται ωσάν τάση, θέληση και ανάταση, εδώ [στην ανάμνηση] ερμηνεύεται ωσάν θύμηση, ξαναστόχασμα». Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Εστία, Αθήνα, 2000, σ. 258-260. Η Σοφία Σκοπετέα στα σχόλιά της στη μετάφραση του κειμένου της *Επανάληψης* σημειώνει ότι για τον Κίρκεγκαρντ, όπως θα προκύψει στα *Φιλοσοφικά Κομμάτια*, η ανάμνηση αναφέρεται κατ' αρχήν στην πλατωνική ανάμνηση· η Σ.Σκοπετέα σημειώνει επίσης ότι για τον Κίρκεγκαρντ η ανάμνηση ταυτίζεται με το σύνολο του Πλάτωνα, η πλατωνική φιλοσοφία ταυτίζεται με το σύνολο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και αυτή με τη σειρά της ταυτίζεται «με το σύνολο και την επιτομή της ανθρώπινης συμβολής ως τον Χριστιανισμό». Προσθέτει δε ότι η ανάμνηση εκφράζει για τον Κίρκεγκαρντ την αλαζονεία του ατόμου που «πάει να βρει την πηγή της γνώσης και της αλήθειας μέσα του ανεξάρτητα από την αποκάλυψη [...]» και γι' αυτό το λόγο «αντιτάσσεται πλέον στην άνωθεν γέννηση (εντός της «στιγμής») που την προκαλεί η υποταγή του νου στο «παράδοξο» της Σαρκώσεως και προπαντός [...] η συνείδηση της αμαρτίας». Και σε ένα υστερότερο σχόλιο η Σοφία Σκοπετέα σημειώνει ότι η στιγμή αποτελεί για τον Κίρκεγκαρντ «το πλήρωμα του χρόνου και το σκίνωμα της αιωνιότητας», Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 301 και 307.

<sup>66</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 3.

<sup>67</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 290.

<sup>68</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 4.

<sup>69</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 51. Η Σοφία Σκοπετέα στο σχόλιό της σημειώνει ότι στα δανικά οι όροι άρση και φασαρία αποτελούν λογοπαίγνιο που αποδίδεται με τη λέξη Orphaevelse – όρος που κατάγεται από το aufheben (ανααιρείν) του Χέγκελ (σ. 402).

<sup>70</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 217.

<sup>71</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. σ. 269.

<sup>72</sup> Hermann Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation, Eine Verteidigung*, edition text+kritik, München 1993, σ. 185.

<sup>73</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Ασθένεια προς θάνατον, Ψυχολογική και Χριστιανική Πραγματεία με Σκοπό την Πνευματική Συγκρότηση και Αναβάπτιση υπό του της Αντί-Κλίμακος [Anti-Climacus], έκδοση από τον Σ. Κίρκεγκωρ, (Sygdommen til Döden)*, μετάφραση από τα γαλλικά Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα, 1999, σ. 190.

<sup>74</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φιλοσοφικά ψιχία ή κνήσματα και περιτιμήματα, που γράφτηκαν από τον Ιωάννη τον της Κλίμακος και εκδόθηκαν από τον Σαίρεν Κίρκεγκωρ (Philosophiske Smuler)*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, ελάσσονα Φιλοσοφικά, Καστανιώτης, Αθήνα 1998, σ.71, σ.72 (με μια τροποποίηση). Ο Κίρκεγκωρντ πραγματεύεται διεξοδικά το σκάνδαλο που συνιστά για τη διάνοια το παράδοξο – στο βάθος της σκηνης θα αναδείξει με οξυδέρκεια τον κοινού νού (το man, όπως θα έλεγε ο Χάιντεγκερ) – αυτός δεν είναι σε θέση να αντιμετωπίσει την υπερβολή, «είναι ο φρόνιμος και κόσμιος άνθρωπος, που πάει το πρωί στο γραφείο του και επιστρέφει για το γεύμα, γιατί ο δικός του βηματισμός είναι ελεγχόμενος· πώς θα αντιλαμβανόταν ότι διαρκώς πέφτει, όταν προχωρεί ίσια μπροστά;» (σ.72).

<sup>75</sup> Σ. Κίρκεγκωρ, *Η έννοια της αγωνίας*, ο.π., σ. 54 και σ. 107. Όπως αναφέρει η Λιζελόττε Ρίχτερ (Liselotte Richter) στο Λεξιλόγιό της, το οποίο ο Γιάννης Τζαβάρας, παραθέτει στο τέλος του βιβλίου, ο Κίρκεγκωρντ ονομάζει ενίοτε την ψυχή «πνευματοψυχή», όρος που ταυτίζεται με το πνεύμα (σ. 217). Αλλωστε η προτεραιότητα της ψυχής/ πνεύματος προκύπτει και από τη θέση του Κίρκεγκωρντ στο ίδιο αυτό έργο βάσει της οποίας «η ψυχή παράγει η ίδια το σώμα της» (σ.163).

<sup>76</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος (Fryg tog Baeven)*, μετάφραση Άννα Σολωμού, Νεφέλη, Αθήνα 1980, σ. 80.

<sup>77</sup> Sören Kierkegaard, *Entweder Oder (Enten -Eller)*, ο.π. σ. 729, σ. 785, σ. 817, σ. 834.

<sup>78</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος (Fryg tog Baeven)*, ο.π. σ. 85 και σ. 97.

<sup>79</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 2., Meiner Verlag, Hamburg 1999, σ. 14. Εγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 39.

<sup>80</sup> Γκέοργκ Λούκατς, *Η ψυχή και οι μορφές*, ο.π. σ. 87.

<sup>81</sup> Καρλ Λέβιτ, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε, Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, μετάφραση Γεωργία Αποστολοπούλου, Τόμος Α΄, Γνώση, Αθήνα 1987, σ. 249.

<sup>82</sup> Καρλ Λέβιτ, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε, Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, ο.π. σ. 249.

<sup>83</sup> Hermann Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation, Eine Verteidigung*, ο.π.. σ. 157 και σ. 156.

<sup>84</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φιλοσοφικά ψιχία ή κνήσματα και περιτιμήματα, που γράφτηκαν από τον Ιωάννη τον της Κλίμακος και εκδόθηκαν από τον Σαίρεν Κίρκεγκωρ (Philosophiske Smuler)*, ο.π. σ. 10.

<sup>85</sup> Jean Wahl, *Εισαγωγή*, στο: Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος (Fryg tog Baeven)*, ο.π. σ. 12.

<sup>86</sup> Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Ασθένεια προς θάνατον*, ο.π. σ. 232.

<sup>87</sup> Mauro Bozetti, *Hegel und Adorno, die kritische Funktion des philosophischen Systems*, ο.π. σ. 59.

<sup>88</sup> Sören Kierkegaard, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, ο.π. 262.

<sup>89</sup> Ο Κίρκεγκωρντ αναφέρεται στην επιταγή του Ιησού για πλήρη απάρνηση: οι μαθητές του οφείλουν να απαρνηθούν (και μάλιστα να μισήσουν) την ίδια την οικογενειακή τους ένταξη προκειμένου να τον ακολουθήσουν· παραθέτει: «εί τις έρχεται προς με και ου μισεί τον πατέρα εαυτού και την μητέρα και την γυναίκα και τα τέκνα και τους αδελφούς και τας αδελφάς, έτι δε και την εαυτού ψυχήν, ου δύναται μου μαθητής είναι», Ευαγγέλιο κατά Λουκάν, (XIV, 26). Ο Κίρκεγκωρντ αναφέρεται επιτιμητικά μάλιστα σε ερμηνευτικά σχόλια που επιχειρούν να αμβλύνουν αυτή την επιτακτική απολυτότητα στο: Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος (Fryg tog Baeven)*, ο.π. σ. 103 κ.επ.

<sup>90</sup> Th. W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 7-77.

<sup>91</sup> Th. W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, Gesammelte Schriften 20.1, Vermischte Schiften I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 46-119.

<sup>92</sup> Th.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

Για τον Ούλριχ Μύλλερ (Ulrich Müller) ο Αντόρνο μπορεί να αποκαλεί το έργο του *Μετακριτική* εφ' όσον έχει ήδη ως μοντέλο την καντιανή κριτική θεωρία και ταυτόχρονα στρέφεται ενάντια στις «μη κριτικές συνεπαγωγές της δηλαδή ενάντια στην υποστασιακή δεδομενικότητα ενός πρωταρχικού, ενάντια στο απριωρικά διαμορφωμένο υπερβατολογικό υποκείμενο». Ο Ούλριχ Μύλλερ επισημαίνει ότι σε αυτά τα πλαίσια μπορεί να κατανοηθεί η θέση του Αντόρνο ότι η

άσκηση κριτικής προς τη γνωσιοθεωρία σημαίνει επίσης την προς αυτήν εμμένεια, που νοείται ως αντιπαράθεση προς την αξίωση της απολυτότητας, μια αξίωση που στον Καντ εκφράστηκε με το ερώτημα «αν είναι δυνατή η μεταφυσική ως επιστήμη» και στον Χούσερλ εκφράστηκε με το ιδεώδες της φιλοσοφίας ως αυστηρής επιστήμης. Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno - eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, ο.π. σ. 107.

<sup>93</sup> Theodor W. Adorno, *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Gesammelte Schriften Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, σ. 40.

<sup>94</sup> Lothar Eley, «Konstruktive Phänomenologie und kritische Theorie. Adornos Kritik der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Eine Anmerkung zu Heideggers Seinsfrage» στο: Jürgen Näher, *Die Negative Dialektik Adornos*, Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen 1984, σ. 83.

<sup>95</sup> Εντμουντ Χούσερλ, «Η Φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη», μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, περιοδικό *Δευκαλίων*, τεύχος 12, Αθήνα, Δεκέμβριος 1974, σ. 467 και σε αναθεωρημένη μετάφραση του ίδιου: Ροές, Αθήνα 1988, σ. 129-130.

<sup>96</sup> Σημειώνουμε ότι όπως αναπτύσσει ο Πέτερ Πρεχτλ (Peter Prechtl) πρωταρχική γνώση είναι εκείνη η οποία δεν αναπέμπεται πλέον στον εαυτό της. Peter Prechtl, *Edmund Husserl zur Einführung*, Junius 1998, σ. 65.

<sup>97</sup> Ο Αντόρνο αναφέρεται στο κείμενο *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, όπου ο Μαρξ αντιπαράκειται στην αστική αντίληψη της εργασίας, την οποία, κατ' αυτόν, έχουν ενστερνιστεί οι οπαδοί του Λασσάλ (Lassalle) και στην οποία αποδίδεται «υπερφυσική δημιουργική δύναμη». Στις αρχικές παρατηρήσεις του ο Μαρξ είναι αρνητικός στην εργασία, ως πηγή κάθε πλούτου, στο βαθμό που και η φύση «είναι πηγή των αξιών χρήσης». Προχωρώντας ο Μαρξ στην ανάπτυξη του φτάνει στη δική του κοινωνική σύλληψη, στην «ανώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας» όπου η εργασία ανακτά τη θέση της, καθώς τότε «θα έχει γίνει όχι μόνο μέσο για να ζεις, αλλά και η πρώτη ανάγκη της ζωής...» Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke, Kritik des Gothaer Programms*, τόμος 19, Dietz Verlag Berlin, 1987, (σ. 15 και σ. 21), Καρλ Μαρξ, *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1994, (σ. 15 και σ. 23), (δεν αναφέρονται στοιχεία μετάφρασης).

<sup>98</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, ο.π. σ. 218.

<sup>99</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 50, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 59.

<sup>100</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Bd. 6, §86, σ. 122. Γκέοργκ Hegel, *Η επιστήμη της Λογικής*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα Γιάννινα 1991, §86, σ. 205.

<sup>101</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 53, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 62.

Μια κατ' αρχήν συναφής σύλληψη θα μπορούσε να θεωρηθεί η διατύπωση του Μάρτιν Χάιντεγκερ «Gelassenheit zu den Dingen». Σημειώνουμε ότι ο όρος Gelassenheit μεταφράζεται από τον Βαγγέλη Μπιτσώρη ως «γαλήνια άφεση»/γαλήνια άφεση στα πράγματα. (Martin Heidegger, *Ti είναι η φιλοσοφία; Was ist das - Die Philosophie?* Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αγρα, Αθήνα 1986, σ. 281). Όπως επισημαίνει ο Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλος αυτή η διατύπωση εκφράζει την θέση του Χάιντεγκερ απέναντι «στη φυσιοκατακτητικά εξιδανικευμένη και υπερυμνημένη ratio ως αντίμαχη αντιπολιτευτική δύναμη αυτού που ο ίδιος καλεί: Denken και andenkendes Denken» Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλος, *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και ο «ηρωισμός» της φιλοσοφικής και φαινομενολογικής λογοκρατίας της Ευρώπης · Δια του Husserl εις τον Adorno*, Αθήνα 1995, σ. 88.

<sup>102</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2019, σ. 52 κ. επ.

<sup>103</sup> Edmund Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1929, σ. 153.

Στο ζήτημα της κριτικής του Χούσερλ προς τον διαφωτιστικό Λόγο αναφέρεται στη δική του μελέτη και ο Μιχ.Φ. Δημητρακόπουλος, ο οποίος θεωρεί ότι ο Χούσερλ βρέθηκε κοντά στην αντιδιαφωτιστική (και «αντιγαλλοεπαναστατική») πνευματική και φιλοσοφική παράδοση της Γερμανίας (ο Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλος αναφέρεται στον γερμανικό ιδεαλισμό, στη ρομαντική κίνηση, στην Ιστορική γερμανική σχολή, στον Νίτσε, στον πολιτικό αντιεπαναστατικό συντηρητισμό του 19<sup>ου</sup> αι. κ.λπ.) – τελικά όμως ο φιλόσοφος δεν υπέκυψε «στις προληπτικές και προκατειλημμένες αυτές για τον ορθολογισμό φρασεολογίες της «μόδας». Τα ανήσυχα ερωτήματά του όμως πιστοποιούν την πνευματική του αγωνία για την πραγματική ουσία και αληθινή μορφή του παραχαραγμένου

---

διαφωτιστικού ορθολογισμού». Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλου, *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και ο «ηρωισμός» της φιλοσοφικής και φαινομενολογικής λογοκρατίας της Ευρώπης · Δια του Husserl εις τον Adorno*, ο.π. σ. 56.

<sup>104</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Το άρθρο για την εγκυκλοπαίδεια Britannica*, εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός Πάνος Θεοδώρου, Κριτική, Αθήνα 2005, σ. 107.

<sup>105</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 10, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 10.

<sup>106</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 50, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 59.

<sup>107</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 190, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 231.

<sup>108</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, σ. 6, Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μετάφραση Παύλος Κόντος, Ροές, Αθήνα 1994, σ. 22-23.

<sup>109</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, «Η Φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη», μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, περιοδικό *Δευκαλίων*, ο.π. σ. 454.

<sup>110</sup> Th.W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», *Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 335. Η διάλεξη «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» περιέχεται στην ελληνική έκδοση: *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, Μετάφραση Θεοδώρας Λουπασάκης, Πρίσμα, Αθήνα 1992, σ. 27.

<sup>111</sup> René Descartes, *Discours de la méthode, Λόγος περί της Μεθόδου*, εισαγωγή μετάφραση και σημειώσεις Χρ.Χρηστίδη, Αθήνα 1948, §16-28, σ. 23-41.

<sup>112</sup> Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes*, μετάφραση από τα γερμανικά Gabrielle Peiffer και Emmanuel Levinas, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1966, Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μετάφραση εισαγωγή σχόλια Παύλος Κόντος, Ροές, Αθήνα, 1994.

<sup>113</sup> Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes*, ο.π. σ. 1, Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, ο.π. σ. 19.

<sup>114</sup> Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes*, ο.π. σ. 3, Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, ο.π. σ. 21.

<sup>115</sup> Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes*, ο.π. σ. 131, Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, ο.π. σ. 195.

<sup>116</sup> Th.W. Adorno, «Der Essay als Form», στον τόμο *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, σ. 21, Th.W. Adorno, *Το δοκίμιο ως Είδος*, μετάφραση Βασιλική Ρουστοπάνη-Neumann, Ερασμος, Αθήνα, 1998, σ. 26. (Στα παρατιθέμενα αποσπάσματα της μετάφρασης έχει γίνει μια τροποποίηση).

Την τοποθέτηση του Αντόρνο απέναντι στους καρτεσιανούς κανόνες μπορούμε να τη δούμε στην ίδια κατεύθυνση με την τοποθέτηση του Γκέοργκ Λούκατς απέναντι στον επιστημονικό λόγο όπως αναπτύσσεται στο δοκίμιό του, στο οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί («Για την ουσία και τη μορφή του δοκιμίου» από το έργο του *Η ψυχή και οι μορφές*, πρόλογος - μετάφραση - σημειώσεις Αντώνης Οικονόμου, ο.π.). Η συνάφεια του δοκιμίου με την κριτική οδηγεί τον Λούκατς στη διατύπωση ότι μέσα από το δοκίμιο ανακλύπει «κάτι πρωταρχικά νέο» [...] που δεν επηρεάζεται από καμιά συνολική επίτευξη ή προσέγγιση ενός επιστημονικού στόχου». Ο Λούκατς θα ταυτίσει τον δοκιμιακό λόγο με την κριτική (σ. 46) και ο Αντόρνο θα τον ακολουθήσει. Απέναντι «στην ασήμαντη ολοκλήρωση» του επιστημονικού λόγου το δοκίμιο αντιτάσσει την αποσπασματικότητά του (σ. 60). Την έναντι της ολότητας προβληματική του δοκιμίου αναπτύσσει ο Δημήτρης Καρύδας μέσα από τη δική του θέωρηση στο κείμενό του: «Ζωή – μορφή – δοκίμιο· Η δοκιμιακή αποκατάσταση της ολότητας στο *Η ψυχή και οι μορφές*» (στον τόμο: επιμ. Γ. Σαγκριώτης – Α.Α. Χρύσης *Γκέοργκ Λούκατς · Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, 2006). Σύμφωνα με τη διατύπωση του Δημήτρη Καρύδα «ο Λούκατς υποχρεώνεται από την εμμενή κίνηση της δοκιμιακής αναζήτησης να εμβαθύνει στο πρόβλημα συγκρότησης της ολότητας γιατί η ίδια η δυνατότητα του δοκιμίου πηγάζει από την ιστορικού χαρακτήρα διάγνωση της απώλειάς της, ενώ το σχήμα επανάκτησής της είναι υπερβατολογικό» (σ. 113). Όπως επισημαίνει στη συνέχεια ο Δ. Καρύδας στο *Η ψυχή και οι μορφές* αναπτύσσεται η ένταση ανάμεσα αφ' ενός μεν στην επίγνωση ενός αιτήματος ενοποίησης της θεωρίας και της εμπειρίας και αφ' ετέρου στην ανάγκη για τη μη συγκάλυψη της ποιοτικής διαφοράς «μεταξύ επιστημονικής ανάλυσης και ζωντανής συνείδησης (σ. 116). Για τον Δ. Καρύδα ο Λούκατς τοποθετείται στην «πρώιμη ρομαντική αντίληψη της κριτικής ως τελείωσης του έργου τέχνης και συνάμα καταστατικά ως διαδικασίας δίχως τέλος» (σ. 117).

<sup>117</sup> Th.W. Adorno, «Der Essay als Form» ο.π. σ. 22, *Το δοκίμιο ως Είδος*, ο.π. σ. 27.

<sup>118</sup> Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie, Fünf Aufsätze*, Fischer, Frankfurt am Main 1992, σ. 228, Μαξ Χορκχάιμερ, *Παραδοσιακή και Κριτική θεωρία*, μετάφραση Θεόδωρου Γεωργίου-Μάρτιου Μαρκίδη, Έρασμος, Αθήνα 1983, σ. 41.

<sup>119</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, Nachgelassene Schriften, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV: Vorlesungen Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, σ. 90.

Σύμφωνα με τον Ούγκο Οττ (Hugo Ott) υπήρχε μια ένταση στη σχέση του Χάιντεγκερ προς την εξέχουσα μορφή του Εντμουντ Χούσσερλ. Ο Χάιντεγκερ είχε μια σχέση τιμής και φιλίας απέναντι στον Χούσσερλ αλλά ταυτόχρονα, όπως τονίζει ο Οττ, αυτή η σχέση ήταν και σχέση αγάπης και μίσους. Ο Χάιντεγκερ από την αρχή είχε συλλάβει ότι το εγχείρημα του Χούσσερλ, παρά την σημαντικότητά του, «δεν μπορούσε να αποτελέσει μια prima philosophia διότι το αντικείμενο του Χούσσερλ ήταν το αφηρημένο αντικείμενο της θεωρητικής γνώσης της επιστήμης [...] ενώ το συγκροτούμενο στις συγκεκριμένες μορφές του Dasein αντικείμενο ήταν ένα κατά πολύ πρωταρχικότερο και πρότερο». Σύμφωνα με την ανάπτυξη του Ούγκο Οττ ο Χάιντεγκερ θεωρούσε ότι «ο Χούσσερλ υπερπήδησε το ζήτημα της πρόσβασης στα φαινόμενα καθότι γι' αυτόν η επιστημονική δεδομενικότητα των αντικειμένων αποτελούσε μια αυτονοητότητα που δεν μπορούσε πλέον να επερωτηθεί. Γι' αυτό ο Χάιντεγκερ ήταν ήδη εξαρχής πέρα από τον Χούσσερλ· ριζοσπαστικοποίησε το αφετηριακό του εγχείρημα στο βαθμό που για τη θεμελιώδη οντολογία κατέστη ουσιώδες το ζήτημα της ιστορικής προσδιοριστικότητας της δεδομενικότητας των αντικειμένων και της πρόσβασης προς αυτά». (Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Reihe Campus, Frankfurt New York, 1992, σ. 11 και σ. 103).

<sup>120</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, «Η Φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη», μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, περιοδικό *Δευκαλίων*, ο.π. σ. 438. Όπως αναπτύσσει ο Χούσσερλ και στο έργο του *Ideen*, «η ουσία (είδος) αποτελεί ένα νέου είδους αντικείμενο. Όπως το δεδομένο της ατομικής ή της εμπειρώμενης εποπτείας είναι ένα ατομικό αντικείμενο, κατά τον ίδιο τρόπο το δεδομένο της θέασης της ουσίας είναι μια καθαρή ουσία». Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, σ. 10 και σ. 11.

<sup>121</sup> Edmund Husserl, *Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung*, στο: *Ausgewählte Texte I, Die phänomenologische Methode*, hg. Klaus Held, Reclam, Stuttgart 1985, σ. 136.

Κατά τον Χάιντεγκερ η περιγραφή δεν αφορά την πειραματική κατασκευή μιας υποδομής· τούτο σημαίνει ότι αποτελεί διάρθρωση «που ανασύρει στην επιφάνεια αυτό που εποπτεύεται καθαυτό» έτσι ώστε να κατατείνει στην «άμεση σύλληψη του ίδιου του θεματικού αντικειμένου» και δεν αποτελεί «έμμεση κατασκευή μιας υποδομής και πειραματισμό», Martin Heidegger, *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, επιλογή κειμένων – μετάφραση – εισαγωγή Πάυλος Κόντος, Γνώση, Αθήνα 1999, σ. 133 και σ. 134. Η Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά επισημαίνει ότι με την περιγραφή συλλαμβάνεται η ουσία, το γενικό έξω από κάθε εμπειρικό δεδομένο, Τερέζα Πεντζοπούλου – Βαλαλά, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Husserl*, Αφοι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 161.

<sup>122</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Δεύτερη Λογική Έρευνα*, Εισαγωγή – μετάφραση – σημειώσεις Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 32.

<sup>123</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 263.

Ο Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλος αναφέρεται στο αίτημα του Χούσσερλ για την «περισυλλογή» και «αυτοσυνάρθρωση του πνεύματος στον εαυτό του» που δεν μπορούσε να εκπληρωθεί με τον αισθησιαρχικό ψυχολογισμό των εμπειρικών δεδομένων ή με τη λεγόμενη ψυχολογία της tabula rasa. Η ώθηση για μια νέα «εμπειρική» Ψυχολογία «ως επιστήμη των αναφορικοπροθετικών βιωμάτων του ανθρώπου» δόθηκε με τον Μπρεντάνο σύμφωνα με τον οποίο θεμελιώδες γνώρισμα των ψυχικών φαινομένων είναι η Intentionalität/αποβλεπτικότητα/προθετικότητα με καθοριστική επίδραση στον Χούσσερλ. Αλλά όπως επισημαίνει ο Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλος και ο Μπρεντάνο, σύμφωνα με την κριτική του Χούσσερλ, δεν υπερέβη τον αντικειμενισμό των φυσικών επιστημών και την ψυχολογική φυσιοκρατία. Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλος, *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και ο «ηρωισμός» της φιλοσοφικής και φαινομενολογικής λογοκρατίας της Ευρώπης· Δια του Husserl εις τον Adorno*, ο.π. σ. 81, σ. 82.

<sup>124</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2019, σ. 146 κ.επ.

Όπως αναφέρει ο Χούσσερλ στο έργο του *Ideen* η εποχή τελείται σε συνθήκες πλήρους ελευθερίας χωρίς να αρνείται κανείς τον κόσμο, σαν να είναι σοφιστής, και χωρίς να τον διαμφισβητεί σαν να είναι σκεπτικιστής – αλλά όπως λέει ο Χούσσερλ «ασκώ τη «φαινομενολογική» εποχή που μου αποκλείει πλήρως κάθε κρίση για τη χωρο-χρονική ύπαρξη» αυτός ο αποκλεισμός/ αποσύμπλεξη/ της κρίσης (Urteilsausschaltung) βρίσκεται στο επίκεντρο της εποχής, Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ο.π. σ. 56.

---

Ο Πέτερ Πρεχτλ (Peter Prechtl) επισημαίνει ότι απέναντι στο καρτεσιανό *cogito ergo sum* που αποτελεί το αποτέλεσμα της μεθοδικής αμφιβολίας ο Χούσσερλ θεωρεί ότι με την εποχή και τη συνακόλουθη φαινομενολογική αναγωγή δεν έχουμε χάσει τίποτε αλλά έχουμε κερδίσει το συνολικό απόλυτο Είναι. Peter Prechtl, *Edmund Husserl zur Einführung*, ο.π. σ. 57.

<sup>125</sup> Τερέζα Πεντζοπούλου – Βαλαλά, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Husserl*, ο.π., σ. 130.

<sup>126</sup> Th. W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, ο.π. σ. 53.

<sup>127</sup> Th. W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, ο.π. σ. 26.

<sup>128</sup> Edmund Husserl, *Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung*, στο: *Ausgewählte Texte I, Die phänomenologische Methode*, hg. Klaus Held, ο.π. σ. 95.

<sup>129</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Δεύτερη Λογική Έρευνα*, ο.π. σ. 127.

Όπως αναπτύσσει ο Χούσσερλ περαιτέρω στο έργο του *Formale und transzendente Logik* η προφάνεια αποτελεί την αποβλεπτική επίδοση της αυτοχορήγησης (*Formale und transzendente Logik*, ο.π.σ. 141) και στην ίδια συνάφεια επισημαίνεται ότι η αποβλεπτικότητα εν γένει και η προφάνεια, η αποβλεπτικότητα της αυτοχορήγησης συνιστούν κατά την ουσία τους συνανήκουσες έννοιες (*Formale und transzendente Logik*, ο.π. σ. 143).

<sup>130</sup> Το ζήτημα της σύνθεσης τίθεται για τον Αντόρνο στο πεδίο του Λόγου, ο οποίος, σύμφωνα με τη δική του θεώρηση, απ' ενός μεν αποτελεί ικανότητα προς σύνθεση της έννοιας με το προς αυτήν ετερογενές στοιχείο απ'ετέρου εκφράζει την προς σύνθεση κατάσταση που ενυπάρχει μέσα στα ίδια τα ετερογενή πράγματα. (Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Vorlesungen Bd. 13, Abteilung IV, Nachgelassene Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, σ. 349). Αντίθετα ο Χάιντεγκερ δεν έχει λόγο να φύγει από τις φαινομενολογικές συνιστώσες και αναπτύσσει εμμένως τη σύνθεση και τη διαίρεση με βάση το φαινομενολογικό ενέργημα του σχετίζει διακρινίζοντας περαιτέρω ότι «στη σύνθεση, δεν πρόκειται τόσο για τη σύναψη δύο καταρχάς χωρισμένων μερών, όπως όταν συγκολλούμε δύο πράγματα και τα συγχωνεύουμε αλλά η σύνθεσις και η διαίρεσις πρέπει να κατανοηθούν με τρόπο αποβλεπτικό, δηλαδή το αποβλεπτικό τους νόημα (Sinn) είναι τέτοιο που δίδει ένα αντικείμενο». Martin Heidegger, *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας, επιλογή κειμένων – μετάφραση – εισαγωγή Παύλος Κόντος*, ο.π., σ. 111.

<sup>131</sup> Στη μεγάλη επίθεση που εξαπολύει ο Γκέοργκ Λούκατς (Georg Lukács) προς τη φαινομενολογική «εποχή» τονίζεται ιδιαίτερα ότι με τον τρόπο αυτό δημιουργείται μια μέθοδος που «εξαλείφει» και «ακυρώνει» τη διαφορά ανάμεσα «στο αληθές και το ψευδές, ανάμεσα στο αναγκαίο και στο αυθαίρετο, ανάμεσα στο πραγματικό και στο απλώς επινοημένο». Ο άνθρωπος και ο διάβολος, συνεχίζει ο Λούκατς, εξομοιώνονται μπαίνοντας και οι δυο στην ίδια παρένθεση με αποτέλεσμα να εξαφανίζεται η διαφορά στους περιεχομενικούς προσδιορισμούς είτε αυτοί ανάγονται στην πραγματικότητα είτε ανάγονται στις παραστάσεις – επισημαίνεται περαιτέρω ότι η φαινομενολογική οντολογία δεν επιχειρεί «να ανοίξει την παρένθεση», διότι αυτή έχει θεθεί ακριβώς για να φέρει στο ίδιο επίπεδο «την αλήθεια και την πλασματική επινόηση (Fiktion), την πραγματικότητα και το μύθο προκειμένου να δημιουργήσει τη ζοφερή ατμόσφαιρα μιας μυθικής φαινομενικής αντικειμενικότητας». Κατά τον Λούκατς η «αυστηρή μέθοδος» που διακηρύσσει ο Χούσσερλ δεν είναι τίποτε άλλο παρά η υποκειμενική – ιδεαλιστική εξαγγελία: «οι παραστάσεις μου προσδιορίζουν την ουσία της πραγματικότητας» - θεωρεί δε ότι κατ' ουσίαν ο Χούσσερλ βρίσκεται κοντά στους νεοκαντιανούς έχοντας αντικαταστήσει τις λογικές παραγωγές με την ενορατική βεβαιότητα. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1988, σ. 384.

<sup>132</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 265.

<sup>133</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Δεύτερη Λογική Έρευνα*, ο.π. σ. 82.

<sup>134</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 266.

<sup>135</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 283.

<sup>136</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 283.

<sup>137</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 284. κ.επ.



<sup>138</sup> Η Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά αναφέρεται στην αυστηρή κριτική του Αντόρνο όσον αφορά τη θέαση της ουσίας καθώς με αυτήν ο Χούσσερλ θέλει «να συλλάβει το καθολικό με μια άμεση πράξη σύλληψης». Η συγγραφέας θα αντιπαραθέσει στην επιχειρηματολογία του Αντόρνο εκείνη του σημαντικού Τσεχοσλοβάκου στοχαστή Ζαν Πατόσκα (Jean Patocka) ο οποίος θα τονίσει ότι τον Χούσσερλ «δεν τον απασχολεί τόσο το ατομικό δεδομένο όσο η συμφωνία ανάμεσα “σ” αυτό που η συνείδηση σκοπεύει” και “σ’ αυτό που είναι παρόν”». Ο Ζαν Πατόσκα θα αναπτύξει τη θεώρησή του με βάση το ότι η πρωταρχική παρουσία δεν αφορά μια ατομική ιδιότητα, ένα ατομικό πράγμα αλλά συνιστά παρουσία «μιας γενικότητας που μπορεί να πραγματοποιηθεί σε οποιοδήποτε ατομικό». Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Χούσσερλ*, ο.π. σ. 134, 135. Η αναφορά της Τ. Πεντζοπούλου στον Ζαν Πατόσκα γίνεται με βάση το άρθρο του: Jean Patocka, «La doctrine husserlienne de l’ intuition éidétique et ses critiques récents» στο: *Revue Internationale de Philosophie*, 71-72, 1965, (19), σ. 17-33.

<sup>139</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ο.π. σ. 48.

<sup>140</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Το άρθρο για την εγκυκλοπαίδεια Britannica*, εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός Πάνος Θεοδώρου ο.π. σ. 171.

<sup>141</sup> Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, τόμος 1, *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1976, σελ. 79 κ.επ..

<sup>142</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 62, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 74.

<sup>143</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Δεύτερη Λογική Έρευνα*, ο.π. σ. 33 (από την εισαγωγή του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου).

<sup>144</sup> Ο Αντόρνο παραθέτει: *Formale und Transzendente Logik*, ο.π. σ. 184 κ.επ.

<sup>145</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Δεύτερη Λογική Έρευνα*, ο.π. σ. 16 κ.επ. (από την εισαγωγή του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου).

<sup>146</sup> Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, τόμος 1, σ. 78 κ.επ.

<sup>147</sup> Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, ο.π. σ.79.

<sup>148</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1922, σ. 44.

<sup>149</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 188 κ.επ. , Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 228 κ.επ.

<sup>150</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 190, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 231 κ.επ.

<sup>151</sup> Ο Χάιντεγκερ θέλει να αναδείξει ότι η επιταγή προς τα ίδια τα πράγματα έρχεται σε απευθείας αντίθεση προς τη θεωρητική επεξεργασία: «το φαινομενολογικό αξίωμα που καλεί «προς τα ίδια τα πράγματα» εκφωνείται ενάντια στις θεωρητικές κατασκευές και τα ανεξέλεγκτα αιωρούμενα ερωτήματα που τίθενται με παραδοσιακές έννοιες, με έννοιες που έχουν καταστεί για πάντα ανεδραφικές». Martin Heidegger, *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, Επιλογή κειμένων- μετάφραση-εισαγωγή Παύλος Κόντος, ο.π., σ. 130.

<sup>152</sup> Η Τ. Πεντζοπούλου – Βαλαλά αναφέρεται στον μελετητή του Χούσσερλ Βίλχελμ Τσιλάσι (Wilhelm Szilasi) ο οποίος διακρίνει το υπερβατολογικό στον Καντ, που χαρακτηρίζει «την a priori δυνατότητα γνώσης στην κριτική φιλοσοφία, από τον αντίστοιχο όρο (υπερβατολογικό) στη φαινομενολογία: εδώ «υπερβατολογική ονομάζεται η συνείδηση μακριά από τα “κοσμικά” περιεχόμενα των πράξεών της». Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Χούσσερλ*, ο.π. σ. 177.

<sup>153</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 137, B 176 επιμ. Wilhelm Weischedel, ο.π. σ.137, στο εξής παραπέμπεται: *KrV*, Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο.π. τόμος δεύτερος, σ. 157. Στο εξής παραπέμπεται: *ΚΚΑ*.

Η αβυσσαλέα παρατήρηση κατά τον Αντόρνο αφορά το χωρίο: «Αλλά οι καθαρές έννοιες του νου συγκρινόμενες με τις εμπειρικές (ή και με τις κατ’ αίσθηση εν γένει) εποπτείες είναι τελείως ανομοιοειδείς και δεν είναι ποτέ προσιτές σε οποιαδήποτε εποπτεία».

<sup>154</sup> Η θέση του Αντόρνο είναι σταθερή απέναντι στην πρωταρχικότητα: η αποκήρυξη μιας πρώτης θεμελιωτικής αρχής, είτε αυτή αφορά την κοινωνία είτε το έλλογο a priori, «συνδέει τη σκέψη σταθερά με αυτό που η ίδια δεν είναι και έτσι διαλύει την ψευδαίσθηση της αυτάρκειάς της» (Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 44, Th.W. Adorno, *Αρνητική*

---

*Διαλεκτική* ο.π. σ. 51). Στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του (κατά το θερινό εξάμηνο 1959) με θεματική την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ο Αντόρνο αναπτύσσει την προβληματική μεταξύ *Constituens* και *Constitutum* και τονίζει ότι το ζήτημα δεν είναι να αναδειχθεί το εμπειρικό, η κοινωνία, ως ο συγκροτητικός παράγοντας (*Constituens*). Ένα τέτοιο θεμέλιο θα ήταν εξίσου εσφαλμένο όσο και η ιδεαλιστική αποδοχή ότι το συγκροτητικό στοιχείο είναι το πνεύμα. Όπως επισημαίνει αυτό που είναι λάθος είναι το ίδιο το ερώτημα για ένα απόλυτο πρώτο. Δεν υπάρχει ένα καθ' εαυτό συγκροτητικό στοιχείο (*Constituens*) ούτε ένα καθ' εαυτό συγκροτημένο (*Constitutum*) αλλά «αυτά τα δύο στοιχεία [...] παράγονται αμοιβαία» Th.W. Adorno, *Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen Band 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, σ. 224).

<sup>155</sup> Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Husserl*, ο.π. σ. 140 και σ.141.

<sup>156</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Το άρθρο για την εγκυκλοπαίδεια Britannica*, εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός Πάνος Θεοδώρου, ο.π. σ. 183.

<sup>157</sup> Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Husserl*, ο.π. σ. 143.

<sup>158</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Το άρθρο για την εγκυκλοπαίδεια Britannica*, εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός Πάνος Θεοδώρου, ο.π. σ. 184.

<sup>159</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Δεύτερη Λογική Έρευνα*, Εισαγωγή – μετάφραση – σημειώσεις Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, ο.π. σ. 29.

<sup>160</sup> Peter Prechtl, *Edmund Husserl zur Einführung*, ο.π. σ. 59.

<sup>161</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Το άρθρο για την εγκυκλοπαίδεια Britannica*, εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός Πάνος Θεοδώρου, ο.π. σ. 206.

<sup>162</sup> Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Husserl*, ο.π. σ. 47.

<sup>163</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Auflage, Halle 1922, σ. 73.

<sup>164</sup> *KrV* A 68, B 93, *KKI* σ. 35.

<sup>165</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ο.π. σ. 184.

<sup>166</sup> Ενδεικτικά μπορεί να αναφερθεί από τους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*: «... όπως όταν αποφαινόμαστε στην καθημερινή ζωή: «Βλέπω εκεί ένα σπίτι» ή «θυμάμαι να έχω ακούσει αυτή τη μελωδία» κ.τ.λ. Στην *υπερβατολογική-φαινομενολογική αναστόχηση* εγκαταλείπουμε αυτό το έδαφος μέσω της καθολικής εποχής σχετικά με την ύπαρξη ή μη ύπαρξη του κόσμου». Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ο.π. σ. 35, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, ο.π. σ. 56.

<sup>167</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 265-266, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. 324-325.

<sup>168</sup> *KrV* A 19 – 49, B 33-73, *KKI* σ. 105-149. (Σύμφωνα με τη μετάφραση του Αναστασίου Γιανναρά: *transzendente Ästhetik*: υπερβατική αισθητική).

<sup>169</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 173, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. 211.

<sup>170</sup> *KrV* A 141, B 181, *KKI* σ. 161.

<sup>171</sup> Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin · New York 1982, σ. 147.

<sup>172</sup> Εντμουντ Χούσσερλ, *Το άρθρο για την εγκυκλοπαίδεια Britannica*, εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός Πάνος Θεοδώρου, ο.π. σ. 71.

Επίσης ο Χούσσερλ σε άλλη συνάφεια κάνει λόγο για την αντίληψη ως ενέργημα στο οποίο ενυπάρχει κάθε προέλευση και υπ' αυτήν την έννοια ορίζει την αντίληψη «ως πρωταρχική ανάμνηση». Edmund Husserl, *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, στο: Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II*, hg. Klaus Held, Reclam, 1986, σ. 111. Περαιτέρω ως αντίληψη ορίζεται «η πρωταρχικώς δίδουσα εποπτεία» την οποία ο Χούσσερλ την αντιδιαστέλλει από την δίδουσα εποπτεία «της πρώτης, «φυσικής» γνωσιακής σφαίρας και όλων των επιστημών της που συνιστά την φυσική εμπειρία». Προχωρώντας τη θεώρησή του ο Χούσσερλ αναγορεύει την πρωταρχικώς δίδουσα

εποπτεία ως «αρχή όλων των αρχών», καθώς ό,τι δίδεται πρωταρχικά στην ενόραση (Intuition) πρέπει να προσληφθεί όπως δίδεται και μόνο στα όρια εντός των οποίων δίδεται Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ο.π. σ. 7 και σ. 43, σ. 44.

<sup>173</sup> KrV A 166, B 207, ΚΚΑ σ. 191.

<sup>174</sup> Ενδεικτικά μπορεί να αναφερθεί η ανάπτυξη του Χούσερλ για τον νατουραλισμό στο κείμενό του «Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη». Εδώ αρχίζοντας από την σύλληψη της φύσης ως «ενότητας του προσδιορισμένου από το χρόνο και το χώρο Είναι (Sein), η οποία διέπεται από ακριβείς φυσικούς νόμους» θα προχωρήσει στην πραγμάτευση της ψυχολογίας, την οποία θέλει να αποσπάσει από τη φυσική επιστήμη, με απώτερο στόχο να αναδείξει ότι η ίδια η θέαση της ουσίας (Wesensschauung) αποτελεί το «έσχατο θεμέλιο όλων των ψυχολογικών μεθόδων». Εντμουντ Χούσερλ, «Η Φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη», μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, περιοδικό *Δευκαλίων*, τεύχος 12, ο.π. σ. 414-447. Στο έργο του *Krisis* ο Χούσερλ θα αναδείξει τις δύο θεμελιώδεις πορείες που έχουν αφετηρία τον Ντεκάρτ: η πρώτη πορεία είναι ο ορθολογισμός (με τον Μαλεμπρανς/Malebranche, τον Σπινόζα/Spinoza και τον Λάιμπνιτς/Leibniz, όπου μέσω της σχολής του Βολφ/Wolff η πορεία καταλήγει στον Καντ). Η άλλη πορεία του σκεπτικιστικού εμπειρισμού, αρχίζει κατά τον Χούσερλ με τον Χομπς /Hobbes και οδηγείται στον Λόκ /Locke με την κριτική που αυτός θα ασκήσει στη διάνοια ανοίγοντας το δρόμο για τους «μεγαλοφυείς μαθητές του» τον Μπέρκλεϋ/Berkeley και τον Χιουμ/Hume. Εδώ ο Χούσερλ επισημαίνει ότι αυτή η πορεία είναι ιδιαίτερα σημαντική καθότι με τον Λοκ θα αναδειχτεί ότι η στροφή του Ντεκάρτ στο Εγώ αποτελεί έναν νοθευμένο υπερβατολογισμό του οποίου οι συνέπειες καθώς θα αναπτυχθούν από τον Λοκ θα φτάσουν μέχρι τη συνείδηση της αβασμιότητάς του ώστε να οδηγηθούν σε έναν «πιο συνειδητό και πιο γνήσιο υπερβατολογισμό». Ο Χούσερλ κρίνει θετικά αυτόν τον δρόμο γιατί θα αναδείξει το άτοπο του εμπειριστικού ψυχολογισμού. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ο.π., σ. 90-91 κ.επ. Ενδεικτικά και πάλι αναφέρουμε ότι η θεώρηση του Χούσερλ ως προς τον Χιουμ αναπτύσσεται με επίκεντρο το ότι η κριτική του περιορίστηκε στην εμπειρία και στον κόσμο της εμπειρίας αφήνοντας έτσι στο απυρόβλητο «τις σχέσεις ανάμεσα στις ιδέες (που ο Καντ θα συλλάβει ως αναλυτικό απριόρι)». Δεν υπήρχε το σθένος, όπως συνεχίζει ο Χούσερλ, να συλληφθεί η ιδεατότητα των λογικών μορφωμάτων μέσα σε έναν περικλειστο κόσμο ιδεατών αντικειμένων, έτσι ώστε δεν τέθηκε «το οδυνηρό ερώτημα» πώς μπορεί η υποκειμενικότητα να δημιουργήσει καθαρά από πηγές της αυθορμησίας της μορφώματα «που μπορούν να έχουν εγκυρότητα ως ιδεατά αντικείμενα ενός ιδεατού κόσμου» - μορφώματα τα οποία κατά τον Χούσερλ θα αποκτήσουν ύπαρξη (Dasein) μέσα σε μια ιστορική χρονικότητα. Edmund Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, ο.π. σ. 230.

<sup>175</sup> Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24), erster Teil, Kritische Ideengeschichte*, hg. Rudolf Boehm, Haag, Martinus Nijhoff, 1956, σ. 126 κ.επ.

<sup>176</sup> Th. W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, Gesammelte Schriften 20.1, Vermischte Schriften I, ο.π. σ. 52.

<sup>177</sup> Σύμφωνα με την Τ. Πεντζοπούλου - Βαλαλά πρόκειται για sui generis ιδεαλισμό καθότι δεν δημιουργεί το αντικείμενο αλλά συγκροτεί το νόημά του, Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Husserl*, ο.π. σ. 59.

<sup>178</sup> Lothar Eley, «Konstruktive Phänomenologie und kritische Theorie. Adornos Kritik der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Eine Anmerkung zu Heideggers Seinsfrage» ο.π. σ. 61 και σ. 71.

<sup>179</sup> Th. W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, ο.π.σ. 76. Για τον Γκέοργκ Λούκατς η α-ιστορικότητα (Ahistorismus) του Χούσερλ αποτελεί την κατ' εξοχήν αιτία για τη σύλληψη της «αυθεντικής» ιστορικότητας στον Χάιντεγκερ. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, ο.π., σ. 661. Η Πέτρα Γκέρινγκ (Petra Gehring) θεωρεί ότι το έλλειμμα εμπειρίας στη φαινομενολογία αντιστοιχεί με το έλλειμμα του ετερογενούς στοιχείου – και θεωρεί ότι αυτή η μομφή αφορά περισσότερο την κριτική προς την παντοδυναμία του υποκειμένου. Petra Gehring, *Metakritik der Erkenntnistheorie: Husserl*, στο: *Adorno Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, hg. Richard Klein, Johann Kreuzer, Stefan Müller Doohm, Metzler, Stuttgart· Weimar, 2011, σ. 362.

<sup>180</sup> Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1992, σ.164, Μαξ Χορκχάιμπερ, Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Επιμέλεια Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 258.

<sup>181</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, (1960/61), Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Band 7, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.

<sup>182</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π., Th. W. Adorno *Αρνητική διαλεκτική*, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, ο.π.

<sup>183</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt am Main 1973, Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η αργκό της αυθεντικότητας, για τη γερμανική ιδεολογία*, Μετάφραση-εισαγωγή, Γιώργος Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2019.

<sup>184</sup> Th. W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie» και «Die Idee der Naturgeschichte», Gesammelte Schriften, Band 1, *Philosophische Frühschriften*, ο.π., Th. W. Adorno, «Η ιδέα της φυσικής ιστορίας», μετάφραση Θεοδωρή Λουπασάκης, εκδόσεις Πρίσμα, 1992. (στον τόμο συμπεριλαμβάνεται και «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας».)

<sup>185</sup> Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, Μετάφραση-εισαγωγή: Γ.Ξηροπαΐδης, Ροές, Αθήνα 2000, σ. 101.

<sup>186</sup> G.W.F.Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 1, Jenaer kritische Schriften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, σ. 12, Έγγελος, *Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, Μετάφραση, σχόλια, επίμετρο: Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2006, σ. 34.

<sup>187</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, ο.π. σ. 83, Th. W. Adorno *Αρνητική διαλεκτική*, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, ο.π. σ. 101.

<sup>188</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 104, Th. W. Adorno *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ. 127.

<sup>189</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6, ο.π. σ. 526.

<sup>190</sup> Οι δέκα αριστοτελικές κατηγορίες: ουσία, ποσόν, ποιόν, προς τι, που, ποτε, κείσθαι, έχουν, ποιείν, πάσχειν, Αριστοτέλους, *Κατηγορίες*, 1b 4.

Τα πέντε γένη: όν, στάσις, κινήσις, ταυτόν, έτερον από τον πλατωνικό διάλογο *Σοφιστής*, 254 d, e.

<sup>191</sup> Ειδικότερα θα μπορούσε να αναφερθεί ότι ελλείπει κάθε αναφορά σε ζητήματα που βρίσκονται κοντά στην προβληματική και της ίδιας της κριτικής θεωρίας, όπως είναι η κομβική σύλληψη για την εργαλειακότητα του Λόγου. Ενδεικτικά μπορεί να επισημανθεί έλλειψη αναφορών του Αντόρνο στο ζήτημα «του κοσμικού χαρακτήρα του περιβάλλοντος» σε αυτή τη συνάφεια η χαϊντεγκεριανή περίσκεψη (Umsicht) είναι προσανατολισμένη προς τα όντα και οδηγεί σε μια οικείωση προς την υλικότητα του κόσμου, πέρα από τη θεωρητική διαπίστωση των ιδιοτήτων, μπορεί δε να συσχετισθεί με την αντορνική μίμηση που αφορά τη συνοχή των όντων, την αλληλέγγυα συγγένεια ανάμεσά τους, τις «ανταποκρίσεις» ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο ωθώντας σε μια ενστικτώδη προσομοίωση προς τη φύση, προς τις φυσικές συναρτήσεις. Βέβαια η προβληματική για τη μίμηση ακολουθεί στον Αντόρνο μια διαφορετική πορεία, πάντα εν όψει του Λόγου, καθότι εδώ ο στόχος δεν είναι η ανάδειξη κάποιας πρωταρχικής αυθεντικότητας, όπως θα αναπτυχθεί στη συνέχεια. Εν τούτοις στην ίδια συνάφεια της χαϊντεγκεριανής «περίσκεψης» εντάσσεται και η προβληματική που αφορά την οικειοποίηση των πραγμάτων «στην οποία δεν θα μπορούσε να οδηγήσει καμμία γνώση» - αναδεικνύει ο Χάιντεγκερ μια άλλη διάσταση πέρα από τη γνώση του οργανικού χαρακτήρα ενός οργάνου: «το όργανο μπορεί να φανερωθεί γνήσια ως προς το Είναι του μόνο όταν η δοσοληψία είναι κομμένη στα μέτρα του οργάνου». Ο Χάιντεγκερ αναφέρει τη σφυρηλάτηση σε σχέση με το σφυρί- η σφυρηλάτηση μπορεί να οικειοποιηθεί αυτό το όργανο «τόσο ταιριαστά που δεν θα μπορούσε καμμία γνώση». Αυτή η εξοικείωση με τον κόσμο οδηγεί τον Χάιντεγκερ στο «κοντολογικό νόημα του γνωρίζειν» το οποίο παρουσίασε «ως θεμελιωμένο τρόπο του μες-στον-κόσμο-Είναι». Εδώ χάνεται η όποια τυχόν σύγκλιση με τον Αντόρνο για τον οποίο η κριτική στην εργαλειακότητα του Λόγου δεν εγκαταλείπει τον ίδιο τον Λόγο (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π., σ. 69,70, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, Πρόλογος-Μετάφραση-Σχόλια, Γιάννη Τζαβάρα, ο.π. σ.125, σ.129). Μπορούμε εδώ να σημειώσουμε ότι σύμφωνα με τον Ρύντιγκερ Σαφράνσκι (Rüdiger Safranski) το φιλοσοφικό αίτημα του Αντόρνο ήταν ιδιαίτερος συγγενές προς αυτό του Χάιντεγκερ, και μάλιστα ο Σαφράνσκι κάνει μια συγκεκριμένη αναφορά στον ρόλο της τέχνης που είχε συστατικό ρόλο και στους δύο· ο Σαφράνσκι θεωρεί ότι αυτό το γνώριζε ο Αντόρνο – σημειώνει δε ο Σαφράνσκι ότι σε επιστολή που έστειλε ο Αντόρνο στον Χορκχάιμπερ ανέφερε ότι ο Χάιντεγκερ με το έργο του *Holzwege* ήταν πολύ κοντά στις δικές τους συνάψεις. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit*, Fischer, 2011, σ. 456. Εν πάση περιπτώσει αυτή η αναφορά σε ενδεχόμενη σύγκλιση μεταξύ Αντόρνο και Χάιντεγκερ αποτελεί θέμα μιας ιδιαίτερης διαπραγματεύσεως. Γεγονός όμως είναι ότι ο Αντόρνο αποφεύγει ρητά κάθε σχετική αναφορά.

<sup>192</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 104, Th. W. Adorno *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ. 127.

<sup>193</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 81, σ. 172, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια, Γιάννη Τζαβάρα, ο.π. § 80, σ. 196.

<sup>194</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 22, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α΄ τόμος, ο.π., σ. 55.

<sup>195</sup> Martin Heidegger, *Τι είναι η φιλοσοφία*, Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1986, σ. 117.

<sup>196</sup> Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*, προλεγόμενα-μετάφραση-σχόλια Π. Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2002, σ. 72.

<sup>197</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, «Hegels Begriff der Erfahrung», Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, σ.180.

<sup>198</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1998, σ. 141, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, Εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα, Χρήστου Μαλεβίτση, Δωδώνη, Αθήνα 1990, σ. 218: «Η αλήθεια της φύσεως, η αλήθεια ως η προβαίνουσα ισχύς της ουσιαστικής εκκάλυψης, γίνεται τώρα η ομοίωσις και η μίμησις, η εξομοίωση, ο προσανατολισμός της προς... η ορθότητα της όρασης, του νοείν ως παράστασης».

<sup>199</sup> Για τον Χάιντεγκερ το «καθαρό νοείν» συνίσταται «στην αντίληψη των πιο απλών χαρακτηριστικών του Είναι των όντων σαν τέτοιων που πραγματώνεται με απλή ενατένιση» (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 33, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α΄ τόμος, ο.π. σ. 72).

<sup>200</sup> Για τον Χάιντεγκερ ο λόγος ως σύνθεση, που αφορά τη «σύνδεση και συνένωση παραστάσεων» οφείλεται στην ήδη έκπτωτη λειτουργία του ως απόφανση. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 33, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α΄ τόμος, ο.π. σ. 71).

<sup>201</sup> Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, ο.π.

<sup>202</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 45 και σ. 49, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α΄ τόμος, ο.π. σ. 89 και σ. 95. Περαιτέρω ο Χάιντεγκερ θεωρεί ότι στη θεματική της υπαρκτικής Ανθρωπολογίας ανήκει η περιγραφή των γεγονικών υπαρξιακών δυνατοτήτων (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 301, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β΄ τόμος, ο.π. σ. 520). Η δική του οντολογική θεώρηση δεν αποβλέπει στην οντολογική θεμελίωση της ανθρωπολογίας. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 200, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α΄ τόμος, ο.π. σ. 320).

<sup>203</sup> Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, ο.π. σ. 113 και σ. 115.

<sup>204</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 73, Th. W. Adorno *Αρνητική διαλεκτική*, ο.π. σ. 88.

<sup>205</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 239.

Ο Όττο Ρέγγελερ (Otto Röggeler) θέτει το ερώτημα αν το πρωταρχικό σκέπτεσθαι που διακηρύσσει ο Μάρτιν Χάιντεγκερ αποτελεί δρόμο περισυλλογής ή δρόμο διαφυγής, απ' όπου βέβαια απωθείται η πραγματικότητα. Για τον Όττο Ρέγγελερ συμβαίνουν και τα δύο: σε ορισμένες περιπτώσεις αποτελεί διαφυγή και σε άλλες δρόμο για περισυλλογή και ο Όττο Ρέγγελερ συνεχίζει την ανάπτυξη του υποστηρίζοντας ότι και στις δυο περιπτώσεις το χαιίντεγκεριανό σκέπτεσθαι προχώρησε σε δρόμους που μόνον στη Γερμανία ήταν εφικτοί: σε δρόμους που είχαν προετοιμαστεί από τη συνάντηση των Γερμανών με τους αρχαίους Έλληνες αλλά και με τη συνάντηση της θεωρησιακής παράδοσης με την ερμηνευτική. Otto Röggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999, σ. 170.

<sup>206</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 6, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ.38.

<sup>207</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 9 και σ. 7, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 42 και σ. 39.

<sup>208</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 69, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 83.

<sup>209</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 99, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 67. Για τον Χάιντεγκερ ένα πλέονασμα υποκειμενικότητας, ένα μερίδιο της αυθορμησίας αποτελεί απλώς ένα είδος αιτιότητας όπως αναπτύσσει στο κείμενό του *Vom Wesen des Grundes*, Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, σ. 44.

<sup>210</sup> Γιώργος Ξηροπαΐδης, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα 1995, σ. 190.

<sup>211</sup> Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, ο.π., σ. 117.

Σε μια άλλη συνάφεια αλλά παραμένοντας σε αυτό το ποιμενικό τοπίο ο Ζαν Φρανσουά Κερβεγκάν (Jean- François Kervegan) θα χαρακτηρίσει τη διαλεκτική (την εγγεληνική, αλλά και την καντιανή και ίσως, όπως επισημαίνει, και την πλατωνική, πάντως σε κάθε περίπτωση την εννοιακή) σαν τον «λύκο» που βρίσκεται μέσα στο κοπάδι και ο οποίος ορμά για να κλονίσει και να καταστρέψει την τάξη των πραγμάτων. Jean- François Kervegan, «Rendre Adorno à Hegel», σ. 2, πηγή Internet.

<sup>212</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 298, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β' τόμος, ο.π. σ. 516.

<sup>213</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 122-123. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, ο.π. σ. 207. Στην ίδια συνάφεια ο Χάιντεγκερ κάνει λόγο για τον «αυθεντικό συνεταιρισμό» με τους άλλους. Το κριτήριο μιας τέτοιας ποιότητας ασφαλώς είναι σημαντικό, στο βαθμό που ο «συνεταιρισμός» δεν περιορίζεται σε ένα ποσοτικό κριτήριο στις σχέσεις με τους άλλους. Η αυθεντικότητα όμως ορίζεται σταθερά στα πλαίσια της θεμελιώδους οντολογίας ως «ιδιοποίηση του εαυτού». Έτσι ο συνεταιρισμός, ως σχεσιακότητα, ακυρώνεται καθώς συστρέφεται και αυτός, όπως και η απελευθερωτική σχέση, στη μονολογική, οντολογική ιδιοποίηση του εαυτού.

<sup>214</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 122, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, ο.π. σ. 206-207.

Ο Οττο Πέγγελερ επισημαίνει τη θέση του Εμμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Levinas) ο οποίος θεωρεί ότι από το χάιντεγκεριανό σκέπτεσθαι ελλείπει ο Άλλος, που θα μπορούσε να δημιουργήσει υποχρέωση σε κοινωνικά συμφραζόμενα, στο: Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, σ. 165. Σχετική είναι επίσης αυτή η αναφορά στον Εμμανουέλ Λεβινάς, όσον αφορά το έργο του *Le temps et l' autre* (Quadrige/ Presses universitaires de France, Paris 1983, σ. 51) που γίνεται από τον Ντίτερ Τομαί (Dieter Thomä), ο οποίος επισημαίνει ταυτόχρονα ότι σε αυτή τη θέση του Λεβινάς για τη λησμοσύνη του Άλλου εκ μέρους του Χάιντεγκερ αντιπαρατέθηκε ο Ζακ Ντερριντά (Jacques Derrida) (στο έργο του *Η γραφή και η διαφορά*) υπερασπιζόμενος τον Χάιντεγκερ και θεωρώντας αντίθετα ότι ο Λεβινάς κάνει έναν εσφαλμένο αποκλεισμό του άλλου. Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 437.

<sup>215</sup> Όπως αναπτύσσει ο Διονύσιος Σαργέντης «ο γεγονοτικός βίος υπόκειται σε μια καθολική δομή (στη μέριμνα), η οποία πρέπει να εκτεθεί συστηματικά και η οποία οφείλει να καταστήσει κατανοητή την ουσία του φιλοσοφείν». Dionysios Sargentis, *Das differente Selbst der Philosophie. Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel*, Verlag Dr. Köster, Berlin, 1998.

<sup>216</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 382, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β' τόμος, ο.π. σ. 631. Ο Χάιντεγκερ συλλαμβάνει την αγωνία κληρονομώντας την από τον Κίρκεγκαρντ – όμως με καθοριστική διαφορά. Διότι για τον Κίρκεγκαρντ η αγωνία συλλαμβάνεται εν όψει του προπατορικού αμαρτήματος, όπως διατυπώνεται στην *Εννοια της αγωνίας*. Η αγωνία συνέχεται άρρηκτα με την έννοια της αμαρτίας και διακρίνεται σε αντικειμενική και υποκειμενική αγωνία – μια διάκριση που επίσης δεν έχει ακολουθήσει ο Χάιντεγκερ. Για τον Κίρκεγκαρντ «με την αντικειμενική αγωνία εννοούμε την σ' ολόκληρο τον κόσμο αντανάκλαση της αμαρτωλότητας της αναπαραγωγής» ενώ με την υποκειμενική αγωνία νοείται ο ίλιγγος της ελευθερίας: η ελευθερία συλλαμβάνει την ίδια της την περατότητα «και κρεμείται απ' αυτήν. Μέσα σε αυτόν τον ίλιγγο καταποντίζεται η ελευθερία λιπόθυμη» (Σ. Κίρκεγκωρ, *Εννοια της αγωνίας*, μετάφραση Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 76). Σύμφωνα με τη θέση του Φώτη Τερζάκη «η αγωνία [...] εξηγεί ψυχολογικά για τον Κίρκεγκωρ το πέραςμα από την αθωότητα στην ενοχή ως συνείδηση της αμαρτίας (αμαρτωλότητα), ενώ η απελπισία [η απόγνωση] είναι η ίδια η αμαρτία στον βαθμό που δεν σπάζει τον φαύλο κύκλο της ανατροφοδότησής της». Φώτης Τερζάκης, *Η πολιιορκημένη υποκειμενικότητα, Φαινομενολογία και υπαρξισμοί στον εικοστό αιώνα*, Αλεξάνδρεια, 2021, σ. 29.

<sup>217</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 152, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 232: «Αυτό που σήμερα προσφέρεται ως φιλοσοφία του ναζισμού, αλλά δεν έχει τίποτε το κοινό με την εσωτερική αλήθεια και το μεγαλείο αυτού του κινήματος (δηλαδή τη συνάντηση της οικουμενικά καθωρισμένης τεχνικής με τον σύγχρονο άνθρωπο), έχει ψαρέψει στα θολά νερά αυτών των 'αξιών' και των 'ολοτήτων'». (Το έργο εκδόθηκε το 1953). Η αναφορά σε αυτό το χωρίο γίνεται και από τον Οττο Πέγγελερ, ο οποίος επισυνάπτει και τη θέση της Χάννα Αρεντ (Hannah Arendt): βάσει της δικής της θεώρησης η ιδέα αυτή, ότι ο ναζισμός αποτελεί συνάντηση της οικουμενικής τεχνικής (planetarische Technik) με τον σύγχρονο άνθρωπο, είναι μια γκροτέσκα ιδέα που μπορούσε κανείς να τη συναντήσει και σε άλλους. Η Αρεντ σε αυτούς «τους άλλους» συγκαταλέγει και τον Βάλτερ Μπένγιαμιν. Ο Μπένγιαμιν επεσήμανε βέβαια την κεντρική θέση της τεχνικής στον ναζισμό, στα πλαίσια μιας αισθητικοποίησης της πολιτικής, ακριβώς για να ασκήσει την κριτική του. Ο Πέγγελερ, επιχειρώντας να αμβλύνει την κατάσταση, κάνει λόγο

για «τύφλωση» του Χάιντεγκερ, την οποία οφείλει να δει κανείς μέσα στις συνθήκες της εποχής εκείνης. Στο ίδιο έργο ο Όττο Πέγγελερ αναφέρεται στην μεταπολεμική υποδοχή του Χάιντεγκερ στη Γαλλία. Εδώ υπήρξαν αντιστασιακοί, οι οποίοι μετά το 1945 θέλησαν να αποκτήσουν διασύνδεση «με τον εξορισμένο στοχαστή», όπως λέει ο Πέγγελερ. Μετά την επέμβαση του Ζαν Πωλ Σαρτρ (Jean Paul Sartre) υπήρξε η δυνατότητα μιας «αριστερής αναβάπτισης» του Χάιντεγκερ. Παρ'όλο που απέτυχε η προσπάθεια διαμεσολάβησης του Χέγκελ και του Μαρξ με τον Χούσερλ και τον Χάιντεγκερ, δηλαδή της μεταφυσικής και υπερβατολογικής φιλοσοφικής παράδοσης με μια νέα ιστορική εμπειρία, η γαλλική φιλοσοφία ήταν αυτή που συνετέλεσε στην επίδραση της χαιντεγκεριανής σκέψης παγκοσμίως. Εδώ ήταν βέβαια καθοριστική η χαιντεγκεριανή αναμέτρηση με τον Νίτσε, όπως επισημαίνει ο Πέγγελερ, όπου ο Νίτσε ασφαλώς κατέχει εδώ τη θέση της ριζικής κριτικής και υπέρβασης της παράδοσης. Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, ο.π. σ. 218 και σ. 229.

Για το ζήτημα της εμπλοκής του Χάιντεγκερ με τον ναζισμό υπάρχουν μελέτες, οι οποίες προφανώς εμπλουτίζονται μετά από την έκδοση των *Μαύρων Τετραδίων* του Χάιντεγκερ (Schwarze Hefte). Εδώ σημειώνουμε μόνο την προσωπική μαρτυρία του Καρλ Λέβιτ (Karl Löwith) ο οποίος συνάντησε τον Χάιντεγκερ την άνοιξη του 1936 στη Ρώμη. Ήταν μια φιλική συνάντηση του Καρλ Λέβιτ με την οικογένεια του Χάιντεγκερ με την οποία διατηρούσε φιλία από το 1919, δηλαδή από την εποχή που ήταν μαθητής του Χάιντεγκερ. Στη συζήτηση που είχε μαζί του ο Καρλ Λέβιτ δήλωσε σαφώς ότι θεωρεί πως η θέση του Χάιντεγκερ υπέρ του ναζισμού αποτελεί «την ουσία της φιλοσοφίας του». Και ο Καρλ Λέβιτ συνεχίζει: «Ο Χάιντεγκερ συμφώνησε μαζί μου ανεπιφύλακτα και υποστήριξε ότι η δική του έννοια περί της ιστορικότητας αποτελεί τη βάση για την πολιτική του τοποθέτηση. Δεν άφησε επίσης κανέναν ενδοιασμό για την πίστη του προς τον Χίτλερ». Και η μαρτυρία του Καρλ Λέβιτ καταλήγει με την αναφορά στο ότι τα μόνα προβλήματα που διέβλεπε ο Χάιντεγκερ εν σχέσει με τον ναζισμό ήταν ότι ο Χίτλερ είχε υποτιμήσει τη ζωτική δύναμη των χριστιανικών εκκλησιών και δεν είχε εκτιμήσει τα εμπόδια για την προσάρτηση της Αυστρίας. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, 1986, σ. 57· αυτή η μαρτυρία του Καρλ Λέβιτ παρατίθεται στο: Hugo Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Reihe Campus, Frankfurt am Main New York 1992, σ. 132.

<sup>218</sup> Jean- François Kervegan, «Rendre Adorno à Hegel», ο.π. σ. 3.

<sup>219</sup> Αυτή η απροσδιοριστία του Είναι δεν αίρεται με προσδιορισμούς οι οποίοι ίσα ίσα επιτείνουν και ενισχύουν αυτή την απροσδιοριστία. Παρατίθενται ενδεικτικά ορισμένοι τέτοιοι προσδιορισμοί από την *Επιστολή για τον ανθρωπισμό* (μετάφραση Γ. Ξηροπαϊδή ο.π.): «το Είναι ως στοιχείο είναι η σιωπηλή ισχύς της επιθυμητικής δυνατοποίησης, δηλ. του δυνατού» (σ. 53) [με βάση τη θεώρηση ότι «καθιστώ κάτι δυνατό σημαίνει εδώ ότι το διαφυλάσσω στην ουσία του», σ. 55], «το Είναι αυτό τούτο είναι η σχέση, καθόσον αυτό κρατά κοντά του την έκ-σταση στην υπαρκτική, δηλαδή εκστατική ουσία της» (σ. 91), «ως τέτοιο παραμένει το Είναι μυστηριώδες, η απέριτη εγγύτητα μιας ήπιας εξουσίας» (σ. 93), «το Είναι είναι το πεπρωμένο του ξέφωτου» (σ. 103), «το Είναι είναι το κατ'εξοχήν transcendens» (σ. 103), «το Είναι είναι ως ξέφωτο» (σ. 105), «το Είναι είναι η διαφύλαξη που φυλάσσει στην αλήθεια της την εκ-στατική ουσία του ανθρώπου, έτσι ώστε να στεγάζει την έκσταση στη γλώσσα» (σ. 165).

<sup>220</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, εκδ. Neske, Stuttgart 1997, σ. 93. Το εν λόγω έργο αποτελεί καταγραφή των πανεπιστημιακών παραδόσεων του Μάρτιν Χάιντεγκερ στο Πανεπιστήμιο του Φράμπουργκ κατά το χειμερινό εξάμηνο της περιόδου 1955/56. Σε αυτές τις παραδόσεις ο φιλόσοφος ανέπτυξε το ζήτημα των τεσσάρων αρχών της τυπικής λογικής (ταυτότητας, μη αντίφασης, αποκλεισμένου τρίτου και αποχρώντος λόγου) και με μια αριστοτεχνική αναγωγή κατέδειξε ότι οι τρεις πρώτες αρχές συμπυκνώνονται στην αρχή του αποχρώντος λόγου.

<sup>221</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, ο.π. σ. 185.

<sup>222</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 152, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, τόμος Α' ο.π. σ. 255.

<sup>223</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 196 και σ. 38, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, τόμος Α' ο.π. σ. 315 και σ. 78.

<sup>224</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 66.

<sup>225</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 32.

<sup>226</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 113.

<sup>227</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 11, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π.σ. 44 κ.επ.

<sup>228</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 144, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 222.

<sup>229</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 32, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, ο.π. σ. 70.

Ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Χάιντεγκερ επιχειρεί μια Repristination (οιονεί καταστολή) στη σύλληψη της αριστοτελικής μεταφυσικής. Προς τούτο θα κάνει μια εκτενή αναφορά στη χαιντεγκεριανή μετάφραση της πρώτης φράσης από τα *Μετά τα Φυσικά* (A 908 a): «πάντες άνθρωποι του ειδέναι ορέγονται φύσει». Σύμφωνα με τον Αντόρνο ο Χάιντεγκερ έχει μεταφράσει άλλα αντί άλλων: Σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ αυτή η εναρκτήρια φράση του Αριστοτέλη μεταφράζεται ως εξής: «στο Είναι του ανθρώπου ενυπάρχει ουσιαστικά η μέριμνα για βλέπειν» [Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens] (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 171, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, τόμος Α' ο.π. σ. 280). Η πρώτη ένσταση του Αντόρνο αφορά την απόδοση του ειδέναι με το οράν. Στο ρήμα ειδέναι ασφαλώς υπάρχει ετυμολογική παραπομπή στο ιδείν. Όμως κατά τον Αντόρνο δεν πρέπει να αγνοείται η σταδιακή εννοιοποίηση των λέξεων. Ήδη για το παρόν του Αριστοτέλη ο όρος «ειδέναι» αφορά τη συνείδηση που έχει χειραφετηθεί από το αισθητηριακό παρόν. (Τώρα βέβαια ο όρος «συνείδηση» τίθεται προφανώς βεβιασμένα από τον εγγεγραμμένο Αντόρνο· θα πρέπει να εννοήσουμε την εννοιακότητα, την εννοιοποίηση που έχει επέλθει.) Ως προς το «φύσει» που έχει αποδοθεί από τον Χάιντεγκερ με τον όρο «ουσιαστικά», ο Αντόρνο επισημαίνει ότι για τον Αριστοτέλη, που ήταν οντολόγος αλλά και φυσικός, ο όρος «φύσει» παραπέμπει καθαρά στη φύση των ανθρώπων έτσι όπως είναι, έτσι όπως ο όρος νοείται σε αντίθεση προς το «θέσει». Και τέλος ισχυρή ένσταση υπάρχει βέβαια με την απόδοση του «ορέγεσθαι» με τον βασικό χαιντεγκεριανό όρο «μέριμνα» που υποδηλώνει την μέριμνα του Dasein για το δικό του Είναι. Μία τέτοια οντολογική χροιά στο ρήμα «ορέγεσθαι» ασφαλώς δεν υπάρχει κατά τον Αντόρνο, ο οποίος απευθυνόμενος στους φοιτητές του, για να υποστηρίξει τη θέση του, τους προτρέπει κάπως αμήχανα: «κυττάξτε οποιοδήποτε λεξικό για αυτόν τον όρο» Th. W. Adorno, *Metaphysik, Begriff und Probleme*, (1965), Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Band 14, herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, σ. 37 κ.επ.

<sup>230</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 102.

<sup>231</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 108.

<sup>232</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 116.

<sup>233</sup> Στη διάλεξη «Vom Wesen des Grundes» αυτό το εντός του Dasein θεμέλιο της οντολογικής διαφοράς συνιστά για τον Χάιντεγκερ την υπερβατικότητα του Dasein. Στην παρούσα διάλεξη το πρόβλημα της οντολογικής διαφοράς εισάγεται με βάση τη «συγγένεια» ανάμεσα στο θεμέλιο και το πρόβλημα του Είναι. Martin Heidegger, «Vom Wesen des Grundes», Vittorio Klostermann Frankfurt am Main., 1995, σ. 15 και 17.

<sup>234</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 153, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, ο.π. σ. 256.

<sup>235</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σελ. 60, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, ο.π. σ. 111.

<sup>236</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 280.

<sup>237</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 54.

<sup>238</sup> Ο όρος Dasein έχει αποδοθεί στα ελληνικά κατά διάφορους τρόπους: ως εδωνά-Είναι (Γ.Τζαβάρας), παρείναι (Χ. Μαλεβίτσης), ώδε-Είναι (Γ. Ξηροπαϊδής), ύπαρξη (Β. Μπιτσώρης), αυτού-Είναι (Γ. Φαράκλας)· υπάρχει και η επιλογή να παραμείνει ο όρος αμετάφραστος – αυτήν την επιλογή ακολουθούμε στην παρούσα έρευνα.

<sup>239</sup> Th. W. Adorno, *Metaphysik, Begriff und Probleme*, ο.π. σ. 26.

<sup>240</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 86, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, ο.π. σ. 153.

<sup>241</sup> Ernst Cassirer, Martin Heidegger *Η διαμάχη στο Νταβός*, Μετάφραση-Επίμετρο Χρήστος Μαρσέλλος, Ερμα, Αθήνα 2019, σ. 75.

<sup>242</sup> Ernst Cassirer, Martin Heidegger *Η διαμάχη στο Νταβός*, Μετάφραση-Επίμετρο Χρήστος Μαρσέλλος, ο.π. σ. 75.

<sup>243</sup> Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, ο.π. σ. 71.

<sup>244</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι η σύγκλιση μεταξύ Χάιντεγκερ και Μαρξ, που έχει επιχειρηθεί μεταξύ άλλων διανοητών και από τον τσέχο φιλόσοφο Κάρελ Κόσικ (Karel Kosik), εντοπίζεται από αυτόν τον τελευταίο στο πεδίο της μέριμνας· σύμφωνα με τη δική του διατύπωση «η μέριμνα είναι η υποκειμενική μετατόπιση της πραγματικότητας του ανθρώπου



---

σαν αντικειμενικού υποκειμένου». Ο Κόσικ, για να προσεγγίσει το θέμα της χαιντεγκεριανής αυθεντικότητας, θα αντιδιαστείλει τη μέριμνα προς την απασχόληση που οδηγεί «στη φενάκη της πραγματοποίησης». Κάρελ Κόσικ, *Διαλεκτική του συγκεκριμένου, Σπουδή στα ζητήματα του ανθρώπου και του κόσμου*, δεν αναφέρονται στοιχεία μετάφρασης, Εργατική πάλη, Αθήνα 2017, σ. 61 και σ. 64.

<sup>245</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 133 και σ. 191, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, ο.π. σ. 224 και σ. 308.

<sup>246</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 133.

<sup>247</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 144.

<sup>248</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 12, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, ο.π. σ. 40.

<sup>249</sup> Σύμφωνα με τον Όττο Πέγγελερ ο Χάιντεγκερ ήδη από τον Ιούνιο του 1919 αντιπαρατέθηκε μαζί με τον Γιούλιους Εμπινγκχάους (Julius Ebbinghaus) στην υπερβατολογική προσέγγιση του Χούσσερλ υποστηρίζοντας ότι με την απόθεση της ιστορικότητας το καθαρό εγώ δεν μπορεί παρά να είναι μόνον υποκείμενο θεωρητικών ενεργημάτων. Για τον Χάιντεγκερ η φαινομενολογία της ζωής εκλαμβάνει τη ζωή στη γεγονικότητά της που συνίσταται στην ιστορική διάστασή της και ως εκ τούτου δεν μπορεί να προσεγγιστεί παρά μόνον ερμηνευτικά. Ο Όττο Πέγγελερ θεωρεί ότι ο Χάιντεγκερ, με τη σύλληψη της γεγονικότητας της ζωής, απορρίπτει κάθε θεμελίωση και ερμηνεία της ως *causa sui*. Η ζωή στη γεγονικότητά της μορφοποιεί συνάφειες που προηγούνται των θεωρητικών συλλήψεων και η ιστορικότητά της συνίσταται στην επάνοδο στην πρωταρχικότητά της. Ο Όττο Πέγγελερ συνεχίζει την ανάπτυξή του θέτοντας το ερώτημα αν μπορούσε να δώσει ο Χάιντεγκερ μια εννοιακή βάση σε αυτήν την νέα κατανόηση της ζωής. Για τον σκοπό αυτόν συνεργάστηκε ο Χάιντεγκερ με τον θεολόγο Ρούντολφ Μπούλτμαν (Rudolf Bultman). Η δική του σύλληψη της ιστορικότητας ερμηνεύτηκε από τον Χάιντεγκερ ως μοίρα και πεπρωμένο, δηλαδή με έννοιες που συνδέονται, όπως επισημαίνει ο Όττο Πέγγελερ, με τη γλώσσα της αρχαιοελληνικής τραγωδίας. Otto Röggele, *Heidegger in seiner Zeit*, ο.π., σ. 156-157.

<sup>250</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 350, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β' τόμος, σ. 589.

<sup>251</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 218.

<sup>252</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 130, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 203.

<sup>253</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 19, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, σ. 51 και Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, ο.π. σ. 101.

<sup>254</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 17, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος, σ. 49.

<sup>255</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über Marxistische Dialektik*, der Malik Verlag, Berlin, kleine revolutionäre Bibliothek, 1923, φωτομηχανική ανατύπωση 1967/68 Verlag de Munter Amsterdam, σ. 159. Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Καβουλάκος, Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σ. 195.

<sup>256</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 135, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 164.

<sup>257</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 136, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 165.

<sup>258</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 203 κ.επ.

Ο Όττο Πέγγελερ αναφέρεται στην τελευταία μεταφυσική σύλληψη του Μαξ Σέλερ (Max Scheler) σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος προσδιορίζεται μέσα στη ζωτικότητά του ως αυτός που μπορεί να πει «όχι» αυτή τη σύλληψη ο Χάιντεγκερ θέλει να την μετασηματίσει έτσι ώστε ο άνθρωπος να μην μπορεί να πει ούτε «ναι» ούτε «όχι» αλλά να είναι μόνον ερωτών «γιατί». Otto Röggele, *Heidegger in seiner Zeit*, ο.π., σ. 159.

<sup>259</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 71 κ.επ., Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 86 κ.επ.

<sup>260</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 10, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 43.

Σε αυτή τη συνάφεια προς την εγελιανή διαλεκτική μπορούμε να αναφέρουμε την διεξοδική πραγμάτευση της συνάντησης της χαϊντεγκεριανής σύλληψης με τις εγελιανές εννοήσεις της διαλεκτικής και της αρνητικότητας όπως εκτίθεται στη θεώρηση του Διονύσιου Σαργέντη. Σύμφωνα με την ανάπτυξή του η ισοπέδωση της διάκρισης που επιχειρεί ο Χάιντεγκερ ανάμεσα στο ένα και το έτερον αποσκοπεί στην ανάδειξη της απώθησης της πρωταρχικής διάστασης του αρνητικού. Έτσι όμως, συνεχίζει ο Δ. Σαργέντης, γεννάται το ερώτημα, αν η χαϊντεγκεριανή ανάπτυξη μπορεί να συναντήσει την εγελιανή σύλληψη της συνείδησης. Θεωρεί δε περαιτέρω ο Δ. Σαργέντης ότι μια τέτοια προβληματική δεν έχει πλέον καμμία σχέση με τα εγελιανά συμφραζόμενα, καθότι ο Χάιντεγκερ αποκλείει «ουσιώδεις διαστάσεις της Φαινομενολογίας του Πνεύματος (και κυρίως όλες τις θέσεις του Χέγκελ περί της εαυτότητας του ετέρου) και αποτιμά τις εγελιανές διακρίσεις μόνον σύμφωνα προς τη δομή της καρτεσιανής *conscientia*. Υποτεινίζει την εγελιανή θεώρηση με ένα υπερβατολογικό νοεόν, το οποίο δεν υπερβαίνει εν τέλει την αναστοχαστική φιλοσοφία και επιχειρεί να καταδείξει την έκθεση της εμφανιζόμενης γνώσης ως την μετακίνηση από το “*cogito rem*” στο “*cogito me cogitare rem*”». Συνεχίζει δε ο Δ. Σαργέντης επισημαίνοντας, ότι η χαϊντεγκεριανή θεώρηση αποφεύγει να δεχτεί ότι η εγελιανή έκθεση (*Darstellung*) της εμφανιζόμενης γνώσης υπερβαίνει εκ θεμελίων το παραστασιακό νοεόν καθότι αναιρεί στην ατομικότητα (*Individualität*) της πνευματικής αυτοσχασίας την αυτοπαριστώμενη παράσταση και την αναστοχαστικότητα του νεώτερου νοεόν. Ο Δ. Σαργέντης καταλήγει, στο εν λόγω απόσπασμα της ανάπτυξής του, ότι εν τέλει ο βαθύτερος στόχος του Χάιντεγκερ είναι η καθ’ ολοκληρίαν ένταξη του εγελιανού σκέπτεσθαι στη λήθη του Είναι με τίμημα την απώλεια ουσιωδών διαστάσεων της εγελιανής φιλοσοφίας. (Dionysios Sargentis, *Das differente Selbst der Philosophie. Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel*, ο.π., σ. 314-315).

<sup>261</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 4 , Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 36.

<sup>262</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, εκδ. Neske, 1997, σ. 157.

<sup>263</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 21 , Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 58.

<sup>264</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 14 , Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 48.

<sup>265</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 63 , Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 116.

<sup>266</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 196 κ.επ.

<sup>267</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 490.

<sup>268</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 500.

<sup>269</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 261, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β΄ τόμος, ο.π.σ. 467.

<sup>270</sup> Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, μετάφραση στα γερμανικά και εισαγωγή Wolfgang Bartuschat, Meiner, Hamburg 1999, pars tertia, propositio VI: «*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse persevere conatur*». Σπινόζα, *Ηθική*, μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης, εισαγωγή Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, μέρος III, πρόταση 6: «κάθε πράγμα προσπαθεί, όσο εξαρτάται από το ίδιο, να εμμείνει στο είναι του».

<sup>271</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 250, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β΄ τόμος, ο.π. σ. 452.

<sup>272</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 182 και 193, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α΄ τόμος, ο.π. σ. 296 και 311.

<sup>273</sup> Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 267 (σύμφωνα με την ανάπτυξη στα Επιλεγόμενα του Χρήστου Μαλεβίτση).

<sup>274</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 254, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β΄ τόμος ο.π. σ. 457.

<sup>275</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 254, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β΄ τόμος ο.π. σ. 456.

<sup>276</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 516.

<sup>277</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 517.

<sup>278</sup> Martin Heidegger, *Einblick in das was ist, Bremer Vorträge 1949, Die Gefahr*, στο: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA, Bd. 79, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, σ. 56. Οι τέσσερις αυτές διαλέξεις της Βρέμης αφορούν το πράγμα, το σύστημα (das Ge-stell), τον κίνδυνο και τη στροφή. [Σημειώνουμε ότι σύμφωνα με τον Γ. Ξηροπαΐδη ο όρος Ge-stell μεταφράζεται ως πλαισιο-θέτηση]. Η συγκεκριμένη αναφορά στον θάνατο βρίσκεται στην τρίτη διάλεξη που αφορά τον κίνδυνο – η πυκνή σύλληψη του Χάιντεγκερ πραγματεύεται την τεχνική ως ουσία του Ge-stell και ως ουσία του Ge-stell αναδεικνύεται ο κίνδυνος (σ. 54) – μέσα από την πραγμάτευση του κινδύνου θα αρχίσει η αναφορά στον θάνατο για να συνεχίσει ο Χάιντεγκερ με βάση τη σύλληψη ότι η ουσία του Ge-stell είναι ο κίνδυνος και στη διάσταση του κινδύνου το Είναι στρέφεται στη λήθη της ουσίας του και έτσι ταυτόχρονα στρέφεται ενάντια στην αλήθεια της ουσίας του (σ. 71). Η θεώρηση θα προχωρήσει με επίκεντρο τους εμβληματικούς στίχους του Χαϊντεγκερ από τον ύμνο *Πάμος* «εκεί όμως που βρίσκεται ο κίνδυνος, εκεί φύεται και το σωτήριο» (σ.72).

<sup>279</sup> Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Text +Kritik, München 2009, σ. 13.

<sup>280</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 69.

<sup>281</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σελ. 121.

<sup>282</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 247.

<sup>283</sup> Hermann Schweppenhäuser, *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, edition text+kritik, München 1988. Ο Χέρμανν Σβέππενχόιζερ πραγματεύεται σε τρεις ενότητες την θεώρηση της γλώσσας από τον Χάιντεγκερ: αναφέρεται στο αυτονομημένο νόημα, στο αυτονομημένο ομιλείν και στην αυτονομημένη γλώσσα. Η πρώτη ενότητα για το αυτονομημένο νόημα αφορά την επ' υφηγησία διατριβή του Χάιντεγκερ με θέμα τη σχολαστική φιλοσοφία του Ντουνς Σκότους και ειδικότερα τη θεώρησή του περί των κατηγοριών και περί της σημασίας (*Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, Tübingen 1916). Για τον Σβέππενχόιζερ στη βάση αυτής της πρώιμης θεώρησης διαγράφεται η πορεία ενός φιλοσοφείν «από το καθαρό νόημα προς το ίδιο το Είναι», έτσι ώστε «να απελευθερωθεί η γλώσσα από την αντίθεσή της προς το εξωγλωσσικό νόημα και να καταστεί η ίδια αντικειμενικό υπόστρωμα». Στην πρώτη ενότητα διαφαίνεται η πρόθεση του Χάιντεγκερ για τη θεμελίωση του νοήματος στην ύπαρξη και για την απελευθέρωση του νοείν από τα δεσμά της λογικής. (σ. 9). Ασφαλώς υπάρχει η επίδραση του Χούσερλ εν σχέσει με την κατεύθυνσή του προς τις καθαρές σημασίες – όπως όμως τονίζει ο Σβέππενχόιζερ ο Χούσερλ είχε επίγνωση της δυσκολίας που συνεπιφέρει «η χειραφέτηση της θεωρίας ενός καθαρού νοήματος από τη γεγονική γλώσσα» (σ. 31). Αν το γλωσσικό ιδεώδες του Χούσερλ προσεγγίζει μια «αποκαθαρμένη γλώσσα συμβόλων», πράγμα που θα μπορούσε να τον οδηγήσει στον λογικό θετικισμό, η χαιντεγκεριανή σύλληψη για τη γλώσσα δεν επιτρέπει να θεωρηθεί ως μια τεχνητή γλώσσα σημείων (σ. 32). Βασική είναι η θέση του Σβέππενχόιζερ ότι αυτή η έννοια της γλώσσας παράγει αφ' εαυτής ένα γλωσσικό ιδεώδες που δεν γνωρίζει πλέον καμμία γλώσσα (σ. 33), τονίζει δε τη σαφή διαφορά του Χάιντεγκερ προς τον Χούσερλ· αν στον Χούσερλ οι σημασίες αποσπώνται από τα δεσμά της γραμματικής, στην διατριβή του ο Χάιντεγκερ συνάπτει άμεσα τα δύο συστήματα: αυτό των κατηγοριών και αυτό της γραμματικής. Στη δεύτερη ενότητα που αφορά το αυτονομημένο ομιλείν ο Σβέππενχόιζερ εστιάζει κυρίως στο *Είναι και Χρόνος*. Εδώ η σημασία της πρωταρχικότητας ανάγεται στην τεχνική κίνηση βάσει της οποίας πρώτα «παρασκευάζονται» οι έννοιες/οι σημασίες και «κατόπιν περιγράφεται ως δεδομένο το νόημά τους». Η καθαρότητα των σημασιών είναι αυτή που θεμελιώνει τη θεμελιώδη οντολογία και όχι το αντίστροφο (σ. 49). Έτσι στον πυρήνα αυτού του έργου τα θεμελιώδη πράγματα παράγονται μέσω της φαινομενολογικής αναγωγής «αυτή όμως ανάγεται στο περιεχόμενο των πρωταρχικών σημασιών». Για τον Σβέππενχόιζερ η αντίφαση που διαπερνά τη θεώρηση της γλώσσας στο *Είναι και Χρόνος* αφορά τη σύγκρουση των αξιώσεων που ανακύπτουν μέσα από τη σύλληψη των στιγμών του υπαρκτικού και γεγονικού ομιλείν, έτσι ώστε αυτές οι στιγμές να καταστούν «όροι της δυνατότητας της γλώσσας» (σ. 54). Αυτή η αντίφαση κατανοείται, κατά τον Σβέππενχόιζερ, μέσα από τη σύλληψη του υπαρκτικού απριόρι της θεμελιώδους οντολογίας· στο επίκεντρο αυτού του χαιντεγκεριανού απριόρι βρίσκεται η διαπλοκή του ζεύγματος γένεσης και εγκυρότητας (*Genesis und Geltung*)· το ζεύγμα συγκροτεί την έννοια της πρωταρχικότητας αφού οι δύο πόλοι (η γένεση και η εγκυρότητα) έχουν καταστεί «αδιάφοροι» ο ένας για τον άλλον. Η γλώσσα είναι πρωταρχικά ομιλείν (συγκροτητικό για το οποίο είναι το ακούειν) και κατόπιν «παγώνει» σε σύμβολο, σε μία πραγματοειδή διαθέσιμη γλώσσα (σ. 55). Και ο Σβέππενχόιζερ καταλήγει σε αυτήν τη δεύτερη ενότητα τονίζοντας ότι το νόημα είναι ήδη εκεί – και μόνον επειδή το νόημα είναι ήδη εκεί μπορούμε εμείς να μιλάμε άχρονα και αμετάβλητα. Στην τρίτη ενότητα ο Σβέππενχόιζερ πραγματεύεται τη θεώρηση της γλώσσας στα έργα που έπονται του *Είναι και Χρόνος*, κυρίως στην *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, στα *Holzwege*, στις *Vorträge und Aufsätze*: αν στη διατριβή για τον Ντουνς Σκότους, τονίζει ο Σβέππενχόιζερ, η γλώσσα, υποκείμενη στο άχρονο και αμετάβλητο νόημα, τίθεται, ως εμπειρικά ιστορική, έναντι αυτού του νοήματος ως τυχαία, στο *Είναι και Χρόνος* η παραγωγή των υπαρκτικών χαρακτηριστικών ανάγεται στην «πρωταρχικότητα» των σημασιών. Αυτή η μέθοδος της σημασιολογικής ανάλυσης εκτείνεται και διευρύνεται στην υπόσταση πλέον της ίδιας της γλώσσας η οποία απελευθερώνεται εν τέλει από τη λογική-γραμματική της άρθρωση για

να εισέλθει στη δική της ουσιοκρατική άρθρωση (σ. 61). Η απόσπαση του Είναι από τα δεσμά των κατηγοριακών μορφών οδηγεί στην επισύναψή του προς τη λέξη. Ο Σβέπενχόιζερ τονίζει ότι το φιλοσοφικό μέλημα του Χάιντεγκερ είναι να καταδείξει την απόσπαση της γλώσσας από την υποκειμενική εμμένεια, διότι «η γλώσσα ομιλεί, όχι οι άνθρωποι, και μέσω αυτής ομιλεί το Είναι», σύμφωνα δε με την *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* «η γλώσσα είναι ο οίκος του Είναι»- κατά τούτο η γλώσσα τίθεται σε αντίθεση προς τη γλωσσική χρήση (σ. 87). Ο Σβέπενχόιζερ τονίζει όμως ότι αυτή η ειδωλοποίηση της γλώσσας που καθίσταται ουσία και παίζει δαιμονικά μαζί μας αποτελεί προβολή μιας υποκειμενικότητας που πλανάται η ίδια ως προς τη γλώσσα της. Αν η γλώσσα αποκαλύπτει το Είναι, τότε δεν υπάρχει ιστορικά. «Η γλώσσα που αιτείται κατ' ανάγκην τον εαυτό της αποτελεί την χρεωκοπία του εαυτού της» (σ. 93), αναφέρει χαρακτηριστικά ο Χέρμαν Σβέπενχόιζερ.

<sup>284</sup> Στον Πλατωνικό *Σοφιστή* έχει τεθεί το ζήτημα της διάκρισης ανάμεσα στην υπαρκτική και συνδυετική λειτουργία του ρήματος «εστί»: «Αλλ' οίμαι σε συγχωρείν των όντων τα μεν αυτά καθ' αυτά, τα δε προς άλλα αεί λέγεσθαι» 255 c 12· στην υπαρκτική του λειτουργία το «εστί» αφορά αυτά που λέγονται καθ' αυτά και στη συνδυετική λειτουργία αφορά τα προς άλλα. Σύμφωνα και με το σχόλιο του Δημήτρη Γληνού όσοι θεωρούν το ρήμα «εστί» μόνο υπαρκτικό και όχι συνδυετικό αρνούνται πως μπορεί να υπάρξουν και άλλες κρίσεις πέρα από τις ταυτολογικές. Πλάτων, *Σοφιστής*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δημήτρη Γληνού, Βιβλιοθήκη αρχαίων συγγραφέων Ι. Ζαχαρόπουλος χ.χ., σ. 294. (Για ιστορικούς και πολιτικούς λόγους της εποχής εκείνης αναφέρουμε ότι ο εκδότης σημειώνει πως «η μετάφραση του *Σοφιστή* από τον Δημήτρη Γληνό δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1940 με το ψευδώνυμο Δ. Αλεξάνδρου»)

Το ζήτημα της Κορπυλα πραγματεύεται και ο Χέγκελ και θεωρεί ότι στην κρίση (Urteil) η Κορπυλα δεν μπορεί να σηκώσει το βάρος της απόλυτης ταυτότητας ή το απριόρι που μόνον ο συλλογισμός (Schluß) μπορεί να εκφράσει: «Το συνδυετικό {Κορπυλα} δεν είναι ένα [...] εγνωσμένο αλλά εκφράζει ακριβώς τον μη εγνωσμένο χαρακτήρα του έλλογου», G.W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Jenaer Schriften, 1801-1807, Suhrkamp, 1986, σ. 307. Η αναφορά γίνεται στο: Αλίκη Λαβράνου, *Γνώση, πίστη και πολιτική. Κριτική της υποκειμενικότητας και θεμελίωση της πολιτικής στον Χέγκελ της περιόδου της Ίνας*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2017, σ. 42.

<sup>285</sup> Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, ο.π. σ. 302 κ.επ.

<sup>286</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 349, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Β' τόμος ο.π. σ. 588.

<sup>287</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, ο.π., σ. 89.

<sup>288</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 40-56, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 83-105.

<sup>289</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 53, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 99.

<sup>290</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 56, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σ. 105.

<sup>291</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, «Der Spruch des Anaximander», Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, σ. 321-373. Στο κείμενο αυτό η φιλοσοφική σκέψη του Χάιντεγκερ αναπτύσσεται με τους δικούς της όρους το αρχαϊκό απόσπασμα του Αναξίμανδρου και η ανάπτυξη αυτή επέχει τη θέση της μετάφρασης αναδεικνύοντας ακόμη μια φορά ότι για τον Χάιντεγκερ η φιλοσοφική μετάφραση ουδεμία σχέση έχει με τις φιλολογικές (μεταφραστικές) αποδείξεις. Το κείμενο καταλήγει να εκκαλύψει σε όλη την έκτασή τους τους θεμελιώδεις οντολογικούς αρμούς του χάιντεγκεριανού σκέπτεσθαι: στο επίκεντρο βρίσκεται η θέση ότι «η φιλοσοφία δεν γεννήθηκε από τον μύθο. Προκύπτει μόνον από το νοείν εντός του νοείν. Όμως το νοείν είναι το νοείν του Είναι. Το νοείν δεν γεννάται. Το Είναι είναι καθόσον το Είναι τελεί εν ουσία» (σ. 352). Αυτή η θέση εξακτινώνεται στην πορεία του κειμένου στις βασικές εννοήσεις: το Πράγμα/θέμα (Sache) του Είναι είναι να είναι το Είναι του όντος και η λήθη του Είναι είναι η λήθη της διαφοράς του Είναι από το ον – τούτο, η λήθη της οντολογικής διαφοράς, συνιστά το συμβάν (Ereignis) της μεταφυσικής (σ. 364, 365). Ειδικότερα:

Η αναξιμάνδρεια ρήση δίνει στον Χάιντεγκερ το εφελτήριο για τη σύλληψη του νοείν (Denken) ως δημιουργία αναγόμενη στο Είναι ώστε μόνον έτσι να μπορεί να συλλαμβάνεται ως ποιητική δημιουργία (Dichten)· αυτή διακρίνεται από την ποίηση ως Poesie: «το νοείν του Είναι είναι ο πρωταρχικός τρόπος της ποιητικής δημιουργίας», «το νοείν είναι η πρωταρχική ποίηση που προηγείται κάθε ποίησης (Poesie)» (σ. 328). Εδώ η ποιητική ουσία του νοείν θα διαφυλάξει την ηγεμονία της αλήθειας του Είναι (σ. 329). Ο Χάιντεγκερ θα μεταφράσει, ή ορθότερα, θα μεταφέρει στη γλώσσα του δικού του νοείν την αρχαιοελληνική αυτή ρήση εν όψει του χάσματος που υπάρχει ανάμεσα στη γλώσσα της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας και στη γλώσσα του «δικού μας νοείν» για «το δικό μας νοείν» κάνει μια αναφορά στη νιτσεική θεώρηση που την θεωρεί ως την ολοκλήρωση της δυτικής φιλοσοφίας· αναφέρεται ειδικότερα στη νιτσεική «αιώνια επανάληψη του ίδιου» που μπορεί να θεωρηθεί ότι αρθρώνει «το ίδιο» (das Selbe) με την αναξιμάνδρεια ρήση

όχι όμως «το ταυτόν» (das Gleiche) (σ. 333). Για τον Χάιντεγκερ ο αναστοχασμός των λέξεων συνιστά τη μετάφραση τους που δεν διαφεύγει από τη βασική κίνηση του ίδιου του Είναι: όσο το Είναι εκκαλύπτεται στα όντα τόσο εκφεύγει τούτο, ώστε μόνον έτσι μπορεί να συνέχεται με την αλήθεια του (σ. 337). Ο Χάιντεγκερ προχωρά εν συνεχεία σε αμφισβήτηση της απαρχής του αναξιμάνδρειου αποσπάσματος («εξ ὧν δε η γένεσις εστι τοις οὔσι, και την φθοράν εις ταῦτα γίνεσθαι κατά το χρεών»), επικαλούμενος και τη θέση του πλατωνιστή Τζών Μπάρνερ (John Burnet), ο οποίος αμφισβητεί την καταγραφή του Ντίλς (Diels): σε αυτή τη συνάφεια ο Χάιντεγκερ πραγματεύεται τους όρους «γένεσις» και «φθορά» ως όρους που πρέπει να τύχουν αναστοχασμού σύμφωνα με την αρχαιοελληνική σύλληψη, είτε εννοηθούν ως «προενοιακές» λέξεις είτε ως πλατωνικές-αριστοτελικές «εννοιακές» λέξεις (σ.341): απώτερος στόχος του Χάιντεγκερ είναι να συλληφθούν οι όροι «γένεσις» και «φθορά» στη συνάφεια «εκκάλυψη» και «κάλυψη» που αφορούν βέβαια θεμελιώδεις αναφορές του χαιντεγκεριανού νοείν (σ. 342). Με τη γένεση και την φθορά των όντων η πραγμάτευση οδηγείται μοιραία στον κεντρικό όρο που αφορά «τα όντα» - κι εδώ ο Χάιντεγκερ θα κάνει μια αναγωγή, βγαίνοντας «έξω από τη φιλοσοφία», όπως λέει ο ίδιος, στην ομηρική Ιλιάδα και ειδικότερα στους στίχους που αφορούν τον τυφλό μάντη Καλχα που εν τούτοις ήταν σε θέση να βλέπει «τα τα τ' έόντα τα τ' εσόμενα προ τ' έόντα» (σ. 345): η ανάπτυξη του Χάιντεγκερ επικεντρώνεται τώρα στον μάντη που περισυλλέγει και διαφυλάσσει την παρουσία και την απουσία των όντων με στόχο την ανάδειξη της σχέσης του Είναι προς την παρουσία πέρα από την αισθητηριακή ή και την μη αισθητηριακή σύλληψη. Με την αφετηρία του τυφλού μάντη το οράν δεν προσδιορίζεται από τον οφθαλμό αλλά από το ξέφωτο του Είναι (σ. 349) – σε αυτή τη συνάφεια ο Χάιντεγκερ αναφέρει ότι οι Έλληνες εμπειρώνται τα όντα ως παρόντα - παρόντα στην εκκαλυπτότητα. Ο Χάιντεγκερ κατευθύνεται προς τη δική του θεμελιώδη οντολογία: ο στόχος είναι η απελευθέρωση από την αυτονόητη πρόκριση της μεταφυσικής, ότι δηλαδή η αλήθεια αποτελεί μια ιδιότητα των όντων ή του Είναι ενώ το Είναι συνέχεται με την αλήθεια, όχι όμως ως χαρακτηριστικό της γνώσης είτε της θεϊκής είτε της ανθρώπινης – δεν αποτελεί το Είναι ιδιότητα υπό την έννοια μιας ποιότητας (σ. 349). Κατά τον Χάιντεγκερ και ο Παρμενίδης θα συλλάβει αργότερα και αυτός το Είναι στη διάσταση της παρουσίας του παρόντος και όχι στη διάσταση της *corula* εντός της προτασιακής συνοχής: δηλαδή το Είναι τίθεται πριν από τη διάκριση πρώτης και δεύτερης ουσίας, πριν από τη διάκριση *existentia* και *essentia* (σ. 352). Και εν τέλει ο Χάιντεγκερ πραγματεύεται τον στίχο που ο ίδιος θεωρεί ότι μόνον αυτός οφείλει να αποδοθεί ως γνήσια καταγραφή της ρήσης του Αναξιμάνδρου «κατά το χρεών· διδόναι γαρ αυτά δίκην και τίσιν αλλήλοις της αδικίας». Ασκώντας κριτική στο μεταφραστικό εγχείρημα του Νίτσε αλλά και του Ντίλς ως προς το συγκεκριμένο απόσπασμα ο Χάιντεγκερ μεταφέρει στο δικό του ιδίωμα τις λέξεις δίκη (*Fug*), τίσις (*Ruch*), αδικία (*Unfug*), χρεών (*Brauch*) θεωρώντας ότι έτσι εισέρχεται στην γλώσσα «η εμπειρία του όντος στο Είναι του», μια εμπειρία που δεν είναι ούτε πεσσιμιστική, ούτε μηδενιστική, ούτε οπτιμιστική: η εμπειρία του όντος στο Είναι του τελεί ως τραγική (σ. 357). Οι όροι θα καταδείξουν εν τέλει τη Μοίρα, το Λόγο, το Έν: η ουσία του Λόγου, ως συλλογής (*Versammlung*), προσδιορίζεται από την ουσία του Είναι ως ενοποιούντος Ενός. Κατά τον Χάιντεγκερ η ουσία της Μοίρας και του Λόγου, όπως αναπτύχθηκε στον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο, έχει προενοηθεί στο «χρεών» του Αναξιμάνδρου. (σ. 369). Αφού κάνει μια σύντομη αναφορά στην αριστοτελική «ενέργεια» που εξέπεσε στην λατινική «*actualitas*» ο Χάιντεγκερ θα καταλήξει αναδεικνύοντας την ταύτιση ανάμεσα στη μετάφραση και στο νοείν που αποτελεί ποιείν (*Dichten*) της αλήθειας του Είναι – το ποιείν είναι αυτό που θα διαφυλάξει την ανοιχτότητα: τον ανιγματοδόη χαρακτήρα του Είναι.

<sup>292</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 220, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α' τόμος ο.π. σ. 344.

<sup>293</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 417. -- Ασφαλώς η κριτική του Αντόρνο έχει υποστεί και αυτή τη δική της κριτική. Μπορούμε να σημειώσουμε ενδεικτικά ότι μέσα από την ανάπτυξη του Χέρμαν Μέρχεν (Hermann Mörchen) προκύπτει ότι η πολεμική του Αντόρνο τελεί μέσα στο πάθος και στην τυφλότητά του, όπως αναφέρει ο Βάλτερ Ντίτμαρ (Walter Dietmar): ο ίδιος θεωρεί ότι η αναγωγή του Αντόρνο στο κοινωνικό πεδίο έχει έναν ψευδώς συγκεκριμένο χαρακτήρα και υπ' αυτήν την έννοια καταλήγει σε μια «θεοποίηση» ή «διαβολοποίηση» της κοινωνίας, υπό την οπτική της οποίας ασκεί κριτική στον Χάιντεγκερ στο επίπεδο κριτικής της ιδεολογίας. Κατά βάση με τον όρο «μετουσίωση» (*Sublimierung*), στην οποία ο Αντόρνο θεωρεί ότι καταφεύγει ο Χάιντεγκερ, συγκαλύπτεται η ένταση που υπάρχει στην χαιντεγκεριανή σύλληψη ανάμεσα στην γλώσσα της καθημερινότητας και στην αυθεντική γλώσσα – μια ένταση που δεν αποκωδικοποιείται στο «Ιδίωμα της αυθεντικότητας»: τούτο αποτελεί για τον Αντόρνο «προϊόν παρακμής του ιερατικού στοιχείου». Walter Dietmar. *Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstellung durch Theodor W. Adorno («Jargon der Eigentlichkeit») und Pierre Bourdieu («Die politische Ontologie Martin Heideggers»)*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt am Main 1983, σ. 95, σ. 143, σ. 86. Ο Βάλτερ Ντίτμαρ παραπέμπει: Hermann Mörchen: *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981, σ. 186.

<sup>294</sup> Walter Dietmar. *Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstellung durch Theodor W. Adorno («Jargon der Eigentlichkeit») und Pierre Bourdieu («Die politische Ontologie Martin Heideggers»)*, ο.π., σ. 160.

<sup>295</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 417, Th. W. Adorno, *Η αργκό της αυθεντικότητας*, μετάφραση – εισαγωγή Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 43.

<sup>296</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* ο.π. σ. 62, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 73.

<sup>297</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 420. Th. W. Adorno, *Η αργκό της αυθεντικότητας*, μετάφραση – εισαγωγή Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 47.

Η αναφορά του Αντόρνο στην έκθεση (Darstellung) παραπέμπει στην εγγεγραμμένη συνάφεια απέναντι στην οποία βρίσκεται η χαϊντεγκεριανή μοναδικότητα της λέξης. Μπορεί να αναφερθεί εδώ η θέση του Ντίτερ Τομαί (Dieter Thomä) ο οποίος ειδικότερα υποστηρίζει την αντίθεση του Χάιντεγκερ προς την θεωρησιακή πρόταση. Θεωρεί ότι απέναντι στην κίνηση της έννοιας το Dasein θέλει να διασωθεί από οποιαδήποτε ενδογλωσσική και λογική κατάταξη και διευθέτηση. Σύμφωνα με τον Ντίτερ Τομαί όταν το υποκείμενο αρχίζει να αισθάνεται ότι απειλείται από την είσοδο εντός των κατηγορημάτων τότε επιδιώκει την έξοδο από την πρόταση. Με αυτή την έξοδο προσπαθεί ο Χάιντεγκερ, σύμφωνα με την ανάπτυξη του Ντίτερ Τομαί, να διαφυλάξει το Dasein από το man – έτσι όμως παραμένει σε μια αγεφύρωτη απόσταση από τα άλλα όντα και τους άλλους. Ο Ντίτερ Τομαί θεμελιώνει σε αυτή τη γλωσσική συνάφεια και την αδυναμία επικοινωνίας που διέπει το αυθεντικό Dasein – πολύ περισσότερο που στο *Είναι και Χρόνος* ανακλύπει μια μεταστροφή της γλώσσας ως ομιλίας προς το «σιωπάν» ως «πράττειν». Στο πράττειν ο εαυτός, στο βαθμό που οφείλει να είναι αυθεντικός, βρίσκεται εκτός γλώσσας. Το πράττειν προσανατολίζεται πλέον προς τα πράγματα. Σύμφωνα με τη ρητή θέση του Ντίτερ Τομαί η συναλληλία δεν είναι πλέον νοητή και η κοινωνία στο βαθμό που δεν είναι πλέον ομιλούσα ακολουθεί το πεπρωμένο της που δομείται στην έλλειψη επικοινωνίας. Dieter Thomä *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, ο.π. σ. 443.

<sup>298</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 63, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική* ο.π. σ. 75.

<sup>299</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 419, Th. W. Adorno, *Η αργκό της αυθεντικότητας*, μετάφραση – εισαγωγή Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 45.

<sup>300</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 443, Th. W. Adorno, *Η αργκό της αυθεντικότητας*, μετάφραση – εισαγωγή Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 79.

<sup>301</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 443, Th. W. Adorno, *Η αργκό της αυθεντικότητας*, μετάφραση – εισαγωγή Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 79.

<sup>302</sup> Martin Heidegger, «Vom Wesen des Grundes», ο.π. σ. 49.

<sup>303</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart 1967, Teil I, «Wissenschaft und Besinnung», σ. 40, Martin Heidegger, «Επιστήμη και διαλογισμός», Μετάφραση Νίκου Σεβαστάκη, Ερασμος, Αθήνα 1990, σ. 15.

<sup>304</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, ο.π. σ. 40, Martin Heidegger, «Επιστήμη και διαλογισμός», ο.π., σ. 17.

<sup>305</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, ο.π. σ. 41, Martin Heidegger, «Επιστήμη και διαλογισμός», ο.π. σ. 19.

<sup>306</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, ο.π. σ. 42, Martin Heidegger, «Επιστήμη και διαλογισμός», ο.π. σ. 20.

<sup>307</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, ο.π. σ. 45, Martin Heidegger, «Επιστήμη και διαλογισμός», ο.π. σ. 25.

<sup>308</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, ο.π. σ. 48, Martin Heidegger, «Επιστήμη και διαλογισμός», ο.π. σ. 28.

<sup>309</sup> E Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, ο.π. σ. 42, Martin Heidegger, «Επιστήμη και διαλογισμός», ο.π. σ. 21.

<sup>310</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 445. Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η αργκό της αυθεντικότητας, για τη γερμανική ιδεολογία*, Μετάφραση-εισαγωγή, Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 82.

<sup>311</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 445. Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η αργκό της αυθεντικότητας, για τη γερμανική ιδεολογία*, Μετάφραση-εισαγωγή, Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 81.

<sup>312</sup> Ο Χάιντεγκερ αναφέρει ρητά ότι η κατεύθυνση της ερμηνείας του έχει σκοπό καθαρά οντολογικό «και όχι μόνο απέχει από κάθε ηθικολόγα κριτική του καθημερινού εδωνά-Είναι, μα ούτε κι έχει φιλοδοξίες «Φιλοσοφίας της κουλτούρας» Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 167, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α΄ τόμος σ. 275.

<sup>313</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, ο.π. σ. 446.

<sup>314</sup> Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, ο.π., σ. 89.

Ωστόσο υπάρχει και η εξής διατύπωση του Χάιντεγκερ: «Το Είναι δεν μπορεί να είναι. Εάν ήταν, τότε δεν θα ήταν πλέον Είναι, παρά ένα ον». Παρατίθεται από τον Γιώργο Ξηροπαΐδη στο έργο του, *Ο Χάιντεγκερ και το πρόβλημα της οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα 1995 σ. 178 με παραπομπή στο έργο του Χάιντεγκερ, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, σ. 479.

<sup>315</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, ο.π. § 115, σ. 237, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, ο.π., § 115, σ. 258.

<sup>316</sup> Μ. Χάιντεγκερ *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, ο.π. σ. 171.

<sup>317</sup> Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*, προλεγόμενα-μετάφραση-σχόλια, Π.Κ. Θανασάς, ο.π. σ. 145.

<sup>318</sup> Martin Heidegger, *Τι είναι η φιλοσοφία*, ο.π. σ. 156-157. Ο Βαγγέλης Μπιτσώρης παραπέμπει: GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, σσ. 266-267.

<sup>319</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σ. 11, Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ο.π. σ. 44: Για τον Χάιντεγκερ η παραμόρφωση και η έκπτωση, την οποία βλέπει στην πορεία της φιλοσοφικής σκέψης, αρθρώνεται στη μεταφορά των αρχαιοελληνικών όρων στην λατινική και κατόπιν στη γλώσσα που αναπτύχθηκε μέσα από τη δυτική φιλοσοφία· γι' αυτό το λόγο αυτό που προέχει είναι η ανάκτηση «της αδιάφορης ονομαστικής δύναμης της γλώσσας και της λέξης· διότι οι λέξεις και η γλώσσα δεν είναι περικαλύμματα με τα οποία τυλίγονται τα πράγματα για να ανταλλάσσονται ανάμεσα σ' αυτούς που μιλούν και που γράφουν. Τα πράγματα γίνονται και υπάρχουν μόνον μέσα στη λέξη, στη γλώσσα».

<sup>320</sup> Hermann Schweppenhäuser, «Verleumde Aufklärung, Zur ontologischen Adornokritik», στον τόμο: *Über Theodor W. Adorno*, Suhrkamp, 1970, σ. 113. Το κείμενο αυτό του Χέρμαν Σβεππενχούζερ έρχεται να αντιπαρατεθεί προς την κριτική που άσκησε στον Αντόρνο ο Τόμας Χάρτινγκ (Thomas Härting) στο άρθρο του «Ideologiekritik und Existenzphilosophie» που δημοσιεύτηκε στο: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 21, Heft 2, Meisenheim 1967, σ. 283.

<sup>321</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 200, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 245.

<sup>322</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 200, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 245.

<sup>323</sup> Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik, Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, hg Rolf Tiedemann, Suhrkamp Frankfurt am Main 2003, σ. 60, 61.

<sup>324</sup> Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik, Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, ο.π. σ. 61.

<sup>325</sup> Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/ 65) hg. Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen Band 13, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, σ. 232.

<sup>326</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 84, Th. W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 103.

<sup>327</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Α, 3, 983 a, στ. 25.

<sup>328</sup> Th. W. Adorno, *Metaphysik, Begriff und Probleme*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV:Vorlesungen Band 14, hg. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998. (Μέσα στο κείμενο παραπέμπεται με το γράμμα Μ και τον αντίστοιχο αριθμό της σελίδας αυτής της έκδοσης).

<sup>329</sup> Οι ατομιστές «αποτελούν την κορωνίδα της ελληνικής φιλοσοφίας πρίν από τον Πλάτωνα – ο ατομισμός ήταν μια νέα σύλληψη με βάση τη θέση ότι τα στοιχεία είναι «το πλήρες και το κενό, τα οποία αποκαλούνται ον και μη όν».

G.S.Kirk, J.E.Raven, M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1988, σ. 430 και σ. 414.

<sup>330</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. Β 22, Καντ, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστάσιος Γιανναράς, Παπαζήσης, ο.π. α' τόμος Β 22, σ. 94. .

<sup>331</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Α 982 b, 3.

<sup>332</sup> Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη «άπαντα δε ταύτα λέγεται ουσία ότι ου καθ' υποκειμένου λέγεται αλλά κατά τούτων τα άλλα». (*Μετά τα Φυσικά*, Δ, 1017 b, 8, 14-15). Αυτή η θέση για την υποστασιακότητα κληρονομήθηκε στην δυτική μεταφυσική, στη σχολαστική, στον Ντεκαρτ «quod nulla re indiget ad existendum» (René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, I, 51, μετάφραση και σημειώσεις θεωρημένες από τον Arthur Buchenau, Meiner, Hamburg, 1992, σ. 17), οδηγώντας στην καθοριστική διατύπωση του Σπινόζα: «Με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί») Σπινόζα, *Ηθική*, μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης, Εισαγωγή Βασιλική Γρηγοροπούλου, εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σ. 79.

<sup>333</sup> Αριστοτέλους, *Κατηγορίες*, 5, 3b 10.

<sup>334</sup> Κωνσταντίνος Ράντης, «Adorno και Αριστοτέλης», περ. *Δευκαλιών*, τεύχος 20/1, Ιούνιος 2002, Στιγμή, Αθήνα, σ.87.

<sup>335</sup> Αριστοτέλους, *Κατηγορίες*, 2 a, 5, στ. 14-15.

<sup>336</sup> Αριστοτέλους, *Κατηγορίες*, 2 b, 5, στ. 29-31.

<sup>337</sup> Αριστοτέλους, *Κατηγορίες*, 2 b, 5, στ. 7-8.

<sup>338</sup> W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μετάφραση Μαριλίτσα Μητσού, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991, σελ. 42. Προς την ίδια κατεύθυνση της διάκρισης ανάμεσα στην αντικειμενική ύπαρξη και στη λογική ισχύ βρίσκεται και η θέση του Ίνγκεμαρ Ντύρινγκ (Ingemar Düring): στην ανάπτυξη του εμμένει στο ότι πραγματική ύπαρξη επιφυλάσσεται από τον Αριστοτέλη μόνο στο συγκεκριμένο επιμέρους πράγμα παραπέμποντας συγχρόνως στα *Αναλυτικά Υστερα* όπου διατυπώνεται η θέση ότι «είναι ωστόσο αναγκαίο να μπορεί να πει κανείς μια αλήθεια που να ισχύει για πολλά πράγματα» (I 11, 77 a 5). Ο Ντύρινγκ συνεχίζει: «Το γενικό δεν έχει καμιά ισχύ ως αντικειμενική ύπαρξη, ούτε είναι, όπως έλεγαν οι Σχολαστικοί, *in rebus*, (εν τοις πολλοίς) διατηρεί όμως την ισχύ του ως ουσία δεύτερης τάξης (δευτέρα ουσία) εφ'όσον μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορούμενο – και να αληθεύει – σε μια κατηγορία πραγμάτων η οποία να περιλαμβάνει ένα τουλάχιστον επιμέρους πράγμα». Ingemar Düring, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και Ερμηνεία της σκέψης του*, Α' τόμος, μετάφραση Π. Κοτζιά-Παντελή, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2000, σ. 128. Και ο Ζαν Μπρεν (Jean Brun) ακολουθεί τον προβληματισμό διάκρισης ανάμεσα στην αρχή της καθολικότητας και στην αρχή της ατομικότητας παραθέτοντας τον Ετιέν Ζιλσόν (E. Gilson (L' être et l' essence): «Η οντολογία του Αριστοτέλη παρορμάται από δύο αντίθετες τάσεις: από εκείνην όλως αυθόρμητη που τον κάνει να τοποθετεί το πραγματικό μέσα στο συγκεκριμένο ατομικό και από εκείνην, που έχει κληρονομήσει από τον Πλάτωνα, η οποία τον καλεί να το τοποθετήσει μέσα στη νοητή σταθερότητα μιας μοναδικής ουσίας ...». Ο Ζαν Μπρεν θα οδηγηθεί σε μια χαϊντεγκεριανή κατεύθυνση ανάγνωση, όπου «το Είναι ως Είναι είναι η απύσα παρουσία και είναι ως προς τούτο που είναι ουσία χωριστή» και «η ουσία είναι αυτό δια του οποίου τα όντα εφάπτονται του Είναι...». Jean Brun, *Ο Αριστοτέλης και το Λύκειο*, μετάφραση Η.Π. Νικολούδης, Ζαχαρόπουλος, χ.χ. σ. 111 κ.επ. Ας σημειωθεί ότι καθαρά χαϊντεγκεριανή ανάγνωση αποτελεί η μελέτη του Ερνστ Τούγκεντχάτ (Ernst Tugendhat), *Τι κατά τινος*: ο Ε. Τούγκεντχάτ αρνείται τη διάκριση ανάμεσα στο λογικό και οντολογικό καθεστώς καθώς στο «λέγεσθαι κατά» (που αφορά το πεδίο των λογικών κατηγοριών) και στο «είναι εν» (που αφορά το οντολογικό πεδίο) δεν υφίσταται διάκριση αλλά πρόκειται για δυο διαφορετικές δομές του πράγματος (sachliche Strukturen). Ernst Tugendhat, *Τι κατά τινος, Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Verlag Karl Alberg, Freiburg München, 1958, σ. 43.

<sup>339</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, 1029 a 20-21.

Ο Βασίλης Κάλφας επισημαίνει για την αριστοτελική ταύτιση της ύλης με τη δυνατότητα δύο χωρία: το χωρίο από τα *Φυσικά* (βιβλίο II): «έκαστον γαρ τότε λέγεται όταν εντελεχία η, μάλλον ή όταν δυνάμει» (193 b 7-8) και το χωρίο από τα *Μετά τα Φυσικά* (H 1045 a 20-25): «φανερόν δε ότι ούτω μεν μειουσίην ως ειώθασιν ορίζεσθαι και λέγειν, ουκ ενδέχεται αποδοῦναι και λύσαι την απορίαν· ει δ' εστίν, ὡσπερ λέγομεν, το μεν ὕλη το δε μορφή, και το μεν δυνάμει, το δε ενεργεία, ουκέτι απορία δόξειεν αν είναι το ζητούμενον» - στο: Αριστοτέλης, *Περί Φύσεως*, το δεύτερο βιβλίο των *Φυσικῶν*, εισαγωγή – μετάφραση – σχολιασμός Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1999, σ. 170 σημ. 64.

<sup>340</sup> Αριστοτέλους, *Φυσικής Ακροάσεως* Α 184a 17-18 και Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, ο.π. σ. 112.



<sup>341</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Z 1035 a, 1029 a στ. 3-5, *Περί Ψυχής* 414 a 14-16.

<sup>342</sup> Ενδεικτικά μπορεί να αναφερθεί από τα *Ηθικά Νικομάχεια* ότι η αρετή νοείται ως «ηθική μεσότης» ανάμεσα σε δύο κακίες, την υπερβολή και την έλλειψη (*Ηθικά Νικομάχεια* Β, 1109 a 9) ή η ανδρεία είναι μεσότης ανάμεσα στο θάρρος και στο φόβο ή η σωφροσύνη είναι μεσότης ανάμεσα στην ακολασία και την αναισθησία (*Ηθικά Νικομάχεια* Γ 1117 a 9 και 10)- ακολουθούν και άλλες αρετές που τελούν πάντα στο μέσον δύο ακραίων καταστάσεων.

<sup>343</sup> Κωνσταντίνος Ράντης, «Adorno και Αριστοτέλης», ο.π. σ. 88-89.

<sup>344</sup> Αναπτύξαμε ήδη την χαϊντεγκεριανή ανάγνωση του αποσπάσματος του Αναξίμανδρου (βλ. σημείωση 291).

<sup>345</sup> Η τύχη και το αυτόματο διακρίνονται στο δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών* του Αριστοτέλη: Ως προς την τύχη ο Αριστοτέλης ορίζει ότι «η τύχη είναι αιτία κατά συμβεβηκός σε πράγματα που είναι αποτέλεσμα προαίρεσης και γίνονται για κάποιο σκοπό» (197 a 5-8). Ως προς το αυτόματο ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι: «είναι [...] φανερό ότι σε πράγματα που γίνονται κάποιον σκοπό, όταν συμβεί κάτι όχι χάριν αυτού που συνέβη, αλλά επειδή υπήρξε ένα εξωτερικό αίτιο, τότε λέμε ότι γίνεται αυτομάτως. Από όσα πάλι πράγματα γίνονται αυτομάτως, λέμε ότι οφείλονται στην τύχη μόνον εκείνοι που είναι αντικείμενα προαίρεσης και συμβαίνουν σε όντα που διαθέτουν προαίρεση» (197 b 18-22). Ο Βασίλης Κάλφας αναφέρει ότι «το αυτόματο καλύπτει μια ειδική κατηγορία συμβάντων: είναι το αίτιο εκείνων των γεγονότων που αφενός είναι σπάνια [...] και αφ' ετέρου θα μπορούσαν να έχουν γίνει για κάποιον συγκεκριμένο σκοπό, αλλά δεν έγιναν γι' αυτό τον σκοπό». Αριστοτέλης *Περί Φύσεως*, το δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών*, εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός Βασίλης Κάλφας, ο.π. σ. 107, 113, 37.

Για τη συγκεκριμένη συνάφεια του Αντόρνο η διαφορά ανάμεσα στην τύχη και το αυτόματο δεν αποτελεί βασικό σημείο για την ανάπτυξή του.

<sup>346</sup> Ο Καρλ Μάρξ στη διδακτορική διατριβή του (που αφορά τη διαφορά της Δημοκρατίας από την Επικουρεία φυσική φιλοσοφία) αναφέρει ως προς την επικουρεία απόκλιση [clinamen] από την ευθεία γραμμή ότι σύμφωνα με τον Λουκρήτιο αυτή η κίνηση σπάζει τα δεσμά της αναγκαιότητας, της ειμαρμένης, [fati foedera] (σ. 89) - τούτο αποτελεί βασικό θέμα στον Μάρξ: αντίθετα για τον Δημόκριτο η αναγκαιότητα είναι αιτία της γένεσης των πάντων (σ. 139), είναι μια δίνη που την αποκαλεί «ειμαρμένη, δίκη, πρόνοια και δημιουργό του κόσμου», (σ. 78) Το ρήγμα που επιτελεί ο Επίκουρος στην αναγκαιότητα θα τον οδηγήσει περαιτέρω στην αναγνώριση της ελευθερίας του ατόμου ως απόλαυσης - και μάλιστα, όπως τονίζει ο Μάρξ, πρόκειται για μια απόλαυση συγκεκριμένη, αισθητή και αδιατάρακτη (σ. 217). Καρλ Μάρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικουρείας φυσικής φιλοσοφίας*, διδακτορική διατριβή, Εισαγωγή, μετάφραση, υπομνηματισμός Παναγιώτης Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα, 1983.

<sup>347</sup> Στην τρίτη αντινομία του Καθαρού Λόγου ο Καντ αναπτύσσει στη Θέση την ανάγκη αποδοχής μιας αιτιότητας εξ ελευθερίας και στην Αντίθεση την αποδοχή ότι στον κόσμο «τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με νόμους της φύσεως». Η αναδύομενη σε αυτές τις αντινομίες διαλεκτική εξαίρεται αργότερα από τον Χέγκελ που θεωρεί το τμήμα της υπερβατικής διαλεκτικής «σημαντικότερο από το πρώτο»(ενδεικτικά: δεύτερη στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα) (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, ο.π. § 46, σ. 123, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γιάννη Τζαβάρρα, ο.π. § 46, σ. 131). Για την υποστήριξη της Θέσης ο Καντ θέτει την αντίθεση αντιμετώπιη με τον εαυτό της: «εφ' όσον απαιτείται για όλα μια αιτία και καθώς δεν μπορεί να ανευρεθεί η πρώτη αιτία, δεν μπορεί να εντοπιστεί η πληρότητα της σειράς, οπότε η φυσική αιτιότητα «αντιφάσκει στην απεριόριστη καθολικότητά της με τον ίδιο τον εαυτό της». Υποστηρίζοντας αυτή τη θέση θα κάνει ο Καντ ρητή αναφορά στο αριστοτελικό «πρώτο κινούν»: «όλοι οι φιλόσοφοι της αρχαιότητας (με εξαίρεση τη Σχολή του Επικούρου) είδαν τους εαυτούς τους υποχρεωμένους να δεχθούν προς εξήγηση των κοσμικών κινήσεων ένα πρώτο κινούν, δηλαδή μια ελευθέρως ενεργούσα αιτία...» Μέσα από την ίδια διαλεκτική τεχνική για την υποστήριξη της Αντίθεσης ο Καντ θα φέρει τώρα τη Θέση απέναντι στον εαυτό της, «δεν χρειάζεται ούτε μαθηματικώς, ούτε δυναμικώς να ζητηθεί μια πρώτη αρχή» που αποτελεί επινόηση από την ανάγκη «ησυχασμού» της φαντασίας, ότι δεν μπορούν να θεθούν όρια στη φύση. (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. W.Weischedel, ο.π. A 444, B 472.- A 452, B 480, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Η Υπερβατική Διαλεκτική, τεύχος δεύτερο, η Αντινομία του καθαρού Λόγου, εισαγωγή-μετάφραση-παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλου, Αθήνα 1985, A 444, B 472.- A 452, B 480 σ. 140-147). Από την άλλη πλευρά η σχέση ελευθερίας και αναγκαιότητας θα αναπτυχθεί στη διαλεκτική πληρότητά της από τον Χέγκελ στην λογική του θεώρησης: εδώ η διαλεκτική των δύο πόλων θα τον οδηγήσει στη σύλληψη ότι «η αλήθεια της αναγκαιότητας είναι η ελευθερία» και μέσα από την διαλεκτική πορεία θα αναπτύξει αφ' ενός τη θέση ότι «η μετάβαση από την αναγκαιότητα στην ελευθερία είναι η πιο σκληρή [...]» και αφ' ετέρου τη θέση ότι η νόηση αυτής της αναγκαιότητας τείνει στη διάλυση αυτής της σκληρότητας «γιατί νοώντας συναντάς μέσα στο άλλο τον εαυτό σου· σημαίνει μια απελευθέρωση που δεν

είναι η φυγή της αφαίρεσης, αλλά συνίσταται σε κάτι πραγματικό [...]».(G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erster Teil, *Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 159, σ. 305 Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, ο.π. § 159, σ. 333). Αλλά και στην περιοχή της φιλοσοφίας του δικαίου, ο Χέγκελ, όπως αναπτύσσει ο Βάλτερ Γαίσκε (Walter Jaeschke), αντιτίθεται στην καντιανή ελευθερία καθότι αυτή συλλαμβάνεται ως μια απεριόριστη ποιότητα της βούλησης που μπορεί να αναχθεί σε μια φυσική κατάσταση, η οποία μόνον εκ των υστέρων περιορίζεται με την κοινωνική συγκρότηση. Για τον Χέγκελ μια τέτοια απεριόριστη ελευθερία αποτελεί «αναληθή αφαίρεση» καθότι η ανθρώπινη συμβίωση παρουσιάζεται ελλειμματική. Ο Β. Γαίσκε επισημαίνει ότι ο Χέγκελ νοεί την ελευθερία πάντα ως την αμοιβαία σχέση ελεύθερων βουλήσεων και προσθέτει ότι με τη σημερινή ορολογία θα μπορούσε να διατυπωθεί ότι «η ελευθερία πρέπει να νοείται πάντα 'διυποκειμενικά' διαμεσολαβημένη». Walter Jaeschke, *Hegel, Handbuch, Leben- Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2003, σ. 369.

<sup>348</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Λ 1076 a, 5 (Ομήρου *Ιλιάδα*, Β, 204).

<sup>349</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά* Ζ, 1036 a στ. 9· έχει προηγηθεί η διατύπωση: «λέγω δ' ύλην η καθ' αυτήν μήτε τί μήτε ποσόν μήτε άλλο μηδέν λέγεται οίς ώρισται το ον» Ζ, 1029 a στ.20-22.

<sup>350</sup> Τσέλλερ-Νεστλέ, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μετάφραση Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1980, σ. 225.

<sup>351</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Κ 1065 b, 9, στ. 34.

Ο Β.Ντ.Ρος (W.D.Ross) αναπτύσσει την πολυπλοκότητα ανάμεσα στις έννοιες «κίνηση, ενέργεια, εντελέχεια» - απέναντι στην κίνηση, η οποία στον Πλάτωνα συμβαίνει εξαίφνης, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει, σύμφωνα με τον Β.Ντ.Ρος, «την ύπαρξη και τη συνέχεια της κίνησης». Η εντελέχεια του δυνάμει όντος είναι η κίνηση, είναι «η πραγμάτωση του δυνάμει» έτσι ώστε η κίνηση είναι η ατελής ενέργεια και η ενέργεια είναι η τελειωμένη κίνηση... η κίνηση είναι μια πραγμάτωση που περιέχει [...] την ίδια της την ατέλεια και τη συνεχή παρουσία της δυνατότητας». W.D.Ross, *Αριστοτέλης*, ο.π. σ. 122-123. Για την εμπλοκή ενέργειας-εντελέχειας αναφέρουμε ενδεικτικά: η ενέργεια τείνει προς την εντελέχεια «η δε ενέργεια το έργον, διό και τούνομα ενέργεια λέγεται κατά το έργον και συντείνει προς την εντελέχειαν» Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Θ , 1050 a στ. 22-23· στο *Περί Ψυχής* προσδιορίζεται ότι η εντελέχεια είναι ο λόγος/ορισμός του δυνάμει όντος («έτι του δυνάμει όντος λόγος η εντελέχεια») Αριστοτέλους *Περί Ψυχής* Β 415 b στ. 15.

<sup>352</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, 1063 a 6, στ. 18-19.

<sup>353</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά* Λ 1070 a. Ο Αριστοτέλης πραγματεύεται τη σύλληψη του απείρου στα *Φυσικά* Γ 6-8. Εδώ προσδιορίζεται το άπειρο όχι ως αυτό πέραν του οποίου δεν υπάρχει τίποτε αλλά αντίθετα ως αυτό πέραν του οποίου υπάρχει πάντα κάτι («ου γαρ ου μηδέν έξω, αλλ' ου αεί τι έξω εστί, τούτο άπειρον εστί» Γ, 207 a) και περαιτέρω: «τέλειον δ' ουδέν μη έχον τέλος· το δε τέλος πέρας» (Γ 207 a / στ. 13-14). Στο προαναφερόμενο άρθρο του ο Κ. Ράντης αναφέρεται στη στροφή προς το άπειρο σε σχέση με την φιλοσοφία της ταυτότητας όπως αναπτύχθηκε στη νεωτερικότητα: «το πνεύμα (η γιγνώσκουσα υποκειμενικότητα) αυτοπροσδιορίζεται εξ αρχής ως μη πεπερασμένο σε σχέση με το πεπερασμένο του πολλαπλού [...] Αυτή είναι η βάση του σκέπτεσθαι της ταυτότητας» Κ. Ράντης, «Adorno και Αριστοτέλης», ο.π. σ. 91. Σε αυτή τη συνάφεια ο Κ. Ράντης παραπέμπει: Ute Guzzoni, *Identität oder nicht. Zur Kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg/ München, 1981.

<sup>354</sup> Ο Ανσελμος της Κανταβρυγίας (Canterbury) (1033-1109) υπήρξε σημαντικός θεολόγος και φιλόσοφος του σχολαστικισμού. Στα πλαίσια του σχολαστικιστικού ρεαλισμού του ο Ανσελμος θέλει να συγκροτήσει αποδείξεις για την ύπαρξη του ανωτάτου όντος: εδώ η γενικότητα είναι το κριτήριο για την πραγματικότητα. Στο σύγγραμμά του *Monologium* αναπτύσσει το κοσμολογικό επιχειρήμα βάσει του οποίου εφ' όσον υπάρχει Είναι πρέπει να υπάρχει και ένα ανώτατο Είναι. Στο σύγγραμμα *Proslogium* αναπτύσσει το οντολογικό επιχειρήμα βάσει του οποίου από την έννοια του θεού ως του τελειοτάτου όντος (ens perfectissimum) συνάγεται η ύπαρξή του. W.Windelband, H.Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Β' τόμος, μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1986, σ. 44-45. Ο Ρενέ Ντεκάρτ (1596-1650) θα επανέλθει στην οντολογική απόδειξη του Ανσελμου στους *Μεταφυσικούς στοχασμούς* του: στον τρίτο μεταφυσικό στοχασμό («de deo, quod existat») το επιχειρήμα θα αναπτυχθεί με βάση τη θέση ότι καθώς δεν μπορώ να είμαι η αιτία της παράστασής μου, προκύπτει κατ' ανάγκη ότι πρέπει να υπάρχουν άλλα πράγματα που να αποτελούν την αιτία αυτής της παράστασης. Όπως αναπτύσσει ο Ντεκάρτ στην Σύνοψη που προτάσσεται των στοχασμών η παράσταση που έχουμε για ένα ύψιστα τέλειον ον δεν μπορεί παρά να πηγάζει από μια ύψιστα τέλεια αιτία. Στον πέμπτο μεταφυσικό στοχασμό («de essentia rerum materialium, et iterum de Deo, quod existat») το επιχειρήμα του επικεντρώνεται στο ότι από τις σαφείς και διακριτές παραστάσεις μου, από τις οποίες παράγονται οι μαθηματικές αλήθειες, παράγεται με την ίδια λογική αναγκαιότητα το γνώρισμα της ύπαρξης του θεού: «[...] η αναγκαιότητα του

ιδίου του πράγματος, δηλαδή της ύπαρξης του Θεού, με προορίζει γι' αυτή τη σκέψη». Όπως και πάλι αναφέρει στη Σύνοψη ο Ντεκάρτ, με βάση αυτόν τον πέμπτο στοχασμό, η βεβαιότητα των γεωμετρικών αποδείξεων εξαρτάται από τη γνώση του Θεού. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, hg. Lüder Gäbe, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959, σ. 27, 29, 77, 121. Ο Σπινόζα θα αναπτύξει στην *Ηθική (Ethica Ordine Geometrico demonstrata)*, και συγκεκριμένα στο Μέρος I, περί του Θεού, στην πρόταση 11, ότι ο Θεός «ήτοι μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία, υπάρχει αναγκαία». Η αδυνατότητα σύλληψης τού ότι ο Θεός δεν υπάρχει οδηγεί στην παραδοχή ότι «ο Θεός υπάρχει αναγκαία». Η σκέψη περί της μη ύπαρξης του Θεού είναι άτοπη. Σπινόζα, *Ηθική*, μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης, Εισαγωγή Βασιλική Γρηγοροπούλου, εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σ. 90-91. Ο Καντ αντικρούει την οντολογική απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού και αναπτύσσει διεξοδικά τη θέση του στην Υπερβατική Διαλεκτική από την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* και ιδιαίτερα στο τμήμα της Υπερβατικής Θεολογίας. Οι θέσεις του στηρίζονται κατ' αρχήν στο ότι «η έννοια ενός απολύτως αναγκαίου όντος είναι μια καθαρή έννοια του λόγου, μια απλή [ψιλή] ιδέα». Από εδώ οδηγείται ο Καντ στη θέση ότι «η απόλυτη [...] αναγκαιότητα των κρίσεων δεν είναι μια απόλυτη αναγκαιότητα των πραγμάτων» και προχωρά στην ανάπτυξη του με βάση το ότι «το αντικείμενο στην πραγματικότητα του δεν περιέχεται αναλυτικά απλώς στην έννοιά μου, αλλά προστίθεται συνθετικά στην έννοιά μου». Κατά τούτο ο Καντ θεωρεί ότι είμαστε αναγκασμένοι να βρούμε από την έννοια για να της αποδώσουμε ύπαρξη με συνέπεια ότι, αν και είναι χρήσιμη η έννοια του υπερτάτου όντος, δεν μπορεί αυτή η έννοια «να διευρύνει τη γνώση μας αναφορικά προς ό,τι υπάρχει». (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π., A 592, B 620 κ.ε.π. και A 600, B 628 κ.ε.π., Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Η Υπερβατική Διαλεκτική, τεύχος τρίτο, η Υπερβατική Θεολογία, ο.π., A 592, B 620 κ.ε.π. και A 600, B 628 κ.ε.π. σ. 266, 272 κ.ε.π.) Ο Χέγκελ, στη *Λογική* από την *Εγκυκλοπαίδεια* αποδίδει δίκιο στον Ανσελμο για τη θεώρησή του ότι «τέλειο είναι μόνο το ον που υπάρχει όχι απλώς υποκειμενικά αλλά συνάμα και αντικειμενικά». Το ελάττωμα που καταλογίζει ο Χέγκελ στον Ανσελμο, κάτι που δεν απέφυγε ούτε ο Ντεκάρτ ή ο Σπινόζα όπως αναφέρει, είναι ότι «αυτή η ενότητα που αγγέλλεται ως ανώτατη τελειότητα ή υποκειμενικά ως αληθινή γνώση, προϋποτίθεται, δηλαδή εικάζεται μόνο ως κάτι καθ' εαυτό». Για τον Χέγκελ σε αυτήν την αφηρημένη ταυτότητα εναντιώνεται η διαφορετικότητα της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας. (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erster Teil, *Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 193, σ. 348 κ.ε.π. Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, ο.π., § 193, σ. 400 κ.ε.π.) Όπως αναπτύσσει ο Χέγκελ και στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας* ο Ανσελμος δεν μπόρεσε να αναπτύξει περαιτέρω τη θέση του καθότι διατήρησε τον τρόπο της διάνοιας, τον τρόπο της σχολαστικής επιχειρηματολογίας. (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, σ. 557 κ.ε.π.). Ο εγγελιανός Αντόρνο θα δεχτεί την εγγελιανή υπεράσπιση της οντολογικής απόδειξης, την οποία όμως θα μετασηματίσει στη συζήτησή του έχει με τον Ερνστ Μπλοχ, όπως αναφέρει ο Αντερς Μπάρτενεκ στο έργο του *Philosophie im Konjunktiv*: το ότι από την έννοια του θεού ως του ανωτάτου όντος προκύπτει κατ' ανάγκην η ύπαρξη του θεού αποτελεί για τον Αντόρνο μια σημαντική στιγμή καθόσον δεν θα μπορούσαμε να έχουμε έννοια, αν δεν υπήρχε εντός της ένα σπέρμα, ένα ένζυμο (Ferment) πραγματικότητας που την κινητοποιεί. Η βία της έννοιας, τονίζει ο Αντόρνο, συνυπάρχει μαζί με την πραγματικότητά της και κατά τούτο αν δεν υπήρχε ίχνος αλήθειας στην οντολογική απόδειξη περί του θεού, δεν θα ήταν απλώς αδύνατο να υπάρξει ουτοπία αλλά δεν θα μπορούσε να υπάρξει ούτε καν σκέπτεσθαι (Denken). Anders Bartonek, *Philosophie im Konjunktiv, Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik* Theodor W. Adornos, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, σ. 218. Ο Αντερς Μπάρτενεκ παραπέμπει στη συζήτηση Αντόρνο-Μπλοχ: «Etwas fehlt ...Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht» στο: Traub Rainer & Wieser Harald (hg.): *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1975, σ. 74. Ωστόσο η υποστήριξη του Αντόρνο στην εγγελιανή υπεράσπιση της οντολογικής απόδειξης περί του θεού έχει το όριο της στη γενικότερη θέση του Αντόρνο ως προς την εμμένεια και την υπέρβαση στον Χέγκελ. Στην *Αρνητική Διαλεκτική* διατυπώνεται η θέση: «Η οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του θεού αναστήθηκε στην εγγελιανή διαλεκτική, παρά την καντιανή κριτική την οποία τρόπον τινά απορρόφησε. Και όμως μάταια. Καθώς ο Χέγκελ, προχωρώντας με συνέπεια, διαλύει το μη ταυτόσημο μέσα στην καθαρή ταυτότητα, η υπέρβαση συλλαμβάνεται από την εμμένεια του πνεύματος και ενσωματώνεται στην ολότητα του πνεύματος καταργείται» (Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften Bd. 6, ο.π. σ. 394, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, ο.π. σ. 483/ με μια τροποποίηση Ο.Σ.)

<sup>355</sup> Στο αριστοτελικό σύγγραμμα *Περί Ουρανού* διατυπώνεται σαφώς ότι το άριστο δεν χρειάζεται να πράξει καθότι αποτελεί αυτοσκοπό: «Τω δ' ως άριστα έχοντι ουδέν δει πράξεως· έστι γαρ αυτό ου ένεκα». Αριστοτέλους *Περί Ουρανού*, II, 12. Η αναφορά αυτή γίνεται από τον Καρλ Μαρξ στη διδακτορική διατριβή του: Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικουρίας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ο.π. σ.156.

## II. διαμεσολάβηση

- Για τον Χέγκελ: τρεις μελέτες
- Αρνητική Διαλεκτική

## Για τον Χέγκελ: τρεις μελέτες

### Οι ενότητες

- **κατόψεις**

εμμένεια

εργασία

αλήθεια

- **περιεχόμενο εμπειρίας**

για τη μη αναγωγή εμπειρία κατά Χούσερλ  
και για την οντολογικοποιημένη εμπειρία κατά Χάιντεγκερ

η εγελιανή κριτική στην εμπειρία του εμπειρισμού

η εγελιανή κριτική στην καντιανή εμπειρία

το εγελιανό περιεχόμενο εμπειρίας

υποκείμενο-υποκείμενο

αντιφατικότητα

έλλογο- πραγματικό/πραγματικό- έλλογο

- **σκοτεινός ή πώς θάπρεπε να διαβάζεται**

η καρτεσιανή σαφήνεια (ως ανεπάρκεια)

η εγελιανή «ασάφεια» (ως συγκροτητική αμφισημία)

το μη ταυτό: fundamentum in re;

«η ταυτότητα είναι απόλυτη μόνο ως πραγματοποιημένη, αυτός είναι ο πυρήνας της εγγελιανής φιλοσοφίας»

Αντόρνο

*Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*

Η εγγελιανή θεώρηση αποτελεί καθοριστική συνιστώσα της θεώρησης του Αντόρνο – όλο το έργο του συνιστά κατ' ουσίαν μια περαιτέρω κίνηση μέσα από τον αναστοχασμό της εγγελιανής διαλεκτικής. Έτσι η εγγελιανή σύλληψη διαπερνά τη σκέψη του σε όλο το βάθος και σε όλο το πλάτος, όπως θα καταδειχθεί και στις οικείες ενότητες αυτής της έρευνας που αφορούν τις μεγάλες συλλήψεις, την *Αρνητική Διαλεκτική* και την *Αισθητική Θεωρία*: όπως λέει ο ίδιος καμμιά εμπειρία της συνείδησης αλλά και η ίδια η σωματικότητα των ανθρώπων δεν μπορεί να αποδοθεί «χωρίς να έχει εσωτερικευτεί» η εγγελιανή φιλοσοφία. Ο Αντόρνο αποφάσισε το 1963 να εκδώσει ένα ευσύνοπτο έργο με τρεις μελέτες που αφορούν τον Χέγκελ και συγκεντρώνουν συγκεκριμένες θέσεις του πάνω σε κύρια σημεία της εγγελιανής φιλοσοφίας έτσι όπως είχαν αναπτυχθεί για αρκετά χρόνια στο φιλοσοφικό σεμινάριο του Πανεπιστημίου της Φραγκφούρτης που διεξήγαγε ο ίδιος μαζί με τον Μαξ Χορκχάιμερ.<sup>356</sup> Είναι όμως σαφές ότι αυτά τὰ τα κεντρικά σημεία της εγγελιανής φιλοσοφίας δεν αποτελούν μια τυπική/ακαδημαϊκή εισαγωγή στην εγγελιανή φιλοσοφία: αποτελούν κυρίως, όπως είναι αυτονόητο, την οπτική του Αντόρνο πάνω σε αυτήν. Ο στόχος, όπως ο ίδιος ο συγγραφέας δηλώνει στο σύντομο προλογικό του σημείωμα, είναι η προετοιμασία «μιας τροποποιημένης έννοιας της διαλεκτικής» - μιας τροποποίησης που αιτείται αφ' ενός τη διαλεκτική και αφ' ετέρου τη διακοπή της ως διακοπή της εμμένειας, όπως θα εκτεθεί μέσα στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Οι τρεις μελέτες αυτού του έργου φέρουν τους τίτλους: Κατόψεις (Aspekte), Περιεχόμενο εμπειρίας και Σκοτεινός ή πώς θα 'πρεπε να διαβάζεται.

## I. Κατόψεις (Aspekte)

Σε αυτή την πρώτη μελέτη οι κατόψεις (Aspekte) της φιλοσοφίας του Χέγκελ στις οποίες εστιάζει ο Αντόρνο είναι κυρίως τρεις: είναι η εμμένεια (όπου ο ρεαλισμός του Χέγκελ δεν νοείται ως ετερογενής προς τον ιδεαλισμό του), είναι η εργασία της έννοιας (με την εξής δυσκολία: η αναγωγή της εργασίας της έννοιας στην κοινωνική εργασία να μην οδηγήσει τη θεώρηση σε έναν απλοϊκό κοινωνιολογισμό) και τέλος είναι η αλήθεια (όπου η εγγελιανή αντιπαράθεση προς την *adaequatio rei atque cogitationis* νοείται εν τέλει ως κατ'ουσίαν πραγμάτωσή της μέσα από μια υλιστική οπτική που θέλει να αναδείξει ο Αντόρνο).

### *εμμένεια*

Είναι αυτονόητο για τον Αντόρνο να στοχαστεί εμμενώς τον Χέγκελ, πράγμα που σημαίνει ότι θα έχει ως κριτήριο την αξίωση αλήθειας που έχει ο ίδιος ο Χέγκελ για την φιλοσοφία του. Όμως αυτή η εμμενής κριτική έχει μια ιδιαίζουσα δυσκολία: δεν θα πρέπει να ασκηθεί κριτική ούτε μόνο με βάση τις μεμονωμένες λεπτομέρειες ούτε μόνο με βάση το όλο. «Το όλο αποκαλύπτεται μόνο στη συγκεκριμένη συνάφεια όλων των στιγμών». Η ολότητα δεν συνιστά την αφετηρία κάποιας μεταφυσικής αρχής και πολύ περισσότερο δεν οδηγεί σε μια εναρμονιστική σύλληψη του πράγματος – αντίθετα, η ολότητα έχει πραγματικότητα μόνο μέσα από τις επιμέρους στιγμές, «μέσα από τη ρωγμή, την αλλοτρίωση, τον αναστοχασμό» (DSH σ. 16). Οπότε η ιδιαίζουσα θέση που απαιτεί ο Αντόρνο για την κριτική αφορά το αίτημά του να ακολουθεί το όλο χωρίς να του αναγνωρίζει την προτεραιότητα αλλά και χωρίς να την αρνείται – και πάντα με την επίγνωση ότι η κριτική του ίδιου του Χέγκελ διαπερνάται ταυτόχρονα και από τη συνεκτικότητα και από το ασύνδετο: «η συνοχή δεν έγκειται στη συνεχή μεταβολή αλλά στην αιφνίδια μετατροπή, η διαδικασία δεν προχωρά με την προσέγγιση των στιγμών αλλά με τη ρήξη» (DSH σ. 16). Η συνοχή συνίσταται ακριβώς στο αδιάσπαστο ιστό ανάμεσα στο περιεχομενικό φιλοσοφείν του Χέγκελ και στη θεωρησιακότητα (Spekulation) - η υλική πληρότητα συνέχεται με τη θεωρησιακότητα (Spekulation): τούτο σημαίνει ότι το υλικό περιεχόμενο

δεν οφείλει να διασωθεί με την απάλειψη του ιδεαλισμού (κάτι που θα οδηγούσε σε μια θετικιστική ισοπέδωση της εγγελιανής σύλληψης) αλλά ο Αντόρνο τονίζει ότι, όπως έχει καταδειχτεί στη *Φαινομενολογία*, «ο πλούτος του αντικειμενώδους [...] εμπίπτει όχι τόσο στη ρεαλιστική αντίληψή του (ενν. του Χέγκελ) για τις αισθήσεις, όσο στον τρόπο της «ανάμνησης» (Anamnesis), της καθόδου του πνεύματος στον εαυτό του [...] στη διείσδυση, στη συστροφή του Είναι στον εαυτό του» (DSH σ. 15). Η κατ' αίσθηση βεβαιότητα δεν καθαγιάζεται, θα πει ο Αντόρνο, επισημαίνοντας ότι αυτή κατ' αρχήν εμπίπτει στην κριτική για να εκδιπλωθεί η συνείδηση σε μια πορεία όπου, κατά τον Αντόρνο, δεν μένει τίποτε έξω από το υποκείμενο που διευρύνεται στο άπειρο και μέσα σε αυτόν «τον στρόβιλο της εμμένειας αίρεται η αντίθεση ανάμεσα στη συνείδηση (που μορφοποιεί και νοηματοδοτεί) και στην απλή ύλη» (DSH σ. 17). Η θέση του Αντόρνο είναι ότι ακριβώς αυτή η επέκταση του υποκειμένου στο άπειρο καθιστά δυνατό στον Χέγκελ να φθάσει στο συγκεκριμένο χωρίς όμως να καταφύγει σε ένα άλμα (κάτι που δεν απέφυγε ο Σέλλινγκ (Schelling) αλλά και η συγκαιρινή του οντολογία (του Χάιντεγκερ) – και τούτο γιατί ακριβώς αυτή η διεύρυνση του υποκειμένου καθιστά δυνατό να εμφανίζονται ως στιγμές του πνεύματος «όχι μόνο το υποκείμενο αλλά και το αντικείμενο ως στιγμές που προσιδιάζουν σε αυτό το πνεύμα ουσιαστικά ...» (DSH σ. 20). Η στιγμή που ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι ο ρεαλισμός του Χέγκελ δεν είναι ετερογενής προς τον ιδεαλισμό του είναι η δυναμική στιγμή όπου ο ιδεαλισμός μπορεί να αυτοαναιρεθεί. Μόνο με τους όρους αυτού του απόλυτου ιδεαλισμού, όπου το υποκείμενο διευρύνεται και συνιστά το υποκείμενο-αντικείμενο, υπάρχει η δυνατότητα για την άφεση στο πράγμα – μόνο τώρα μπορεί η φιλοσοφική σκέψη απλώς να θεάται (bloßes Zusehen).<sup>357</sup> «τα πράγματα μιλάνε μόνα τους σε μια φιλοσοφία που προσπαθεί να αποδείξει ότι είναι και η ίδια ένα με τα πράγματα» (DSH σ. 18). Όμως αυτή ακριβώς η άφεση στο πράγμα, η υποταγή, όπως αναφέρει ο Αντόρνο, στην ιδιαίτερη φύση, στην αμεσότητα του αντικειμένου απαιτεί την επίταση της έννοιας: μόνο μέσα στην ισχύ της είναι ικανή η έννοια ώστε να βυθιστεί (ως η πρόθεση του υποκειμένου) μέσα στο αντικείμενο – είναι αυτή ακριβώς η σύλληψη που παραλαμβάνει ο Αντόρνο στη δική του θεώρηση, στην *Αρνητική Διαλεκτική*, όπου η προτεραιότητα του αντικειμένου απαιτεί τον πιο εμφαντικό στοχασμό: για την ανίχνευση της υποκειμενικής σκέψης δεν απαιτείται ο παραμερισμός



του υποκειμένου αλλά αντίθετα απαιτείται η επίταση της υποκειμενικής σκέψης. Κατά τούτο αν η άφεση μέσα στο αντικείμενο διευρύνεται από τον Αντόρνο ως άφεση μέσα στην αντικειμενική δυναμική της κοινωνίας, τούτο απαιτεί πάντα τη συγκεκριμένη επίταση της κριτικής σκέψης – γι' αυτό και καταλογίζει στον σοβιετικό μαρξισμό ότι στη δική του ανάγνωση η άφεση στο πράγμα αφαίρεσε το υποκειμενικό μερίδιο της σκέψης και παρέμεινε στα πλαίσια μιας «αντιπνευματικής, απεικονιστικής θεωρίας». Αυτή η διαμεσολάβηση των δύο πόλων (του υποκειμένου και του πράγματος) δεν τελείται σε έναν ενδιάμεσο χώρο αλλά δια μέσου των άκρων μέσα στα ίδια τα άκρα, στο βαθμό που η διαλεκτική δεν στοχεύει στην αποδέσμευση του αντικειμένου αλλά «στη διηλεκτική σύγκρουση του αντικειμένου με την ίδια την έννοιά του», είναι η «απτότητα προσπάθεια να συνυποταχθεί η κριτική συνείδηση που έχει ο Λόγος για τον εαυτό του με την κριτική εμπειρία των αντικειμένων» (DSH σ. 21). Ο ένας πόλος δεν αντιπαρατίθεται απλώς στον άλλον αλλά αξιώνει τον αντίθετο έτσι ώστε η σχέση τους να αποτελέσει την ολότητα μιας διαδικασίας που θα αναιρέσει, μέσω της διαφύλαξής τους, τις επιμέρους στιγμές. Αυτή η δύναμη του ολικού είναι η ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου που σφραγίζει τον ιδεαλισμό της εγελιανής φιλοσοφίας. Εδώ ο Αντόρνο εντοπίζει την κληρονομιά του Καντ και του Φίχτε στον Χέγκελ: απέναντι στον Καντ ο Χέγκελ προχώρησε στη θέση (Setzung) του άπειρου υποκειμένου, δηλαδή επεχείρησε να θεραπεύσει, μέσα από τον πορεία προς την απολυτότητα του πνεύματος, τους καντιανούς χωρισμούς (μορφή – περιεχόμενο, ελευθερία – αναγκαιότητα, πράγμα καθ' εαυτό – φαινόμενο)· όμως κατά τον Αντόρνο αυτές οι κρίσιμες ρωγμές του καντιανού αρχιτεκτονήματος αποτελούν τις αναπόφευκτες στιγμές της εγελιανής σύλληψης: «χαρακτηρίζουν ακριβώς εκείνες τις στιγμές της μη ταυτότητας, οι οποίες ανήκουν αναπόφευκτα, κατά την εγελιανή εκδοχή, στη φιλοσοφία της ταυτότητας» (DSH σ. 23). Κατά τον Χέγκελ ο Καντ ολοκληρώνεται από τον Φίχτε καθώς αυτός θα προχωρήσει σε μια ενοποιητική σύλληψη. Για τον Αντόρνο η αποδοχή και η αντιπαραθήση του Χέγκελ προς τον Φίχτε γίνεται ταυτόχρονα: ο Χέγκελ ναι μεν παραλαμβάνει από τον Φίχτε τον παραγωγικό χαρακτήρα του συστήματος (τη δυναμική παραγωγή/έκπτυξη των κινήσεων) όμως ταυτόχρονα για τον Χέγκελ η αλήθεια (ή το σύστημα) δεν εκφράζεται «ως μια θεμελιώδης πρόταση, ως μια πρωταρχή αλλά [...] αποτελεί τη

δυναμική ολότητα όλων των, δυνάμει της αντιθέσεώς τους, διαφορετικά μεταξύ τους παραγόμενων προτάσεων» (DSH σ. 23). Στην απόλυτη μορφή του Φίχτε που περιλαμβάνει εντός της την πραγματικότητα συλλαμβάνεται από τον Χέγκελ και η αντίθετη κίνηση, η αντίθεση του περιεχομένου προς τη μορφή· σε αυτή τη δεύτερη κίνηση (από το μη-εγώ στο εγώ) απέδωσε, κατά τον Αντόρνο, ο Χέγκελ περισσότερη βαρύτητα απ'ότι στη βασική αρχή του Φίχτε (στην πρωταρχικότητα της απόλυτης δραστηριότητας, το εγώ). Για τον Αντόρνο ο Χέγκελ αφίνει πίσω του τον Φίχτε· έχει έτσι τη δυνατότητα να μη δεσμεύεται ως προς την αφετηρία της εκκίνησης της δικής του φιλοσοφίας – και γι' αυτό στη μεν *Φαινομενολογία* έχει ως αφετηρία το υποκείμενο, το οποίο αρχίζει και εκπτύσσεται στην πορεία προς την αυτοσυνείδηση ενώ στη *Λογική* η αφετηρία είναι το ίδιο το Είναι. Ο ιδεαλισμός όμως δεν εγκαταλείπεται καθώς η πρωταρχικότητα επιφυλάσσεται τώρα στο πνεύμα. Για τον Αντόρνο το εγγεγραμμένο σκάνδαλο είναι η απόλυτη συνέπεια της εγγεγραμμένης σκέψης: είναι η ίδια της η αδυνατότητα, είναι η άλυτη αντίφαση: «η διαλεκτική υποκειμένου – αντικειμένου, ελεύθερη από κάθε αφηρημένη ανώτερη έννοια απαρτιώνει το όλο και ωστόσο αυτή η διαλεκτική εκπληρώνεται από την πλευρά της ως η ζωή του απολύτου πνεύματος. Η επιτομή (Inbegriff) του υπό όρους είναι το άνευ όρων» (DSH σ. 25). Ο σταθερός στόχος του Αντόρνο που διαπερνά αυτές τις κεντρικές στιγμές του ιδεαλισμού είναι να καταδείξει την αναγκαιότητα της εξάρτησης του υπερβατολογικού υποκειμένου από το εμπειρικό άτομο παρά τη συνεκτικότητα της απόλυτης κατασκευής – το νήμα ανάμεσα στο απόλυτο πνεύμα και στο εμπειρικό πρόσωπο δεν μπορεί να κοπεί (DSH σ. 28). Η δική του σύλληψη κινείται πάντα σταθερά προς την ανάδειξη του μη ταυτού, μιας εμπειρικής, μη ταυτής στιγμής που ενυπάρχει αδιάλυτη ακόμη και εν όψει του απολύτου και την οποία το απόλυτο δεν θέλει να την αναγνωρίσει ως μη ταυτή. Αυτή η μη αναγνώριση είναι, για τον Αντόρνο, η αναληθής στιγμή στον Χέγκελ – όμως αμέσως μετά ο ίδιος απαντά με το ερώτημα «πώς γίνεται όμως και αληθεύει παρ' όλα αυτά;» (DSH σ. 29)

*εργασία*                      Αληθεύει παρ' όλα αυτά γιατί μέσα στην κορύφωση της απόλυτης παραγωγικής δραστηριότητας του πνεύματος θα καταδειχτεί ότι αυτή η δραστηριότητα δεν είναι απλώς αφηρημένη· είναι και πραγματωμένη στο βαθμό που ως λογικός καταναγκασμός είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το

factum brutum της εμπειρίας. Ο στόχος του Αντόρνο είναι να αντιπαραθέσει, μέσα στο πεδίο του πνεύματος, τη φιλοσοφική έννοια της εργασίας προς το προϊόν της εργασίας νοούμενο όμως και αυτό ως πνεύμα – ο στόχος είναι η αντιπαραθέση μέσα στο ίδιο, έτσι ώστε να μη γίνει αντιπαραθέση προς ένα εξωτερικό, «θετικό υπερβατικό στοιχείο». Ειδικότερα:

Το εγελιανό πνεύμα είναι ενεργητικό και παραγωγικό και ο Αντόρνο ανάγει αυτή την καταγωγική δραστηριότητα όχι μόνο στον καντιανό Πρακτικό Λόγο (που δημιουργεί ο ίδιος το αντικείμενό του, την πράξη) αλλά και στον πυρήνα του καντιανού θεωρητικού συστήματος: η καντιανή αυθορμησία/ αυτενέργεια (Spontaneität) είναι ταυτόσημη στην συνθετική ενότητα της κατάληψης (Apperzeption) με την συγκροτητική ταυτότητα: «η καντιανή έννοια του Εγώ νοώ υπήρξε η φόρμουλα για τη μη διαφορετικότητα/αδιαφορία (Indifferenz) ανάμεσα στην αυθορμησία και στη λογική ταυτότητα» (DSH σ. 29). Αυτή η ταυτόσημη στιγμή των δύο πόλων γίνεται στον Χέγκελ ολική και αποτελεί αρχή τόσο του νοείν όσο και του Είναι. Το ζήτημα για τον Αντόρνο είναι ότι σε αυτή την ταυτόσημη στιγμή ο Χέγκελ, για τον οποίο το πράττειν δεν αποτελεί απλώς μια υποκειμενική επίδοση απέναντι σε μια απαθή ύλη αλλά αναζητείται μέσα στα συγκεκριμένα αντικείμενα, θα διαυγάσει την δραστηριότητα της Apperzeption (που αποτελεί την αφετηρία και του εγελιανού παραγωγικού πνεύματος) καθώς πίσω από τον αφηρημένο χαρακτήρα της θα εντοπίσει το ζήτημα της εργασίας.

Ο Αντόρνο ανάγεται αμέσως στα φιλοσοφικά-οικονομικά χειρόγραφα του νεαρού Μαρξ και παραθέτει τη χαρακτηριστική θέση του όπου ο άνθρωπος μέσα από την εγελιανή διαλεκτική αναδεικνύεται ως αποτέλεσμα της εργασίας του (DSH σ. 30).<sup>358</sup> Για τον Αντόρνο αυτό που προέχει είναι να καταδείξει ότι ο αφηρημένος χαρακτήρας και η γενικότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου και ευρύτερα του εγελιανού πνεύματος μπορεί να εντοπιστεί μέσα στην κοινωνική φύση της εργασίας που αποτελεί την έξοδο από «την τυχειότητα του εκάστοτε μεμονωμένου υποκειμένου». Επιτελείται έτσι μια μετάβαση στο χώρο της κοινωνίας, επιτελείται μια μετάβασις εις άλλο γένος. Είναι όμως όντως μετάβασις εις άλλο γένος; τούτο θα ίσχυε αν και εφ' όσον γινόταν δεκτή η εγελιανή πρόθεση να μην μείνει τίποτε εξωτερικό απέναντι στο συγκροτημένο και συγκροτούν εαυτό πνεύμα. Όμως κατά τον Αντόρνο αυτή η πρόθεση αποτυγχάνει: ούτε η απολυτότητα του πνεύματος

μπορεί να στηριχτεί εμμενώς καθώς το απόλυτο δεν είναι άταρκες, δεν κατώρθωσε να μην αφήσει τίποτε εξωτερικό προς αυτό· αντίθετα το πνεύμα δεν εντοπίζεται «παρά μόνο στην ολότητα του διχασμού, στην ενότητα με το έτερόν του» (DSH σ. 31). Από την άλλη πλευρά ούτε η κοινωνία μπορεί να θεωρηθεί ως απλό *factum*. Ο Αντόρνο αφ' ενός θέλει να αποφύγει έναν αφελή κοινωνιολογισμό αφ' ετέρου όμως θέλει να αποφύγει και μια εξωτερική ανάγνωση όπου η σχέση πνεύματος και κοινωνίας θα ήταν σχέση *constituens* και *constitutum*. Έτσι θέλοντας να καταδείξει το ακριβώς αντίθετο (δηλαδή να καταδείξει το έτερον του πνεύματος αλλά όχι εξωτερικά) εν τέλει ο Αντόρνο θα εμμείνει στην εγγελιανή εμμένεια, θα εμμείνει στην εννοιακή σύσταση της κοινωνίας: τα επιμέρους φαινόμενα συγκροτούνται, όπως πάντα στον ιδεαλισμό, από το πνεύμα, η κοινωνία εμφανίζεται στα επιμέρους φαινόμενα ως ουσία, η κοινωνία είναι έννοια όπως και το πνεύμα (DSH σ. 32)· όμως αυτή η αφηρημένη έννοια είναι και απολύτως πραγματική: βάσει της αρχής της ισοτιμίας που διέπει την αστική συνθήκη η κοινωνία, ως ενότητα των υποκειμένων τα οποία αναπαράγουν με την εργασία τους τη ζωή τους, είναι κάτι απολύτως αφηρημένο και κάτι απολύτως πραγματικό— με τον ίδιο τρόπο που είναι πραγματική η εμφαντική έννοια της έννοιας κατά Χέγκελ (DSH σ. 32). Στην εργασία ως *actus purus* του πνεύματος είναι εμμενής ο λογικός καταναγκασμός – και από εδώ το βήμα για την εμπλοκή με το *factum brutum* της εμπειρίας είναι πολύ μικρό: ο καταναγκασμός είναι η αληθής στιγμή ανάμεσα στην εργασία του πνεύματος και στην κοινωνική εργασία· όπως η μεμονωμένη στιγμή δεν μπορεί να διαφύγει από το πνεύμα έτσι δεν μπορεί να διαφύγει και το μεμονωμένο άτομο από την *contrainte sociale* [τον κοινωνικό εξαναγκασμό]. (DSH σ. 32). Ο καταναγκασμός της προς τα έξω στραμμένης εργασίας, της κοινωνικής εργασίας είναι κληρονομιά της έλλογης μορφοποιητικής εργασίας που θα ασκήσει τον καταναγκασμό της πάνω στη φύση. «Το πρωτείο του Λόγου αποτελούσε πάντα κομμάτι του εργασιακού έθους» (DSH σ. 33). Αν η πορεία της φυσικής συνείδησης αποτελεί εργασία, αν συνιστά τον μόχθο για να φτάσει στην απόλυτη γνώση, αυτή η εργασιακή πορεία δεν είναι μονόδρομος: ο φιλόσοφος θα αναδείξει «αυτό που είναι στο ίδιο το πράγμα εν δράσει», αυτό που θα αποκτήσει αντικειμενικότητα έναντι των ανθρώπων ενώ ταυτόχρονα είναι εργασία των ανθρώπων (DSH σ. 34).

Ανοίγοντας όμως το ζήτημα στην εργασία των ανθρώπων η θεώρηση δεν μπορεί να διαφύγει από την κομβική στιγμή του διαχωρισμού της σωματικής από την πνευματική εργασία. Το πνεύμα ασκώντας βία πάνω στη φύση για να την κατακτήσει και να την καθυποτάξει δεν μπορεί να ξεφύγει απόλυτα από αυτή, δεν μπορεί να ξεφύγει εντελώς από την εμπλοκή με την υλικότητα και τη σωματικότητα της προέλευσής του. «Όμως η μεταφυσική του πνεύματος που το κάνει Απόλυτο, ως η εργασία που δεν έχει συνείδηση του εαυτού της, αποτελεί την κατάφαση της εμπλοκής του, την προσπάθεια του αυτοστοχαζόμενου πνεύματος να μετατρέψει σε ευλογία και να δικαιολογήσει την κατάρα στην οποία υποκύπτει με το να την διαιωνίζει» (DSH σ. 37). Η κατάρα που διαιωνίζεται, η απολυτοποίηση της εργασίας δεν μπορεί να διαφύγει από τη σωματική, υλική εξάρτηση – εν τέλει από την κοινωνική εξάρτηση: η απολυτοποίησή της είναι η ίδια η απολυτοποίηση της ταξικής σχέσης, πράγμα που για τον Αντόρνο σημαίνει ότι μια κοινωνία που θα είχε απαλλαγεί από την εργασία θα είχε απαλλαγεί και από τις εξουσιαστικές σχέσεις – όμως αυτό οφείλει να εκπίπτει από τον αυτοστοχασμό του πνεύματος, η μεταφυσική της εργασίας είναι ο εκμηδενισμός της υλικότητάς της, είναι η κατάρα που δεν μπορεί να γίνει ευλογία: «αυτό το γνωρίζει το πνεύμα χωρίς να επιτρέπεται να το γνωρίζει και αυτό αποτελεί όλη την αθλιότητα της φιλοσοφίας» (DSH σ. 38). Εδώ ωστόσο ο Αντόρνο δεν αφήνει να πέσει κάτω το τυφλό σημείο του πνεύματος, αυτό που οφείλει να μην διαπεραστεί από τον αυτοστοχασμό του· το τυφλό σημείο είναι το «κοινωνικά αναγκαίο επιφαινόμενο», η αναγκαία στιγμή της ιδεολογίας που θα δείξει ότι το αναληθές στον Χέγκελ είναι το αναληθές της ίδιας της κοινωνίας που συνιστά του υπόστρωμα της φιλοσοφίας του (DSH σ. 44). Γιατί εδώ στον ιδεαλιστικό πυρήνα της η φιλοσοφία του Χέγκελ μπορεί να αναδείξει την αντι-ιδεαλιστική της κριτική. Μέσα από τη σύλληψη της εργασίας του πνεύματος ανοίγεται μια ευρύτερη οπτική που καθιστά σαφές ότι η εγγεληνή ανακατασκευή της πραγματικότητας με τις έννοιες συνιστά κριτική στο βαθμό που παράγεται μέσα από τη σκέψη και άρα η αρνητικότητα της σκέψης κάνει την πραγματικότητα «κάτι άλλο από εκείνο που απλώς είναι και από εκείνο που ισχυρίζεται πως είναι»: οι κοινωνικο-ιστορικές βαθμίδες εμπίπτουν στις βαθμίδες της συνείδησης έτσι ώστε η αρχή του γίνεσθαι αρνείται τη θετικότητα του γίνεσθαι· αν η πραγματικότητα είναι το απόλυτο υποκείμενο,

εδώ υπάρχει ήδη «η συνείδηση της αντίφασης μέσα στο πράγμα» που είναι εφικτή μόνο μέσα από την απολυτοποίησή της. Μόνο στο ύψος της απολυτοποίησης μπορεί να υπάρχει κατάρρευση ή, με πιο εγγελιανό τρόπο, η αυτοαναίρεση.

### αλήθεια

Ο Αντόρνο διαπερνώντας την οντολογία του Χάιντεγκερ με την κατ' εξοχήν μομφή που της επιρρίπτει, «την απροσδιόριστη συγκεκριμενοποίηση της», θέλει να καταδείξει ότι δεν είναι η νεοοντολογική σύλληψη περί του Είναι που στρέφεται ενάντια στον παραδοσιακό ιδεαλισμό αλλά απέναντί του αντιπαρατίθεται η ιδέα της αλήθειας στην απολυτότητά της· μέσω αυτής η αλήθεια εκφεύγει από την πεπερασμένη σχέση κρίσης (Urteil) και αντικειμένου. Η αντικειμενικότητα της αλήθειας δεν ισοδυναμεί ούτε με την νεοοντολογική διόγκωση του Είναι ούτε με τον παραμερισμό του υποκειμένου. Αλήθεια είναι η ίδια η διαδικασία που εκπτύσσεται μέσα στην πορεία της αυτοσυνείδησης· σύμφωνα με την εγγελιανή θεμελιώδη θέση «όλα εξαρτώνται από την σύλληψη και έκφραση του αληθούς όχι ως υφιστάμενης ουσίας αλλά εξ ίσου ως υποκειμένου».<sup>359</sup> Είναι αυτή ακριβώς η κίνηση του στοχασμού που θα οδηγήσει την αλήθεια πέρα από την πεπερασμένη σχέση της υποκειμενικής κρίσης προς το αντικείμενό της. Το πρόβλημα που τίθεται από τον Αντόρνο είναι σε ποια σχέση βρίσκεται το ζήτημα της αλήθειας στον Χέγκελ εν όψει της *adaequatio rei atque cogitationis* – η εγγελιανή συμφωνία της έννοιας με την πραγματικότητά της αφ' ενός συγκλίνει αφ' ετέρου αποκλίνει από την παραδοσιακή *adaequatio*: το αντικείμενο οφείλει να συμφωνήσει με τον εαυτό του, με την έννοιά του, και από αυτήν την πλευρά ο Χέγκελ βρίσκεται μέσα στην *adaequatio*· τούτο όμως επιτελείται με τους όρους της δικής του σύλληψης όπως διατυπώνεται, ενδεικτικά, στην *Εγκυκλοπαίδεια* όπου η αλήθεια είναι η ιδέα, στο βαθμό που η αντιστοιχία της αντικειμενικότητας με την έννοια δεν σημαίνει την αντιστοιχία των εξωτερικών πραγμάτων με τις παραστάσεις του μεμονωμένου υποκειμένου, στο βαθμό που η ορθότητα αυτών των παραστάσεων συνέχεται με την ατομικότητα. «Τα αντικείμενα είναι αληθινά όταν είναι έτσι όπως οφείλουν να είναι», αναφέρεται σε μια προφορική προσθήκη της *Εγκυκλοπαίδειας* όπου η αλήθεια είναι εμμενής σε ένα δέον Είναι.<sup>360</sup> Από την

άλλη πλευρά η πεπερασμένη κρίση δεν μπορεί να επιτελέσει αυτή τη συμφωνία, χρειάζεται όλη η πορεία της διαλεκτικής κίνησης που θα αναδείξει το αληθές. Οι δύο συντακτικοί πόλοι της κρίσης (το υποκείμενο και το κατηγορούμενο) υφίστανται τη διάλυση της στατικής ποιότητάς τους μέσα στη θεωρησιακή πρόταση. Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας*: «Το αληθές είναι έτσι η διονυσιακή μέθη, όπου κανένα μέλος δεν μένει ξεμέθυστο».<sup>361</sup> Για τον Χέγκελ ούτε το αληθές μπορεί να γίνει δεκτό «σαν ένα κομμένο νόμισμα έτοιμο να το πάρεις και να το τσεπώσεις»<sup>362</sup> ή «σαν αντικείμενο συναλλαγής» ούτε όμως και το ψευδές μπορεί να αφαιρεθεί «όπως βγάζουμε τη σκωρία από το καθαρό μέταλλο».<sup>363</sup> Το ψευδές δηλώνει την ανομοιότητα (Ungleichheit), την «άνιση σχέση της γνώσης προς την ουσία της» και αυτή είναι η αναγκαία στιγμή του αρνητικού που είναι συγκροτητική για το αληθές. Η ισακρίβεια (adaequatio) έννοιας και πράγματος ισχύει αλλά ισχύει αφού έχει διαμεσολαβήσει η άρνηση της παραστασιακής ορθότητας.

Για τον Αντόρνο η διαλεκτική θα δείξει πώς ο «συνεπής νομιναλισμός» αποκτά συνείδηση του εαυτού του, που σημαίνει ότι θα συλλάβει την ανεπάρκεια της πεπερασμένης έννοιας προς το αντικείμενο – εδώ διαφαίνεται μια κατ' αρχήν προσέγγιση του Χέγκελ στην πλατωνική σύλληψη της αλήθειας: τούτο στο βαθμό που η απαίτηση για την αλήθεια «αναιρεί την υποκειμενική adaequatio» και οδηγείται στην έκταση της αντικειμενικότητας της ιδέας «που δεν είναι πλέον νομιναλιστικά αναγώγιμη». Ο Αντόρνο επισημαίνει μέσα από την αποξένωση της αλήθειας από την υποκειμενικότητά της («επειδή καμμιά υποκειμενική κρίση δεν μπορεί να είναι αληθής, κι ωστόσο κάθε μια οφείλει να θέλει να είναι αληθής») τον υπερβατικό χαρακτήρα που αποκτά η αλήθεια ως ένα καθ' εαυτό (An sich). Εν τούτοις αυτή η πλατωνική στιγμή της υπερβατικότητας της αλήθειας αναδιατάσσεται πλέον στον Χέγκελ διτώς: με βάση τον χρόνο και με βάση τη συγγένεια (Affinität) πράγματος και σκέψης. Κατ' αρχήν ως προς τον χρόνο: η αλήθεια δεν είναι πλέον ούτε μέσα στον χρόνο, όπως ήταν η νομιναλιστική αλήθεια η οποία περιχαρακωμένη στα πλαίσια του πράγματος τελούσε μέσα στη στατικότητα του επιμέρους χρόνου του πράγματος ούτε είναι υπεράνω του χρόνου, όπως είναι στην οντολογία. «Ο χρόνος γίνεται στιγμή του εαυτού της [της αλήθειας]», η αλήθεια είναι διαδικασία και ως διαδικασία αποκρούει την στατικότητα της αρχής της μη αντίφασης – αυτό συνιστά τον χρονικό πυρήνα

της· αυτός διαλύει την υποστασιακότητα των εννοιών και εδώ η σύγκλιση με την πλατωνική αλήθεια ανακόπτεται. Αυτός ο χρονικός πυρήνας διαλύει την υπερβατικότητα – για τον Αντόρνο αυτή η διάλυση σημαίνει την ανάδειξη της ομοιότητας ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο γιατί χωρίς αυτή την ομοιότητα, δηλαδή σε μια αδιαμεσολάβητη συνθήκη ανάμεσά τους, «δεν θα υπήρχε ούτε αλήθεια, ούτε Λόγος, ούτε καμιά σκέψη εν γένει» (DSH σ. 53) – εδώ, καταμεσής του εγγελιανού πεδίου, δεν διστάζει ο Αντόρνο να κάνει λόγο για μιμητική παρώθηση (mimetischer Impuls) – γιατί χωρίς αυτή, χωρίς τον διαφωτισμό που οφείλει να ολοκληρώσει τον αυτοστοχασμό του για να αναδείξει τη συγγένεια ανάμεσα στους δυο πόλους, χωρίς αυτή τη συνάφεια η σκέψη θα είχε οδηγηθεί στη σχιζοφρένεια ανάμεσα σε δυο άκρα που δεν θα διαμεσολαβούνταν μεταξύ τους. Έτσι στην κορύφωση της εγγελιανής κίνησης ο Αντόρνο αναπτύσσει την κάτοψη της δικής του σύλληψης για τη μίμηση: «Η εγγελιανή θεωρησιακή (spekulativ) έννοια διασώζει τη μίμηση (Mimesis) με την επιστροφή του πνεύματος στον εαυτό του: Η αλήθεια δεν είναι adaequatio αλλά συγγένεια (Affinität)· και στον καταρρέοντα ιδεαλισμό αποκαλύπτεται με τον Χέγκελ αυτή η ενθύμηση (Eingedenken) του Λόγου στη μιμητική του ουσία ως το δικό του ανθρώπινο δικαίωμα» (DSH σ. 54). Θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι η σύλληψη είναι βεβιασμένη – ο Αντόρνο επιχειρεί να προλάβει μια τέτοια αντίρρηση ανοίγοντας τη μίμηση (τον δεσμό με την υλικότητα) στην ιστορικότητα, έτσι ώστε η επιστροφή του πνεύματος στον εαυτό του να αναδειχτεί ότι επιτελείται εντός αυτής της ιστορικότητας: αν η υπόσταση του πνεύματος αποτελεί την εννοιακή κορύφωση, αν πρόκειται κατ' ουσίαν για έναν εννοιολογικό φетиχισμό που καλύπτει την αφηρημένη ταυτότητα ανάμεσα στο νοεόν και το Είναι, ο Αντόρνο θέλει να δείξει ότι «η αξία της οντολογικής έννοιας του Είναι και του εγγελιανού Λόγου είναι διαφορετικής τάξεως. Και οι δύο κατηγορίες μετέχουν στην ιστορική δυναμική» (DSH σ. 54). Το όχημα της ιστορικής δυναμικής, η απόσπαση των δύο πόλων από την αφηρημένη ταυτοποίησή τους, από την εννοιολογική φетиχοποίησή τους, είναι αυτή η «κατάδυση» του νοεόν στη μιμητική (υλική) του ουσία – εδώ τελείται ιστορία, εδώ είναι ο χώρος της ιστορικής δυναμικής. Παρά την αδυνατότητα και τον εξαρτημένο χαρακτήρα του πνεύματος η μιμητική παρώθηση (mimetischer Impuls), η εξομοίωση του πνεύματος με την αλήθεια συνιστά για τον Αντόρνο την ουτοπική ελπίδα του Χέγκελ ότι «τα



όρια της δυνατότητας της εμπειρίας δεν είναι το έσχατο» (DSH σ. 54). Αν παρά ταύτα η σύλληψη για τη μιμητική παρώθηση του Λόγου εκλαμβάνεται ως βεβιασμένη είναι χρήσιμη η ακόλουθη αναφορά του Αντόρνο που αφορά τον Χέγκελ αλλά η οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση μπορεί να αποδοθεί και για τη σκέψη του ίδιου του Αντόρνο: «στην αφέλεια της σκέψης, που είναι τόσο κοντά στο αντικείμενό της σαν να μιλούσε στον ενικό μαζί της περιέσωσε ο τόσο ώριμος, κατά την έκφραση του Χορκχάιμερ, Χέγκελ ένα στοιχείο παιδικότητας, το θάρρος στην αδυναμία, που της παρέχει την ευφροσύνη ώστε να υπερβαίνει τελικά και τα δυσκολότερα» (DSH σ. 57).

Και τα δυσκολότερα αφορούν την αξίωση για τη σύλληψη της αλήθειας μέσα στη διαπλοκή του *a priori* και του *a posteriori*: η αλήθεια οφείλει να υπερβεί τη δέσμευση στην απλή ύπαρξη (*bloßes Dasein*) στοχεύοντας στο απροϋπόθετο (*unbedingtes*). Εδώ αναπτύσσεται η διαλεκτική ανάμεσα στο γενικό και το ιδιαίτερο που τελεί μέσα στην «πανουργία του Λόγου»: η υπεροχή του κόσμου πάνω στο υποκείμενο είναι αυτή που θα συγκροτήσει τον προσδιορισμό του ανθρώπου· όμως αυτή η «πανουργία του Λόγου» δεν αρκείται στην οικειοποίηση των εχθρικών δυνάμεων (των τυφλών παθών των ιστορικών υποκειμένων βάσει των οποίων πραγματώνεται πάνω από τα κεφάλια τους η υπεροχή του κόσμου) – γι' αυτήν την υπεροχή ο Χέγκελ δεν έχει, κατά τον Αντόρνο, αυταπάτες: η υπεροχή μπορεί να στραφεί «ενάντια στον εαυτό της, μέχρις ότου μετατραπεί στο έτερό της» (DSH σ. 56). Ο Αντόρνο αναγνωρίζει εδώ ότι ο Χέγκελ φτάνει στην αυτοσυνείδηση της αστικής κοινωνίας: ο Χέγκελ επιτάσσει τον άνθρωπο να επιτελέσει την κοινωνικά αναγκαία εργασία υποτασσόμενος σε μια ξένη προς αυτόν αναγκαιότητα – και «με αυτόν τον τρόπο ενσωματώνει θεωρητικά την αντινομία γενικού και ειδικού στην αστική κοινωνία. Αλλά, με το να τη διατυπώνει απερίφραστα, την καθιστά πιο διαφανή από κάθε άλλη φορά και ασκεί κριτική εις βάρος της ως ο υπερασπιστής της» (DSH σ. 57). Σε αυτή τη συνάφεια η εγγελιανή υποτίμηση του ατόμου ισοδυναμεί με την αναγνώριση της επίφασης της ελευθερίας του (ενώ το άτομο είναι ανελεύθερο το ίδιο νομίζει ότι είναι παγκυρίαρχο)· γιατί ο Χέγκελ δεν είναι διατεθειμένος να επωμισθεί το αστικό ψεύδος, την ηθική ιδεολογία του ατόμου, ότι είναι κύριος του καλού, κάτι που αποτελεί τον όρο για την αστική απολογητική: της οποίας ο στόχος είναι η διατήρηση της αστικής αδικίας. Για τον Χέγκελ το καλό δεν

αντιπαρατίθεται στην εμπειρική ζωή ως αφηρημένη αρχή αλλά συνδέεται με τη δημιουργία ενός ορθού όλου, κι εδώ ο Αντόρνο παραπέμπει στην έννοια της ανθρωπότητας από την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Η αυτοσυνείδηση της αστικής κοινωνίας οδηγεί στην υπέρβασή της και σε αυτή τη συνάφεια υπερβαίνεται ο αστικός διαχωρισμός ανάμεσα στο ιδιωτικό ήθος και στην αντικειμενική ηθικότητα της κοινωνίας. Ο Αντόρνο θέλει ακόμη μια φορά να αναδείξει πόσο ανεπαρκής είναι η έννοια της αστικότητας, όταν αυτή επιστρατεύεται από τους μελετητές για να χαρακτηρίσουν την εγελιανή φιλοσοφία.

## II. Περιεχόμενο εμπειρίας<sup>364</sup>

Σε αυτή τη δεύτερη μελέτη ο Αντόρνο επικεντρώνεται στο εμπειρικό περιεχόμενο της εγελιανής φιλοσοφίας που δεν αποτελεί ένα εξωτερικό θέμα ως προς την διαλεκτική ανάπτυξη της σκέψης του αλλά αποτελεί αυτόν τούτον τον πυρήνα της: ο πλούτος της εμπειρίας από την οποία «θρέφεται» η εγελιανή σκέψη «βρίσκεται μέσα σε αυτή την ίδια τη σκέψη ακόμα και ως απλή ύλη, ως υλικό (Material) και ποτέ ως κάτι το απλώς εξωτερικό» (DSH σ. 64). Εμπειρία όμως είναι η ίδια η κινούσα αντίφαση, δεν μπορεί να διακριθεί από αυτήν: το εκάστοτε στο οποίο τείνει κάθε φορά η εμπειρία αποτελεί την κινούσα αντίφαση της απόλυτης αλήθειας (DSH σ. 69)· μέσα από αυτή την οπτική, ο Αντόρνο θα πραγματευτεί την εγελιανή έννοια της εμπειρίας που συνιστά την «διαλεκτική κίνηση που η συνείδηση επιβάλλει η ίδια στον εαυτό της, τόσο στο επίστασθαι όσο και στο αντικείμενό της, στο βαθμό που από αυτήν της προκύπτει το νέο αληθές αντικείμενο».<sup>365</sup> Θα προηγηθεί μια αναφορά του Αντόρνο στην κριτική που ασκεί ο Χέγκελ στην εμπειρία του εμπειρισμού καθώς και στην κριτική του στην καντιανή εμπειρία. Πριν όμως από αυτές τις εγελιανές θέσεις ο Αντόρνο θέλει να διασαφηνίσει τη δική του θέση ότι η έννοια της εμπειρίας στον Χέγκελ δεν έχει καμμία απολύτως σχέση με την «πρωταρχική εμπειρία» στον Χούσερλ και επίσης καμμία απολύτως σχέση με την οντολογική αναγωγή της εμπειρίας στο Είναι

του όντος στην οποία προχωρά ο Χάιντεγκερ. Κατά τούτο αυτή η δεύτερη εγελιανή μελέτη διαρθρώνεται σε τρεις ενότητες: η πρώτη ενότητα αφορά την εγελιανή κριτική στην εμπειρία στον εμπειρισμό, η δεύτερη ενότητα αφορά την εγελιανή κριτική στην καντιανή εμπειρία και τέλος η τρίτη ενότητα αφορά τη σύλληψη της εμπειρίας στον ίδιο τον Χέγκελ. Προηγείται η ενότητα όπου ο Αντόρνο πλαγιοκοπεί την φαινομενολογική και την νεοοντολογική σύλληψη της εμπειρίας.

*για τη μη αναγώγιμη εμπειρία κατά Χούσσερλ  
και για την οντολογικοποιημένη εμπειρία  
κατά Χάιντεγκερ*

Η αναγωγή στις δυο

αυτές κατευθύνσεις κρίνεται αναγκαία από τον Αντόρνο, καθώς, όπως άλλωστε έχει καταδείξει και σε άλλα σημεία του έργου του, στις τάσεις αυτές, στη φαινομενολογία και στην νεοοντολογία, είναι θεμελιακό το αίτημα συγκρότησης ή καλύτερα ανάδειξης ενός «εμπειρικού» περιεχομένου που θα παρακάμπτει την κατηγοριακή σύλληψη του αντικειμένου, ζήτημα που συνέχεται με το δικό του αίτημα για ένα περιεχομενικό φιλοσοφείν.

Οι θέσεις του Αντόρνο απέναντι στη φαινομενολογία έχουν ήδη αναπτυχθεί. Σε αυτή τη συνάφεια της εμπειρίας που αφορά την εν λόγω μελέτη σημειώνουμε μόνο εν συντομία ότι ο Αντόρνο θα επικεντρώσει την κριτική του στο ότι τη θέση της παραδοσιακής εμπειρίας θα καταλάβει, στο πεδίο της φαινομενολογίας, η ενάργεια (Evidenz), που συνιστά εμπειρία σε ένα ευρύτερο νόημα δηλώνοντας «ένα ουσιακό θεμελιώδες χαρακτηριστικό της αποβλεπτικής ζωής εν γένει»,<sup>366</sup> με αποτέλεσμα κάθε τι το φυσικό να πρέπει να επανα-οικοδομείται στο θεμέλιο μιας νέας πρωταρχικότητας· απέναντι σε αυτή την πρωταρχικότητα είναι σταθερή, όπως ήδη έχουμε δει, η ένσταση του Αντόρνο. Μέσω αυτής απομονώνεται «μοναδολογικά» η συνείδηση διαφορετικών ατόμων σε διαφορετικούς χρόνους, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη «η κοινωνική στιγμή της σύνθεσης του νοείν». Ο Αντόρνο θεωρεί, ότι στην ενάργεια, εξοπλισμένη με το status της εμπειρίας και έχοντας κεντρικό ρόλο στη θεώρηση του Χούσσερλ, αναδεικνύεται η αντιφατικότητα της θεμελίωσης: δηλαδή τα μη αναγώγιμα, απόλυτα πραγματικά περιεχόμενα πρέπει να συμπέσουν με την υποκειμενική αναγωγή και την αντίληψη. Ο Αντόρνο εξαίρει τη σύλληψη του μη αναγώγιμου της δεδομένης πραγματικότητας

θεωρεί όμως ότι η τελική κρίση διενεργείται, παρά τις περί του αντιθέτου διαβεβαιώσεις, από τον Λόγο.<sup>367</sup> Γι' αυτό ακριβώς, θεωρεί ότι προς αυτήν την κατεύθυνση παρέχεται ένα πρωτείο στα μαθηματικά, τα οποία, λόγω της αναλυτικής καθαρότητάς τους, προφυλάσσουν από κάθε διατάραξη που μπορεί να προέλθει από την απρόβλεπτη εμπειρία, η οποία πρέπει πλέον να νοείται ως το αδιάλυτο και το αμετάβλητο. Μια τέτοια καθαρότητα από το γεγονός, οδηγεί εν τέλει σε μια φετιχοποίηση της επιστήμης, υπό την έννοια μιας συστηματικής, άρρηκτης, εμμενούς ενότητας των προτάσεων καθ'εαυτές. Προς επίρρωση της θέσης του ο Αντόρνο επικαλείται τον Γκέοργκ Λούκατς, ο οποίος στο έργο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* θεωρεί ότι με τη σύλληψη του Χούσσερλ όλο το πεδίο της λογικής μετασχηματίζεται σε μια «γεγονικότητα υψηλότερης κλάσης».<sup>368</sup> Έτσι ως κριτήριο της επιστημονικότητας εκλαμβάνεται η αυστηρή συνοχή, η συνεκτικότητα του πλέγματος θεμελίωσης και όχι ο συσχετισμός προς το, καθ'οιονδήποτε τρόπο, διαμορφωμένο πράγμα.<sup>369</sup>

Η δεύτερη, κριτική αναφορά του Αντόρνο αφορά το καταστατικό κείμενο του Μάρτιν Χάιντεγκερ «Η εγελιανή έννοια της εμπειρίας» από τον τόμο *Holzwege*.<sup>370</sup> Ο Χάιντεγκερ σχολιάζει διεξοδικά τις δεκαέξι ενότητες της Εισαγωγής της *Φαινομενολογίας του πνεύματος* θεωρώντας ότι κεντρική σύλληψη αποτελεί η θέση, την οποία, κατ' αυτόν, ο Χέγκελ αναφέρει μάλλον εν παρόδω, και μάλιστα σε μια πρόταση δευτερεύουσα: το απόλυτο είναι και θέλει να είναι «κοντά μας αυτό καθ'εαυτό».<sup>371</sup> Αυτή η παρ' ημίν *παρουσία*<sup>1</sup> του απολύτου θα διαπεράσει καθοριστικά το χαϊντεγκεριανό κείμενο. Όπως συμβαίνει μέσα σε κάθε γνήσιο (δημιουργικό) φιλοσοφείν, ο Χάιντεγκερ αναδεικνύει, μέσα από την εγελιανή θεώρηση, και ειδικότερα όσον αφορά το εγελιανό θέτειν το προϋποθέτειν, δικές του εννοήσεις. Ωστόσο το γνήσιο φιλοσοφείν δεν σημαίνει ότι στερείται συμφέροντος. Αλλωστε το «συμφέρον του Λόγου», ως σύλληψη, έχει ήδη τεθεί από τον Καντ<sup>372</sup>- (και εκτός αυτού η υποτιθέμενη «αμεροληψία» αποτελεί, υπό μια έννοια, αρετή του κοινού νου και δη στα πλαίσια της αγοραίας δημοσιότητας). Έτσι η πορεία του Χάιντεγκερ μέσα στο κείμενο της εισαγωγής της *Φαινομενολογίας* θα πάρει ασφαλώς μια κατεύθυνση που θα προκαλέσει

---

<sup>1</sup> Ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί την ελληνική λέξη «παρουσία».

την κάθετη αντίθεση του εγγελιανού Αντόρνο. Κατ' αρχήν, όπως ο ίδιος ο Χάιντεγκερ επιρρίπτει, κατά έναν τρόπο, στον Χέγκελ, ότι αναφέρει en passant την κομβική θέση του, [ότι το απόλυτο είναι και θέλει να είναι κοντά μας αυτό καθ' εαυτό], κατά τον ίδιο τρόπο μπορεί να επιρριφθεί στον Χάιντεγκερ, ότι αναφέρεται en passant στο ζήτημα της αρνητικότητας, ζήτημα που αποτελεί αυτή την ίδια την ουσία του εγγελιανού φιλοσοφείν· όταν η ανάπτυξη προχωρά στο σημείο όπου η διαφορά τελεί εντός της συνείδησης, ο Χάιντεγκερ θα τοποθετήσει την άρνηση, και ειδικότερα την άρνηση της άρνησης, με στόχο την αποδυνάμωσή της, στα πλαίσια της ratio: «από την κρυμμένη ουσία της μεταφυσικής προκύπτει ταυτόχρονα ότι το επίπεδο, στο οποίο ισοπεδώνονται οι διαφορές, προσδιορίζεται από τη διάκριση ανάμεσα στο έν και στο έτερον, διάκριση που παριστάνεται στιγματισμένη από τη ratio. Ο Χέγκελ συλλαμβάνει αυτόν τον στιγματισμό ως την άρνηση της άρνησης».<sup>373</sup> Η ratio όμως, στην οποία αποδίδεται η άρνηση της άρνησης, είναι, στα χαϊντεγκεριανά συμφραζόμενα, ήδη βεβαρυμένη.<sup>374</sup> η ratio τελεί μέσα στην έκπτωση της απόσχισης από τον «αυθεντικό» Logos (που νοείται προς την κατεύθυνση του προσωκρατικού Λόγου και όχι ως Vernunft, που παραπέμπει σε υποκειμενοκεντρικές συνάψεις), μια έκπτωση που θα πρέπει κατά συνέπεια να στιγματίσει (και να συμπαρασύρει) και την κομβική σημασία της αρνητικότητας στην εγγελιανή θεώρηση.<sup>375</sup> Με τη στρατηγική μετάθεση της άρνησης στην περιοχή της μεταφυσικής, όλο το ζήτημα της αρνητικότητας της εμπειρίας αναδιατάσσεται: στο εγγελιανό κείμενο η εμπειρία προκύπτει μέσα από τη διαλεκτική κίνηση, δηλαδή από την μέσω άρνησης αμοιβαία μεταβολή του υποκειμένου και του αντικειμένου. Ο Χάιντεγκερ όμως, απαλλαγμένος από το αρνητικό φορτίο και από τις αντίστοιχες συνέπειες της διαλεκτικής κίνησης, θα σύρει την εμπειρία στο δικό του έδαφος: «τι κατονομάζει ο Χέγκελ με τον όρο εμπειρία; Κατονομάζει το Είναι του όντος».<sup>376</sup>

Μέσα από τη χαϊντεγκεριανή ανάπτυξη η ανάσυρση της εμπειρίας στην οντολογική περιοχή, στην πρωταρχικότητα του Είναι, συνέχεται με τον παροπλισμό της αρνητικότητας, καθώς αυτή χρεώθηκε στη μεταφυσική με βάση το στρατήγημα της επίκλησης της αντίθεσης ανάμεσα στο έν και το έτερον, όπως ήδη αναφέρθηκε. Ο χαρακτηρισμός της εμπειρίας ως «ως ρήσης του Είναι», ως «Είναι του όντος»<sup>377</sup> παρέχει αμέσως στον Αντόρνο τα όπλα για την άσκηση της κριτικής, την οποία θα εστιάσει σε δύο κυρίως σημεία. Το

πρώτο ασφαλώς (αναμενόμενο) ζήτημα είναι, ότι στην ανάπτυξη του Χάιντεγκερ η εμφάνιση της εμπειρίας τελείται ερήμην της κινούσας αντίφασης: ο Αντόρνο επισημαίνει το χωρίο, όπου σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ «το νέο αντικείμενο που προκύπτει εκάστοτε στη συνείδηση κατά την ιστορία της διαμόρφωσής της δεν είναι ένα οποιοδήποτε αληθές και ον, αλλά η αλήθεια του αληθούς, το Είναι του όντος, η εμφάνιση του φαινομένου, η εμπειρία».<sup>378</sup> Αυτό το «εκάστοτε» φέρει για τον Αντόρνο όλο το βάρος των συνεχών κινήσεων ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, το «εκάστοτε» δεν είναι απλώς χρονικό, είναι καταστατικό: είναι η ίδια η αντίφαση που οδηγεί στη συγκρότηση «αυτής της απόλυτης αλήθειας» (DSH σ. 69). Σε σύνδεση προς αυτή την αναφορά ο Αντόρνο τονίζει τη θέση του Χέγκελ, ότι δεν γινώσκεται τίποτε «που να μην βρίσκεται στην εμπειρία», κατά συνέπεια δεν μπορεί να συγκροτηθεί ένας προνομιακός χώρος, ο χώρος του Είναι, στον οποίο η υπαρξιακή οντολογία θέλει να τοποθετήσει το θεμέλιο (Grund) αυτού «που είναι και γίνεται εμπειρία». Ο Αντόρνο ανατρέχει στο πεδίο της εγελιανής Λογικής, το οποίο θεωρεί ότι είναι δεσμευτικό για την πραγμάτευση των όρων «είναι και θεμέλιο». Στο τμήμα της Αντικειμενικής Λογικής, και ειδικότερα στο δεύτερο βιβλίο για τη διδασκαλία περί της ουσίας<sup>379</sup>, το θεμέλιο αποτελεί όρο του αναστοχασμού και άρα, όπως τονίζει ο Αντόρνο, αποτελεί αναπόσπαστη, από το υποκείμενο, κατηγορία, ήδη και από τον Καντ, όπως σπεύδει να προσθέσει. Βέβαια ο αναστοχασμός στον Καντ δεν συμπίπτει με αυτόν του Χέγκελ, καθ'όσον στην εγελιανή θεώρηση, όπως έχει αναδειχθεί ήδη από το κείμενο περί της *Διαφοράς*, ο αναστοχασμός μόνον εν σχέσει προς το απόλυτο καθίσταται Λόγος.<sup>380</sup> (αλλά τον Αντόρνο δεν τον ενδιαφέρει εδώ μια ειδικότερη θεματοποίηση αυτού του ζητήματος). Κατά συνέπεια θεωρεί ότι τόσο η πρόσδεση του (εγελιανού) θεμελίου στον αναστοχασμό όσο και η σύλληψη της (εγελιανής) εμπειρίας «ως διαλεκτικής κίνησης που η συνείδηση επιβάλλει η ίδια στον εαυτό της», δεν επιτρέπουν την αναγωγή τους σε «έναν τρόπο του Είναι», σε ένα προϋποκειμενικό συμβάν (Ereignis) κατά τους όρους του Χάιντεγκερ.

*η εγελιανή κριτική στην εμπειρία του εμπειρισμού* Η έννοια της εμπειρίας η οποία αναπτύσσεται στο εγελιανό έργο «αλλοιώνει ριζικά τη

συνηθισμένη έννοια της εμπειρίας», αναφέρει ο Αντόρνο στην εν λόγω μελέτη του (DSH σ. 75). Σε αυτή τη συνήθη έννοια η εμπειρία ισοδυναμεί με την «άμεση αποδοχή του λεγόμενου ‘δεδομένου’ ως μιας ακλόνητης βάσης της γνώσης». Αυτό αποτελούσε το πρόγραμμα του εμπειρισμού, στην παράδοση του Ντέιβιντ Χιούμ (David Hume) , όπου η εμπειρία σήμαινε «ό,τι είναι άμεσα παρόν, άμεσα δοσμένο και απαλλαγμένο συγχρόνως από την προσθήκη της σκέψης και γι’ αυτό μη διαψεύσιμο» (DSH σ. 72). Αυτή η καθαρότητα της εμπειρίας θα τεθεί στο κριτικό στόχαστρο του Χέγκελ.

Ήδη στην προκαταρκτική επισκόπηση (Vorbegriff) από την *Επιστήμη της Λογικής*, στην *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών Επιστημών*, αναφέρεται ο Χέγκελ στον συνήθη προσδιορισμό του αισθητού με βάση την εξωτερική πηγή, δηλαδή τις αισθήσεις ή τα αισθητήρια όργανα.<sup>381</sup> Για τον ίδιο όμως η πραγματική διαφορά του αισθητού από τη σκέψη εντοπίζεται σε δύο σημεία: πρόκειται κατ’ αρχήν για κάτι ατομικό, καθέκαστον· επειδή όμως περαιτέρω τα αισθητά βρίσκονται σε συνάφεια με άλλα, χαρακτηρίζονται επίσης από το ότι βρίσκονται εκτός αλλήλων. Το όριο της αισθητής φύσης, το οποίο άκριτα έχει θέσει ως αφετηρία του ο εμπειρισμός, οδηγεί σε μια σειρά επάλληλων αντιφάσεων, οι οποίες λόγω ακριβώς της έλλειψης αναστοχασμού τους παραμένουν άκαμπτες με αποτέλεσμα την αδυνατότητα υπέρβασής τους για τη συγκρότηση του αληθούς: αρνούμενος, κατά πρώτον, ο εμπειρισμός το υπεραισθητό, από τη μια πλευρά περιορίζει το περιεχόμενό του στα πεπερασμένα όντα, από την άλλη πλευρά όμως χρησιμοποιεί μεταφυσικές κατηγορίες, «κατά έναν τρόπο εντελώς άκριτο και ασυνειδητοποιήτο», όπως τονίζει ο Χέγκελ: χρησιμοποιεί δηλαδή κατηγορίες όπως ύλη, δύναμη, ένα, πολλά, καθολικότητα, άπειρο κ.ο.κ., επί τη βάσει των οποίων θα συντάξει συλλογισμούς καταλήγοντας έτσι μοιραία σε μια δική του μεταφυσική.<sup>382</sup> Έτσι ανακύπτει μια δεύτερη αντίφαση: αν η εμπειρία έχει ως περιεχόμενο το συγκεκριμένο στη ζώσα διάστασή του, αυτό το ζωντανό στοιχείο οδηγείται, όπως σημειώνεται σε μια προφορική προσθήκη,<sup>383</sup> στη νέκρωση, καθώς ζών είναι μόνο το συγκεκριμένο και ενιαίο ενώ η ανάλυση των σκέψεων απολήγει στην ανάδειξη αυτών των ίδιων ως αντικειμένων καθ’ εαυτά. Έτσι όμως ο εμπειρισμός πέφτει πίσω στη μεταφυσική, σύμφωνα με την οποία «το αληθές των πραγμάτων βρίσκεται στο νοεόν».<sup>384</sup> Μια τρίτη τέλος αντίφαση ανακύπτει μέσα από την έλλειψη αναστοχασμού ανάμεσα στη βασική διάσταση

ελευθερίας και ανελευθερίας: ο Χέγκελ θεωρεί ότι στον εμπειρισμό υπάρχει ένα σημαντικό αξίωμα ελευθερίας, σύμφωνα με το οποίο «όσα πρόκειται να αποδεχτεί κάποιος ως έγκυρα, πρέπει ο ίδιος να τα βλέπει και να ξέρει ότι είναι *ο ίδιος παρών μέσα τους*»,<sup>385</sup> δηλαδή το αληθές οφείλει να συναρτάται με την παρουσία του εντός της αντίληψης. Από την άλλη πλευρά ωστόσο ο εμπειρισμός αφορμάται από ένα περιεχόμενο εκτός εαυτού, από τον αισθητό κόσμο. Αν η ελευθερία συνίσταται «στο ότι δεν έχω κανένα απολύτως έτερον έναντι εμού» και εξαρτώμαι μόνον από ένα περιεχόμενο που είμαι εγώ ο ίδιος, τότε αυτή η ελευθερία συγκρούεται με την αποδοχή των αισθητών δεδομένων, τα οποία είναι απλώς εκτός αλλήλων χωρίς την ικανότητα αναδίπλωσης σε μια υποκειμενικότητα - εδώ πρόκειται για μια «διδασκαλία της ανελευθερίας», όπως αναφέρεται σε μια συναφή προφορική προσθήκη.<sup>386</sup> Κλείνοντας αυτήν την ενότητα για τον εμπειρισμό ο Χέγκελ προχωρά σε μια αντιδιαστολή του νεώτερου σκεπτικισμού του Χιουμ προς τον αρχαίο σκεπτικισμό, όπου το έδαφος κλονίζεται ολοκληρωτικά, καθώς το ίδιο το αισθητό αμφισβητείται ως κριτήριο για το αληθές. Ήδη ο Χέγκελ το 1802 είχε δημοσιεύσει το δοκίμιό του περί του *Σκεπτικισμού*,<sup>387</sup> στο οποίο όπως επισημαίνει ο Βάλτερ Γαίσκε (Walter Jaeschke),<sup>388</sup> είχε την πρόθεση να διευρύνει την υποτιθέμενη, και καταστρεπτική, διάζευξη μεταξύ «δογματισμού ή σκεπτικισμού» στην τριπλή διάσταση: «δογματισμός, σκεπτικισμός, φιλοσοφία», έτσι ώστε όρος της δυνατότητας της φιλοσοφίας να μην συνίσταται στο έσχατο, δηλαδή στην απόκρουση της αντίφασης αλλά σε ένα θετικό αποτέλεσμα- η φιλοσοφία αναπροσδιορίζεται αναγνωρίζοντας τη σημασία της σκεπτικιστικής διαδικασίας για τη μέθοδο.<sup>389</sup> τούτο θα αναπτυχθεί και στην εισαγωγή της *Φαινομενολογίας*, όπου η φιλοσοφική σκέψη θα χαρακτηριστεί ως «αυτοεπιτελούμενος σκεπτικισμός».<sup>390</sup>

#### *η εγελιανή κριτική στην καντιανή εμπειρία*

Πέρα από τις κριτικές αναφορές προς την πρωταρχικότητα και την αμεσότητα της εμπειρίας, για τις οποίες ο Αντόρνο θεωρεί ότι δεν συνεχονται με την εγελιανή έννοια του περιεχόμενου της εμπειρίας, η ανάπτυξη εστιάζεται προς την καντιανή θεώρηση η οποία οδηγεί στην εγελιανή σύλληψη για ένα περιεχομενικό φιλοσοφείν: εδώ το περιεχόμενο δεν θα αποτελεί πλέον ένα εξωτερικό όριο προς το νοεόν. Ο Αντόρνο δέχεται ασφαλώς ότι ο Χέγκελ, παρά την πολεμική



που άσκησε στον Καντ, έχει ως προϋπόθεση τη φιλοσοφία του (DSH σ. 73). Προχωρώντας ο Καντ πέρα από την αποδοχή του άμεσου δεδομένου, που αποτελούσε τη βάση στον εμπειρισμό, συγκεντρώνει τη θεώρησή του στον έλεγχο της εγκυρότητας των θετικών επιστημών, «στον προπαιδευτικό έλεγχο επιστημολογικών δυνατοτήτων». Στο επίκεντρο της σύλληψης τίθενται οι συνθετικές κρίσεις a priori, οι οποίες «διαυλακώνονται», όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, από μια βαθιά αντίφαση: ως a priori οφείλουν να μην έχουν κανένα περιεχόμενο, καθ' όσον αποτελούν καθαρές μορφές, ενώ από την άλλη πλευρά «έχουν ανάγκη από εκείνα τα περιεχόμενα, τα οποία ο Καντ ήθελε να εξοβελίσει ως τυχαία και απλώς εμπειρικά από τη σφαίρα τους» (DSH σ. 82).<sup>391</sup> Έτσι η σχέση μορφής και περιεχομένου είναι όντως κριτική (με βάση την έννοια του «κρίνειν» που δηλώνει διαχωρισμό): αναπτύσσεται ως ένα χάσμα που θα αποτελέσει τη βάση της εγελιανής θεώρησης. Στο οικείο κεφάλαιο από την *Εγκυκλοπαίδεια* που ήδη αναφέρθηκε, και συγκεκριμένα στη δεύτερη στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα, ο Χέγκελ, μετά από την κριτική αναφορά του στον εμπειρισμό, θα προχωρήσει στην έκθεση της καντιανής κριτικής φιλοσοφίας· εδώ, σε αυτή την έκθεση, θα προσδώσει τη μορφή μιας πορείας μέσω ανοδικών αναβαθμών με στόχο την εντός του καντιανού εδάφους απόπειρα ανάδειξης ενός (συγκεκριμένου και αυτοπροσδιοριζόμενου) περιεχομένου· από το σημείο ενός τέτοιου περιεχομένου, το βήμα για την σύλληψη της θεωρησιακής (spekulativ) ενότητας μορφής και περιεχομένου, υποκειμένου και αντικειμένου, δεν είναι πλέον μεγάλο. Ασφαλώς ο Χέγκελ θα καταδείξει ότι εν τέλει αυτό το βήμα δεν επιτελείται στα πλαίσια της καντιανής θεώρησης. Όμως η ανοδική έκθεση έχει υποδείξει καθοριστικά για τον ίδιο τον Χέγκελ ότι ένας τέτοιος φιλοσοφικός δρόμος θα μπορούσε να γίνει, όπως και έγινε, ο δικός του, έτσι ώστε το περιεχόμενο να αποτελέσει πλέον αυτό το ίδιο «την ενότητα της έννοιας και της πραγματικότητας».<sup>392</sup> Αρχίζοντας από το θεωρητικό Λόγο (της πρώτης Κριτικής), η αντίθεση υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας διευρύνεται τόσο πολύ, έτσι ώστε στην υποκειμενικότητα να εμπίπτει τόσο το αισθητηριακό υλικό όσο και οι όροι της καθολικότητας και της αναγκαιότητας, με αποτέλεσμα έναντι αυτών «να μην απομένει τίποτε άλλο παρά το πράγμα καθ' εαυτό».<sup>393</sup> Τούτο θα αναδείξει την αρνητική διάσταση του Λόγου, καθότι αυτός περιορίζεται «να προσδιορίζει τα όρια...αντί να αποκαλύπτει την

αλήθεια».<sup>394</sup> Προχωρώντας όμως ο Χέγκελ στην έκθεση της καντιανής Υπερβατικής Διαλεκτικής (από το δεύτερο τμήμα της Υπερβατικής Λογικής<sup>395</sup>) αρχίζει να καταγράφει τις πρώτες ενδείξεις για μια περιχομενική σύλληψη των κατηγοριών, δηλαδή του νοείν: ο Καντ αρχίζει να πραγματεύεται το ζήτημα αν και κατά πόσον μπορούν να εφαρμοστούν οι κατηγορίες της διάνοιας στο απόλυτο (στην ψυχή, στον κόσμο και στον θεό). Ο Χέγκελ διερευνά τους καντιανούς τρόπους μιας τέτοιας εφαρμογής και κατόπιν προχωρά προς τον Πρακτικό Λόγο, όπου για πρώτη φορά τίθεται η δυνατότητα ενός αυτοπροσδιορισμού (της θέλησης) χωρίς εν τούτοις να επερωτάται το περιεχόμενό της. Όμως έστω και έτσι, ο Χέγκελ θεωρεί ότι η πρακτική διάσταση του Λόγου αναδεικνύει ότι το καλό μπορεί να αποκτήσει «μια ύπαρξη μέσα στον κόσμο, μια εξωτερική αντικειμενικότητα». Η σκέψη αποσπάται από το υποκειμενικό καθεστώς και αποκτά αντικειμενική διάσταση. Το πλέον αποφασιστικό βήμα ωστόσο για την πορεία προς «τη συγκεκριμένη ιδέα» επιτελείται στο πεδίο της τρίτης καντιανής κριτικής και ειδικότερα με την αναστοχαστική κρίση, την οποία ο Χέγκελ θα πραγματευτεί διεξοδικά δηλώνοντας με έμφαση ότι εδώ φανερώνεται «ο θεωρησιακός χαρακτήρας της καντιανής Φιλοσοφίας».<sup>396</sup> Με την αναστοχαστική κρίση το δεδομένο είναι το ιδιαίτερο, για το οποίο η κριτική δύναμη οφείλει να βρεί το καθολικό μέσω της αναστοχαστικής αναδίπλωσης αποφεύγοντας πλέον την de facto υπαγωγή του ιδιαίτερου στο καθολικό, όπως συμβαίνει στην προσδιοριστική κρίση.<sup>397</sup> Το περιεχόμενο παράγεται διαδικασιακά, καθώς το ιδιαίτερο καθίσταται συγκεκριμένο νοούμενο εν εαυτώ, αναδεικνύομενο πλέον ως καθολικό. Το πεδίο αυτού του συγκεκριμένου είναι αφ' ενός η τέχνη (το καλλιτεχνικό δημιούργημα), αφ'ετέρου δε η ζώσα ατομικότητα (ο φυσικός οργανισμός): «και τα δύο είναι περιορισμένα κατά το περιεχόμενό τους- η αναδίπλωση όμως αυτού του περιεχομένου υπερβαίνει τη μερικότητα και αναδεικνύει την καθολικότητα» - η οποία συνίσταται στην υποκειμενική έννοια του σκοπού ως αισθητική αρμονία κατά τη διάρθρωση ενός καλλιτεχνικού έργου ή στην αντικειμενική έννοια του σκοπού ως τελεολογική αρμονία στη συγκρότηση ενός ζώντος οργανισμού. Ωστόσο, όπως αναπτύσσει διεξοδικά ο Γκύντερ Βόλφαρτ (Günther Wohlfahrt), θα ήταν άστοχη μια απλή αντιπαράθεση μεταξύ αναστοχαστικής και προσδιοριστικής κριτικής δύναμης, όσο άστοχη θα ήταν και η εξωτερική αντιπαράθεση διάνοιας και Λόγου.<sup>398</sup> Ακριβώς η πορεία προς

την εγελιανή Spekulation προετοιμάζεται, σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση του Γκ. Βόλφφарт, καθ'όσον ο προσδιορισμός, που αποτελούσε το πεδίο της προσδιοριστικής κριτικής δύναμης, μπορεί να θεωρηθεί ως στιγμή που περιέχεται και αναιρείται εντός του αναστοχασμού.<sup>399</sup> Εν τούτοις, επειδή η αναστοχαστική πλευρά εξακολουθεί να έχει τον πρωτεύοντα ρόλο, το πεδίο, στο οποίο επιχειρείται να γίνει η σύνθεση, εξακολουθεί να είναι η υποκειμενικότητα. Τούτο αποτελεί, κατά τον Χέγκελ, «τη διαρκή αντίφαση της καντιανής φιλοσοφίας» και στον αναστοχασμό αυτής της αντίφασης προτίθεται να προχωρήσει η δική του θεώρηση.

*το εγελιανό περιεχόμενο εμπειρίας* για τον Χέγκελ  
περιχομενικό φιλοσοφείν θα πει ότι «οι εμπειρίες προσάγονται στην αναγκαιότητά τους και στη δεσμευτικότητά τους μέσω του αναστοχασμού του τυπικού φιλοσοφείν, το οποίο είχε απαγορεύσει το περιχομενικό φιλοσοφείν». Η εμπειρία δηλαδή νοείται στη άμεση διαπλοκή της με την κριτική προς την τυπική, επιστημονική εγκυρότητα του Λόγου, βάσει της οποίας αποκόπτεται η μορφή από το περιεχόμενο. Ετσι αξιώνεται ένα φιλοσοφείν που θα επιχειρήσει να συλλάβει «τη ζωή του πράγματος»: αυτή η ζωή του πράγματος αφορά ένα σύνολο στοιχείων (και υλικών στοιχείων) που διαπερνούν την ίδια τη διαδικασία της ζωής του κοινωνικοποιημένου ανθρώπου, μια διαδικασία η οποία μέσα από την επιστημονική οπτική είχε παραμεριστεί καθ' όσον ο επιστημονικός στόχος ήταν μόνο η συμβατότητα αυτής της διαδικασίας προς τους θεσπισμένους από την επιστημονική γνώση κανόνες. Για τον Αντόρνο ο Χέγκελ έχει συμβάλει πολύ περισσότερο στη σύλληψη της συγκεκριμένης εμπειρίας απ' όσο επεχείρησαν οι νεότερες φαινομενολογικές και νεοοντολογικές κατευθύνσεις. Με τη «ζωή του πράγματος» ο Χέγκελ δεν επιδιώκει να ισορροπήσει ανάμεσα στην ιστορική πραγματικότητα και στη φιλοσοφική ματιά: δεν πρόκειται για ισορροπία, πρόκειται για την αντιφατικότητα της ίδιας της εμπειρικής πραγματικότητας· σε αυτήν έρχεται να ανταποκριθεί ήδη από την αφετηρία της η εγελιανή θεώρηση: η ίδια η αφετηρία της, «ο εμπειρικός χαρακτήρας της ίδιας της θεωρησιακότητας» (Spekulation), η αντιφατικότητα, είναι αυτή που θα οδηγήσει στη σύλληψη της πραγματικότητας: «το περιεχόμενο της φιλοσοφίας είναι η πραγματικότητα.

Την πλησιέστερη συνείδηση αυτού του περιεχομένου την ονομάζουμε εμπειρία». (DSH σ.83).

Ο Αντόρνο θα εκθέσει την ανάπτυξη του σε τρία βήματα: θα αναδείξει κατ' αρχήν τη σύλληψη του εμπειρικού περιεχομένου στον Χέγκελ αφορμώμενος εν πρώτοις από την υποκειμενικότητα που θέτει την υποκειμενικότητα (εδώ η κριτική στην επιστημονική γνώση θα οδηγήσει σε διάσπαση του υποκειμένου σε κρίνον και κρινόμενο), θα προχωρήσει εν συνεχεία προς τη συγκροτητική, για την εμπειρία, σύλληψη της αντιφατικότητας, για να οδηγηθεί εν τέλει στην ανάδειξη της εμπειρικής αντιφατικότητας μέσα στην ίδια την κοινωνική σχέση με αναφορά στην καταστατική θέση του Χέγκελ για τον έλλογο χαρακτήρα του πραγματικού και αντιστρόφως. Ειδικότερα:

*υποκείμενο - υποκείμενο*

Ηδη από το εγχειρίδιο κείμενο

περί της Διαφοράς έχει καταδειχτεί ότι οι μεμονωμένες εμπειρικές γνώσεις περιορίζονται στα πλαίσια μιας σχετικής ταυτότητας, καθότι οι όροι, το είναι και η έννοια, να μεν ταυτίζονται, παραμένοντας ωστόσο ο ένας όρος εξωτερικός προς τον άλλον. Μόνον όταν οι επιμέρους γνώσεις αναδειχτούν ως αναγκαία μέρη ενός όλου οργανωμένου στη συνείδηση μπορεί να αναγνωριστεί σε αυτά η απόλυτη ταυτότητα, η σχέση με το απόλυτο μέσω της Spekulation (θεωρίας) (DSH σ. 76). Μέσα από αυτήν τη σχέση αρθρώνεται η αντίσταση στην πραγματοποιημένη νεκρή γνώση. Ο Καντ δεν προχώρησε προς αυτήν την κατεύθυνση αλλά περιορίστηκε να ασκήσει κριτική στον Λόγο ως προς τον έλεγχο της εγκυρότητας των θετικών επιστημών – ενώ αντίθετα ο Χέγκελ θέλει να συλλάβει δεσμευτικά αυτό ακριβώς που διαφεύγει από το πλέγμα των επιμέρους επιστημών. Στο χάσμα της καντιανής γνωσιοθεωρίας που οριζόταν στη μια πλευρά από το αναπόφευκτο της μορφής και στην άλλη από το αδιαπέραστο της ύλης (του περιεχομένου), ο Χέγκελ θα ωθήσει την ενάργεια (Evidenz) μέχρι τέλους, δηλαδή μέσα στο ίδιο το αδιαπέραστο: η ίδια η καντιανή θέση (Setzung) του ορίου, ωθεί στον αναστοχασμό της: «η θέτουσα τα όρια συνείδηση με αυτό το θέτειν υπερβαίνει αναγκαία το περιορισμένο» (DSH σ. 81). Το περιεχομενικό φιλοσοφείν θα αναδείξει τις εμπειρίες στη δική τους αναγκαιότητα και αυστηρότητα: η δεσμευτικότητα μετατοπίζεται από τη βάση του ορίου διασφάλισή της (όπως ίσχυε στην καντιανή περιοχή) στην ανατίναξη αυτού του ορίου (όπως επιτελείται στον Χέγκελ). Η συνείδηση ως

άμεσα κρίνουσα επιστημονική συνείδηση «επιστρέφει στον Χέγκελ ως η αρνητικότητα, ως κάτι το κακό και κατακριτέο» – στο βαθμό αυτό η συνείδηση αρθρώνεται ως συνείδηση που κατανοεί το πεπερασμένο της συνείδησης, ως υποκειμενικότητα που θέτει το υποκείμενο. Είναι η κρίνουσα συνείδηση (το υπερβατολογικό υποκείμενο) και η κρινόμενη συνείδηση (δηλαδή το εμμενές αντικείμενο, το αντικείμενο της φύσης που επικαλύπτεται από τις κατηγορίες της διάνοιας). Αυτή τη διαφορά η καντιανή κριτική του Λόγου δεν ήταν σε θέση να θεματοποιήσει, (παρ'όλο που οι προκείμενες ήταν παρούσες), καθότι παρέμενε ανοιχτό το χάσμα ανάμεσα στο πράγμα και το «επιστημολογικό εκμαγείο του», όπως τονίζει ο Αντόρνο. Κατά τον Κάντ ένας τέτοιος αναστοχασμός του αναστοχασμού θα οδηγούσε σε «περιπλάνηση» στην απειρότητα. Ο Αντόρνο όμως θέλει να καταδείξει ότι αυτή η ενδεχόμενη «περιπλάνηση» αποκαθίσταται στον Χέγκελ ως μεθόδευση μιας αναγκαίας, ορθολογικής πορείας, κατά την οποία η διαφορά μέσα στην έννοια διαδραματίζεται σε ένα πεδίο συνεχών αντιφάσεων· και τούτο εφ' όσον ο Χέγκελ δεν θα αναζητήσει απ' έξω «μια άλλη πηγή γνώσης», καθότι «μια σύλληψη της ratio, που πηγάζει από τη ratio, είναι αναγκασμένη και πάλι να υποκύψει, χωρίς σωτηρία, στα ίδια της τα κριτήρια»· η ίδια η αντίφαση καθίσταται κινητήρια δύναμη του φιλοσοφείν (DSH σ. 89). Όπως έχει ήδη αναδειχτεί στην ενότητα για τον παρατηρούμενο Λόγο από τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* ο ρασιοναλισμός της επιστήμης αποτελεί μια αναγκαία στιγμή στην πορεία προς τον ρασιοναλισμό του ίδιου του πράγματος: προς την ολόπλευρη, ήτοι αντιφατική, ζωή του πράγματος, την οποία η επιστήμη επιχειρούσε να «θεσμοποιήσει», όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, δηλαδή να την προσαρμόσει στα μέτρα της ταξινόμησης· σε αυτήν αντιστέκεται το «hic et nunc του αντικειμένου», οι στιγμές αυτές που αποτελούν «τη ζωή του» και βάσει των οποίων το αντικείμενο ανατιμάται ώστε να μην αποτελεί απλώς αντικείμενο.<sup>400</sup> Όμως αυτή η σύλληψη περί της ζωής του αντικειμένου δεν μπορεί να οδηγήσει προς μια αμεσότητα, δηλαδή προς «τον αυταπόδεικτο τρόπο κατά τον οποίο παρουσιάζεται ένα περιεχόμενο ή ένα συμβάν μέσα στη συνείδηση», σύμφωνα με την ανάπτυξη του Χέγκελ στα πλαίσια της κριτικής του προς τον Φρήντριχ Χάινριχ Γιακόμπι (Friedrich Heinrich Jacobi).<sup>401</sup> Δεν είναι η παράκαμψη της ορθολογικότητας αυτό που απαιτείται, αντίθετα- το ζήτημα είναι να διαπεράσει ο ορθολογισμός, ο συγκεκριμένος εγγελιανός

ορθολογισμός, μέχρι τέλους το πράγμα, που σημαίνει ο προσδιορισμός του να καταστεί αυτοπροσδιορισμός. Αυτός ο στοχασμός του στοχασμού, ο διπλασιασμός της φιλοσοφικής συνείδησης στοχεύει στην εσωτερίκευση αυτού «που ξαστόχησε στην πραγματικότητα», αυτού που ακρωτηριάστηκε με τις ταξινομητικές επιστημονικές έννοιες. Ο Αντόρνο επισημαίνει ότι κινητήρια δύναμη στην εγελιανή θεώρηση είναι αυτή ακριβώς η αντίφαση ανάμεσα στο επιστημονικό πνεύμα και στην επιστημονική κριτική· η πρόθεση όμως του Χέγκελ δεν είναι η παλινόρθωση μιας προκαντιανής μεταφυσικής απέναντι στην επιστημονική γνώση. Ο Χέγκελ δεν ανατρέχει σε προγενέστερα του καταμερισμού εργασίας ιρασιοναλιστικά στάδια, εμμένει στην έλλογη κριτική προς την επιστημονική διάνοια και αντιπαρατάσσει, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, στον ρασιοναλισμό της επιστήμης κάτι τελείως ρασιοναλιστικό: ότι η εμμένεια στην έλλειψη αντιφατικότητας και η εμμένεια στην πρακτικότητα αποκρυσταλλώνει το περιεχόμενο ώστε «αυτό που εμφανίζεται ως η άθικτη μη αναγώγιμη αλήθεια είναι κιάλας προϊόν μιας προκατασκευής, κάτι το δευτερεύον και το παράγωγο» (DSH σ. 89)

*αντιφατικότητα* Το ερώτημα που θέτει τώρα ο Αντόρνο εν όψει της αντίφασης ανάμεσα στο επιστημονικό πνεύμα και την επιστημονική κριτική είναι «από πού αντλούσε ο Χέγκελ το δικαίωμα να υποτάσσει οτιδήποτε συναντούσε η σκέψη, ακόμα και τη σκέψη την ίδια, στην αρχή της αντίφασης» (DSH σ. 91). Αν στο ερώτημα *quid juris* ως προς την παραγωγή των κατηγοριών ο Καντ απάντησε με την συνθετική ενότητα της κατάληψης (*Apperzeption*) που στηρίζεται στη συνοχή του υπερβατολογικού μηχανισμού, ο Χέγκελ στο ίδιο αυτό ερώτημα δεν απαντά με την ενότητα αλλά με τη διάσπαση, με τον ρηγματώδη χαρακτήρα μέσα στην ίδια την έννοια: «η καθηλωμένη (*festgehalten*) έννοια και κινούμενη (*bewegt*) έννοια γίνεται ο φορέας του φιλοσοφείν» (DSH σ. 86). Η καθηλωμένη έννοια είναι αυτή που αρθρώνεται στον καθορισμό του πράγματος και η κινούμενη έννοια είναι αυτή που επιτάσσεται από το δίκαιο του πράγματος – η αντίφαση είναι αυτή που θα διαφυλάξει το αντικείμενο ώστε να μην παραποιηθεί από την έννοια και γι' αυτό στη δική του ανοιχτή επιταγή καταταίνει η έννοια. Καθώς η έννοια έρχεται αντιμέτωπη με αυτό που συλλαμβάνει, στοχεύοντας στην ταύτιση μαζί του, εμφανίζεται κατ' ανάγκην, καθ' οδόν προς τη στόχευση, η διαφορά της από το πράγμα, - ο στόχος της ταυτότητας είναι αυτός που αναδεικνύει την μη

ταυτότητα με το πράγμα· η έννοια και το πράγμα δεν είναι ένα και το αυτό. Επιδιώκει δηλαδή ο Αντόρνο να αναδείξει ότι η κινητήρια δύναμη του φιλοσοφείν στον Χέγκελ, η αντίφαση, η οποία δεν αντικαθιστά απλώς τη μια έννοια «με μια άλλη λανθάνουσα», είναι αυτή που αποτελεί και τη δική του κινητήρια δύναμη εφ' όσον αναδεικνύει το μη ταυτό - η κίνηση της έννοιας αρθρώνεται στην αντίφαση ανάμεσα στην έννοια που στοχεύει και στη διαφορά της έννοιας που ανακλύπει εν όψει της στόχευσης. Το ερώτημα για τον νομιμοποιητικό λόγο τίθεται από τον Αντόρνο καθότι ο ίδιος δέχεται, όπως θα αναπτύξει αργότερα και στην *Αρνητική Διαλεκτική*, ότι καμιά μεμονωμένη αρχή δεν μπορεί να συγκροτήσει το αληθές, ακόμα κι αν αυτή η αρχή είναι η αντίφαση ή και αυτή η ίδια η διαλεκτική (αν συλληφθεί ως φέρουσα δομή, ήτοι ως αρχή). Η απάντηση στο ερώτημα είναι κατ' ουσίαν η εκ μέρους του Αντόρνο υπεράσπιση του Χέγκελ απέναντι σε μια μομφή, που δεν θα ήταν εντελώς άστοχη να διατυπωθεί, ότι δηλαδή το πλέγμα των διαλεκτικών αντιφάσεων έχει καταστεί ένας μηχανισμός που εφαρμόζεται αυτοματοποιημένα στα πράγματα - μια διαστρέβλωση που τελικά δεν αποφεύχτηκε στα πλαίσια του επίσημου δόγματος του σοβιετικού μαρξισμού, του διαλεκτικού ματεριαλισμού (Diamat), στον θετικισμό του οποίου ο ίδιος ο Αντόρνο αντιτίθεται· θέλει έτσι να επισημάνει αν και κατά πόσον ευθύνεται η εγελιανή διαλεκτική, αν είναι αυτή που έχει δώσει έδαφος σε μια τέτοια κατεύθυνση του σοβιετικού μαρξισμού όπου «κάθε περιεχομενικός συλλογισμός θεωρείται ως αντικειμενίστικη παρέκκλιση» και όπου υπάρχει η αμετάκλητη εμμονή στην αμεσότητα η οποία νοείται αποκλειστικά ως πράξη παρακάμπτοντας την αντίφαση προς τον άλλο πόλο, τον επικίνδυνο και όχι πάντα ελέγξιμο πόλο της σκέψης (DSH σ. 101). Ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει ότι ο νομιμοποιητικός λόγος των αντιφάσεων δεν στηρίζεται σε μια εξωτερική νοητική κατασκευή αλλά στην ίδια την περιεχομενική συγκρότησή τους: ο ανταγωνιστικός χαρακτήρας της ίδιας της πραγματικότητας είναι αυτός που θα χορηγήσει την νομιμοποιητική βάση.

Σε αυτό το σημείο, που αφορά την καρδιά την εγελιανής κίνησης (για τον νομιμοποιητικό λόγο της αντίφασης), και ως δική του απάντηση στον διαλεκτικό ματεριαλισμό, ο Αντόρνο θα επικαλεστεί μια χαρακτηριστική θέση του Νίτσε: «στην πραγματικότητα δεν υπάρχει τίποτε που να αντιστοιχεί αυστηρά στη Λογική» (DSH σ. 94). Η αντίφαση δεν είναι

όργανο ομοιομορφίας για τη σκέψη – (όπως θα τεθεί και αργότερα στην *Αρνητική Διαλεκτική*: αντίφαση σημαίνει να σκεφτόμαστε και εναντίον της αντίφασης). Για τον Αντόρνο η θέση του Νίτσε για την απόσταση από τη Λογική, που θα οδηγήσει στην ανοιχτότητα της ιστορικής πραγματικότητας, επιβεβαιώνεται μέσα από τον πιο σκληρό πυρήνα του εγελιανού στοχασμού: στην εμμενή κριτική που ασκεί ο Χέγκελ στη λογική και στις μορφές της (τις έννοιες, τις κρίσεις, τους συλλογισμούς). Εδώ κάθε φορά ανακύπτει η αντίφαση προς το κρινόμενο ον και μέσω της μη απολυτοποίησης των μεμονωμένων όρων η άρνηση καθίσταται καθολική. Η καθολικότητα της άρνησης είναι αυτή που μπορεί να προσδώσει, κατά τον Αντόρνο, στις αντιφάσεις τον αντικειμενικό χαρακτήρα τους αποσπώντας τις από ένα καθεστώς αυστηρής εννοιολογίας: το ζητούμενο δεν είναι η αναγνώριση του πρωτείου της Λογικής, το ζητούμενο είναι η μέσω της έννοιας αναντιστοιχία (*inadaequatio*) έννοιας και πράγματος. «Αν στον Καντ», τονίζει ο Αντόρνο, «η κριτική παραμένει κριτική του Λόγου, στον Χέγκελ, ο οποίος κατέκρινε τον καντιανό χωρισμό του Λόγου και της πραγματικότητας, η κριτική του Λόγου γίνεται ταυτόχρονα κριτική του πραγματικού» (DSH σ. 93) – σε αυτά τα πλαίσια νοείται η καθολικότητα της άρνησης. Έτσι «η μη αυστηρή αντιστοιχία προς τη λογική» ανοίγει το πεδίο προς την πραγματικότητα, στην οποία μπορεί να ανταποκριθεί μόνον ο πλούτος της προσδιορισμένης άρνησης, της άρνησης που δεν εκμηδενίζει αλλά συγκρατεί το περιεχόμενο που αντικρούει. Στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* καταδείχτηκε ήδη η διαφορά ανάμεσα στη «λογιζόμενη στάση» που εκμηδενίζει απλώς το περιεχόμενό της και «δεν αυθυπερβαίνεται προς ένα νέο περιεχόμενο»<sup>402</sup> και σε εκείνη τη στάση όπου το αρνητικό ανήκει στο ίδιο το περιεχόμενο. Ο Χέγκελ θα προχωρήσει πέρα από αυτή τη διάσταση με στόχο τη σύλληψη της προσδιορισμένης άρνησης, η οποία συγκρατεί ένα προσδιορισμένο περιεχόμενο: «...το περιεχόμενο, στην πραγματικότητα, δεν είναι πια κατηγορούμενο του υποκειμένου, αλλά είναι η υφιστάμενη ουσία, είναι η ουσία και η έννοια αυτού για το οποίο γίνεται λόγος».<sup>403</sup> Στην προσδιορισμένη άρνηση, όπως θα αναπτυχθεί και στην *Επιστήμη της Λογικής*, γίνεται άρνηση του πράγματος έτσι ώστε στο αποτέλεσμα περιέχεται ουσιαστικά αυτό, απ' όπου τούτο (το αποτέλεσμα) έχει προκύψει. Η αντίφαση έχει έναν στόχο: να ακυρώνει τα εξωτερικά όρια στο βαθμό που τα θεματοποιεί μέσα από τη δική της κίνηση· μέσα από την



αντίφαση θα διαπεραστεί το όριο που έχει τεθεί στο υπάρχον· για τον Χέγκελ «το καντιανό όριο της γνώσης γίνεται η αρχή της προϊούσας γνώσης» και ο Αντόρνο παραπέμπει στην εγελιανή θέση: «Κάτι είναι μόνο μέσα στα όριά του και μέσω των ορίων του αυτό που είναι. Γι' αυτό δεν θάπρεπει να θεωρεί κανείς το όριο ως κάτι το εξωτερικό προς την ύπαρξη, αλλά αυτό πολύ περισσότερο διαπερνά ολόκληρη την ύπαρξη». Τούτο σημαίνει ότι σε αντίφαση με τον εαυτό του θα έρθει το ον όσο περιορίζεται στα όρια του μεμονωμένου χαρακτήρα του, γιατί αυτός δεν αντιστοιχεί στην έννοιά του και θα οδηγήσει στην κατάρρευσή του. Η ανεπάρκεια του μεμονωμένου είναι η άλλη όψη της αφηρημένης γενικότητας. Απέναντι και στις δυο αυτές όψεις η προσδιορισμένη άρνηση θα απελευθερώσει τη δύναμη που είναι εναποθηκευμένη στο αντικείμενο και θα το οδηγήσει στον εαυτό του μέσα από την άρνηση του (μεμονωμένου) εαυτού του. Όμως η γνήσια δημιουργική σκέψη του Χέγκελ δεν τον άφησε να θρηνεί για την ανεπάρκεια της αφαιρετικής γνώσης· την έθεσε σε κίνηση και σε επαφή με το ειδικό. «Η δύναμη που αποκαλύπτει το συγκεκριμένο μεμονωμένο στη γνώση είναι πάντα η ανεπάρκεια του απλού μεμονωμένου χαρακτήρα του» (DSH σ. 97). Ο Αντόρνο επιχειρεί ειδικότερα να συνδέσει το ζήτημα της προσδιορισμένης άρνησης με την καθοριστική κίνηση της κατάδυσης, της άφεσης μέσα στο αντικείμενο, γιατί έτσι μόνον μπορεί να αποδεσμευτεί, για να αντικρουστεί στη συνέχεια, η δύναμη που είναι εναποθηκευμένη στο αντικείμενο της γνώσης· έτσι γίνεται γόνιμη η σκέψη αλλά έτσι γίνεται γόνιμο και το αντικείμενο, καθότι η γνώση «το οδηγεί στον εαυτό του και εναντίον του, στο βαθμό που το προειδοποιεί ότι δεν είναι ακόμη ο εαυτός του». Αυτή η συνάφεια της κατάδυσης στο αντικείμενο παραλαμβάνεται ακέραια στην *Αρνητική Διαλεκτική*, σε σχέση με την προτεραιότητα του αντικειμένου. Εν τούτοις το ζητούμενο, η καταβύθιση στο αντικείμενο, δηλαδή η ανταπόκριση του υποκειμένου «στα ποιοτικά χαρακτηριστικά του αντικειμένου» τελεί πάντα, σύμφωνα με τον Αντόρνο, «υπό την ενδιατρίβουσα ματιά της σκέψης» («unter dem verweilenden Blick des Gedankens»). Αυτός όμως ο δεσμευτικός όρος περί της σκέψης, κατ' ουσίαν περί της ισχυρής προτεραιότητας της έννοιας, καθιστά μετέωρο το πρωτείο του αντικειμένου, αφήνοντας ανοιχτό το ερώτημα, κατά πόσον ο Αντόρνο αφίσταται εν τέλει του Χέγκελ. Εν πάση περιπτώσει το ζήτημα είναι ότι το εγελιανό πεδίο για τον Αντόρνο έχει πλέον ανοίξει, διότι το

σημείο, στο οποίο ο ίδιος θέλει να εστιάσει, είναι το ότι η προσδιορισμένη άρνηση, το νεύρο της εγελιανής διαλεκτικής, είναι πλέον εξοπλισμένη με έναν περιεχομενικό πλούτο ώστε να μην στρέφεται μόνον σε «αφηρημένες έννοιες γένους» αλλά να επεμβαίνει «σε εκείνη την πραγματικότητα, στην οποία η έννοια που κρίνει τον ίδιο τον εαυτό της αποκτά το πρώτον το περιεχόμενό της, δηλαδή την κοινωνία». (DSH σ. 94) Αν η διαλεκτική αντίφαση έχει εγγενώς τη δυνατότητα να στρέφεται ενάντια στον εαυτό της, το προνομιακό πεδίο μιας τέτοιας αυτοκριτικής στροφής αποτελεί η ίδια η ανταγωνιστική ολότητα, η διασπασμένη εν εαυτή κοινωνία. Ο Χέγκελ δεν καθησυχάζει, όπως λείει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, με τη γενική έννοια μιας πρωταρχικής οντολογικής δυαδικότητας, όπως θα μπορούσε να εννοηθεί σε χαϊντεγκεριανά συμφραζόμενα. Διαπερνώντας το μεθοδολογικό όριο της καντιανής γνώσης εξέρχεται στην ιστορικότητα του υπάρχοντος. Σε μια σχετική ανάπτυξη ο Χάιντς Ρέτγκες (Heinz Röttges) υπογραμμίζει την άρρηκτη συνοχή αυτής της ιστορικότητας με τον μεθοδολογικό προβληματισμό στον Χέγκελ: η συγκροτητική ενσωμάτωση της ιστορικότητας στην έννοια της εμπειρίας ανταποκρίνεται στον μεθοδολογικό προβληματισμό του Χέγκελ για το συνεκτικό πλέγμα ανάμεσα στην αφετηρία και στην αυτοκίνηση, πράγμα που κατ' ουσίαν αποτελεί μια σύλληψη «περί της αδυνατότητας της φιλοσοφίας να εκκινήσει από απόλυτες θεμελιώδεις αρχές». Η εμπειρία της συνείδησης διευρύνεται ως ιστορία αφήνοντας πίσω «τον μοναδιαίο χαρακτήρα του αναστοχασμού που θα ήθελε να αποτελεί την απόλυτη σκοπιά».<sup>404</sup>

Η ολότητα, μέσα στην ιστορική της διάσταση, «γεννιέται όχι ως ένα διευθετημένο όλον, αλλά μόνον δυνάμει των αντιφάσεων της» (DSH σ. 95). Εφ' όσον στη φύση της αντίφασης είναι να στρέφεται και ενάντια στον εαυτό της, η ολότητα της κοινωνίας, ως αντιφατική, ενόσω το μερικό συμφέρον παρουσιάζεται ως οικουμενικό, δεν μπορεί παρά να στραφεί ενάντια στον εαυτό της, με συνέπεια τη δυνατότητα της υπέρβασής του, έτσι ώστε να πάψει να είναι (αναληθής) ολότητα. Αν όντως μπορούσε να υπάρξει απαλλαγή από τη δεδομένη πίεση του όλου, τότε μόνο θα μπορούσε να αναγνωριστεί ότι και το ατομικό έχει άδικο απέναντι στην ολότητα της δικαιοσύνης. Δηλαδή μόνο μέσα από την αναγνώριση της κατασταλτικής έννοιας της ολότητας μπορεί ο Αντόρνο να αποδεχτεί τον ψευδή, περιορισμένο, χαρακτήρα του ατομικού, του μεμονωμένου.<sup>405</sup> Ο ίδιος ο Χέγκελ όμως, «τρομαγμένος», όπως

λέει με έμφαση ο Αντόρνο, από μια εγγενή δυναμική της σύλληψής του, παρέμεινε στα όρια της καταφατικής στάσης· αναχαίτισε ο ίδιος, απέναντι στην ολότητα, την αρνητικότητα, στο βαθμό που δεν έβλεπε την ιστορική δύναμη, η οποία θα μπορούσε να υπερβεί το όριο της αστικής κοινωνίας. Έτσι, αν εντοπίζεται, κατά τον Adorno, ένας ιρρασιοναλισμός, αυτός συνίσταται στην «απέλπιδα προσπάθειά του [του Χέγκελ] να σώσει την αλήθεια μιας κοινωνίας που έχει ήδη γίνει αναληθής» (DSH σ. 90). Πρόκειται για έναν έσχατο ιρρασιοναλισμό, για μια εξωτερική κίνηση, που δεν μπορεί να εξαλείψει το εσωτερικό περιεχόμενο αντίστασης στο οποίο είχε συμπυκνωθεί η εγγελιανή διαλεκτική σύλληψη: «...το εμπειρικό περιεχόμενο της διαλεκτικής δεν βρίσκεται στη βασική αρχή, [ήτοι στη μορφή της κίνησης], αλλά στην αντίσταση του Άλλου απέναντι στην ταυτότητα· αυτή είναι και η δύναμή της».<sup>406</sup>

Μέσα στο ιστορικό πεδίο μιας κοινωνικής ανταγωνιστικής, κατακερματισμένης ολότητας οι διαλεκτικές αντιφάσεις φωτίζονται από «το αιφνίδιο της αστραπής» όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, «ανάμεσα στις ύψιστες θεωρησιακές ιδέες και στην επίκαιρη πολιτική εμπειρία» κάνοντας αναφορά στην ενότητα που αφορά τη γαλλική επανάσταση και τους Ναπολεόντειους χρόνους από τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Εδώ όπου με ενάργεια «ανακύπτει η ενεργός ανατροπή της ενεργού πραγματικότητας»<sup>407</sup> η λογική της αντίφασης, σύμφωνα με τον Γιοχάννες Χάινριχς (Johannes Heinrichs), επικαιροποιείται, δηλαδή καθίσταται ενεργός: η καθαρή αρνητικότητα που θα ανακύπτει συνίσταται στην αυτοκαταστρεφόμενη αντίφαση.<sup>408</sup> Η αντίφαση καταστρέφει εαυτήν: η συνοχή της εγγελιανής πορείας «δεν έγκειται στη συνεχή μεταβολή, αλλά στην αιφνίδια μετατροπή, η διαδικασία δεν προχωρεί με την προσέγγιση των στιγμών αλλά με τη ρήξη» (DSH σ. 16). Τούτο δεν αφορά βέβαια μόνο τις ιστορικές στιγμές της γαλλικής επανάστασης και της εξέλιξής της, «την απόλυτη ελευθερία και τον τρόμο». Σε κάθε βαθμίδα της φαινομενολογικής πορείας της αυτοσυνείδησης η σκέψη συνιστά ασυνέχεια: η ανάσχεση της γραμμικότητάς της πορείας της είναι ένα με τον αυτοαναστοχασμό της. «Κάθε τι που υπάρχει με το να αποκτά συνείδηση του εαυτού του, ταυτόχρονα αυτοαναιρείται και καταρρέει», τονίζει ο Αντόρνο (DSH σ. 98). Την νιτσεική θέση περί μη αυστηρής αντιστοιχίας προς τη λογική ο Αντόρνο θα καταλήξει να την κατανοήσει, στο εγγελιανό

πεδίο, ως αντίφαση, η οποία, ανταποκρινόμενη στην έννοιά της, εκφράζει μάλλον την ανάγκη του ρήγματος, του ασυνεχούς της ιστορίας. Ο νομιμοποιητικός λόγος της αντίφασης αφορμάται από την κατακερματισμένη ολότητα της κοινωνικής διαδικασίας. Η στιγμή της ρήξης οδηγεί τον Αντόρνο, σύμφωνα και με την τρίτη μελέτη του, με βάση τη θεώρηση του Β. Μπένγιαμιν, στη διατύπωση «διαλεκτική εν στάσει», που ανοίγει το δικό του πεδίο για τη διακοπή της εμμένειας, δηλαδή τη στιγμή κατά την οποία η διαλεκτική, συνεπής προς τη φύση της, οφείλει να άρει εαυτήν.

*έλλογο-πραγματικό/πραγματικό-έλλογο* Εχοντας ανοίξει το πεδίο της ιστορικής πραγματικότητας ο Αντόρνο δεν θα αποφύγει να πραγματευθεί την εγγεληνική θέση για τη σχέση του έλλογου και του πραγματικού με βάση το γνωστό παράθεμα από τον πρόλογο της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*: «αυτό που είναι έλλογο είναι πραγματικό και αυτό που είναι πραγματικό είναι έλλογο». <sup>409</sup> Η εγγεληνική θεώρηση επιβάλλει τη δική της αναγκαιότητα, η οποία αποτιμάται ως ιστορική αναγκαιότητα: η εγγεληνική διαδικασία, η διαλεκτική, δεν είναι ζήτημα κοσμοθεωρητικής επιλογής (ανάμεσα σε άλλες). Η αναγκαιότητά της είναι το ίδιο το πράγμα, όπως προκύπτει από τη θέση που διατυπώνει ο Αντόρνο στην πρώτη μελέτη του: «Διαλεκτική δεν σημαίνει ούτε μια απλή διαδικασία του πνεύματος, με την οποία τούτο θα ξέφευγε από τη δεσμευτικότητα του αντικειμένου του – στον Χέγκελ καταφέρνει κυριολεκτικά το αντίθετο, τη διηνεκή σύγκρουση του αντικειμένου με την ίδια την έννοιά του- ούτε μια κοσμοθεωρία, μέσα στο σχήμα της οποίας θα όφειλε να συμπίσει κανείς την πραγματικότητα» (DSH σ. 21). Ταυτόχρονα όμως ακριβώς επειδή η αναγκαιότητα της διαλεκτικής είναι ιστορική, είναι εκτεθειμένη στον κίνδυνο· γι' αυτό και «η φύση της είναι εύθραυστη», δηλώνει ο Αντόρνο. Στα πλαίσια μιας τέτοιας ιστορικότητας και ενός τέτοιου κινδύνου γίνεται η πραγμάτευση της σχέσης έλλογου και πραγματικού. Μπορεί κατ' αρχήν να επισημανθεί γι' αυτή τη συνάφεια η γενική κατεύθυνση που είχε ήδη αναπτύξει ο Χέρμπερτ Μαρκούζε (Herbert Marcuse) εν σχέσει προς τη φιλοσοφία του Δικαίου του Χέγκελ, και ειδικότερα προς τη διατυπούμενη μομφή περί της εγγεληνικής απολυτοποίησης του κράτους· ο ίδιος θεωρεί ότι «το έργο [της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*] είναι αντιδραστικό στο βαθμό που είναι

αντιδραστική η κοινωνική τάξη που αντανακλά, και προοδευτικό στο βαθμό που είναι προοδευτική».<sup>410</sup> Στη σχετική του ανάπτυξη αυτό κυρίως που βαραίνει είναι ότι ακόμη και «η εμφαντικότερη θεοποίηση του κράτους εκ μέρους του Χέγκελ δεν μπορεί να ακυρώσει το γεγονός ότι τελικά υποτάσσει το αντικειμενικό πνεύμα στο απόλυτο, την πολιτική αλήθεια στη φιλοσοφική».<sup>411</sup>

Για τη συγκεκριμένη θέση του Χέγκελ ο Αντόρνο κάνει μια συνοπτική αναφορά κατ' αρχήν στην πρώτη μελέτη (Κατόψεις) – εδώ επισημαίνει ότι σε αυτήν την αμφισβητούμενη θέση (περί πραγματικού και έλλογου) δεν θα πρέπει να αναγνωριστεί ένας τόνος απολογητικός. Θεωρεί ότι το έλλογο στον Χέγκελ δεν νοείται παρά μόνο σε σχέση με την ελευθερία που συνιστά τον πραγματικό αυτοπροσδιορισμό της ανθρωπότητας. Η ελευθερία και ο Λόγος αποτελούν μια Konstellation που παραπέμπει στην κληρονομιά του διαφωτισμού μέσα στον Χέγκελ. Αν αποσπαστεί από αυτή την κληρονομιά τότε η συγκεκριμένη θέση μπορεί να οδηγήσει σε παραποίηση. Ακόμα και όταν στην ύστερη περίοδό του ο Χέγκελ υπερασπίστηκε τη θετικότητα, δηλαδή αυτό που υπάρχει, και αυτή η υπεράσπιση οφείλει να νοηθεί, κατά τον Αντόρνο, στο επίπεδο του Λόγου βάσει του οποίου το απλώς ον νοείται «ως κάτι το πλέον ενός απλού όντος, από την άποψη της αυτοσυνείδησης και της αυτοαπελευθέρωσης του ανθρώπου» (DSH σ. 57). Στην δεύτερη μελέτη όμως ο Αντόρνο θα οδηγηθεί σε μια περισσότερο αναλυτική και περισσότερο κριτική τοποθέτηση ως προς τη συγκεκριμένη θέση, μια τοποθέτηση στην οποία βαραίνει η αντίθεση προς την εμπειρία της πραγματικότητας «η οποία όμως είναι ένα με τον εγγελητικό ιδεαλισμό». Έτσι εν τέλει και πάλι αυτή η θέση δικαιώνεται *via negativa*: δεν γίνεται επίκληση της ελευθερίας σε διαφωτιστικά συμφραζόμενα όπως στην πρώτη αναφορά· τώρα η επίκληση του Αντόρνο αφορά τη λογική του ίδιου του πράγματος δεδομένου ότι εδώ επαληθεύεται η θέση ότι «κάθε τι που χάνεται παθαίνει αυτό που άξιζε να πάθει».

Ο Αντόρνο, ακολουθώντας την εγγελητική λογική για τη διαλεκτική πραγματικότητα και δυνατότητας που απολήγει στην απόλυτη αναγκαιότητα,<sup>412</sup> θα επιχειρήσει να αναδείξει τη διαλεκτική ανάμεσα αφ' ενός μεν στην πραγματικότητα εν όψει της δυνατότητάς της και αφ' ετέρου στην πραγματικότητα εν όψει της πραγμάτωσής της· ως τρίτη στιγμή, δηλαδή ως αναγκαιότητα, μπορεί να θεωρηθεί το μη αντιστρέψιμο της ιστορικής πορείας,

στην οποία όμως επιβεβαιώνεται, έστω και εις βάρος της, όπως θα αναπτυχθεί, η δύναμη της εγγελιανής κίνησης. Κατά την πρώτη στιγμή, ανατρέχει ο Αντόρνο στη διάκριση αφηρημένης και πραγματικής δυνατότητας, βάσει της οποίας εν τέλει «δυνατό είναι εκείνο που έχει γίνει πραγματικό». Εν τούτοις ο Αντόρνο δεν συναινεί σε μια άμεση αποδοχή του υπάρχοντος, γιατί ακριβώς αυτό που θέλει να εντοπίσει είναι ποιό είναι αυτό το υπάρχον, ποιό είναι το πραγματικό. Έτσι προχωρά σε μια εμβάθυνση της σχέσης δυνατότητας-πραγματικότητας αλλάζοντας όμως το πεδίο και αναγόμενος στην περιοχή της τέχνης, θεωρώντας ότι αυτή η περιοχή είναι πιο πρόσφορη για το πλαίσιο συνοχής που αναζητείται. Σε μια τέτοια διεύρυνση καταδεικνύεται μια άλλη διάσταση για τη συγκρότηση της πραγματικότητας εν όψει της δυνατότητάς της: η πραγματικότητα του έργου τέχνης διαφέρει, δυνάμει του μορφοπλαστικού νόμου της, «από κάθε απλώς υπαρκτό». Η μορφή, όπως θα αναπτυχθεί στην *Αισθητική Θεωρία*, αποτελεί την κάθετη αντίθεση προς την εμπειρική ζωή, αποτελεί τη δυνατότητα του έργου τέχνης, υπό την πλέον εμφαντική έννοια.<sup>413</sup> Η πραγματικότητα του έργου τέχνης δεν μπορεί να συγκροτηθεί παρά εν όψει αυτής της μορφής, η οποία ωστόσο δεν μπορεί να αποφύγει τα πραγματικά στοιχεία (Realien) της εμπειρικής ζωής που εξ αντικειμένου απορροφά. Ο Αντόρνο θέλει να διαφυλάξει αυτή τη συγκρότηση της πραγματικότητας εν όψει της δυνατότητάς της και για το ιστορικό πεδίο, καθώς εδώ αυτή η δυνατότητα δεν είναι απλώς εκκρεμής αλλά είναι κυρίως ηττημένη στα πλαίσια της καθοριστικής παρακαταθήκης του Μπένγιαμιν για το ηττημένο ιστορικό παρελθόν που διεκδικεί την πραγμάτωσή του.<sup>414</sup> Σε αυτήν την πρώτη εννόηση το έλλογο είναι πραγματικό στο βαθμό που νοείται ως δυνατότητα του πραγματικού. Στη δεύτερη στιγμή ωστόσο, υπό την οπτική της πραγματωμένης πραγματικότητας, ο Αντόρνο δεν αποφεύγει να δει αυτή τη σύλληψη ως δικαιολόγηση του υπάρχοντος, και υπ' αυτήν την έννοια αποδέχεται την αναλήθειά της. Ο έλλογος χαρακτήρας του πραγματικού αντιπαρατάσσεται προς την ιστορική εμπειρία της πραγματικότητας. Αυτή η εμπειρία όμως ταυτίζεται με τον εγγελιανό ιδεαλισμό, στον οποίο «κάθε τι που υπάρχει διαλύεται σε πνεύμα». Το πνεύμα, στην έντασή του, συγκροτεί την ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου. Αν αυτό δεν επαληθεύεται, δεν αρκεί ένας απλός ισχυρισμός για την αντίθεση προς την πραγματικότητα. Έχει τη δύναμη αυτό το πνεύμα να κινηθεί και εις βάρος του ίδιου του εαυτού του,

αναδεικνύοντας πλέον μια τρίτη στιγμή: αναφερόμενος ο Αντόρνο στο φιλοσόφημα ότι «κάθε τι που χάνεται, παθαίνει αυτό που άξιζε να πάθει», επισημαίνει ότι τούτο συνέβη, στην περίπτωση του εγγελιανού πνεύματος, καθότι ο Λόγος δεν είναι απλώς ανίκανος να συλλάβει το πραγματικό αλλά το πραγματικό δεν είναι πλέον Λόγος. Και μάλιστα ο Αντόρνο θα επικαλεστεί για τον Χέγκελ, τον οποίο αναγορεύει σε πρωταστώ διανοούμενο, την «πρωτοαστική» ρήση του Αναξίμανδρου (γιατί εδώ, σε μια «πρωτοαστική» σχέση ισοτιμίας, ανακύπτει μαζί με τη γένεση και η φθορά, μαζί με το δίκαιο γεννάται και η αδικία) [«ἐξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί και τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην και τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»<sup>415</sup>]. (Ασφαλώς μια τέτοια ερμηνεία που αναφέρεται σε πρωτοαστικά συμφοραζόμενα θα αποτελούσε βεβήλωση για τον Χάιντεγκερ· ο ίδιος έχει διεξοδικά αναπτύξει το συγκεκριμένο σπάραγμα μέσα από τους ιερούς δρόμους του Είναι, όπως έχουμε ήδη αναφέρει στην οικεία ενότητα). Τώρα, όπου η ολότητα του πνεύματος αυτοβεβαιώνεται μέσω ολικής κατάρρευσης, εδώ που το οικουμενικό στοιχείο δεν είναι παρά η επικράτηση του μερικού συμφέροντος, ο Αντόρνο θεωρεί ότι οφείλει να επανέλθει στις ρωγμές του καντιανού συστήματος, στην καντιανή κριτική προς την ολότητα, στην οποία αποδίδεται τώρα η αλήθεια έναντι της αναληθούς κατάφασης της ολότητας στον Χέγκελ. Υπό αυτή την οπτική η εγγελιανή κατάργηση του ορίου ανάμεσα στο πεπερασμένο και το άπειρο, λειτούργησε σε βάρος του πεπερασμένου, έτσι ώστε η εμπειρία εν τέλει, με την αναίρεση της διαφοράς ανάμεσα στο εξαρτημένο και το απόλυτο, απολυτοποιήθηκε και άρα αδικήθηκε μέσα στην παγίωσή της. Όμως και αυτή η θέση δεν μπορεί να διαφύγει από τη διαλεκτική αλήθεια της: η απολυτοποίηση της εμπειρίας έχει όντως πραγματωθεί, έχει η ίδια καταστεί ιστορική εμπειρία· είναι η εμπειρία του πανίσχυρου καταναγκασμού, η πραγμάτωση της αφαίρεσης που συμπυκνώνεται στην κυριαρχία της αρχής της ανταλλαγής και η οποία είναι αληθής· είναι η αληθής στιγμή στο αναληθές (μερικοκρατικό) όλον του Χέγκελ.

Εν τέλει για την αντιμετώπιση αυτής της κρίσιμης θέσης για το έλλογο και το πραγματικό ο Αντόρνο θα καταφύγει και πάλι στη γνώριμη στρατηγική του βάσει της οποίας ανάγεται στο ιδεαλιστικό πεδίο και κινητοποιεί σε αντιπαράθεση μεταξύ τους τον Καντ και τον Χέγκελ. Στον

πυρήνα της αντιμετώπισης για την ταύτιση έλλογου και πραγματικού αναδεικνύεται ότι η επικυριαρχία (Vormacht) της λογικής αυστηρότητας (Stringenz) έναντι των καντιανών ρηγμάτων συνιστά την αναλήθεια. Ο Αντόρνο θα συνοψίσει τις τρεις βασικές θέσεις του για την κριτική του στην εγελιανή κριτική στον Καντ:

- η έξοδος της εγελιανής φιλοσοφίας από την περιοχή των μορφών (που κατά τον Χέγκελ είχαν στην καντιανή θεώρηση την προτεραιότητα έναντι του περιεχομένου) οδήγησε κατ' ανάγκη στην αποδοχή της ολότητας με συνέπεια την «ταχυδακτυλουργική εξαφάνιση» της κριτικής εν τέλει σε αυτήν την ολότητα, που σημαίνει ότι εξαφανίζεται η κριτική προς το άπειρο
- η εγελιανή κριτική για το ρήγμα ανάμεσα στο φαινόμενο και το πράγμα καθ' εαυτό, εξαφάνισε το αδιαπέραστο για τη συνείδηση, όπου η υπερβατολογική φιλοσοφία του Καντ «βρίσκει την εσώτατη εμπειρία της» και το οποίο κατά τον Αντόρνο θα όφειλε να διασωθεί καθώς ο ίδιος θεωρεί ότι αυτή η σύλληψη του πράγματος καθ' εαυτό παραπέμπει στην εννόηση του μη ταυτού
- η εγελιανή σύλληψη αναίρεσε τη διαφορά ανάμεσα στο εξαρτημένο υπό όρους και στο απόλυτο και προσέδωσε στο υπό όρους εξαρτημένο την επίφαση του απόλυτου

Τελικά η εμπειρία αδικήθηκε γιατί η ανάδειξη του Ολου σε αλήθεια είναι το αναληθές. Όμως και υπό αυτήν την οπτική μιας θετικότητας που υποτάσσει τα πάντα με τον καταναγκασμό του πανίσχυρου πνεύματος «που ενοικεί σε κάθε όν μέσω της σύμπτυξής του κάτω από την εξουσία» η κριτική σκέψη μπορεί να αποσπάσει από αυτή τη σύλληψη το πλέον επώδυνο, μπορεί να αποσπάσει από το αναληθές την αλήθεια, σύμφωνα με το σταθερό αίτημα του Αντόρνο ως προς την εγελιανή φιλοσοφία.



### III. Σκοτεινός ή πώς θάπρεπε να διαβάζεται

Ο ωραίος τίτλος αυτής της τρίτης μελέτης θα μπορούσε να αποτελέσει τον τίτλο και μιας μελέτης για τον ίδιο τον Αντόρνο· είναι και ο ίδιος σκοτεινός, απαιτείται και γι' αυτόν ένα καθοδηγητικό νήμα ώστε διαπερνώντας τη στυλιστική του δεινότητα να αποκωδικοποιηθούν οι εννοήσεις για το πώς θα πρέπει να διαβάζεται. (Λένε ότι οι μεγάλοι φιλόσοφοι είναι και μεγάλοι συγγραφείς – αυτό μάλλον ισχύει και δεν θα έπρεπε να εξαιρεθεί ούτε ο Καντ για τον οποίο βέβαια υπάρχει το πικρόχολο σχόλιο του Νίτσε ότι «η φιλοσοφία του παρέχει την ανώτερη φόρμουλα για τον δημόσιο υπάλληλο»<sup>416</sup> - Στη συγκεκριμένη μελέτη ο Αντόρνο προχωρά σε έναν αναστοχασμό του εγελιανού ductus – ταυτόχρονα όμως θα καταδείξει ότι αυτός ο αναστοχασμός δεν μπορεί να τεθεί στα πλαίσια μιας φιλολογικής ή μιας λογοτεχνίζουσας ανάπτυξης· αυτό δεν θα το επέτρεπε η σχέση προς το ίδιο το πράγμα, που αποτελεί το αίτημα της περιχομενικής εγελιανής φιλοσοφίας. Δεν είναι τυχαίο που τρεις φορές μέσα στο κείμενο ο Αντόρνο ανατρέχει στον μαθητή του Χέγκελ τον Χ. Γκ. Χότο (H. G.Hotho)· αυτός περιγράφει πολύ παραστατικά τον τρόπο ομιλίας του Χέγκελ και κατά τον Αντόρνο αυτός ο τρόπος απεικονίζει τις επάλληλες συστροφές μέσα στην ίδια τη σκέψη του. Σε αυτές τις συστροφές ο αβυσσαλέος χαρακτήρας των μεμονωμένων στιγμών δεν μπορεί να απομονωθεί από το όλο, το οποίο με τη σειρά του δεν μπορεί να συλληφθεί έξω από τις μεμονωμένες στιγμές. Θα πρέπει, κατά τον Αντόρνο, να είναι κανείς εξοικειωμένος με την εγελιανή «πρόθεση προς το όλο» για να προσεγγίσει το εγελιανό κείμενο που δομείται μέσα από αυτή την εντασιακή σχέση. Ο Αντόρνο θα προχωρήσει σε μια αποκωδικοποίηση αυτής της πρόθεσης προς το όλο που εξακτινώνεται στο εγελιανό έργο. Η πρόθεση προς το όλο σημαίνει: ότι δεν υπάρχουν έτοιμες έννοιες γένους που θα καλύψουν τις μεμονωμένες στιγμές· ότι το όλο συνίσταται στο αποτέλεσμά του: τούτο για μεν το επίπεδο της *Φαινομενολογίας* σημαίνει ότι για την κατασκευή του υποκειμένου-αντικειμένου ισχύει η καταστατική θέση από τον πρόλογο της *Φαινομενολογίας*: η αλήθεια είναι κατ' ουσίαν υποκείμενο – ως προς δε το επίπεδο της Λογικής η πρόθεση προς το όλο σημαίνει ότι οι κατηγορίες του Είναι, με τις οποίες αρχίζει το έργο, είναι καθ' εαυτές ήδη αυτό που θα αποκαλυφθεί στο τέλος (στη διδασκαλία για την Εννοια)· ότι δηλαδή αυτές οι

αφετηριακές κατηγορίες θα αναπτυχθούν ως το καθ' εαυτό και το δι' εαυτό της έννοιας. Η πρόθεση προς το όλο συνιστά τη διαδικασία κατά την οποία η αλήθεια υπάρχει εφ' όσον μπορεί να καταστεί αποτέλεσμα του εαυτού της· τούτο από την άλλη πλευρά σημαίνει ότι οι μεμονωμένες στιγμές μπορούν να υπερβούν τον εαυτό τους μόνον εφ' όσον έχει «προενοηθεί» η ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου. Ο κίνδυνος ενός αφηρημένου πρωτείου του όλου είναι ορατός και κατά τον Αντόρνο ο ίδιος ο Χέγκελ «απονευρώνει» (erschlaft) κάποιες στιγμές τον εαυτό του, υποχωρώντας σε μια σχηματική προτεραιότητα που έχει προενοηθεί, αν και σε σχέση με τον Καντ τα σχηματικά στοιχεία στον Χέγκελ είναι πολύ λιγότερα, όπως σημειώνει ο Αντόρνο. Υπάρχει μια «άκαμπτη γενικότητα» που καθορίζει αλλά και καθορίζεται από το ιδιαίτερο. Έτσι η τέχνη της προσέγγισης του εγγελιανού κειμένου έγκειται κατά τον Αντόρνο στο να προσέχει κανείς «πού εμφανίζεται κάτι νέο, περιεχομενικό και πού συνεχίζει να δουλεύει μια μηχανή που δεν θέλει να 'ναι τέτοια και που δεν θάπρεπε να συνεχίζει να λειτουργεί» (DSH σ. 112). Εδώ ο Αντόρνο θα αναδείξει έναν τρόπο της εγγελιανής σύλληψης βάσει του οποίου η διαλεκτική κινείται ανάμεσα σε μια λεπτόλογη κατάδυση (μέσα στο πράγμα) και σε μια ελεύθερη απόσταση (από την πλευρά της γενικότητας). Αυτή η σύλληψη κληρονομείται στον ίδιο τον Αντόρνο στη συνάφεια της αρνητικής διαλεκτικής - εδώ η διαλεκτική διαδικασία καταδειχνεται ότι αρθρώνεται σε δύο ιδιόμορφους τύπους κίνησης: πρόκειται για έναν τύπο κίνησης που εμμένει στο πλαίσιο του αντικειμένου και για έναν άλλο τύπο κίνησης, έναν ελεύθερο τύπο που «τρόπον τινα εγκαταλείπει την διαλεκτική και είναι αδέσμευτος», όπως θα αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα.<sup>417</sup>

Στη συγκεκριμένη μελέτη ο Αντόρνο θα αναδείξει κυρίως την αντιπαράθεση της εγγελιανής σύλληψης προς το καρτεσιανό αίτημα περί σαφήνειας και ευκρίνειας – και τούτο θα αναδειχτεί μέσα από την ανάπτυξη τριών ζητημάτων. Έτσι ένα πρώτο ζήτημα αφορά την κριτική σε αυτό το καρτεσιανό αίτημα, ένα δεύτερο ζήτημα αφορά την εγγελιανή «ασάφεια» όπου όμως ως ασάφεια νούνται οι «αμφισημίες» που θα αποτελέσουν τη συγκροτητική στιγμή για την διαλεκτική κίνηση και τέλος ένα τρίτο ζήτημα αφορά το ίδιο το μη ταυτό που συλλαμβάνεται εν όψει της εγγελιανής ταυτότητας. Ειδικότερα:

η καρτεσιανή σαφήνεια (ως ανεπάρκεια) «ο Χέγκελ δεν μπορεί να κατανοηθεί με την αυστηρή έννοια του όρου», θα πει ο Αντόρνο (DSH σ. 113): αυτή η ιδιάζουσα κατανόηση του εγγελιανού κειμένου συνέχεται με την αντιμετώπιση των δυο αιτημάτων που έχει διατυπώσει ο Ντεκάρτ για τον φιλοσοφικό λόγο: πρόκειται για τη σαφήνεια και την ευκρίνεια. Σύμφωνα με τις *Αρχές της Φιλοσοφίας* ο Ντεκαρτ ορίζει ότι σαφής (clara) είναι η γνώση «που είναι παρούσα και προφανής στο προσεκτικό πνεύμα» και ευκρινής/διακριτή (distincta) είναι η γνώση η οποία «διαφέρει από όλες τις άλλες και διακρίνεται (seiuncta et praecisa) ώστε να μην περιέχει παρά μόνο καθαρά γνωρίσματα». <sup>418</sup> Η αντίφαση που ανακύπτει για τον Αντόρνο αφορά το ότι ενώ για τον Ντεκάρτ η αναγκαία σύγκριση της σαφήνειας και της ευκρίνειας γίνεται με τον αισθητηριακό κόσμο, το καρτεσιανό υπόστρωμα αυτού του κόσμου, η *res extensa*, συνιστά το αντικείμενο της γεωμετρίας που δεν μπορεί να αναχθεί στην δυναμική πολλαπλότητα του αισθητηριακού κόσμου. Την στενότητα του καρτεσιανού αιτήματος έχει καταδείξει ήδη ο Λάιμπνιτς (Leibniz): όπως έχει επισημάνει ο Αντόρνο στις παραδόσεις του για τη *Φιλοσοφική Ορολογία* με το απειροστικό συνεχές οι ελαχιστοποιούμενες μεταβάσεις προχωρούν «ώστε και το ίδιο το απλώς δεδομένο να χαρακτηριστεί ως ένα διαφορικό (Differential) του Λόγου». <sup>419</sup> το ζήτημα είναι ότι εδώ οι σκοτεινές και συγκεχυμένες παραστάσεις δεν αποπέμπονται καθότι αυτές είναι που θα οδηγήσουν στην πλέον καθαρή. Το αίτημα της σαφήνειας είναι ανεπαρκές: δεν μπορεί να καλύψει όλη τη διαδρομή των παραστάσεων. Τούτο παραλαμβάνεται και από τον Καντ που θα κάνει λόγο και για «σκοτεινές παραστάσεις» τις οποίες δεν μπορεί να καλύψει το συγκεκριμένο αίτημα: «σαφήνεια δεν είναι, όπως λένε οι λογικοί, η συνείδηση μιας παράστασης, γιατί ένας βαθμός συνείδησης [...] θα πρέπει να απαντάται ακόμα και σε κάποιες σκοτεινές παραστάσεις». <sup>420</sup> Υπάρχουν αναβαθμοί της συνείδησης και δεν μπορεί να γίνει ένα άλμα για να επιτευχθεί κατ' ευθείαν η ύψιστη βαθμίδα της σαφήνειας. Αυτή απαιτεί τη γεωμετρικότητα και τη στατικότητα ενός απριόρι δεδομένου αντικειμένου που να συλλαμβάνεται από το βλέμμα. Έτσι ο Αντόρνο θα θέσει κατ' ευθείαν το ζήτημα της σαφήνειας και της ευκρίνειας σε σύνδεση με την *adaequatio*, την στατική (και περιοριστική) αντιστοιχία της γνώσης προς το πράγμα.

Η αντίκρουση του καρτεσιανού αιτήματος συνεχίζεται μέσα στην εγελιανή θεώρηση: εδώ η διπλή κίνηση, όπου το υποκείμενο κινείται προς το αντικείμενο αλλά και αυτό κινείται αφ' εαυτού προς το υποκείμενο, ακυρώνει τον μονοσήμαντο ρασιοναλιστικό λόγο περί σαφούς και ευκρινούς παράστασης. Αυτή η κίνηση αντιτίθεται στην πραγματοποίηση της συνείδησης «που αφήνει τα αντικείμενά της να παγώσουν σε ένα καθ' εαυτό, για να γίνουν διαθέσιμα ως κάτι το δι' έτερον, για την επιστήμη και την πρακτική» (DSH σ. 117). Ωστόσο κάτι απομένει να διασωθεί για την σαφήνεια και την ακρίβεια: το πράγμα πρέπει να εκφραστεί ακόμη και εκεί που αντιστρατεύεται τον συνήθη λόγο περί της σαφήνειας. Δεν πρόκειται επομένως για ένα τυπικό/μορφικό ζήτημα αλλά αφορά το ίδιο το περιεχόμενο της φιλοσοφικής σκέψης. Από εδώ, με βάση αυτό το παράδοξο της φιλοσοφίας, να μιλήσει με διαύγεια για το ασαφές, ανοίγεται η προβληματική του Αντόρνο στο ζήτημα της γλώσσας: αυτή εκφράζει κάτι που ταυτόχρονα μοιραία το παγιοποιεί· πραγματοποιεί αυτό που εκφράζει, όμως πρέπει να το εκφράσει. Μέσα σε αυτή την αντιφατικότητα τελεί η γλώσσα· ο Αντόρνο κάνει λόγο για το «παράδοξο» της γλώσσας και φτάνει στη διατύπωση ότι «ολόκληρη η φιλοσοφική γλώσσα είναι ενάντια στη γλώσσα, σημαδεμένη από το στίγμα της ίδιας της αδυνατότητας» (DSH σ. 118). Αυτή η συνάφεια έρχεται να συναντήσει τη συχνή αναφορά του Αντόρνο στον αφορισμό του Βίτγκενστάιν (Wittgenstein) «για ό,τι δεν μπορεί κανείς να μιλήσει θα 'πρεπε να σιωπά». <sup>421</sup> Ακριβώς απέναντι σε αυτόν τον θετικισμό καλείται η φιλοσοφική γλώσσα «να πει συγκεκριμένα, τι δεν μπορεί να πει»· και τούτο γιατί πίσω από τη θετικιστική οπτική βρίσκεται ένας «απεικονιστικός ρεαλισμός» που περικόπτει το πράγμα στα πλαίσια της σαφήνειας και της διαύγειας. Η φιλοσοφία οφείλει να μην περιχαρακώνεται σε ένα σύστημα συντεταγμένων· οφείλει αντίθετα να εκφράζει το πράγμα στον προορισμό του, στην πλήρωσή του, στη σχέση του προς την ίδια την έκφρασή του, δηλαδή τη γλώσσα του στην ιστορικότητά της. Η φιλοσοφία βρίσκεται σε μια καταστατική αδυνατότητα, την οποία αποπειράται διαρκώς να υπερβαίνει: οφείλει να εκφράζει το μη ταυτόσημο, το οποίο «η έκφραση θα το κάνει πάντα ταυτόν» - αυτός ο αποπειρατικός στόχος, που τίθεται μέσα στη θεώρηση του Αντόρνο, ανιχνεύεται ήδη στον Χέγκελ – η εγελιανή θεώρηση δεν μπορεί να περιορίζεται στο άμεσο, γιατί τούτο είναι ψευδές και άρα ασαφές και γι' αυτό φτάνει εν τέλει να επικαλείται την ολότητα, κάτι που η θετικιστική οπτική

αρνείται a priori. Η αναλήθεια του επιμέρους, άρα η ασάφειά του, είναι ο κινητήρας για τη διόρθωση, για τη σύλληψη της αλήθειας· έτσι σε αυτή τη συνάφεια το ασαφές μέσα στην εγγελιανή θεώρηση δεν απορρίπτεται αλλά αντίθετα: στη φιλοσοφική έκθεση αναστρέφεται πλήρως το καρτεσιανό αίτημα περί σαφήνειας και ευκρίνειας τη στιγμή αυτές οι δυο «αρετές» του φιλοσοφικού λόγου συνέχονται πλέον με το ψεύδος ως μονομερείς. – Σε ομόλογη σχέση προς τον περιορισμό που κατ' ανάγκην επιβάλλει η σαφήνεια και η ευκρίνεια βρίσκεται και η επικοινωνιακή διάσταση της γλώσσας. Ο Αντόρνο κάνει λόγο για τον «κοινωνικό ζήλο που αγρυπνεί για να μη διανοηθεί κανείς κάτι το οποίο να μην μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο επικοινωνίας» (DSH σ. 122). Η επικοινωνία, η διαμίνυση προς τον άλλον αποτελεί ασφαλώς αναπόσπαστη πλευρά της γλώσσας που βρίσκεται όμως σε διαλεκτική σχέση με τη γλώσσα ως έκφραση του πράγματος. Η ανταγωνιστική σχέση που αναπτύσσεται μέσα στη γλώσσα ανάμεσα στο καθ' εαυτό και στο δι' έτερον δεν έχει διαφύγει από τον Χέγκελ. Αυτό που απαιτείται είναι η ένταση, η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην κατανοησιμότητα και στην ιδιαίτερη έκφραση του πράγματος. Ηρθε όμως μια ιστορική στιγμή όπου η επικοινωνία έγινε ο αποκλειστικός πόλος της γλώσσας γιατί την επέβαλε η «αγορά», στον κομπορμισμό της οποίας εντάσσεται η ταύτιση της γλώσσας με την ελεγχόμενη καθημερινότητα και η αποκοπή της από την ανεξέλεγκτη δυναμική της έκφρασης. Ασφαλώς όταν ο Αντόρνο έγραφε αυτές τις γραμμές δεν θα μπορούσε να φανταστεί ότι η μεταγενέστερη «κριτική» θεωρία θα είχε μια συντηρητική πορεία που θα κατέληγε να εστιάζει στην επικοινωνία (βλέπε Χάμπερμας). - Η ιδιαίτερη έκφραση του πράγματος αποτελεί, για τη σκοπιά της επιστήμης, κάτι το μη ορθολογικό και κατά τον Αντόρνο αυτό ακριβώς οφείλει «να απορροφηθεί» από τη φιλοσοφία χωρίς όμως να εκπέσει στον ανορθολογισμό. Γι' αυτό η διαλεκτική οφείλει να απελευθερωθεί από «τα μαγικά δεσμά και να απλωθεί στο ευρύτερο νοητικό πλέγμα» (DSH σ. 125). Αυτό το πλέγμα αντιβαίνει στο παραδοσιακό αίτημα της σαφήνειας και της ευκρίνειας· βάσει αυτού η φιλοσοφία «οφείλει να πληρώνει τοις μετρητοίς» και αντίστοιχα απαιτεί τον αναλογούντα μισθό – σε αυτόν τον μισθό αντιτίθεται η καταστατική θέση του Αντόρνο: «η φιλοσοφία αποτελεί την ένσταση στην αρχή της ισοτιμίας και σε αυτό είναι αντιαστική ακόμη και ως αστική» (DSH σ. 125). Στην ισοτιμία αντιστέκεται το ζωτικό νεύρο της φιλοσοφικής σκέψης,

το γεγονός ότι η πνευματική εμπειρία προχωρά μέσα από το συνεχές αλλά και από το ρηγματώδες – έτσι όπως κληρονομείται από την πνευματική εμπειρία του Χέγκελ.

η εγελιανή «ασάφεια» (ως συγκροτητική αμφισημία) Στη γλώσσα του Χέγκελ αρθρώνεται, κατά τον Αντόρνο, η χειρονομία της διδασκαλίας του, η προφορική εκφορά – η κίνηση του λόγου του είναι η κίνηση του ίδιου του πράγματος – αυτό προσδίδει στο κείμενο τον μη επικοινωνιακό, ερμητικό χαρακτήρα του, αυτόν τον χαρακτήρα που ξεφεύγει από μια γραμμική εννοιακή περιχαράκωση. Σε αυτόν τον ερμητικό χαρακτήρα εντάσσει ο Αντόρνο τον αμφίσημο, ή καλύτερα τον δυσπόστατο, χαρακτήρα εγελιανών συλλήψεων· με τις αμφισημίες (Äquivalenzen), ως «φιλοσοφικά τεχνήματα» πραγματοποιείται «γλωσσικά» η διαλεκτική της σκέψης προοικονομώντας τρόπον τινά την χαϊντεγκεριανή γλωσσική αυτονόμηση «καταστάσεων πραγμάτων» (Sachverhalte) – όμως με μικρότερη έμφαση και γι' αυτό πιο αθώα, όπως παρατηρεί ο Αντόρνο. Ο ίδιος θα εστιάσει εν συνεχεία στην κεντρική περίπτωση εγελιανής αμφισημίας, στον προσδιορισμό της έννοιας, που αποτελεί τον αρμό του εγελιανού κειμένου: σύμφωνα με το παράθεμα από την αρχή της υποκειμενικής Λογικής η έννοια αφ' ενός είναι «το αφηρημένα άμεσο» που είναι το πρωταρχικό, αφ' ετέρου «ως αυτό το αφηρημένο είναι όμως πολύ περισσότερο ένα διαμεσολαβημένο, του οποίου άρα θα πρέπει προηγουμένως να αναζητηθεί το θεμέλιο, αν θέλουμε να το συλλάβουμε στην αλήθεια του».<sup>422</sup> Κατά τούτο ο Αντόρνο διασαφηνίζει ότι ο αμφίσημος προσδιορισμός της έννοιας αφορά το γεγονός ότι από τη μια πλευρά εκλαμβάνεται η έννοια ως απόλυτο θεμέλιο, δηλαδή αντικειμενικά, ως το ίδιο το πράγμα που κατ' ουσίαν αποτελεί το πνεύμα· και από την άλλη πλευρά εκλαμβάνεται η έννοια ως υποκειμενική προϋπόθεση, ως αυτό που συγκροτείται από την υποκειμενική συνείδηση στο βαθμό που η σκέψη υπάγει υπ' αυτήν το έτερόν της (DSH σ. 127). Υπ' αυτήν την οπτική η αμφισημία συνίσταται στο ότι η έννοια αποτελεί υποκειμενική σύνθεση και ταυτόχρονα συνιστά το καθ'εαυτό του πράγματος. Ο Αντόρνο παραπέμπει για την ίδια σύλληψη στο κεφάλαιο της Λογικής «Για την έννοια γενικά» όπου ο Χέγκελ προσδιορίζει ακόμη μια φορά ότι η αντικειμενική έννοια που είναι η έννοια του ίδιου του πράγματος το οποίο απέκτησε ύπαρξη και έγινε καθ'εαυτό ον, είναι η

καθαρή αυτοσυνείδηση, η ίδια η υποκειμενικότητα. Αυτός ο διττός προσδιορισμός της έννοιας είναι που καθιστά κυρίως άκυρη την αντίκρουση περί των αμφίσημων συλλήψεων βάσει του παραδοσιακού αιτήματος της σαφήνειας και της ευκρίνειας· και αυτός ο διττός προσδιορισμός ωθεί και τον Αντόρνο στις δικές του συνεχείς αμφίσημες θέσεις ως προς την εγγεληνή έννοια. Έτσι στη θεώρηση του αφ' ενός ασκεί κριτική αφ'ετέρου υπερασπίζεται τον διττό προσδιορισμό της έννοιας: αναγνωρίζει κατ' αρχήν ότι εντός της αναπτύσσεται η διαλεκτική γενικού και ιδιαίτερου – αλλά με τη μεταστροφή του γενικού σε θετικό η διαλεκτική αυτή εξουδετερώνεται· η έννοια εξουδετερώνεται με το να παραμένει έννοια: «η έννοια που σε αυτόν [στον Χέγκελ] θα έπρεπε να είναι η ίδια η πραγματικότητα, παραμένει έννοια με το να ανακηρύσσεται σε πραγματικότητα» (DSH σ. 130)· η «ανακήρυξη» σε πραγματικότητα παραπέμπει, σύμφωνα με τη γλώσσα του Αντόρνο, στο ιδεολογικό φορτίο που αποκτά η έννοια μέσω της θετικότητας. Από την άλλη πλευρά ο ίδιος έρχεται να υπερασπιστεί το ότι στον Χέγκελ, όπως και στον Πλάτωνα, το μέτρο της έννοιας «είναι η αξίωση του ίδιου του πράγματος και όχι η διευθέτηση των ορισμών που κάνει το υποκείμενο». Έτσι αυτή η τοποθέτηση ανοίγει την αμφισημία εν όψει της ταυτότητας: ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Χέγκελ καταργεί την ταυτότητα ως κριτήριο της αλήθειας αλλά από την άλλη πλευρά θεωρεί ότι ο Χέγκελ δεν ανέτρεψε την αρχή της ταυτότητας αλλά την περιόρισε: η νέα σύλληψη συγκροτείται με βάση τη σύγκριση ανάμεσα στη ζωή του πράγματος που εκφράζει η έννοια και στην παγιωμένη σημασία που διαμαρτύρεται εν όψει της απειλούμενης ακύρωσής της.

Κεντρική θέση του Αντόρνο είναι ότι ο Χέγκελ δέχεται τη γλώσσα ως φορέα συνειδησιακών περιεχομένων και όχι ως έκφραση της ιδέας (DSH σ. 149) και κατά συνέπεια την υποβιβάζει σε μέσον επικοινωνίας και όχι ως φορέα της αλήθειας. Ίσως από εδώ κληρονομείται στον Αντόρνο η απέχθεια προς οποιαδήποτε συνάφεια που εφάπτεται της επικοινωνίας – δεν κληρονομείται όμως και η αντίστοιχη απέχθεια προς την γλώσσα της οποίας τον υλικό, μιμητικό και εκφραστικό/ιστορικό χαρακτήρα επανειλημμένως εξαίρει, καθώς αποτελεί δική του συγκροτητική στιγμή. Ο Χέγκελ βρέθηκε στη θέση να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα, μια γλώσσα που υπόκειται στον καθημερινό κοινό νοῦ ή στο ιδίωμα των λογίων· απέναντι σε αυτή τη γλώσσα ο ίδιος αντιστάθηκε καθώς ο θεωρησιακός χαρακτήρας της φιλοσοφίας του τον

οδήγησε σε μια ριζοσπαστική μορφή λόγου – ο Αντόρνο κάνει έναν παραλληλισμό: όπως κάνουμε λόγο για αντι-ύλη, τα κείμενα του Χέγκελ είναι αντι-κείμενα (DSH σ. 136). – Είναι η ίδια η διαλεκτική που διαμαρτύρεται προς την κατεστημένη μορφή της γλώσσας, όμως και αυτή η διαμαρτυρία δεν μπορεί παρά να διατυπωθεί γλωσσικά: η γλώσσα έρχεται σε αντίφαση προς τον ίδιο τον εαυτό της, προς την ίδια την *Darstellung* – τούτο όμως συνιστά την *Darstellung*. Έτσι από τη μια πλευρά η ακραία ένταση του στοχασμού του είναι αυτή που αντικειμενοποιεί καθώς απελευθερώνεται από την άμεσότητα του εμπειρικού υποκειμένου και από την άλλη πλευρά το ιδανικό της έκθεσης είναι για τον Χέγκελ η άρνηση της έκθεσης, είναι η «ύβρις του τελειωτικού και του πεπερασμένου» (DSH σ. 136). Η απορητική θέση είναι δεδομένη και ίσως γι'αυτό τα κείμενά του διαφυλάσσουν, ως καταφύγιο, τις συστροφές του προφορικού του λόγου. Όπως ήδη αναφέρθηκε ο Αντόρνο παραπέμπει σε περιγραφές του μαθητή του Χέγκελ, στον Χ. Γκ. Χότο ο οποίος πολύ διεισδυτικά συλλαμβάνει το εγγλιανό προφορικό ιδίωμα καθώς ο Χέγκελ δεν μιλούσε με ετοιμοπαράδοτες *ex cathedra* λύσεις όπως οι πανεπιστημιακοί λόγιοι αλλά «[...] ήθελε να εξορύξει τις πιο δυνατές σκέψεις από το βαθύτατο πυθμένα των πραγμάτων, κι αν ήθελε να λειτουργούν ζωντανά, θα έπρεπε αυτές, με σταθερά ζωντανή παρουσία, να γεννηθούν μέσα του εκ νέου [...]».<sup>423</sup> Η ακρότατη αφαίρεση συναντά το ακρότατο ζωτικό σφρίγος, ο γραπτός λόγος επιχειρεί να αγγίξει τη χειρονομία του προφορικού – ο Αντόρνο δεν διστάζει, κάθε άλλο μάλιστα, να κάνει λόγο για ένα είδος μίμησης, για ένα είδος γραφής με χειρονομίες. Δεν διστάζει να κάνει παραλληλισμό των εγγλιανών κειμένων με την κίνηση του κινηματογραφικού φακού (εν όψει της έκθεσης /*Darstellung* που αφομοιώνει τη δομή της κίνησης) ή με εδάφια του Χαίλντερλιν ή ακόμη και με μουσικές νότες (ως προς τις «καμπύλες» (*Kurven*) που διαγράφει η πνευματική του κίνηση). Η διαρκής διαδικασία παραπέμπει σε ένα διαρκές *status nascendi*: το πράγμα αρνείται το τετελεσμένο όπως αυτό αρθρώνεται στο τετελεσμένο της γλώσσας. Η εγγενής γλωσσική αντιθετικότητα αρθρώνεται, κατά τον Αντόρνο, στην διττή απαίτηση που έχει ο Χέγκελ από τον αναγνώστη του: να αφήνει να τον συνεπαίρνει το ρεύμα και ταυτόχρονα να μην αναγκάζει το στιγμιαίο να περιμένει (DSH σ. 136). Οι δύο τρόποι ανάγνωσης δεν μπορούν να συμπέσουν «και αναγκάζονται να καταταμηθούν στις αντιθέσεις τους, όπως άλλωστε και το ίδιο το περιεχόμενο». Ταυτόχρονα ο Αντόρνο



θεωρεί ότι η βαθειά εχθρότητα του Χέγκελ προς την παραδεδομένη γλώσσα ίσως τον οδήγησε στο σημείο να συλλαμβάνει «τα όρια κάθε συγκεκριμένου πράγματος ως όρια της γλώσσας». Κι εκεί σταματά – ενώ κατά τον Αντόρνο ο εγγελιανός στοχασμός, ο οποίος δεν αφήνει τίποτε ανεξέταστο, εδώ ακριβώς θα έπρεπε να αρχίσει να στοχάζεται τη γλώσσα.<sup>424</sup>

το μη ταυτό: *fundamentum in re* ; για τον Μαρξ η φιλοσοφία μεταβάλλεται σε ιστορία και ο Αντόρνο θα υποδείξει ότι αυτό πραγματώνεται ήδη στον Χέγκελ. Η περιγραφή της κίνησης της έννοιας στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* αποτελεί οιονεί ιστοριογραφία· οιονεί: αν η «σαφήνεια» ελλείπει στην εγγελιανή φιλοσοφία, η ιστορική διάσταση έρχεται να την καλύψει – όμως αυτό συμβαίνει μέσα από τις εγγελιανές προκείμενες· το εμπειρικό, ιστορικό στοιχείο «είναι καθ' εαυτό ανυπότακτο στον κανόνα της σαφήνειας» - ένας κανόνας που παραπέμπει κατ' ευθείαν στο ιδανικό του συστήματος «το οποίο είναι αντίθετο σε κάθε εμπειρία και επομένως και προς την ιστορική» (DSH σ. 141). Για την ιδιάζουσα σχέση του ιστορικού στοιχείου στην εγγελιανή έννοια ο Αντόρνο παραθέτει ένα εκτενές χωρίο από τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* όπου ο Χέγκελ, αναφερόμενος στην ιστορικότητα των νομικών διατάξεων, ήδη και από το Ρωμαϊκό Δίκαιο, θέλει να καταδείξει τη διαφορά ανάμεσα σε αυτό που συμβαίνει μέσω της έννοιας και σε αυτό που εμφανίζεται ιστορικά καταλήγοντας μάλιστα στη διατύπωση ότι «[...] το αληθινά ουσιαστικό, η έννοια του πράγματος, δεν μπορεί καν να λάβει γλωσσική μορφή» ανοίγοντας έτσι τη δική του οπτική για την ιστορικότητα μέσω της έννοιας που δεν ταυτίζεται με το γυμνό *factum*.

Στο μη εννοιακό έχει τα πρωτεία η μη ταυτότητα – αυτήν έρχεται να υπερασπιστεί ο Αντόρνο γιατί είναι το δικό του πεδίο. Έτσι αναφέρεται στην αλλεργία που αυτή προκαλεί στους αναγνώστες του Χέγκελ που θέλουν να βρίσκουν σε αυτόν τον παλινορθωμένο φιλελεύθερο. Ο Αντόρνο ορμά κατ' ευθείαν στην ταυτότητα με τους όρους της εμπορευματικής ανταλλαγής: η ταυτότητα ενσαρκώνει το ίδιο το αστικό ταμπού που απαιτεί να είναι το πράγμα τελειωμένο, να ενσωματώνει στο αντίτιμο που καταβάλλεται την ισόποση εργασία και από αυτήν να εξαφανιστεί το ανθρώπινο ίχνος, ο ιδρώτας που καταβλήθηκε, η οσμή του. «Ο φетиχιστικός χαρακτήρας του εμπορεύματος δεν αποτελεί απλό προκάλυμμα αλλά κατηγορική επιταγή»

(DSH σ. 143). Σε αυτή τη συνάφεια δεν ανταποκρίνεται η εργασία, η ένταση της έννοιας που καταβάλλεται στο εγελιανό φιλοσοφείν· γιατί εκφεύγει και «υπερβαίνει ποιοτικά οποιοδήποτε συνηθισμένο μέτρο προσλήψεως» ενώ το επιστημονικό έθος επιβάλλει στους επιστήμονες «να μεταφέρουν στο σπίτι τους» τις ετοιμοπαράδοτες σκέψεις και τα τακτοποιημένα θεωρήματα. Η ειρωνική μομφή που διατυπώνεται προς τον Χέγκελ εν σχέσει με τη θεωρησιακότητα (Spekulation), εν σχέσει με το αν η έννοια μπορεί επιτέλους να κινηθεί μόνη της και χωρίς τη δική του συμβολή (Zutat) οδηγεί τον Αντόρνο στη σκοτεινή διατύπωση «σαν να ήταν η θεωρησιακότητα (Spekulation) κάποια εσωτερική δύναμη και όχι η κριτική αυτοπερισυλλογή (Selbstbesinnung) του αναστοχασμού, αυτό το αξεδιάλυτα εχθρικό ζευγάρι, όπως συμβαίνει στον Καντ ανάμεσα στο Λόγο και στη διάνοια» - ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει μια αντιπαράθεση μέσα στον ίδιο τον αυτοαναστοχασμό· αναδεικνύει δηλαδή ένα ρήγμα μέσα στη Spekulation όπως έγινε με το εμφανές καντιανό ρήγμα ανάμεσα στη διάνοια και το Λόγο – πρόκειται για τη φιλοσοφική κριτική που ασκείται μέσα στην ίδια τη φιλοσοφία ενόσω η κριτική σημαίνει διαχωρισμό (με βάση το κρίνειν που σημαίνει διαχωρίζειν). Πρόκειται για ακόμη μια σύλληψη που παραλαμβάνεται στην *Αρνητική Διαλεκτική* όπου το ρήγμα μέσα στο ίδιο το πεδίο του στοχασμού διατυπώνεται ως σχέση ανάμεσα στην επιχειρηματολογική σκέψη (που εμμένει στη συστηματική συνοχή η οποία διέπει ήδη την κοινωνική πραγματικότητα) και σε ένα στοιχείο ελευθερίας της σκέψης (που θα δείξει «ότι το σύστημα είναι εμφαντικά αναληθές») - όπως θα αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα).

Το σημείο στο οποίο εμμένει ο Αντόρνο είναι η αναλυτική κρίση· μέσα από αυτήν θα αναδειχθεί η κίνηση της έννοιας, καθότι κατά τον ίδιον δεν υπάρχει η τυπική καντιανή διάκριση ανάμεσα σε κρίσεις αναλυτικές (διασαφητικές/ Erläuterungsurteile) και συνθετικές (διευρύνουσες/ Erweiterungsurteile).<sup>425</sup> Θεωρεί ότι η είσοδος του καινούργιου δεν γίνεται με τρόπο καντιανό αλλά στο εγελιανό πεδίο «το νέο είναι το παλαιό», πράγμα που σημαίνει ότι μέσα από την έκπτυξη/εξήγηση (Explikation) της έννοιας «χωρίς να τραυματίζεται το εύρος της», δηλαδή με αφετηρία τον τρόπο της παραδοσιακής λογικής, η έννοια θα έρθει αντιμέτωπη «με το έτερόν της, το μη ταυτόν της ως το νοηματικό της συμπλήρωμα» (DSH σ. 150). Η παραδοσιακή λογική εγκαταλείπεται τη στιγμή που θα προκύψει ότι η έννοια, στρεφόμενη

«από δω κι από κει ... είναι κάτι περισσότερο από αυτό που είναι». Το μη ταυτόν υπάρχει ήδη, είναι το νέο που είναι το παλαιό, δεν πρόκειται για μια εξωτερική συνθετική κίνηση – είναι η στιγμή που η έννοια «θρυμματίζεται αμέσως μόλις επιμείνει να είναι μόνο ο εαυτός της ... μόνο η καταστροφή αυτής της επιμονής δημιουργεί την κίνηση, η οποία την μετατρέπει εν εαυτή σε μια άλλη» (DSH σ. 151). Για τον Αντόρνο το μοντέλο για την εγελιανή κίνηση της έννοιας είναι η ίδια η αρχή της ταυτότητας  $a=a$  (αναλυτική κρίση), καθώς στην ταυτόσημη κρίση ανήκει η μη ταυτότητα των μερών της,  $a\neq b$  (συνθετική κρίση) – αυτό το περιεχόμενο της συνθετικής κρίσης «αναγνωρίζεται ως το αναγκαίο στοιχείο της αναλυτικής κρίσης» (DSH σ. 152): το ρήγμα στη στατικότητα έρχεται ένδοθεν, όπου η έννοια πραγματώνεται μέσω της διαφοράς. Ο Αντόρνο κάνει λόγο για μια επαναδρώσα κίνηση (rückwirkende Kraft) στο βαθμό που η κίνηση της έννοιας δεν είναι απλώς μια μονομερής προχωρητική πορεία από τη μία στιγμή στην άλλη αλλά και διαρκής κριτική αυτού που έχει προηγηθεί, άρα κίνηση και προς τα πίσω: «η κίνηση της έννοιας διεγείρει και το στάδιο απ' όπου διέφυγε» (DSH σ. 150). Έτσι το νέο που ο Αντόρνο προσδιόρισε ως το παλαιό είναι όντως «η αφετηριακή έννοια της υπόλογης αφετηριακής επιμέρους κίνησης» - δεν είναι τυχαίο που σε αυτή τη συνάφεια κάνει μια αναφορά στον Μπετόβεν (Beethoven) για να φέρει σε αναλογία την παλινδρομική κίνηση της εγελιανής έννοιας με την επανάληψη του μουσικού μοτίβου: αν ο χρόνος της μουσικής φράσης είναι η διαφορά μεταξύ γνωστού και άγνωστου, τούτο σημαίνει ότι η προχωρητική πορεία έχει ως προϋπόθεση μια συνείδηση που ανατρέχει προς τα πίσω (rückläufiges Bewußtsein) έτσι ώστε το επανεμφανιζόμενο να μην αποτελεί μια απλή αναλογία αλλά να νοείται «ως κάτι το αναγκαστικά προϋπάρχον». – Η ίδια συνάφεια διευρύνεται ακόμη περισσότερο εν σχέσει με το ζητούμενο, την κατανόηση του εγελιανού κειμένου εν όψει της μη ταυτότητας έννοιας και πράγματος ή έννοιας και εμπειρίας: ο Αντόρνο επικαλείται μια στρατηγική του Μπένγιαμιν που θεωρεί ότι ο ιστορικός υλιστής οφείλει «να ξυστρίζει την ιστορία ανάτριχα».<sup>426</sup> έτσι «ανάτριχα» οφείλουμε να διαβάσουμε τον Χέγκελ κι αυτή η «ανάτριχη» κίνηση σημαίνει ότι κάθε λογική ενέργεια «μπορεί να αχθεί στον εμπειρικό της πυρήνα» - το ισοδύναμο μιας τέτοιας εμπειρίας για τον αναγνώστη είναι, κατά τον Αντόρνο, η φαντασία (Imagination) κι εδώ η οφειλή στον Καντ είναι δεδομένη ανοίγοντας όμως αυτή την οφειλή έτι

περαιτέρω: η φαντασία δεν ανάγεται απλώς στον υπερβατολογικό μηχανισμό αλλά «το πράγμα το ίδιο περιέχει ως δικό του μορφολογικό νόμο την προσδοκία παραγωγικής φαντασίας (produktive Phantasie) στον αναγνώστη» (DSH σ. 157). Αυτή η δυναμική ανάδειξη του πράγματος ωθεί τον Αντόρνο να διατυπώσει τη θέση ότι η καθαρή θέαση (reines Zusehen) του πράγματος κατά Χέγκελ έχει προοικονομήσει την φαινομενολογική αυθόρμητη δεκτικότητα (spontane Rezeptivität) κατά Χούσσερλ. Το νοούν υποκείμενο αποδεσμεύεται από το νοεόν «γιατί ξαναβρίσκει τον εαυτό του στο νοημένο αντικείμενο· μόνο απ' αυτό μπορεί να αναπτυχθεί και μόνο σε αυτό να βρεί την ταυτότητά του» (DSH σ. 158). Όμως η σύγκλιση με το φαινομενολογικό πρόγραμμα σταματά τη στιγμή που η έννοια θα αρχίσει να κινείται ενώ στον Χούσσερλ οι περιγραφές των δεδομένων συνιστούν «παγιωμένες σημασίες ως ιδεατές αμετάβλητες ενότητες». - Συναφής προβληματική με την κίνηση της έννοιας είναι η δυσπιστία του Χέγκελ απέναντι στο επιχείρημα, το οποίο παραμένει ανοιχτό στον κίνδυνο ανασκευής – η ανασκευή δεν συνέχεται με την κίνηση της έννοιας καθότι εδώ η σταθερή παράμετρος της κατεύθυνσης είναι η σταθερή πρόθεση: «αυτό που λέγεται για το φαινόμενο έχει ληφθεί από αυτό ή τουλάχιστον θα έπρεπε να έχει ληφθεί» (DSH σ. 158) – το επιχείρημα δεν είναι εκτεθειμένο στην ολότητα. Αυτή η απόσταση που κρατά η εγελιανή σκέψη από την επιχειρηματολογική σκέψη ωθεί και τον ίδιο τον Αντόρνο σε μια ιδιαίζουσα σύλληψη η οποία είναι κοντά στη δική του κατεύθυνση και ίσως γι' αυτό εμμένει σε αυτήν: ακριβώς επειδή η εγελιανή φιλοσοφία είναι διαλεκτική (αιτούμενη την ύψιστη ένταση της σκέψης για τη συγκρότηση της ύψιστης ταυτότητας) κινείται και μέσω «της χαλαρωμένης σκέψης» (entspannter Gedanken). Η ένταση (Spannung) και η χαλάρωση (Entspannung) τίθενται μαζί και αυτή η εννόηση παραπέμπει και πάλι στη σύλληψη του Αντόρνο που όπως ήδη αναφέρθηκε θα τεθεί στο πλαίσιο της *Αρνητικής Διαλεκτικής* όσον αφορά το ζεύγμα «επιχείρημα και πνευματική εμπειρία»: η συνοχή και η συστηματικότητα της σκέψης τίθεται μαζί με την απελευθερωτική κίνηση από αυτήν. Ο Αντόρνο δεν θα διστάσει να δει αυτή την χαλαρωμένη σκέψη υπό την οπτική μιας «συνειρμικής» κατανόησης του Χέγκελ· η κατανόηση πρέπει να ανοίξει προς μια «συνειρμική» κατεύθυνση στο βαθμό που ο αναγνώστης θα πρέπει «σε κάθε θέση να αφήνει τόσες δυνατότητες του νοούμενου, τόσες σχέσεις προς το άλλο όσες κάθε φορά επιβάλλονται» όμως για τη

συγκεκριμένη σύλληψη του συνειρμού υπάρχει η ισχυρή προϋπόθεση ότι «η συνειρμική σκέψη έχει στον Χέγκελ το θεμέλιο της στο ίδιο το πράγμα (fundamentum in re)» (DSH σ. 159). Υπ' αυτήν την έννοια ο συνειρμός για τον Αντόρνο τίθεται εν όψει του καθεστώτος της απορρόφησης της εμπειρίας στη ζωή της έννοιας, αφορά την υπέρβαση του χωρισμού ανάμεσα στο συστηματικό (εννοιακό) στοιχείο και στο ιστορικό στοιχείο.

Εν κατακλείδι: η όποια κατανόηση δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την κριτική – όμως η κατανόηση και η κριτική δεν είναι δυο αλληλοδιαδεχόμενες φάσεις, είναι φάσεις εν ταυτώ. Γιατί ακριβώς στη διαρκή διάκριση αληθούς και ψεύδους συνίσταται η φιλοσοφία έτσι ώστε σε αυτό που κατανοείται ενυπάρχει η κριτική υπό την οπτική ότι η πραγμάτωση του κατανοούμενου «κάνει αναγκαία μια άλλη κρίση από αυτή που θα έπρεπε να κατανοηθεί» (DSH σ. 162). Το καθοδηγητικό νήμα για να διαβαστεί ο Χέγκελ βρίσκεται μέσα στη φιλοσοφία του, δεν μπορεί να έρθει σε επαφή με το πράγμα απ' έξω: «Σκέψεις που επαφίενται στην αντικειμενικότητά τους, θα πρέπει να εναποτίθενται στο αντικείμενο, στο οποίο βυθίζονται χωρίς νοητική επιφύλαξη ακόμη κι αν αυτό ήταν πάλι μια σκέψη, ένα παίγνιο· αυτό είναι το αντάλλαγμα για τον κίνδυνο ότι δεν αποτελούν σύστημα» (DSH σ. 163)

Για τον Αντόρνο κριτική στον Χέγκελ ασκεί αυτός που τον ακολουθεί – και ο ίδιος στο βαθμό που τον ακολουθεί ασκεί κριτική καθότι το μη ταυτό που εμφανίζεται στην εγγελιανή ταυτότητα είναι αδιάλυτο, είναι μη τιθασευμένο (unbewältigtes) και κατά τούτο αναληθές για την εγγελιανή εννόηση – ως αναληθές δεν μπορεί να γίνει νοητό. Η μη ταυτότητα εξαιρείται στον Χέγκελ - όμως μόνον εν όψει της ταυτότητας. Όταν μέσα από την κίνηση της έννοιας το μη ταυτόσημο γίνεται ταυτόσημο, τότε δεν γίνεται απλώς η έννοια του μη ταυτόσημου «αλλά παραμένει και το διαφορετικό της περιεχόμενο. Από τη λογική κίνηση των εννοιών δεν είναι δυνατόν να περάσει κανείς στην ύπαρξη» (DSH σ. 164) – (Με βάση τον Καντ από την κατηγορία δεν μπορούμε να μεταβούμε στην ύπαρξη<sup>427</sup> - ο Αντόρνο στη θέση αυτής της καντιανής διατύπωσης τοποθετεί ολόκληρη την λογική κίνηση των εννοιών από όπου δεν μπορεί να προκύψει η ύπαρξη. Στο αδιαπέραστο μη ταυτό θα μπορούσε να αποδοθεί το καθεστώς που έχει ένα fundamentum in re – όμως αυτό δεν αποδίδεται αδιαμεσολάβητα από τον εγγελιανό Αντόρνο). Κατά τούτο

ο Αντόρνο επανέρχεται και πάλι στο αίτημα να αποσπαστεί αλήθεια από το πλέον αναληθές στην εγγεληνική διαλεκτική καθότι αυτή «θα μπορούσε να καταστεί συνεκτική μόνο με την εγκατάλειψη της συνεκτικής αντιστοιχίας προς τις δικές της συνέπειες».

*διαλεκτική-Spekulation: ισοδυναμία* Μήπως όμως τελικά ο Αντόρνο δεν διαβάσει «όπως πρέπει» τον Χέγκελ; Το ερώτημα τίθεται από τον Ζαν Φρανσουά Κερβεγκάν (Jean François Kervegan), ο οποίος όμως σπεύδει να αποκλείσει μια τέτοια περίπτωση καθώς ο ίδιος αναγνωρίζει την «παθιασμένη» και «γόνιμη» αντιπαράθεση του Αντόρνο με την εγγεληνική σκέψη σε όλη την έκταση της *Αρνητικής Διαλεκτικής*.<sup>428</sup> Το ερώτημα όμως το θέτει ο Ζ.Φ. Κερβεγκάν έχοντας κάνει προηγουμένως μια αναδρομή στις εγγεληνικές κινήσεις. Ειδικότερα:

Απέναντι στον Αντόρνο (αλλά, όπως τονίζει ο ίδιος ο Ζ. Φ. Κερβεγκάν, και απέναντι στον Ντερριντά, ο οποίος ακολουθεί τον Αντόρνο στο ζήτημα περί της διαφοράς) όσον αφορά την εγγεληνική αναίρεση/ άρση (Aufhebung) μπορεί να διατυπωθεί το εξής: αυτή η εγγεληνική αναίρεση δεν διέπεται από μια λογική «εκρίζωσης» (éradication) της διαφοράς ή της άρνησης: «η εγγεληνική συμφιλίωση είναι μια συμφιλίωση εντός και μέσω της διαφοράς ή της άρνησης...»<sup>429</sup> - δεν τίθεται δηλαδή η συμφιλίωση κάτω από τον καταναγκασμό της ταυτότητας όπως υποστηρίζει ο Αντόρνο για τον απλούστατο λόγο, σύμφωνα με τον Ζ.Φ. Κερβεγκάν, ότι δεν είναι εφικτή μια συμφιλίωση προς ό,τι εμμένει στη διαφορά. Αυτήν την εμμονή στη διαφορά θα υποστηρίξει ο Ζ. Φ. Κερβεγκάν – καθώς επιχειρεί να την αναδείξει μέσα στην ίδια την *Spekulation*.

Ο συγγραφέας θα κάνει μια σύντομη αναφορά στην *Εγκυκλοπαίδεια* (1, § 79 – 82) όπου ο Χέγκελ αναπτύσσει τις τρεις στιγμές: τη στιγμή της διάνοιας, τη διαλεκτική στιγμή που αφορά τον αρνητικό Λόγο και τη θεωρησιακή στιγμή που αφορά τον θετικό Λόγο.<sup>430</sup> Αυτή τη θετικότητα της *Spekulation* αναστοχάζεται ο Ζ. Φ. Κερβεγκάν: αφ' ενός θα αναδείξει τον εγγενή αντιφατικό χαρακτήρα της καθώς είναι και δεν είναι η θετική αναστροφή της αρνητικότητας αφ' ετέρου θα επισημάνει ότι τα δύο πεδία, η διαλεκτική και η *Spekulation*, είναι ισοδύναμα βάσει του τελευταίου

κεφαλαίου της *Επιστήμης της Λογικής*. Το ζήτημα της προτεραιότητας της διαλεκτικής ή της *Spekulation* μοιάζει, σύμφωνα με τον συγγραφέα, να είναι μάταιο υπό το φως του τελευταίου κεφαλαίου της *Επιστήμης της Λογικής*: αυτή εγκαθιστά την αυστηρή ισοδυναμία των δύο πεδίων, της διαλεκτικής και της *Spekulation*. Αν στον πυρήνα της *Spekulation* βρίσκεται η σχέση προς εαυτόν, αυτή η σχέση είναι άρνηση του ετέρως – Είναι. Η άρνηση αποκτά μια θετική σημασία (είναι σχέση προς εαυτόν) παραμένοντας άρνηση (αρνείται το ετέρως – Είναι). «Γι' αυτό», επισημαίνει ο Ζ.Φ. Κερβεγκάν, «η άρνηση δεν καταλύεται ποτέ και κυρίως δεν καταλύεται ποτέ στην απόλυτη γνώση. Η θεωρησιακή διαλεκτική παραμένει πάντα αρνητική διαλεκτική».<sup>431</sup> (Στη συνέχεια ο Ζ.Φ. Κερβεγκάν θα κάνει μια σύντομη αναφορά στην πολιτική φιλοσοφία του Χέγκελ, όπου το εγγελιανό κράτος δεν καταλύει ποτέ τα άτομα ή τις κοινωνικές ομάδες αλλά αντίθετα τρέφεται από τις διαφορές τους, τις τάσεις τους, τις συγκρούσεις τους).<sup>432</sup>

Σε σχέση λοιπόν με το ερώτημα αν ο Αντόρνο διαβάσει σωστά τον Χέγκελ ο Ζ. Φ. Κερβεγκάν θεωρεί ότι ίσως αυτό που ώθησε τον Αντόρνο να πάρει αποστάσεις από τον εγγελιανισμό, «αν έχει νόημα μια τέτοια διατύπωση», όπως επισημαίνει, είναι η οικειοποίηση του Χέγκελ από τον σοβιετικό μαρξισμό - «το πνεύμα του Χέγκελ έγινε εμικρές στη Μόσχα», σύμφωνα με μια φράση του Καρλ Σμιτ, για τον οποίο ο Αντόρνο επεφύλασσε όλη την αποστροφή του, όπως μας υπενθυμίζει το Ζ. Φ. Κερβεγκάν· ο ίδιος θεωρεί ότι ο Αντόρνο ένιωσε την ανάγκη να διαχωρίσει τη θέση του από μια σκέψη που έφτασε στη συμφιλίωση υποβιβάζοντας τον εαυτό της σε εκείνο το επίπεδο που ήθελε να αμφισβητήσει και να ξεπεράσει· ο Ζ. Φ. Κερβεγκάν αναφέρει τη διατύπωση της *Αρνητικής Διαλεκτικής*: «Η βιαιότητα της ισοπέδωσης/εξομοίωσης αναπαράγει την αντίφαση που εκριζώνει». (ND σ. 146) Υπ' αυτούς τους όρους ο Αντόρνο, για τον Ζ. Φ. Κερβεγκάν, καταλόγισε στην εγγελιανή διαλεκτική την παραίτηση από το να συνιστά μια σκέψη χειραφέτησης – αυτή η χειραφέτηση, πριν αποκτήσει πολιτική σημασία, πρέπει να νοείται, σύμφωνα με τον συγγραφέα, ως χειραφέτηση από τον νόμο του «ούτως είναι», «από τη δικτατορία του δεδομένου». Και ο Ζ. Φ. Κερβεγκάν καταλήγει ότι, μέσα από την επανανάγνωση του Χέγκελ, θα μπορούσε κανείς να ανταποκριθεί στην κατηγορική επιταγή της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, αν θα μπορούσε να βγει στο φως το απελευθερωτικό δυναμικό μιας σκέψης για την

οποία το άμεσο, το τότε τι, φέρεται πάντα από διαμεσολαβήσεις χωρίς τις οποίες η θέση του θα ήταν «οντο-λογικά» αδύνατη.<sup>433</sup>

\*\*\*

Όπως ήδη αναφέραμε εισαγωγικά οι τρεις μελέτες του Αντόρνο για τον Χέγκελ δεν μπορούν να αποτελέσουν μια τυπική εισαγωγή στην εγγελιανή φιλοσοφία – μπορούν όμως να αποτελέσουν μια ουσιαστική εισαγωγή κυρίως ως προς τα εγγελιανά μοτίβα που κληρονομούνται στην αρνητική διαλεκτική του ίδιου του Αντόρνο.

Συνοπτικά:

- ο Αντόρνο εμμένει στη μιμητική, υλική στιγμή της γνώσης και αυτήν μπορεί και την αναγνωρίζει ακόμη και στην εγγελιανή σύλληψη όπου το πνεύμα στρέφεται προς τον εαυτό του και τον προσεγγίζει σε μια διάσταση υλική/μιμητική.
- η αντίφαση ανάμεσα στην καθηλωμένη έννοια (τον προσδιορισμό) και την κινούμενη έννοια (το δίκαιο του πράγματος) είναι ο κινητήριο μοχλός για το φιλοσοφείν εν όψει του μη ταυτού
- η κριτική που ασκεί ο Χέγκελ στον περιορισμό της σκέψης κατά τον έλεγχο της εγκυρότητας των επιστημών άνοιξε την κατεύθυνση για τη «ζωή του πράγματος», για όσα εκφεύγουν από το πλέγμα της πραγματοποιημένης επιστημονικής γνώσης· αυτά θα αποτελέσουν τον δείκτη για την «αχειραγώγητη εμπειρία» που αναπτύσσει ο Αντόρνο, ως μια εμπειρία «εκτός κανόνων»
- η άφεση στο αντικείμενο προοικονομεί την καταβύθιση μέσα σε αυτό «χωρίς την εγγύηση επανόδου», δηλαδή χωρίς την εγγύηση της επιστροφής σε μια αφετηριακή υπερκείμενη αρχή, όπως θα τεθεί στην *Αρνητική Διαλεκτική* αλλά και στην *Αισθητική Θεωρία*.

Οι προκείμενες για τον αναστοχασμό και την υπέρβασή τους έχουν τεθεί όσον αφορά την *Αρνητική Διαλεκτική* και την *Αισθητική Θεωρία* – σε αυτές τις δυο ενότητες θα προχωρήσει τώρα αυτή η ερευνητική εργασία.



## Αρνητική Διαλεκτική

### α) θέσεις: για το συγκεκριμένο

διαλεκτική α': αναστοχασμός του συστήματος

διαλεκτική β': αναστοχασμός του μη ταυτού

διαλεκτική γ': αναστοχασμός του υλισμού

### β) το συγκεκριμένο: μοντέλα

- i. ελευθερία
- ii. ιστορία
- iii. μεταφυσική

### α) θέσεις: για το συγκεκριμένο

Κατά το 16<sup>ο</sup> συνέδριο της γερμανικής κοινωνιολογικής εταιρίας (1961) ο Αντόρνο, στην συνεισήγησή του με τον Καρλ Πόππερ (Karl Popper), αναφερόμενος στην κοινωνιολογία διατυπώνει τη θέση ότι «η θεωρία είναι ο τελικός στόχος όχι όχημα της κοινωνιολογίας». <sup>434</sup> Αυτή η θέση για τη θεωρία ως τελικό στόχο έχει (κατ' αρχήν) μια γενικότερη ισχύ στη φιλοσοφική θεώρηση του Αντόρνο. Διαπερνά το ίδιο το κείμενο της *Αρνητικής Διαλεκτικής* το οποίο ήδη από την αφετηρία του σφραγίζεται από την εσπευσμένη ακύρωση της 11<sup>ης</sup> θέσης του Μαρξ για τον Φόουερμπαχ (Feuerbach). Ήδη από τη δεύτερη θέση του για τον Φόουερμπαχ ο Μαρξ θεωρεί ότι το ζήτημα της αλήθειας «δεν είναι καθόλου ζήτημα θεωρίας, μα πρακτικό ζήτημα» και στην ενδέκατη θέση εκφράζεται το καταστατικό αίτημα της (επαναστατικής) μεταβολής: «οι φιλόσοφοι είχαν εξηγήσει μόνο τον κόσμο με διάφορους τρόπους. Το ζήτημα είναι να τον μεταβάλουμε». <sup>435</sup> Και ως διατύπωση ακόμα αυτή η κρίση απορρίπτεται (για το παρόν της φιλοσοφίας) με μια απαξιωτική μονοκοντυλιά από τον Αντόρνο καθώς χαρακτηρίζεται ως αθροιστική κρίση (summarisches Urteil)· επί της ουσίας: για τον Αντόρνο η κομμουνιστική επανάσταση του 1917 στη Σοβιετική Ένωση έχει αποτύχει στο βαθμό που η επαναστατική πράξη μετασηματίστηκε σε τρόπο της διοικητικής γραφειοκρατίας. Η πράξη (η επαναστατική πράξη) αναβάλλεται επ' αόριστον και δεν αποτελεί πια βαθμίδα αντίστασης απέναντι στη θεωρησιακότητα (Spekulation) αλλά περιχαρακώνεται στα πλαίσια της εκτελεστικής εξουσίας. Αφ' ης στιγμής «η φιλοσοφία αθέτησε την υπόσχεσή της ότι είναι ταυτόσημη με την πραγματικότητα» για τον Αντόρνο η μόνη κίνηση που διατίθεται πλέον στη θεωρία είναι η κριτική επαναστροφή της στον εαυτό της· η θεωρία συλλαμβάνεται ως αυτοκριτική με βασικό πυρήνα την αναίρεση του κριτηρίου της αλήθειας ως αποκλειστικά πρακτικού ζητήματος. <sup>436</sup> Έτσι το κείμενο της *Αρνητικής Διαλεκτικής* δομείται πάνω σε μια ιδιάζουσα συνύπαρξη: ο παραμερισμός της (επαναστατικής) πράξης συνυπάρχει ταυτόχρονα με τη συνεχή, έως και αγωνιώδη, αναγωγή του Αντόρνο στην αντικειμενικότητα, στο θεματικό περιεχόμενο (sachhaltiges), κορυφαία στιγμή του οποίου θα όφειλε να αποτελεί η επαναστατική πράξη· τώρα το πεδίο καταλαμβάνεται από την συνεχή αναγωγή στην αρνητικότητα έχοντας ως ορμητήριο τις δύο βασικές

ιδεαλιστικές κριτικές στιγμές: αφ' ενός μεν η δυνατότητα της φιλοσοφίας παραμένει για τον Αντόρνο εν ισχύι όσο παρέμεινε εν ισχύι και για τον Καντ η δυνατότητα της μεταφυσικής «μετά την κριτική του ορθολογισμού»: μετά την καντιανή διατύπωση του ερωτήματος για τη δυνατότητα των καθαρών μαθηματικών και της καθαρής φυσικής επιστήμης, ο Καντ συμπυκνώνει το ερώτημα για τη δυνατότητα «της μεταφυσικής ως επιστήμης»,<sup>437</sup> με την καταστατική διάκριση διάνοιας και εμπειρίας· και αφ' ετέρου η φιλοσοφική δυνατότητα παραμένει όσο παραμένει εκκρεμής η (εγελιανή) σχέση της φιλοσοφικής σκέψης προς το ετερογενές προς αυτήν αντικείμενο, εφ' όσον κατά τον Αντόρνο η εγελιανή διαλεκτική δεν έφτασε να γίνει «αντάξια αυτού του ετερογενούς αντικειμένου». Στην κατεύθυνση της θέσης του Χορκχάιμερ «ότι η κριτική θεωρία θέλει να οδηγήσει τη θεωρία στην αυτοσυνείδησή της» θεωρεί ο Αντόρνο ότι «ως διαλεκτική η θεωρία πρέπει να εμμένει στο πλαίσιο της θεωρίας ακόμη κι αν τελικά αρνείται ολόκληρη τη σφαίρα στην οποία κινείται» (ND σ. 197).

Η σύλληψη της διαλεκτικής είναι ο ιστός της εγελιανής θεώρησης – όμως ρητές αναφορές στον όρο αυτό απαντούν σε ορισμένα μόνο εγελιανά χωρία. Εδώ αναφερόμαστε ενδεικτικά στην αναφορά από την *Λογική της Εγκυκλοπαίδειας* όπου η διαλεκτική αρθρώνεται αφ' ενός στην αντιφατικότητα, (στην αυτοαναίρεση κάθε πεπερασμένου προσδιορισμού) και αφ' ετέρου στην θετικότητα του αποτελέσματός της. Κατά τούτο η διαλεκτική ορίζεται κατ' αρχήν ως «μια εμμενής μετάβαση προς τα έξω μέσω της οποίας παρουσιάζεται ο μονόπλευρος και περιορισμένος χαρακτήρας των κατηγοριών της διάνοιας ως αυτό που είναι, ως η άρνησή τους. Κάθε τι πεπερασμένο έγκειται στο να αυτοαναιρείται».<sup>438</sup> και κατά δεύτερον η διαλεκτική έχει θετικό αποτέλεσμα καθώς το δικό της αποτέλεσμα «δεν είναι το κενό και αφηρημένο μηδέν αλλά η άρνηση ορισμένων όρων που περιέχονται μέσα στο αποτέλεσμα – ακριβώς επειδή τούτο είναι αποτέλεσμα και όχι ένα άμεσο μηδέν».<sup>439</sup> Αυτή η εγελιανή οδός, η αυτοαναίρεση του πράγματος μαζί με τη συγκράτηση του περιεχομένου που υφίσταται την αναίρεση είναι οι βασικοί άξονες για την εκτύλιξη της διαλεκτικής στον Αντόρνο – μια διαλεκτική που καλείται να κινηθεί μέσα στον συγκεκριμένο χαρακτήρα της χωρίς η συγκράτηση του περιεχομένου να ισοδυναμεί με καταφατικότητα. Ο στόχος είναι η ανάδειξη

της αρνητικότητας, η οποία αποτελεί την καταστατική στιγμή στη σκέψη του Χέγκελ: «η νόηση είναι ουσιαστικά η άρνηση όσων έχουμε μπροστά μας».<sup>440</sup> Ο Αντόρνο ακολουθεί αυτή την εγελιανή συγκροτητική σύλληψη για την άρνηση την οποία θεωρεί ισοδύναμη με την αφετηριακή θέση του για το πρωτείο ενός τέτοιου θεματικού περιεχομένου (Sachhaltiges) το οποίο συνιστά εξαρχής άρνηση: την άρνηση της έννοιας ενός πρωταρχικού θεμελίου, μιας πρωταρχικότητας ως βάσης. Κι εδώ ο Αντόρνο επιχειρεί, μέσα από την εγελιανή θεώρηση, να ανοίξει τη δική του οπτική: απέναντι στο εγελιανό θεματικό/περιεχομενικό (inhaltliches) φιλοσοφείν, που έχει ως όριο την εμμένεια του ατομικού μέσα στο πνεύμα (το κοινό συναρτησιακό πλαίσιο ατομικού και γενικού), ο Αντόρνο αιτείται, «μέσα από τη ιδεαλιστικά αποκτημένη έννοια της διαλεκτικής», τη σύλληψη ενός θεματικού φιλοσοφείν που θα αφορά ένα περιεχόμενο εμπειριών οι οποίες θα μπορούν να εκφεύγουν από τον εννοιολογικό εξοπλισμό (ND σ. 19). Αν η φιλοσοφία δεν μπορεί να αρθρωθεί μέσα από ένα τέτοιο θεματικό περιεχόμενο, μέσα από αυτές τις εμπειρίες, τότε περιορίζεται στο πεδίο της επιστημολογίας οπότε τότε «δυνητικά αυτοδιαγράφεται». Η άρθρωση αυτού του θεματικού περιεχομένου συνέχεται με την ίδια την έκθεση, την Darstellung· αυτή έχει ήδη αναχθεί από την εγελιανή *Φαινομενολογία του Πνεύματος* σε συγκροτητική πορεία της συνείδησης, της αυτοσυνείδησης, του Λόγου. Ο Αντόρνο φιλοδοξεί να αναδείξει την Darstellung μέσα από ένα συνολικό δυναμικό της έκφρασης όπου το εννοιακό στοιχείο θα συμπλέκεται με το μη εννοιακό σε ένα πλαίσιο αρνητικότητας που σημαίνει: χωρίς σύνθεση των δυο πεδίων αλλά και χωρίς παραίτηση από την δεσμευτικότητα και την αυστηρότητα (Stringenz) που οφείλουν να διέπουν αυτή την γλωσσική φιλοσοφική έκθεση. Αν η γλωσσική έκθεση υπερβεί την ισοδυναμία των δύο πόλων, δηλαδή αν ο ένας πόλος επικρατήσει του άλλου, τότε η σύλληψη «καθίσταται κοσμοθεωρία». Και ως προς μεν το εννοιακό ο Αντόρνο επιφυλάσσει την εννόηση ότι εδώ η σκέψη ως κυριαρχία πάνω στη φύση επιβάλλει στο αντικείμενό της τους σχηματισμούς της, τις συνθέσεις της· ως προς δε το μη εννοιακό η σκέψη «ακολουθεί ένα σύνολο δυνατοτήτων που περιμένουν μέσα στο απέναντί της και ασυνείδητα υπακούει στην ιδέα να επανορθώσει στα αντικείμενά της το κακό που τους προξένησε» (ND σ. 30, 31). Ο αναστοχασμός αυτής της ασυνείδητης στάσης,

μέσα από την εννοιακή συνειδητότητα, αποτελεί για τον Αντόρνο τον στόχο της φιλοσοφίας.

Ας σημειωθεί ότι κατά την ακαδημαϊκή περίοδο 1965/66 έλαβε χώρα ένας κύκλος πανεπιστημιακών παραδόσεων του Αντόρνο πάνω στη θεματική της *Αρνητικής Διαλεκτικής*. Οι παραδόσεις αυτές απομαγνητοφωνήθηκαν κατά το μεγαλύτερο μέρος τους και εκδόθηκαν με επιμέλεια του Ρόλφ Τίντεμαν. Στο επίμετρό του ο επιμελητής σημειώνει ότι ο Αντόρνο είχε στην εισαγωγή του έργου του τον προσωρινό τίτλο «Για την θεωρία της πνευματικής εμπειρίας» παραπέμποντας, όπως τονίζει ο Ρ. Τίντεμαν, στην εγελιανή *Φαινομενολογία του Πνεύματος* που πραγματεύεται την εμπειρία της συνείδησης και προσθέτει ότι για τον Αντόρνο η πνευματική εμπειρία «είναι συνώνυμη με την πλήρη, απερίσταλη (unreduziert) εμπειρία με το μέσον του εννοιακού στοχασμού» χαρακτηρίζοντας με τον τρόπο αυτό την ίδια τη φιλοσοφική του σύλληψη που στοχεύει στη σύμπλεξη εμπειρίας (μη εννοιακού) και έννοιας<sup>441</sup> - σύμπλεξη που τελεί μέσα στην αρνητικότητα καθότι ούτε η έννοια μπορεί να δικαιώσει το εμπειρώμενο που υπάγεται σε αυτή ούτε όμως και το υπάρχον (το εμπειρώμενο) αντιστοιχεί ακόμη στην έννοιά του. Αυτή η εμπειρία του αρνητικού συγκροτεί, κατά τον Ρ. Τίντεμαν, την ιστορικοφιλοσοφική υπογραφή της αρνητικής διαλεκτικής και τη μορφή της πνευματικής εμπειρίας, αυτή στην οποία αρθρώνεται «η μοναδικότητα, η συγκεκριμένη ιστορική γεγονότητα».<sup>442</sup> Όμως η πνευματική εμπειρία δεν μπορεί να απολυτοποιηθεί· προς τούτο προσδιορίζεται περαιτέρω από την καταστατική αντιθετική στάση της απέναντι στον φετιχισμό της μεθόδου. Ως προς αυτό ο Τίντεμαν θεωρεί ότι η φιλοσοφική μέριμνα του Αντόρνο αφορά την πραγμάτευση του ασυνεχούς ανάμεσα στο καθ' ύλην φιλοσοφείν και στο μεθοδολογικό φιλοσοφείν. Αυτό το ασυνεχές, ως σύγκρουση ανάμεσα στο λόγο και εμπράγματο περιεχόμενο, διαπερνά την ίδια τη φιλοσοφική προβληματική· η σύγκρουση είναι αναπόφευκτη καθότι στη μεθοδολογία, ακόμα και ως όρο, όπως σημειώνει ο Ρ. Τίντεμαν, είναι εμμενής, και άρα αναπόφευκτος, ο λόγος· ο αναστοχασμός της σύγκρουσης αρθρώνεται στην έκθεση (Darstellung). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο όπου αφετηριακά υπονομεύεται η υπαγωγή του περιεχομένου κάτω από μια παγιωμένη διαδικασία ο μόνος «μεθοδολογικός» δείκτης είναι τα «μοντέλα» που αναπτύσσονται στο τρίτο μέρος της *Αρνητικής Διαλεκτικής* – και τα οποία ακριβώς μέσα από τον

αποσπασματικότητά τους αναδεικνύουν την προβληματική υπαγωγή τους στο Λόγο. Σύμφωνα με τον Αξελ Χόννεθ (Axel Honneth) στα μοντέλα η οπτική δεν επικεντρώνεται στην εννοιακή διαμεσολάβηση της ολότητας αλλά η εννοιακή ανεπάρκεια είναι αυτή που συγκροτεί το καθοδηγητικό νήμα για τη σύλληψη του φαινομένου.<sup>443</sup> Ο ίδιος ο Αντόρνο υπενθυμίζει ότι τον όρο «μοντέλα», τον έχει χρησιμοποιήσει ο Ε. Μπλοχ (E. Bloch), ένας κατ' εξοχήν αντιθετικιστής στοχαστής.<sup>444</sup> Προς το τέλος του επίμετρου ο Ρ. Τίντεμαν τονίζει ότι η διαφορά εννοιακού και μη εννοιακού που συλλαμβάνεται στην *Αρνητική Διαλεκτική* δεν συνέχεται με τη «διαφορά» του Ντερριντά (Derrida) γιατί όπως λέει χαρακτηριστικά «είμαστε προσδεσμένοι στη μοίρα της εννοιακότητας», δεν μπορούμε να ξεφύγουμε από αυτήν: σε αυτά τα πλαίσια θεωρεί ότι η *Αρνητική Διαλεκτική* δεν μπορεί και αυτή να ξεφύγει από την εννοιακότητα γιατί έτσι θα οδηγούσε σε έναν ψευδή και αδύναμο τύπο γνώσης – αντίθετα θεωρεί ότι ο στοχασμός του Αντόρνο «δεν είναι άμεσος στοχασμός πάνω στο πράγμα αλλά στοχασμός αυτού που εμποδίζει τη συνειδητοποίηση του πράγματος – είναι στοχασμός πάνω στην κοινωνική εξάρτηση μιας γνώσης που μόνο μέσω αφαίρεσης, μέσω της διασκεπτικής γλώσσας, είναι δυνατός. Αυτός ο αναστοχασμός δεν θέλει να βγει έξω από τη διασκεπτικότητα (Diskursivität) αλλά θέλει να διαρρήξει με τις έννοιες αυτό που δεν απορροφάται στις έννοιες».<sup>445</sup> - Σε αυτή τη συνάφεια μπορεί να σημειωθεί η θέση του Γιούργκεν Χάμπερμας (Jürgen Habermas) για τον οποίο η *Αρνητική Διαλεκτική* ενέχεται στην εξής διττότητα: αφ' ενός ζητά να καταγράψει αυτό που δεν μπορεί να λεχθεί με όρους διασκεπτικής συλλογιστικής (diskursiv) και αφ' ετέρου ζητά να μην εγκαταλείψει την καταφυγή στον Χέγκελ<sup>446</sup> - που αποτελεί την κορύφωση άμα και την αποπεράτωση της Diskursivität. Αυτό που δεν απορροφάται από τις έννοιες συνιστά το αίτημα για έναν Λόγο που δεν θα περισταλεί στην εργαλειακότητα: αυτό το αίτημα έρχεται να αναπτυχθεί αφού έχει προηγουμένως διαπεράσει όλη τη καταστατική σύλληψη της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* που έχει ήδη προετοιμάσει αυτή τη θεώρηση.<sup>447</sup> εδώ το υποκείμενο θυσιάζεται, σύμφωνα με την ανάπτυξη του Τζαίυ Μπερνστάιν (Jay Bernstein), μέσα από τον μηχανισμό της ενιαίας έννοιας που περιστέλλει το αντικείμενο, το οποίο όμως ανάγεται εκδικητικά πίσω στο υποκείμενο· «σε αυτήν την εκδικητική περιστολή του αντικειμένου θυσιάζεται το ίδιο το υποκείμενο».<sup>448</sup>

## διαλεκτική α': αναστοχασμός του συστήματος

*σύστημα: αυτάρκεια και (εν μέρει) αυτοκατάργηση* Το ετερογενές προς τη φιλοσοφία εμφανίζεται (περίπου) ως σύστημα, και αυτό είναι ο διοικούμενος κόσμος. «Σύστημα είναι η αρνητική αντικειμενικότητα, όχι το θετικό υποκείμενο» - αυτή είναι η ρευστοποίηση της εγγελιανής *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* μέσα από την ανάγνωση του Αντόρνο. Σύστημα είναι η απολυτότητα που δεν αφήνει απ' έξω τίποτε: η σκέψη απολυτοποιείται απέναντι σε κάθε περιεχόμενο, το οποίο μόνο ως σκέψη μπορεί να είναι πλέον αποδεκτό, η ορθολογική τάξη των πραγμάτων έκανε μια μεγαλειώδη παράκαμψη στα *membra disiecta* της πραγματικότητας ώστε να φθάσει στο απόλυτο. Μπροστά στην μέχρι τότε γνώση αυτή η σύλληψη του ορθολογικού συστήματος ήταν η πρόοδος, ήταν ο παραγωγικός τρόπος της σκέψης. Εν τούτοις ο ορθός λόγος, η συνείδηση της αστικής τάξης που είχε συντρίψει τη φεουδαρχική τάξη, τρόμαξε μπροστά στα συντρίμια που η ίδια δημιούργησε και υποχώρησε μπροστά στη δική της δυναμική: η αστική ορθολογικότητα μέσα από την ακάθεκτη πορεία της θα οδηγούσε στην αυθυπέρβασή της – και άρα έπρεπε να χειραφετηθεί «ημιτελώς» με έναν τρόπο ιδιαίτερα ευφυή: η αυτονομία που λαμπρύνεται ως σύλληψη του ορθού λόγου συλλαμβάνεται ταυτόχρονα ως σύστημα στο οποίο και ανατίθεται η προστασία αυτής της κατακτημένης αυτονομίας. Η παραγωγή της σκέψης συντρίβει τώρα τα ποιοτικά, διαφορετικά, παρεκκλίνοντα χαρακτηριστικά εν ονόματι του συστήματος, εν ονόματι των αξιωμάτων του και εν τέλει εν ονόματι αυτής της ταυτότητας. Όμως το σύστημα βρίσκει τα όριά του στην ίδια την ημιτελή συστηματικότητα της πραγματικότητας: η διαπλοκή ορθολογικών μέσων και ανορθολογών σκοπών που διέπει τον διοικούμενο κόσμο δεν τείνει προς τη συγκρότηση της πραγματικότητας ως συστήματος. Ο διοικούμενος κόσμος υπολείπεται πλέον ακόμα και αυτού του συστήματος και το σταθερό υπόλειμμα της αρπακτικότητάς του είναι το μένος, το οποίο ο Αντόρνο ανιχνεύει σε μια απώτατη ανθρωπολογική συνάφεια: «το σύστημα είναι η κοιλιά που έγινε πνεύμα» (ND σ. 34): όταν το ζώο ορμά πάνω στο θήραμα για να το κατασπαράξει, για να κορέσει την πείνα του, το θήραμα είναι ήδη ο «άλλος»,

είναι ο κατώτερος γιατί είναι νικημένος, είναι ο κατώτερος γιατί είναι αδύναμος. «Η ενότητα της αυτοσυντηρούμενης σκέψης μπορεί να το καταβροχθίσει [το άλλο] χωρίς δισταγμό» (ND σ. 33). Το animal rationale έχει πλέον συγκροτηθεί «ως ευτυχισμένος κάτοχος ενός υπερεγώ», όπως τονίζει ο Αντόρνο. Όμως ο ίδιος θα διακρίνει μέσα στο σύστημα μια διπλή διάσταση, μια στατικότητα και μια δυναμικότητα δεχόμενος τη διάκριση του Ντ' Αλαμπέρ (d' Alembert) ανάμεσα στο esprit de système και στο esprit systématique. Αν το «πνεύμα του συστήματος» ακινητοποιεί, αν καθλώνει τα περιεχόμενα σε μια στατικότητα, «το συστηματικό πνεύμα» (esprit systématique) είναι δείκτης μιας δύναμης της σκέψης που μπορεί να αποδεσμευτεί για τον «ανοιχτό καθορισμό των μεμονωμένων στιγμών (Einzelmomente)». Αυτός ο καθορισμός είναι ήδη ο κινητήριο μοχλός μέσα στη Λογική του Χέγκελ όπου «η μικροανάλυση των επιμέρους κατηγοριών που εμφανίζεται ταυτόχρονα ως ο αντικειμενικός αναστοχασμός τους θα έπρεπε, χωρίς να λαμβάνει υπόψη της καμιά καλύπτρα που φοριέται από πάνω, να κάνει κάθε έννοια να περνά στην άλλη της» (ND σ. 35). Μέσα από τη δύναμη του συστήματος μπορεί να προκύψει, κατά τον Αντόρνο, αυτός ο αυτοκαθορισμός των χωριστών στιγμών καθ' εαυτές, κάτι που όπως τονίζει ο μεν Χέγκελ συγκροτούσε μέσα από το υποκείμενο ενώ ο Καντ τον έχει αρνηθεί. Αυτή η ιδεαλιστική δύναμη συνοχής μετασχηματίζεται στη σύλληψη της *Αρνητικής Διαλεκτικής* ακόμα και μέσα από το σύστημα: από την αποδεσμευμένη δυναμική του μπορεί να ανιχνευτεί η συνοχή και αυτή είναι η αιτούμενη συγγένεια μεταξύ των στιγμών· η δύναμη συνοχής είναι αυτή που αναζητείται μέσα στα πολλαπλά περιεχόμενα και όχι στο υπερβατολογικό υποκείμενο σύμφωνα με τα ιδεαλιστικά συστήματα. Για τον Αντόρνο η πρώτη αντινομία του Καθαρού Λόγου ανάμεσα στο πεπερασμένο («ο κόσμος έχει μια αρχή στον χρόνο και είναι επίσης ως προς τον χώρο περικλεισμένος σε όρια») και στο άπειρο («ο κόσμος δεν έχει καμιά αρχή και καθόλου όρια στον χώρο αλλά είναι, τόσο ως προς τον χρόνο όσο και ως προς τον χώρο, άπειρος»)<sup>449</sup> ανάγεται στην κεντρική αντινομία που διέπει την αστική σκέψη ως προς το αίτημα της αυτοσυντήρησης της αστικής τάξης: για να μείνει η ίδια πρέπει συνεχώς να επεκτείνεται, να υπερβαίνει τα όρια που εκείνη θέτει, για την αυτοσυντήρησή της πρέπει να μην παραμένει η ίδια. Η αστική δυναμική του



συστήματος οφείλει να καθηλώνεται στη στατικότητα του – αυτό δείχνει την αυτάρκειά του αλλά και την εν δυνάμει αυτοκατάργησή του.

#### *επιχείρημα και εμπειρία*

Η συστηματική σκέψη και η αποδεσμευμένη δυναμική της συγκεκριμενοποιείται από τον Αντόρνο σε μια συνάφεια όπου αυτά τα δύο πεδία τίθενται μαζί – έτσι ώστε η αποδέσμευση ανοίγει μια δυνατότητα εξόδου: η διαλεκτική που εκτυλίσσεται μέσα στο εμμενές ζητά και την ελευθερία «να εξέρχεται από το αντικείμενο». Εκείνο με το οποίο η φιλοσοφία κινητοποιεί τα αντικείμενα «το εμφυσά σε αυτά και απ' έξω». Αυτή η ελευθερία εξόδου ανοίγει την οπτική για μια δεσμευτικότητα χωρίς σύστημα, η οποία αποκτάται στην πορεία της *Αρνητικής Διαλεκτικής* μέσα από τη σύλληψη των μοντέλων, τα οποία αναπτύσσονται στο τρίτο μέρος του έργου. «Σκέφτομαι φιλοσοφικά σημαίνει σκέφτομαι σύμφωνα με μοντέλα» (ND σ. 39) – αυτή η σύλληψη, όπως ήδη αναφέρθηκε, σημαίνει τη συγκρότηση μιας μικρολογικής ανάλυσης στο ειδικό (*Spezifisches*), η οποία αξιώνει να υπερβεί αυτό το ειδικό χωρίς να αναχθεί σε υπερκείμενη έννοια. Όλο το ερώτημα βέβαια είναι πώς μπορεί να γίνει η υπέρβαση αυτού του ειδικού χωρίς αυτή την αναγωγή στην υπερκείμενη έννοια. Στο ερώτημα έρχονται να απαντήσουν τα ίδια τα μοντέλα μέσα από την έκθεσή τους. Αφίνοντας προς το παρόν αυτό το ερώτημα ο Αντόρνο προχωρά σε έναν αναστοχασμό του ίδιου του συστήματος.

Σε ένα πρώτο βήμα η σύλληψη του συστήματος θεματοποιείται μέσα από το ζεύγμα επιχείρημα και εμπειρία. Ο Λόγος έχει κατακτηθεί στο γαλλικό διαφωτισμό μέσα στην πλήρη συστηματικότητά του, την οποία όμως δεν ακολουθεί η αντικειμενική συγκρότηση του κόσμου. Ο Λόγος περιορίζεται στο ύψος της ιδέας και «αυτοαπολυτοποιείται ως πνεύμα». Αν και ο Λόγος απέχει από τη σύσταση της πραγματικότητας και περιορίζεται στην ακαδημαϊκή λειτουργία του, επιζεί μέσα από αυτόν ένα στοιχείο: πρόκειται για το πνεύμα, για μια ελεύθερη ματιά πάνω στα πράγματα, για την «εμπειρία του κόσμου». Αυτή η αδέσμευτη κίνηση, αυτή η οιονεί χαλαρότητα, πέρα από τη συστηματική σκέψη αλλά και εν όψει αυτής, αποτελεί την ελευθερία του πνεύματος που οφείλει να συνυπάρχει με τη συστηματικότητα, με τη συγκρότηση του επιχειρήματος που αρθρώνεται στη στοχαστική αυτοσυγκέντρωση (*meditatives sich Zusammenziehen*). Το ένα πεδίο συγκρατεί το άλλο· κατά τον Αντόρνο στις ουσιώδεις στιγμές της η φιλοσοφία

διαπερνάται και από τις δυο στιγμές, τόσο από την ελευθερία του πνεύματος όσο και από τα ορθολογικά δεσμά του επιχειρήματος· τούτο θα μπορούσε να εκπέσει σε μια συλλογιστική τεχνική αν δεν υπήρχε το άλλο πεδίο της ελευθερίας του πνεύματος. Μέσα από τον αναστοχασμό αυτού του ζεύγματος, αυτής της διάκρισης των δύο πεδίων, ο Αντόρνο οδηγείται στον αναστοχασμό και στη διάκριση της ίδιας της εγγελιανής σκέψης για να τη συμπληρώσει με το δικό του αίτημα: «Θεμιτή είναι η εμμένουσα στο σύστημα επιχειρηματολογική σκέψη όταν προσλαμβάνει την πραγματικότητα που έχει ενοποιηθεί σε σύστημα για να της αντιτάξει την ίδια της τη δύναμη» - μέχρι εδώ η θέση του Αντόρνο αφορά την εγγελιανή σύλληψη – και μετά συνεχίζει με τη δική του σύλληψη: «το στοιχείο της ελευθερίας της σκέψης αντιπροσωπεύει την αρχή (Instanz) η οποία ήδη γνωρίζει ότι αυτό το σύστημα είναι εμφαντικά αναληθές» (ND σ. 40).

*εσωτερική κριτική στο σύστημα* Αυτή η αναστοχαστική διάκριση θα οδηγήσει, σε ένα δεύτερο βήμα, σε μια εσωτερική κριτική του ιδεαλιστικού συστήματος. Ο κόσμος που οργανώνεται τόσο συστηματικά, όπως ήθελε ο Χέγκελ, σαν να είναι πραγματοποιημένος Λόγος, είναι άλογος, διαιωνίζει την αδυναμία του πνεύματος που θέλει να εμφανίζεται ως παντοδύναμο. Η ενδοϊδεαλιστική κριτική αναβαθμίζεται από τον Αντόρνο σε υπεράσπιση του ιδεαλισμού γιατί αυτή μπορεί να δείξει το βαθμό αυταπάτης του καθώς το πρώτο, που είναι το πνεύμα, «συμμαχεί ως συνένοχος με την τυφλή επικυριαρχία του απλώς υπάρχοντος» (ND σ. 41). - Η κριτική δείχνει την ανάγκη να διαπερνώνται αμοιβαία η θεωρία και η πνευματική εμπειρία· αν η πνευματική εμπειρία αφεθεί μόνη της θα οδηγηθεί ακάθεκτη προς την αυτοαπολυτοποίησή της· εδώ έρχεται η θεωρία να τη συγκρατήσει. Η σύλληψη αυτή του Αντόρνο συνιστά κατ' ουσίαν αναστοχασμό ανάμεσα στο υποκειμενικό και στο αντικειμενικό μερίδιο της φιλοσοφικής γνώσης. Η θεωρία οφείλει να συγκρατεί την απλοϊκότητα που μπορεί να αναδυθεί μέσα από την ελευθερία του πνεύματος, η οποία από την πλευρά της οφείλει να μην θυσιάσει τον υποκειμενικό αυθορμητισμό της. Και εδώ, μέσα από τον αναστοχασμό της σχέσης υποκειμενικού – αντικειμενικού, μέσα από την διάσταση ανάμεσά τους που δεν μπορεί να καλυφθεί από την ταυτότητα, ο Αντόρνο διατυπώνει τη θέση: «στη μη συμφιλιωμένη κατάσταση [της κοινωνίας] η μη ταυτότητα βιώνεται ως κάτι αρνητικό» (ND σ. 41).

έξοδος;

Σε ένα τρίτο βήμα ο

αναστοχασμός που είχε ως αφετηρία τη δεσμευτικότητα του συστήματος καταλήγει στον αναστοχασμό πάνω στη διαλεκτική με αίτημα τη δυνατότητα εξόδου από αυτήν: υπάρχει κάτι που μπορεί να ξεφύγει από τη δεσμευτικότητα, «από τον μαγικό κλοιό (Bann) αυτού του κόσμου»; Ο Αντόρνο θα κάνει εδώ λόγο για δυο διαφορετικές στάσεις/ τρόπους συμπεριφοράς (Verhaltensweise) ως προς τη διαλεκτική: υπάρχει μια στάση εμμενής, αυτή που εμμένει στη διαδικασία, στην αμοιβαία πορεία υποκειμένου και αντικειμένου, και μια ελεύθερη στάση, ένας ελεύθερος, τρόπον τινά αδέσμευτος τρόπος που «εγκαταλείπει τη διαλεκτική». Αυτός ο δεύτερος τρόπος όμως, η στάση της ελευθερίας προκύπτει μόνον εφ' όσον συνυπάρχει με τη διαλεκτική, η οποία όντας μέσα στο σύστημα μπορεί να δείξει, ως κριτική του συστήματος, αυτό που βρίσκεται έξω από το σύστημα – από αυτήν την κριτική ανακύπτει η ελευθερία που αρθρώνεται ως γνώση «που εναντιώνεται στο σύστημα» (ND σ. 42). - Με την ελευθερία το πεδίο διευρύνεται: η μομφή που θα μπορούσε να διατυπωθεί εναντίον της σύλληψης της ελεύθερης κίνησης της σκέψης είναι ότι με αυτόν τον τρόπο κλονίζεται ο θεμελιωτικός λόγος της σκέψης, η γνώση γίνεται απύθμενη (bodenlos): τούτο αποτελεί βασική εννόηση του Χάιντεγκερ για τον οποίο ο θεμελιωτικός λόγος τελεί στην άβυσσο· ενδεικτικά μπορεί να αναφερθεί η βυθοσκόπηση που τελείται στο κείμενό του *Der Satz vom Grund*: εδώ αναπτύσσεται η σύλληψη ότι το Είναι και ο θεμελιωτικός λόγος (Grund) συνανήκουν και στο βαθμό που το Είναι ως Είναι τελεί θεμελιωνόμενο εν εαυτώ παραμένει άνευ θεμελίου (το Sein ως ταυτόν με το Grund είναι Abgrund/ είναι άβυσσος, πέραν του θεμελίου).<sup>450</sup> γι' αυτό άλλωστε ο Αντόρνο σπεύδει να υπενθυμίσει ότι αυτή η μομφή (του απύθμενου) «αναγνωρίζεται από τους φασιστικούς καρπούς της» και επιχειρεί να διασκεδάσει αυτήν τη μομφή με τη θέση ότι μέσα από την ελεύθερη κίνηση της σκέψης η γνώση αγγίζει κάτι που προκαλεί τον ίλιγγο (schwindelerregendes). Το πρόβλημα είναι ότι και αυτή η σύλληψη περί του ίλιγγου απαντάται επίσης στον Χάιντεγκερ: ενδεικτικά μπορεί να αναφερθεί μια αποστροφή του λόγου του από τις πανεπιστημιακές παραδόσεις του που φέρουν τον τίτλο «Οι θεμελιακές έννοιες της Μεταφυσικής. Κόσμος-περατότητα-μοναξιά»· εδώ, σύμφωνα με την υπόδειξη του Βαγγέλη Μπιτσώρη, ο Χάιντεγκερ εξαίρει τον κύκλο ως τρόπο του φιλοσοφείν, ως τρόπο παράκαμψης της γραμμικής παραστασιακής

σκέψης και το αποτέλεσμα αυτής της εν κύκλω πορείας είναι ο ίλιγγος. Αναφέρει ο Χάιντεγκερ: «όποιος ποτέ ως τώρα δεν έχει νιώσει ενώπιον ενός φιλοσοφικού ερωτήματος ότι είναι αιχμάλωτος του ίλιγγου, τότε ποτέ ως τώρα δεν έχει θέσει ερώτημα με φιλοσοφικό τρόπο, δηλαδή ποτέ ως τώρα δεν έχει πορευθεί σε κύκλο».<sup>451</sup> Οπότε η εκ μέρους του Αντόρνο αντιδιαστολή των δυο θέσεων (απύθμενου και ίλιγγου) είναι μάλλον προβληματική – και οι δύο συνανήκουν, τουλάχιστον κατ' αρχήν, σε χαϊντεγκεριανά συμφραζόμενα. Το ουσιώδες όμως σε αυτήν τη σύλληψη του Αντόρνο είναι η θέση του ότι η γνώση ρίχνεται à fond perdu στο αντικείμενο, χάνεται μέσα σε αυτό, αυτοεγκαταλείπεται, αυτοπαραλείπεται υπό την έννοια ότι εξωτερικεύεται στο αντικείμενο – σύμφωνα και με το εγελιανό πρόγραμμα σκέψης. Σε αυτή την αυτοεγκατάλειψη/εξωτερίκευση προκαλείται για τον Αντόρνο ο ίλιγγος: είναι ο ίλιγγος μπροστά στην ανοιχτότητα, μπροστά στην ίδια την αρνητικότητα «που είναι αναλήθεια μόνο όμως για το αναληθές», όπως τονίζεται με έμφαση. Ανοιχτότητα σημαίνει τον ανοιχτό καθορισμό των χωριστών στιγμών, την συγκέντρωση στο ειδικό (spezifisches) και στο συγκεκριμένο «χωρίς εγγύηση επανόδου» («à fond perdu»), δηλαδή χωρίς την εγγύηση της (προϋπάρχουσας) υπερκείμενης έννοιας. Χωρίς αυτήν την εγγύηση, αναπτύσσεται η φιλοσοφική πορεία ανάμεσα στην αρχή και στο τέλος της φιλοσοφικής σκέψης (που μόνον αυτές οι στιγμές είναι υπό μίαν έννοια δεσμευτικά προσδιορίσιμες), σαν μουσική σύνθεση· η ίδια η πορεία δεν υπάγεται στην ασφάλεια μιας δεσμευτικής αρχής· μόνον ο ιστός (Gewebe) διαπερνά τις εννοήσεις, μόνον αυτός δημιουργεί δεσμευτικότητα· τούτο σημαίνει ότι αποκηρύσσεται μια πρώτη αρχή, ως σταθερή βάση. Ο κίνδυνος απολυτοποίησης της σκέψης, ως «ελεύθερα αιωρούμενης», είναι ορατός και ο Αντόρνο επιχειρεί να τον αντιμετωπίσει επικαλούμενος το ότι η σκέψη συνδέεται με κάτι πολύ ισχυρό: συνδέεται με το Άλλο, με αυτό που δεν είναι η ίδια η σκέψη (ND σ. 44). Αυτό το άλλο που επιζεί στη σκέψη ανεξάλειπτο, όσο κι αν η σκέψη θέλει να το εξαλείψει, είναι η δεσμευτικότητα ενός περιεχομένου μέσα από την αναπτυσσόμενη πορεία· άρα αυτή η δεσμευτικότητα του περιεχομένου υφίσταται όχι όμως ως πρώτη αρχή. Δεν πρόκειται επομένως για κάτι το απύθμενο (bodenlos) ως σφαίρα των απόλυτων πρωταρχών που για τον Χάιντεγκερ είχε το βαρύ status της αλήθειας. Απέναντι σε μια τέτοια χαϊντεγκεριανή εννόηση της αλήθειας μέσα από το απύθμενο ο Αντόρνο θα

συντάξει τη δική του εννόηση που εκπλήσσει κατ' αρχήν γιατί περνά και πάλι μέσα από χαϊντεγκεριανή απόχρωση: έτσι σύμφωνα με την *Αρνητική Διαλεκτική* «αιωρούμενη (schwebend) και εύθραυστη είναι η αλήθεια λόγω του χρονικού περιεχομένου της»: το «κατ' αρχήν» αφορά τον όρο «αιωρούμενη» που παραπέμπει και πάλι σε χαϊντεγκεριανές συνάψεις: απέναντι στην καρτεσιανή certitudo («όπου η βεβαιότητα γίνεται η πρότυπη μορφή αλήθειας»)<sup>452</sup> ο Χάιντεγκερ θα θέσει τον διαστοχασμό της αλήθειας κάτω από τον χαρακτηρισμό «bedenklich», δηλαδή, σύμφωνα και πάλι με τον Βαγγέλη Μπιτσώρη, είναι ένας διαστοχασμός της αλήθειας που «μπορεί να σημαίνει αμφίβολος, επιφυλακτικός, κρίσιμος, απειλητικός»<sup>453</sup> σε αυτή τη συνάφεια μπορεί να αναφερθεί ενδεικτικά ότι αλήθεια είναι μετέωρη εφ' όσον στερείται μιας θεμελιωτικής βεβαιότητας έτσι ώστε η αλήθεια αποτελεί για τον Χάιντεγκερ «την εκκάλυψη του όντος μέσω της οποίας τελεί εν ουσία μια ανοιχτότητα».<sup>454</sup> Όμως με την αναφορά του Αντόρνο στο «χρονικό περιεχόμενο» η σύλληψη εκφεύγει της χαϊντεγκεριανής. Ο Αντόρνο κάνει αναφορά στη θέση του Μπένγιαμιν ο οποίος επικρίνει τον Γκόντφρηντ Κέλλερ (Gottfried Keller) γιατί αυτός ο τελευταίος θεωρεί ότι η αλήθεια δεν μπορεί να μας ξεφύγει.<sup>455</sup> το αντίθετο είναι το ζητούμενο: η αλήθεια εκφεύγει, η αλήθεια δεν μπορεί να είναι αντικείμενο ιδιοκτησιακής κατοχής – όμως τούτο δεν σημαίνει απεμπόληση του αιτήματος αλήθειας.

#### *χρονικός πυρήνας*

Για το συγκεκριμένο ζήτημα της σύλληψης της αλήθειας σε σχέση με τον χρόνο στη θεώρηση του Αντόρνο ακολουθούμε τη μελέτη του Γιώργου Σαγκριώτη που αναπτύσσει το σχετικό πρόβλημα.<sup>456</sup> Ο Γ. Σαγκριώτης ανάγεται κατ' αρχήν στον Μπένγιαμιν δεδομένου ότι στη δική του θεώρηση έχει αναχθεί ήδη και ο Αντόρνο για τη σύλληψη αυτού του «χρονικού πυρήνα» (Zeitkern) της αλήθειας. Στο Passagenwerk θα διατυπώσει ο Μπένγιαμιν την καθοριστική θέση του ότι «...η αλήθεια δεν είναι, όπως ισχυρίζεται ο μαρξισμός, μόνο μια χρονική συνάρτηση της γνώσης, αλλά προσδεδεμένη σε έναν χρονικό πυρήνα, ο οποίος βρίσκεται ταυτόχρονα μέσα σε αυτό που γνωρίζεται και σε αυτόν που γνωρίζει...».<sup>457</sup> Ο Γ. Σαγκριώτης θεωρεί αναγκαία την απόκρουση μιας εννόησης του χρόνου ως «λειτουργικής συνάφειας», όταν δηλαδή η αλήθεια θα συρρικνωνόταν θετικιστικά σε μια εξωτερική (μηχανιστική) απόληξη του χρόνου. Ο συγγραφέας δεν εμμένει στην έννοια του χρόνου ως προς τον Μπένγιαμιν

τονίζει όμως ότι με βάση αυτή την μπενγιαμινική σύλληψη έχουν μπει οι βάσεις για την αποφυγή μιας αμοιβαίας ανεξαρτητοποίησης ανάμεσα στον χρόνο και στην αλήθεια.<sup>458</sup> Οπότε εδώ εισάγεται το ζήτημα της εμπλοκής αλήθειας και χρόνου στη θεώρηση του Αντόρνο. Κατ' αρχήν η προβληματική τίθεται σε εγγελιανό έδαφος καθώς ήδη εδώ έχει συλληφθεί η αλήθεια ως «εν εαυτή διαλεκτική»: αυτός ο διαδικασιακός χαρακτήρας της αλήθειας παραπέμπει εγγενώς σε χρονική διαδικασία καθώς κλονίζει την έννοια της αλήθειας ως κάτι που είναι σταθερό και μόνιμο, όπως ήταν ο στόχος της αστικής φιλοσοφίας: αυτή, σύμφωνα με τη θέση του Γ. Σαγκριώτη, περικόπτοντας τις μεταβλητές στιγμές της αλήθειας «επιτελεί μια πραγματοποίηση αντίστοιχη εκείνης που έχει την πηγή της στη μορφή του εμπορεύματος».<sup>459</sup> Η κριτική στόχευση του Χέγκελ για την υπέρβαση της *adaequatio*, της αντιστοιχίας έννοιας και πράγματος, δεν πρέπει να οδηγήσει «σε μια σχετική ανταπόκριση με το αντικείμενο», σε μια ανταπόκριση με το μεμονωμένο, στη λογική της απόφασης. Η λογική της σχετικοποίησης υπερβαίνεται «μόνο διατηρώντας την ταύτιση μεταξύ της αλήθειας και του απολύτου», όπως επισημαίνει ο Γ. Σαγκριώτης διασώζοντας έτσι και «την υποκειμενική στιγμή» (καθώς το υποκείμενο αποτελεί στιγμή του απολύτου) και την αποφυγή της «αλαζονικής υποκειμενικής κατηγορήσεως» (καθώς η πεπερασμένη (υποκειμενική) κρίση έχει υπερβαθεί από τη θεωρησιακή (*spekulativ*) σύνταξη).<sup>460</sup> όσο και αν ο Χέγκελ ενδίδει εν τέλει στην ταυτότητα, εν τούτοις το απόλυτο, σύμφωνα με τη θέση του Γ. Σαγκριώτη, είναι η στρατηγική θέση όπου «ο τόπος της αλήθειας του Χέγκελ δεν βρίσκεται [...] έξω από το σύστημα, αλλά η αλήθεια είναι προσδεδεμένη σε αυτό το ίδιο, όπως και η αναλήθεια. Γιατί η αναλήθεια αυτή είναι η αναλήθεια του συστήματος της κοινωνίας, η οποία αποτελεί το υπόστρωμα της φιλοσοφίας του».<sup>461</sup> Για τον συγγραφέα «η απορρόφηση του συγκεκριμένου στην ιδέα» αποτελεί πλήγμα όσο όμως και «η απαλοιφή του απολύτου από τη σκέψη» - έτσι ώστε «ο υλισμός έχει ανάγκη από το απόλυτο προκειμένου να αποκτήσει μέσα από την παράσταση της διάλυσής του συνείδηση της περατότητας». Εν τέλει για τον Γ. Σαγκριώτη η αλήθεια «δεν είναι δυνατή παρά μέσα από την απώλειά της» μη ταυτιζόμενη ούτε «με την προτασιακή ορθότητα» «ούτε με το Είναι» κατά τούτο «η χρονικότητα της αλήθειας δεν συνίσταται στη διαρκή μετατόπισή της μέσα στο ρου της ιστορίας αλλά στην κατηγορηματική μη-

εντοπισιμότητά της, στον ου-τοπικό χαρακτήρα της». <sup>462</sup> Η αρνητικότητα του ου-τοπικού αιτήματος για την αλήθεια και όχι η σχεσιακότητα είναι το πεδίο ανάπτυξης αυτής της θεώρησης, θέσεις που οφείλουν να θεμελιωθούν μέσα από όλη την πορεία της *Αρνητικής Διαλεκτικής*: η «κατηγορηματική μη – εντοπισιμότητα» έχει στόχο αυτό το ου-τοπικό αίτημα να μην εφάπτεται σε κανένα σημείο προς τον κίνδυνο σχετικισμού.

για τον σχετικισμό Η αλήθεια δεν αποτελεί σταθερό κτήμα της φιλοσοφίας. Μόνο η αλήθεια που πέφτει στο γκρεμό μπορεί να εναντιωθεί στην επιτασσύμενη στον διοικούμενο κόσμο ασφάλεια της συναίνεσης και εν τέλει στην υποταγή. Βέβαια με τον γκρεμό/ με την άβυσσο (Abgrund) γίνεται και πάλι παραπομπή σε χαϊντεγκεριανές διατυπώσεις (όπως αναφέραμε ήδη το χαϊντεγκεριανό θεμέλιο/ Grund είναι άβυσσος/ Abgrund) – ο Αντόρνο επιχειρεί να διασκεδάσει την παραπομπή λέγοντας πως οι φονταμενταλιστές (βλέπε Χάιντεγκερ) μωρολογούν περί του γκρεμού, περί της άβυσσου (Abgrund), ενώ ο ίδιος αναφέρεται στην άβυσσο πάντα επικαλούμενος τη σχέση προς το πράγμα το οποίο μόνο μέσα από επικίνδυνους νοητικούς ελιγμούς, μέσα από «επικίνδυνες ακροβασίες» μπορεί να προσεγγιστεί: «η ανοιχτή σκέψη παραμένει απροστάτευτη από τον κίνδυνο να διολισθησει στο τυχαίο και κατά το δοκούν· τίποτε δεν της παρέχει την εγγύηση ότι έχει κορεσθεί επαρκώς με το αντικείμενό της για να ξεπεράσει αυτόν τον κίνδυνο. Αλλά η συνεπής ανάπτυξή της, η πυκνότητα του ιστού (Gewebe) συμβάλλει ώστε να βρεί αυτό που πρέπει» (ND σ. 45). Επ' ουδενί όμως δεν οδηγεί ο κλονισμός της σταθερής κατοχής της αλήθειας στην εξαφάνιση του κριτηρίου της αλήθειας κάτι που θα άνοιγε την επικίνδυνη (ως συμβιβαστική) οπτική σχετικισμού. Δεν αρκεί, σύμφωνα με τον Αντόρνο, η επίκληση ότι ο σχετικισμός αξιώνει την απολυτότητα της δικής του θέσης. Κυρίως αυτό που βαραίνει είναι ότι ο ίδιος ο σχετικισμός, επικαλούμενος τη σχετικότητα, την εξάρτηση κάθε θέσης, λησμονεί τη δική του καταστατική εξάρτηση από το «υπερατομικό στοιχείο». Κατά τούτο από μεν την αντικειμενική πλευρά τονίζεται ότι η σχετική εξάρτηση των αντικειμενικών αντιλήψεων εξαρτάται απόλυτα «από τον αντικειμενικό νόμο της κοινωνικής παραγωγής υπό την κυριαρχία της ατομικής ιδιοκτησίας των ατομικών μέσων» ενώ από πλευράς υποκειμενικότητας ο σχετικισμός προσδιορίζεται ως περιορισμένη μορφή συνείδησης, καθώς ο Λόγος, άπαξ και χειραφετήθηκε,

υποχώρησε, αυτοπεριοριζόμενος, μπροστά στην ίδια τη δυναμική του, στο ενδεχόμενο της αυτοϋπέρβασης του. Στην αστική εποχή ο Λόγος, ως συνείδηση της αστικής τάξης, έπρεπε να παραμείνει περιορισμένος σε αυτή τη συνείδηση – αυτός ο περιορισμός του Λόγου είναι που ανοίγει τις ψευδείς δυνατότητες του σχετικισμού. Απέναντι στον σχετικισμό διατυπώνεται η ταύτιση αλήθειας και απολύτου, σύμφωνα και με την ανωτέρω ανάπτυξη του Γ. Σαγκριώτη. Ο Αντόρνο δεν παραλείπει να αναφέρει (κάτι που κάνει συχνά) ότι στην αρχαιότητα ο σχετικισμός, η σοφιστική κίνηση, βρισκόταν στα χέρια των ισχυρότερων συμφερόντων. Η σταθερότητα δεν απεμπολείται αλλά τα άμεσα δεδομένα που έχουν την επίφαση της σταθερότητας διαπερνώνται από την οικουμενική διαμεσολάβηση που διαπερνά και τα άμεσα δεδομένα (*données immédiates*) της συνείδησης. Η αμεσότητα οφείλει να συνιστά στιγμή αντί να αποτελεί την πρωταρχή, το θεμέλιο (*Grund*).

*ποιότητα ως εκλεκτική συγγένεια*

Σε αυτή τη

συνάφεια για την αμεσότητα που εκτείνεται μέχρι και την αμεσότητα της εμπειρίας ο Αντόρνο διατυπώνει τη θέση ότι με τη χειραφέτηση της ατομικότητας μετά το 1800 ενισχύθηκε και η εμπειρία του αντικειμένου, όσο και αν ο ατομισμός από την αρχή του 19<sup>ου</sup> αι. μείωσε την «αντικειμενοποιητική δύναμη του πνεύματος – την ικανότητα να κατανοεί την αντικειμενικότητα και να την κατασκευάζει» (ND σ. 52, 53). Ειδικότερα η αμεσότητα της εμπειρίας του αντικειμένου σημαίνει την ανταπόκριση στα ποιοτικά χαρακτηριστικά του. Η ποσοτικοποίηση, ο αποκλεισμός της ποιότητας και η αναγωγή σε μετρήσιμους προσδιορισμούς, δεν αποτελεί εγγενές στοιχείο του Λόγου. Εγγενές στοιχείο του Λόγου είναι η συναγωγή, η άνοδος προς την έννοια του γένους, που απαιτεί και τη διάκριση, τη διαίρεση, την κάθοδο προς τα είδη. Αυτή η σύνθεση των δύο κινήσεων που οδηγεί στην αφαιρετική ενοποιητική διαδικασία έχει θεματοποιηθεί ήδη από τον Πλάτωνα όπου στον Φαίδρο τονίζεται ιδιαίτερα η αναγκαιότητα εγγενών τομών στις έννοιες οι οποίες οφείλουν να επιτελούνται «... κατ' άρθρα ή πέφυκε .....».<sup>463</sup> Αυτή η εγγενής ποιοτική αναγκαιότητα εξέπεσε στον φυσικοεπιστημονικό λόγο – η πειραματική μέθοδος επικρατεί των ποιοτικών εγγενών τομών και η απουσία τους αναδεικνύει την έλλειψη αυτοστοχασμού της φυσικοεπιστημονικής σκέψης. Κατά τον Αντόρνο η επιμονή στην ποιότητα, στην ποιοτική διαφορά που παρεκκλίνει, δεν σημαίνει υποχώρηση στον ανορθολογισμό. Ακόμη και



στον Χέγκελ το ζήτημα της ποιότητας δεν απορροφάται από τον πόλο της ποσότητας. Αν «η αλήθεια της ποιότητας (ήταν) επίσης μια ποσότητα», στην εγγελιανή *Λογική* η ποσότητα επανέρχεται στην ποιότητα «η ποσότητα είναι επίσης μια ποιότητα» (ND σ. 54). Σε αυτήν την επιμονή στην ποιότητα, στη διαφοροποιητική διάκριση, ο Αντόρνο θέλει να διασώσει μια στιγμή, την «εκλεκτική συγγένεια» μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, αυτή την οποία στη συγκεκριμένη συνάφεια αποκαλεί «μιμητική στιγμή της γνώσης» η αμοιβαία ανταπόκριση των δύο πόλων διατηρείται ακόμη και μέσα στην πορεία της ορθολογικοποίησης που αξιωματικά απεμπολούσε μια τέτοια εκλεκτική συγγένεια. Στην πορεία της εκκοσμίκευσης το μιμητικό στοιχείο (που αγγίζει τα υλικά, ποιοτικά χαρακτηριστικά) συναντά το ορθολογικό (που αγγίζει τη δυνατότητα διάκρισης), έτσι ώστε «η διαφοροποιητική διαδικασία περιέχει τόσο την ικανότητα μιμητικών αντιδράσεων όσο και το λογικό όργανο για τη διάκριση μεταξύ γένους, είδους και ειδοποιού διαφοράς» (ND σ. 55). Η εκλεκτική, υλική συγγένεια μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου είναι αυτή που, μέσα στην υλική δεσμευτικότητά της, θα προστατεύσει την έλλογη, διαφοροποιητική διαδικασία ώστε να μην εκπέσει στον ανορθολογισμό. Σημειώνουμε εδώ ότι αυτή η συνάντηση μιμητικού και ορθολογικού στοιχείου προσδιορίζεται περισσότερο στα μοντέλα (που συνιστούν το τρίτο μέρος της *Αρνητικής Διαλεκτικής*) και ακόμη περισσότερο στην *Αισθητική Θεωρία*, όπως θα αναπτυχθεί. Στη συγκεκριμένη συνάφεια της *Αρνητικής Διαλεκτικής* η συνάντηση έχει μάλλον αξιωματικό (και άρα αφηρημένο) χαρακτήρα.

### **διαλεκτική β': αναστοχασμός του μη ταυτού**

*«ούτε μόνο μέθοδος ούτε μόνο κάτι πραγματικό»*

Για

τον Αντόρνο «η σκέψη δεν χρειάζεται να αρκείται στη νομοτέλειά της - μπορεί να σκεφτεί εναντίον του εαυτού της χωρίς να εγκαταλείψει τον εαυτό της· αυτό θα μπορούσε να είναι ορισμός της διαλεκτικής· θα μπορούσε να δει την ολότητα της λογικής της αξίωσης ως τύφλωση». (ND σ. 144) Μια τέτοια διαλεκτική στην κρίσιμη αυτοκριτική στροφή εναντίον του εαυτού της κλονίζει τον καθαγιασμό της σκέψης η οποία στην απολυτότητά της εκφράστηκε μέσα

στις εγγελιανές συνάψεις. Ο Χέγκελ έκανε κριτική στον καντιανό διαχωρισμό μεταξύ μορφής και περιεχομένου στο βαθμό που ο ίδιος στόχευε στην ανάδειξη μιας φιλοσοφίας χωρίς αποσπασίμη μορφή, χωρίς μια μέθοδο που τη χειρίζεται κανείς ανεξάρτητα από το αντικείμενο· και όμως, θα πει ο Αντόρνο, τελικά και ο Χέγκελ ακολούθησε μια μέθοδο, πράγμα που για τις συνάψεις της *Αρνητικής Διαλεκτικής* σημαίνει ότι το περιεχόμενο υπερκαλύφθηκε από τη μέθοδο: η διαλεκτική οδήγησε εν τέλει, μέσα από τη μηχανιστική άρνηση της άρνησης στη θετικότητα ενός περιεχομένου. Για την αρνητική θεώρηση του Αντόρνο η διαλεκτική δεν είναι ούτε μόνο μέθοδος ούτε κάτι πραγματικό υπό την απλοϊκή έννοια: κατ' αρχήν δεν είναι μέθοδος «διότι το πράγμα είναι πλήρες αντιφάσεων και αντιστέκεται σε κάθε απόπειρα εσωτερικά συνεκτικής ερμηνείας του. Ο ασυμφιλίωτος χαρακτήρας του και όχι η οργανωτική διάθεση της σκέψης επιβάλλει τη διαλεκτική» - και κατά δεύτερον, δεν είναι κάτι απλώς πραγματικό διότι η αντιφατικότητα με την οποία αρθρώνεται η διαλεκτική τελεί στο πεδίο του νοείν, είναι η νοούμενη αντιπαράθεση έννοιας και πράγματος (ND σ. 148). Ο Αντόρνο θα οδηγήσει τη διαλεκτική στο σημείο όπου, η βάση των αντιφάσεων σκέψη οφείλει να οδηγήσει τη σκέψη και εναντίον της ίδιας της αντίφασης. «Διαλεκτική ως μέθοδος σημαίνει να σκεφτόμαστε βάσει αντιφάσεων λαμβάνοντας υπόψη την αντίφαση που διαπιστώσαμε μια φορά στο πράγμα και άρα να σκεφτόμαστε και εναντίον της αντίφασης. Αντίφαση απέναντι στην πραγματικότητα» (ND σ. 148)· εδώ χωρίζει ο κοινός δρόμος με τον Χέγκελ όπου η διαφορά κάθε αντικειμένου προς την έννοιά του ωθεί, τουλάχιστον κατά τον Αντόρνο, προς την ταυτότητα.

*individuum ineffabile*

Αντί για την ώθηση προς

την ταυτότητα στην *Αρνητική Διαλεκτική* υπάρχει ώθηση για τη διάλυση της προπαρασκευασμένης και αντικειμενοποιημένης μορφής των εννοιών, την οποία έχει απέναντί του το υποκείμενο της γνώσης. Αν στην ιδεαλιστική σύλληψη η μορφή δηλώνει το υποκείμενο, αυτό το ταυτοποιημένο με τη μορφή υποκείμενο συνιστά αναλήθεια. Η προπαρασκευασμένη έννοια, η εκ των άνω «προδιαμόρφωση του φαινομένου μπαίνει μπροστά και κρύβει το μη ταυτόσημο, το *individuum ineffabile*» (ND σ. 148)· πρόκειται για το άτομο που δεν μπορεί να εκφραστεί, πρόκειται για την ανέκφραστη ιδιαιτερότητα των πραγμάτων. Η προδιαμόρφωση που τείνει στον ταυτόσημο προσδιορισμό ερήμην του ειδικού περιεχομένου είναι για τον Αντόρνο αρνητική, είναι ο

καταναγκασμός της σκέψης απέναντι στο άλλο· «είναι ο καταναγκασμός που έλαβε τη μορφή του πνεύματος. Η δύναμη αυτής της αρνητικότητας κυριαρχεί σήμερα πραγματικά» (ND σ. 148). Το υποκείμενο καθ' εαυτό έχει αναλυθεί από τον Χέγκελ και έχει καταδείξει την επίφασή του· και έχει καταδείξει αυτήν την επίφαση σε όλη την ιστορική έκταση αυτής της υποκειμενικότητας: στη μορφοποίησή της πλέον σε θεσμό· όμως αυτός δεν είναι κάτι ανώτερο, δεν διαφοροποιείται από αυτήν, αναπαράγει το καθεστώς της καταπίεσής της, αποτυγχάνει στην αναίρεσή της. Ο Αντόρνο θέλει να δείξει ότι η επιβολή που ασκήθηκε στο υποκείμενο ήταν αναγκαία μέσα στην κοινωνική διαμόρφωση αλλά είχε και ιδεολογικό χαρακτήρα: ήταν αναληθής όσο συνέχιζε την καταπίεση της υποκειμενικότητας.

#### *αστερισμοί (Konstellationen)*

Η στροφή της

σκέψης απέναντι στον εαυτό της, είναι στροφή απέναντι στην ταυτοποιητική λειτουργία της - εδώ μπορεί να αναδειχτεί αυτό που βρίσκεται απέναντι στις ταυτίσεις: το μη ταυτό θα ήταν το ίδιο το πράγμα απέναντι στις ταυτίσεις του.<sup>464</sup> Ο Αντόρνο, προκειμένου να προσεγγίσει έναν ορισμό του μη ταυτού, του αδιάλυτου, του αδιαπέραστου από τη σκέψη, οδηγεί το ίδιο το πράγμα απέναντι στη διαδικασία των ταυτίσεων με την εμμονή στο ατομικό «τόδε τι» χωρίς αναγωγή στο γενικό που καλώς εχόντων των πραγμάτων θα έπρεπε να το αντιπροσωπεύσει. Κάπως όμως πρέπει να προσδιοριστεί αυτό το μη ταυτό εν σχέσει προς το άλλο (μη ταυτό). Για τον σκοπό αυτό η διαδικασία των ταυτίσεων μετασχηματίζεται σε μια διαδικασία με Konstellationen (με αστερισμούς).<sup>465</sup> Ωστόσο το έδαφος εξακουθεί να είναι εγγεγραμμένο: στην εγγεγραμμένη θεώρηση το πράγμα είναι το συναρτησιακό πλαίσιο των σχέσεων του, όχι «η καθαρή εαυτότητα» – κατά τον ίδιο λόγο το μη ταυτό δεν μπορεί να προσδιοριστεί θετικά αλλά μόνο μέσα από το πλαίσιο των σχέσεων που συγκροτούνται μέσα από αυτές τις Konstellationen. Η διαφορά προς την εγγεγραμμένη κλιμάκωση που οδεύει προς το δέον της γενικής έννοιας έγκειται στο ότι στους αστερισμούς αυτή ακριβώς η κλιμάκωση προς ένα δέον εκλείπει. Σύμφωνα με την ανάπτυξη του Κρίστιαν Τέμπιγκε (Christian Többicke) το σκέπτεσθαι με βάση τους συναστερισμούς (Konstellationen) έχει μεν ως αφετηρία υποκειμενικά στοιχεία, τις έννοιες και την προσωρινή διάταξή τους, όμως μέσα από την πορεία της κίνησης αποκτά, με την αυξανόμενη διαπλοκή και διαφοροποίηση, τον προσανατολισμό προς το πράγμα με μια εσωτερική

δεσμευτικότητα. Τούτο αποκαλείται από τον Αντόρνο, σύμφωνα με την θέση του Κρ. Τέμπιγκε, «πνευματικό περιεχόμενο» (ND σ. 167). Όπως τονίζει ο Κ. Τέμπιγκε το σκέπτεσθαι με βάση τις Konstellationen δεν εκτυλίσσεται με βάση το σχήμα «θέση-απόδειξη» αλλά «αγγίζει» το πράγμα υπερβαίνοντας την αυθαιρεσία της πρώτης θέσης (Setzung) ώστε να οδεύσει προς την αντικειμενικότητα.<sup>466</sup>

Μοντέλο για την Konstellation είναι η συμπεριφορά (Verhalten) της γλώσσας. Το ρήγμα που είχε προκαλέσει η εγελιανή Spekulation μέσα στη γραμματική δομή της γλώσσας, καθώς η πορεία από το υποκείμενο στο κατηγορούμενο συντάσσεται αναγκαία και μέσα από την αντίστροφη πορεία (από το κατηγορούμενο στο υποκείμενο), τώρα αναδιατάσσεται: ο Αντόρνο διευρύνει το ρήγμα σε αυτό το εγελιανό γλωσσικό σύνταγμα υποκειμένου και κατηγορουμένου, όπου κάθε φορά ο ένας όρος οφείλει να είναι γενικότερος του άλλου αποκόπτοντας από αυτόν την ιδιαιτερότητά του. Η ουσία της γλώσσας εξασφαλίζει κατ' αυτόν την αντικειμενικότητα μέσα από τις σχέσεις όπου οι έννοιες (χωρίς την προτεραιότητα μιας γενικής έννοιας) συγκροτούν ένα πλαίσιο γύρω από ένα αντικείμενο· μόνον έτσι εκφράζεται το εννοούμενο. «Μόνον οι αστερισμοί αντιπροσωπεύουν απ' έξω αυτό που η έννοια απέκοψε στο εσωτερικό της». Κατά τον Αντόρνο η ίδια η διαλεκτική σημαίνει γλώσσα ταυτόχρονα όμως θεωρεί ότι η εγελιανή διαλεκτική στερείται γλώσσας (ND σ. 164). Η γενικότητα, στην οποία η γλώσσα οφείλει κατά τον Χέγκελ να τελεί, οδηγεί τον Αντόρνο σε αυτή τη θέση (για την απουσία της γλώσσας στον Χέγκελ), προς στήριξη της οποίας μπορεί να επισημανθεί η εγελιανή διατύπωση: «Επειδή η γλώσσα είναι το έργο της σκέψης, δεν μπορεί με αυτήν να ειπωθεί τίποτα, που δεν είναι γενικό».<sup>467</sup> Ο Χέγκελ είχε μια διαλεκτική χωρίς γλώσσα γιατί σε αυτόν όλα, ακόμη και το άγλωσσο και το αδιαφανές έπρεπε να είναι πνεύμα. – Το πνεύμα ήταν το «ηγετικό πλαίσιο» συναρτήσεων – ενώ το πλαίσιο συναρτήσεων στην Konstellation φιλοδοξεί να έχει σχεσιακότητα χωρίς ιεραρχικότητα. Επομένως αδιαφανές και αδιάλυτο είναι το μη ταυτό μόνον εν όψει της αξίωσης ολότητας της ταυτότητας – αντιστέκεται στην πίεση αυτής της αξίωσης αλλά και μόνο μέσω αυτής, εν όψει της αντίστασης προς αυτήν μπορεί να νοηθεί. Μέσω της γλώσσας λύνει τα μαγικά δεσμά της εαυτότητας. Ο πυρήνας του μη ταυτόσημου είναι η σχέση προς αυτό που το ίδιο δεν είναι

πέρα από την στατική ταυτότητα με τον εαυτό του. «Βρίσκει τον εαυτό του αυτοεξωτερικευόμενο – όχι παρωνόμο απέναντι σε αυτό». Σε αυτό το σημείο το ερώτημα είναι βέβαια αν οι Konstellationen αρκούν για τη σύλληψη της σχεσιακότητας του πράγματος. Για τον εγγεγραμμένο Αντόρνο δεν αρκούν – η σύλληψη του μη ταυτού βάσει της γλωσσικής εκφοράς δεν σημαίνει μια μηχανική απεμπόληση της γενικότητας. Η ανάδειξη του μη ταυτού, η καταβύθιση στο εσωτερικό του απαιτεί και την εξωτερικότητα· όμως αυτή η εξωτερικότητα δεν είναι η εκ των άνω επιβαλλόμενη γενικότητα· στα πλαίσια της κριτικής θεώρησης που εμμένει στο συγκεκριμένο περιεχόμενο, η εμμελής στο μεμονωμένο γενικότητα «είναι αντικειμενική ως η καθιζάνουσα ιστορία», η κατασταλαγμένη ιστορία. Το μη ταυτό, ως αδιαπέραστη ύλη, διαμεσολαβείται από «την υπονοούμενη άρρητη ιστορία της [της ύλης]» - το γενικό είναι το γίνεσθαι που εναποθηκεύεται μέσα στο πράγμα χωρίς να ακινητοποιείται μέσα από την επιβολή μιας ανώτερης έννοιας. Αυτό που αντιστέκεται αδιάλυτο στην ταυτοποίησή του διαλύεται «όταν γίνει κατανοητό ότι έγινε έτσι υπο συγκεκριμένες συνθήκες». Βέβαια η ιστορία έχει εισέλθει καθοριστικά στη διαλεκτική μέσα από την πορεία της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* του Χέγκελ. Όμως κατά τον Αντόρνο η παντοδυναμία της απολυτότητας στην οποία καταλήγει αυτή η πορεία έχει πια καταδειχθεί ως αδυναμία του ίδιου του πνεύματος να συγκροτήσει το πλέγμα της πραγματικότητας– ενώ η ιστορία μέσα στην ύλη όπως επιχειρείται να συλληφθεί μέσα στην *Αρνητική Διαλεκτική* απέχει από μια θεοδικία· κατά τρόπο αντίστροφο είναι δείκτης της οδύνης των ανθρώπων, η γενικότητα μόνο ως συντριβή μπορεί να συλληφθεί, μόνο ως συντριβή αφίσταται της υποστασιοποίησής της.

Είναι χαρακτηριστικό ότι επιχειρώντας ο Αντόρνο να αναφερθεί στις Konstellationen δεν προχωρά σε έναν δικό του ενδεικτικό αστερισμό συλλήψεων ώστε μέσα από αυτές να αναδειχθεί η σύσταση του πράγματος (η σχεσιακότητά του)· και τούτο ίσως οφείλεται στο γεγονός ότι με τις Konstellationen συγκροτείται όλη η πορεία της σκέψης του μέσα από την αποσπασματική και δοκιμαϊκή γραφή του λόγου του· οπότε η αναφορά σε ιδιαίτερα παραδείγματα θα ήταν εξ αρχής ελλειπτική στο βαθμό που όλα τα μοτίβα του έργου του συνιστούν Konstellationen. Ωστόσο ως ένα παράδειγμα γι' αυτούς τους συναστερισμούς ο Αντόρνο θα ανατρέξει στις συνθέσεις του

Μαξ Βέμπερ (Max Weber) σύμφωνα με τον οποίο «οι κοινωνιολογικές έννοιες [πρέπει] να συντίθενται βήμα βήμα από τα επιμέρους συστατικά τους που αντλούνται από την ιστορική πραγματικότητα. Έτσι η τελική εννοιολογική σύλληψη δεν μπορεί να γίνει στην αρχή αλλά πρέπει να βρίσκεται στο τέλος της μελέτης».<sup>468</sup> Όμως θα μπορούσε ακόμη να υποστηριχθεί ότι στο *Είναι και Χρόνος* όλες οι αλληλοεξαρτώμενες συνάφειες, που δεν προκύπτουν μέσα από ιεραρχικές ιδεαλιστικές δομές, συνιστούν *Konstellationen*. Αλλά ασφαλώς ο Αντόρνο επ' ουδενί θα δεχόταν μια τέτοια αναφορά καθώς οι αλληλοεξαρτώμενες χαϊντεγκεριανές συνάφειες τελούν υπό την κυριαρχία του Είναι, έστω κι αν αυτό τίθεται σε ένα πεδίο συνεχούς άρνησης, συνεχούς υπονόμησης της παραδεδομένης φιλοσοφικής σκέψης. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφέρουμε και πάλι τη θέση του Κρίστιαν Τέμπιγκε ο οποίος αναγνωρίζει πράγματι *Konstellationen* στις χαϊντεγκεριανές εννοήσεις και επικαλείται μάλιστα μια διατύπωση μέσα από την ίδια την *Αρνητική Διαλεκτική*: «Η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ, παρ' όλη την αποστροφή για εκείνο που ο ίδιος αποκαλεί «οι πολλοί», μια ονομασία που θέλει να καταγγείλει την ανθρωπολογία της σφαίρας της κυκλοφορίας, μοιάζει με ένα εξαιρετικά ανεπτυγμένο πιστωτικό σύστημα. Μια έννοια δανείζεται από την άλλη» (ND σ. 83). Εδώ, σύμφωνα με τον Κρίστιαν Τέμπιγκε, ο Αντόρνο προχωρά σε μια μάλλον υποτιμητική μεταστροφή των *Konstellationen* σε «πιστωτικό σύστημα» ενώ κατά βάση «ο δανεισμός» της μιας έννοιας από την άλλη αντιστοιχεί ακριβώς σε αυτό που συγκροτεί τους αντορνικούς συναστερισμούς.<sup>469</sup> Από την άλλη πλευρά η σταθερή θέση του Αντόρνο για την ιστορικότητα που διαπερνά τις *Konstellationen* αποτελεί το όριο για έναν τέτοιο παραλληλισμό.

Στην εγγελιανή θεώρηση το πεδίο της διαλεκτικής είναι πεδίο διαμεσολάβησης. Τα δύο πεδία συνέχονται μεταξύ τους δυσδιάκριτα – όμως διακρίνονται. Η διαλεκτική βαρύνεται με μια οιονεί κανονιστικότητα: με τη δεοντολογική στιγμή σύστασης της ολότητας ανάμεσα στους δυο διαλεκτικά αντιτιθέμενους πόλους. Η διαμεσολάβηση δεν βαρύνεται από αυτό το δέον της ολότητας – συνίσταται στη γυμνότητα της κίνησης ανάμεσα στους δύο πόλους. Ο Χέγκελ στην *Εγκυκλοπαίδεια* προχωρά σε δυο ρητές αναφορές: σύμφωνα με την πρώτη «η διαμεσολάβηση είναι ένα ξεκίνημα από κάτι και ένα προχώρημα σε ένα δεύτερο πράγμα, έτσι ώστε αυτό το δεύτερο υπάρχει μόνο, κατά το

μέτρο που το έχουμε προσεγγίσει ερχόμενοι από κάτι αλλιώτικο από αυτό»<sup>470</sup> και σύμφωνα με τη δεύτερη αναφορά «κάθε διαμεσολάβηση είναι μια έξοδος που έχει γίνει από κάτι πρώτο προς κάτι δεύτερο, και ένα προχώρημα από κάτι διαφορετικό». <sup>471</sup> Ο Αντόρνο συγκρατεί την εγγεληνή διαμεσολάβηση μέσα από μια ποιοτική διαφοροποίηση: «η αμεσότητα αντιπροσωπεύει κάτι που δεν χρειάζεται τόσο τη διαμεσολάβηση όσο η διαμεσολάβηση χρειάζεται το άμεσο» (ND σ. 174) - και τούτο γιατί η αμεσότητα δεν είναι μια τροπικότητα (Modalität), ένας καθορισμός του υποκειμένου για το αντικείμενο, αλλά είναι αντικειμενική και παραπέμπει σε αυτό που δεν μπορεί να απαλειφθεί από την έννοια. «Στην αμεσότητα δεν υπάρχει τόσο η διαμεσότητά της όσο στη διαμεσολάβηση υπάρχει ένα άμεσο που θα διαμεσολαβηθεί». Κατά τον Αντόρνο ο Χέγκελ παραμέλησε αυτή τη διαφορά η οποία πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ώστε να μην έχει η διαμεσολάβηση έναν ισοπεδωτικό ρόλο, έναν ρόλο που διασφάλιζε τη «συμμετρική σχέση» έννοιας και πράγματος. <sup>472</sup> Υπάρχει διάκριση ανάμεσα αφ' ενός μεν στη διαμεσολάβηση μέσα στην έννοια εκ μέρους του άμεσου και αφ' ετέρου στη διαμεσολάβηση μέσα στο άμεσο εκ μέρους της έννοιας: η έννοια δεν θα υπήρχε καν χωρίς την αμεσότητα γιατί αυτή αποτελεί την ουσία της έννοιας. Ανάμεσα στους δυο πόλους ο Αντόρνο έχει τη συνεχή διατύπωση «όχι τόσο... όσο» που σημαίνει ότι η πλήρης αυτονομία του ενός πόλου (του άμεσου) είναι και για τον ίδιο αδύνατη. Η ίδια διατύπωση βρίσκεται και στην αναφορά του για τα γεγονότα της αντικειμενικής πραγματικότητας όπου «δεν είναι τόσο ο υποκειμενικός μηχανισμός που τα προδιαμορφώνει όσο η ετερόνομη για το υποκείμενο αντικειμενικότητα» (ND σ. 172). Η διάκριση ανάμεσα στη διαμεσολάβηση και στην αμεσότητα αλλά και η διάκριση μέσα στην ίδια τη διαμεσολάβηση (αν γίνεται εκ μέρους της έννοιας ή εκ μέρους του άμεσου) οδηγεί στη θέση ότι ακριβώς η διαλεκτική είναι αυτή που μπορεί να διαγνώσει αυτή τη διαφορά μέσα στην ίδια τη διαμεσολάβηση και ακριβώς βάσει αυτής δεν είναι αναγκαίος ο θρίαμβος απέναντι σε ό,τι είναι μη εννοιακό ούτε όμως είναι αναγκαία η πορεία προς την ολική ταύτιση. Η πορεία η οποία αντιτίθεται στην ολική ταύτιση αρθρώνεται μέσα από την *Αρνητική Διαλεκτική* σε τρία ζητήματα: πρόκειται για τη διαλεκτική της ταυτότητας, για την κριτική του ιδεαλισμού και για την προτεραιότητα του αντικειμένου.

*διαλεκτική της ταυτότητας*<sup>473</sup> Η εμπλοκή της ταυτότητας με την αρνητικότητα («η απλή αρνητικότητα του Είναι καθ' εαυτό είναι η ίδια η ταυτότητα») και κατ' επέκταση με τη μη ταυτότητα («η ταυτότητα είναι συνεπώς σε αυτήν την ίδια απόλυτη μη ταυτότητα»)<sup>474</sup> αποτελεί την καθοριστική σύλληψη της εγελιανής λογικής: «η ανάλυση της αφετηρίας θα μας έδινε άρα την έννοια της ενότητας του είναι και του μη είναι – δηλαδή υπό αναλογισμένη μορφή, της ενότητας της διακριτότητας και της μη διακριτότητας – ήτοι της ταυτότητας και της μη ταυτότητας».<sup>475</sup> Οι εγελιανές αυτές θέσεις διαπερνούν την καθοριστική σύλληψη του Αντόρνο. Σύμφωνα με τον Τζαίυ Μπερνστάιν, με βάση τον Καντ και τον Χέγκελ που συνιστούν τους φιλοσόφους της έννοιας, ο Αντόρνο επιχειρεί να αποσπάσει από αυτό το φιλοσοφείν τη σύνδεσή του με το ταυτοποιητικό σκέπτεσθαι, οπότε μπορεί να ανιχνευτεί το «πλέον της έννοιας»: αν στον Καντ το πλέον της έννοιας συνίσταται στην εξάρτηση του υποκειμένου από το αντικείμενο της κρίσης και αν στον Χέγκελ το πλέον της έννοιας συνίσταται στην ίδια τη διαλεκτική εμπειρία, ο Αντόρνο θέλει να ανιχνεύσει σε αυτό το ιδεαλιστικό «πλέον», σύμφωνα με τον Τζαίυ Μπερνστάιν, μια υλιστική αλήθεια.<sup>476</sup> Για την πορεία προς την ολική ταύτιση η σκέψη έχει επιτελέσει δύο κινήσεις: κατ' αρχήν αναπαράγει εντός της ως δική της αντίφαση το ετερογενές που έχει απέναντί της και κατά δεύτερον το ταυτίζει, εφ' όσον το έχει πλέον εννοιοποιήσει, με τον εαυτό της, με την έννοια (ND σ. 149): η αρνητική διαλεκτική θα αντιταχθεί στην ολική ταύτιση μέσα από την ίδια την ταυτότητα: για τον Αντόρνο η κριτική προς την ταυτότητα (δηλαδή η οπτική της μη ταυτότητας) είναι αυτή που μπορεί να οδηγήσει στην πραγμάτωση της ταυτότητας: εδώ όμως απαιτείται μια έξοδος από την εμμένεια της ταυτότητας και εδώ η αρνητική διαλεκτική επικαλείται την ίδια την κίνηση της ταυτότητας: εφ' όσον η ταυτότητα του αντικειμένου με την έννοιά του γίνεται από το υποκείμενο «προσάγεται απ' έξω και άρα για να κρίνουμε την ταυτότητα από μέσα πρέπει κατά αρκετά παράδοξο τρόπο να την κρίνουμε και απ' έξω» (ND σ. 149).<sup>477</sup> Για να προσεγγίσει αυτό το «έξω» ο Αντόρνο ανάγεται στο υποκείμενο το οποίο αναγνωρίζεται μέσα στο κοινωνικό πεδίο – εδώ η αρχή της ταυτότητας έχει άμεση προβολή στην αρχή της ανταλλαγής ισοτίμων. Με την αρχή της ανταλλαγής τα μη ταυτόσημα γίνονται ταυτόσημα, καθότι κατ' ουσίαν αυτά που ανταλλάσσονται δεν είναι όμοια αλλά ανόμοια μέσα από τον μηχανισμό



της ιδιοποίησης της υπεραξίας της εργασίας εκ μέρους του εργοδότη. Το ζητούμενο δεν είναι μια αφηρημένη κριτική στην ταυτότητα αλλά το αίτημα μιας δίκαιης ανταλλαγής ανάμεσα σε πραγματικά ισότιμα. «Η κριτική στην ταυτότητα, στην αρχή της ανταλλαγής θέλει να πραγματοποιηθεί το ιδανικό της ελεύθερης και δίκαιης ανταλλαγής που μέχρι σήμερα είναι πρόσχημα» (ND σ. 150). Η αφηρημένη άρνηση της ταυτότητας θα αναβίωνε τη βία «της παλιάς αδικίας», της ανισότητας γιατί θα άφινε ανέπαφο το ζήτημα της ανταλλαγής ενώ το αίτημα είναι η ισότητα μέσα από την κριτική της αναδειχθείσας ανισότητας. Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι το ζήτημα της «δίκαιης ανταλλαγής» βρίσκεται στο στόχαστρο του Μαρξ ήδη από την κριτική που ασκεί στον Προυντόν, στο βαθμό που αυτός θέτει το ζήτημα της ισορροπίας μεταξύ προσφοράς και ζήτησης. Στην κριτική του Μαρξ μια τέτοια ισορροπία συνιστά μικροαστικό ρεφορμισμό· αντίθετα καθοριστική συνιστώσα πρέπει να αποτελέσει ο «χρόνος της κοινωνικής παραγωγής» που προσδιορίζεται από το βαθμό της κοινωνικής χρησιμότητας του παραγομένου προϊόντος· η χρήση καθορίζεται από τις κοινωνικές συνθήκες και αυτές «στηρίζονται στον ταξικό ανταγωνισμό».<sup>478</sup> Ο Μάρτιν Λύντκε (Martin Lüdke) κάνει μια σχετική αναφορά για την ανταλλαγή με βάση τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* όπου ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο ανατρέχουν στην αρχαιότητα της ανταλλακτικής σχέσης πριν ακόμα από τις καπιταλιστικές συνθήκες· εδώ η ανταλλαγή αποτελούσε τη στιγμή της ανισότητας και της απάτης. Στα πλαίσια αυτής της ανάπτυξης η εξίσωση ανάμεσα στην αρχή της ανταλλαγής και στην αρχή της ταυτότητας ισοδυναμεί με τη διασύνδεση της ανάλυσης του εμπορεύματος με την κριτική του εργαλειακού Λόγου και ο Μ. Λύντκε θεωρεί περαιτέρω ότι η ενότητα ανάμεσα σε έναν Λόγο (που βρίσκεται κάτω από τον καταναγκασμό της αρχής της αυτοσυντήρησης) και στη μερική ορθολογικότητα της αρχής της ανταλλαγής συνιστά τον πυρήνα της Κριτικής Θεωρίας εν συνόλω. Σύμφωνα με τον Μ. Λύντκε «οι αναγκαστικοί νόμοι της καπιταλιστικής παραγωγής, που ο Μαρξ περιγράφει ως δεύτερη φύση, συλλαμβάνονται από τον Αντόρνο ως ιστορική φαινομενική μορφή δομών οι οποίες έχουν τεθεί ήδη προϊστορικά».<sup>479</sup>

Ο Αντόρνο διαπερνά την ταυτότητα γιατί θέλει να καταδείξει ότι μπορεί να γίνει διάκριση ανάμεσα σε δυο εκδοχές: είναι διαφορετικό

ζήτημα αν η ενότητα ως κάτι έσχατο και απόλυτο υποστηρίζεται με βάση την ταυτότητα ώστε αυτή να αποτελεί αξιωματική αρχή και είναι διαφορετικό το ζήτημα αν η σκέψη ακολουθεί την ταυτότητα ώστε να αρνηθεί από μέσα την αξίωσή της να αποτελεί την έσχατη αρχή - αυτή τη δεύτερη εκδοχή στηρίζει ο Αντόρνο καθότι το αίτημά του είναι να μην παρακρατείται μέρος της ζωντανής εργασίας των ανθρώπων ώστε όντως να επιτευχθεί η ορθολογική ταυτότητα και μέσω αυτής να ξεπεράσει η κοινωνία την ταυτιστική σκέψη. Στον βαθμό που είναι σαφής ο ιδεολογικός χαρακτήρας της ταυτότητας, δηλαδή του ψεύδους της ανταλλαγής ανισοτίμων ως ισοτίμων, η ταυτότητα αποτελεί «την πρωταρχική μορφή ιδεολογίας», οπότε για τις συνάφειες της *Αρνητικής Διαλεκτικής* η κριτική προς την ιδεολογία αποτελεί κατ' ευθείαν κριτική της συγκροτητικής συνείδησης εφ' όσον η ταυτότητα είναι ο αναγκαίος συγκροτητικός καταναγκασμός της σκέψης (σκέφτομαι=ταυτίζω).<sup>480</sup> Η κριτική προς τον καταναγκασμό της ταυτότητας θα οδηγήσει, μέσω της πραγμάτωσης του καταναγκασμού, στην έξοδο από αυτόν. Για τον Μάουρο Μποτσέτι (Mauro Bozetti)<sup>481</sup> αφ' ενός μεν η αρνητικότητα εντοπίζεται στη διαλεκτική κριτική στην υποκειμενικότητα: «το στοιχείο αλήθειας του υποκειμένου αναπτύσσεται στη σχέση προς αυτό που δεν είναι το ίδιο, με κανένα τρόπο με την επηρμένη κατάφαση του ούτως είναι του (seines Soseins). Ο Χέγκελ το ήξερε αυτό» (ND σ. 133) - και αφ' ετέρου η αρνητικότητα εντοπίζεται στη διαλεκτική κριτική προς την αντικειμενικότητα «η γλώσσα γίνεται κρίνουσα αρχή (Instanz) για την αλήθεια μόνο βάσει της συνείδησης ότι η έκφραση δεν ταυτίζεται με το εννοούμενο» (ND σ. 143).

Κατά τούτο η διαλεκτική στο μη ταυτό είναι αυτή που ταυτίζει επιφέροντας έτσι μια ποιοτική αλλαγή στην ταυτότητα στο βαθμό που καταδειχνει ότι η ίδια η ταυτότητα δεν ταυτίζει αλλά υπάγει τον έναν πόλο στον άλλο - ταυτόχρονα μέσα από αυτήν την ποιοτική αλλαγή επισημαίνεται με έμφαση ότι το μη ταυτό δεν αναζητείται κάπου «σε μια χαμένη πατρίδα», κάτι που θα το οδηγούσε να αποκτήσει το status μιας πρωταρχής, μιας Ursprung που αποτελεί πυρήνα των χαϊντεγκεριανών συλλήψεων· ο Αντόρνο δεν αφήνει την ευκαιρία να πάει χαμένη και ρίχνει τα εύλογα βέλη του σε αυτήν τη σύλληψη περί πρωταρχικής προέλευσης «που δήθεν απαλλάσσεται του ιδεολογικού χαρακτήρα καθότι βρίσκεται πέραν της ιδεολογίας». Η πρωταρχή (Ursprung) είναι βυθισμένη κατά τον Αντόρνο στην ιδεολογία, όπως

αναφέρθηκε ήδη στην εισαγωγή αυτής της ερευνητικής εργασίας: «Η κατηγορία της ρίζας, της προέλευσης είναι και αυτή κυριαρχική, μια επικύρωση αυτού που είναι πρώτος, του αυτόχθονος απέναντι στον μετανάστη, του μόνιμα εγκατεστημένου απέναντι στον μετακινούμενο. Αυτό που δελεάζει γιατί υποτίθεται είναι έξω από την ιδεολογία, που είναι κάτι παράγωγο, είναι και αυτό ιδεολογία» (ND σ. 158) - οπότε το μόνο που απομένει είναι η ακύρωση αυτής της πρωταρχής (της Ursprung) και η ακύρωσή της είναι και μία από τις αιτίες που η κριτική θεωρία αυτοκατανοείται ως συγκυριακή, πέρα από τη *philosophia perennis*, εστιάζοντας πάντα στο εφήμερο: «προέλευση υπάρχει μόνο στη ζωή του εφήμερου» (ND σ. 158) – δηλαδή: δεν υπάρχει προέλευση, δηλαδή: η προέλευση ακυρώνεται εάν τίθεται ως καταστατική αρχή. Για τον Γιούργκεν Χάμπερμας η κριτική ως κριτική της ιδεολογίας αφορά ακριβώς αυτή τη συνάφεια της προέλευσης όταν αυτή θέλει να αποτελέσει το πλαίσιο νομιμοποίησης μιας θεωρίας: «Η κριτική μετατρέπεται σε κριτική της ιδεολογίας, όταν προσπαθεί να δείξει, ότι η εγκυρότητα της θεωρίας δεν έχει επαρκώς αποσπασθεί από το πλαίσιο της γέννησής της, ότι πίσω από την πλάτη της θεωρίας κρύβεται μια ανεπίτρεπτη μίξη εξουσίας και εγκυρότητας και ότι σε αυτήν οφείλει τη φήμη της».<sup>482</sup>

*κριτική στον ιδεαλισμό* η διαλεκτική στην ταυτότητα που απαιτεί «και το έξω» ωθεί στην κριτική του ίδιου του ιδεαλισμού με μια παρόμοια κίνηση – δηλαδή η ρήξη της εμμενούς κριτικής τελείται με βάση ένα στοιχείο εξωτερικό που ταυτόχρονα δεν είναι εντελώς εξωτερικό καθότι συνιστά αφετηριακή στιγμή και του ίδιου του ιδεαλισμού – πρόκειται όπως θα αναπτυχθεί στη σύλληψη του Αντόρνο για τη σημαντική στιγμή της αυθορμησίας/αυτενέργειας (*Spontaneität*).

Κατ'αρχήν ο Αντόρνο χαρακτηρίζει ως φαινομενικότητα το υπερβατολογικό υποκείμενο – πρόκειται ωστόσο για μια φαινομενικότητα που είναι αληθής καθότι η (έναντι του εμπειρικού υποκειμένου) προτεραιότητα του υπερβατολογικού εκφράζει για την κριτική θεωρία την προτεραιότητα της κοινωνίας σε σχέση με την ατομική συνείδηση και τις εμπειρίες της: η αφαίρεση (που συνιστά το υπερβατολογικό υποκείμενο) αποτελεί την ουσία του υποκειμένου αλλά και την ουσία του κοινωνικού πλέγματος που διέπεται από την αρχή της ανταλλαγής, έτσι ώστε η αφαίρεση, όπως αναπτύσσεται

σταθερά στην κριτική θεωρία, έχει πραγματωθεί. Για τον Αντόρνο η κριτική στον ιδεαλισμό παρουσιάζεται μέσα από δυο δυνατότητες: η μία κρίνει από έξω τον ιδεαλισμό με βάση το γεγονός (το μη εγώ) και η άλλη μέσα από το ίδιο το πλαίσιο του ιδεαλισμού. Η πρώτη θέλει να καταδείξει την αυθαιρεσία του απριωρικού χαρακτήρα του υποκειμένου που θέλει να συγκροτήσει το όλον με τρόπο όμως που φαίνεται βίαιος, σαν «υπερβατικό δόγμα», γιατί εδώ ο ορθολογισμός έχει ως δεδομένο τον απριωρικό χαρακτήρα του γεγονικού· αυτή την κριτική ο ιδεαλισμός την απορρίπτει ως «προδιαλεκτική φιλοσοφία του αναστοχασμού». Αν πάλι ο ιδεαλισμός κριθεί εσωτερικά, έχει «έτοιμη την υπεράσπισή του», διότι αυτή η εμμενής κριτική «τον επικυρώνει εφ' όσον χρησιμοποιεί τις δικές του προϋποθέσεις» (ND σ. 183) - άρα ο ιδεαλισμός υπερέχει της κριτικής του, εφ' όσον ήδη εμπεριέχει τη δυνατότητα αυτής της κριτικής. Αυτό που κάνει ο Αντόρνο είναι να καταδείξει ότι αυτές οι δύο εκδοχές κριτικής δεν μπορούν να διακριθούν εντελώς αλλά συνέχονται στο βαθμό που η εμμένεια δεν μπορεί να αποστεί από μια στιγμή εξωτερικότητας· κατά τούτο γίνεται αναφορά στη θέση του Μαρξ ότι «στον ιδεαλισμό πρέπει να παίξουμε τη δική του μελωδία». Αυτή η μελωδία που πρέπει να παιχτεί στον ιδεαλισμό είναι, για την αρνητική διαλεκτική, το ίδιο το μη ταυτό. Τούτο αποτελεί τον ιστό της εμμενούς κριτικής για τον ιδεαλισμό γιατί παρέχει ταυτόχρονα, όπως θα αναπτυχθεί, και τη δυνατότητα μιας στιγμής εξωτερικής. «Αν η εμμένεια συνιστά την ολότητα εκείνων των ταυτιστικών σχέσεων των οποίων η ολότητα εκμηδενίζεται με την εμμενή κριτική» (ND σ. 183), τότε η εμμένεια μπορεί να εκμηδενιστεί εμμενώς με βάση το μη ταυτό: «το μη ταυτό, που σύμφωνα με το κριτήριο της ταυτότητας τον ορίζει [τον ιδεαλισμό] εκ των έσω, είναι ταυτόχρονα αυτό που αντιτίθεται στην αρχή του, ενώ ο ίδιος μάταια διαβεβαιώνει ότι το κατέχει». (ND σ. 183). Επομένως κατά τον Αντόρνο δεν θα πρέπει να γίνει παραίτηση από τις δυο εκδοχές κριτικής, την εξωτερική και την εμμενή κριτική. Εμμενώς συγκρατείται η κριτική του εφ' όσον κινείται με βάση την ταυτότητα και την άρνησή της (το μη ταυτό). Ο Αντόρνο όμως προχωρά βάσει αυτής της συνάφειας σε έναν καθοριστικό προσδιορισμό του μη ταυτού. Οπως σημειώνει «εντελώς χωρίς εξωτερική γνώση όμως, χωρίς ένα στοιχείο αμεσότητας [...], μια προσθήκη της υποκειμενικής σκέψης που βλέπει έξω από τη δομή της διαλεκτικής καμιά εμμενής κριτική δεν είναι ικανή γι' αυτό το σκοπό» (ND σ. 183). Αυτή η εξωτερική στιγμή είναι μια σημαντική στιγμή

αμεσότητας και αφορά την αυθορμησία- αυτενέργεια (Spontaneität) – πρόκειται για μια προσθήκη υποκειμενικότητας η οποία θα επανέλθει στη θεώρησή του Αντόρνο τόσο στο πεδίο της ηθικής όσο και στο πεδίο της ιστορίας (όπως θα αναπτυχθεί στις επόμενες δύο ενότητες). Ο ιδεαλισμός είναι αναγκασμένος να δεχτεί αυτό το στοιχείο της αυθορμησίας που αγγίζει τόσο τα όρια της εξωτερικής αμεσότητας όσο αποτελεί ταυτόχρονα και την εσωτερική αφετηριακή του στιγμή· δεν είναι εντελώς εξωτερική στιγμή η αυθορμησία αλλά ούτε και εντελώς εσωτερική - και χωρίς αυτό το στοιχείο «θα ήταν ο ίδιος [ο ιδεαλισμός] ανύπαρκτος». «Η αυθορμησία σπάζει τον ιδεαλισμό που ο πυρήνας του λεγόταν αυθορμησία» (ND σ. 183). Στην αυθορμησία/ αυτενέργεια συμπυκνώνεται επομένως μια σημαντική διαπλοκή εμμένειας και εξωτερικότητας· είναι αυτή η αντιθετικότητα στην οποία συμπυκνώνεται η σύλληψη του μη ταυτού, ως διαλεκτική σχέση που δεν ισοπεδώνεται σε μια ομοιότητα των δύο πόλων.

Το μέλημα του Αντόρνο είναι να καταδείξει ότι η εμμένεια έχει ένα όριο: η κλειστότητά της συνιστά τύφλωση. Κατά τούτο στην ανάπτυξη της εμμενούς διαλεκτικής απαιτείται ένα ποιοτικό άλμα έξω από την κλειστότητα και αυτό αρθρώνεται με τη σύλληψη της αναγκαιότητας της αυθορμησίας – τούτο το άλμα όμως δεν πρέπει να υποστασιοποιείται, όπως συνέβη κατά τον Αντόρνο στην περίπτωση του Κίρκεγκαρντ. Γι' αυτό το λόγο η μη υποστασιοποίηση απαιτεί την αναγκαία συνύπαρξη του άλματος με τη συνείδηση – που σημαίνει: η διαλεκτική μπορεί να περιοριστεί, δηλαδή μπορεί να επιτελεστεί το άλμα έξω από αυτήν πάντα όμως έχοντας συνείδηση του περιορισμού της – (δηλαδή της αναγκαιότητας του άλματος).

*προτεραιότητα του αντικειμένου* μέσα από την κριτική του ιδεαλισμού ο οποίος στηρίζεται στη διαλεκτική με βάση την προτεραιότητα του υποκειμένου, ο Αντόρνο θα αναπτύξει το ζήτημα της προτεραιότητας του αντικειμένου. Ωστόσο η αδυνατότητα πραγμάτευσης αυτού του πόλου έξω από τη συνοχή του με το υποκείμενο καθώς «μόνο ο υποκειμενικός στοχασμός και ο στοχασμός πάνω στο υποκείμενο, μπορεί να προσεγγίσει την προτεραιότητα του αντικειμένου» (ND σ. 186) θα δείξει ότι δεν πρόκειται η χηρεύουσα θέση του υποκειμένου να καταληφθεί από το αντικείμενο. Αυτό που προέχει πάντως είναι να τονιστεί η σταθερή θέση του Αντόρνο, όπως έχει διατυπωθεί ήδη στην

*Μετακριτική της Γνωσιοθεωρίας*, ότι «από το τυχόν αντεπιχείρημα ότι δεν υπάρχει γνώση για το αντικείμενο χωρίς υποκείμενο της γνώσης δεν προκύπτει ένα οντολογικό προνόμιο της συνείδησης» (ND σ. 186).

Για την εννόηση της αρνητικής διαλεκτικής η προτεραιότητα του αντικειμένου δηλώνει τη διαφορά: δηλώνει «την προϊούσα ποιοτική διάκριση του εσωτερικά διαμεσολαβημένου, ένα στοιχείο μέσα στη διαλεκτική, όχι πέρα από αυτήν, το οποίο αρθρώνεται μέσα σε αυτήν» (ND σ. 185). Αυτή η ποιοτική διαφορά στο εν εαυτώ διαμεσολαβημένο νοείται μέσα στο πλαίσιο της ποιοτικής διαφοροποίησης που αναπτύχθηκε ήδη ως προς τη διαμεσολάβηση και την αμεσότητα: όπως αναφέρθηκε «η αμεσότητα αντιπροσωπεύει κάτι που δεν χρειάζεται τόσο τη διαμεσολάβηση όσο η διαμεσολάβηση χρειάζεται το άμεσο». Ετσι: η διαμεσολάβηση που τελείται από το υποκείμενο μέσα στο αντικείμενο αφ' ενός διασώζει το αντικείμενο από μια στατική δογματικότητα, από μια υποστασιοποίηση και αφ' ετέρου παρέχει τη μόνη δυνατότητα για να γνωρίσουμε την ίδια την υποκειμενικότητα. Από την άλλη πλευρά όμως η διαμεσολάβηση που τελείται από το αντικείμενο μέσα στο υποκείμενο σημαίνει ότι «το υποκείμενο θα ήταν κυριολεκτικά ένα τίποτε χωρίς το αντικείμενο». Κατά τούτο το αντικείμενο και το υποκείμενο emπίπτουν με διαφορετικό τρόπο το ένα μέσα στο άλλο: το αντικείμενο ναί μεν δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνο μέσα από το υποκείμενο, όμως παραμένει πάντα «ως ένα έτερον απέναντι του υποκειμένου» από το αντικείμενο μπορούμε να αφαιρέσουμε το υποκείμενο όχι όμως και από το υποκείμενο το αντικείμενο. Η ποιοτική διαφορά στο εν εαυτώ διαμεσολαβημένο με βάση την προτεραιότητα του αντικειμένου δεν εντοπίζεται πλέον στα πλαίσια μιας ιδεαλιστικής παντοδυναμίας ενός πνεύματος που συγκροτεί έλλογα το όλον της πραγματικότητας αλλά στα πλαίσια της αρνητικής (φαύλης) αντικειμενικότητας που συνέχει τη ζωή των ανθρώπων μέσα από ένα πλέγμα ορθολογισμού των μέσων και ανορθολογισμού των σκοπών.

Ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να αναδείξει αυτήν την προτεραιότητα του αντικειμένου στην αφετηρία του ιδεαλισμού, στον ίδιο τον Καντ. Εδώ στο επίκεντρο της πρωταρχικής κατάληψης (Apperzeption) στο «εγώ νοώ που πρέπει να έχη τη δυνατότητα να συνοδεύη όλες τις παραστάσεις μου»<sup>483</sup> εντοπίζεται ήδη το οντικό (εμπειρικό) εγώ – το οποίο για τις συνάφειες της *Αρνητικής Διαλεκτικής* παραπέμπει σε ένα έδαφος αντικειμενικότητας και

τούτο διότι η προϋπόθεση της κατάληψης είναι η χρονική ακολουθία που διαπερνά τη συνοδεία των παραστάσεων και αυτή η χρονικότητα της μιας παράστασης που ακολουθεί την άλλη μόνο στο εμπειρικό (και άρα χρονικό) πεδίο μπορεί να εγγράφεται. Η χρονικότητα δεν μπορεί παρά να είναι εμπειρική, ενδοχρονική – ο,τιδήποτε άλλο αφορά την ακίνητη αιωνιότητα, δηλαδή την ακύρωση του χρόνου. Αλλά και το ίδιο το κτητικό «μου» (από τις «παραστάσεις μου») παραπέμπει κατά τον Αντόρνο «σε ένα υποκείμενο ως αντικείμενο μεταξύ αντικειμένων» όπως άλλωστε και ο ίδιος ο όρος Dasein που χρησιμοποιεί ο Καντ παραπέμπει στο ότι η ανθρώπινη ύπαρξη δεν μπορεί να αποστεί από μια τέτοια κατάσταση πραγμάτων (Sachverhalt), συνέχεται με αυτήν. Πέρα από την ειδική αναφορά στην πρωταρχική κατάληψη η *Αρνητική Διαλεκτική* θεωρεί ότι η καντιανή θεώρηση συγκρατεί και σε πιο γενικό πεδίο το ζήτημα της προτεραιότητας της αντικειμενικότητας και μάλιστα διττώς: αφ' ενός μεν διότι η κριτική του Λόγου αναλύει τις γνωστικές δυνάμεις με στόχο την αντικειμενική εγκυρότητα και αφ'ετέρου δεν απεμπολεί το πράγμα καθ' εαυτό (Ding an sich) το οποίο για τον Αντόρνο βρίσκεται σταθερά στην πλευρά του μη ταυτού, εφ' όσον παραμένει έξω από τον εννοιακό προσδιορισμό και περιορισμό.

Με τις αναφορές στον καντιανό ιδεαλισμό ο Αντόρνο θέλει να ενισχύσει τη θέση του ότι αυτή η προτεραιότητα του αντικειμένου δεν καλείται να εγκαταλείψει τη διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου – το αντικείμενο δεν έχει status μιας αμεσότητας, μιας θετικότητας, «δεν είναι ένα δεδομένο», θα πει ο Αντόρνο· και μεν αναγνωρίζει στον Λοκ (Locke) ότι διείδε κάτι από την προτεραιότητα του αντικειμένου όμως η μοίρα του εμπειρισμού ήταν ότι όταν η σκέψη «απελευθερώθηκε από την προϋπόθεση μιας προτεραιότητας του υποκειμένου» εξέπεσε και το δικαίωμα της εμπειριστικής γνωσιοθεωρίας να θεωρεί ως αμεσότητα το υπόλειμμα μιας υποκειμενικής περιστολής – γιατί το δεδομένο του εμπειρισμού είναι ένα έσχατο υπόλειμμα μετά από την αφαίρεση της υποκειμενικής προσθήκης – αποτελεί εν τέλει μια οριακή τιμή του ίδιου του υποκειμένου. Από την άλλη πλευρά ο Αντόρνο διαβλέπει και στην ίδια τη φυσική επιστήμη μια αναγνώριση στην προτεραιότητα του αντικειμένου: ο Αϊνστάιν «διέλυσε το υποκειμενικό a priori του χρόνου, του χώρου και της αιτιότητας» (ND 188). Η φυσική «πίσω από την πλάτη της» στρέφεται ενάντια στους υποκειμενικούς συγκροτητικούς

παράγοντες. Και τέλος είναι η ίδια η θέση του Χέγκελ που παραπέμπει στην προτεραιότητα του αντικειμένου: όταν ζητά από το υποκείμενο «να αφηθεί στο αντικείμενο», αυτό το κάνει διότι γνωρίζει ότι το αντικείμενο θα αναδυθεί «ως αυτό που είναι ήδη καθ' εαυτό, δηλαδή υποκείμενο» - όμως η κίνηση, η στροφή προς το αντικείμενο έχει ήδη γίνει υποδηλώνοντας ότι δεν είναι το υποκείμενο που δημιουργεί το αντικείμενο, γι'αυτό και οφείλει να το παρατηρήσει. Αυτή η παθητικότητα του υποκειμένου έχει ως κριτήριο τον αντικειμενικό καθορισμό του αντικειμένου. Εδώ όμως απαιτείται κατά τον Αντόρνο «εμφαντικός στοχασμός» και όχι απλώς ταυτίσεις που βαίνουν «τρόπον τινα αυτόματα, ασυνείδητα». Το πρόβλημα βέβαια είναι τι νοείται ως «εμφαντικός στοχασμός». Ο πιο εμφαντικός στοχασμός είναι ο στοχασμός που αξιώνεται να επιτελεστεί μέσα στην *Αρνητική Διαλεκτική* «όπου το πράγμα δεν είναι προϊόν της σκέψης αλλά ούτε και το μη ταυτό διαμέσου της ταυτότητας» - ο εμφαντικός στοχασμός θέλει την καταβύθιση μέσα στο πράγμα, μια καταβύθιση χωρίς την αφαίρεση της υποκειμενικής ιδιαιτερότητας και χωρίς αυτή η υποκειμενική ιδιαιτερότητα να ακυρώνεται μέσω της αντικειμενοποιημένης μορφής της μεθόδου. Όπως θα τονίσει η Ανκε Τύνεν (Anke Thyen) ο Αντόρνο επαναπροσλαμβάνει την καντιανή διάκριση υπερβατολογικού και εμπειρικού υποκειμένου μόνο που το υποκείμενο εδώ δεν είναι απλώς μορφικό, είναι νοούν αλλά και ζων, σωματικό – «απέναντι στην ενότητα που σκοπεύει ο Χέγκελ για το συμφιλιωμένο όλο στη συνείδηση ο Αντόρνο καθιστά ισχυρή την προτεραιότητα του αντικειμένου για το υποκείμενο».<sup>484</sup> Σε αυτή τη συνάφεια σημειώνουμε ότι για την Ανκε Τύνεν η προτεραιότητα του αντικειμένου αντιστοιχεί στο εμπειρικό υποκείμενο.<sup>485</sup> Συναφής με τη θεώρηση της Ανκε Τύνεν είναι η ανάπτυξη του Ούλριχ Σβαρτς (Ulrich Schwarz) ο οποίος τοποθετεί καθαρά την προτεραιότητα του αντικειμένου στα πλαίσια της ενθύμησης της φύσης στον άνθρωπο (Eingedenken der Natur im Menschen) που αποτελεί ένα δυναμικό χειραφέτησης από την καταπιεσμένη εσωτερική φύση.<sup>486</sup>

Το ζήτημα της προτεραιότητας του αντικειμένου με το οποίο συνέχεται αυτός ο «εμφαντικός στοχασμός» θα τεθεί στο πλαίσιο της μαρξικής θεώρησης ειδικά ως προς τη σύλληψη της πραγματοποίησης: στο κεφάλαιο για τον φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος, κατά τον Αντόρνο «αληθινά ένα



κομμάτι από την κληρονομιά της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας», αναπτύσσεται η φαινομενικότητα της εμπράγματης μορφής του κόσμου όπου οι κοινωνικές συνθήκες της παραγωγής αποδίδονται στα πράγματα σαν δικά τους χαρακτηριστικά. Σύμφωνα με τον Μαρξ «η ομοιότητα των ανθρώπινων εργασιών αποχτάει την εμπράγματη μορφή της όμοιας αξιακής αντικειμενικότητας των προϊόντων της εργασίας ... Οι σχέσεις ανάμεσα στους παραγωγούς, μέσα στις οποίες πραγματοποιούνται αυτοί οι κοινωνικοί καθορισμοί των εργασιών τους, αποχτούν τη μορφή μιας κοινωνικής σχέσης των προϊόντων της εργασίας» έτσι ώστε η καθορισμένη κοινωνική σχέση των ίδιων των ανθρώπων «παίρνει εδώ τη φαντασμαγορική μορφή μιας σχέσης ανάμεσα στα πράγματα».<sup>487</sup> Ο Αντόρνο επισημαίνει ότι ο Μαρξ κάνει μια σημαντική διάκριση: αφ' ενός η προτεραιότητα του αντικειμένου πρέπει να συσταθεί κριτικά – που σημαίνει: να ανιχνευτεί η διαλεκτική της πραγματοποίησης (κάτι που θα κάνει λίγο πιο κάτω ο Αντόρνο καταλήγοντας σε μια ιδιάζουσα συνηγορία της) και αφ' ετέρου να καταδειχτεί η παραμόρφωση της προτεραιότητας του αντικειμένου όπως έχει καταλήξει από τον εμπορευματικό χαρακτήρα του πράγματος. Ο Αντόρνο θέλει να μην παραμείνει σε αυτόν τον εμπορευματικό χαρακτήρα: θέλει να πάει πίσω από αυτόν στη γενικότερη συμφορά, στο Δεινό (Unheil) που σφραγίζει τις κοινωνικές συνθήκες οι οποίες έχουν συντρίψει τους ανθρώπους – μέσα σε αυτές η πραγματοποίηση δεν είναι κατά τον Αντόρνο ο κυρίαρχος παράγοντας. «Η πραγματοποίηση αναπαράγεται από φόβο· η συνείδηση, πραγματοποιημένη στην ήδη συσταθείσα κοινωνία, δεν είναι ο συγκροτητικός της παράγων» (ND σ. 191). Το πράγμα δεν είναι το ριζικά κακό – αυτό ισχύει βέβαια για τον Αντόρνο, ο οποίος εδώ αποκλίνει από μια αυστηρή ανάγνωση της μαρξικής πραγματοποίησης αρχίζοντας τη δική του ιδιάζουσα (διαλεκτική) συνηγορία για την πραγματοποίηση. Η εχθρική στάση απέναντι στο άλλο, το ξένο, το αλλότριο, είναι για τις συνάψεις της *Αρνητικής Διαλεκτικής* εχθρική στάση απέναντι στο μη ταυτό. «Τα πράγματα σκληραίνουν ως κομμάτια αυτού που υποδουλώθηκε· τη διάσωσή του εννοεί η αγάπη για τα πράγματα». Αντίστοιχα, στην υποκειμενική πλευρά της πραγματοποίησης, στην αλλοτρίωση, μπορεί να ανιχνευτεί μια αρχαϊκή βαρβαρότητα, όταν το υποκείμενο δεν μπορεί να αγαπήσει το ξένο, το αλλότριο, το διαφορετικό· η κυρίαρχη τάση είναι «η απληστία για καταδίωξη και ενσωμάτωση». Αν αυτή ακυρωθεί τότε το ξένο θα

παρέμενε μεν μακρυνό – όμως με την αναγνώρισή του θα τελούσε ταυτόχρονα σε μια εγγύτητα. (ND 194). Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι αυτή η συνάφεια μεταξύ εγγύτητας και απόστασης μπορεί να παραπεμφθεί και πάλι σε χαϊντεγκεριανά συμφραζόμενα: η κομβική θέση του Dasein διασφαλίζεται μέσα από μια ιδιάζουσα χωροταξία - είναι μακρυνό και ταυτόχρονα πολύ κοντινό: για τον Χάιντεγκερ «ό,τι είναι οντικά εγγύτατο [das ontisch Nächste] και οικείο, είναι οντολογικά έσχατα μακρυνό» - και αργότερα στη συνάφεια του Dasein και της χρονικότητας η εγγύτητα και η απόσταση συλλαμβάνονται από κοινού προετοιμάζοντας τη σύλληψη για το Είναι προς θάνατον: «η πιο κοντινή εγγύτητα του Είναι προς το θάνατο ως δυνατότητα είναι όσο το δυνατό μακρύτερα από κάτι πραγματικό». <sup>488</sup> Σχετική όμως είναι και η σύλληψη του Βάλτερ Μπένγιαμιν για τη σχέση εγγύτητας – απόστασης όσον αφορά τη θεματοποίηση της αύρας.<sup>489</sup> Για τον Αντόρνο το όμοιο δεν θα προσαρτούσε κοντά του το ανόμοιο (εκβιάζοντας την εγγύτητα) αλλά θα αναγνώριζε την ανομοιότητά του (προστατεύοντας την απόσταση)· μόνο έτσι θα μπορούσε να συλληφθεί η οικειότητα· αναφέρεται μάλιστα ο στίχος του Νοβάλις: «να αισθάνεται κανείς παντού σαν στο σπίτι του». Η πραγματοποίηση και η υποκειμενική πλευρά της, η αλλοτρίωση, έχει ανοίξει μια άλλη οπτική για την *Αρνητική Διαλεκτική* καθώς μέσα από το πράγμα αναδύθηκε η διαπλοκή ανάμεσα αφ'ενός μεν στη στιγμή του μη ταυτόσημου (που οφείλει κατά τον Αντόρνο να διασωθεί) και αφ'ετέρου στην υποταγή των ανθρώπων στις κυρίαρχες παραγωγικές σχέσεις (που οφείλει να ανατραπεί). Πάντως η θέση ξαφνιάζει γιατί διολισθαίνει επικίνδυνα (πέρα από την απόσταση και την εγγύτητα) στο χαϊντεγκεριανό βήμα προς τα πίσω (Schritt zurück)<sup>490</sup>: η αναγωγή στην αγάπη για το πράγμα παραπέμπει σε ένα πράγμα εκτός των κοινωνικών διαμεσολαβήσεων – η διαφορά βρίσκεται στο ότι το μέλημα του Αντόρνο για μια τέτοια ανάδυση του πράγματος έχει διαπεράσει τον μηχανισμό της πραγματοποίησης – δεν γίνεται ερήμην αυτού. Τουλάχιστον αυτή η οπτική διασώζει ίσως από τον κίνδυνο προς μια «αυθεντικότητα» του πράγματος. Ο Αντόρνο δεν θα σταματήσει σε αυτή τη συνηγορία - η θέση του εξακολουθεί να μπορεί να ξαφνιάζει γιατί ανατρέχοντας στη σύλληψη του ύστερου Μαρξ για τον «σχεδιασμό της οικονομίας» διαβλέπει μέσα από αυτήν μια στιγμή διάσωσης του πράγματος. Αν ο καταμερισμός της εργασίας αποτελούσε τη βάση για την πραγματοποίηση, με την αλλαγή στο καθεστώς του καταμερισμού

επέρχεται και μια άλλη αλλαγή που συμπαρασύρει την διαστρεβλωμένη μορφή πραγματοποίησης: «στο στοιχείο του σχεδιασμού, από το οποίο ήλπιζε [ο Μαρξ] μια παραγωγή για τους ζωντανούς και όχι για το κέρδος, κατά κάποιο τρόπο μια αποκατάσταση της αμεσότητας, διατηρείται το ξένο πράγμα» (ND σ. 193). Η άρση του κέρδους οδηγεί στην ανάδυση μιας ποιότητας του πράγματος που στις κυρίαρχες συνθήκες εργασίας έχει απλώς συντριβεί. Ο Αντόρνο δεν θα προχωρήσει σε μια περαιτέρω διάκριση, αν δηλαδή αυτός ο σχεδιασμός θα επιβληθεί μέσα από μια ανώτερη γραφειοκρατική δομή ή αν θα προκύψει μέσα σε αυτοδιαχειριστικό και συνεταιριστικό καθεστώς – τον ενδιαφέρει να εξαγάγει μέσα από την οικονομική οπτική του σχεδιασμού της οικονομίας την αναίρεση της πραγματοποίησης, την αγάπη για το πράγμα, την αγάπη για το ξένο, το μακρυνό, το αλλότριο. Βέβαια ο ίδιος κάνει λόγο για μια «κατά κάποιο τρόπο αποκατάσταση της αμεσότητας» - είναι σαν μια «νοσταλγία» για μια αμεσότητα, που όμως στην περίπτωση της νεοοντολογίας έχει υποστεί εκ μέρους του σκληρή κριτική. Ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να διαφυλάξει τα νότα του από μια τέτοια εκδοχή νοσταλγίας, όπως προκύπτει από την αμέσως επόμενη ανάπτυξή του.

### **διαλεκτική γ': αναστοχασμός του υλισμού**

Με την προτεραιότητα του αντικειμένου και ειδικότερα με το ζήτημα της πραγματοποίησης η θεώρηση ανοίγει προς την κατεύθυνση του υλισμού. Σε αυτό το πλαίσιο αφ' ενός μεν δεν θα γίνει αναγωγή της αμεσότητας της ύλης σε μια πρώτη αρχή (που θα εξέπιπτε και πάλι στη μεταφυσική) και αφ' ετέρου θα επιχειρηθεί να αποδεσμευτεί το μη ταυτό από την κατηγορία της ταυτότητας και να εμφανισθεί πλέον σε μια οπτική συγχώνευσής του με τα υλικά πράγματα· ο Αντόρνο, θα θέσει το ζήτημα της αντικειμενικότητας βάσει της ύλης όχι μόνο στο περιοριστικό πεδίο των κοινωνικών αντικειμενικών αντιφάσεων αλλά ανοίγοντας τη δυνατότητα της κριτικής μέσα από το ίδιο το υλικό στοιχείο το οποίο στις συνάφειες της *Αρνητικής Διαλεκτικής* προσδιορίζεται καθοριστικά ως σωματικό στοιχείο και ακόμη πιο καθοριστικά ως οδύνη. Η σωματική οδύνη (η ύλη) δεν μπορεί να απολυτοποιηθεί καθότι εγγενώς φέρει μια κριτική (ανατρεπτική) διάσταση (ζητά εγγενώς την αναίρεσή

της, την άρση του πόνου) – και αυτή η διάσταση θα αναδειχθεί μέσα από την αρνητική διαλεκτική ως αίτημα κοινωνικής αλλαγής.

Ο Αντόρνο προχωρώντας προς τη θεμελίωση της υλιστικής διαλεκτικής αναφέρεται κατ'αρχήν στο πρόβλημα της θεμελίωσης της αντικειμενικότητας στον ιδεαλισμό κάνοντας συγκεκριμένη αναφορά στην καντιανή και εγγελιανή θεμελίωση της αντικειμενικότητας

*η καντιανή Deduktion: ως νομιμοποίηση της θεμελίωσης* στον εμπειρισμό το θεμέλιο της γνώσης ήταν η αίσθηση, στην οποία όμως υπάρχει ένα στοιχείο το οποίο δεν είναι καθαρά γνωστικό και το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί πουθενά – είναι το σωματικό στοιχείο το οποίο ο εμπειρισμός δεν είχε άλλη δυνατότητα παρά να το πνευματικοποιήσει «ως νόμο της σχέσης μεταξύ αισθητήριων εντυπώσεων και πράξεων». Ο ιδεαλισμός, ασκώντας κριτική στον εμπειρισμό, αναγνωρίζει την εμμένεια της ύλης στη συνείδηση· για το ζήτημα της θεμελίωσης της αντικειμενικότητας που προκύπτει κατ'αυτόν τον τρόπο ο Αντόρνο θεωρεί κατ' αρχήν ότι ο Καντ εμπίπτει στο σφάλμα που ο ίδιος καταλόγισε στους ορθολογιστές και το οποίο ανέπτυξε στο τελευταίο κεφάλαιο πριν την Υπερβατική Διαλεκτική και συγκεκριμένα στο Παράρτημα που φέρει τον τίτλο «Περί της αμφισημίας των εννοιών του στοχασμού που προκύπτει από τη σύγχυση της εμπειρικής με την υπερβατική χρήση του νου»· ο Καντ αναφέρεται εν προκειμένω στη σύγχυση του αντικειμένου του καθαρού νου/ της διάνοιας με το φαινόμενο. Κατά τούτο η κριτική του, που στρέφεται κυρίως προς τον Λάιμπνιτς (Leibniz), αφορά το γεγονός ότι αυτός εφάρμοσε στο μεταφυσικό πεδίο σχέσεις που μόνο στην εμπειρία μπορούν να συγκροτηθούν: «επειδή [ο Λάιμπνιτς] παραμέλησε εντελώς τον υπερβατολογικό τόπο των εννοιών αυτών [...] γι' αυτό δεν μπορούσε να κάμει διαφορετικά παρά να επεκτείνει τη θεμελιώδη αρχή περί του αδιακρίτου, η οποία ισχύει μόνο για έννοιες των πραγμάτων εν γένει, και στα αντικείμενα των αισθήσεων (mundus phaenomenon = ο κόσμος ως φαινόμενο)».<sup>491</sup> Κατά τον Αντόρνο αυτό επαναλαμβάνει ο Καντ καθώς ο στοχασμός για την πορεία της γνώσης που οδηγεί στη συγκρότηση της κρίσης είναι αυτός που αποτελεί ταυτόχρονα τον θεμελιωτικό λόγο της αντικειμενικότητας της κρίσης. Η παραγωγή των εννοιών (όπως εκτίθεται στην οικεία ενότητα της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* με τον τίτλο Deduktion, A 84, B 117 – B 175, A 136) είναι ο νομιμοποιητικός λόγος

των φαινομένων. Αν η αντικειμενικότητα μέχρι τον Θωμά τον Ακινάτη είχε ως έδρα τη θεία τάξη, με την κατάρρευση αυτής της οπδο, η αντικειμενικότητα έλαβε τη μορφή του ορθού λόγου· η *Κριτική του Καθαρού Λόγου* θέλει να θεμελιώσει την αντικειμενικότητα της επιστήμης με βάση την προτεραιότητα της συνείδησης έχοντας όμως ως κριτήρια ήδη επιστημονικές θέσεις που αποτελούν επικύρωση ή αναίρεση των κρίσεων – προκύπτει η σύγχυση, η αμφισημία που καταλογίζει στον Λάμπνιτς ο Καντ. Αυτή την *petitio principii* την αναπτύσσει διεξοδικότερα ο Αντόρνο στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του για την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* αναφέροντας συγκεκριμένα ότι η έννοια του υπερβατολογικού αλλά και όλες οι συγκροτητικές στιγμές της συνείδησής μας «δεν είναι άμεσα γνωστές αλλά αποτελούν διαμεσολαβήσεις, αποτελούν αφαιρέσεις μιας προσδιορισμένης στιγμής της γνώσης, - και αυτή η στιγμή υποστασιοποιείται κατόπιν στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*»<sup>492</sup>. Ο Αντόρνο θεωρεί ότι το «Εγώ νοώ» («Ich denke») του Καντ απολυτοποιείται με τον ίδιο τρόπο που ο Καντ θεωρεί ότι ο Λάμπνιτς απολυτοποιεί την έννοια της ύλης καθώς και άλλες νατουραλιστικές έννοιες για να τις πραγματευτεί οντολογικά. «Η εκμύζηση μιας μεταφυσικής αρχής μέσα από την αμφισημία ήταν ασφαλώς η πιο μοιραία παραδρομή στη νεότερη ιστορία της φιλοσοφίας», θα πει ο Αντόρνο υποστηρίζοντας ότι ο Καντ, υπό την οπτική αυτή, παρέμεινε δέσμιος στην προκριτική σκέψη στο βαθμό που ο ορθός λόγος, «το όργανο που συνιστά την αναθεωρητική αρχή του στοχασμού», απόκτησε το status συγκροτητικού παράγοντα – «η υποστασιοποίηση του μέσου» είναι κάτι που διαπέρασε και όλον τον μετακαντιανό ιδεαλισμό.

*εγγελιανό πνεύμα ως ολότητα*                      Μετά από αυτή την αναφορά στον Καντ ακολουθεί η αναφορά στον Χέγκελ ώστε να αναφανεί η υποστασιοποίηση της θεμελίωσης στην οποία αυτός οδηγήθηκε. Στο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας* για τον κύριο και τον δούλο αναπτύσσεται η γένεση της αυτοσυνείδησης μέσα από την εργασιακή σχέση «και μάλιστα τόσο με την προσαρμογή του εγώ στον στόχο που το ίδιο καθορίζει όσο και στο ετερογενές υλικό» (ND σ. 198, σ.199). Η αναπόδραστη κατάδειξη ότι το εγώ πρόερχεται από το μη εγώ, δηλαδή από την αντικειμενική διαδικασία της ζωής, από τις δικές της αντικειμενικές νομοτέλειες, οδηγεί την ιδεαλιστική θεώρηση του Χέγκελ σε ένα σημείο όπου αναγκάζεται, κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, να

υποστασιοποιήσει το πνεύμα – για τον σκοπό αυτό το ταυτίζει με το όλον, «ενώ η ειδιοποιός διαφορά του πνεύματος, σύμφωνα με την έννοιά του, είναι ότι αποτελεί το υποκείμενο και όχι το όλον» (ND σ. 199). Για τον Αντόρνο αυτή η λαθροχειρία (Subreption) μεταξύ πνεύματος και όλου έρχεται αντιμέτωπη με την ίδια τη διαλεκτική: και τούτο διότι «το πνεύμα ως ολότητα απαλείφει τη διαφορά προς το άλλο που αποτελεί το πλαίσιο της ζωής του σύμφωνα με τον Χέγκελ». Ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι αυτή η παραδοχή του άλλου υπάρχει στον Χέγκελ, δεν υπάρχει όμως η τελική της συνέπεια, η απόρριψη της απόλυτης ταυτότητας: «ο Χέγκελ της *Φαινομενολογίας του πνεύματος* δεν θα δίσταζε να ονομάσει την έννοια του πνεύματος εσωτερικά διαμεσολαβημένη, να τη χαρακτηρίσει πνεύμα και μη πνεύμα, αλλά δεν έβγαλε από αυτά το συμπέρασμα ώστε να εκσφενδονίσει από τη σκέψη του την αλυσίδα της απόλυτης ταυτότητας» (ND σ. 199). – Η εγγελιανή υφαρπαγή δεν κλονίζει τη σημασία της γενικότητας που αναδύεται μέσα από τη σύλληψη του πνεύματος και η οποία είναι καθοριστική για τη μετέπειτα πορεία της σκέψης: κατ' αρχήν η δραστηριότητα του πνεύματος συνιστά ιστορία και η ιστορία τελεί μέσα στον χρόνο, του οποίου το ανώτατο όριο για τον Αντόρνο είναι το εφήμερο· αυτό σημαίνει ότι τα περί αιωνιότητας αφορούν τη θεολογία. Ετσι μέσα στο πλαίσιο των αντικειμενικών διαδικασιών της ζωής όπου τελεί η δραστηριότητα του πνεύματος η ιδεαλιστική θεώρηση βρίσκεται στην εξής αντιφατική θέση: από τη μια πλευρά πρέπει να μετασχηματίσει τη θεολογική υπέρβαση σε εκκοσμικευμένη διαδικασία (να μετασχηματιστεί στις νομοτέλειες της ζωής των ανθρώπων) και από την άλλη πλευρά «το φαντασιοκόπημα (Phantom) για το απόλυτο, για την ολότητα» δεν μπορεί να διατυπωθεί παρά μόνο με θεολογικές κατηγορίες. Εκτός τούτου δεν είναι απλώς η δραστηριότητα του πνεύματος που τελείται μέσα από την εργασία των ατόμων αλλά αυτά τα άτομα έχουν υποβιβαστεί σε λειτουργίες αυτής της δραστηριότητας – εκτελούν την εργασία της οποίας η σημασία βρίσκεται «πάνω από τα κεφάλια τους» – ο Αντόρνο κάνει μια άμεση αναγωγή στον μαρξικό νόμο της αξίας «ο οποίος στον καπιταλισμό πραγματοποιείται χωρίς την κατανόηση των ανθρώπων» (ND σ. 199). Η αναγωγή επισημαίνει την αναγκαιότητα της σύλληψης της γενικότητας καθότι αν η *Αρνητική Διαλεκτική* τάσσεται, κατά μια έννοια, υπέρ του δικαίου του ιδιαίτερου (besonderes) αυτό δεν σημαίνει ότι παραγνωρίζει τη συστατική σημασία του γενικού. Σταθερή

θέση του Αντόρνο είναι ότι ο υλισμός στη διαλεκτική του διάσταση δεν ταυτίζεται με την περιοριστική αντίληψη του νομιναλισμού που εστιάζει στο ατομικό εξορίζοντας τη γενικότητα. Η σημασία της γενικότητας είναι συγκροτητική – όχι όμως μέχρι του σημείου να γίνεται η διαλεκτική του υλισμού μέσον για πολιτική κυριαρχία (όπως και έγινε). Για τον Αντόρνο η θέση του Μπρεχτ ότι η υλιστική διαλεκτική πρέπει να απλοποιηθεί για τακτικούς σκοπούς ήταν αυτοκτονική γιατί παραμερίζει τον αναστοχασμό πάνω στην ίδια τη διαλεκτική: η διαλεκτική θα σπάσει την πρωτοκαθεδρία της σκέψης απέναντι στο άλλο «γιατί αυτή η ίδια είναι το άλλο». Ο αναστοχασμός πάνω στην ίδια τη διαλεκτική διαφυλάσσει από έναν κίνδυνο μιας ολοποιητικής διαδικασίας, της οποίας το άλλοθι θα ήταν η διαλεκτική. Το ερώτημα για την προτεραιότητα του πνεύματος ή του σώματος είναι προδιαλεκτικό. Τόσο το σώμα όσο και το πνεύμα αποτελούν αφαιρέσεις από την εμπειρία που διαπερνά και τους δυο πόλους.

*προς την οδύνη: προς την υλιστική διαλεκτική* Αυτή η εμπειρία ανοίγει την οπτική του Αντόρνο για την υλιστική διαλεκτική που έρχεται αντιμέτωπη με το υποκειμενικό απριόρι. Ο Αντόρνο επισημαίνει ότι ο Μαρξ, κινούμενος πέρα από τον χυδαίο υλισμό, εντάσσει τον ιστορικό υλισμό στον φιλοσοφικό προβληματισμό ως επιτομή της κριτικής στον ιδεαλισμό και της πραγματικότητας που στηρίζει ο ιδεαλισμός «παραμορφώνοντάς την». Εν τούτοις ο Αντόρνο δίνει το στίγμα της δικής του πρόσληψης του υλισμού παραθέτοντας μια χαρακτηριστική θέση του Χορκχάιμερ: «η έκφραση του Χορκχάιμερ ‘κριτική θεωρία’ δεν θέλει να κάνει τον υλισμό αποδεκτό, αλλά πάνω σε αυτόν να οδηγήσει τη θεωρία στην αυτοσυνειδήσή της ώστε να αντιληφθεί τι τον ξεχωρίζει τόσο από τις ερασιτεχνικές εξηγήσεις του κόσμου όσο και από την ‘παραδοσιακή θεωρία’ της επιστήμης» (ND σ. 197). Κατά τούτο μια ιδιαίτερη σύλληψη του υλισμού προκρίνεται στα πλαίσια της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, στο βαθμό που κατά τον Αντόρνο ο υλισμός δεν γίνεται αποδεκτός τουλάχιστον χωρίς τον αυτοστοχασμό του: η θεωρία, ως διαλεκτική, πρέπει να εμμένει στη θεωρία «ακόμη και αν τελικά αρνείται ολόκληρη τη σφαίρα στην οποία κινείται». Από εδώ διακρίνεται η υλιστική διαλεκτική από την κοινωνιολογία της γνώσης (και εδώ αναφέρεται ο Αντόρνο στον Καρλ Μανχάιμ/ Karl Mannheim) όπου η ολική έννοια της ιδεολογίας «καταλήγει στο

τίποτε». Το αίτημα της αλήθειας, η κριτική της ψευδούς συνείδησης, έχει νόημα μόνον εφ' όσον η κοινωνική επίφαση γίνεται δείκτης αυτού που δεν θα ήταν επίφαση (βέβαια αυτός ο δείκτης έχει τη χροιά μιας θετικότητας) – η ολική έννοια της ιδεολογίας έχει ακυρώσει τη συγκροτητική διαφορά, οπότε έτσι ακυρώνεται και το αίτημα για αλήθεια. Από εδώ διακρίνεται επίσης και μια σύλληψη που θέλει να φέρει κοντά την μαρξική θεώρηση με την χαϊντεγκεριανή βάση της εννόησης για το Είναι, καθώς τούτο, η κεντρική χαϊντεγκεριανή σύλληψη, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι στα μαρξικά συμφοραζόμενα συνιστά την ολότητα της κοινωνικής διαδικασίας. Εχουμε ήδη αναπτύξει στην ενότητα για τον Μάρτιν Χάιντεγκερ ότι «στην προτεραιότητα του Είναι έναντι της σκέψης, ακούγεται από πολύ μακριά η υλιστική ηχώ» (ND σ. 200). Ομως αυτή η προτεραιότητα δεν αρκεί, καθότι το υλιστικό στοιχείο εκπνευματίζεται, εφ' όσον οφείλει να ανάγεται συνεχώς στη δομή του Είναι. Σύμφωνα με την ανάπτυξη που έχει ήδη προηγηθεί, με τον τρόπο αυτόν εξαφανίζεται η κριτική της ψευδούς συνείδησης που ενυπάρχει στην υλιστική έννοια του Είναι. Η περιοχή της καθαρής λειτουργικότητας, στην οποία τελεί αποσυρόμενο διαρκώς το χαϊντεγκεριανό Είναι, είναι, σύμφωνα με τον Αντόρνο, η περιοχή της πλήρους έλλειψης διαμεσολάβησης. Η μη παραδοχή της ιδεατότητάς του γίνεται παραδοχή της ιδεατότητας, γίνεται ιδεολογία (ND σ. 200).

Ο Αντόρνο θέλοντας να προχωρήσει στη θέση του για την υλιστική διαλεκτική παίρνει το νήμα από τη διάκριση σώματος και πνεύματος, μια διάκριση η οποία, όπως αναπτύσσει, είναι προδιαλεκτική, είναι «τεθείσα» διάκριση. Η εμπειρία που διαπερνά τους δυο πόλους είναι η οδύνη και αυτή η οδύνη, αυτός ο πόνος προφανώς δεν τελεί ερήμην της εμπειρίας του ναζισμού που έχει διαπεράσει τους στοχαστές αυτής της κατεύθυνσης, αν και στο σημείο αυτό για τον πόνο δεν γίνεται καμιά αναφορά στη συγκεκριμένη ιστορική συνάφεια. Ο πόνος ως αρνητικότητα που αποτελεί «την κινητήρια δύναμη της διαλεκτικής σκέψης» είναι η μορφή του σωματικού στοιχείου που διαμεσολαβείται συνεχώς από το άλλο του σώματος. Το σωματικό στοιχείο δεν αυτοπεριορίζεται όπως έχει ήδη γίνει στον εμπειρισμό, αν και εκεί ήδη «σιγοτρέμει για μια τελευταία φορά» αλλά κατά τον Αντόρνο και η (εγελιανή) δυστυχής συνείδηση θυμίζει στο πνεύμα τη σωματική του πλευρά (ND σ. 203). Το σωματικό στοιχείο «δηλώνει στη γνώση ότι η οδύνη δεν πρέπει να υπάρχει,



ότι τα πράγματα πρέπει να αλλάξουν. Ο Αντόρνο αναφέρει εδώ έναν στίχο από τον Ζαρατούστρα του Νίτσε: «Η οδύνη λέει: να περάσεις («Weh spricht: vergeh»). Γι' αυτό το λόγο το χαρακτηριστικά υλιστικό συγκλίνει με το κριτικό στοιχείο, με την πρακτική της κοινωνικής αλλαγής» (ND σ. 203). Εδώ αναδύεται ένα αίτημα κοινωνικής αλλαγής, παρ'όλο που κατά την αφετηρία της *Αρνητικής Διαλεκτικής* η 11<sup>η</sup> θέση για τον Φόουερμπαχ, η κατ' εξοχήν θέση για την κοινωνική ανατροπή, έχει υποστεί την κριτική του Αντόρνο. Η οδύνη είναι το κριτήριο για τη σύλληψη μιας κοινωνικής οργάνωσης που στοχεύει μέσα από την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων στην άρση της οδύνης – με το κριτήριο αυτό θέλει προφανώς ο Αντόρνο να ανοίξει τη δυνατότητα της πρακτικής αλλαγής σε μια οπτική πέρα από τον αποκλειστικό ορίζοντα του ταξικού ανταγωνισμού· ο ταξικός ανταγωνισμός αποτελεί και αυτός οδύνη, αλλά δεν είναι αυτό το όριό της, δεν εξαντλείται η οδύνη στον ανταγωνισμό, σύμφωνα τουλάχιστον με αυτή τη συνάφεια της *Αρνητικής Διαλεκτικής*. Το ζήτημα είναι ότι αυτό το κριτήριο του πόνου είναι ασαφές (καθώς και ο ίδιος ο Αντόρνο παραδέχεται ότι η κατάργηση της οδύνης δεν μπορεί να προκαθοριστεί θεωρητικά) και κατ' επέκταση το ασαφές μπορεί να θεωρηθεί και ασθενές. Στην *Αισθητική Θεωρία* επανέρχεται ο Αντόρνο σε αυτό το ζήτημα του πόνου και εκεί είναι περισσότερο συγκεκριμένος, όπως θα αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα.<sup>493</sup>

Η συνάφεια για τον υλισμό θα κλείσει με την κριτική που ασκεί ο Αντόρνο στην πραγματωμένη υλιστική διαλεκτική: - Μέσα στην σοβιετική πραγματικότητα ο υλισμός έχει μετασχηματιστεί σε ένα πλέγμα κρατικών μηχανισμών οι οποίοι κρατούν δέσμιο «το προ πολλού διοικούμενο προλεταριάτο». Όμως η κριτική δεν παραμένει στα πλαίσια της σοβιετικής πραγματικότητας – ο Αντόρνο θα προχωρήσει σε έναν αναστοχασμό της ίδιας της μαρξικής θεώρησης. Κατ' αρχήν θα υπογραμμίσει (όχι αρνητικά) ότι στην περίπτωση του Μαρξ γίνεται σαφές ότι «ένα κατ' εξοχήν μη θεωρησιακό νοεόν δεν μπορεί να διαφύγει από τα θεωρησιακά στοιχεία».<sup>494</sup> Αυτή τη θεωρησιακότητα (Spekulation) ο Αντόρνο την εντοπίζει διττώς: κατά πρώτον στη μαρξική θεώρηση διατηρείται η διάκριση φαινομένου και ουσίας· «η αντικειμενικότητα της συνολικής πορείας της κοινωνίας και της ολότητας στην οποία συμπύσσεται η κοινωνία» δεν αποτελεί άμεσο δεδομένο αλλά οι έννοιες της ολότητας και της συνολικής κοινωνικής διαδικασίας ενέχονται στη

θεωρησιακότητα. Κατά δεύτερον ο Αντόρνο θα υπογραμμίσει «μια μεταφυσική των παραγωγικών σχέσεων», δηλαδή έναν απόλυτο χαρακτήρα, που διαπερνά τη μαρξική σύλληψη: «στις παραγωγικές δυνάμεις του ανθρώπου και στην επέκτασή τους στην τεχνική προσγράφεται ένα απόλυτο δυναμικό, όπου μπορεί κανείς να γνωρίσει την παράσταση ενός δημιουργικού πνεύματος ή την πρωταρχική κατάληψη του Καντ». Μέσα από αυτές τις διατυπώσεις του Αντόρνο διαφαίνεται ότι αυτός αναγνωρίζει μια ιδεαλιστική εξάρτηση της μαρξικής θεώρησης και μάλιστα θεωρεί ότι στον Μαρξ «επανέρχεται σχεδόν αμετάβλητο το θεώρημα του γερμανικού ιδεαλισμού για την *Spekulation*». Εδώ υπάρχει η στιγμή όπου αυτή η κριτική, αφορμώμενη από την ιδεαλιστική αφετηρία, την *Spekulation* στον ίδιο τον Μαρξ, θέλει να καταλήξει σε ένα σημείο για μια εγγενή ευθύνη της θεωρίας του όσον αφορά την επιγενόμενη στρέβλωση: «αλλά η διαστροφή της θεωρίας δεν θα ήταν δυνατή χωρίς να περιέχει η ίδια ένα κατακάθι αποκρυφισμού (*Bodensatz des Apokryphen*)» (ND σ. 204). Αν το απόκρυφο στοιχείο στον ιδεαλισμό ήταν η κυριαρχικότητα του πνεύματος στο βαθμό που ήταν αναληθής ως μη πραγματωμένη (καθότι το πνεύμα, παρά την έπαρση της παντοδυναμίας του, δεν μπόρεσε να συγκροτήσει έλλογα τον κόσμο, άρα τελικά δεν ήταν παγκυρίαρχο), αντίστοιχα το απόκρυφο στοιχείο στον πραγματωμένο υλισμό είναι το αληθές της κυριαρχικότητας το οποίο είναι απόκρυφο καθώς έχει μείνει ανεξέταστο από τον στοχασμό. Όπως θα αναπτυχθεί και εκτενεστέρα στην ενότητα για την ιστορία, η γένεση της κυριαρχίας στον Μαρξ συνδέεται, όπως αναφέρει ο Ράινχαρτ Κάγκερ (Reinhard Kager), με τη διαμόρφωση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και εν τέλει με τον διαχωρισμό πνευματικής και σωματικής εργασίας μέσω της συνειδητής ανθρώπινης αυτοσυντήρησης. Ηδη όμως, τονίζει ο Ρ. Κάγκερ, στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* έχει καταδειχτεί ότι η αυτοσυντήρηση ήταν προσδεδεμένη στον κατεξουσιάζοντα Λόγο και «στη μοιραία διαλεκτική» που αυτός επέφερε. Αυτή ακριβώς «η μη θεματοποίηση της διαλεκτικής του ανθρώπινου κατεξουσιασμού στη φύση» συνέχεται με το ζήτημα της τεχνικής: αυτή δεν είναι απριόρι «μοιραία»· μοιραίος γίνεται ο χαρακτήρας της τεχνικής όταν αυτή συνέχεται με την αδιαπέραστη διαμεσολάβησή της με τις κυρίαρχες σχέσεις παραγωγής.<sup>495</sup>

Η κριτική θεωρία θα ήθελε να ανασχέσει μια τέτοια οπισθοχώρηση του υλισμού ιδίως όταν αυτή συντελείται «με μικρότερο

συντελεστή τριβής κι έτσι ακόμη χειρότερα»· («το ακόμη χειρότερα» σημαίνει: ο συντελεστής τριβής είναι μικρότερος, όσο ο υλισμός θεωρείται πλέον πραγματωμένος μέσα στη σοβιετική πραγματικότητα και όσο η υλιστική διαλεκτική δεν έχει αποπεμφθεί τουλάχιστον τύποις). Έτσι ο Αντόρνο θα κάνει την επίθεσή του στη θεωρία της απεικόνισης (Abbildlehre) με αφετηρία αφ' ενός τη θέση ότι η διαλεκτική (που υπάρχει μέσα στα πράγματα) θα ήταν εν τούτοις ανύπαρκτη χωρίς τη συνείδηση που τη στοχάζεται και αφ' ετέρου τη θέση ότι η ύλη δεν μπορεί να αναχθεί σε μια συμπαγή ολότητα· αυτή θα ήταν ψευδής στο βαθμό που δεν θα είχε διαπεραστεί από τις αναστοχασμένες διαφορές. Για τον Αντόρνο η εικόνα, ως εγκλωβισμός, εξακολουθεί να είναι μύθος καθότι «η σκέψη δεν είναι απείκασμα, ομοίωμα του πράγματος». Η εικόνα αποτελεί ανάχωμα στην αυθορμησία του υποκειμένου, μια στιγμή που όπως ήδη αναπτύχθηκε αποτελεί κομβική στιγμή στη θεώρηση του Αντόρνο και αποτελεί «κινητήρια δύναμη της αντικειμενικής διαλεκτικής των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων» (ND σ. 205). Κατά τον Αντόρνο ο ιδεαλιστικός μηχανισμός οφείλει να συγκρατηθεί στη δυναμική του απέναντι στην πραγματοποιημένη συνείδηση του υλισμού: αφ' ενός μεν η αυθορμησία συγκρατείται στην αφετηριακή, δημιουργική στιγμή της, όπως έχει συμβεί μέσα στον ιδεαλιστικό μηχανισμό, και αφ' ετέρου συγκρατείται το υποκειμενικό πλεόνασμα της σκέψης για την καταβύθιση μέσα στο αντικείμενο – το υποκείμενο στην άφεσή του μέσα στο αντικείμενο είναι το αυτοστοχαζόμενο υποκείμενο: «όταν το υποκείμενο υποχρεώνεται να αποτελεί απαρέγκλιτη αντανάκλαση του αντικειμένου και ως τέτοια κατ' ανάγκη δεν μπορεί να βρεί το δρόμο προς το αντικείμενο, το οποίο αποκαλύπτεται μόνο στο υποκειμενικό πλεόνασμα μέσα στη σκέψη, το αποτέλεσμα είναι η ανειρηνική πνευματική σιγή και ακινησία της ολοκληρωτικής διοίκησης» (ND σ. 205). Ο Αντόρνο δεν θα αρνηθεί την αντικειμενική στάθμη της γνώσης αλλά αυτό δεν θα πρέπει να οδηγήσει στην παραδοχή του θετικισμού τον οποίο επιρρίπτει στον Λένιν· ο θετικισμός είναι ο αναπρόδροστος δρόμος για τη συμμαχία με την κρατούσα εξουσία. Ο θετικισμός της απεικόνισης απαγορεύει τη σκέψη – αντίστροφα ο Αντόρνο θεωρεί ότι «η υλιστική λαχτάρα για την κατανόηση του πράγματος» απαιτεί την απαγόρευση της εικόνας: «μόνο χωρίς εικόνες θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί το πλήρες αντικείμενο». Για τον Αντόρνο ο υλισμός συνιστά εκκοσμίκευση αυτής της απαγόρευσης, δηλαδή

την απαγόρευση της θετικής απεικόνισης της ουτοπίας· αυτό είναι το νοηματικό περιεχόμενο της αρνητικότητάς του (ND σ. 207).

**το συγκεκριμένο: μοντέλα**

**i. ελευθερία**

**ii. ιστορία**

**iii. μεταφυσική**

## **i. ελευθερία**

*«για κανέναν ούτε για τον πιο ακέραιο δεν μπορούμε να προφητεύσουμε πώς θα συμπεριφερόταν τη στιγμή που θα υποβαλλόταν σε βασανιστήρια. Αυτή η διόλου πλασματική στιγμή είναι το όριο του αυτονόητου για τον Καντ»*

*Αντόρνο*

*Αρνητική Διαλεκτική*

*κριτική και συνηγορία*

Το αυτονόητο για τον Καντ, σύμφωνα με το motto που παρατίθεται ακριβώς πιο πάνω, είναι η αφαίρεση από τις ιδιαίτερες περιστάσεις της εμπειρίας, αφαίρεση που τελείται στις συνάψεις για την ελευθερία της βούλησης. Εν τούτοις για τον Αντόρνο χωρίς την λαθραία εισαγωγή των εμπειρικών περιστάσεων, έτσι όπως παρατίθενται στα αρκετά συχνά παραδείγματα της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*, δεν θα μπορούσε να υποστηριχτεί η σχέση της κατηγορικής προσταγής προς την εμπειρική ζωή. Γι' αυτό η *Αρνητική Διαλεκτική* θέλει να δει την άλλη πλευρά – την πλευρά που βρίσκεται πέρα από το καντιανό αυτονόητο.

Η ελευθερία της βούλησης, που ως πρώτο και κύριο χαρακτηριστικό της αναφέρεται από τον Αντόρνο ότι αποτελεί στιγμή του αυθορμητισμού, έχει διαπεράσει τη φιλοσοφική προβληματική - αυτή θα θεμελιώσει τη δυναμική της στιγμής και ταυτόχρονα θα την περιορίσει· πρόκειται για μια φιλοσοφική στιγμή που συνέχεται με τη συγκρότηση του ατόμου, το οποίο ολοκληρώνει την καθοριστική μορφή του με τον σχηματισμό του Εγώ νοώ στον Καντ και της αυτοσυνείδησης στον Χέγκελ. Το ιδεαλιστικό ερώτημα για την ελευθερία της βούλησης συστοιχεί προς ένα υποκείμενο ως ένα καθαρό Είναι καθ' εαυτό που θα αξιώνει την απόλυτη βεβαιότητα για μια ελευθερία, η οποία αφηρημένη, αποσπασμένη από το κοινωνικό της πλαίσιο, αποσύρεται στο εσωτερικό της ύπαρξής του· όσο περισσότερο εσωτερικεύεται η ελευθερία τόσο περισσότερο διευρύνεται η δυνατότητα περιορισμού της· το αποτέλεσμα είναι ότι η αποδοχή της ελευθερίας σε θεωρητικό επίπεδο έχει

αντιστρόφως ανάλογη σχέση προς αυτή που επικρατεί στην αστική ζωή του ατόμου. Η συμμαχία της ελευθερίας με την ανελευθερία στηρίζεται στο ότι ο Λόγος που διέπει την ελευθερία, ως απόλυτος, τίθεται έξω από τον χρόνο, κάτι πιο ανορθολογικό ακόμη και από τη διδασκαλία της Γένεσης, όπως τονίζεται εμφαντικά στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Προς τούτο ο Αντόρνο θέλει να αναχθεί κατ' ευθείαν στο πεδίο της εσωτερικότητας, εδώ που τελείται ο μετασχηματισμός της αρχής της ελευθερίας σε αρχή του ντετερμινισμού ή άλλως η ανάδειξη της ταυτότητας σε αλλοτριωμένη ταυτότητα, στο βαθμό που είναι αναγκαία η σύνδεση της βούλησης με τον χαρακτήρα του ανθρώπου: αν «η βούληση υπάρχει καθόσον οι άνθρωποι λαμβάνουν την αντικειμενική μορφή του χαρακτήρα» - αυτός ο χαρακτήρας είναι ήδη αντικειμενοποιημένος: δεν έχει περιθώρια παρά μόνον για ανακλαστικές αντιδράσεις σχηματίζοντας μια ταυτότητα που δομείται πάνω στην εσωτερίκευση της αρχής της κυριαρχίας, η οποία ακυρώνει με τη σειρά της την ελευθερία της βούλησης. Τα όποια νέα ποιοτικά χαρακτηριστικά που θα μπορούσαν να προκύψουν από τις ανακλαστικές αντιδράσεις ισοπεδώνονται μέσα στο αστικό μηχανοποιημένο περιβάλλον του ατόμου όπου η αλληλεπίδραση υποκειμένου και αντικειμένου έχει ακυρωθεί. «Προϋπόθεση της ελευθερίας η ταυτότητα είναι ταυτόχρονα και κατ' ευθείαν αρχή του ντετερμινισμού» (ND σ. 216) και τούτο στο βαθμό που το άτομο γίνεται εξωτερικό απέναντι στον εαυτό του «σύμφωνα με το μοντέλο του εξωτερικού κόσμου των πραγμάτων, που υπόκειται στον νόμο της αιτιότητας» (ND σ. 216). Η εσωτερικότητα είναι ήδη ψευδής καθώς έχει ήδη εκ των προτέρων αλωθεί από τους κοινωνικούς μηχανισμούς. Ο Αντόρνο δεν έχει πρόβλημα να αναχθεί, μέσα σε αυτά τα καντιανά συμφαζόμενα για την ελευθερία της βούλησης, στο πεδίο της ψυχανάλυσης. Ούτως ή άλλως η «ιερότητα» των ιδεαλιστικών συμφαζομένων που σφραγίζουν την ακαδημαϊκή φιλοσοφία είναι κάτι που τον ίδιο δεν τον αφορά. Έτσι ανάγεται σε δύο καθοριστικά ζητήματα από το πεδίο της ψυχανάλυσης: στις νευρώσεις και στην απώθηση - όπως δεν υπάρχει αυτοσυνείδηση ελευθερίας έτσι δεν υπάρχει και αυτοσυνείδηση ανελευθερίας: αυτήν την ανελευθερία το άτομο την εμπειράται μέσα σε παθογόνες καταστάσεις, στις ψυχαναγκαστικές νευρώσεις, «οι οποίες επιβάλλουν στην ατομική συνείδηση να ενεργεί στο εγγενές πλαίσιο της σύμφωνα με νόμους που αυτή αισθάνεται ως ξένους προς το εγώ» (ND σ. 221): κι εδώ υπάρχει μια στιγμή αλήθειας γιατί η νεύρωση θα δείξει στο άτομο

το στοιχείο που είναι ξένο προς αυτό, αυτό το οποίο δεν το εμπειράται, «την αίσθηση ότι αυτό δεν είμαι εγώ, δηλαδή την ανελευθερία του εκεί που η κυριαρχία του πάνω στην εσωτερική φύση του αποτυγχάνει» (ND σ. 221). Υπ' αυτήν την έννοια οι νευρώσεις αποτελούν, κατά τον Αντόρνο, τα στηρίγματα της κοινωνίας, γιατί ματαιώνουν τις καλύτερες δυνατότητες των ανθρώπων. Η δυσχέρεια εμπειρίας της ελευθερίας έρχεται με τη σειρά της να μετουσιώσει την ίδια αυτή ελευθερία σε ιδέα, όπως μπορεί να αναδειχθεί μέσα από το ψυχαναλυτικό πεδίο της απώθησης (Verdrängung): «σύμφωνα με αυτήν η απωθούσα αρχή, ο ψυχαναγκαστικός μηχανισμός ταυτίζεται με το εγώ, το όργανο της ελευθερίας». Στο πεδίο της εσωτερικότητας ακυρώνεται η δυνατότητα εμπειρίας της ελευθερίας στο βαθμό που ακυρώνεται το άλλο, η δυνατότητα της ετερότητας, το αντικείμενο, που μόνο εν σχέσει με αυτό μπορεί να συλληφθεί η αυτονομία του υποκειμένου. Η θέση του Αντόρνο που είναι σταθερά αντίθετη απέναντι στην πρωταρχικότητα συμπαρασύρει σε αυτή την ψυχαναλυτική συνάφεια και τη φιλοσοφική σύλληψη του υποκειμένου: «το υποκείμενο δεν είναι η σφαίρα των απόλυτων πρωταρχών, όπως φέρεται στη φιλοσοφία του». Η αναφορά στις νευρώσεις και την απώθηση ολοκληρώνεται με την αναφορά στο υπερεγώ που έρχεται να συναντήσει τον ηθικό νόμο εσωτερικεύοντάς τον. Το εγώ αποσπάται από τη λιμπιντική ενέργεια, εσωτερικεύει την καταπίεση και εγγυάται, ως υπερεγώ πλέον, τον ηθικό νόμο.<sup>496</sup> Ασφαλώς ο Καντ δεν θα μπορούσε να προχωρήσει σε μια τέτοια γενετική σύλληψη του εγώ· αυτήν την αντικαθιστά, κατά τον Αντόρνο, με την κατασκευή του «νοητού χαρακτήρα», ο οποίος διαμεσολαβεί ανάμεσα στην ύπαρξη και τον ηθικό νόμο. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, στο δεύτερο βιβλίο της Υπερβατικής Διαλεκτικής εκεί όπου αναπτύσσεται η δυνατότητα της αιτιότητας δι' ελευθερίας, ο Καντ αναφέρεται στην ποιητική αιτία «η οποία πρέπει αναγκαστικά να έχει έναν χαρακτήρα, δηλαδή έναν νόμο της αιτιότητός της, χωρίς τον οποίο αυτή δεν θα ήταν καθόλου αιτία». Αυτός ο χαρακτήρας της ποιητικής αιτίας (δηλαδή του ενεργούντος ατόμου) διακρίνεται εν συνεχεία σε εμπειρικό και νοητό. Στα πλαίσια του εμπειρικού χαρακτήρα οι πράξεις κρίνονται σύμφωνα με τους νόμους της φύσης· ως προς δε τον νοητό χαρακτήρα ο Καντ σημειώνει ότι το υποκείμενο του αισθητού κόσμου ναι μεν αποτελεί την αιτία των πράξεων ως φαινομένων, αυτό το ίδιο όμως «δεν υπόκειται καθόλου σε όρους της αισθητικότητας και δεν είναι το ίδιο



φαινόμενο». <sup>497</sup> Για τον Αντόρνο ο νοητός χαρακτήρας, ως ενότητα προσώπου, ισοδυναμεί με τη γνωσιοθεωρητική ενότητα που απαιτείται ήδη μέσα από την συγκρότηση του υπερβατολογικού υποκειμένου – και με την αναφορά του προς αυτόν τον νοητό χαρακτήρα, αφ’ ενός μεν αναγνωρίζει μια ακούσια ανορθολογικότητα, μια επιβαλλόμενη από το ίδιο το σύστημα του Λόγου ακαθοριστία, αφ’ ετέρου όμως αναγνωρίζει μέσα στο νοητό χαρακτήρα ένα δυναμικό: είναι η δυνατότητα «να είναι κανείς διαφορετικός απ’ ότι είναι, ενώ βέβαια όλοι είναι φυλακισμένοι στον εαυτό τους και έτσι αποκλεισμένοι ακόμη και από τον εαυτό τους» (ND σ. 293). Η κριτική προς την απολυτοποιημένη μορφή του ηθικού νόμου, προς το υπερεγώ, θα έπρεπε να συνιστά κριτική προς την κοινωνία. Εδώ θα μπορούσε να διατυπωθεί η αντίφαση: ενώ στην ατομική περιοχή δεν μπορεί να αναδυθεί η ελευθερία, εν τούτοις χωρίς ηθική δεν μπορεί να υπάρξει η ζωή του ανθρώπινου γένους. Αν για τον Αντόρνο η αντίφαση δεν μπορεί να επιλυθεί με βάση τις αξίες, δεδομένου ότι αυτές καθώς τίθενται ετερόνομα αναιρούν την ελευθερία, τον αυτόνομο χαρακτήρα της, τότε το μόνο που απομένει είναι να αναδειχτεί μέσα από τον ίδιο τον καταναγκασμό ένα σημείο φυγής: μέσα από την εσωτερικότητά του προβάλλει εμμενώς η αντίσταση κατά της κοινωνικής αρχής που τον επιβάλλει – σε αυτήν την αντίσταση αρθρώνεται η βούληση για την ελευθερία, η οποία έχει πλαστεί σύμφωνα με την εικόνα του ανελεύθερου ατόμου. Η εμμένεια αφορά το γεγονός ότι μέσα από την ανελευθερία δεν μπορεί παρά να αναδυθεί η αντίσταση και όχι οι αξίες.

Εν τούτοις ο Αντόρνο θα προχωρήσει σε μια συνηγορία της καντιανής σύλληψης στο βαθμό που «έστω και παραποιημένα και σφαλερά» ο Καντ εκφράζει την αναγκαία αναγωγή στην αντικειμενικότητα, εφ’ όσον δεν είναι δυνατόν να αποδοθεί στην υποκειμενική σφαίρα η συνάφεια καλού και κακού· εδώ απαιτείται η αντικειμενική συμφωνία ειδικού και γενικού συμφέροντος. Η συνηγορία του Αντόρνο στηρίζεται στην προτεραιότητα του αντικειμένου, δεδομένου ότι το υποκείμενο για να αντικειμενοποιήσει την πράξη του πρέπει να είναι και από τη δική του πλευρά κάτι το αντικειμενικό. Αυτή η προτεραιότητα του αντικειμένου διαφαίνεται για την *Αρνητική Διαλεκτική* ήδη από την *Κριτική του Καθαρού Λόγου*: «Στο υπερβατολογικό υποκείμενο, στον καθαρό Λόγο που εμφανίζεται ως αντικειμενικός πλανάται η πρωτοκαθεδρία του αντικειμένου, χωρίς την οποία ως στοιχείο δεν θα υπήρχαν

ούτε οι καντιανές αντικειμενοποιητικές λειτουργίες του υποκειμένου. Η καντιανή έννοια της υποκειμενικότητας έχει στον πυρήνα της μη προσωπικά χαρακτηριστικά» (ND σ. 272). Για τον Αντόρνο τα προσωπικά χαρακτηριστικά είναι ψευδή στο βαθμό που στην απολυτότητά τους αρνούνται τους αντικειμενικούς καθορισμούς. Υπό την έννοια αυτή ούτε και η έννοια της αυτοαλλοτρίωσης, στα εγελιανά και μαρξικά συμφραζόμενα, δεν είναι αληθής γιατί υποδηλώνει ότι υπήρξε κάποτε ένα καθαρό είναι καθ' εαυτό από το οποίο ο άνθρωπος κάποια στιγμή «αποσκίρτησε». Η αναδρομή σε μια τέτοια πρωταρχικότητα ισοδυναμεί, για τα συμφραζόμενα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, με την υποταγή στην αυθεντία. Η αναγωγή στα προσωπικά χαρακτηριστικά δεν θα μπορούσε να αφίσει έξω την νεοοντολογία του Χάιντεγκερ, στην οποία θα αναφερθεί ακόμη μια φορά ο Αντόρνο εν σχέσει με αυτή τη συνάφεια. Στο χαϊντεγκεριανό Dasein καθώς και στην ύπαρξη (Existenz) αποδίδονται «α-προσωπικά χαρακτηριστικά» χάνοντας τη δυνατότητα να αναδυθεί μέσα από την από-προσωποποίηση (Depersonalisierung) η κριτική στα υπάρχοντα ενδοκοσμικά χαρακτηριστικά – γι' αυτό και η σύλληψη του θανάτου βαραίνει ως ένα κομβικό σημείο για την ουσία της ύπαρξης· έτσι η ύπαρξη νοείται «ως κάτι υπεράνθρωπο και εν τούτοις ανθρώπινο». Για τον Αντόρνο είναι σταθερή η ανάγκη της αναγωγής και της κριτικής στους αντικειμενικούς όρους που είναι εμμενείς στον πυρήνα του υποκειμένου και τους οποίους αυτό το υποκείμενο δεν παραδέχεται «για χάρη της απολυτότητας της κυριαρχίας του, και οι οποίοι είναι οι όροι της ίδιας της κυριαρχίας» (ND σ. 277).

*από την τρίτη αντινομία στον φερμαλισμό* Έτσι απέναντι στην υψιπετή ανάπτυξη για την ελευθερία όπως αυτή αρθρώνεται στην καντιανή νομοθεσία του Λόγου ο Αντόρνο θα σπρώξει το πράγμα βίαια και προκλητικά προς τα κάτω συνδέοντας καθοριστικά την ελευθερία με την κοινωνική ικανοποίηση των υλικών αναγκών: «η ελευθερία [...] μόνον υπό κοινωνικές συνθήκες αποδεσμευμένης αφθονίας αγαθών μπορεί να πραγματοποιηθεί χωρίς περιορισμούς...» (ND σ. 218). Η δεοντολογία που απορρέει από το Λόγο δεν μπορεί να αποστεί από το υλικό χωρίς αυτή η αναγωγή στο υλικό να τελείται αφηρημένα ως όρος της δυνατότητας του Λόγου – ο στοχασμός του Λόγου πάνω στο υλικό είναι αυτός που θα τον διαφυλάξει από τη σχέση του προς την καταστολή. Για τον Αντόρνο ήδη από τον 17<sup>ο</sup> αι. αναζητήθηκε ένας κοινός

τόπος για την ελευθερία και την καταστολή. Ο κοινός τόπος ήταν ο ίδιος ο ορθολογισμός στον οποίο θα εκχωρηθεί η ελευθερία για να περιοριστεί ευθύς αμέσως και να αποκλειστεί από τον εμπειρικό κόσμο «στον οποίο κανείς δεν επιθυμεί την πραγμάτωση της ελευθερίας» (ND σ. 214). Η θεώρηση της ελευθερίας μαζί με την κατασταλτική πρακτική είναι αυτή που διέπει τον εμπειρικό κόσμο – πάνω σε αυτή τη βασική θέση στην *Αρνητική Διαλεκτική* υποστηρίζεται ότι από το μοντέλο της κυριαρχίας, τόσο πάνω στους ανθρώπους και στα πράγματα όσο και πάνω στην εσωτερική φύση του ανθρώπου, παράγεται η ιδέα της ελευθερίας: «κατά τούτο η ελευθερία και η ανελευθερία δεν είναι αλληλοαποκλειόμενες αλλά είναι αμοιβαία διαπλεκόμενες όπως έχει προκύψει από την καθοριστική ιδεαλιστική οπτική όπου η κυριαρχία της σκέψης που δυνάμει της ελευθερίας της επιστρέφει στον εαυτό της ως υποκείμενο είναι αυτή που παράγει και την έννοια της ανελευθερίας» (ND σ. 219). Η συμμαχία της ιδέας της ελευθερίας με την αντικειμενικά πραγματική ανελευθερία ανάγεται κατ' ευθείαν σε αυτά τα πλαίσια της *Αρνητικής Διαλεκτικής* στην έξοδο του καθαρού Λόγου από τον χρόνο – είναι μια έξοδος που τον σφραγίζει ανορθολογικά.

Ο Αντόρνο πραγματεύεται το ζήτημα της ελευθερίας αναστοχαζόμενος ζητήματα που ανακύπτουν κυρίως στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* του Καντ: όπως επισημαίνει ο Γκέρχαρντ Σβεπενχούζερ (Gerhard Schweppenhäuser) ο Αντόρνο δεν προτίθεται να συγκροτήσει ένα δικό του πλέγμα ηθικών αξιωμάτων αλλά η ηθική φιλοσοφία του συγκροτείται μέσα από την εμμενή κριτική της ηθικοφιλοσοφικής παράδοσης.<sup>498</sup> Στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* ο Καντ προχώρησε αντίστροφα προς την πρώτη Κριτική: ενώ εδώ, στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* η ανάπτυξη ξεκινά με βάση την αισθητικότητα και προχωρά στις έννοιες για να καταλήξει στις αρχές, στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* η εκκίνηση γίνεται από τις αρχές (ο πρακτικός Λόγος παρέχει τον ηθικό νόμο που οδηγεί στην ελευθερία) προχωρά προς τις έννοιες (καλό και κακό) για να καταλήξει στην αισθητικότητα (περί των ελατηρίων του καθαρού πρακτικού Λόγου). Στο επίκεντρο της θεώρησης βρίσκεται αφ' ενός ο θεμελιώδης νόμος του καθαρού πρακτικού Λόγου («πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας της θέλησής σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας»<sup>499</sup>) αφ' ετέρου ο (μέσω του πρακτικού Λόγου) αναπόσπαστος δεσμός ηθικού νόμου και ελευθερίας της

βούλησης/ θέλησης: «ο καθαρός Λόγος είναι μόνος του και αφ' εαυτού πρακτικός και δίδει (στον άνθρωπο) έναν καθολικό νόμο που ονομάζουμε ηθικό νόμο» και «η θέληση νοείται ότι καθορίζεται ανεξαρτήτως εμπειρικών όρων, άρα ως καθαρή θέληση, μέσω της μορφής και μόνον του νόμου, και ο καθοριστικός αυτός λόγος θεωρείται ως ο ανώτατος όρος όλων των γνωμόνων». <sup>500</sup> Στο κριτικό στόχαστρο του Αντόρνο θα τεθεί κατ' ευθείαν αυτή η αδιάσπαστη σχέση Λόγου και βούλησης, το ότι δηλαδή η έλλογη συνείδηση ταυτίζεται με τη βούληση για το έλλογο πράττειν. «Η ελευθερία ως όρος της ηθικότητας είναι δυνατή μόνον όταν η βούληση διαφύγει από τον ετερόνομο προσδιορισμό της και προσδιορίζεται μόνον από τον Λόγο», σύμφωνα με τον Γκ. Σβεπενχούζερ όσον αφορά την καντιανή θεώρηση. <sup>501</sup> Κατά τον Αντόρνο εδώ ακριβώς υπάρχει το πρόβλημα γιατί «η συνείδηση, η έλλογη διασκόπηση (Einsicht) δεν είναι έτσι απλά το ίδιο όπως το ελεύθερο πράττειν, δεν μπορεί να ταυτιστεί καθαρά με τη βούληση» (ND σ. 226). Εδώ ακριβώς (ανάμεσα στη συνείδηση και στην πράξη) πρέπει να γίνει η ρωγή – και εν όψει αυτής της ρωγής ο Γκέρχαρντ Σβεπενχούζερ επισημαίνει τη σύνδεση ανάμεσα στην ελευθερία της βούλησης και την κοινωνική ελευθερία· και οι δύο τίθενται μαζί στα συμφραζόμενα του Αντόρνο όσον αφορά τη διάσταση μιας αρνητικής ουτοπίας. <sup>502</sup>

Η γενέθλια στιγμή του Πρακτικού Λόγου εντοπίζεται στην τρίτη καντιανή αντινομία, όπως αναπτύσσεται στην Υπερβατική Διαλεκτική της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* (στο δεύτερο τμήμα, στην αντιθετική του καθαρού Λόγου): στη θέση (όπου απηχείται η μεταφυσική θεώρηση) υποστηρίζεται ότι για τα φαινόμενα της φύσεως «είναι αναγκαίο [...] να δεχθούμε ακόμη μίαν αιτιότητα δι' ελευθερίας» - στην αντίθεση (όπου απηχείται θεώρηση του εμπειρισμού) υποστηρίζεται ότι «δεν υπάρχει καμιά ελευθερία, αλλά τα πάντα στον κόσμο συμβαίνουν σύμφωνα μόνο με νόμους της φύσεως». <sup>503</sup> Ο Αντόρνο θα επισημάνει ότι στην απόδειξη της αντίθεσης ο Καντ παραδέχεται μεν προς στιγμήν μια σχέση που διαβλέπει ανάμεσα στην ελευθερία και τον καταναγκασμό, όταν διατυπώνει τη θέση ότι «η ελευθερία [η ανεξαρτησία] από τους νόμους της φύσεως είναι βέβαια μια ελευθέρωση από τον καταναγκασμό» αμέσως όμως μετά επανέρχεται στη βάση του καθώς διατυπώνει ότι μια τέτοια ελευθερία θα κατέληγε (δυστυχώς) ταυτόχρονα και σε ελευθέρωση «από το οδηγητικό νήμα όλων των κανόνων» - όπου προφανώς

αυτό το νήμα όλων των κανόνων είναι ο απαράβατος όρος των καντιανών συλλήψεων· «το αντιστάθμισμα [αποζημίωση]» είναι η «καθολική και σύμφωνη με τους νόμους ενότητα της εμπειρίας».<sup>504</sup> Απέναντι στην νομοτέλεια ο Καντ σπεύδει να αναδείξει αμέσως την ύπαρξη της ανομίας: «φύση, επομένως, και υπερβατική ελευθερία διακρίνονται όπως νομοτέλεια και ανομία». Ο Αντόρνο δεν αφήνει να πέσει κάτω (δηλαδή δεν αφήνει να βγεί από την κοινωνική συνάφεια) αυτή η αναφορά στην ανομία, αφού πλέον ο Καντ «ανακουφισμένος ήδη, όπως όλα τα άλλα πνεύματα της Γερμανίας, που έσπευσαν όσο πιο γρήγορα μπορούσαν να λοιδορήσουν την επανάσταση, την οποία αρχικά έπρεπε να χαιρετίσουν, όταν ο Ροβεσπιέρος τους έδωσε το πρόσχημα» (ND σ. 249) θα επικροτήσει ακόμη μια φορά την υπεροχή του νόμου επειγόμενος να χαρακτηρίσει την ελευθερία ως «φρεναπάτη». Αλλά η υπεροχή του νόμου προκύπτει, όπως τονίζει ο Αντόρνο, και από το γεγονός ότι η καντιανή θεώρηση τον επικαλείται τόσο στην απόδειξη της θέσης όσο και της αντίθεσης. Καθώς η επιχειρηματολογία γίνεται *e contrario* η θέση στοιχειοθετείται αποδίδοντας στην αντίθεση την υπερβατική χρήση της αιτιότητας «μια δύναμη δηλ. [ικανή] ν' αρχίζει απόλυτα από μια κατάσταση»<sup>505</sup> – εδώ ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Καντ παίζει εν ου παικτοίς, καθότι αφ' ενός μεν ο φυσικοεπιστημονικός εμπειρισμός δεν έχει προχωρήσει σε μια τέτοια μεταφυσική χρήση της αιτιότητας που του καταλογίζεται (δηλαδή μια αιτιότητα που υπερβαίνει τα όρια της εμπειρίας)· και αφ' ετέρου δεν είναι σαφές γιατί η θετικά δεδομένη αιτιότητα (που δεν μπορεί να προχωρά επ' άπειρον) θα όφειλε να διακοπεί «από μια ελευθερία όχι λιγότερο θετικά δεδομένη από την προαναφερόμενη». Κατά τούτο «η ελευθερία κατακτάται με την καταστροφή ενός σκιάχτρου φτιαγμένου στα μέτρα της αντίληψής του [του Καντ]» (ND σ. 249) Το γεγονός ότι η ελευθερία συλλαμβάνεται στη θέση ως ειδική περίπτωση αιτιότητας παραπέμπει στο σταθερό αίτημα του Καντ για τη στήριξη σε σταθερούς νόμους. Για την *Αρνητική Διαλεκτική* η θετική ελευθερία (η πλήρης ταύτιση του πρακτικού Λόγου με την ελευθερία<sup>506</sup>) αποτελεί επινόηση για να διασωθεί το Είναι καθ' εαυτό (das Ansichsein) ενός πνευματικού στοιχείου απέναντι στον νομιναλισμό και τον φυσικοεπιστημονισμό γενικότερα (ND σ. 249, 250). Ο Αντόρνο παραπέμπει σε συγκεκριμένο χωρίο της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου* όπου η ελευθερία απορρίπτεται ως «ανάξια και αδύνατη» εάν και εφ' όσον επρόκειτο να συνιστά

μια χρονικά καθορίσιμη ύπαρξη. Αν η αιτιότητα αποδοθεί στα χρονικά καθορίσιμα φαινόμενα, τότε διασώζεται η ελευθερία που αποδίδεται στο ον ως πράγμα καθ' εαυτό· το νοούμενο πράγμα καθ' εαυτό οφείλει μιν να είναι υπαρκτό, γι' αυτό άλλωστε διασώζεται η ελευθερία, ενώ ταυτόχρονα οφείλει να είναι εξωχρονικό – εδώ αναπτύσσεται μια απορητική διάσταση και σε αυτήν είναι που οφείλεται το πρόβλημα της θετικής ελευθερίας και όχι στην «αφηρημένη μη δυνατότητα αντίθεσης στο άπειρο». Ο Αντόρνο τονίζει ότι ο χρόνος συνιστά στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* καθοριστική διάσταση που οδηγεί στην ενότητα του υποκειμένου όπως προκύπτει τόσο από την παραγωγή (Deduktion) των κατηγοριών όσο και από το κεφάλαιο περί του σχηματισμού.<sup>507</sup> «δεν υπάρχει σύνθεση χωρίς την ενδοχρονική αλληλοσυσχέτιση των συντιθέμενων στοιχείων» (ND σ. 251), οπότε η άχρονη ύπαρξη αντιφάσκει ακόμη και σε ένα απόλυτο υποκείμενο. Εδώ έρχεται η σύλληψη του πράγματος καθ' εαυτό, «ως από μηχανής θεός», όπως λέει ο Αντόρνο για να αποτρέψει την εκτίναξη της ελευθερίας στον εμπειρικό χρόνο, από τον οποίο καταβάλλεται προσπάθεια να αποτραπεί όσο και αν οι πράξεις που αποτελούν την ιδιότητα της ελευθερίας τελούνται κατ' ανάγκην στο χρόνο και στον εμπειρικό κόσμο. Η ελευθερία διασώζεται μέσα από την έλλειψη της ύπαρξής της, δηλαδή την άχρονη ύπαρξη. Ο χρόνος όμως είναι το αναγκαίο πεδίο της ελευθερίας αφού οι πράξεις της που ανήκουν στον εξωτερικό κόσμο είναι κατ' ανάγκην ενδοχρονικές. Ο Αντόρνο τονίζει επανειλημμένα, όπως κάνει και στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του με θέμα την *Γνωσιοθεωρία*, ότι ο χρόνος αποτελεί για τον Καντ «τη δυνατότητα του νοείν εν γένει όχι απλώς υπό την έννοια ότι τα δεδομένα της εσωτερικής αίσθησης έχουν δοθεί σε εμάς εν χρόνω αλλά και ότι οι λειτουργίες της ίδιας της διάνοιας οφείλουν να νοούνται ως ουσιωδώς χρονικές λειτουργίες». <sup>508</sup> Σε αυτή τη συνάφεια για την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* η λογική ταυτότητα και η ενότητα της συνείδησης οφείλουν να διασταυρωθούν. Όμως και στο πεδίο του Πρακτικού Λόγου η σύνθεση θα όφειλε να συγκροτείται από την «ενδοχρονική αλληλοσυσχέτιση των συντιθέμενων στοιχείων»· σε αυτό το πεδίο η αφαίρεση από τον χρόνο οδηγεί αναπόφευκτα στην τυπικότητα (das Formale an sich)<sup>509</sup> – η τυπικότητα είναι η αστική αρχή στην οποία αρθρώνεται τόσο «η απαλλαγή των ατόμων από τους προσδιορισμούς των πραγμάτων όσο και η κυριαρχία που αντιτάσσεται σε αυτά».

φορμαλισμό ο Αντόρνο επιφυλάσσει μια διττή οπτική: αφ' ενός ακριβώς λόγω του καθολικού χαρακτήρα που εξ ορισμού έχει ο φορμαλισμός αφήνει να αναδυθεί από το βάθος της σύλληψής του μια ιδέα ισότητας μέσα στα κοινωνικά άτομα συνομολογώντας τον γενικό κανόνα του δικαίου· στο σημείο αυτό ο Γκ. Σβεππενχόυζερ θα τονίσει ιδιαίτερα, κάτι που δεν κάνει ο Αντόρνο, ότι ο αφηρημένος φορμαλιστικός χαρακτήρας της καντιανής πρακτικής φιλοσοφίας δεν μπορεί να θεωρηθεί παρά μόνο σε στενή και καθοριστική σύνδεση «με τα διαφωτιστικά περιεχόμενα της πολιτικής φιλοσοφίας του, τα οποία επιτρέπουν την ερμηνεία ότι η ηθικότητα (Moralität) δεν μπορεί να πραγματωθεί παρά μόνον σε μια έλλογη, πολιτική σύνταξη της κοινωνίας».<sup>510</sup> Ο ηθικός νόμος, ακριβώς διότι στερείται μιας «θετικής περιπτωσιολογίας» ισχύει για όλα τα έλλογα όντα χωρίς εξαίρεση, χωρίς αναγωγή σε ιδιαίτερους συγκεκριμένους προσδιορισμούς. Αυτοί οι προσδιορισμοί χρησιμοποιήθηκαν πολύ πρόσφατα μέσα στην ιστορία για την εξόντωση των ανθρώπων ακριβώς με βάση τα συγκεκριμένα (φυλετικά) χαρακτηριστικά τους (ο προσδιορισμός «πρόσφατα» εννοείται ότι αφορά τον χρόνο συγγραφής της *Αρνητικής Διαλεκτικής* – αλλά εμείς σήμερα μπορούμε να πούμε και για πολύ μετέπειτα). Όμως αυτή η πλευρά δεν ακυρώνει την κριτική στην αφηρημένη ηθικότητα. Κατά τούτο, ο φορμαλισμός, στερούμενος του συγκεκριμένου περιεχομένου της πράξης, μπορεί να οδηγήσει στην πολιτική απάθεια. Η πλήρης αντικειμενοποίηση της γενικής φύσης του ηθικού νόμου οδηγεί στην πλήρη υποκειμενοποίηση: «δεν διασαφηνίζει πια πώς μπορεί, πέρα από την οντολογική άβυσσο, να φθάσει δραστικά σε οτιδήποτε υπαρκτό» (ND σ. 235). Εδώ εντοπίζεται κατά τον Αντόρνο η ανορθολογική στιγμή στον Καντ: «λόγω της ολικής ορθολογικότητάς της η βούληση γίνεται ανορθολογική». Η ολική ορθολογικότητα (η πλήρης ταύτιση του Λόγου με τον εαυτό του) παραπέμπει στην αυτονομία του Πρακτικού Λόγου, στη μοναδολογική δομή της ηθικής που αφορά στην ενότητα του Λόγου, η οποία μεταφέρεται ήδη από το θεωρητικό πεδίο στο πρακτικό. Ωστόσο όπως επισημαίνει ο Αντόρνο στο θεωρητικό πεδίο μπορεί να αναγνωριστεί μια αφετηριακή στιγμή όπου ο Λόγος «εξαρτάται από αυτό που ο ίδιος δεν πρέπει να είναι, από εξωλογικά στοιχεία», δηλαδή από τα αντικείμενα στα οποία αναφέρεται. Ο Αντόρνο επιδιώκει να αναδείξει μια εξάρτηση του Λόγου από το μη ταυτόσημο, όμως αυτό το δικό

του εκβιαστικό (στη συγκεκριμένη περίπτωση) αίτημα δεν μπορεί να συμπορευτεί με το καντιανό· έτσι είναι αναγκασμένος σχεδόν αμέσως να αναγνωρίσει ότι σε μια τέτοια εξάρτηση από το μη ταυτό δεν θα μπορούσε να προχωρήσει ο Καντ δεδομένου ότι η δεσπόζουσα πρόθεση που διέπει τη θεώρησή του είναι η εσωτερική ενότητα του Λόγου, η αυτοαναφορά του. Ο Αντόρνο θα καταφύγει και πάλι σε μια διττή οπτική έχοντας μια πυκνή και μάλλον σκοτεινή διατύπωση: από τη μια πλευρά θέλει να επισημάνει ότι η ιδιοσυστασία των αντικειμένων περνά με διαφορετικό τρόπο, από ποιοτική άποψη, στις κρίσεις για το πρακτέο εν σχέσει με τον τρόπο που περνά στις κρίσεις που συνιστούν τις θεωρητικές αρχές: κατ' αρχήν ως προς το πρακτέο επισημαίνεται ο αποκλεισμός της αίσθησης και ο περιορισμός της στα εμπειρικά υποκείμενα· το καλό και το κακό πρέπει «να κρίνονται πάντοτε με τον Λόγο, επομένως μέσω εννοιών που μπορούν να μεταδίδονται καθολικώς, και όχι μέσω της αίσθησης και μόνο, που περιορίζεται στα επιμέρους υποκείμενα και στη δεκτικότητά τους...»<sup>511</sup> - και εν συνεχεία ως προς τις θεμελιώδεις αρχές στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* μπορεί να επισημανθεί η καθοριστική αναγωγή στην εμπειρία καθώς οι συνθετικές κρίσεις απριόρι ξεκινούν «από έννοιες και χωρούν προς την εποπτεία», με τη σαφή συνθήκη ότι «η δυνατότητα της εμπειρίας είναι εκείνο που προσδίνει αντικειμενική πραγματικότητα σε όλες τις απριόρι γνώσεις μας» - και εφ' όσον ως εμπειρία νοείται «η συνθετική ενότητα των φαινομένων».<sup>512</sup> Από την άλλη πλευρά όμως ο Αντόρνο θα δεχτεί εν τέλει ότι και στις δυο περιπτώσεις (στο πρακτικό και στο θεωρητικό πεδίο) ο Λόγος «...δεν επιτρέπεται να έρχεται απ' έξω με διαφορετικούς βαθμούς ισχύος αλλά πρέπει να επιθέτει πάντοτε την ίδια σφραγίδα στα διάφορα θεματικά πεδία». Το ζητούμενο είναι να μεταφερθεί η ενότητα από το θεωρητικό πεδίο στο πρακτικό για να διαφυλαχθεί η αυτονομία της βούλησης· η αυτονομία, η αυτοαναφορά διαφυλάσσει τη βούληση προκειμένου να μην είναι αυτή χωριστή από το αντικείμενό της, την κοινωνία. Σε περίπτωση μιας τέτοιας ετερονομίας θα κατέρρευε η βασική θέση του Καντ για τη σχέση του υποκειμένου απέναντι στους άλλους ανθρώπους· σύμφωνα με αυτήν, λόγω ακριβώς της αυτοαναφοράς της βούλησης, δεν θα πρέπει οι άλλοι άνθρωποι να θεωρούνται «απλώς» ως μέσα αλλά και ως σκοποί. Σε αυτό το «απλώς» εμπεριέχεται, σύμφωνα με τη θέση του Χορκχάιμερ, στον οποίο παραπέμπει ο Αντόρνο, ο εμπειρικός κόσμος «ακόμα και στην πιο απορριπτέα



μορφή του», δηλαδή ο άνθρωπος ως φορέας της εργατικής δύναμης και άρα ως εμπόρευμα· όμως ακόμη και έτσι το υποκείμενο είναι άνθρωπος για τον οποίον έχει τεθεί σε κίνηση ολόκληρος ο κοινωνικός μηχανισμός, «ο οποίος τα ξεχνά [τα υποκείμενα] και μόνο δευτερευόντως τα ικανοποιεί» (ND σ. 254). Σχετική αναφορά υπάρχει στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*: «ο άνθρωπος και γενικά κάθε έλλογο ον υπάρχει ως αυτοσκοπός, όχι απλά ως μέσο για την αυθαίρετη χρήση της τάδε ή της δείνα θέλησης...» και σε μια δεύτερη διατύπωση «αλλά ο άνθρωπος δεν είναι πράγμα, δηλαδή κάτι που μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνο ως μέσο, αλλά οφείλει σε όλες τις πράξεις του να θεωρείται πάντα ως αυτοσκοπός».<sup>513</sup> Η ίδια συνάφεια αναπτύσσεται και στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* όπου η ανθρωπότητα συλλαμβάνεται ως ιερή απέναντι στο πρόσωπο του ανθρώπου, ο οποίος είναι «βέβαια αρκετά ανίερος». Η αυτονομία της βούλησης, η μη υποταγή της «σε καμμιά πρόθεση που δεν είναι δυνατή σύμφωνη με έναν νόμο», οδηγεί σε αυτή τη θεώρηση του υποκειμένου ώστε η βούληση του άλλου ανθρώπου «ουδέποτε να το χρησιμοποιεί απλώς ως μέσον, αλλά συγχρόνως αυτό το ίδιο ως σκοπό».<sup>514</sup>

#### *πρακτική και contemplatio*

Ο φορμαλισμός του Πρακτικού Λόγου οδηγεί σε μια γενικότερη προβληματική για την προτεραιότητα αυτού του Λόγου απέναντι στον θεωρητικό. Όμως η αυτοαναφορά του Λόγου διαπερνά και τα δύο πεδία έτσι ώστε εν τέλει αυτή η προτεραιότητα του ενός έναντι του άλλου να ακυρώνεται: «η προτεραιότητα του Πρακτικού Λόγου έναντι του θεωρητικού είναι προτεραιότητα του Λόγου έναντι του Λόγου» (ND σ. 241). Στον Μαρξ κληρονομείται αυτή η προτεραιότητα του Πρακτικού Λόγου και λαμβάνει την καταστατική διατύπωση της 11<sup>ης</sup> θέσης για τον Φόουερμαχ με το επιτακτικό αίτημα της επαναστατικής αλλαγής του κόσμου. Ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει ότι αυτή η μαρξική θέση σημαίνει δυο τινά: κατά πρώτον αποκωδικοποιεί αυτή την επιταγή αλλαγής ως «πρόγραμμα απόλυτης κυριαρχίας πάνω στη φύση» που θεωρεί ότι αποτελεί πρωτογενώς αστικό αίτημα, καθότι παραμένει στα πλαίσια της αρχής της ταυτότητας - δηλαδή η μαρξική απόλυτη κυριαρχία επί της φύσης δεν μετακινείται από τη συμπαγή εξομοίωση του υποκειμένου προς το ανόμοιό του· κατά δεύτερον καθώς ο Μαρξ «αναποδογυρίζει προς τα έξω το εμμενές στην έννοια πραγματικό» θέλει να αποσπάσει την προτεραιότητα της

πρακτικής από το πλαίσιο της αστικής αντίληψης· επιδιώκει μια άλλη σύλληψη της πρακτικής. Ο Αντόρνο δεν θα διαφωνούσε με αυτή την άλλη σύλληψη· εν τούτοις σε αυτή τη συνάφεια μιας απόλυτης, καθαρής πράξης, που έχει ξεπεράσει τη φιλοσοφική σκέψη, επιλέγει να κάνει ταυτόχρονα και μια αναφορά στην απόλυτη, καθαρή *contemplatio* επικαλούμενος τον Αριστοτέλη για τον οποίο ο καθαρός θεωρητικός βίος ήταν το υπέρτατο αγαθό (*summum bonum*). Ένας τέτοιος θεωρητικός βίος ερήμην της πράξης οδήγησε σε μια τερατώδη αδιαφορία για την αλλαγή στον κόσμο. Όμως τώρα το αίτημα είναι η πράξη. Αν η αιτούμενη αλλαγή της πρακτικής στοχεύσει στη μείωση των ωρών εργασίας, τότε σε αυτά τα πλαίσια η πρακτική μπορεί να παύσει να είναι καθαρή και να διαπεραστεί από τη δυνατότητα των ανθρώπων να στοχαστούν οι ίδιοι για τους όρους εργασίας τους, για τις κοινωνικές συνθήκες, για τη ζωή τους εν γένει. Μέσα από αυτές τις νέες χρονικές δυνατότητες η απελευθερωμένη ανθρωπότητα θα μπορούσε να αποκτήσει μια νέα δυνατότητα στοχαστικότητας πέρα από τα στενά πλαίσια που δημιουργεί το αίτημα της πρακτικής αλλαγής όταν αυτό απολυτοποιείται και «αυτοεξυψώνεται ιδεολογικά». Μέσα από το αίτημα της πρακτικής αλλαγής ο Αντόρνο θέτει ταυτόχρονα και το αίτημα της στοχαστικότητας, μιας *contemplatio* που δεν θα επιτρέπει σε λίγους επιτετραμμένους να στοχάζονται για λογαριασμό των υπολοίπων· μια *contemplatio* χωρίς προνομιακό χαρακτήρα. Το ζήτημα δεν είναι να ξεπεραστεί η φιλοσοφική σκέψη, το ζήτημα είναι να χάσει τον προνομιακό χαρακτήρα της μέσα από την αλλαγή πρακτικής. Όπως θα αναπτύξει ο Μαρτιν Ζέελ (Martin Seel) για τον Αντόρνο στη ορθή πρακτική υπερβαίνεται η διχοτομία ανάμεσα στην πράξη και την *contemplatio*· αυτή η *contemplatio* δεν εστιάζει σε ένα καθαρολογικό ιδεώδες, δεν αποτελεί το μέσον ενός θεωρητικού αναστοχασμού που αποστρέφεται τα εφήμερα πράγματα «για να διαιωνίσει το αιώνιο, το αληθές και το όλο».<sup>515</sup> Ο Μάρτιν Ζέελ παραπέμπει στα *Minima Moralia* όπου ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι αν η *contemplatio* αποτελεί υπόλειμμα φετιχιστικής λατρείας, συνιστά ταυτόχρονα και μια βαθμίδα υπέρβασής της – όπως αναφέρει στον 54<sup>ο</sup> αφορισμό: «η χωρίς βία θεώρηση, από την οποία προέρχεται όλη η ευτυχία της αλήθειας, υπόκειται στον όρο ότι ο θεωρών δεν ενσωματώνει μέσα του το αντικείμενο: εγγύτητα σε απόσταση».<sup>516</sup>

Ο Αντόρνο θα επιχειρήσει στη συνέχεια να πραγματευτεί το ζήτημα της βούλησης μέσα από δύο πεδία: α. μέσα από το πεδίο της αιτιότητας και β. μέσα από το πεδίο της διαλεκτικής εντός της ελευθερίας.

*α. αιτιότητα εξ ελευθερίας (το «οξύμωρον»)*

*καθαρό γεγονός* η ελευθερία αποτελεί από τη μια πλευρά «τη μόνη δυνατή έννοια περί της ανθρωπότητας» και ταυτόχρονα, από την άλλη πλευρά δεν πρέπει να την πραγματεύεται κανείς ως κάτι προορισμένο, ως ένα *factum*.<sup>517</sup> Ο Καντ αναφέρει ρητά ότι «μπορούμε να ονομάσουμε τη συνείδηση του θεμελιώδους τούτου νόμου [του ηθικού νόμου] ένα γεγονός του Λόγου (Faktum der Vernunft)»<sup>518</sup> και κατόπιν, στην ενότητα για την παραγωγή των αρχών του καθαρού πρακτικού Λόγου ορίζεται ότι «ο ηθικός νόμος είναι δεδομένος τρόπον τινα ως γεγονός του καθαρού Λόγου για το οποίο έχουμε επίγνωση απριόρι και είναι αποδεικτικώς βέβαιο...».<sup>519</sup> Το κομβικό σημείο είναι η δυνατότητα πραγμάτωσης της ελευθερίας στο ιστορικό, γεγονός-ταυτόχρονα όμως το καντιανό αίτημα είναι πλήρης κάθαρση από αυτό το γεγονός. Στο σημείο αυτό ο Αντόρνο επιλέγει να ανοίξει το γεγονός και να δείξει ότι η εμπειρία που καλύπτει την έκτασή του δεν είναι άλλη παρά η εμπειρία της πλήρους απουσίας της ελευθερίας. Ο χώρος του γεγονότος, από τον οποίο ο Καντ θέλει να κρατήσει καθαρή την ελευθερία, τον έχει προλάβει και είναι ήδη κενός, ήτοι καθαρός, στο βαθμό που αυτό που κυριαρχεί είναι η απουσία της πραγμάτωσής της. Οι καντιανές δυσκολίες εντοπίζονται ακριβώς σε αυτό το μεταίχμιο: ανάμεσα στην πλήρη απουσία της ελευθερίας και στην αναγκαιότητα παραπομπής σε αυτήν.<sup>520</sup> Ωστόσο ο Αντόρνο αναγνωρίζει, ότι αν δεν παραμείνει κανείς στο γράμμα των καντιανών διατυπώσεων, μπορεί ήδη από αυτές να αναδειχθεί ότι η ελευθερία του μεμονωμένου ανθρώπου θα είναι ατελής, αν δεν προϋποθέτει την ελευθερία των άλλων ανθρώπων. Αυτή τη σχέση ατόμου και κοινωνίας, επιμέρους και καθολικότητας συλλαμβάνει κατόπιν η εγγελιανή θεώρηση όπου με βάση τη διαλεκτική η κοινωνία να μεν αδικεί το άτομο επιβάλλοντας τη γενική αξίωση αλλά από την άλλη πλευρά «έχει και δίκιο απέναντί του καθόσον στο άτομο υποστασιοποιείται η κοινωνική αρχή της εκτός στοχασμού αυτοεπιβεβαίωσης και υπερίσχυσης που είναι επίσης το κακό γενικό» (ND σ. 279).

συνίσταται στο ότι η ελευθερία νοείται σε καθοριστική σύζευξη με τον νόμο: «η ελευθερία και ο απόλυτος πρακτικός νόμος παραπέμπουν λοιπόν αμοιβαίως και αλληλοδιαδόχως η μία στον άλλον».<sup>521</sup> Αυτή η κρίσιμη σύζευξη ελευθερίας και νόμου αναδύθηκε μέσα από ένα συγκεκριμένο ιστορικό τοπίο. Η έννοια της βούλησης, που σημαίνει «επιλογή ανάμεσα στην ελευθερία και την ανελευθερία», αναδύθηκε μαζί με την ανάδυση της υποκειμενικότητας στη φάση της νεωτερικότητας. Ο Αντόρνο παραπέμπει κατ' αρχήν στον 17<sup>ο</sup> αι, στον Σπινόζα και τον Λοκ, όπου και θεματοποιήθηκε η διάζευξη μεταξύ ντετερμινισμού και ελευθερίας. Η χειραφέτηση της αστικής τάξης σφραγίζει τη χαρακτηριστική μετάβαση που συντελείται: αν κατ' αρχήν η αστική τάξη αιτείται ελευθερία, αν θέλει να απαλλαγεί από την κυριαρχία της τάξης των φεουδαρχών, εν συνεχεία η ίδια αυτή αστική τάξη οπισθοχωρεί μπροστά στη δυναμική του απελευθερωτικού Λόγου της. Η δυναμική του ίδιου του ορθολογισμού, φτάνοντας μέχρι τα άκρα, θα μπορούσε να στραφεί εναντίον της αστικής τάξης και η ελευθερία αρχίζει γι' αυτό το λόγο να περιορίζεται έτσι ώστε να μην επεκταθεί στην απελευθέρωση της εργατικής τάξης από την αστική, όπως θα οδηγούσε η δυναμική τάση της επανάστασης: αντί για την πολιτική της πραγμάτωση, η ελευθερία αρχίζει να βολεύεται στο εσωτερικό της ανθρώπινης ύπαρξης, στην ουσία του ανθρώπου. Το *factum* της ελευθερίας «μετατοπίζεται στο φιλοσοφικό πεδίο» που εκφράζει την, καταστατικά αντιφατική, αστική θέση: από τη μια πλευρά η νεότευκτη αστική τάξη, μέσα στο δυναμισμό της, θέλει την ελευθερία της για να αναπτυχθεί και από την άλλη, ο ίδιος ο ορθολογισμός της παρέχει την επίγνωση ότι η ριζοσπαστικοποίηση αυτής της ελευθερίας θα τραβήξει κάτω από τα πόδια της το έδαφος σε βασικές αστικές κατηγορίες, όπως είναι ο ελεύθερος ανταγωνισμός, η ανταλλαγή, η ιδιοκτησία και ό,τι άλλο.<sup>522</sup> Η αντίφαση αποτυπώνεται στον προβληματισμό της θεωρίας όπου ο λόγος περί ελευθερίας δεν νοείται πλέον παρά μόνον στη σύζευξή του με τον νόμο: «Όσο περισσότερο η θεωρία επείγεται για την ελευθερία και επιμένει ότι η ανθρώπινη ουσία είναι καθ' εαυτήν ελεύθερη, ότι η βούληση είναι απολύτως ελεύθερη και συνεπώς ότι οι άνθρωποι είναι απολύτως δι' εαυτούς υπεύθυνοι, τόσο περισσότερο αποκτά η θεωρία κατασταλτικά χαρακτηριστικά».<sup>523</sup>

Στην τρίτη καντιανή αντινομία, όπως ήδη αναπτύχθηκε, διατυπώνεται η καθοριστική σύλληψη περί της αναγκαίας αποδοχής μιας αιτιότητας εξ ελευθερίας.<sup>524</sup> Αυτή η σύλληψη παραλαμβάνεται στο ηθικό πεδίο επεκτείνοντας την εμβέλεια της αιτιότητας αυτής πέραν των ορίων του φυσικού κόσμου. Είναι ακριβώς το πεδίο της αιτιότητας στο οποίο εγείρεται το ερώτημα πώς μπορεί να συνενωθεί «η πρακτική χρήση του καθαρού Λόγου με τη θεωρητική χρήση του εν όψει της οροθετήσεως της ικανότητάς του»<sup>525</sup>. Κατ' ανάγκην, σύμφωνα με τον Αντόρνο, η πρακτική χρήση του Λόγου διέπεται και αυτή από τη γενικότητα και την αναγκαιότητα που έχουν ήδη χαρακτηρίσει τη θεωρητική χρήση του καθαρού Λόγου. Καθώς η κατηγορική προσταγή αποτελεί την ύψιστη αρχή του πράττειν, «η οποία συνενώνει μεταξύ τους τις δυο στιγμές την αναγκαιότητα και τη γενικότητα»<sup>526</sup> η μεν γενικότητα διασφαλίζει ότι η κατηγορική προσταγή δεν μπορεί να περιοριστεί από τίποτε το μεμονωμένο και εξατομικευμένο, η δε αναγκαιότητα διασφαλίζει την παραγωγή όλων των καθορισμών του Λόγου με βάση τις αρχές της Λογικής. Σε αυτήν ακριβώς την αναγκαιότητα ενυπάρχει, κατά τον Αντόρνο, ένα στοιχείο συγγένειας προς την αιτιότητα, η οποία δεσπόζει ήδη στην περιοχή των φαινομένων.<sup>527</sup> Με βάση αυτήν την κοινότητα εξηγείται κατά τον Αντόρνο το γεγονός ότι δεν μπορεί να γίνει λόγος περί ηθικής, που αποτελεί τη σφαίρα της ελευθερίας, χωρίς αναφορά στον νόμο. Από εδώ το βήμα για την αναγκαία διασύνδεση με την αιτιότητα έχει ήδη γίνει. «Ο Λόγος διαπιστώνει στις αιτιώδεις σχέσεις αυτό που ο ίδιος ενεργεί ως ικανότητα νόμου» (ND σ. 245).

#### *η άρνηση*

Σε αυτά τα πλαίσια ο εγγεγραμμένος Αντόρνο θέλει να προχωρήσει σε προσδιορισμένη άρνηση της αιτιότητας εξ ελευθερίας: θέλει να αναιρέσει, με την κριτική του, τη θέση «αιτιότητα εξ ελευθερίας» με τρόπο προσδιορισμένο, που σημαίνει ότι δεν θα απολήξει η κριτική στο μηδέν (στην αφηρημένη κρίση ότι δεν υπάρχει αιτιότητα στο πεδίο της ηθικής) αλλά θα δοθεί περιεχόμενο (και τούτο, όπως θα φανεί στη συνέχεια, αφορά τη συγγενική συνοχή των πραγμάτων ως μορφή αιτιότητας): η σύλληψη της ελευθερίας εντός της αιτιότητας αναιρείται και διατηρείται (στα πλαίσια μιας *Aufhebung*) με ανάδειξη του υλιστικού περιεχομένου της. Επιχειρεί δηλαδή ο Αντόρνο να ολοκληρώσει την ιδεαλιστική συνάφεια, καθότι την οδηγεί στα άκρα, μέσα από την αναίρεση και την αποκατάσταση

(τον περιεχομενικό εμπλουτισμό) της αρχικής βαθμίδας, της «αιτιότητας εξ ελευθερίας». Ο Ούλριχ Μύλλερ (Ulrich Müller), αναφερόμενος στη γενικότερη θέση του Αντόρνο απέναντι στο ηθικό υποκείμενο του Καντ, θεωρεί ότι αυτός δεν θέλει να το αποχωριστεί αλλά μάλλον να το «υλικοποιήσει και να το απο-υπερβατολογικοποιήσει». <sup>528</sup>

Ανατρέχοντας ο Αντόρνο στις καντιανές αφετηρίες επισημαίνει κατ' αρχήν ότι ο Καντ τοποθετήθηκε αφ' ενός μεν απέναντι στον Ντέιβιντ Χιουμ (David Hume) που, αντί για την αιτιότητα, είδε μόνον συμβατικές, δηλαδή αυθαίρετες υποκειμενικές, σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων και αφ' ετέρου απέναντι στον Λάιμπνιτς που αναγνώρισε την αιτιότητα ως εσωτερική αναγκαιότητα των πραγμάτων. Ο ίδιος ο Καντ θεωρεί ότι η αιτιότητα είναι εμμενής, σύμφυτη με τον Λόγο. Αυτός ο σύμφυτος χαρακτήρας με τον Λόγο που αποδίδεται έτσι στην αιτιότητα δείχνει ότι ο συγκροτητικός παράγοντας (η υπερβατολογική συνείδηση) τελεί ήδη μέσα στην αιτιότητα, την οποία αυτή θα πρέπει να συγκροτήσει για να αποδώσει στα αντικείμενα. Δηλαδή αν ο Καντ θεωρεί σύμφυτη με τον Λόγο την αιτιότητα, τούτο σημαίνει ότι το υποκείμενο είναι αναγκασμένο να σκέφτεται αιτιωδώς· η υπερβατολογική συνείδηση είναι αναγκασμένη (που σημαίνει ότι ήδη υπόκειται στην αιτιότητα) να ενοποιεί. Σύμφωνα με την κριτική του Αντόρνο «η αιτιότητα υπερβαίνει τη συνείδηση». Η συγκρότηση της αιτιότητας από το Λόγο (που αποτελεί το πεδίο της ελευθερίας) υπόκειται ήδη στην αιτιότητα, και καθιστά «ένοχη» την ελευθερία, δηλαδή την εκθέτει αναδεικνύοντας ότι το πεδίο της δεν είναι πεδίο αυτοκαθορισμού αλλά αποτελεί πεδίο αιτιωδών σχέσεων, δηλαδή εξαρτήσεων. Σε αυτές τις σχέσεις διασφαλίζεται η απουσία αντιφάσεων και άρα και η ταυτότητα. Αλλωστε ο ίδιος όρος *ratio* υποσημαίνει ταυτόχρονα και τον Λόγο και την αιτία. Το τίμημα που πληρώνει μια τέτοια αιτιότητα, που αφορά τον πυρήνα της αναγκαιότητας της συνθετικής ενότητας καταλήγοντας σε μια καθαρή μορφή νομοτέλειας, είναι ότι δεν μπορεί να επικαλεστεί τα υλικά δεδομένα μέσα στα πράγματα και γίνεται ομοίωμα καταναγκαστικής αρχής. Και τούτο διότι η νομοτέλεια που λέγεται «*a priori*» στον Καντ διαφεύγει από την εσωτερική συνάρτηση των φαινομένων (ND σ. 266).

*χωρίς ενοχή*

Το ζήτημα είναι ότι για τον Αντόρνο η αναζήτηση αιτιωδών σχέσεων δεν συνιστά ενοχή, δεν έρχεται σε

σύγκρουση προς την ελευθερία: «αν η αιτιότητα, έστω υποκειμενικά διαμεσολαβημένη, μπορούσε να αναζητηθεί για τον προσδιορισμό των πραγμάτων θα άνοιγε μια προοπτική ελευθερίας». Έτσι η θεώρηση διατηρεί τις συνιστώσες του καντιανού πλαισίου, με τη διαφορά ότι ο μεν Αντόρνο θα εμμείνει στην αναγκαιότητα της αιτιότητας για μια «υλική» υπεράσπιση της ελευθερίας ενώ ο Καντ θέλει να προωθήσει την ελευθερία προωθώντας την αντίθεσή της προς την αιτιότητα. Αυτή η αντίθεση προκύπτει από την ψευδή αντίθεση ελευθερίας και κυριαρχίας: η κυριαρχία που υποτάσσει τη φύση και η κυριαρχία πάνω στους ανθρώπους «υποβάλλει την ιδέα της ελευθερίας ως το αντίθετο της κυριαρχίας και έτσι διολισθαίνει σε μια αντίθεση προς την αιτιότητα». Η αντίθεση είναι ψευδής, στο βαθμό που το μοντέλο της ελευθερίας συγκροτείται με βάση το μοντέλο της κυριαρχίας (όπως έχει αναφερθεί ήδη η καθοριστική συνιστώσα είναι ο νόμος: τόσο στο γνωσιοθεωρητικό πεδίο, με τη νομοθετική δικαιοδοσία της διάνοιας, όσο και στο ηθικοπρακτικό με την ανάδειξη της ελευθερίας ως νομοτέλειας που δηλώνει έναν μονόδρομο: την αναπόδραστη ταύτιση της βούλησης με τον εαυτό της, νοούμενον ως Λόγο). Μόνο αν γίνει αναστοχασμός αυτής της ιστορικής σχέσης (ελευθερίας και κυριαρχίας) μπορεί να απελευθερωθεί η αιτιότητα από την ψευδή αντίθεσή της προς την ελευθερία. Είναι ακριβώς το αίτημα διάσωσης του ιστορικού χαρακτήρα της ελευθερίας που ωθεί τον Αντόρνο να κλονίσει την αντίθεση προς την αιτιότητα. Και τούτο επιτελείται αν αναζητηθεί στην αιτιότητα μια στιγμή (Moment) εκείνου που δεν είναι σκέψη- «να μάθουμε δηλαδή στο πεδίο της αιτιότητας τί διέπραξε η ταυτότητα σε βάρος του μη ταυτόσημου». Έτσι στο επίκεντρο της ανάπτυξης του Αντόρνο βρίσκεται ο αναστοχασμός της αιτιότητας, στην οποία κλονίζεται πλέον η μοναδολογική δομή, «η καθαρή μορφή της νομοτέλειας», αναδεικνύοντας την ανάγκη σύλληψης της σχέσης ταυτού-μη ταυτού. Ειδικότερα:

Ηδη στην κριτική που έχει ασκήσει ο Αντόρνο στη φαινομενολογική θεώρηση του Χούσερλ περί της αιτιότητας κάνει αναφορά, όπως έχουμε αναπτύξει, στο γεγονός ότι η φαινομενολογία παραμένει δέσμια στην απόκρουση της ψυχολογικής θεώρησης της αιτιότητας πληρώνοντας ένα τίμημα: χάνει «κάθε επαρκή έννοια αιτιότητας».<sup>529</sup> Μια τέτοια θέση κατ' αρχήν αιφνιδιάζει, όταν διατυπώνεται από τον Αντόρνο της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, όπου έχει ασκηθεί κριτική στη σκληρή, αιτιοκρατική εξήγηση

της φυσικο-επιστημονικής γνώσης. Έτσι γεννάται το ερώτημα, ποιά έννοια αιτιότητας, πέρα από τα δεσμά της ψυχολογικής εξάρτησης, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «επαρκής», τί είδους επάρκεια είναι αυτή που πρέπει να διαφυλαχτεί στο βλέμμα του φιλοσόφου; Μια πρώτη απάντηση αναφέρεται ήδη στο έν λόγω έργο, στη *Μετακριτική της γνωσιοθεωρίας*, καθώς ο Αντόρνο αναφέρεται στο «πλήρες πράγμα της εμπειρίας»: το πράγμα, αν δεν αποκοπεί από την αιτιότητα, μπορεί να παράσχει το συγκεκριμένο χαρακτήρα και την πληρότητα των ποιοτήτων που θα προσπορίσουν «... την υπεροχή της [της εμπειρίας] έναντι του γνωσιοθεωρητικού φορμαλισμού». <sup>530</sup> Αν το νόημα (ενός περιεχομένου) εκπέσει σε μια περιοχή εκτός αιτιότητας (akausal), τότε τα περιεχόμενα, τα εμπειρικά ευρήματα, αποκτούν το status της ουσίας, ως εάν η εμπειρία να παρείχε «αδιαμεσολάβητα την ουσία». <sup>531</sup> Όταν επανέρχεται στην *Αρνητική Διαλεκτική* ο Αντόρνο στο ζήτημα της αιτιότητας ανοίγει ακόμη περισσότερο την οπτική του: «αν η αιτιότητα ως υποκειμενική αρχή της σκέψης βαρύνεται με παραλογισμούς και αν από την άλλη μεριά εντελώς χωρίς αυτή δεν μπορεί να υπάρξει γνώση, θα έπρεπε να αναζητήσουμε στην ίδια ένα στοιχείο εκείνου που δεν είναι επίσης σκέψη. Πάνω στην αιτιότητα μπορούμε να μάθουμε τι διέπραξε η ταυτότητα σε βάρος του μη ταυτόσημου» (ND σ. 265-266). Επιχειρεί δηλαδή ο Αντόρνο να αποσπάσει την αιτιότητα από το καθεστώς της υποκειμενικότητας, από την περιοχή ενός άτεγκτου πίνακα (αριστοτελικών και μετέπειτα καντιανών) κατηγοριών και να την ανιχνεύσει μέσα στα ίδια τα πράγματα: «η αιτιότητα θα ήταν αντικειμενική, προκλητικά αντικαντιανή, μια σχέση μεταξύ πραγμάτων καθ'εαυτά όσο, και μόνον όσο, αυτά δεν είναι υποδουλωμένα από την αρχή της ταυτότητας». Σε αυτό το σημείο η αναφερόμενη ταύτιση αιτιότητας και ταυτότητας έρχεται σε αντιπαράθεση με την αδρή καντιανή διάζευξη ανάμεσα στην αναλυτική (λογική συνάφεια) και στην συνθετική (πραγματική σύνδεση), όπου η μεν πρώτη αντιστοιχεί στον νόμο της ταυτότητας η δε δεύτερη στον νόμο της αιτιότητας. <sup>532</sup> Η θεώρηση του Αντόρνο θέλει να αφίσει πίσω της αυτή τη διάζευξη.

*συγγένεια (Affinität)*

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι,

ως προς τη σύλληψη του Αντόρνο για το κοινό πεδίο αιτιότητας και ταυτότητας, έχει προηγηθεί ο Φρήντριχ Νίτσε (Friedrich Nietzsche), όπως αναπτύσσει σε ένα σχετικό κείμενό του ο Γιόζεφ Σιμόν (Josef Simon): <sup>533</sup> «όταν



νοούμε μέσα σε αυτήν την κατηγορία [της αιτιότητας], κατά τον Νίτσε “δεν αναζητούμε διόλου τις αιτίες, αλλά”, κυριολεκτώντας, “το γνώριμο”... Επιχειρούμε με αιτιολογήσεις να αναγάγουμε το άγνωστο σε οικείο...». Και λίγο πιο πριν από αυτό το χωρίο που παραθέτει ο Γιόζεφ Σιμόν, ο Νίτσε, στο ίδιο κείμενο, αναφέρει ότι η επιστήμη έχει εκκενώσει την έννοια της αιτιότητας από το περιεχόμενό της έτσι ώστε κατ’ ουσίαν έχει γίνει αδιάφορο ποιο είναι το αίτιο και ποιο το αιτιατό.<sup>534</sup> Ίσως με μια τέτοια κατεύθυνση, προς το «περιεχόμενο της αιτιότητας», να διαφωτίζεται η «πληρότητα» του πράγματος της εμπειρίας που είχε διατυπωθεί στη *Μετακριτική της γνωσιοθεωρίας*. Ο Αντόρνο προφανώς υποστηρίζει ότι μια τέτοια, «κριτικά θεωρημένη» αιτιότητα, που μπορεί να αναζητηθεί μέσα στα ίδια τα πράγματα και η οποία «παραπέμπει στην ιδέα της ελευθερίας ως δυνατότητας της μη ταυτότητας», χρήζει συνηγορίας. (Ας σημειωθεί ότι αργότερα, στο παλίμψηστο της *Αισθητικής Θεωρίας* του, όπως θα αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα, θα εντοπίσει ακόμη πιο ριζικά την αιτιότητα ανασύροντάς την από την αρχαϊκότητά της: «... διότι στην τέχνη δεν υπάρχει η διαφορά μεταξύ των καθαρά λογικών μορφών και εκείνων που αναφέρονται στον κόσμο των αντικειμένων· στην τέχνη επιβιώνει το αρχαϊκό αδιαχώριστο της λογικής και της αιτιότητας»<sup>535</sup> Αυτό που έχει σημασία και εμπλουτίζει με περιεχόμενο τη σύλληψη χωρίς να την μηδενίζει ως απλώς μηχανοκρατική είναι αυτό που ήδη αναφέρθηκε στη θεώρηση του Νίτσε: η αιτιότητα ανάγει το άγνωστο σε οικείο-από εδώ αντλεί ο Αντόρνο το ζήτημα της συγγένειας μεταξύ των πραγμάτων βάσει της αιτιότητας, τονίζοντας ότι έτσι δεν εγείρεται πλέον η αξίωση ολότητας, εφ’ όσον έχει γίνει μετατόπιση από την υποκειμενική αρχή που διέπει το ενοποιητικό σκέπτεσθαι. Με βάση αυτόν τον αναστοχασμό, απέναντι στην ταυτότητα έρχεται να αντιπαρατεθεί η σύλληψη της συγγένειας. Εν όψει της εσωτερικής σχέσης των συγγενών πραγμάτων, ο διαφωτιστικός Λόγος θέλει να υποστηρίξει τον αυτοφυή χαρακτήρα του προκειμένου να αποτρέψει την επαναστροφή στη μυθολογία, στην οποία θα μπορούσε να εκπέσει η συγκεκριμένη αναγνώριση των πραγμάτων ως συγγενών: «η διαδικασία της απομυθοποίησης περιόρισε την αιτιότητα ως κληρονόμο των πνευμάτων που ενεργούν μέσα στα πράγματα, ταυτόχρονα όμως την ενίσχυσε στο όνομα του νόμου» (ND σ. 264). Εν τούτοις για τον Αντόρνο τότε ακριβώς επιστρέφει ο διαφωτισμός στην τύφλωση, όταν διακόψει τη συγγένεια: «η συνείδηση

μαθαίνει από το άλλο όσα της επιτρέπει η ομοιότητά της με αυτό, όχι διαγράφοντάς το μαζί με την ομοιότητα» (ND σ. 267). Το ζητούμενο δεν είναι να αναπαραχθεί η ταυτότητα μέσα στη συγγένεια - αυτή απομακρύνει ήδη τη μη καταναγκαστική σχέση με τα πράγματα. Η αναπαραγωγή της ταυτότητας είχε ήδη επιτελεστεί στην καντιανή υπερβατολογική παραγωγή των καθαρών εννοιών της διάνοιας, καθώς ο Καντ τοποθετεί καθοριστικά τη συγγένεια (Affinität) των φαινομένων μέσα στο πεδίο της πρωταρχικής κατάληψης (Apperzeption), αναγνωρίζοντας έτσι ότι ο δεσμός των φαινομένων αποτελεί «υπερβατολογική συγγένεια» της οποίας απλό επακόλουθο είναι η «εμπειρική συγγένεια».<sup>536</sup> Για τον Αντόρνο «το κρυφό αλλά και διαστρεβλωμένο περιεχόμενο αλήθειας του ιδεαλισμού» εντοπίζεται εκεί όπου το υποκείμενο, γνωρίζοντας το στοιχείο της ισότητάς του με τη φύση, παύει να εξισώνει τη φύση με τον εαυτό του, απομακρύνεται από την ισότητα προς αυτήν (ND σ. 266). Καθώς όμως ούτε και «ως ένας θετικός οντολογικός επιμέρους καθορισμός μέσω Intuition» μπορεί να αναδειχτεί η συγγένεια, γιατί τότε θα μπορούσε να εκπέσει και πάλι στον μύθο, ο εγγελιανός Αντόρνο επιχειρεί να αναδείξει τη συγγένεια μη αρκούμενος σε μια αφηρημένη άρνηση, ότι δεν υπάρχει ταυτότητα/αιτιότητα ανάμεσα στα πράγματα, αλλά μέσα στην άρνηση θέλει να διαφυλάξει την υλικότητα των πραγμάτων μέσα από ένα νέο προσδιορισμένο περιεχόμενο: «η σκέψη μιμείται [...] τη μαγεία των πραγμάτων με την οποία τα περιέβαλε, στο κατώφλι μιας συμπαθητικής σχέσης μπροστά στην οποία η μαγεία θα εξαφανιζόταν. Η υποκειμενικότητα της αιτιότητας έχει μια εκλεκτική συγγένεια με τα αντικείμενα ως προαίσθημα αυτών που έχουν υποστεί από το υποκείμενο» (ND σ. 267). Το εγχείρημα του Αντόρνο είναι να ανακύψει η μίμηση (που στηρίζεται στη συγγένεια των πραγμάτων) από την προσδιορισμένη άρνηση της ταυτότητας/αιτιότητας· η συνύπαρξη της ορθολογικής σκέψης με τη μίμηση πρέπει όμως να είναι σε θέση να αντιπαρατεθεί προς μια πιθανή διολίσθηση προς τον ανορθολογισμό.<sup>537</sup> Αυτή η συνύπαρξη θα αποτελέσει μια καθοριστική συνιστώσα στην *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο, όπου το μέλημα είναι ακριβώς να αναδειχτεί η εντασιακή σχέση κατά την καλλιτεχνική δημιουργία ανάμεσα στην κατασκευαστική (ορθολογική) στιγμή και στη μιμητική (υλική) στιγμή χωρίς να εκπέσει η θεώρηση (η πραγμάτωση μέσα στο έργο τέχνης)

μονομερώς ούτε στον έναν πόλο ούτε στον άλλον – τούτο επιχειρείται να αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα.

*β. η διαλεκτική εντός της ελευθερίας*

*Impuls*

Και πάλι μέσα από το πεδίο του ιδεαλισμού, μέσα από την καθοριστική αφετηρία της καντιανής ηθικής (την πλήρη ταύτιση της βούλησης με το Λόγο) θα επιχειρήσει ο Αντόρνο να πραγματευτεί το ζήτημα της βούλησης μέσα από μια άλλη οπτική, αυτή της διαλεκτικής εντός της ίδιας της ελευθερίας. Αυτή η ολοκληρωτική ταύτιση, η ολοκληρωτική εξίσωση βούλησης και Λόγου συνεπάγεται την πλήρη αποκοπή της από το εμπειρικό - για τον Αντόρνο εδώ ακριβώς θα πρέπει να ανοίξει ο προσδιορισμός της βούλησης: μέσα στον προσδιορισμό της βούλησης συνανήκει και αυτό από το οποίο αυτή έχει αποσπαστεί, δηλαδή το εμπειρικό πεδίο. Πώς εκφράζεται αυτό; Εκφράζεται μέσα από κάποιες παρορμητικές ελεύθερες ενέργειες/συμπεριφορές, κάποιες αυθόρμητες συμπεριφορές: «η παρόρμηση/ παρώθηση (Impuls), ενδοπνευματική και ταυτόχρονα σωματική, οδηγεί πέρα από τη σφαίρα της συνείδησης, στην οποία επίσης ανήκει» (ND σ. 228). Αυτές οι παρορμητικές ενέργειες συνεχονται με τη μίμηση· στα πλαίσια αυτά η μιμητική συμπεριφορά δεν είναι μια συμπεριφορά που στρέφεται προς τα έξω με βάση μια έλλογη αιτιολόγηση αλλά αφορά μια ενστικτώδη προσομοίωση προς τη φύση, προς τις φυσικές συναρτήσεις, «αποτελεί ακούσια προσαρμογή σε εξωνοητικό (extramentales) πεδίο», το οποίο ακριβώς λόγω του ακούσιου, μη διαπερασμένου από το Λόγο, χαρακτήρα, κατέχει ένα στοιχείο ανορθολογικότητας· ακριβώς γι' αυτό η (ορθολογική) θεωρία περί της ελευθερίας οφείλει να το απορρίψει, ωστόσο κατά τον Αντόρνο αυτή η οιοική σωματική παρώθηση συνανήκει, αναπόδραστα, στον προσδιορισμό της ελευθερίας. Αν η ανάπτυξη της συνείδησης οδηγεί στην πραγμάτωση της ελευθερίας, ταυτόχρονα μέσω αυτής της ανάπτυξης «απωθείται ολοένα η ελευθερία σε αυτό το αρχαϊκό-μιμητικό στοιχείο που είναι ουσιάδες σε αυτήν». <sup>538</sup> Πίσω από την έννοια της ελευθερίας εδρεύει για τον Αντόρνο μια αρχαϊκή παρόρμηση, χωρίς την οποία δεν μπορεί να αναδυθεί η αφετηρία της

ελευθερίας, η οποία εν τούτοις, μέσα από τη σταθερή ανάπτυξη της έλλογης συνείδησης «τερματίζει στην ισχύ του εγώ». «Η ελευθερία είναι εν εαυτή ανταγωνιστική»,<sup>539</sup> δηλαδή η ελευθερία έχει εγγενώς συγκρουσιακό χαρακτήρα- και το ερώτημα είναι σε τί συνίσταται αυτός ο συγκρουσιακός χαρακτήρας. Συνίσταται στην αντινομία ανάμεσα στη σωματική παρόρμηση και στην έλλογη ισχύ του εγώ, ή άλλως ανάμεσα στο μιμητικό στοιχείο και το στοιχείο της συνείδησης.

*αυθορμησία* Ωστόσο ο Αντόρνο δεν θέλει να κατευθυνθεί απλά προς μια ψυχαναλυτική προσέγγιση. Θέλει να αναδείξει αυτή τη διττότητα της ελευθερίας μέσα στην καταστατική ορθολογική θεώρηση, μέσα στην καντιανή σύλληψη. Και τούτο θα το κάνει με βάση την έννοια στην οποία ήδη αναφέρθηκε και η οποία είναι κομβική για τη ενεργό συγκρότηση της υπερβατολογικής συνείδησης- πρόκειται, όπως έχουμε δει, για την έννοια της αυθορμησίας/αυτενέργειας (Spontaneität). Σε αυτήν θα αναδειχτεί μια διττότητα που κατά τον Αντόρνο προαναγγέλει τη διττότητα της ελευθερίας: μια στιγμή συνειδητής-ατομικής, νοητικής δραστηριότητας και μια στιγμή αθέλητης δραστηριότητας που υπερβαίνει την ατομικότητα. Ανατρέχοντας στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* η αυθορμησία, η νοητική δραστηριότητα της συνείδησης ορίζεται από τον ίδιο τον Καντ ως «η ικανότητα να αποκτούμε γνώση του αντικειμένου μέσω των παραστάσεων»,<sup>540</sup> οι οποίες έχουν προσληφθεί λόγω της ικανότητας δεκτικότητας των εντυπώσεων· πρόκειται για την ικανότητα που αφορά την παθητική διάσταση της αισθητηριακότητας. Έτσι από την μια πλευρά με την αυθορμησία πραγματώνεται ο υπερβατολογικός μηχανισμός- καθώς αυτή αποτελεί τη βάση της τριπλής συνθέσεως (δηλαδή τη βάση για τη σύνθεση της προσλήψεως των παραστάσεων στη σφαίρα της εποπτείας, για τη σύνθεση της αναπλάσεως των παραστάσεων στη σφαίρα της φαντασίας και για την αναγνώρισή τους στη σφαίρα της έννοιας).<sup>541</sup> Αυτή η αυθορμησία αποτελεί, όπως τονίζει ο Αντόρνο, τον κατ'εξοχήν προσδιορισμό «του σταθερού, εν εαυτώ ταυτόσημου εγώ». Από την άλλη όμως πλευρά υπάρχει μια διάσταση αυθορμησίας, την οποία ο Αντόρνο θέλει να την καταστήσει προωθητική για τη δική του ερμηνεία και προς τούτο ανατρέχει στο σκοτεινό κεφάλαιο περί του Σχηματισμού. Το υπερβατολογικό σχήμα, που καθιστά δυνατή την εφαρμογή της κατηγορίας στα φαινόμενα, μετέχει ως «μεσολαβούσα παράσταση» και του εμπειρικού και του

καθαρά νοητικού στοιχείου. Η κρίσιμη θέση, η οποία θεωρεί ο Αντόρνο ότι νομιμοποιεί την ερμηνεία του, αφορά το σημείο όπου η σχηματοποίηση του νού ορίζεται από τον Καντ «ως τέχνη κρυμμένη στα κατάβαθα της ανθρώπινης ψυχής, που το αληθινό μυστικό της θα είναι δύσκολο να το αποσπάσουμε ποτέ από τη φύση και να το παρουσιάσουμε ξέσκεπο μπροστά στα μάτια μας».<sup>542</sup> Για τον Αντόρνο οι κατηγοριακές επιδόσεις, η επιτέλεση των κατηγοριών δεν είναι «δικές μου επιδόσεις ως συνειδητές δράσεις» αλλά πρόκειται, θα μπορούσε να πει κανείς, «για αντικειμενικές αθέλητες λειτουργίες που λαμβάνουν χώρα πριν από οιοσδήποτε ιδιαίτερες νοητικές επιδόσεις λάβουν χώρα εντός του συγκροτημένου κόσμου». Εδώ αναφέρεται η κρίσιμη πρώτη βαθμίδα της παραγωγής των εννοιών της διάνοιας, η πρόσληψη (Apprehension) στην εποπτεία: το ενιαίο που συλλαμβάνεται στην εποπτεία πρέπει κατ' ανάγκην αφ' ενός να συμπίπτει με την άμεση παθητική δεδομενικότητα αφ' ετέρου να συνιστά και ένα νοητικό στοιχείο διότι η ενότητά του δομείται περιεχομενικά πέρα «από τους απλούς μορφολογικούς προσδιορισμούς του χώρου και του χρόνου».<sup>543</sup> Οι επιτελέσεις του Εγώ συγκροτούνται σε μια ήδη αντικειμενικά συγκροτημένη και ενιαία πραγματικότητα. Η υπερβατολογική σύνθεση παραπέμπει σε ένα βάθος, ως προς το οποίο ο Αντόρνο δεν διστάζει να προχωρήσει σε μια (βεβιασμένη;) υπαρπαγή του φροϋδικού Es: οι βαθύτερες συγκροτητικές επιδόσεις που εγώ επιτελώ «δεν είναι αυτές εντός των οποίων εγώ ο ίδιος νού αλλά πρόκειται για το ότι “Αυτό” ήδη νοεί εν εμοί».<sup>544</sup> Το «Αυτό» δραστηριοποιείται σε νοητικό πεδίο πριν συγκροτηθεί το ατομικό εγώ, - πρόκειται για μια εμπειρία την οποία ο Αντόρνο χαρακτηρίζει αρχαϊκή και η οποία αναδεικνύει, μέσα από ένα αβυσσαλέο βάθος, ότι το υπερβατολογικό είναι αυτό που συγκροτεί, πριν τη συγκρότηση του ατομικού νοείν, την ατομικότητα εν γένει (η οποία θα θεμελιώσει το μεμονωμένο ατομικό). Στην υπερβατολογική σύλληψη αναδύονται εν ταυτώ και οι δύο στιγμές: και η στιγμή της ισχυρής εξύψωσης της ατομικότητας αλλά και τα κρυμμένα βάθη της ψυχής που αναφέρει ο Καντ, η άβυσσος, μέσα από την οποία θα προβάλλει το εγώ, - μια διττότητα, η οποία, μέσα από την πορεία της αυθορμησίας, προαναγγέλει τη διττότητα της νεωτερικής ελευθερίας: και τούτο διότι το ζητούμενο για τον Αντόρνο ήταν να σπάσει η μοναδολογική (μονοσήμαντη) δομή της αυθορμησίας (και της ελευθερίας)- το ζητούμενο ήταν να αναδειχτεί εντός τους μια διάσταση που

ανάγεται στο «άλλο» και η οποία κατ' αυτόν τον τρόπο κλονίζει τη μονοσήμαντη δομή του υπερβατολογικού, αυτής της θεμελιώδους σύλληψης στο πεδίο του γερμανικού ιδεαλισμού. Με βάση αυτόν τον κλονισμό της μονοσήμαντης δομής του υπερβατολογικού ο ίδιος ο Αντόρνο θεωρεί ότι νομιμοποιείται να κάνει μια ουσιώδη παρέκκλιση που αφορά πλέον την ίδια τη νεωτερικότητα ως προς την μη αναγώγιμη στο Λόγο στιγμή εν σχέσει με την αυθορμησία/ελευθερία: θεωρεί ότι και στον Μαρξ και γενικότερα στη θεωρία του σοσιαλισμού διαφυλάσσεται ο διαλεκτικός χαρακτήρας της ελευθερίας καθώς η αυθόρμητη, ελεύθερη πράξη του προλεταριάτου αφ' ενός μεν είναι έλλογη, «βάσει της σαφούς και εγνωσμένης θεωρίας», αφ' ετέρου όμως ενέχεται σε αυτήν και μια στιγμή του μη αναγώγιμου, «μια στιγμή της άμεσης δράσης, η οποία δεν διαλύεται εντελώς στη θεωρητική της ορίζουσα και κυρίως δεν διαλύεται άνευ ετέρου στον ορισμό της ιστορίας αλλά οδηγεί έξω από αυτήν, ενώ ταυτόχρονα προσδιορίζεται από αυτήν, σε πλήρη αντίθεση προς όλες τις μηχανιστικές απόψεις για την ιστορική πορεία».<sup>545</sup> Η εκτός της γραμμικής ιστορίας στιγμή, η ρήξη προς τον ομοιογενή ιστορικό χρόνο, αυτή δηλαδή η στιγμή της επανάστασης, είχε μια μοιραία πορεία: από τη μια πλευρά η αυθορμησία όφειλε να εξαφανιστεί για να προσαρμοστεί στις (νεοαναδυόμενες, μετεπαναστατικές) κυρίαρχες σχέσεις εξουσίας και από την άλλη πλευρά αυτονομήθηκε και αποσχίστηκε από το Λόγο «ως διαμαρτυρία ενάντια στο αιτιοκρατικό/μηχανοκρατικό ντετερμινισμό» με την υιοθέτησή της πλέον από τον αναρχισμό. Μέσα από αυτήν την πορεία η έννοια της αυθορμησίας, «που είναι το μέσον ή το όργανο της ελευθερίας», ανασυγκροτείται ως έννοια που «δεν υπακούει στη λογική της απουσίας της αντίφασης αλλά αποτελεί ενότητα αντιφατικών ... στοιχείων και παραπέμπει έτσι σε μια πολύ αυστηρή έννοια της διαλεκτικής»<sup>546</sup>- διαλεκτική η οποία έρχεται σε αντίθεση με τη μονοσήμαντη ταύτιση της ελευθερίας με τη συνείδηση, με τον καθαρό Λόγο, όπως θεμελιώθηκε κυρίως με τον Καντ, για τον οποίο η βούληση «δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ικανότητα, ή η επιτομή των ικανοτήτων, να πράττω έτσι όπως μού υπαγορεύει ο Λόγος».<sup>547</sup> Ασφαλώς χωρίς την έλλογη συνείδηση δεν υπάρχει βούληση, ωστόσο δεν θα πρέπει να ταυτίζεται άνευ ετέρου η βούληση με την έλλογη συνείδηση. Εδώ ανάμεσα σε αυτά τα δύο πεδία αναδύεται η «προστιθέμενη στιγμή» (das Hinzutretende) της αυθορμησίας ως ανάμνηση της στιγμής όπου το ενδοπνευματικό (intramentales)

και το εξωπνευματικό (extramentales) ήταν ακόμη ενιαίο. Αυτή η αρχαϊκή ανάμνηση θα αρχίσει να απωθείται και να χαλιναγωγείται για να συγκροτηθεί μια βούληση όπου η αυθορμησία θα έχει πλέον απωθηθεί, καθώς το «εγώ της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας» πιστεύει «ότι έτσι αποδεικνύει την ελευθερία του» (ND σ. 221) – αυτή συνιστά πλέον την ανελευθερία του την οποία μπορεί να συνειδητοποιήσει το άτομο μόνο πλέον σε παθολογικές καταστάσεις, όπου το άτομο ενεργεί στο εμμενές πλαίσιο του με βάση ξένους προς το δικό του εγώ νόμους – πρόκειται για τις ψυχαναγκαστικές νευρώσεις, όπως έχει ήδη αναπτυχθεί.

*η περίπτωση Αμλετ*

Για το πρόβλημα που ανακύπτει

στην αρχή της συγκρότησης της νεωτερικής υποκειμενικότητας ο Αντόρνο επικαλείται τον δανό πρίγκηπα, τον Άμλετ. Ο σαιξπηρικός ήρωας είναι αναγκασμένος να υποκριθεί τον τρελό για να πάρει εκδίκηση για τον πατέρα του και να φέρει και πάλι σε τάξη το βασίλειο της Δανιμαρκίας. Η τρέλα όμως, πίσω από την οποία ο πρωταγωνιστής καλύπτεται για να κάνει πράξη αυτό που θεωρεί σωστό, αυτή η ρηγματώδης αποκοπή από την πραγματικότητα, αποτελεί έκφραση μιας ιστορικοφιλοσοφικής κατάστασης που υπηρετεί, σύμφωνα με την ανάλυση του Αντόρνο, μια ανάγκη πολύ βαθύτερη από μια θεατρική ίντριγκα. Η ρήξη ανάμεσα στον εσωτερικό κόσμο (στη συνείδηση) και στον εξωτερικό κόσμο (εδώ όπου συγκαταλέγονται και οι πράξεις) είναι ιστορική και έχει ως φιλοσοφικό της αντίκρυσμα τη θεμελιώδη καρτεσιανή διάκριση ανάμεσα στη νοούσα υπόσταση (res cogitans) και στην εκτατή ύλη της εξωτερικής πραγματικότητας (res extensa). Στη μεσαιωνική ordo ήταν δεδομένη η ομοφωνία προς μια δεδομένη οντολογική τάξη, δεν υπήρχε σχάση ανάμεσα στο έσω και το έξω· το άτομο αποτελούσε ανεπερώτητο μέρος αυτής της εξωτερικής, κλειστής, υποστασιακής τάξης ενώ στις νεότευκτες αστικές συνθήκες το άτομο (οφείλει να) αναλαμβάνει το φορτίο του εαυτού του. Σύμφωνα με τον Γκέρχαρντ Σβέπενχόουζερ η πρόσδεση του ατόμου στο συνολικό κοινωνικό πλέγμα δεν είναι πλέον ανεπερώτητη όταν «η αναστοχασμένη εμπειρία των κοινωνικών αντιθέσεων καθιστά εντελώς αναγκαίο τον φιλοσοφικό διαλογισμό για τη σχέση των ιδιαίτερων συμφερόντων του μεμονωμένου ατόμου προς τα γενικά συμφέροντα της κοινωνίας».<sup>548</sup> Εδώ εκφράζεται η σχάση του νεωτερικού υποκειμένου, καθότι τούτο, ως γνωρίζον και έλλογο, «ανακαλείται μέσα από μια μη έλλογη,

φθαρμένη, κακή ... πραγματικότητα»<sup>549</sup>- έτσι ώστε η σχέση προς την πραγματικότητα γίνεται πλέον προβληματική, καθότι αυτή είναι πλέον ετερόνομη, ξένη, αντιτιθέμενη προς το υποκείμενο. Τούτο δεν γνωρίζει πια τί να κάνει- και υπ' αυτήν την οπτική η τρέλα του Αμλετ παύει να είναι υποκριτική και αγγίζει την αλήθεια. Προς την ίδια κατεύθυνση έχει ήδη αναπτυχθεί στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ότι «η ενότητα της προσωπικότητας ήταν διαφανής ως φενάκη μετά τον Αμλετ του Σαίξπηρ».<sup>550</sup> Αυτή η φενάκη ολοκληρώνεται προς το τέλος του δράματος όταν ο Αμλετ πραγματώνει, μέσω μιας ξαφνικής και ορμητικής παρώθησης (Impuls) τους φρικτούς φόνους. Όταν ήταν κλεισμένος στον μεγάλο εσωτερικό μονόλογο, μέσα «στον κλοιό του αναστοχασμού», δεν είχε τη δυνατότητα να βγεί προς τα έξω και ανέβαλε συνεχώς την πράξη, όπως προκύπτει από κάποιες χαρακτηριστικές αποστροφές: *«Όμως εγώ ένα ανθρωπάριο/ νωθρό και άβουλο και ανάξιο, κάθομαι άπραγος/και χάνω τον καιρό μου σαν ονειροπαρμένος/χωρίς να βιάζω λέξη για το δίκιο μου/... σαν άνανδρος δειλιάζω, επειδή συνέχεια/σκέφτομαι κι αναλύω τις συνέπειες κάθε σκέψης/... ορίστε, εγώ τι θα κάνω;/εγώ, που μου σκοτώσαν τον πατέρα κι ατίμασαν τη μάνα μου...μένω άπραγος, νωθρός...»*.<sup>551</sup> Ερχεται όμως μια στιγμή, πέρα από οποιοδήποτε έλλογες εκτιμήσεις και σταθμίσεις, που ωθεί στην πράξη, «είναι η στιγμή της βουλευτικής ενέργειας που δεν εξαντλείται στην ορθολογικότητα», είναι η στιγμή της παρώθησης, της αυθορμησίας: μια στιγμή που είναι αναγκαία για την πράξη και η οποία όμως μπορεί να οδηγήσει σε ανορθολογικές κατευθύνσεις. Ο Αντόρνο, θέλοντας να αποφύγει οποιαδήποτε σχέση με ανορθόλογες θεωρίες για τη βούληση (κατά την έννοια ενός Καρλ Σμιτ ή ενός Μαξ Βέμπερ), αναδεικνύει το αίτημα να συνανήκει αξεχώριστα αυτή η ανεξάλειπτη στιγμή στον προσδιορισμό της έλλογης βούλησης. Στο σαιξπηρικό δράμα επιβιώνει η φάση όπου δεν έχει ακόμη επέλθει ο καθοριστικός χωρισμός του έσω και του έξω (του νοητικού και του εξωνοητικού στοιχείου) και έτσι ο Αμλετ, ο πρωταγωνιστής στο μεταίχμιο της νεωτερικής σκηνης, επανακάμπτει σε μια φάση αρχαϊκή για να μπορέσει να επιτελέσει την πράξη του- άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, η ίδια η πράξη της εκδίκησης φέρει αρχαϊκά χαρακτηριστικά που αφίστανται της αστικής ορθολογικής τάξης.



αμφίβια

Μέσα στην πορεία της νεωτερικότητας η θεματοποίηση της βούλησης συνυπάρχει με τον κλωνισμό της. Αυτός ο κλωνισμός όμως ανοίγει περαιτέρω το ερώτημα, αν μπορεί καν να υπάρξει βούληση μέσα στις συνθήκες ενός κατασταλτικά οργανωμένου, διοικούμενου κόσμου. Οι άνθρωποι δεν είναι καν ικανοί για τη βούληση, την παρόρμηση, την αυθορμησία και επανακάμπουν, όπως είχε αναπτύξει ο Αντόρνο μαζί με τον Χορκχάμερ στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, σε αντιδράσεις όπως είναι αυτές των αμφίβιων ζώων.<sup>552</sup> Στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του Αντόρνο για την *Ιστορία και την Ελευθερία* αναπτύσσεται μια «παράδοξη» αναστροφή της κατάστασης: αν οι άνθρωποι είναι πλέον ικανοί μόνον για ανακλαστικές αντιδράσεις, σαν αμφίβια ζώα, πηγαίνοντας συνεχώς προς τα πίσω, ωστόσο σε αυτήν την οπισθοδρόμηση δεν μπορούν να συναντήσουν πλέον την αρχαϊκότητα που σφράγιζε, όπως αναπτύχθηκε, το πεδίο της βούλησης. Για τον Αντόρνο σε αυτό ακριβώς συνίσταται ένας κρίσιμος διαλεκτικός πυρήνας για την πρόσβαση προς τα πράγματα: «είναι δυνατόν [...] να διατηρείται και να επιβιώνει κάτι πανάρχαιο και ωστόσο να καθίσταται ριζικά διαφορετικό από αυτό που υπήρξε».<sup>553</sup> (Εδώ πλαγιοκοπείται εκτός των άλλων και πάλι η αυθεντικότητα που αναζητείται με το χαϊντεγκεριανό αίτημα για την κίνηση προς τα πίσω: σε αυτή δεν μπορεί ποτέ να βρεθεί αυτό που ήδη έχει υπάρξει). Η ισχυροποίηση του μοντέρνου υποκειμένου έχει αφαιρέσει ανεξίτηλα κάθε δυνατότητα αρχαϊκής αυθορμησίας. Η παρωθητική/ανακλαστική ενέργεια ήταν δείκτης μιας φάσης όπου ο εσωτερικός και εξωτερικός κόσμος του ανθρώπου, το έσω και το έξω ήταν ενιαίο: γι' αυτό ακριβώς στην παρώθηση υπήρχε η όσμωση του ανθρώπου με τα πράγματα. Με τη νεωτερικότητα ο Αντόρνο θεωρεί ότι έχει συντελεστεί μια αυτονόμηση των παρωθητικών/ανακλαστικών ενεργειών απέναντι στον ίδιο τον εαυτό- μια αυτονόμηση που μπορεί να συνδέεται με την αυτονόμηση του ανθρώπου απέναντι στον κόσμο και την ισχυροποίηση του εγώ. Και τούτο συμβαίνει καθώς «η ανταύγεια του ισχυροποιημένου μοντέρνου υποκειμένου» πέφτει πάνω στην παρωθητική/ανακλαστική ενέργεια που κατ' αρχήν φαίνεται ότι είναι ξένη προς το κεντροποιημένο, συνειδησιακά συγκροτούμενο εγώ. Αυτή η παρωθητική/ανακλαστική ενέργεια είναι πια κάτι διαφορετικό από την αρχική παρώθηση (από την φάση της όσμωσης του ανθρώπου με τα πράγματα) καθώς και η ίδια έχει σφραγιστεί αναπόδραστα από το μοτίβο της αυτονομίας. «Η

παρωθητική/ανακλαστική αντίδραση τίθεται στην υπηρεσία της αρχής του εγώ». <sup>554</sup> Το αρχαϊκό δεν είναι απλώς αρχαϊκό, είναι ήδη αλλοτριωμένο.

μέσα στο άκρο Αφίνοντας αυτή την ανάπτυξη των πανεπιστημιακών παραδόσεων ο Αντόρνο επανέρχεται στην *Αρνητική Διαλεκτική*, στην ενότητα για τη Μετακριτική του Πρακτικού Λόγου, και θεματοποιεί και πάλι το ζήτημα της συμφιλίωσης με το άλλο, με το μη εγώ, επανερχόμενος και στο ζήτημα της σωματικής παρώθησης: ο καταναγκαστικός μηχανισμός της κοινωνίας και η ατομικότητα τελούν στη διαλεκτική που έχει ολοκληρωθεί με τον Χέγκελ, και μάλιστα, όπως τονίζεται, εκεί όπου η εγγεληνική θέση «παρέχει υποστήριξη στην αντιδραστική κατάχρηση» (ΑΔ 340)· ο Αντόρνο θα διαπεράσει αυτή τη διαλεκτική ανάμεσα στην αδικία της γενικής αξίωσης αλλά και του δίκιου της απέναντι στο ατομικό εγωιστικό συμφέρον. Όμως θεωρεί ότι με το να τεθεί το ερώτημα για την ελευθερία η την ανελευθερία, το ζήτημα είναι ήδη χαμένο, γιατί έχει ήδη αναγνωριστεί ή καλύτερα έχει ήδη νομιμοποιηθεί, μέσα στους όρους του επιχειρήματος, το ανελεύθερο εφ' όσον αυτό τίθεται διαζευκτικά (και άρα εξισωτικά) με το ελεύθερο. Ο λόγος περί ελευθερίας ή ανελευθερίας οφείλει να ακυρωθεί στο βαθμό που σε μια αφηρημένη συνάφεια «η αυστηρή λογική συνέπεια γίνεται όργανο ανελευθερίας» (ND σ. 281). Τούτο σημαίνει ότι πρέπει να αποφευχθεί ως αποδεικτέα διατύπωση η φράση «δεν πρέπει να υπάρξει ξανά Αουσβιτς» - μια τέτοια εκλογίκευση θέτει την απολυτότητα της άρνησης σε επιχειρηματολογικά πλαίσια ώστε να νομιμοποιεί ήδη αυτό που αρνείται: ως αφηρημένη αρχή περιέρχεται «στην κακή απειρότητα της λογικής παραγωγής και της ισχύος»· η κακή απειρότητα μπορεί να παρακαμφθεί μέσα από μια σύλληψη όπου το άτομο θα συμφιλιωνόταν με το μη εγώ, οπότε «θα στεκόταν και πάνω από την ελευθερία που συμμαχεί με τον αντίποδά της, την καταπίεση» (ND σ. 279). Όλο το ζήτημα είναι βέβαια πώς νοείται αυτή η συμφιλίωση με το μη εγώ στα συμφραζόμενα της μετακριτικής του Πρακτικού Λόγου· εδώ αυτή η συμφιλίωση αρθρώνεται διττώς: όπως ήδη αναπτύχθηκε αρθρώνεται μέσα από τη σωματική παρώθηση (Impuls) και μέσα από την ταυτότητα στο βαθμό που διαπερνάται από την άρση της. Έτσι κατ'αρχήν η συμφιλίωση με το μη εγώ νοείται σε μια σύλληψη η οποία θα αφορά τόσο τη θεωρία όσο και την πράξη χωρίς όμως αυτοί οι δύο πόλοι να αποτελούν ένα

ενιαίο σύμπλεγμα σαν να έχουν συγκολληθεί· κατά τούτο ως συμφιλίωση νοείται η σωματική παρώθηση (Impuls)· μέσα σε αυτό το άκρο τελεί σε αδιάσπαστη ενότητα η συνείδηση και η πράξη: «...το αδιάσπαστο θα ζούσε μόνο στα άκρα, στην αυθόρμητη παρώθηση που, μην έχοντας υπομονή να ακούσει το επιχείρημα, δεν θέλει να ανεχθεί τη συνέχιση της φρίκης, καθώς και στη μη τρομοκρατούμενη από κανέναν επιτετραμμένο θεωρητική συνείδηση ...» (ND σ. 281-282). Το ζητούμενο είναι η σύλληψη του άκρου: αυτή η σωματική παρώθηση διασφαλίζει στον Αντόρνο ότι βάσει αυτής δεν απολυτοποιείται ούτε η ταυτότητα ούτε η άρση της: γιατί το υποκείμενο είναι ελεύθερο ως ταυτόσημο με τον εαυτό του, όμως μέσω του ταυτόσημου υπόκειται στον καταναγκασμό της ταυτότητας και από την άλλη πλευρά είναι ανελεύθερο, ως διάχυτη φύση, όμως ως τέτοια φύση είναι ελεύθερο πέρα από τον καταναγκασμό της ταυτότητας (ND σ. 294).

Στο επίκεντρο της θεώρησης βρίσκεται ο Λόγος, ο οποίος αποσχίστηκε από τη φύση «για να υπηρετεί τους σκοπούς της αυτοσυντήρησης»· με αυτή όμως την απόσπαση από τη φύση ο Λόγος γίνεται το άλλο της φύσης και έτσι ως το «απόλυτο αντίθετό της» ξεχνά τη διαλεκτική του «και πισωγυρίζει στη φύση ως εξαγριωμένη αυτοσυντήρηση» (ND σ. 285). Αν το ζητούμενο για τον Αντόρνο είναι η όσμωση με τα πράγματα, η συμφιλίωση της φύσης με το Λόγο, έτσι ώστε η στιγμή του Λόγου και η στιγμή της παρώθησης να παραπέμπει η μία στην άλλη, με στόχο η πράξη (και η πολιτική πράξη) να έχει την ανάγκη όχι μόνο της προωθητικής θεωρητικής συνείδησης αλλά και εκείνης της παρωθητικής /σωματικής στιγμής που δεν εξαντλείται εντελώς στο Λόγο, τότε το ζητούμενο αυτό μεταβάλλει τη βάση του ηθικού ερωτήματος. Στο πεδίο της ηθικής το ερώτημα της ελευθερίας μετασχηματίζεται σε αυτό που αφορά τη σχέση του Λόγου προς το άλλο του Λόγου, τη σχέση του εγώ προς το μη εγώ, την κρίσιμη σύζευξη προς το μη αναγώγιμο το οποίο οφείλει να τύχει του αναστοχασμού, δηλαδή να διασωθεί. Αυτό που οφείλει να διασωθεί είναι η ίδια η αρνητικότητα, αυτή που αποτελεί το περιεχόμενο μιας διαλεκτικής που αφήνει ανοιχτή τη ρωγμή, την απορία που σφραγίζει αρνητικά το ίδιο το αληθές: «Η απορία έχει το θεμελιωτικό λόγο της στο ότι η αλήθεια πέραν του καταναγκασμού της ταυτότητας δεν είναι το

εντελώς έτερον αυτής αλλά μέσω αυτού του καταναγκασμού της ταυτότητας είναι η ίδια και από τη δική της πλευρά διαμεσολαβημένη από αυτόν». <sup>555</sup>

## ii. ιστορία

- καθολικότητα του Λόγου: οικουμενικότητα της ιστορίας
- παρέκβαση: η ρήξη στο ιστορικό συνεχές  
οι θέσεις για την ιστορία του Βάλτερ Μπένγιαμιν
- ερμηνεία:  
η ιδέα της φυσικής ιστορίας
  - α. πρώτη διατύπωση με βάση το νεανικό κείμενο του Αντόρνο: « Η ιδέα της φυσικής ιστορίας» (1932)
  - β. δεύτερη διατύπωση της Φυσικής Ιστορίας με βάση την *Αρνητική Διαλεκτική*

## καθολικότητα του Λόγου: οικουμενικότητα της ιστορίας

*«το γενικό φροντίζει ώστε το υποταγμένο σε αυτό ιδιαίτερο να μην είναι καλύτερο από το ίδιο. Αυτός είναι ο πυρήνας κάθε ταυτότητας που έχει κατασκευαστεί μέχρι σήμερα»*

*Αντόρνο*

*Αρνητική Διαλεκτική*

ανταγωνισμός

«Η ιστορία είναι δυνατή μόνον ως φιλοσοφία της ιστορίας», θα πει προς τους φοιτητές του σε μια από τις εισαγωγικές παραδόσεις του ο Αντόρνο πάνω στη θεματική Ιστορία και Ελευθερία.<sup>556</sup> Τούτο σημαίνει ότι το ιστορικό γεγονός είναι αναπόσπαστο από τον επ' αυτού αναστοχασμό. Αφ'ης στιγμής αυτός ο αναστοχασμός έλαβε τις καθοριστικές διαστάσεις της ολότητας του Λόγου στο πεδίο της εγγελιανής θεώρησης της ιστορίας, ο Αντόρνο θεωρεί ότι στο θεμελιώδες σχέδιο του Χέγκελ αναδεικνύονται αδρά όλα τα ζητήματα αλλά και τα προβλήματα μιας ιστορικής σύλληψης που θέλει να ανασυγκροτήσει την ολότητα του ιστορικού συνεχούς. Σύμφωνα με τον Χέγκελ «η παγκόσμια ιστορία είναι η πρόοδος στη συνείδηση της ελευθερίας- μια πρόοδος που οφείλουμε να γνωρίσουμε στην αναγκαιότητά της»<sup>557</sup> πρόκειται για μια «βαθμιαία πορεία», για την εν ελευθερία προοδευτική πορεία της συνείδησης που οδηγεί, μέσα από συγκροτητικές αντιφάσεις, προς την αυτοπραγμάτωση του πνεύματος. Σε αυτά τα πλαίσια η ιστορία χαρακτηρίζεται ως παγκόσμια «που εκτυλίσσεται στο πνευματικό πεδίο». Το όλον, ο παγκόσμιος χαρακτήρας συμπυκνώνεται στη δομή της εγγελιανής σκέψης: η αφετηρία προϋποθέτει ήδη ένα αποτέλεσμα που ωστόσο οφείλει να εκτεθεί και άρα να συγκροτηθεί μέσα από την προοδευτική πορεία της ορθολογικότητας, μέσα από την εκτύλιξη συνεχών αντιφάσεων· ο τόπος αυτής της ορθολογικής ολότητας είναι αυτό τούτο το πεδίο της οικουμενικότητας της ιστορίας. Για τον Χέγκελ: «[...] ο Λόγος είναι εγγενής στο ιστορικό γίνεσθαι και πραγματώνεται εντός αυτού και μέσω αυτού»<sup>558</sup> έτσι ώστε «το μοναδικό διανόημα που κομίζει η φιλοσοφία είναι το μοναδικό

διανόημα του Λόγου: ότι ο Λόγος εξουσιάζει τον κόσμο, επομένως ότι και η παγκόσμια ιστορία εκτυλίχθηκε έλλογα». <sup>559</sup> Η παγκόσμια ιστορία, που κατέχει και τον τίτλο «το παγκόσμιο δικαστήριο», είναι το πεδίο όπου τα άτομα καθίστανται «ασύνειδα εργαλεία του», εργαλεία της δραστηριότητας του παγκόσμιου πνεύματος, το οποίο αναπτυσσόμενο καθ' εαυτό και δι' εαυτό οδηγείται στην ανάπτυξη της αυτοσυνειδησίας του και της ελευθερίας του. <sup>560</sup> Όπως αναπτύσσει ο Βάλτερ Γάισκε (Walter Jaeschke), η ιστορία για τον Χέγκελ δεν αποτελεί φυσική εξέλιξη ούτε όμως και μια τυπική/μορφική διαδικασία αλλά συνιστά την έκπτυξη του πνεύματος. Έτσι η ιστορία αρχίζει εκεί που αρχίζει το έλλογο. <sup>561</sup> Στον πυρήνα αυτής της σύλληψης εντοπίζεται η αναδιάταξη που επιτελείται από τον Χέγκελ στην ίδια τη διαφωτιστική έννοια του Λόγου, σύμφωνα με τη θεώρηση του Γ. Φαράκλα: «... ο Εγκελος παύει να θεωρεί τον λόγο αντίθετο προς το πραγματολογικό επίπεδο, προς το «θέσει». Μπορεί να νοήσει την ιστορία ως αλλαγή του τρόπου ύπαρξης της ελευθερίας, επειδή δεν θεωρεί πλέον τον λόγο αντίθετο προς την ιστορία». <sup>562</sup> υπ' αυτήν την οπτική η πραγματοποίηση της ελευθερίας συνέχεται με την ανασκευή του περιεχομένου της: «Η πραγματοποίηση της ελευθερίας είναι επαναπροσδιορισμός της έννοιάς της» έτσι ώστε να τίθεται σε άρρηκτη συνοχή «η θεωρητική επεξεργασία» με την «ολοκλήρωση της ιστορικής διαδικασίας». <sup>563</sup> - Στην ιστορικότητα αυτού του αυτοαναπτυσσόμενου, αυτοαντιφατικού Λόγου επικεντρώνει ο Αντόρνο την ιστορικοφιλοσοφική προβληματική του χωρίς να απομακρύνεται (κατ' αρχήν) από το ζήτημα της καθολικής πορείας προς την ορθολογικότητα, που αποτελεί τη βάση για την εγγελιανή σύλληψη της ιστορίας και τούτο στο βαθμό που ο ίδιος θέλει η κριτική του προς τον Χέγκελ να είναι εμμενής, ήτοι το κριτήριο που αξιώνει ο Χέγκελ για τη δική του ιστορική σύλληψη θα επιδιώξει να είναι και το δικό του κριτήριο. Έτσι θα εμμείνει στην καθολικότητα, με στόχο όμως να αναδείξει το τυφλό σημείο της ιστορικότητάς της, δηλαδή το σημείο που δεν διαπερνάται από τον αναστοχασμό των προϋποθέσεών της. Αν για τον Χέγκελ η καθοριστική συνιστώσα της ιστορίας είναι η καθολικότητα του Λόγου, ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει ότι αυτή η καθολικότητα έχει εν τέλει μερικό χαρακτήρα, ο οποίος και σφραγίζει την ιστορικότητά της. Όπως έχει ήδη αναπτυχθεί στις συνάψεις της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* η εν χρόνω πορεία του Λόγου ενσαρκώνεται μέσα στον επιχειρούμενο κατεξουσιασμό και τον

έλεγχου της φύσης, τόσο της εξωτερικής που περιβάλλει τον άνθρωπο όσο και της ίδιας της εσωτερικής φύσης του ανθρώπου που αποτελεί το δυναμικό πεδίο των εμπειριών του. Ο Λόγος, η ενοποιητική αρχή προς άρση των αντιθέσεων, ελέγχει με έναν ταξινομητικό και υπαγωγικό τρόπο το ετερογενές υλικό του (τη φύση), έτσι ώστε αυτή να αποκόπτεται από τα εγγενή ποιοτικά χαρακτηριστικά της. Κατ' ανάγκην στην καθολική πορεία του εξορθολογισμού, στην καθολικότητα του Λόγου εμπερικλείεται ήδη το μερικό, το έτερον, το οποίο αντιμετωπίζεται ως αλλότριο, ως εχθρικό. Αυτή η σχέση της καθολικότητας προς τη μερικότητα ανακύπτει αναπόφευκτα ως σχέση ανταγωνισμού: στο Λόγο εκδηλώνεται ο αναπόφευκτος ανταγωνισμός ανάμεσα στο (υποτιθέμενο) ελεύθερο υποκείμενο που νοεί και στο έτερον (στη φύση) που καθυποτάσσεται. Αυτός ο ανταγωνιστικός χαρακτήρας της εν προόδω ορθολογικότητας είναι αυτός που αποκαλύπτει ότι το καθολικό είναι κατ' ουσίαν μερικό, είναι αυτός που αναδεικνύει το τυφλό σημείο: ένας Λόγος που δεν αναστοχάζεται τον εαυτό του, εφ' όσον δεν διαβλέπει την υλική (ιστορική) εξάρτησή του από το έτερον (από αυτό που ο ίδιος δεν είναι), ένας τέτοιος Λόγος φέρει εντός του τη στιγμή της αυτοκαταστροφής. Η κυρίαρχη και επικρατούσα καθολικότητα, μια καθολικότητα χωρίς αναστοχασμό, δεν μπορεί να συστήσει το νόημα της ιστορίας, ένα νόημα που θα σήμαινε μια δικαιωμένη θετικότητα. Πρόκειται για μια δομή, στην οποία ναι μεν συλλαμβάνεται η ιστορία εννοιακά, δηλαδή «πέρα από την ψιλή, γυμνή ύπαρξή της», εν τούτοις όμως συλλαμβάνεται ως στερούμενη νοήματος.<sup>564</sup> Η στιγμή της έλλειψης νοήματος οφείλεται ακριβώς σε αυτόν τον κυρίαρχο ανταγωνισμό, ο οποίος μέσα σε ένα χαώδες πλέγμα εξουσιαστικών σχέσεων, στερεί την ιστορία από την όποια τυχόν δικαίωσή της, από το όποιο τυχόν νόημά της, την στερεί από την συστατική ουσία της (Wesen). Αυτό που επικρατεί είναι η έλλειψη ουσίας, η τερατώδης (Unwesen).<sup>565</sup> Για τον Αντόρνο το καθήκον της σκέψης είναι να διαπεράσει ένα τέτοιο ιστορικό πεδίο έλλειψης νοήματος. Όμως τούτο, η διαδρομή μέσα από τη σκέψη έχει προγραφεί «ως μεταφυσική της ιστορίας». Από την άλλη πλευρά αυτό το πεδίο της ιστορίας είναι και αδιαπέραστο- και τούτο διότι τα άτομα δεν έχουν τη δυνατότητα του αυτοπροσδιορισμού, του αναστοχασμού, «γιατί τα υποκείμενα δεν είναι, όπως διατείνεται ο Χέγκελ, παρόντα». Το νόημα της ιστορικοφιλοσοφικής συγκρότησης συνίσταται σε αυτήν την αντιφατική ενότητα «του διαπεραστού και του αδιαπέραστου» κατά



τούτο η πορεία της σκέψης του Αντόρνο ακολουθεί την εγγελιανή πορεία: αν μέσα από την καθολικότητα του Λόγου προκύπτει ότι η βασική δομή της εγγελιανής σκέψης είναι ότι το πνεύμα ταυτίζεται με το (έλλογο) υπάρχον, μια ανάλογη ταύτιση αποτελεί την αφετηρία του Αντόρνο, ο οποίος μετά την μετατοπίζει: το πρόβλημα της ιστοριοφιλοσοφικής συγκρότησης ταυτίζεται με το πρόβλημα της ίδιας της ιστορικής πραγματικότητας- μόνο που αν στον Χέγκελ υπήρχε το εδραίο πλέγμα μιας δικαίωσης, ενός θετικού νοήματος, εδώ, στον Αντόρνο, μια τέτοια διασφάλιση θετικότητας (και άρα δικαίωσης) απουσιάζει.

Μέσα από την κατασκευή της παγκόσμιας ιστορίας αρθρώνεται η αναγκαιότητα της αναπαραγωγής της ζωής του όλου, αρθρώνεται η ανάγκη της συνένωσης της ανθρωπότητας σε κοινωνία.<sup>566</sup> Έτσι η εντασιακή σχέση στο εσωτερικό του Λόγου αρθρώνεται κοινωνικά: η ολότητα «καταπιέζει και δυνητικά απειλεί με εξόντωση ο,τιδήποτε συλλαμβάνει κάτωθι της» και από την άλλη πλευρά σε αυτήν ακριβώς τη συνένωση σε σύνολο οφείλει η κοινωνία τη ζωή της. Η κοινωνία δεν συντηρείται «παρά τον ανταγωνισμό» αλλά και «μέσω αυτού του ανταγωνισμού»: όπως επισημαίνει ο Αντόρνο είναι σαν να πρόκειται για μια «θεοδικία του ανταγωνισμού», αν ο κόσμος διατηρείται μέσω αυτού, αν αυτό που κυριαρχεί στο υπάρχον είναι ο ανταγωνισμός. Ήδη στον Καντ στο δοκίμιό του «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό» ο ανταγωνισμός αφορά τη συστατική στιγμή της κοινωνικής συγκρότησης: «Το μέσον που μεταχειρίζεται η Φύση, για να προκαλεί την εξέλιξη όλων των καταβολών της, είναι ο ανταγωνισμός τους μέσα στην κοινωνία, ενόσω αυτός ο ανταγωνισμός γίνεται γι' αυτήν [την κοινωνία] στο τέλος αιτία μιας έννομης τάξης».<sup>567</sup> Η κριτική του Αντόρνο εστιάζει στη σχέση που έχει η ιδεαλιστική διαλεκτική με την ιστορική πραγματικότητα: η ιδεατότητα του ιδεαλισμού εκφράζει μια αναγκαία στιγμή της πραγματικότητας, «πίσω από την οποία δεν μπορεί να πέσει η κατασκευή της ιστορίας»- όμως ακριβώς τη στιγμή που αυτή η θέση γίνεται αποδεκτή, καθίσταται κατάφαση «που αναπαράγει ενισχυμένα την καταστρεπτική και αρνητική ουσία της ιστορίας».<sup>568</sup> Ποιά είναι αυτή η θέση πίσω από την οποία δεν μπορεί να πέσει ο στοχασμός; Για τον Αντόρνο το κυρίαρχο γενικό υπάρχει, υπάρχει όμως ως αρνητικότητα. «... η δύναμη του όλου που ενεργεί σε κάθε μεμονωμένο προσδιορισμό, δεν είναι μόνον η άρνηση ενός τέτοιου

προσδιορισμού, αλλά είναι και αυτή κάτι αρνητικό, αναληθές» (ND σ. 145). Πρόκειται για τη θέση του Αντόρνο που επανέρχεται διαρκώς και με συνέπεια στην καταστατική θεώρησή του απέναντι στην εγγελιανή σκέψη που προσλαμβάνεται και ως αληθής και ως αναληθής: αληθής καθ' όσον «η αυθυπαρξία της ιδέας είναι αλήθεια- αλλά αρνητική αλήθεια», εφ' όσον συνιστά τον καταναγκασμό του καθολικού- και αναληθής καθ' όσον γίνεται ιδεολογία, «με την καταφατική μεταστροφή της».

*κυριαρχία* Αυτή η θέση απέναντι στο κυρίαρχο γενικό (του ανταγωνισμού) ανοίγει το ερώτημα, αν η ιστορία θα μπορούσε να συλληφθεί πέρα από την αναγκαιότητα αυτού του ανταγωνισμού. Ο έλεγχος της φύσης, από τον οποίο αρχίζει το πλέγμα των κυριαρχικών και ανταγωνιστικών σχέσεων, υπήρξε αναγκαίος για την αυτοσυντήρηση των ανθρώπων. Σε αυτήν την κατεύθυνση βρίσκεται και η θεώρηση των Μαρξ και Ενγκελς, των οποίων η οπτική εστιάζει στην ολότητα της ιστορίας προς υπεράσπιση της απόλυτης αναγκαιότητας της ανταγωνιστικής πορείας της ιστορίας: στον πυρήνα των αναπτύξεών τους η προτεραιότητα παρέχεται στην ανταγωνιστική οικονομία έναντι της κυριαρχίας- «η κοινωνική ιεραρχία αποτελεί συνάρτηση της οικονομίας και όχι το αντίστροφο». <sup>569</sup> Αν όμως, επισημαίνει ο Αντόρνο, «οι οικονομικές σχέσεις και οι οικονομικοί ανταγωνισμοί ήταν προϊόν της πρωταρχικής κυριαρχίας, τότε η αναγκαιότητα του ανταγωνισμού θα ήταν εξωτερική προς την ιστορική ολότητα» <sup>570</sup>- ο ανταγωνισμός θα έπαινε να αποτελεί μεταφυσική (a priori αναγκαία) προϋπόθεση για την ιστορική κατασκευή. Ο Αντόρνο θέλει να κλονίσει την αμετάκλητη προτεραιότητα της παραγωγικής διαδικασίας από την οποία «εξαρτάται η ζωή όλων και η πρωτοκαθεδρία της οποίας έχει ως σημείο φυγής τον θάνατο όλων» (ND σ. 314) – ο θάνατος ως σημείο φυγής από την παραγωγική διαδικασία - είναι ασφαλώς μια σκοτεινή θέση απέναντί της, – θα μπορούσαμε να πούμε ότι την πλήττει θανάσιμα, αν και η συνθήκη δεν επιτρέπει έναν τέτοιο αστεισμό . Ο Αντόρνο διατυπώνει το ερώτημα μήπως η σύλληψη του ανταγωνισμού συνέχεται με την κατασκευή του παγκόσμιου πνεύματος – μήπως δηλαδή θα μπορούσε να ανιχνευτεί, εκτός αυτής της ολότητας, μια άλλη αφετηρία για τον ανταγωνισμό που θα οφειλόταν «σε αρχαϊκές αυθαίρετες πράξεις κατάληψης

της εξουσίας». Απέναντι στην αναγκαιότητα της συνολικής τάσης ανακλύπει το ερώτημα μιας τυχειότητας εξωτερικής προς αυτήν. Αυτή την εκδοχή τυχειότητας την είχε αποκρούσει μέσα από τη σύλληψη της ολότητας και ο ίδιος ο Χέγκελ αλλά κυρίως και ο Μαρξ και ο Εγκελς. Εδώ η ολότητα καταλαμβάνεται από το πεδίο της οικονομικής διαδικασίας γιατί η επικείμενη επανάσταση είχε ως στόχο «τη ριζική αλλαγή των οικονομικών σχέσεων στην κοινωνία ως όλον, στο βασικό στρώμα της αυτοσυντήρησής της, όχι ως αλλαγή των κανόνων του παιχνιδιού της κυριαρχίας, της πολιτικής της μορφής» (ND σ. 316).

*το επείγον*

Οι Μαρξ και Εγκελς επικέντρωσαν το διαφέρον τους στην πρωταρχική συνθήκη του ανταγωνισμού, στην ιστορικά αναγκαία σχέση παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων, έχοντας μπροστά τους τον επείγοντα χαρακτήρα μιας πολιτικής κατάστασης, της επικείμενης κομμουνιστικής επανάστασης. Δεν ήταν ζήτημα έρευνας ανθρωπολογικών ή εθνολογικών δεδομένων. Κατά μείζονα λόγο δεν ήταν ζήτημα μιας θεωρησιακής, και δη ακαδημαϊκής, ενατένισης· πέραν αυτού υπήρχε από την άλλη πλευρά η αναρχική θεώρηση, για την οποία η προτεραιότητα ανήκε ασφαλώς στην κριτική της κυριαρχίας, στην οποία είναι εμμενής η συγκεκριμένη οικονομική ανάπτυξη· όπως λέει χαρακτηριστικά ο Μπακούνιν: «η εκμετάλλευση είναι το ορατό σώμα και η διακυβέρνηση η ψυχή του αστικού καθεστώτος»,<sup>571</sup> σημειώνει δε σε μια επιστολή του στον Νετσάγιεφ ότι πρέπει να καταστεί αδύνατη η εγκαθίδρυση «οπουδήποτε κρατικής εξουσίας πάνω στο λαό, ακόμη και μιας εξουσίας που θα ήταν φαινομενικά η πιο επαναστατική, [...], επειδή κάθε εξουσία, με όποιο όνομα κι αν ονομάζεται, θα τον ξαναοδηγήσει [τον λαό] στην παλιά του δουλεία υπό μια καινούρια μορφή». <sup>572</sup> Ο Αντόρνο (αναγνωρίζοντας την καταστατική-οργανωτική- αδυναμία του αναρχισμού) θεωρεί ότι δικαίως οι σοσιαλιστές έθεταν διαφορετική προτεραιότητα στην οπτική τους: το παρελθόν όφειλε να αναδιαταχθεί με τέτοιους όρους ώστε να μπορεί να ανταποκριθεί στο κρίσιμο παρόν. Ο ίδιος ωστόσο θα εμμένει στο ζήτημα της κυριαρχίας εντοπίζοντας το πρόβλημα ήδη από την περίοδο του διαφωτισμού: η διαφωτιστική σκέψη δομήθηκε πάνω στην ανάγκη για την απομυθοποίηση της κυριαρχίας που ασκούσε η φύση πάνω στους ανθρώπους· εν τούτοις ο διαφωτισμός δεν θεματοποίησε το ίδιο το ζήτημα της κυριαρχίας καθ' εαυτήν,

επανακάμπτοντας, με τη σειρά του, εντός αυτής της κυριαρχίας. Ο Λόγος δεν αρνήθηκε τη δομή της κυριαρχίας αλλά την ενσωμάτωσε, δικαιώνοντάς την, στο δικό του πεδίο, για την ίδια του την αυτοσυντήρηση, με καθοριστικές συνέπειες για την ανάπτυξη της εργαλειακότητας της σκέψης, όπως αναλυτικά αναπτύσσεται στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. «Η στιγμή της κυριαρχίας είναι εμμενής στη ratio». <sup>573</sup> Κατά τούτο ο αφηρημένος χαρακτήρας της ratio σφραγίζεται από την ιστορική συνάφεια της κυριαρχίας: «ναι μεν οι σχέσεις κυριαρχίας δεν μπορούν να εξηγηθούν από την ratio, ωστόσο αναπαράγονται από αυτήν». <sup>574</sup> Σύμφωνα με τον Γ. Φαράκλα η προέκταση του εγελιανού προγράμματος από τον Αντόρνο δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνον εφ' όσον η ανάγνωση του εγελιανού εγχειρήματος επιτελείται υπό την οπτική της κριτικής της κυριαρχίας (και της βάσει αυτής νοηματικής συγκρότησης). <sup>575</sup> Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται η ανάπτυξη του Γιαν Βάιαντ (Jan Weyand) ο οποίος θα τονίσει ότι με την ανάπτυξη του Αντόρνο η ενότητα της ιστορίας δεν εγκαθιδρύεται με τον Λόγο αλλά με την κυριαρχία: «τα ασυνεχή στοιχεία της ιστορίας είναι κατά συνέπεια ασυνεχή, επειδή η δεσπύζουσα αρχή, η κυριαρχία, είναι, κατά το περιεχόμενο, συντυχιακή. Επειδή όμως η συντυχιακότητα της κυριαρχίας απαρτιώνει ταυτόχρονα την ενότητα της ιστορίας, η ασυνέχεια είναι συνεχής ή η ιστορία είναι η ενότητα της συνέχειας και της ασυνέχειας». <sup>576</sup>

#### *τεχνική*

Ο ανταγωνισμός, ως το βασικό ιστορικό πεδίο για τη σχέση κοινωνίας και ατόμου, έχει τεθεί καθοριστικά μέσα από τη σύλληψη του Χέγκελ για την ιστορία, εφ' όσον ο ενιαίος χαρακτήρας της συνίσταται στις συγκροτητικές αντιφάσεις της, στο βαθμό που ο Λόγος αυτοαναπτύσσεται μέσω αυτών. Από εδώ το βήμα παραλαμβάνεται από τον Μαρξ για τη συγκρότηση της θεμελιώδους αντίφασης που συγκροτεί την ιστορική πραγματικότητα: τη διαλεκτική αντίφαση ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και στις παραγωγικές σχέσεις. Αυτή αποτελεί ασφαλώς μια σταθερή αναφορά, στην οποία σταθερά αναφέρεται και ο Αντόρνο. Αυτό που διαφαίνεται εν τούτοις είναι η πρόθεσή του να κλονίσει την αποκλειστικότητα του πλέγματος αυτής της παραγωγικής αντίθεσης που τείνει απειλητικά προς την ολότητα σύμφωνα με την συνάφεια που ακολουθεί. Όπως προκύπτει από τις αναπτύξεις στην *Αρνητική Διαλεκτική* η δική του

προβληματική εστιάζει περισσότερο στο εγγεγραμμένο πεδίο της σχέσης καθολικού και ειδικού (ήτοι κοινωνίας και ατόμου): τούτο το πεδίο, ως εκ της φύσεώς του, δηλαδή της εννοιακής αφαιρετικότητάς του, είναι ευρύτερο έτσι ώστε να μπορούν να τεθούν οι όροι βάσει των οποίων μπορεί να συγκροτηθεί μια μεγαλύτερη δυνατότητα κίνησης, μια δυνατότητα διαφυγής απέναντι στο λειτουργικό πλέγμα αυτής της διαλεκτικής, μια δυνατότητα διαφυγής που κατά τον Αντόρνο αυτή και μόνο οφείλει να διαφυλάσσει την κίνηση, το ιστορικό περιεχόμενο. Ωστόσο, πριν από την αναφορά στη σχέση καθολικού-ειδικού, πρέπει να επισημανθεί η θέση του εν όψει του ιστορικού πλέγματος παραγωγικών δυνάμεων-παραγωγικών σχέσεων. Αναφέρεται κατ' αρχήν ο Αντόρνο σε μια θέση από το *Κεφάλαιο* του Μαρξ, που υποβάλλει ήδη έναν κίνδυνο ολοκληρωτικής σύλληψης της παραγωγικής διαδικασίας που μπορεί να οδηγήσει σε μια φετιχοποίηση του ίδιου του εαυτού της: «ως φανατική της αξιοποίησης της αξίας» -η ανταλλακτική αξία- «επιβάλλει αδυσώπητα στην ανθρωπότητα την παραγωγή για την παραγωγή». Σε αυτή τη θέση μπορεί, κατά τον Αντόρνο, να αναδειχθεί μια δυνατότητα κριτικής απέναντι «στο ταμπού» για μια «παραγωγή ως αυτοσκοπό» (ND σ. 302). Αναφέρει ο Αντόρνο: «Κατά διαστήματα οι τεχνικές παραγωγικές δυνάμεις δεν δεσμεύονται κοινωνικά σχεδόν καθόλου, αλλά δουλεύουν μέσα σε καθορισμένες παραγωγικές σχέσεις χωρίς να τις επηρεάζουν». Ο Αντόρνο δεν αναπτύσσει περαιτέρω το ζήτημα της τεχνικής, το οποίο διανοίγεται στο συγκεκριμένο χωρίο. Υποβάλλεται ωστόσο η αφετηρία ενός φιλοσοφικο-ιστορικού προβληματισμού για ένα δυναμικό πεδίο τεχνικής, το οποίο, υπό κοινωνικούς όρους των οποίων η συγκεκριμενοποίηση εκκρεμεί, μπορεί να δείξει μια δυνατότητα εξόδου από το δεδομένο, ολοκληρωτικό πλαίσιο των παραγωγικών σχέσεων-παραγωγικών δυνάμεων, ένα πλαίσιο εντός του οποίου έχει πλέον διακινδυνεύσει κρίσιμα, κατά τον Αντόρνο, η διασφάλιση της κριτικής στιγμής απέναντι στη γενικότητα: πρόκειται για μια δυνατότητα εξόδου, που απαιτεί την καθολική αναδιάταξη του ζητήματος της τεχνικής-πάντα εν όψει της κοινωνικής προβληματικής. (Σε μια τέτοια αναδιάταξη, που ακυρώνει την ουδετερότητά της, έχει προχωρήσει, με τους δικούς τους όρους, ο Χάιντεγκερ, προκειμένου να αναδείξει τη δυνατότητα μιας ιδιάζουσας κλήτευσης εκ μέρους της τεχνικής).<sup>577</sup> Σε κάθε περίπτωση στον πυρήνα της κριτικής του Αντόρνο βρίσκεται η ίδια η έννοια της ιστορικής ολότητας, όταν

σε αυτήν ο μοναδικός κινητήριος παράγοντας είναι μια οικονομική αναγκαιότητα που μπορεί να υπολογιστεί. Σε απόκρουση αυτής της οικονομικής αναγκαιότητας ο Αντόρνο επιχειρεί να αρθρώσει μια αντίθεση ανάμεσα στην απολυτότητα και στην ολότητα, οπότε το σημείο φυγής δεν θα είναι πλέον ο θάνατος αλλά η κριτική συνείδηση ελευθερίας: «μόνον αν τα πράγματα μπορούσαν να είχαν λάβει άλλη τροπή· αν η ολότητα, μια κοινωνικά αναγκαία φαινομενικότητα ως υποστασιοποίηση του εξαγόμενου από τα μεμονωμένα άτομα γενικού, αναγκασθεί να μην αξιώνει πια την απολυτότητά της, θα διατηρήσει η κριτική κοινωνική συνείδηση την ελευθερία της ιδέας ότι κάποτε θα αλλάξουν τα πράγματα» (ND σ. 317). Σε αυτή τη συνάφεια η ιστορική αναγκαιότητα αποκαλύπτεται ως φαινομενικότητα «και ο ιστορικός καθορισμός ως μεταφυσικά τυχαίος». Μια τέτοια σύλληψη του ιδεολογικού χαρακτήρα της ιστορικής αναγκαιότητας παρεμποδίζεται κατά τον Αντόρνο από τη μεταφυσική της ιστορίας η οποία, όπως θα αναπτυχθεί, συνιστά μια μεταφυσική του ίδιου του χρόνου.

*καθολικό-ιδιαιτέρο*

Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο

Αντόρνο θέτει στο επίκεντρο της φιλοσοφικο-ιστορικής προβληματικής του την καθοριστική εγγελιανή σχέση καθολικού (*allgemeines*)- ιδιαίτερου (*besonderes*).<sup>578</sup> Αυτό που κυρίως τον ενδιαφέρει είναι να καταδείξει ότι εδώ πρόκειται για μια αφηρημένη αντίθεση, δηλαδή για μια αντίθεση στην οποία δεν αναπτύσσεται «ο ουσιώδης χαρακτήρας του ατόμου μέσω του εαυτού του». Θεωρεί δηλαδή ο Αντόρνο ότι ο Χέγκελ, αν και κάνει λόγο για την υποστασιακότητα του ατόμου, δεν αναπτύσσει περαιτέρω αυτήν την υποστασιακότητα παραμένοντας σε μια αφηρημένη αντίθεση του καθολικού και του ιδιαίτερου, κάτι που προφανώς αντιβαίνει στη μεθοδική αξιώσή του. Η ταύτιση καθολικού και ιδιαίτερου επιτελείται, μέσα από μια μετατόπιση: το ιδιαίτερο (*besonderes*) δίνει τη θέση του στην ιδιαιτερότητα (*Besonderheit*), χάνοντας έτσι το εμπράγματο περιεχόμενό του και αποκτώντας το *status* της εννοιακότητας για να μπορέσει να ταυτιστεί με το καθολικό. Κατά τον Αντόρνο το ιδιαίτερο θα μπορούσε να έχει υποστασιακότητα μόνον αν μπορούσε να αναπτυχθεί ως κριτική βαθμίδα απέναντι στο καθολικό· το κριτικό, αντιστασιακό περιεχόμενο της δικής του θέσης είναι αυτό που οφείλει να διαφυλαχτεί, και είναι αυτό που θα μπορούσε να ανακόψει τη διαλεκτική αποκατάσταση της καθολικότητας. Η

αντίστροφη κίνηση, που κατά τον Αντόρνο δεν επιτελείται, είναι ακριβώς η κίνηση από την πλευρά του εμπειρικού ατόμου, μια κίνηση που θα όφειλε να διανοίξει τον ιδεολογικό χαρακτήρα της καθολικότητας, η οποία διαπερνά το άτομο. «Εδώ ο Χέγκελ σιωπά», λέει ο Αντόρνο, «προς όφελος της υπαγωγής». Κατ' ουσίαν δηλαδή ο Αντόρνο θεωρεί ότι η διαλεκτική πορεία ανακόπτεται οδηγούμενη εν τέλει σε μια υπαγωγή του ιδιαίτερου στο καθολικό που έχει καθαρά καταναγκαστικό χαρακτήρα. Το ζήτημα είναι, όπως έχει παρατηρηθεί, ότι ο Αντόρνο δεν διατηρεί την εγελιανή διάκριση μεταξύ ιδιαίτερου/επιμέρους (besonderes) και καθέκαστου (einzelnes). Η διάκριση όμως αυτή έχει επιτελική σημασία διότι στον Χέγκελ, όπως τονίζει ο Γ. Φαράκλας, «υπάρχει ένα είδος καθέκαστου, το υποκειμενιστικό, το «υπαρξιακό» που απορρίπτεται ενώ επιδοκιμάζεται ένα άλλο είδος καθέκαστου, που θα μπορούσε να προσεγγίσει το «άνευ εννοίας, καθέκαστον και επιμέρους».<sup>579</sup> Εδώ ο Αντόρνο ακολουθεί τον Έγελο γιατί «εντοπίζει την αλήθεια στο απαξιωμένο από την παράδοση καθέκαστον». «Η διαφορά με τον Έγελο», συνεχίζει ο Γ. Φαράκλας, «είναι ότι δεν πρόκειται εδώ για το καθέκαστον της έννοιας».<sup>580</sup> Κομβικό σημείο σε αυτή τη θεώρηση αποτελεί το γεγονός ότι «ο Χέγκελ ασκεί κριτική στο καθόλου ως αντίθετο του επιμέρους, λέγοντας ότι, τότε, αυτό είναι μόνο ένα άλλο επιμέρους», ενώ «το καθέκαστον είναι η κατάλληλη μορφή της καθολικής έννοιας, για τον Έγελο, ακριβώς επειδή δεν έχει σχέση αντίθετου προς αντίθετο με την τελευταία όπως έχει το επιμέρους».<sup>581</sup> Έτσι υπ' αυτήν την οπτική του Γ. Φαράκλα «υπάρχουν δύο Έγελοι και μόνον ο ένας, πιστός στη μέθοδό του, αντιμετωπίζει το καθέκαστον ως αποκατάσταση του γενικού στο προσδιορισμένο».<sup>582</sup>

Στην ίδια συνάφεια αναφέρεται και ο Ράινχαρτ Κάγκερ (Reinhard Kager) ο οποίος προσδιορίζει τη διαφορά ανάμεσα στη σύλληψη του Αντόρνο και σε αυτήν του Χέγκελ ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα, όπου οι δύο όροι (το ιδιαίτερο και το καθέκαστο) χρησιμοποιούνται από τον Αντόρνο σαν να είναι συνώνυμοι. Η εγελιανή διαμεσολάβηση στηρίζεται στη διαλεκτική ανάμεσα στο καθέκαστο (Einzelheit: που αφορά τα συγκεκριμένα δεδομένα του καθέκαστου), στην ιδιαιτερότητα (Besonderheit: που αφορά τα χαρακτηριστικά των συλληφθέντων δεδομένων) και στη καθολικότητα (Allgemeinheit: που αφορά τα είδη).

Κάθε φορά ο ένας από αυτούς τους τρεις πόλους λειτουργεί, όπως έχει ήδη καταδειχτεί στα πλαίσια των αριστοτελικών συλλογισμών, ως το «μέσον». Ακριβώς αυτό το μέσον, ως τον συμφιλίωτικό τρίτο όρο, θέλει να αποφύγει ο Αντόρνο και γι' αυτό χρησιμοποιεί αδιαφόρως τους δυο όρους (το καθέκαστο και το ιδιαίτερο): όπως τονίζει ο Ρ. Κάγκερ, ο Αντόρνο θέλει «να αναπτύξει τη διαμεσολάβηση μέσα από τα ίδια τα ανταγωνιστικά άκρα», έτσι ώστε η συμφιλίωση να επιτελεστεί μέσω της διάρρηξης της αντίφασης εκ των έσω. Ο Αντόρνο θέλει «μια διαμεσολάβηση χωρίς μέσον». <sup>583</sup>

*συγκάλυψη*

*Στην Αρνητική Διαλεκτική*

επισημαίνεται με έμφαση ότι ο Χέγκελ ήταν αναγκασμένος να διακόψει τη διαλεκτική πριμοδοτώντας τον κρατικό αστικό θεσμό με βάση την επίγνωση ότι η διαλεκτική θα οδηγούσε πέρα από την αστική κοινωνία. «Δεν εμπιστευόταν τη διαλεκτική ως δύναμη αυτοθεραπείας της και εξέθεσε ανεπανόρθωτα τη διαβεβαίωσή του για την διαλεκτικά παραχθείσα ταυτότητα» (ND σ. 331). Αυτή την απόσταση μεταξύ πραγματικότητας και ιδέας που ανακύπτει στο πεδίο της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* και της *Φιλοσοφίας της Ιστορίας* έρχεται να την καλύψουν (ή καλύτερα να την συγκαλύψουν) δυο συλλήψεις του Χέγκελ: η σύλληψη του «πνεύματος του λαού» και η σύλληψη για τα «κοσμοϊστορικά άτομα».

Κατ' αρχήν ως προς το πνεύμα του λαού (Volksgeist) θα πρέπει να σημειωθεί ότι τούτο εισάγεται στη θεώρηση της ιστορίας από τον Χέγκελ όταν ανάγεται στην προβληματική για το κράτος που αποτελεί την πραγμάτωση της ελευθερίας, τον απόλυτο τελικό σκοπό.<sup>584</sup> Το πνεύμα του λαού διαμορφώνεται μέσα σε ένα «πνευματικό σύνολο» που εμπεριέχει τους νόμους, τους θεσμούς, τα δικαιώματα, δηλαδή όλα όσα συνιστούν την ζωντανή παρουσία του κράτους στα άτομα: «αυτό το πνευματικό σύνολο αποτελεί μια ουσία, το πνεύμα ενός λαού» (Geist eines Volkes).<sup>585</sup> Για τον Αντόρνο πρόκειται για μια ατομικότητα ανώτερου βαθμού και στοχεύει να μεσολαβήσει ανάμεσα στα μεμονωμένα άτομα και στο γενικό. Όπως όμως παρατηρείται σε αυτή τη συνάφεια της *Αρνητικής Διαλεκτικής* δεν πρόκειται για την καθ' εαυτήν εγγελιανή έννοια της διαμεσολάβησης: με «το πνεύμα του λαού» δεν συλλαμβάνεται ο εμμενής καθορισμός μέσα στο άλλο, δεν



συλλαμβάνεται η διαμεσολάβηση που τελείται μέσα στο άκρο, αλλά πρόκειται «για μια γεφυρωτική έννοια, ένα υποστασιοποιημένο ενδιάμεσο στοιχείο μεταξύ του παγκόσμιου πνεύματος και των ατόμων», ένα στοιχείο που υπολείπεται της οπτικής που μπορούσε να διανοίξει η εγγελιανή σύλληψη του πνεύματος στις συνάψεις της *Φαινομενολογίας*. εδώ είχε επιχειρηθεί μέσα από την ιστορικότητα και τον αναπόσπαστο προς αυτήν αναστοχασμό της να αναιρεθεί η φυσική προέλευσή του, η «αυτοφυής φυσικότητα» – αυτή όμως επανέρχεται με το «πνεύμα του λαού», το οποίο οδηγεί και σε μια συγγενή σύλληψη, σε αυτή του έθνους· έτσι η κοινωνική δυναμική καθιλώνεται και αποδυναμοποιείται η κοινωνική διάσπαση, που προέκυψε μετά την πτώση της φεουδαρχίας. Το ζητούμενο είναι η προάσπιση των αστικών συμφερόντων. Όπως όμως χαρακτηριστικά αναφέρεται στην *Αρνητική Διαλεκτική* αυτές οι μη διαλεκτικές σταθερές (το πνεύμα του λαού, το έθνος) μέσα από την ακινησία τους είναι απαραίτητες για τη διαλεκτική, γιατί χωρίς αυτές, χωρίς τη δική τους ακινησία, δεν θα ανέκυπτε η ανάγκη της κίνησης, δεν θα υπήρχε διαλεκτική. Ειδικότερα το έθνος συνιστά μια επαναστροφή στην ανάμνηση των γενών της αρχαϊκής φυλής ώστε να ελέγχονται τα άτομα, που και αυτά αποτελούν «όψιμο και εύθραυστο προϊόν εξέλιξης». Στο βαθμό που η αστική κοινωνία, με βάση την ανορθόλογη σύλληψη του έθνους, συγκροτείται κατευθυνόμενη προς τον ανορθόλογο στόχο της εξόντωσης του ετέρου της, της εργατικής τάξης, η αντιμέτωπη θέση των ατόμων απέναντι στη γενικότητα συνιστά την ορθολογική κριτική της. Όμως ο Χέγκελ, «υποτελής της τάξης του» σύμφωνα με την *Αρνητική Διαλεκτική*, έπρεπε να ακινητοποιήσει τις δυναμικές κοινωνικές κατηγορίες για να διαιωνίσει την αστική υπόσταση. Η αρχή της ανταλλαγής που διέπει αυτήν την υπόσταση είναι ή ίδια η αρχή της ατομικότητας, η οποία στη γενικότητά της στηρίζεται στην κατασυντριβή των ατόμων «σε εκτελεστικά όργανα του γενικού», το οποίο είναι κοινωνικά καθορισμένο αλλά και ανεξάρτητο από τα άτομα.

Εδώ ανακύπτει η δεύτερη σύλληψη του Χέγκελ που θα καλύψει την απόσταση πραγματικότητας και ιδέας: πρόκειται για τα κοσμοϊστορικά άτομα (*welthistorische Individuen*) τα οποία παρουσιάζονται στην ιστορία τη στιγμή που οφείλει να συγκροτηθεί ένα καθολικό το οποίο διαφέρει από το καθολικό που απαιτείται για την

εμπειρική ύπαρξη ενός λαού ή ενός κράτους. Αυτό το νεό καθολικό, σύμφωνα με τον Χέγκελ, «αποτελεί μια στιγμή της παραγωγικής ιδέας, μια στιγμή της αλήθειας που αποζητεί εαυτήν και ωθείται προς εαυτήν. Οι ιστορικοί άνθρωποι, τα κοσμοϊστορικά άτομα, είναι αυτοί στους σκοπούς των οποίων ενυπάρχει ένα τέτοιο καθολικό».<sup>586</sup> Ο Αντόρνο αναφέρει ότι εδώ ο Χέγκελ δεν παραλείπει να ξεχωρίσει, και πάλι εκτός της διαλεκτικής, ιδιοφυίες, κοσμοϊστορικά άτομα, στα οποία προβάλλονται οι ανικανοποίητοι πόθοι των ανθρώπων - πρόκειται για ιδιοφυίες στρατιωτικές ή πολιτικές που θέλουν να ακυρώσουν την πραγματική ατομικότητα· αυτή η ατομικότητα οφείλει να απουσιάζει από την ιστορία, δίνοντας τη θέση της σε αυτά τα περιώνυμα άτομα. Εν τούτοις ο Χέγκελ δεν αρνείται έναν ουσιώδη παράγοντα της ατομικότητας στην ιστορική κίνηση: «όταν ολοκληρη η ατομικότητα, παραμερίζοντας κάθε άλλο συμφέρον και σκοπό που έχει και μπορεί να έχει κανείς, αφιερώνεται με όλες τις αρτηρίες της βούλησής της σε ένα αντικείμενο, συγκεντρώνοντας σε τούτον το σκοπό όλες τις ανάγκες και δυνάμεις της τότε πρέπει (αφού αποκαλούμε το συμφέρον «πάθος») να προβούμε στη γενική διαπίστωση ότι δίχως πάθος τίποτε μεγάλο δεν επιτεύχθηκε στον κόσμο».<sup>587</sup> Ο Αντόρνο παραλαμβάνει από την εγγελιανή σύλληψη τον ουσιώδη, σε ατομικά πλαίσια, παράγοντα του πάθους εκτινάσσοντας και επικαιροποιώντας τη σημασία του: ακριβώς επειδή το πάθος αποτελεί βασική συστατική στιγμή της ατομικότητας έπρεπε, μέσα στην ιστορική πορεία, να διακωμωδηθεί η δυναμική του. Στα νεωτερικά αστικά αυτά πλαίσια «πρότυπο» κοσμοϊστορικού ατόμου είναι ο Χίτλερ, του οποίου ο Αντόρνο σκιαγραφεί πάντα με επιτυχία τις μούτες του, όπως έκανε και στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*· αυτές οι μούτες είχαν έναν στόχο: όφειλαν να αντικαταστήσουν τον κενό καθωσπρεπισμό της αστικότητας. Ο αστικός καθωσπρεπισμός δεν είχε πλέον λόγο να συγκαλύπτει την εγγενή γελοιότητά του όπως συνέβαινε στην αστική πολιτική σκηνή: εδώ ο αστός πολιτικός είχε ένα δίκτυ ασφαλείας, τους κοινοβουλευτικούς θεσμούς, που συγκάλυπταν απόλυτα, μέσα από τη σαθρή επίκληση μιας σαθρής δημοκρατικότητας, τον αμετάκλητο εχθρό: τον εργάτη. Ο ναζισμός δεν είχε ανάγκη από το δίκτυ ασφαλείας – η αστική γελοιότητα δεν είχε πλέον λόγο να συγκαλύπτεται : «Ήδη ο Χίτλερ, κομμένος και ραμμένος σύμφωνα με το τρόπον τινά κλασικό αστικό

μοντέλο του μεγάλου άντρα, παρωδούσε το πάθος με σπασμωδικό κλάμα και κοπετούς» (ND σ. 336). Το πάθος, ως μια από τις κινητήριες δυνάμεις της ατομικής αντίστασης οφείλει να παραμεριστεί αφού προηγουμένως έχει γελοιοποιηθεί. Κατ' ουσίαν είναι το ίδιο το άτομο που οφείλει να παραμεριστεί, αν και όπως λέει ο Αντόρνο (με μια σπάνια αχτίδα αισιοδοξίας) «το άτομο επιζεί και μετά το τέλος του».

Σε αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο προχωρά σε μια υπεράσπιση της ατομικότητας που μόνο μέσω του αναστοχασμού μπορεί να διαπερνάται από το γενικό - η διαμεσολάβηση των δυο πεδίων είναι διαμεσολάβηση διαπερασμένη από τον στοχασμό, κάτι που ο Χέγκελ δεν μπορεί να παραλείψει με βάση τη θέση που παραθέτει ο Αντόρνο από τη *Φιλοσοφία της Ιστορίας*: «οι πράττοντες έχουν στη δραστηριότητά τους πεπερασμένους σκοπούς, ιδιαίτερα συμφέροντα: είναι όμως και γνώστες, σκεπτόμενοι». Η σκέψη είναι κρίσιμος παράγοντας βάσει του οποίου το άτομο οφείλει να βγεί από την αφηρημένη γενικότητα ώστε να μπορέσει να αλλάξει αυτή τη γενικότητα: «Η μέθεξη κάθε ατόμου στο γενικό μέσω της σκεπτόμενης συνείδησης – και το άτομο είναι άτομο μόνο ως σκεπτόμενο – ξεπερνά ήδη τον τυχαίο χαρακτήρα του ιδιαίτερου απέναντι στο γενικό, στον οποίο βασίζεται η εγελιανή όπως αργότερα και η κολλεκτιβιστική περιφρόνηση της ατομικότητας». Αν η αλήθεια του γενικού ακρωτηριάζεται στην κυρίαρχη συναίνεση, τότε η αλήθεια αυτή είναι ήδη παραμορφωμένη από τη μορφή της γενικότητας: το γενικό στηρίζει το δίκιο του μόνο στη γενικότητα της μορφής αλλά αυτή η μορφή είναι ακρωτηριασμένη από την τυπικότητά της· η κυρίαρχη συναίνεση ως μέσος όρος είναι τόσο τυπική που έχει εκκενωθεί από το περιεχόμενο των εννοιών, - το ίδιο το γενικό, τονίζει ο Αντόρνο, δεν διαθέτει έννοιες και γι' αυτό είναι εχθρικό προς τον στοχασμό. «Πρώτη προϋπόθεση για αντίσταση είναι να αντιληφθεί το πνεύμα αυτήν την ανικανότητα του γενικού για εννοιολογικό στοχασμό: μια πρώτη, μικρή αρχή πρακτικής» (ND σ. 337)

*χρόνος*

Η πραγμάτευση της σχέσης καθολικού-ιδιαίτερου διανοίγει μια ευρύτερη προβληματική για την ιστορική φύση της ίδιας της διαλεκτικής, η οποία οδηγεί εν τέλει, κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, στην υποστασιοποίησή της, δηλαδή στην ακύρωση της

κίνησης και κατ' επέκταση στην απώλεια της (ιστορικής) διαφοράς. Αυτή ακριβώς η συνεχής κίνηση της διαλεκτικής, η διαιώνισή της είναι η ευφυής εγγεληνική στρατηγική για την εξουδετέρωση του χρόνου, καθ' όσον όταν αυτός γίνεται ολικός, τότε εξουδετερώνεται. Εδώ, στον πυρήνα της κριτικής του Αντόρνο, βρίσκεται το βασικό ιδεαλιστικό πρόταγμα της έννοιας (του υποκειμένου που απεκδύεται το εφήμερο περιεχόμενό του) απέναντι στο ιστορικό, πραγματικό γεγονός, ένα πρόταγμα στο οποίο στηρίζεται η πρωτοκαθεδρία του καθολικού απέναντι στο ιδιαίτερο και κατ' επέκταση η πρωτοκαθεδρία του αιώνιου (του υπερχρονικού) απέναντι στο εφήμερο (το ενδοχρονικό). στα πλαίσια αυτής της κριτικής, η διαλεκτική του Χέγκελ τελείται εν χρόνω αλλά η (τελεολογική) αποκατάσταση της καθολικότητας αποτελεί ανάσχεση που οδηγεί στο άχρονο· τούτο σημαίνει ότι ο χρόνος εγκλωβίζεται καθ' όσον από καθορισμός του υποκειμένου αναδιατάσσεται ως Είναι απολύτως. (ND σ. 325) Ο Αντόρνο αναφέρεται στη διαλεκτική σχέση ανάμεσα στα δύο πεδία του ενδοχρονικού και του απόλυτου χρόνου – πρόκειται για μια διαλεκτική, η οποία δεν βαίνει μέχρι τέλους γιατί κάποια στιγμή ακυρώνεται από την υπερίσχυση της καθαρής μορφής (άρα και του απόλυτου χρόνου). Βάσει αυτής της καθαρής μορφής το υποκείμενο αναδεικνύεται ως έννοια χωρίς χρονικό περιεχόμενο. «Ο χρόνος οντολογικοποιείται, από μια υποκειμενική μορφή γίνεται μια δομή του Είναι απολύτως, που είναι επίσης κάτι αιώνιο» (ND σ. 325). Ο Αντόρνο στηρίζεται στην εγγεληνική θέση την οποία παραθέτει και βάσει της οποίας «[...] το ίδιο το πραγματικό εγώ ανήκει στο χρόνο, με τον οποίο, αν παραβλέψουμε το συγκεκριμένο περιεχόμενο της συνείδησης και της αυτοσυνείδησης, συμπίπτει καθόσον δεν είναι παρά αυτή η κενή κίνηση να θέτει τον εαυτό του ως κάτι άλλο και να αίρει αυτή την αλλαγή, δηλαδή τον εαυτό του, να διατηρεί σε αυτήν το εγώ και μόνο το εγώ ως τέτοιο. Το εγώ είναι μέσα στο χρόνο και ο χρόνος είναι το Είναι του ίδιου του υποκειμένου» (ND σ. 325).

Εν τούτοις ο Αντόρνο θεωρεί ότι «μπορεί να αποσπαστεί μια στιγμή αλήθειας από τον Χέγκελ όχι με το να παραγάγει η λογική χρόνο αφ' εαυτής αλλά διαπιστώνοντας αποκρυσταλλωμένες στη λογική χρονικές σχέσεις, όπως με κρυπτικό τρόπο κατέδειξε ο Καντ, κυρίως στο κεφάλαιο περί σχηματισμού» (ND σ. 326). Κρυπτικός όμως δεν είναι μόνον ο τρόπος

του Καντ. Η διατύπωση του ίδιου του Αντόρνο είναι και αυτή κρυπτική· θα πρέπει να υπονοηθεί μάλλον ένας χρόνος πριν από την υποκειμενοποίηση, πριν καταστεί ο χρόνος «κανόνας της διάνοιας».<sup>588</sup> είναι ο χρόνος που έχει αποκρυσταλλωθεί στις κατηγορίες του καντιανού σχηματισμού και στον οποίο αναφέρθηκε ήδη στην περίπτωση της ελευθερίας - σε αυτήν την αποκρυστάλλωση διαφυλάσσεται κατά κάποιον τρόπο κάτι το μη υποκειμενικό, κάτι που, στη *Μετακριτική της γνωσιοθεωρίας*, οδήγησε τον Αντόρνο, όπως είδαμε, στη διατύπωση της θέσης ότι ο καντιανός σχηματισμός αποτελεί «υπόρρητη ανάκληση της Υπερβατολογικής Αισθητικής», της οποίας ο στρατηγικός στόχος, εν μέσω πλήρους και α priori καθαρότητας, ήταν η υποκειμενοποίηση του χρόνου.<sup>589</sup> Ας σημειωθεί ότι στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του για την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* θεωρεί ο Αντόρνο ότι στη σκοτεινή σύλληψη του καντιανού σχήματος αναδύεται η δύναμη της σκέψης του Καντ καθ' όσον «το βάθος όχι μόνον του Καντ αλλά και κάθε φιλοσόφου έγκειται στο ότι, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη αυτό που κατ' εξοχήν θέλει να νοήσει, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη ο στόχος του νοείν, χάνεται μέσα στο αντικείμενο· απεκδύεται του εαυτού του (εξωτερικεύεται), αφήνεται στο πράγμα, και κατά κάποιο τρόπο νοεί ανάτριχα»<sup>590</sup> (παραπέμποντας στη διατύπωση του Μπένγιαμιν από τις θέσεις για την ιστορία, την οποία οφείλουμε να αναγνώσουμε κατά φορά αντίθετη προς την φορά των γεγονότων που τείνουν να αναδείξουν τον νικητή, όπως θα αναπτυχθεί στην επόμενη ενότητα). Στη συγκεκριμένη συνάφεια η άφεση στο πράγμα, η «ανάτριχη» φορά της νόησης σημαίνει ότι παρά τον στόχο της υποκειμενοποίησης υπάρχει στο χρόνο μια οντική αυτονόμηση,<sup>591</sup> μια μη παρακάμψιμη υλική (μη υποκειμενική) διάσταση, απόηχος της οποίας εντοπίζεται στο καντιανό σχήμα.

#### *ανάσχεση*

Η ανάσχεση της διαλεκτικής παραλαμβάνεται από τον Αντόρνο- όχι όμως μέσω της υποστασιοποίησής της, της διαιώνισης της κίνησής της αλλά μέσα από το δικό του αίτημα να μην εξαφανιστεί το ιδιαίτερο μέσα στην καθολικότητα. Αυτό το αίτημα τον οδηγεί, με βάση και τις γενικές θέσεις της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, στην ανάδειξη της δικής του σύλληψης για τους αστερισμούς (τις Konstellationen), που οδηγούν σε μια άλλη δυνατότητα σχεσιακότητας, μια

σχεσιακότητα που ζητεί να διασώσει μέσα από τη γλώσσα, έξω από το κατηγοριακό πλέγμα, αυτό που θυσιάζεται στη γενικότητα της έννοιας. – Όπως έχει ήδη διατυπωθεί στις γενικές θέσεις της *Αρνητικής Διαλεκτικής* στο βαθμό που μέσα από τη σύλληψη του Αντόρνο το πράγμα αναδεικνύεται ως το πλαίσιο των συναρτήσεών του, η θέση του παραμένει καθοριστικά εγγελιανή· η απόσταση από τον Χέγκελ εντοπίζεται στη διαπίστωση ότι ο Χέγκελ δεν απέφυγε την κατάληξη σε μια «καθαρή εαυτότητα», παρ'όλη την κριτική που άσκησε στην συλλογιστική λογική. Αυτή η σχεσιακότητα, το πράγμα ως το πλαίσιο των συναρτήσεών του που δεν αποσκοπεί σε μια τρίτη στιγμή αποκατάστασης δικαιώνοντας μια αρχική καθολικότητα, αφίνει ανοιχτή την αρνητικότητα παραπέμποντας στην ανάσχεση της διαμεσολάβησης· σημαίνει εν τέλει μια «διαλεκτική εν στάσει», την οποία έχει ήδη συλλάβει ο Μπένγιαμιν, όπως θα αναπτυχθεί στα επόμενα. Ετσι ενώ η συνεχής εγγελιανή διαμεσολάβηση οδηγεί, κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, στην υποστασιοποίησή της με τίμημα την εξάλειψη της διαφοράς και άρα της κίνησης, η ανάσχεση/ η ανακοπή υπό την μορφή μιας διαλεκτικής εν στάσει (*Dialektik im Stillstand*) θα αναδείξει τη διαφορά, άρα την κίνηση, ως το αληθές αντικείμενο της γνώσης. Μια τέτοιου είδους ανακοπή, μια τέτοιου είδους στάση (δηλαδή κατ' ουσίαν μια άρνηση του συνεχούς) ανταποκρίνεται στον αληθή χαρακτήρα της διαλεκτικής, καθ' όσον κατά τον Αντόρνο η συνεχής, η απολυτοποιημένη κίνηση της διαμεσολάβησης καταλήγει εν τέλει στην άρση της περιεχομενικής, ιστορικής διαφοράς, καταλήγει στην ακύρωσή της.

Η ανασυγκρότηση που επιχειρεί ο Αντόρνο στη διαλεκτική σχέση καθολικού και ιδιαίτερου δεν ακυρώνει τη δυναμική της επικαθοριστικής συνολικήςφοράς της ιστορίας πάνω στην αμεσότητα του μεμονωμένου γεγονότος, στην ιστορική εμπειρία του ατόμου. Αυτή η διαλεκτική πορεία έχει σφραγιστεί από τον Χέγκελ αλλά, κατά τον Αντόρνο, η κρίσιμη διαφορά είναι, ότι στον ιδεαλισμό η αμεσότητα του μεμονωμένου γεγονότος αποτελεί βαθμίδα της έννοιας, αποτελεί βαθμίδα στην (τελεολογική) πορεία προς ένα όλο, ενώ στην υλιστική διαλεκτική η αμεσότητα «γίνεται κριτήριο όχι μόνο της αναλήθειας των εννοιών αλλά και της υπάρχουσας αμεσότητας» (ND σ. 62). Αν το καθολικό, η συνολική

πορεία, έχει την προτεραιότητα απέναντι στο πραγματικό γεγονός, τότε τούτο καταλήγει να συνιστά κάτι το «δευτερογενές». Για να μπορέσει να ρευστοποιηθεί «η παγωμένη μέσα στα πράγματα ιστορία» θα πρέπει να παραμείνει εναργής η διαφορά, που σημαίνει να μην εξαφανιστεί το μεμονωμένο, όπως συμβαίνει όταν τούτο νοείται μόνον ως βαθμίδα εν όψει της καθολικότητας. Καθώς, σε αυτά τα συμφραζόμενα, δεν μπορεί να προκύψει «μια καθολική αρμονία», όπως επισημαίνει ο Καρλ-Φρήντριχ Γκάιερ (Karl-Friedrich Geyer), «η διαλεκτική μπορεί να γνωρίσει το αρνητικό ως το αληθές», το οποίο ωστόσο «δεν το θέτει απολύτως». <sup>592</sup> Αυτή η ανοιχτή, απορητική σχέση σφραγίζει την ιστορική σύλληψη του Αντόρνο.

*η μαγεία ως στρέβλωση* η απομάγευση του κόσμου, έτσι όπως την έχει συλλάβει ο Μαξ Βέμπερ (Max Weber), για τον Αντόρνο δεν έχει λήξει. Η θεότητα, η δύναμη που μπορούσε να κάνει ό,τι ήθελε με το υπάρχον έχει μετασηματιστεί στη μαγεία που διαστρεβλώνει το υπάρχον διαπερνώντας τόσο τα ατομικά υποκείμενα (το ιδιαίτερο) όσο και το ίδιο το γενικό: το μεν ιδιαίτερο στρεβλώνεται «καθώς εγκαταλείπεται στο έλεος του γενικού», το δε γενικό στρεβλώνεται μέσα από την αδιαφάνειά του και την ανορθολογικότητά του που είναι οι απαραίτητες στιγμές για να μην διαπεραστεί από το ιδιαίτερο πληρώνοντας το τίμημα: «το γενικό δουλεύει εναντίον του εαυτού του, διότι την ουσία του αποτελεί η ζωή του ιδιαίτερου». Κατά τούτο το όλον τελεί στη μαγεία της στρέβλωσης υπό την έννοια της ψευδούς ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου· μέσα σε αυτήν την ψευδή ταυτότητα ο φετιχιστικός χαρακτήρας του εμπορεύματος προσδίδει στα πράγματα που έχουν παραχθεί από τους ανθρώπους μια αυθυπόστατη ύπαρξη, που αντιστοιχεί στον ολοκληρωτικό χαρακτήρα της πραγματοποιημένης συνείδησης. Το γενικό, χωρίς τη ζωή του ιδιαίτερου, ξεπέφτει κατά τον Αντόρνο στην κενότητα της μορφής που αποχωρισμένη είναι δείκτης του ψεύδους μιας γενικότητας χωρίς ιδιαίτερο. Σε αυτή τη συνάφεια γίνεται αναφορά από την *Αρνητική Διαλεκτική* στο έργο του Φρόντλιντ *Δυσφορία στον πολιτισμό*· αν μέσω της κοινωνικοποίησης των ανθρώπων η επιθετικότητα συσσωρεύεται και οδηγεί στην καταστρεπτικότητα,

ανοίγεται έτσι μια κρίσιμη προβληματική για τον ολικό χαρακτήρα της κοινωνικοποίησης: «η ολική κοινωνικοποίηση κλωσάει αντικειμενικά το αντίθετό της, χωρίς να μπορούμε μέχρι σήμερα να πούμε αν πρόκειται για την καταστροφή ή την απελευθέρωση» (ND σ. 340). - Αυτό το ζήτημα της αμοιβαίας στρέβλωσης ιδιαίτερου και γενικού αναδεικνύει εν τέλει την αμοιβαία συνάντησή τους στο πεδίο της τυχειότητας και της αναγκαιότητας τόσο στο κοινωνικό πεδίο όσο και μέσα στο πεδίο της ανθρώπινης αυτοσυντήρησης: το ιδιαίτερο, ως το μη ταυτόσημο που διαστρεβλωμένο υποκρύπτει στον καταναγκασμό για ταυτότητα, όντας πλέον ένα «ανούσιο» και «τοξικό υπόλειμμα» είναι τόσο αφηρημένο «που προσαρμόζεται στην νομοτέλεια της ταύτισης». Για τον Αντόρνο αυτή η προσαρμογή και όχι η αιφνίδια (τυχαία) δυναμική δημιουργικότητα είναι το νόημα της θλιβερής, όπως τονίζει με έμφαση, αλήθειας για την εγγελιανή ταύτιση τυχειότητας και αναγκαιότητας: αυτή η σύλληψη δεν αποτελεί απλώς μια δομική στιγμή που απαιτείται μέσα στη συνολική δομή της *Λογικής* αλλά βαίνει πέρα αυτής φτάνοντας στον ίδιο τον κοινωνικό χώρο: σύμφωνα με μια σημαντική σημείωση στην *Αρνητική Διαλεκτική* ο ντετερμινιστικός χαρακτήρας των οικονομικών νόμων της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι αναπόσπαστος από την τυφλή τυχειότητα μέσα στην οποία τα άτομα είναι καταδικασμένα να ζούν. «Ο νόμος της αξίας και η αναρχία στην παραγωγή των εμπορευμάτων είναι ένα και το αυτό». Η αναγκαιότητα, η οποία στο ιδεαλιστικό πεδίο, τελεί στην εξουσιαστική αυτονομία του υποκειμένου, «είναι ετερόνομη» - όσο ετερόνομος είναι και ο εμπειρικός καντιανός κόσμος ο οποίος παρότι υπόκειται στη νομοθεσία της υποκειμενικότητας, «βρίσκεται έξω από την υποκειμενική αυτονομία» (ND σ. 338, 339/ στη σημείωση του κειμένου). Ο Αντόρνο θα οδηγήσει στο τέλος της αυτή τη συνάφεια της «μαγικής» στρέβλωσης ιδιαίτερου και γενικού (που προχώρησε στη συνάφεια ντετερμινισμού και τυχειότητας) με αναφορά σε μια άλλη νομοτέλεια, που η αφετηρία της δεν είναι ο κοινωνικός χώρος στον οποίο όμως αναπόδραστα θα καταλήξει: στη νομοτέλεια της αυτοσυντήρησης. Το *sese conservare* του Σπινόζα είναι φυσικός νόμος για την ανθρώπινη ύπαρξη: το περιεχόμενό της «είναι η ταυτολογία της ταυτότητας: να είναι οφείλει αυτό που έτσι κι αλλιώς ήδη είναι» - ο Αντόρνο επιχειρεί να διαπεράσει αυτό τον αυτοεγκλεισμό: πρόκειται για το υποκείμενο που ως μέσον του εαυτού του γίνεται σκοπός: «σκοπός θα



ήταν κάτι που θα διέφερε από το μέσον που λέγεται υποκείμενο» (ND σ. 342). Με τη ρήξη μέσα στον ασφυκτικό κύκλο μέσου - σκοπού της αυτοσυντήρησης επιχειρείται η ανάδειξη της δυνατότητας ενός Άλλου, «η ζωή προετοιμάζεται ως μέσον αυτού του Άλλου, όσο ακαθόριστο και άγνωστο και αν είναι» (ND σ. 342) γιατί με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων θα πρέπει να ξεφύγει η ζωή από τα στενά πλαίσια του αυτοσκοπού της. Όσο και αν συνεχώς αναστέλλεται αυτή η διαφυγή, όσο και αν τα μέσα φетиχοποιούνται ως σκοποί, αυτό το Άλλο ενυπάρχει στην άρνηση της αυτοσυντήρησης, στην άρνηση του περιορισμού στην νομοτέλειά της, του περιορισμού στα όρια του εαυτού της.

*υποκείμενο-εμπειρικό άτομο*

Με βάση την προβληματική

για τη σχέση ελευθερίας και αναγκαιότητας ο Αντόρνο περνά σε μια τελευταία θέση όπου το ζήτημα αυτό τίθεται εν όψει της σχέσης υποκειμένου και εμπειρικού ατόμου. - Μέσα από τον ολικό χαρακτήρα της εγγελιανής υποκειμενικότητας ο Αντόρνο θα αναδείξει κατ' αρχήν ότι αυτή η ολότητα θα μπορούσε ταυτόχρονα να προστατεύει την εγγελιανή σύλληψη από τον ιδεολογικό χαρακτήρα της: ο Αντόρνο παραθέτει τον Χέγκελ: «η ίδια η υποκειμενικότητα είναι η απόλυτη μορφή και η υπάρχουσα πραγματικότητα της υπόστασης και η διαφορά του υποκειμένου από αυτήν ως το αντικείμενό του, οι σκοποί και η δύναμη είναι μόνο η διαφορά της μορφής που ταυτόχρονα έχει εξαφανιστεί εξίσου άμεσα» (ND σ. 343). Καθώς η υποκειμενικότητα είναι η πλήρης ταυτότητα, το γενικό, η σύλληψη αυτή με βάση τον ολικό χαρακτήρα εκτείνεται κατ' ανάγκη και στην αντικειμενικότητα έτσι ώστε κατά τον Αντόρνο η κατασκευή του υποκειμένου – αντικειμένου «έχει έναν αβυσσαλέο διπλό χαρακτήρα»: «δεν νοθεύει μόνον ιδεολογικά το αντικείμενο μετατρέποντάς το σε ελεύθερη πράξη του απόλυτου υποκειμένου αλλά αναγνωρίζει επίσης στο υποκείμενο το παρουσιαζόμενο αντικειμενικό οπότε περιορίζει το υποκείμενο αντιιδεολογικά» (ND σ. 343)· αντι-ιδεολογική είναι η αποκάλυψη ότι η ελεύθερη πράξη του απόλυτου υποκειμένου περιορίζεται από τον αντικειμενικό χαρακτήρα του πράγματος. Με βάση την παρατεθείσα θέση του Χέγκελ η υποκειμενικότητα είναι η υπάρχουσα πραγματικότητα αλλά στην ολότητά της, «ως υπάρχον και εξωτερικευόμενο υποκείμενο», καταλαμβάνει και το αντικείμενο – είναι αντικειμενικότητα και ως τέτοια είναι και

φαινόμενο. Έτσι κατά τον Αντόρνο αναδεικνύεται εδώ ένα κρίσιμο σημείο που αφορά τη σχέση της υποκειμενικότητας προς αυτή την αντικειμενικότητα δηλαδή προς τα συγκεκριμένα άτομα: αν η αντικειμενικότητα είναι εμμενής στα άτομα και εμφανίζεται μέσα τους, τότε η ατομικότητα δεν υπόκειται απλώς στην ουσία αλλά σχετίζεται με αυτήν κατά τρόπο πολύ πιο υποστασιακό (πολύ πιο περιεχομενικό). Ο ολικός χαρακτήρας της υποκειμενικότητας μπορεί, αν ιδωθεί πραγματικά διαλεκτικά, να κλονίσει τον μονόδρομο, να κλονίσει τη σχέση αντικειμένου προς το υποκείμενο ως μια σχέση απλής υπαγωγής. Κατά τον Αντόρνο ο Χέγκελ σιωπά μπροστά στη συνέπεια αυτής της δικής του σύλληψης και θεωρεί ότι δεν μπόρεσε, παρά την αντίθετη πρόθεσή του, να αποστεί από την καντιανή διχοτομία υπερβατολογικού υποκειμένου και εμπειρικού ατόμου. Σύμφωνα με τη θέση του Αντόρνο η εγελιανή θεώρηση δεν αναπτύσσει περαιτέρω αυτή τη μη υπαγωγική αλλά πιο υποστασιακή σχέση του αντικειμένου προς το υποκείμενο αλλά αντίθετα τείνει να αποκαθάρει το υποκείμενο από τον τυχαίο χαρακτήρα του αντικειμένου ώστε μόνον έτσι τούτο να μπορεί να ταυτιστεί με το ιδιαίτερο. Ο Χέγκελ «την έλλειψη συγκεκριμένου καθορισμού της έννοιας της υποκειμενικότητας την εκμεταλλεύεται ως πλεονέκτημα ανώτερης αντικειμενικότητας ενός υποκειμένου που έχει αποκαθαρθεί από τον τυχαίο χαρακτήρα: αυτό διευκολύνει την ταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου σε βάρος του ιδιαίτερου» (ND σ. 343). Αυτή η ταύτιση συσκοτίζει κατά τον Αντόρνο τη δυνατότητα μιας γόνιμης ελευθερίας μέσα στην αντικειμενικότητα, καθότι το εγελιανό υπόστρωμα της ελευθερίας είναι ένα υπερδιογκωμένο υποκείμενο το οποίο έχοντας πλέον υποστασιοποιηθεί δεν συνέχεται πλέον με τα εμπειρικά άτομα: βρίσκεται σε τόσο μεγάλη απόσταση από αυτά ώστε η ελευθερία δεν μπορεί να συλληφθεί διαφορετικά παρά στα ιδεαλιστικά πλαίσια της υποταγής στο νόμο. Όμως «καμμιά ερμηνευτική τέχνη», καταλήγει ο Αντόρνο, «δεν θα μπορούσε να αρνηθεί ότι η λέξη υποταγή δηλώνει το αντίθετο της ελευθερίας». (ND σ. 344).

Καθώς η διαλεκτική από πλευράς υποστασιακότητας του ατομικού έμεινε σε εκκρεμότητα οδήγησε, κατά τον Αντόρνο, σε μια απώλεια: η απόσταση των ατόμων από το γενικό οδηγεί στην απώλεια της δεσμευτικότητάς τους. Έτσι η ατομικότητα αρχίζει, ταυτόχρονα με την ανάπτυξή της, να καταρρέει λόγω ακριβώς της απόστασης από το γενικό· η

κατάπτωση είναι η συρρίκνωσή της πλέον σε μια τυχαία ύπαρξη. Για τον Αντόρνο οι δυνάμεις που αρχίζουν να ωριμάζουν με την κατάπτωση της ατομικότητας αποτελούν «το προανάκρουσμα της χειρότερης γερμανικής αντίδρασης τον 20<sup>ο</sup> αιώνα». Την εκκρεμότητα, από πλευράς ατομικότητας, καλείται να καλύψει με τον δικό της τρόπο, κατά τον Αντόρνο, η φροϋδική ψυχανάλυση, η οποία δεν θέλει να συμπράξει στη φαινομενικότητα που καλύπτει την ατομικότητα αλλά το πέπλο της «το καταστρέφει τόσο συστηματικά όσο μόνον η φιλοσοφική και κοινωνική έννοια» (ND σ. 345). Το άτομο θα αναδειχθεί συστατική στιγμή του γενικού καθώς υποχωρώντας απέναντί του εσωτερικεύει τον καταναγκασμό συναινώντας έτσι στην υπεροχή του γενικού. Απέναντι στο «αυτεξούσιο» εγώ έρχεται το «αυτό» (es) που θα αναδείξει μέσα από τους δικούς του συντριπτικούς και σκοτεινούς δρόμους το ψεύδος του «αυτεξούσιου»: «η θεωρία του εγώ ως ενός συνόλου αμυντικών μηχανισμών και εκλογικεύσεων στοχεύει εναντίον της ίδιας της ύβρεως (Hybris) του αυτεξούσιου ατόμου, εναντίον του ατόμου ως μιας ιδεολογίας την οποία διέλυσαν ριζοσπαστικότερες θεωρίες για την υπεροχή της αντικειμενικότητας». (ND σ. 345). Πώς θα μπορούσε να συλληφθεί μια «ορθή κατάσταση» στην πραγματικότητα χωρίς να ληφθεί υπόψη η υπεροχή της αντικειμενικότητας; Αυτή η υπεροχή είναι ένα στατικό και οιονεί ακλόνητο σημείο αναφοράς από το οποίο δύσκολα μπορεί να αποσπαστεί ακόμα και η πιο τολμηρή φαντασία, ακόμα και η πιο κριτική σκέψη. «Ένας ορθός κόσμος θα ήταν ίσως αφόρητος για τους πολίτες του ψευδούς κόσμου καθότι αυτοί είναι ήδη ακρωτηριασμένοι για εκείνον τον ορθό κόσμο» (ND σ. 345). Μέσα σε αυτή τη συνάφεια η προβληματική οδηγεί περαιτέρω σε αυτήν της ευτυχίας. Η ευτυχία των ατόμων θα μπορούσε να αναφανεί όταν το άτομο βγεί έξω από τον εγκλεισμό του. Σήμερα, το υπάρχον «ανέχεται ή προσφέρει ευτυχία [...] που φέρει εξαρχής τα στίγματα της μερικότητάς του». Για τον Αντόρνο η λύτρωση από τη μερικότητα, ως γενική αρχή, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι συνιστά την ευτυχία. Ο Χέγκελ, με βάση μια χαρακτηριστική θέση από τον *Λόγο στην Ιστορία*, θεωρεί ότι «η ιστορία δεν είναι το [κατάλληλο] έδαφος για την ευτυχία» των ανθρώπων στο βαθμό που ο ίδιος συρρικνώνει την ευτυχία στα στενά πλαίσια μιας ατομικής αρμονικής ζωής – ενώ η ιστορία αποτελεί ένα μεγαλειώδες πεδίο δράσης των κοσμοϊστορικών ατόμων τα

οποία επεδίωξαν μεγαλειώδεις σκοπούς αλλά τα ίδια αυτά άτομα «δεν ήθελαν να είναι ευτυχισμένα» (ND σ. 346). Ο Αντόρνο, επισημαίνοντας ότι ο Μαρξ, έχει ήδη δείξει το ψεύδος, τον ιδεολογικό χαρακτήρα ενός τέτοιου ιστορικού μεγαλείου, θεωρεί ότι η ευτυχία οφείλει να συστοιχίσει προς την αντικειμενικότητα· όμως ο όρος με τον οποίο μπορεί να μιλήσει ο Αντόρνο γι' αυτήν τη συστοιχία της ατομικής ευτυχίας προς την αντικειμενικότητα δεν είναι άλλος από τον όρο της απόγνωσης – έτσι όπως αυτός ο όρος τελεί στο πεδίο του Κίρκεγκαρντ: σε όση ένταση προς την αντικειμενικότητα βρίσκεται η σύλληψη της απόγνωσης στον Κίρκεγκαρντ, κατά τον ίδιο τρόπο (κατά τον ίδιο βαθμό έντασης προς την αντικειμενικότητα) μπορεί να συλληφθεί η ευτυχία για τον Αντόρνο – και η ένταση δεν σημαίνει γραμμική συστοιχία αλλά μια θετική θεώρηση της αρνητικότητας.<sup>593</sup>

**παρέκβαση: η ρήξη στο ιστορικό συνεχές**  
**Οι θέσεις για την ιστορία του Βάλτερ Μπένγιαμιν**

*προς την παρέκκλιση*

Η αναμέτρηση προς την οικουμενική σύλληψη της ιστορίας είχε σφραγίσει τη θεώρηση του Βάλτερ Μπένγιαμιν, ο οποίος το 1939, δηλαδή έναν χρόνο πριν από τον τραγικό χαμό του, συνέταξε ένα κείμενο, όχι ιδιαίτερα εκτενές (ωστόσο ιδιαίτερα πυκνό) πάνω σε ορισμένες θέσεις *Για την έννοια της ιστορίας*.<sup>594</sup> Η χρονική στιγμή της συγγραφής είναι ασφαλώς κρίσιμη· είναι μια στιγμή όπου ο αγώνας ενάντια στο φασισμό «φαινόταν ότι είναι ακόμα ικανός να διαρρήξει το συνεχές της ιστορίας», όπως επισημαίνει ο Χέρμπερτ Μαρκούζε (Herbert Marcuse) και ο οποίος όμως τονίζει ότι κατόπιν αυτό το διαρραγέν συνεχές και πάλι έκλεισε.<sup>595</sup> Στην πολιτική αυτή συγκυρία οφείλεται ασφαλώς ο πυρετώδης ρυθμός του κειμένου· εδώ η ιστορία βρίσκεται ακινητοποιημένη- όχι όμως αδρανής αλλά συμπακνωμένη στην ένταση της στιγμής που δεν μπορεί να είναι άλλη από την στιγμή της επανάστασης. Όμως αυτή η ίδια στιγμή αρθρώνει και την παρέκκλιση του Μπένγιαμιν από τον ορθόδοξο ιστορικό υλισμό. Είναι μια παρέκκλιση που σφραγίζεται από τον πεσσιμισμό μιας συνείδησης, της δικής του συνείδησης, που δεν τον ανακόπτει από την επαναστατική δυναμική αλλά και η οποία δεν του επιτρέπει να δει την ιστορία να εκτείνεται στην αισιοδοξία των μεγάλων διαστάσεων ενός συνεχούς με μεταβάσεις προς μια αναμενόμενη πρόοδο. Στο κείμενο του Μπένγιαμιν για τον σουρρεαλισμό υπήρχε η ρητή διατύπωση:<sup>596</sup> «Ο σουρρεαλισμός πλησίασε όλο και περισσότερο στην κομμουνιστική απάντηση. Και αυτό σημαίνει: πεσσιμισμός πέρα ως πέρα. Απερίφραστα και ολοσχερώς. Δυσπιστία στο πεπρωμένο της ευρωπαϊκής λογοτεχνίας. Δυσπιστία στο πεπρωμένο της ελευθερίας, δυσπιστία στο πεπρωμένο της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας». Για να καταλήξει: «προπάντων όμως δυσπιστία, δυσπιστία, δυσπιστία, σε κάθε συνεννόηση: ανάμεσα στις τάξεις, ανάμεσα στους λαούς, ανάμεσα στα άτομα».<sup>597</sup> – Αυτές οι παρεκκλίνουσες θέσεις του Μπένγιαμιν για την ιστορία έχουν προετοιμαστεί και από προγενέστερα κείμενα, σε μορφή αποσπασματική ή και πιο ολοκληρωμένη (ο χαρακτηρισμός «παρεκκλίνουσες θέσεις» αφορά την

ιδιάζουσα ιστορική σύλληψη που κρατά απόσταση τόσο από μια ιστορικιστική προσέγγιση που φτάνει μέχρι την σοσιαλδημοκρατική αντίληψη περί προόδου όσο και από την αισιοδοξία του ιστορικού υλισμού, για τον οποίο η κομμουνιστική, οπτιμιστική οπτική και ο πεσσιμισμός είναι μεταξύ τους ασύμβατα). Στο αποσπασματικό κείμενο «Για τη φιλοσοφία της ιστορίας, την ιστοριογραφία και την πολιτική», όπου ως ύψιστη κατηγορία της παγκόσμιας ιστορίας θεωρείται η ενοχή, τίθεται ήδη ο προβληματισμός για τη σύλληψη της ιστορικής ολότητας σε σχέση με την κατηγορία αιτίου και αιτιατού. Αν η ολότητα μπορεί να περιέχει εν εαυτή το πλέγμα αιτίου και αιτιατού, ωστόσο δεν μπορεί να καθοριστεί από αυτή τη σχέση.<sup>598</sup> Το χρονικό συνεχές έχει αρχίσει να κλονίζεται. Τούτο είναι ιδιαίτερα πρόδηλο στο «Θεολογικό-πολιτικό απόσπασμα», ένα κείμενο του 1921, το οποίο ανατινάζει εκ των έσω την τελεολογική γραμμικότητα μιας «μυστικιστικής σύλληψης της ιστορίας» καθότι η μικρή, σχεδόν μιας σελίδας, έκταση αυτού του αποσπασματικού κειμένου δεν εμποδίζει την εκτύλιξη μιας ιλιγγιώδους κίνησης που εκκινεί από τον Μεσσία για να καταλήξει στον μηδενισμό. Από τις αρχικές γραμμές του κειμένου ανακύπτει μια αγωνιώδης εναντιοδρομία ανάμεσα αφ' ενός μεν στον Μεσσία, ο οποίος και μόνον είναι αυτός που μπορεί να ολοκληρώσει το ιστορικό συμβάν και αφ' ετέρου στο ίδιο το ιστορικό συμβάν, το οποίο αφ' εαυτού δεν δύναται, και δεν πρέπει να θέλει να δύναται, να αναχθεί στο μεσσιανικό στοιχείο· τη στιγμή της επίκλησης του βασιλείου του Θεού, την ίδια στιγμή η ιστορική δυναμική δεν μπορεί να θέσει ως δικό της στόχο αυτό το βασίλειο. Μέσα σε αυτήν την ιδιάζουσα ένταση αρθρώνεται το αίτημα του Μπένγιαμιν να αποτραπεί από την ιστορία η θεοκρατική διάσταση· γι' αυτό ακριβώς εξαίρει το γεγονός ότι ο Ε. Μπλοχ (E. Bloch) με το έργο του *Πνεύμα της ουτοπίας* ήταν αυτός που διαχώρισε σαφώς την οποιαδήποτε μεσσιανική διάσταση από μια θεοκρατική, πολιτική θέση. Μέσα σε αυτήν την αστραπιαία (και γι' αυτό δύσβατη) σύλληψη, που αναπτύσσεται στο σκηνικό αφ' ενός μεν της τάξης του βέβηλου, (του κοσμικού) που οδηγεί στην ευτυχία (αλλά ταυτόχρονα και στον αφανισμό της ανθρώπινης ύπαρξης) και αφ' ετέρου της τάξης της πνευματικής *restitutio in integrum* που οδηγεί στην αθανασία, ο Μπένγιαμιν θέλει να αναδείξει ότι η συνάντηση του μεσσιανικού και του εγκόσμιου, στην αμοιβαιότητα της αντιθετικότητάς τους (εν είδει αντιτιθεμένων βελών όπου το ένα προκαλεί την κίνηση του άλλου) πυρακτώνει

την πολιτική πράξη, «της οποίας η μέθοδος πρέπει να αποκληθεί μηδενισμός».<sup>599</sup> – Με την κατάληξη αυτή το απόσπασμα δικαίως μπορεί να χαρακτηριστεί σκοτεινό (πράγμα που δεν θα πρέπει να το παραβλέψει ο ερμηνευτής που θα οφείλει να ανασυγκροτήσει τις συνιστώσες ενός τέτοιου επαναστατικού μηδενισμού): πέρα όμως από αυτό, η χαρακτηριστική τροποποίηση που θέλει να επιφέρει στην ιστορική αντίληψη ο Μπένγιαμιν είναι, όπως επισημαίνει ο Ρολφ Τίντεμαν, το αίτημα για μια «κοπερνίκεια στροφή» που διατυπώνεται στο *Εργο για τις Στοιές*: αν στην ιστορική αντίληψη θεωρείται ως σταθερό σημείο «το γεγονός που έχει συντελεστεί», προς το οποίο κινείται «ψηλαφητά» το παρόν, αυτή η σχέση, τονίζει ο Μπένγιαμιν, πρέπει να αναστραφεί και το γεγονός που έχει συντελεστεί να καταστεί, μέσα στην αναστροφή του, έκλαμψη της αφυπνισμένης συνείδησης.<sup>600</sup>

κίνδυνος

Μέσα σε αυτήν την έκλαμψη μπορούν να αναγνωσθούν οι θέσεις για την έννοια της ιστορίας στο τελευταίο κείμενο του Μπένγιαμιν. Εδώ συγκροτείται η δική του σύλληψη για τη διαλεκτική της ιστορίας, «η διαλεκτική εν στάσει» [Dialektik im Stillstand] με την οποία επιχειρείται να συλληφθεί ο «νυν χρόνος», ο πεπληρωμένος χρόνος της συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής, παρεκκλίνοντας από την εν προόδω σύλληψη των ιστορικών φάσεων. Κατά τούτο απέναντι και στα δύο πεδία, τός απέναντι στην ιστορικιστική αντίληψη (που συσσωρεύει τα συμβάντα σε μια αιτιακή αλυσίδα) όσο και απέναντι στη μαρξιστική θεώρηση (που δεν αφίσταται μιας εξελικτικής αντίληψης προόδου) ο Μπένγιαμιν αντιτάσσει μια άλλη σύλληψη, όσον αφορά τη συγκρότηση της ιστορικής αλήθειας: αυτή αντιπαράκειται προς την εδραία κατοχή της αλήθειας, όπως αυτή που καταγγέλλει ο ίδιος στη διατύπωση του ελβετού ποιητή Γκόττφριντ Κέλλερ (Gottfried Keller): «η αλήθεια δεν θα μας ξεφύγει»<sup>601</sup> (και την οποία διατύπωση επικαλείται στην κριτική του και ο Αντόρνο, όπως είδαμε). Στην οίηση για μια αδιαμφισβήτητη και θριαμβευτική κατοχή της αλήθειας ενσωματώνεται ο εξουσιαστικός χαρακτήρας της παράδοσης και μέσα σε μια τέτοια παράδοση αυτό που αναπτύσσεται δεν είναι άλλο από τον κομφορμισμό. Όπως παρατηρεί ο Μίκαελ Λέβυ (Michael Löwy), ο οποίος έχει σχολιάσει διεξοδικά τις θέσεις του Μπένγιαμιν για την ιστορία, «ο Μπένγιαμιν

ενδιαφέρεται για τη διασφάλιση των ανατρεπτικών και αντι-αστικών μορφών της κουλτούρας», προσπαθώντας να αποφύγει την «ταρίχευση» και την «ακαδημαϊκοποίησή τους».<sup>602</sup> Μόνο στη φευγαλέα, αστραπιαία εικόνα του χρόνου μπορεί να συγκρατηθεί η αλήθεια- και τούτο γιατί μόνο στην αναπάντεχη, αστραπιαία στιγμή μπορεί να αναδυθεί η μόνη αλήθεια: η στιγμή του κινδύνου. Το αληθές τελεί μέσα στον κίνδυνο γιατί μόνον η κατάσταση κινδύνου είναι ο δείκτης σύγκρουσης (και άρα δείκτης της αλήθειας) απέναντι στην τάξη που έχει γίνει κυρίαρχη. Η κατάσταση του κινδύνου είναι η αυθεντική κατάσταση έκτακτης ανάγκης, η αυθεντική εξαίρεση, στόχος της οποίας είναι η αταξική κοινωνία- δηλαδή αυτή που θα αντιπαρατεθεί στην κατάσταση ανάγκης που βιώνουν μέχρι σήμερα οι καταπιεσμένοι από την εξουσία.<sup>603</sup> Αν όμως ο Καρλ Σμιτ πραγματεύεται σε ένα από τα βασικά έργα του, την *Πολιτική Θεολογία* (1921), την (εγελιανής αφετηρίας)<sup>604</sup> κατάσταση έκτακτης ανάγκης ταυτίζοντάς την με την κυριαρχία, αυτό που ενδιαφέρει τον Μπένγιαμιν είναι κυρίως ότι μέσα από αυτό το ξεγύμνωμα της έννομης τάξης, στο βαθμό που αυτή θεμελιώνεται σε μια απόφαση και όχι σε έναν κανόνα, η πορεία του Σμιτ μπορεί να αναδείξει μια τέτοια εξαίρεση, όπου «η δύναμη της πραγματικής ζωής διαρρηγνύει την κρούστα μιας μηχανικής αγκυλωμένης στην επανάληψη».<sup>605</sup> Αυτή η δύναμη της πραγματικής ζωής έρχεται να συναντήσει και να δώσει περιεχόμενο στην αυθεντική εξαίρεση, την αυθεντική κατάσταση εκτάκτου ανάγκης του Μπένγιαμιν, ο οποίος με αυτόν τον τρόπο επιχειρεί να φωτίσει υπό μια συγκεκριμένη δική του οπτική τη σύλληψη του Καρλ Σμιτ.

Βέβαια ο Αντόρνο παρατηρεί εύστοχα, ότι ο Μπένγιαμιν έχει επινοήσει ένα είδος μαρξισμού, το οποίο το αδικεί κανείς πλήρως, αν το μετρήσει με βάση τις προκείμενες στον Μαρξ, όπως και ο Μπένγιαμιν αδικεί τον εαυτό του, αν ενδεχομένως αυτοερμηνεύεται ως ορθόδοξος μαρξιστής.<sup>606</sup> Εν πάση περιπτώσει στο επίκεντρο της θεώρησης του Μπένγιαμιν βρίσκεται η θέση ότι η δυνατότητα σύλληψης της ιστορίας υπό το πρίσμα της οικουμενικότητας στηρίζεται στο γεγονός, ότι η ιστορία έχει συγκροτηθεί από την πλευρά των νικητών και, ακριβώς γι' αυτό, το δικό του αίτημα αφορά τη δυνατότητα να διεκδικήσει τη δική του πραγμάτωση το ηττημένο παρελθόν των γενεών που έχουν πεθάνει. Δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός, ότι στην εβραϊκή Kabbalah υπάρχει η σύλληψη για το Tikkun που αφορά την



μεσσιανική αποκατάσταση και ανασκευή της ιστορίας.<sup>607</sup> Αν στη λύτρωση του παρελθόντος νομιμοποιείται να ανιχνεύσει κανείς θεολογικές επιδράσεις, θα πρέπει ταυτόχρονα να καταστεί σαφές ότι για τον Μπένγιαμιν η αναφορά στο μέλλον ταυτίζεται με την κυριαρχική επίκληση της προόδου, με τον ομοιογενή και κενό χώρο που αυτή καταλαμβάνει. Απέναντι σε ένα τέτοιο μέλλον που βαρύνεται με την εργαλειοποιημένη σύλληψη της ιστορικής πραγματικότητας, η λύτρωση του ηττημένου παρελθόντος είναι αναγκαία για ένα άλλο, μη εργαλειοποιημένο, παρόν. Για τη συγκεκριμένη συνάφεια ο Ρολφ Τίντεμαν παραπέμπει στον ίδιο τον Μαρξ, στη 18<sup>η</sup> Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη: «Η παράδοση από όλες τις πεθαμένες γενεές βαραίνει σαν εφιάλτης πάνω στα μυαλά των ζωντανών. [...] σε τέτοιες ίσα-ίσα εποχές επαναστατικής κρίσης επικαλούνται με αγωνία τα πνεύματα του παρελθόντος στην υπηρεσία τους».<sup>608</sup>

ασυνεχές

Ο σκοπός ενός ιδιάζοντος αιτήματος πραγμάτωσης του παρελθόντος, που δεν αφορά την ανασύστασή του αλλά την ανάδειξη της ανεκπλήρωτης δυνατότητάς του στην αστραπιαία συνάντησή του με το παρόν, είναι κατ'ουσίαν η αναστροφή στην ιστορική σύλληψη, έτσι ώστε να αναδιαταχτούν αναγκαία οι προκείμενες που είχαν καταστεί πλέον δεδομένες και αυτονόητες. Στο στόχαστρο μπαίνει κατ' εξοχήν η ίδια η πρόοδος, η γραμμικότητα ενός κενού και ομοιογενούς χρόνου: «η ιστορία αποτελεί αντικείμενο μιας κατασκευής, τόπος της οποίας δεν αποτελεί ο ομοιογενής και κενός χρόνος αλλά ο χρόνος που πληρούται από τωρινό χρόνο».<sup>609</sup> Τούτο σημαίνει ότι ο ιστορικός οφείλει να αποσπάσει τον νυν χρόνο από το ιστορικό συνεχές: έργο του είναι «να ξυστρίζει την ιστορία ανάτριχα»,<sup>610</sup> δηλαδή να κινηθεί αντίστροφα προς την κυρίαρχα παραδεκτή φορά της ιστορίας. Γι' αυτή τη σύλληψή του ο Μπένγιαμιν ανατρέχει στον πίνακα του Πάουλ Κλέε (Paul Klee), τον *Angelus novus*, ο οποίος ήδη από το 1921 βρισκόταν στην κατοχή του. Σύμφωνα με την εντελώς προσωπική ανάπτυξή του- γιατί από την παράσταση του πίνακα δεν προκύπτει μια τέτοια ερμηνεία- ο άγγελος της ιστορίας εμφανίζεται να έχει στρέψει το βλέμμα στο παρελθόν, στα συσσωρευμένα ερείπια της ιστορίας και η πλάτη του να είναι στραμμένη στο μέλλον. Μια καταγίδα που φυσά από τον παράδεισο τον σπρώχνει «ασυγκράτητα στο μέλλον [...] ενώ μπροστά του ο σωρός των

ερειπίων μεγαλώνει ως τον ουρανό. Ο,τι ονομάζουμε ‘πρόοδο’ είναι αυτή ακριβώς η καταιγίδα». <sup>611</sup> Η ακινητοποίηση, που επιστρατεύεται απέναντι στην κίνηση της προόδου, είναι ήδη μια προκλητική σύλληψη εν όψει της εργώδους κίνησης της εγγελιανής διαλεκτικής, η οποία είχε διαδραματιστεί απρόσκοπτα ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο ανοίγοντας έτσι τον ορίζοντα της συνείδησης στην ιστορικότητα της αυτοσυγκρότησής της· η (εγγελιανή) εργασία της έννοιας απηχεί την κραταιά αστική αντίληψη περί του εργασιακού έθους, πάνω στην οποία στηρίχτηκε ολόκληρη η πορεία του πνεύματος και η οποία μετασχηματίστηκε υλιστικά στις συνάφειες του Μαρξ. Εδώ, αναπτύσσεται μια αντίστροφη δυναμική, καθώς στην à la Benjamin ακινητοποίηση δεν ενέχεται αδράνεια αλλά αντιθέτως συμπυκνώνεται όλη η ένταση του ιστορικού γεγονότος, «νόηση δεν είναι μόνον η κίνηση των σκέψεων αλλά και η ακινητοποίησή τους» <sup>612</sup>- εδώ κυριαρχεί η μοναδικότητα της στιγμής, το ιστορικό αντικείμενο «εμφανίζεται ως μονάδα» <sup>613</sup> και σε αυτήν την ακινητοποίηση επιχειρείται να συλληφθεί ο νυν χρόνος ως «επιτομή», ως συγκεφαλαίωση ολόκληρης της ιστορίας: από το ιστορικό συνεχές αποσπάται μια εποχή, από αυτήν αποσπάται μια συγκεκριμένη ζωή, από αυτήν αποσπάται ένα συγκεκριμένο έργο ή μια πράξη <sup>614</sup>. Μέσα σε αυτήν τη μοναδιαία σύλληψη «διατηρείται και αίρεται» η συνολική ιστορική πορεία. Όπως παρατηρεί και πάλι ο Μίκαελ Λέβυ ένα καλό παράδειγμα μιας τέτοιας μεθοδολογίας προκύπτει από το έργο του Μπένγιαμιν για τον Μπωντλαίρ, όπου στο έργο του *Ανθη του Κακού*, ένα ποιητικό κείμενο «αποσπασμένο από την ομογενή πορεία της ιστορίας, διατηρείται και συγκεντρώνεται το σύνολο του έργου του ποιητή, σε αυτό το έργο ο 19<sup>ος</sup> αιώνας της Γαλλίας, και σε αυτόν ολόκληρη η πορεία της ιστορίας. Το ‘καταραμένο’ έργο του Μπωντλαίρ διαφυλάσσει τον χρόνο σαν έναν πολύτιμο σπόρο». <sup>615</sup> – Κατά τούτο η σύλληψη της «διαλεκτικής εν στάσει» επιστρατεύεται προκειμένου να εκφραστεί η εναντίωση του Μπένγιαμιν στην «παραδεδομένη διαλεκτική έννοια της οικουμενικής διαμεσολάβησης, ιδιαίτερα της ταυτοποίησης υποκειμένου και αντικειμένου στον Χέγκελ». <sup>616</sup> Εδώ η ακινητοποίηση του χρόνου νοείται ως ένα ρήγμα που, σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, «συμπίπτει με τη γένεση του γνήσιου ιστορικού χρόνου, του χρόνου της αλήθειας». <sup>617</sup> Αλλά και ο ίδιος ο Αντόρνο θεωρεί ότι με αυτήν την ακινητοποίηση προσεγγίζεται και η δική του θεώρηση που προσανατολίζεται στην ανάγκη καταβύθισης στα ιδιαίτερα ιστορικά

φαινόμενα, μια καταβύθιση στην οποία αναπτύσσεται μια άλλη δυναμική εν σχέσει με μια εξωτερική επεξεργασία καθολικών ιστορικών δομών. Μέσα από αυτήν την οπτική η μεγάλη απόσταση δεν εγκαταλείπεται αλλά «η δύναμη της κατασκευής» οφείλει να ριχτεί στη λεπτομέρεια και μέσα στις λεπτομέρειες να κινητοποιηθούν οι δυνάμεις της κατασκευής του όλου, οι οποίες αν μένουν εξωτερικές προς τις λεπτομέρειες είναι απλώς κάτι επιφανειακό, μάταιο, μηδαμινό και μη δεσμευτικό.<sup>618</sup> – Σε αυτά τα πλαίσια της ανακοπής του χρόνου είναι για τον Αντόρνο δεσμευτική, αν και εμφανίζεται, όπως τονίζει, με τρόπο μάλλον δογματικό, η σύλληψη του Μπένγιαμιν όσον αφορά τον χρονικό πυρήνα των γεγονότων: σύμφωνα με την παραδοσιακή φιλοσοφική αντίληψη τα γεγονότα προχωρούν στην ιστορία έχοντας απέναντί τους αμετάβλητες, αιώνιες ιδέες.<sup>619</sup> Αντίθετα, σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν τα γεγονότα ενέχουν έναν χρονικό πυρήνα, αποκρυσταλλώνουν εντός τους τον χρόνο και αυτό το οποίο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ιδέα είναι αυτός ο χρονικός πυρήνας στο εσωτερικό των μεμονωμένων και αποκρυσταλλωμένων φαινομένων. Η σύλληψη του χρονικού πυρήνα έχει γίνει ήδη στο *Έργο για τις Στοές* όπου σε μια σαφή απόσταση από την μαρξιστική έννοια του χρόνου ο Μπένγιαμιν διατυπώνει τη δική του θέση: «Αλλά η αλήθεια δεν είναι, όπως ισχυρίζεται ο μαρξισμός, μόνο μια χρονική συνάρτηση της γνώσης, αλλά προσδεδεμένη σε έναν χρονικό πυρήνα, ο οποίος βρίσκεται ταυτόχρονα μέσα σε αυτό που γνωρίζεται και σε αυτόν που γνωρίζει».<sup>620</sup> Αυτή η ιδιόζουσα σύλληψη του χρονικού πυρήνα που θέλει να διαφυλάξει τη στιγμή της διαφυγής από μια λειτουργική αντίληψη της χρονικότητας, είχε καθοριστική συμβολή στον Αντόρνο- για τη δική του εννόηση της ιστορικής αλήθειας αλλά και για την αλήθεια γενικότερα, όπως ήδη έχουμε αναπτύξει στις θέσεις για τη *Μετακριτική της γνωσιοθεωρίας* και για την *Αρνητική Διαλεκτική*. Ήδη από το νεανικό κείμενό του *Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας* ο Αντόρνο είχε αναπτύξει τη θέση βάσει της οποίας το περιεχόμενο της αλήθειας δεν συμπίπτει με τους ιστορικούς λόγους που το γέννησαν: «η αλήθεια ενός προβλήματος είναι αξιωματικά άλλης τάξεως από τους ιστορικούς και ψυχολογικούς όρους από τους οποίους προκύπτει».<sup>621</sup> Αλλά και αργότερα στην *Αισθητική θεωρία* ο χρονικός πυρήνας είναι αυτός που διαφυλάσσει την ένταση μέσα στο έργο τέχνης, διαφυλάσσει την αντίθεση στην κυρίαρχη φορά, διαφυλάσσει τον κίνδυνο.<sup>622</sup> Ο χρονικός πυρήνας είναι αυτός που διασφαλίζει το έργο τέχνης

ώστε αυτό να μη πέσει «θύμα του χρόνου». Ο χρόνος (στην έντασή του) απέναντι στον χρόνο (στη λειτουργική γραμμικότητά του): το ασυνεχές.

Η ρήξη προς το συνεχές της προόδου αποτελεί ασφαλώς για τον Αντόρνο ένα καθοριστικό μοτίβο και για τη δική του ιστορική θεώρηση. Η διαρκώς «κλωνιζόμενη ζωή» είναι δείκτης αυτής της ασυνέχειας. Από την άλλη πλευρά όμως, στο βαθμό που αυτή η διαδικασία κλωνισμού επαναλαμβάνεται διαρκώς, η φιλοσοφικοϊστορική ερμηνεία, δηλαδή η (ανα)συγκρότηση της ιστορίας, δεν μπορεί να αποκοπεί από το συνεχές. Έτσι η θέση του Αντόρνο είναι ότι μια διαλεκτική φιλοσοφία της ιστορίας «οφείλει να σκεφτεί από κοινού τις συλλήψεις περί του ασυνεχούς και περί της οικουμενικής ιστορίας». Αυτό που επιδιώκει ο Αντόρνο είναι να μην εμφανιστεί το ζήτημα ως δυνατότητα εναλλακτικών επιλογών ανάμεσα σε μια ασυνεχή ή συνεχή ιστορία. Μέσα στο ασυνεχές, αυτό που ο ίδιος ο Αντόρνο αποκαλεί «το διαρκές της καταστροφής», εκεί ακριβώς εντοπίζεται η συνέχεια της ιστορίας. Μέσα στην καταστολή και στην καθυπόταξη, μέσα σε αυτά τα ενεργήματα, εκεί εγκαθιδρύεται ένα συνεχές της ιστορίας. Υπ' αυτήν την έννοια δεν συμφωνεί ο ίδιος με την κίνηση του Μπένγιαμιν που αντιπαράθεται στη συνολική φορά της ιστορίας. Από την άλλη πλευρά ούτε η υπαγωγή των γεγονότων στη συνολική φορά πρέπει να εξάιρεται χωρίς αναφορά στο «μη ταυτό», δηλαδή σε εκείνο που εκφεύγει από τα ενεργήματα της καθυπόταξης και της καταπίεσης κατά τον ίδιο τρόπο που στο επίπεδο της εννοιολογίας το μη ταυτό είναι αυτό που εκφεύγει από την κυριαρχική προσαρμογή προς την έννοια. Για τη συγκρότηση μιας ελεύθερης σχέσης προς την ιστορία (και για τον Αντόρνο φιλοσοφία της ιστορίας σημαίνει ελευθερία προς την ιστορία) απαιτείται να ανυψωθεί το πνεύμα πέρα από τις δυο δυνατότητες (συνεχούς και ασυνεχούς).- Γι' αυτήν την ένταση ανάμεσα στο συνεχές και ασυνεχές επικαλείται ο Αντόρνο τον τωρινό ιστορικό χρόνο της κοινωνίας, εδώ όπου η ολότητα της κυριαρχικής εξουσίας κατακερματίζεται σε «ασυμφιλίωτες μερικότητες». Ανατρέχει προς τούτο στο έργο *Βεεμώθ* του Φρανς Νόιμαν (Franz Neumann),<sup>623</sup> ένα έργο που αναδεικνύει τη δομή του ναζιστικού κράτους, καθώς ο Φρανς Νόιμαν προχώρησε σε μια καθοριστική ανατομία της ναζιστικής εξουσίας: αν, σε ένα πρώτο επίπεδο, υπήρξε στο ναζιστικό κράτος μια ολοκληρωτική ενοποίηση της κοινωνίας υπό την αρχή του φύρερ, εν τούτοις, κατ' ουσίαν, στο εσωτερικό της κρατικής οργάνωσης,

υπήρχε πλήρης διάσπαση ανάμεσα στις ανταγωνιζόμενες κλίκες και στους εξουσιαστικούς δεσμούς, έτσι ώστε δεν μπορούσε να γίνει αναγωγή σε μια ενιαία εξουσιαστική αρχή. Η κοινωνία που διαδέχτηκε τον ναζισμό δομείται, σύμφωνα με τον Αντόρνο, σε αυτές ακριβώς τις παντοδύναμες ασυνεχείς ομάδες συμφερόντων που ανταγωνίζονται μεταξύ τους αναδεικνύοντας τον κατακερματισμό εντός της ενότητας στο όριο της κοινωνικής συνοχής και της διάλυσής της. – Έτσι εκεί που θέλει να επιμείνει ο Αντόρνο είναι ο αναστοχασμός της διαφοράς συνεχούς και ασυνεχούς: θα επρόκειτο για μια «ισοπεδωμένη» σύλληψη της ιστορίας, αν αποδοθεί όλο το άδικο στην ολότητα του συνεχούς και όλο το δίκιο στη μερικότητα του ασυνεχούς. Οι μερικότητες (=ατομικότητες) μπορούν να αποτελούν τα «θύματα της συνολικής ιστορικής φοράς», όμως και αυτές σφραγίζονται από το όλο· μπορεί να πει κανείς, τονίζει ο Αντόρνο, ότι «το μερικό είναι άξιο του όλου εντός του οποίου βρίσκεται». Ωστόσο αυτό που βαραίνει στη δική του θεώρηση, και με βάση την εγγεγραμμένη κριτική του, είναι ότι το όλο δεν μπορεί να νοηθεί στην κατεύθυνση ενός δικαιωμένου «τέλους» της ιστορίας, στην κατεύθυνση δηλαδή μιας ιδεαλιστικής κατάφασης, που μετασχηματίζεται στο ανέμελο σλόγκαν, ότι τα πράγματα γίνονται όλο και καλύτερα- το όλο συγκροτείται στο πεδίο της «αρνητικής ταυτότητας»: εκεί δηλαδή που καταξεδσκίζεται το συνεχές μέσα από τα συνεχή ενεργήματα της καταστολής και της καθυπόταξης.

- **ερμηνεία:**

### **η ιδέα της Φυσικής Ιστορίας**

Το πρόγραμμα της φυσικής ιστορίας αποτελεί μια βασική σύλληψη σε όλη την φιλοσοφική πορεία του Αντόρνο και είναι χαρακτηριστικό ότι πάνω σε αυτό το θέμα επικεντρώθηκε ήδη στην απολυτήρια σχολική εργασία του (στο Abitur). Στη συνέχεια θα εκτεθεί αυτό το πρόγραμμα τόσο στην πρώτη διατύπωση (που αφορά μια νεανική διάλεξη που έδωσε ο Αντόρνο το 1932 στην εταιρία Καντ στη Φραγκφούρτη) όσο και μεταγενέστερα στην

*Αρνητική Διαλεκτική* - στα πλαίσια αυτά γίνονται παράλληλα και ορισμένες αναφορές στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του πάνω στη θεματική *Ιστορία και Ελευθερία* (1964-65), στο βαθμό και εδώ θεματοποιείται αυτό το μοτίβο. Αυτό που μπορεί προκαταβολικά να σημειωθεί είναι ότι και στις δυο εκδοχές της σύλληψης αυτό το πρόγραμμα έχει μια διατύπωση που είναι ιδιαίτερα σύντομη, εκτείνεται σε λίγες μόνον σελίδες. Η μικρής έκτασης ανάπτυξη αυτού του μοτίβου, αυτή η τρόπον τινά επεισοδιακού χαρακτήρα ανάπτυξη, είναι αντιστρόφως ανάλογη προς την κεντρική, καθοριστική σημασία του για τη θεώρηση του Αντόρνο. Η πυκνή και σύντομη διατύπωση συγκρατεί την αποπειρατική, πειραματική φύση της θεώρησης αφήνοντας ανοιχτή την κεντρική θέση: «Η φυσική ιστορία δεν είναι μια σύνθεση φυσικών και ιστορικών μεθόδων αλλά μια αλλαγή προοπτικών». Μπορούμε να πούμε προκαταβολικά ότι μέσα σε αυτήν την αλλαγή προοπτικών αρθρώνεται η σχέση φύσης (μύθου) και ιστορίας (Λόγου) προοικονομώντας τη Διαλεκτική του Διαφωτισμού.

**α. πρώτη διατύπωση της Φυσικής Ιστορίας  
με βάση τη νεανική διάλεξη του Αντόρνο:  
«Η ιδέα της φυσικής ιστορίας» (1932)**

*«...μέθοδος σημαίνει παράκαμψη...»*

*Βάλτερ Μπένγιαμιν, Η καταγωγή του γερμανικού δράματος*

*προς την ερμηνεία* *Απέναντι στην καταστατική 11<sup>η</sup>*  
θέση για τον Φόουερμπαχ του Καρλ Μαρξ (για την επαναστατική μεταβολή στον κόσμο αντί για την ερμηνεία του) στη θεώρηση του Αντόρνο εισάγεται, ήδη από την νεανική του περίοδο, ένα αίτημα μιας εκ νέου στροφής στην ερμηνεία και μάλιστα όσον αφορά το ίδιο το πεδίο της ιστορίας· έτσι φαίνεται

κατ' αρχήν, ότι ο δικός του φιλοσοφικός στοχασμός πέφτει πλέον πίσω από τον Μαρξ, καθότι, αν η φιλοσοφία επιστρέφει στην ερμηνεία, τούτο δεν μπορεί παρά να ιδωθεί ως παραίτηση από την επαναστατική πράξη. Αλλά και αυτή η φιλοσοφική παραίτηση μπορεί να ιδωθεί ως συνεπής αντιστοιχία προς την ιστορική ματαίωση της επαναστατικής πράξης. Ολη η δυναμική που είχε κάποτε συγκεντρωθεί σε αυτή την πράξη οφείλει, κατά τον Αντόρνο, να μεταβεί στην ερμηνεία. Ο Αντόρνο θα τονίσει ότι γνωρίζει τα επιχειρήματα, βάσει των οποίων η ερμηνεία θεωρείται ένα υποκατάστατο- όμως εδώ επικαλείται και πάλι τη θεώρηση του ίδιου του Μαρξ, βάσει της οποίας καμμιά σκέψη δεν μπορεί να υπερπηδήσει αυθαίρετα την ιστορική κατάσταση στην οποία είναι προσδεδεμένη. «Αν το σκέπτεσθαι», τονίζει ο Αντόρνο, «βρίσκεται σε μια κατάσταση όπου η πρακτική αλλαγή έχει πλέον αποκλειστεί, τότε είναι αναγκασμένο να στραφεί προς την ερμηνεία- αλλιώς θα έτρεφε αυταπάτη για τις ίδιες τις δυνατότητές του». <sup>624</sup> – Αυτές οι θέσεις του Αντόρνο διατυπώνονται στη δεκαετία του '60 στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του για την *Ιστορία και την Ελευθερία*. Εν τούτοις πρέπει να επισημανθεί ότι στο νεανικό κείμενό του *Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας* είχε επιχειρήσει να συνθέσει τις δυο εναλλακτικές δυνατότητες της 11<sup>ης</sup> θέσης για τον Φόουερμαχ: «η ερμηνεία της προκειμένης πραγματικότητας και η άρση της είναι αλληλένδετα». Εδώ η (επαναστατική) άρση της πραγματικότητας δεν ήταν ακόμη ασύμβατη προς τον φιλοσοφικό ορίζοντα της ερμηνείας. Θα πρέπει δε, ίσως, να επισημανθεί ακόμη, ότι, αν και ο Αντόρνο είχε διατυπώσει τη ρητή αντίθεσή του προς την παραδοσιακή Ερμηνευτική (λόγω του ότι αυτή δεν απέφυγε εν τέλει την ιδεαλιστική υπαγωγή του μεμονωμένου φαινομένου στην υπερκείμενη γενική έννοια), εν τούτοις και στην κατανόηση αυτής της Ερμηνευτικής σχολής είχε ήδη αναδυθεί μια διάσταση του πράττειν, υπήρχε ήδη μια διαδραστική σχέση ανάμεσα στους δυο αλληλοερμηνευόμενους πόλους, στο φαινόμενο και στον κόσμο. <sup>625</sup> Σημειώνεται ωστόσο ότι, σύμφωνα με τον Αντόρνο, οι θεωρήσεις του Μάρτιν Χάιντεγκερ και του Βίλχελμ Ντιλτάυ (Wilhelm Dilthey) οδήγησαν την ερμηνευτική προς έναν ακαδημαϊσμό και, κατά τούτο, προς μια αναπόφευκτη συγχώνευση με την *prima philosophia*, την οποία η ερμηνευτική είχε στόχο να παρακάμψει.

Το αίτημα του Αντόρνο για την ερμηνεία δεν αντιστοιχεί μόνο στην ιστορική συγκυρία της ματαιώσης της επαναστατικής πράξης αλλά και στην ενδοφιλοσοφική ρήξη που συνέχεται με αυτήν: το φιλοσοφικό σύστημα έχει πλέον καταστεί προβληματικό. Τούτο σημαίνει ότι τα φαινόμενα δεν μπορούν πλέον να παραχθούν από μια ενιαία και πρωταρχική αρχή, από ένα παντοδύναμο υποκείμενο, το οποίο θα προσδιόριζε τα πράγματα με βάση τις δικές του κατηγορίες (αυτή η συντριβή έχει ήδη αναδυθεί μέσα από τον Νίτσε, ο οποίος είχε τη δική του καθοριστική επίδραση στον Αντόρνο). Αυτά που απομένουν είναι πλέον τα θραύσματα, τα αποσπάσματα από την πτώση των φιλοσοφικών συστημάτων. Σε αυτά τα «διασκορπισμένα μέλη» (*membra disiecta*) θα στραφεί πλέον η θεώρηση, η οποία, έχοντας απολέσει τον συγκροτητικό/ παραγωγικό χαρακτήρα της, δεν έχει πλέον άλλη δυνατότητα παρά να ερμηνεύσει. «Η ερμηνεία προϋποθέτει την πτώση των συστημάτων».<sup>626</sup> Η πτώση, που προέκυψε από την ανάγκη της ερμηνείας λόγω της συντριβής του συστήματος, αναδιατάσσει και τον ίδιο το χώρο στον οποίο θα εκτυλιχτεί η φιλοσοφική σκέψη: το πεδίο της μεταφυσικής «εκκοσμικεύεται», και τούτο δεν μπορεί να συμβεί παρά μόνο μέσω της ιστορίας. Όμως τώρα η έξοδος της φιλοσοφίας στην ιστορία δεν πραγματώνεται στον κραταιό ορίζοντα μιας οικουμενικής σύλληψης αλλά συμπυκνώνεται μέσα στο ελάχιστο, μέσα στα θραύσματα, που απέμειναν από την πτώση των συστημάτων και στα οποία πρέπει τώρα να αναζητηθεί η αλήθεια: η ερμηνεία οφείλει να διαφυλάξει «το ιστορικό γεγονός ως ζώσα εμπειρία»: το ζήτημα είναι ότι έτσι, μέσα στην αποσπασματικότητα των εμπειριών, τίθεται σε κίνδυνο η δεσμευτικότητα της συνοχής, η οποία προηγουμένως είχε την ισχυρή προστασία της ολότητας. – Ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να συγκροτήσει μέσα από τη σύλληψη της «φυσικής ιστορίας» την προβληματική της ίδιας της δεσμευτικότητας σε συνθήκες όπου απουσιάζουν οι «σταθερές» των γενικών εννοιών και γι' αυτό το λόγο η σύλληψη θα επικεντρωθεί στην συμπλοκή/ στον αστερισμό (*Konstellation*)<sup>627</sup> των εννοιμάτων. Σε αυτόν τον αστερισμό θα επιχειρηθεί να αναδειχτεί το ιστορικό τετελεσμένο γεγονός «μέσα στην αλληλουχία εκείνων των στοιχείων, όπως αυτά υπάρχουν άπαξ».<sup>628</sup> Η ερμηνεία του συγκεκριμένου ιστορικού γεγονότος, του θραύσματος που έχει απομείνει μέσα σε ένα ερειπωμένο ιστορικό πεδίο, δομείται πάνω στην καταστατική θέση του ότι «το αρχέτυπο της ερμηνεύουσας



συμπεριφοράς αναδεικνύεται από τη σύλληψη της φυσικής ιστορίας». <sup>629</sup> Η ερμηνεία αναδιατάσσει το πεδίο της φιλοσοφικής προβληματικής πάνω σε αυτήν την «αποπειρατικού χαρακτήρα» σύλληψη της «φυσικής ιστορίας», όπου μέσα από το φυσικο-ιστορικό πεδίο ερωτημάτων θα επιχειρηθεί η παράκαμψη της κατηγοριακής συγκρότησης της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου, (μια σχέση που διογκώθηκε τόσο ώστε να καταστεί ιστορική ολότητα), θα επιχειρηθεί μια εκ νέου σύνταξη αυτής της σχέσης (που θα οδηγήσει στην έκφραση μιας τραυματισμένης αποσπασματικότητας έναντι της ολότητας ενός εδραίου νοήματος), χωρίς την (επαναστατική) αισιοδοξία μιας τελεολογικής οπτικής προς τα εμπρός αλλά και χωρίς την ασφαλιστική δικλείδα μιας προστατευτικής οπτικής προς τα πίσω, μια πρωταρχής (Ursprung) - οπότε το πρόβλημα που ανακύπτει αφορά τη συγκεκριμένη σύλληψη, τί σημαίνει, πώς συγκροτείται, σε τι αποσκοπεί. Θα ήταν εσπευσμένη η προκαταβολική διατύπωση: στο πεδίο της φυσικής ιστορίας το άχρονο κύρος των κατηγοριών, μέσα από το οποίο εκφράζεται το αληθές, αντικαθίσταται από μian άλλη έκφραση, αυτή της αλληγορίας, εδώ όπου οι σημασίες κλονίζονται μέσα σε έναν χρόνο που, ακριβώς λόγω του γλωσσικού, κατηγοριακού κλονισμού (δηλαδή της κατάργησης ενός συγκροτητικού, εδραίου υποκειμένου) δεν μπορεί παρά να είναι ιστορικός μονάχα ως εφήμερος. Η διατύπωση είναι εσπευσμένη, γιατί ακριβώς αυτές οι συνιστώσες είναι που οφείλουν να τεθούν, να ανοιχθούν και να δοκιμαστούν ως προς τη δεσμευτική συνοχή τους.

*οι αφετηρίες*

Η πρώτη και καταστατική διατύπωση της σύλληψης της φυσικής ιστορίας βρίσκεται στη νεανική διάλεξη του Αντόρνο που έλαβε χώρα στην εταιρεία Καντ της Φραγκφούρτης στις 15.7.1932. Εδώ την αφετηρία του προβληματισμού αποτελούν οι δύο κορυφαίες, πέραν του ιδεαλισμού, στιγμές που εστίασαν το φιλοσοφικό πρόγραμμά τους προς την ίδια αυτή κατεύθυνση, προς την αναδιάταξη των σχέσεων υποκειμένου-αντικειμένου, προς την αναδιάταξη της σχέσης της έννοιας προς το μη εννοιακό - δηλαδή προς μια κατεύθυνση που αλλάζει, μέσα από μια άλλη δεσμευτική συνοχή, την ίδια τη φιλοσοφική προβληματική, το ίδιο το φιλοσοφικό περιεχόμενο. Πρόκειται αφ' ενός για την κατεύθυνση της

φαινομενολογίας του Ε. Χούσερλ και του Μαξ Σέλερ (Max Scheler) και αφ' ετέρου για την κατεύθυνση της θεμελιώδους οντολογίας του Μ. Χάιντεγκερ. Στη φαινομενολογική και νεοοντολογική προβληματική βρίσκει ο νεαρός Αντόρνο «τους κινητήριους άξονες» της σύλληψής του, καθότι εδώ αρχίζει να αναφαίνεται ένα ερώτημα που αναδεικνύει μια δυνατότητα να γίνει μια από κοινού πραγμάτευση ανάμεσα στο πεδίο της οντολογίας (υπό την έννοια της άχρονης φύσης) και σε εκείνο της ιστορίας. Η προσέγγιση αυτών των δύο πεδίων ανοίγει τη σύλληψη της φυσικής ιστορίας του Αντόρνο· αποτελεί ένα κορυφαίο, για την μετέπειτα πορεία της σκέψης του, έναυσμα.

Ωστόσο πριν αναπτύξει τα αφετηριακά εναύσματά του ο Αντόρνο δίνει δυο προσωρινούς ορισμούς ως προς τη φύση και ως προς την ιστορία. Ως φύση, η οποία δεν τίθεται εδώ στη φυσικοεπιστημονική εκδοχή της, νοείται το μη εννοιακό, αυτό που δεν διαπερνάται από την έννοια, και κατ' επέκταση το μυθικό, «ό,τι υπάρχει ανέκαθεν», κατ' επέκταση η μοίρα, «ως αδρανής, στατική φέρουσα δομή της ιστορίας»· ως ιστορία νοείται το ποιοτικά νέο, ό,τι δεν κινείται στα πλαίσια «της αμιγούς ταυτότητας». Ας σημειωθεί ότι η διατύπωση «ποιοτικά νέο» παραπέμπει άμεσα στη σύλληψη του Γκέοργκ Λούκατς για την ιστορία, για το ιστορικό γίνεσθαι, στο οποίο εντοπίζεται «η αδιάκοπη ανάδυση του ποιοτικά νέου». <sup>630</sup> Και οι δύο αυτοί προσωρινοί ορισμοί, (και ειδικά ο πρώτος που μέσα στην περιοχή της ιστορίας παραπέμπει σε κάτι στατικό, στη μοίρα) προοικονομούν τις φιλοσοφικές κινήσεις του Αντόρνο, που μόνο στην πορεία της ανάπτυξης, και όχι αφετηριακά, θα δείξουν τον στόχο τους: η πρόθεση του Αντόρνο είναι «να εξωθηθούν αμφοτέρες οι έννοιες [η φύση και η ιστορία] σ' ένα σημείο όπου να έχουν αρθεί ως προς τη συνήθη αντιθετικότητά τους»<sup>631</sup> - κατ' ουσίαν η πραγμάτευση αφορά τη σχέση του μη εννοιακού προς την έννοια, δηλαδή το κατ' εξοχήν ζήτημα που αναπτύσσεται στη φιλοσοφική θεώρηση του Αντόρνο, το οποίο θα λάβει τη διάσταση της αμφίδρομης σχέσης ανάμεσα στο μύθο και στο Λόγο.

*το φαινομενολογικό εγχείρημα εγχείρημα κατά Σέλερ:*

*από το on ως νόημα στη στροφή προς την ιστορία*

Ήδη από

αυτή την νεανική φάση του ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι στον Χούσερλ ο κατηγοριακός, συγκροτητικός μηχανισμός ενός υπερβατολογικού υποκειμένου έχει αντικατασταθεί από τη σύλληψη ενός «πρωταρχικού τρόπου

αυτοχορήγησης [Selbstgebung]» έτσι ώστε η εποπτεία να επανακτά τα δικαιώματά της. Εν τούτοις, κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, ο απώτερος στόχος αυτής της φαινομενολογικής αναδιάταξης ήταν η επίτευξη «μιας υπερυποκειμενικής δεσμευτικής οντολογικής τάξης»<sup>632</sup> που δεν είχε άλλο τρόπο πραγμάτωσης παρά την αυτόνομη ratio. Κατά τον Αντόρνο η κυριότερη συμβολή του Χούσσερλ αποτελεί η αναγνώριση της έννοιας της μη αναγώγιμης δεδομένης πραγματικότητας- ωστόσο, παρά την καινοτομία της περιγραφικής μεθόδου, ο Λόγος είναι αυτός που διενεργεί την τελική κρίση.<sup>633</sup> Πέρα από τις βασικές θέσεις που διατυπώνει ο Αντόρνο απέναντι στη φαινομενολογία, (και οι οποίες αναπτύσσονται εκτενώς στο έργο του *Μετακριτική της Γνωσιοθεωρίας*, όπως έχουμε ήδη δει) αυτό που ιδιαίτερα τον ενδιαφέρει, εν όψει του προβλήματος που αντιμετωπίζει για τη σύνταξη της σχέσης φύσης και ιστορίας, είναι να στραφεί προς τη νεότερη κατεύθυνση της φαινομενολογίας, μιας φαινομενολογίας «του περιεχομένου», που εκπροσωπείται από τον Μαξ Σέλερ (1874-1928).<sup>634</sup> και τούτο διότι στη δική του θεώρηση θα ανακύψει μια προβληματική κοντινή προς τη φυσικο-ιστορική ερωτηματοθεσία του ίδιου του Αντόρνο. Προχωρώντας σε μια συνοπτική αναφορά στη θεώρηση του Μ. Σέλερ ο Αντόρνο διακρίνει δύο φάσεις στην πορεία της σκέψης του: μια πρώτη φάση όπου ο Μ. Σέλερ έθετε το αίτημα πορισμού μιας νέας οντολογικής τάξης, «μιας διυποκειμενικής, οντικής οντολογικής περιοχής», ήτοι μιας περιοχής αξιών, ανιστορικών και αιώνιων με κανονιστικό χαρακτήρα. Στην πρώτη αυτή φάση είναι σαφής μια διάσταση μεταξύ φύσης και ιστορίας και με βάση αυτή τη διάσταση ο Σέλερ διακρίνει τον ίδιο τον άνθρωπο ως homo naturalis και ως ιστορικό άνθρωπο.<sup>635</sup> (εδώ ως φύση εκλαμβάνεται η ίδια η ανιστορικότητα, «το οντολογικό στοιχείο στην πλατωνική του εκδοχή»). Εν τούτοις ο Αντόρνο θεωρεί ότι, σε μια δεύτερη φάση της σκέψης του ο Σέλερ προχώρησε σε μια μετατόπιση από την αρχική του αυθαίρετη απολυτοποίηση των αιώνιων και καθολικών αξιών· προχώρησε προς μια ιστορικοποίηση του ίδιου του όντος· τώρα το νόημα δεν είναι οι αξίες αλλά το ίδιο το ον μέσα από τις μη παρακάμψιμες ιστορικές του προϋποθέσεις. Ο Αντόρνο κάνει δύο κινήσεις για να αναδείξει αυτές τις δυο φάσεις του Σέλερ. Κατ' αρχήν (ως προς την πρώτη φάση) γίνεται αναφορά στο πάγιο ερώτημα που θέτει κάθε οντολογικό/φαινομενολογικό εγχείρημα στην προσπάθεια πορισμού μιας οντολογικής τάξης. Το πάγιο αυτό ερώτημα είναι το ερώτημα

για το νόημα του Είναι, το οποίο δεν μπορεί να είναι επέκεινα του υποκειμένου. Και τούτο διότι η απόκτηση «μιας διυποκειμενικής οντολογικής περιοχής, μιας οντικής περιοχής», δεν μπορεί να γίνει παρά με τα μέσα της ratio γιατί άλλα μέσα δεν υπάρχουν. Ποιος μπορεί να είναι ο τύπος της αυτόνομης ratio; Κατά τον Αντόρνο «μόνον εκεί όπου η ratio αναγνωρίζει την έναντι της πραγματικότητα ως κάτι, ως προς εκείνη, αλλότριο, απολωλός, εκεί μόνον [...] όπου δεν υπάρχει κοινότητα νοήματος μεταξύ πραγματικότητας και ratio, εκεί μόνο μπορεί εν γένει να τίθεται το ερώτημα για το νόημα του Είναι».<sup>636</sup> Η αυτονομία της ratio οδηγεί το οντολογικό ερώτημα σε μια επικίνδυνη (και αναπόφευκτη) σχέση. Ο Αντόρνο θεωρεί ότι η εκ μέρους του Σέλερ συνείδητοποίηση ότι το νόημα του Είναι δεν μπορεί παρά να συνίσταται στην επίθεση υποκειμενικών σημασιών πάνω στο Είναι προκάλεσε την μετακίνηση στη θεώρησή του. Ο κλονισμός της θέσης ότι η σφαίρα των αξιών δεν αποτελεί μια απολυτοποιημένη εξωεμπειρική περιοχή του Είναι αλλά ότι αυτές προέρχονται από το ον, ότι αυτές δομούνται και δονούνται από την «αμφίβολη υπόστασή του» προβληματικοποιεί εμμενώς το ερώτημα για το νόημα του Είναι. Αν το νόημα του Είναι σήμαινε κατ' αρχήν ένα υπερβατικό, προς την εμπειρία, περιεχόμενο, μια οντολογική περιοχή, μια σφαίρα απολυτοποιημένων αξιών που συσκοτίζαν το ιστορικό τους αντίκρουσμα, μπορεί τώρα να καταδειχτεί ότι το ερώτημα για το νόημα του Είναι δεν μπορεί πλέον να σημαίνει κάτι άλλο παρά μόνον «το ερώτημα *τι το ον*».<sup>637</sup> Και τούτο διότι πρόκειται για την ερμηνεία που κάνει το ίδιο το ον «για ό,τι χαρακτηρίζει ως Είναι με βάση τη δική του κατηγορία του Είναι». Η κατηγοριακή ερμηνεία του Είναι δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο παρά την αυτοερμηνεία του όντος ως Είναι, έτσι ώστε το ίδιο το ον αναδεικνύεται ως νόημα· αυτή η δυνατότητα όμως μπορεί να αναδείξει (και αυτή είναι η δεύτερη κίνηση του Αντόρνο) το ον όχι ως πληρότητα νοήματος αλλά ως κλονισμό του νοήματος, ως κρίση (Krisis), ως απώλεια του νοήματος, όπως είχε καταδειχτεί σε εκείνη τη συγκαιρινή φιλοσοφία, στην ιστορικότητα εκείνης της στιγμής, στην οποία η απώλεια του νοήματος αναστέλλει, κατά τον Αντόρνο, τη δικαίωσή της. Η απώλεια του νοήματος είναι ο παράγοντας που εισάγει στο προσκήνιο την ιστορικότητα. Το Είναι προβάλλει ως ιστορικότητα καθ' όσον η κρίση του νοήματος μετατοπίζει το Είναι από την παγιωμένη θέση του και το αναδεικνύει ως ζων («als ein Lebendiges»). Κατά τούτο η διάσταση φύσης (μιας

ανιστορικής οντολογικής περιοχής που κάλυπτε την περιοχή του Είναι) και ιστορίας παραμερίζεται· τούτο είναι ένα σημείο που πλησιάζει, από κάποια απόσταση, το αίτημα του Αντόρνο. Η απόσταση όμως σημαίνει ότι εδώ αναφύεται ένα νέο πρόβλημα: «το σχέδιασμα του Είναι ως ιστορικότητας» δεν μπορεί παρά να οντολογοποιήσει την ιστορία· η ιστορία καθίσταται «οντολογική δομή εκ των προτέρων δεδομένη» η οποία «αποκλείει τον φιλοσοφικό της φορέα». Τούτο σημαίνει ότι με την αυτοδιόρθωση του Σέλερ επιτελείται μεν μια αναγωγή στο ιστορικό πεδίο, το οποίο όμως κατόπιν, εσπευσμένα, οντολογοποιείται: δεν εισέρχεται στο κρίσιμο διαλεκτικό πεδίο της σχέσης ανάμεσα στο νοεόν και στην πραγματικότητα. Προς αυτόν το στόχο θα αναπτύξει ο Αντόρνο τη δική του αντίθετη διαδρομή.

*ο νεοοντολογικός στοχασμός:*

*η ιστορία ως υπαρκτική δομή του Είναι*

Πριν προχωρήσει ο

Αντόρνο στη δική του κατεύθυνση εστιάζει στη δεύτερη μεγάλη φιλοσοφική στιγμή που δίνει ώθηση στην από κοινού σύλληψη οντολογίας (εν όψει της άχρονης φύσης) και ιστορίας· πρόκειται για τη θεμελιώδη οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ. Σε αυτό το νεανικό κείμενο ο Αντόρνο κάνει μια ιδιαίτερα σύντομη αναφορά στη χαϊντεγκεριανή θεώρηση – αργότερα θα επεκτείνει την κριτική του, όπως έχουμε ήδη αναφέρει στην οικεία ενότητα. Στη συγκεκριμένη συνάφεια οι συνοριστικές επισημάνσεις του στοχεύουν κατ'ευθείαν στο κεντρικό ζήτημα που ο ίδιος θέλει να αναδείξει: στη σύλληψη της ιστορίας ως υπαρκτικής δομής, δηλαδή ως δομής που συνέχεται ή (μάλλον ορθότερα) που ανάγεται στο (απροσδιόριστο) Είναι. Αν το μέλημα του νεοοντολογικού στοχασμού είναι η διάσωση του εμπειρικού στοιχείου, που σύμφωνα με αυτόν έχει θυσιαστεί από το ιδεαλιστικό υποκείμενο, ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει ότι και στο πεδίο της νεοοντολογίας το εμπειρικό υλικό δεν γλυτώνει και συμπιέζεται μέσα σε γενικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι σφραγίζονται από υπαρκτικά χαρακτηριστικά. Εδώ αναφέρεται η δυσχέρεια της πραγμάτευσης και της καθυπόταξης του εμπειρικού υλικού και ως ενδεικτική περίπτωση μιας τέτοιας δυσχερούς πραγμάτευσης αναφέρεται το ζήτημα της ιστορικής συντυχιακότητας (Kontigenz). Στα φαινόμενα που δεν μπορούν να καθυποταχθούν στους γενικούς προσδιορισμούς προσδίδεται μια ακινησία οντολογικού κύρους· ως λύση επιλέγεται η διόγκωση όλης της

ιστορικής έκτασης: όλη η ιστορία, συμπεριλαμβανομένης και της συντυχιακότητας (Kontigenz), νοείται ως μια περιεκτική/συνοπτική δομή του Είναι. Ο Αντόρνο επαναλαμβάνει εδώ τη βασική του θέση ότι το εύρος της οντολογίας δεν μπορεί να συγκαλύψει την αφετηρία της που δεν μπορεί να είναι άλλη παρά η ratio· αν επιχειρείται η αυτοερμηνεία του Είναι, τότε τούτο δεν έχει άλλη δυνατότητα παρά να διαπεραστεί (που σημαίνει: να παραχθεί) από τη ratio. Μια τέτοια παραγωγή όμως αποτελεί καθοριστικό αμάρτημα για το νεοοντολογικό εγχείρημα και συγκαλύπτεται, όπως συνήθως συμβαίνει με κάθε αμάρτημα. Αυτή η συγκάλυψη συνέχεται κατά τον Αντόρνο με τρεις ιδεαλιστικές επιβιώσεις: της ολότητας, της προτεραιότητας της δυνατότητας έναντι της πραγματικότητας και κυρίως της ταυτότητας.

#### *ολότητα*

Τα μεμονωμένα φαινόμενα, τα όντα συλλαμβάνονται ως περιεχόμενα σε μια δομική ολότητα που φιλοδοξεί να αντικαταστήσει το ιδεαλιστικό σύστημα, δηλαδή το ιδεαλιστικό υποκείμενο, εφ' όσον στο έδαφος του ιδεαλισμού ολότητα σημαίνει (συγκροτούν) υποκείμενο. «Η συμπερίληψη όλης της δεδομένης πραγματικότητας υπό μια δομή» δεν μπορεί παρά να συστοιχεί «προς την αξίωση» ενός παντοδύναμου υποκειμένου που θέλει να συλλάβει κάθε ον υπό μια περιεκτική δομή και να του προσδώσει μορφή. Ο Αντόρνο γνωρίζει ότι η νεοοντολογία, κάτω από την καθοριστική επιταγή που διατύπωσε ο Χούσερλ «προς τα ίδια τα πράγματα», θέλει να προσλάβει στη συνολική, περιεκτική δομή του Είναι ακόμη και τα ενάντια στη ratio στοιχεία υπό μια μορφή που είναι διαφορετική από την μέχρι τώρα πραγμάτευσή τους ή μάλλον την εκδίωξή τους από το φιλοσοφικό στοχασμό. Εν τούτοις η καθοριστική διαφορά κατά τον Αντόρνο δεν βρίσκεται σε αυτά τα ίδια τα στοιχεία που μέχρι τώρα ήταν εκτός της ratio και τα οποία ο νεοοντολογικός στοχασμός θέλει να τα στεγάσει στοργικά κάτω από την κατηγορία της ζωτικότητας (Lebendigkeit). Η διαφορά βρίσκεται στο αφετηριακό status της ίδιας της φιλοσοφίας: είναι άλλο ζήτημα, τονίζει ο Αντόρνο, αν μια φιλοσοφία νομιμοποιεί εαυτήν με βάση την ίδια την πρόθεσή της, έτσι ώστε στηριζόμενη στην αυθαίρετη αυτονομία της να προσεταιρίζεται, σε μια τέτοια αδιαμεσολάβητη ευρυχωρία, τα εκτός της ratio στοιχεία- και είναι ένα διαφορετικό ζήτημα αν η φιλοσοφία ναι μεν δεν εκκινεί πλέον από την adaequatio της ratio προς την πραγματικότητα, ωστόσο αναγνωρίζει τον μη παρακάμψιμο χαρακτήρα αυτής της ratio, η οποία γι' αυτό ακριβώς δεν

απεμπολείται αλλά αντίθετα οφείλει να τίθεται στο επίκεντρο μιας κριτικής θεωρίας με στόχο την ανάδειξη του συγκρουσιακού χαρακτήρα των εκτός της ratio στοιχείων ή καλύτερα του συγκρουσιακού χαρακτήρα ανάμεσα στις δύο περιοχές (ratio και εκτός ratio). Δεν αρκεί δηλαδή για τον Αντόρνο η επίκληση και η γενναιόδωρη, αδιαμεσολάβητη υιοθέτηση των εκτός της υποκειμενικής ratio στοιχείων για την υπέρβαση του υποκειμενικού καθεστώτος - για τον ίδιο τον Αντόρνο μόνο μέσα από αυτό το καθεστώς, δηλαδή μέσα από την έννοια, μπορεί να θεματοποιηθεί η διαφορά από το μη εννοιακό. Αυτή η καταστατική διαφορά των δύο θεωρήσεων εκβάλλει εν τέλει στο ιστορικό πεδίο: γιατί η εντός της ratio αφετηριακή θέση της κριτικής θεωρίας (που θέλει να επιτεθεί στη ratio) είναι θέση ιστορικής αυτοσυνειδησίας. Η κριτική είναι ιστορική. Στον Χάιντεγκερ η απεμπόληση της ratio παρακάμπτει την κριτική και κατ' επέκταση την ιστορία. Το Dasein (η κατανοητική διανοικτότητα του ανθρώπου προς τα πράγματα) ναι μεν κατευθύνεται προς την κατανόηση και του δικού του Είναι και του Είναι των άλλων όντων· εν τούτοις αυτή η κατεύθυνση τελεί μέσα σε μια χρονικότητα, η βάση της οποίας είναι α-ιστορική. Εδώ ανακύπτει ένα πεδίο που αφορά τις βασικές χάιντεγκεριανές συνιστώσες, τη χρονικότητα και την ιστορικότητα, στις οποίες όμως στο νεανικό αυτό κείμενο ο Αντόρνο δεν υπεισέρχεται· (πρέπει όμως να σημειωθεί ότι και αργότερα, στις πιο αναπτυγμένες αναφορές του για τον Χάιντεγκερ η κριτική του Αντόρνο στο θέμα της ιστορίας παραμένει σε ένα αξιωματικό επίπεδο, όπως έχουμε ήδη αναφέρει). Ας σημειωθεί μόνον ότι το «χρονικό» αφορά στον «αρχέγονο νοηματικό καθορισμό» που λαμβάνει το Είναι από τον χρόνο, αυτή δε η διάσταση της χρονικότητας αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για την ιστορικότητα.<sup>638</sup> Δηλαδή η συγκρότηση της ιστορίας απαιτεί την αναγωγή σε μια συνθήκη εκτός εαυτής, για την ανάπτυξη της οποίας ο Χάιντεγκερ επέλεξε να αναμετρηθεί με τον Έγελο, στο δεύτερο μέρος του *Είναι και Χρόνος*, μια αναμέτρηση που οδήγησε στη διάνοιξη της ιστορίας, όπως αρθρώθηκε κατόπιν στην *Εισαγωγή στη Μεταφυσική* όπου το Είναι εν έργω είναι αυτό στο οποίο συγκροτείται η Ιστορία, «το Είναι, το καταδαμάζον, βεβαιώνεται μέσα στο έργο ως ιστορία».<sup>639</sup>

*δυνατότητα-πραγματικότητα*

Η δεύτερη

ιδεαλιστική επιβίωση στο πεδίο της νεοοντολογίας του Χάιντεγκερ είναι αυτή της προτεραιότητας της δυνατότητας έναντι της πραγματικότητας: στο

σχεδιάσμα του Είναι αναγνωρίζεται μια προτεραιότητα έναντι της ίδιας της πραγματικότητας (Faktizität), η οποία έρχεται εκ των υστέρων να επισυναφθεί στη θεώρηση. Η υπεροχή της δυνατότητας έναντι της πραγματικότητας παραπέμπει άμεσα στην καρδιά του καντιανού υπερβατολογικού μηχανισμού, στην πρωταρχική κατάληψη (Apperzeption) που εξοπλίζεται με τις κατηγορίες για να αντιμετωπίσει (για να ενοποιήσει) την εμπειρική πολλαπλότητα. Ο Χάιντεγκερ επιτελεί ένα αντίστοιχο ενοποιητικό άλμα πάνω από την πραγματικότητα, ένα άλμα για το οποίο ο ίδιος μέμφεται τον ιδεαλισμό, με τίμημα να είναι πλέον αναγκαία (και πάλι) η καταφυγή στο φορμαλισμό, στη γενικότητα των νεοοντολογικών προσδιορισμών, στους οποίους αντιστέκεται η πραγματικότητα (Faktizität). Αυτή η αντίσταση του γεγονικού, με όλον τον πλούτο του περιεχομένου της, μένει εκτός της θεωρητικής εμβέλειας του Χάιντεγκερ (με καθοριστικές και μοιραίες συνέπειες για την περαιτέρω, πορεία του- όχι μόνον τη θεωρητική).

*ταυτότητα*

Ακριβώς αυτή η απουσία αντίστασης

του περιεχομένου οδηγεί στην ανάδειξη της τρίτης ιδεαλιστικής επιβίωσης, της ταυτότητας. Όπως έχει ήδη θέσει στην αφετηρία του προβληματισμού του ο Αντόρνο, με αφορμή την υπαγωγή της ιστορικής τυχαιότητας στην επιτομή του Είναι, η ιστορία ανάγεται σε μια υπαρκτική δομή, «η ιστορία, ως μια περιληπτική δομή του Είναι [...] έχει τη ίδια σημασία με την [...] οντολογία». Αν το πεδίο του ύστερου Χάιντεγκερ είναι «η εξιχνίαση του μυθικού βάθους της γλώσσας», ώστε μέσα από εκεί να αναδυθεί η όποια ιστορική διάσταση, για τον Αντόρνο πρόκειται για μια στρατηγική που στηρίζεται στην κλασσική δεσμευτικότητα της ταυτότητας υποκειμένου-αντικειμένου.<sup>640</sup> Σε αυτά τα πλαίσια το κρίσιμο ζήτημα της καθυπόταξης του εμπειρικού υλικού παραμένει στο πεδίο της ταυτότητας που είναι ήδη ανέκαθεν αρμόδια για την συγκρότηση της σχέσης φύσης και ιστορίας. Όπως όμως αναφέρει σε μια δική του ανάπτυξη ο Δ. Καρύδας «στον Χάιντεγκερ [...] τη θέση της αντίθεσης ανάμεσα στη φύση και την ιστορία καταλαμβάνει η αδιάφορη ισορροπία τους, η οποία, κριτικά εννοημένη, αναδεικνύεται ως ένταξη της ιστορίας στο μυθικό. Διότι εντός της έννοιας της ιστορικότητας η ιστορία νοείται εν τέλει ως ‘φυσική πραγματικότητα’». <sup>641</sup> Στον Αντόρνο έχουν τεθεί οι αρμοί μιας άλλης πραγμάτευσης για τη σχέση φύσης και ιστορίας, έτσι ώστε η διάταξη των δύο πεδίων να τελεί μέσα στο «συγκεκριμένο» χωρίς την καταφυγή στην περιοχή



του μυθικού. Ο Κ. Ράντης στη δική του μελέτη που αφορά τη φυσική ιστορία, αναφέρεται στο αίτημα αυτής της σύλληψης για τους συγκεκριμένους ενδοϊστορικούς προσδιορισμούς «πέρα από την απλή αντίθεση δυνάμει είναι και πραγματικού είναι»<sup>642</sup> και τούτο στο βαθμό που για τον Αντόρνο ο χωρισμός πραγματικότητας και δυνατότητας πρέπει να τεθεί «από τη σκοπιά της πραγματικότητας».

*αλληγορία και εφήμερος χρόνος*

Αφού εξέθεσε τα

αφετηριακά εναύσματα για την προβληματική του ο Αντόρνο θα συνεχίσει την ανάπτυξή του με δυο αναφορές από το αισθητικό πεδίο από το οποίο θα αντλήσει τα εργαλεία του για τη σύνταξη της σχέσης της φύσης και της ιστορίας: θα αναφερθεί συγκεκριμένα στο έργο του Γκέοργκ Λούκατς *Θεωρία του μυθιστορήματος*<sup>643</sup> και στο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν *Καταγωγή του γερμανικού δράματος*.<sup>644</sup>

*Λούκατς*

Στον Γκέοργκ Λούκατς αναφέρεται ο

Αντόρνο γιατί στο συγκεκριμένο αυτό έργο του, στη *Θεωρία του μυθιστορήματος*, επανεισάγεται η έννοια της δεύτερης φύσης (στον όρο «δεύτερη φύση» αναφέρεται, όπως θα δούμε, ο Χέγκελ) – πρόκειται για μια εννόηση που αποτελεί μια πρώτη προσέγγιση στον προβληματισμό του Αντόρνο για την από κοινού σύλληψη φύσης και ιστορίας. Ας σημειωθεί ότι ως πρώτη φύση νοείται στον Λούκατς η φύση στη φυσικοεπιστημονική εκδοχή της, επομένως είναι και αυτή (όπως θα φανεί και για τη δεύτερη) αλλοτριωμένη από τους επιστημονικούς μηχανισμούς του υποκειμένου, αποκομμένη από τη ζώσα, ποιοτική διάστασή της. Αν υπάρχει ένας άμεσος κόσμος πλήρης νοήματος, υπάρχει και ο αλλοτριωμένος κόσμος των εμπορευμάτων. Η δεύτερη φύση αφορά αυτόν ακριβώς τον κόσμο των εμπορευμάτων, «των πραγμάτων που έχουν γίνει αλλότρια για μας» είναι ο απονεκρωμένος κόσμος της σύμβασης, το πραγματοποιημένο εμπορευματικό περιβάλλον μέσα στο οποίο η εσωτερικότητα της ψυχής έχει χαθεί ανεπίστρεπτα. Για τον Αντόρνο αυτή η δεύτερη φύση αποτελεί το αφετηριακό έναυσμα για την ερμηνεία «αυτού του αλλοτριωμένου, πραγμοειδούς, νεκρωμένου κόσμου». Με βάση τη σύλληψη του Λούκατς για τον αιγιματικό χαρακτήρα αυτού του πραγμοειδούς κόσμου ο Αντόρνο αρχίζει και συντάσσει τη δική του σύλληψη για τη Φυσική Ιστορία

όχι «ως σύνθεση φυσικών και ιστορικών μεθόδων αλλά ως αλλαγή προοπτικών». <sup>645</sup> Η αλλαγή προοπτικών συνίσταται στο ότι τα φυσικο-ιστορικά πεδία ερωτημάτων δεν θα έχουν πλέον την προστασία των γενικών δομών αλλά θα επιχειρήσουν να ερμηνεύσουν τη συγκεκριμένη ιστορία. Ο Λούκατς έδειξε την ιστορία να παγώνει σε φύση: «η παγωμένη ιστορία είναι φύση ή το ζωντανό στοιχείο της φύσης που έχει παγώσει είναι απλά και μόνο το συντελεσμένο στην Ιστορία». Αυτή η αμετάκλητη πραγματοποίηση του κόσμου συγκροτεί έναν «κρανίου τόπο δολοφονημένων εσωτερικότητων», από τον οποίο δεν μπορεί να υπάρξει αφύπνιση παρά μόνο «μέσω του μεταφυσικού ενεργήματος μιας ανάστασης/επαναφύπνισης (Wiedererweckung) της ψυχικότητας». <sup>646</sup> Αυτό το μεταφυσικό ενέργημα αποτελεί το όριο στην αναφορά του Αντόρνο για τον Λούκατς, καθώς εδώ η απονεκρωμένη ιστορικότητα είναι αδύνατο να διαπεραστεί. Το εγχείρημα του Αντόρνο είναι να πάει πίσω από την πραγματοποίηση, να αναδείξει το πεδίο πίσω από αυτήν την πραγματοποιημένη ιστορικότητα, ένα πεδίο που δεν μπορεί να προσεγγιστεί μέσα από τη μεταφυσική αφύπνιση- τούτο θα φανεί καλύτερα προς το τέλος της πραγμάτευσής του. Σημειώνεται ωστόσο ότι ο Ούλριχ Μύλλερ (Ulrich Müller) επισημαίνει, σε μια σχετική μελέτη του, ότι δεν είναι τόσο αυτή η μεταφυσική καταφυγή που αναγκάζει τον Αντόρνο να εγκαταλείψει στο σημείο αυτό τη σύλληψη του νεαρού Λούκατς όσο το γεγονός ότι η λύση που προτείνει είναι αφηρημένη και «παραμένει αδιάφορη απέναντι στα συγκεκριμένα φαινόμενα της ιστορίας». <sup>647</sup> Το «συγκεκριμένο», υπό την έννοια της συγκεκριμένης εμπειρίας (που κατά τον Λούκατς εκτείνεται στις μεγάλες «τάσεις» της ιστορίας) είναι το αίτημα του Αντόρνο που τον ωθεί στη δεύτερη αναφορά του, στο έργο του Μπένγιαμιν.

*Μπένγιαμιν* Σε αυτή την δεύτερη επιλογή του ο Αντόρνο επικεντρώνεται στη μονογραφία του Βάλτερ Μπένγιαμιν *Καταγωγή του γερμανικού δράματος*. <sup>648</sup> Εδώ το κεντρικό ζήτημα είναι η σύλληψη και η εκκάλυψη της ιστορικότητας (της ιστορικής εμπειρίας) μέσω της γλωσσικής της έκφρασης - η συνάντηση των δυο πεδίων, της ιστορικότητας και της γλώσσας, είναι αυτή που αναδεικνύει τη σημασία μιας στροφής στη θεατρική σκηνή του μπαρόκ. Εδώ οι πρωταγωνιστές είναι η φύση και η ιστορία που αναδεικνύουν τον συγκεκριμένο, εφήμερο χαρακτήρα τους, ο οποίος μέσα στην αποσπασματικότητά του εκφράζεται θρηνητικά μέσω της αλληγορίας- ο

θρήνος είναι η αναπόφευκτη έκφραση μέσα στο ερειπωμένο, από τις μάχες και τις καταστροφές, τοπίο του μπαρόκ. Αυτές οι θέσεις, αποσπασμένες από τα συμφραζόμενά τους, επιτείνουν έτι περαιτέρω τον κλειστό έως και αινιγματικό χαρακτήρα τον οποίο ούτως η άλλως έχει η γραφή του Μπένγιαμιν. Απαιτείται συνεπώς η προσέγγιση στο ίδιο το κείμενο του Μπένγιαμιν για την ανάδειξη της σκοπιμότητας που μπορούν να αποκτήσουν οι θέσεις του εν σχέσει προς αυτές του Αντόρνο· το ζητούμενο είναι να φωτιστεί ο λόγος για τον οποίο ο Αντόρνο ανατρέχει σε αυτή τη σύλληψη: στη φιλοσοφική πραγματεία του Μπένγιαμιν αναδύεται η (εκφραστική) δυνατότητα μιας ανοιχτής, μιας ανεπιτέλεστης (ως προς τη δεσμευτική ολοκλήρωσή της) σχέσης ανάμεσα στη φύση και την ιστορία, πράγμα που αποτελεί τον πυρήνα του ανοιχτού αιτήματος του Αντόρνο. Ωστόσο αυτό που προέχει στην κατανόηση είναι ότι το μέλημα του Μπένγιαμιν δεν είναι να αναδείξει την καλλιτεχνική επένδυση που μπορεί να φέρουν τα γυμνά ιστορικά γεγονότα. Το γεγονός ότι, στο χώρο της γερμανικής μπαρόκ δραματουργίας δεν υπάρχουν τα μεγέθη ενός Σαίξπηρ (Shakespeare) ή και ενός Καλντερόν (Calderón), όπως παρατηρεί ο ίδιος Μπένγιαμιν, δεν τον εμποδίζει να αντλήσει από αυτήν μια καταλυτική φιλοσοφική ένταση με επίκεντρο την έννοια της «καταγωγής»<sup>649</sup> που καθοδηγεί την φιλοσοφική κατανόηση του εγχειρήματός του: «καταγωγή είναι η ενδελέχεια, στην οποία διακριβώνεται το γίγνεσθαι», όπως αναφέρει ο ίδιος ο Μπένγιαμιν στην πρώτη εισαγωγή του έργου του. Μια τέτοια σύλληψη, που μπορεί να αναχθεί στο αριστοτελικό «τι ήν είναι», σφραγίζεται από έναν διαδικασιακό χαρακτήρα, έτσι ώστε «η καταγωγή του γερμανικού δράματος να αφορά την ιδέα του στην πλήρη και συγκεκριμένη της ανάπτυξη».<sup>650</sup> Αυτή η πλήρης και συγκεκριμένη ανάπτυξη αρθρώνεται στην ιδέα της αλληγορικής μορφής,<sup>651</sup> με την οποία, ως κατασκευαστική αρχή, θα επιχειρηθεί να ανασυγκροτηθεί η ιστορική εμπειρία και στην οποία θα αναδειχτούν τα δυνατά της όρια.

*μπαρόκ*

Ανάμεσα αφ' ενός μεν στην οργανική ολότητα της κλασσικής (και κλασικιστικής) αντίληψης για την τέχνη και αφ' ετέρου στην ένθεη τάση προς το άπειρο της ρομαντικής αντίληψης εκτείνεται η βέβηλη επικράτεια του Μπαρόκ (γύρω στις αρχές του 17<sup>ου</sup> αι.).<sup>652</sup> Είναι ακριβώς αυτό το βέβηλο, κοσμικό στοιχείο που προβάλλει σαν ένα σκηνικό

κομματιασμένο, σαν ένα περιβάλλον (φυσικό και ιστορικό) που βαρύνεται τόσο, ώστε να μην μπορεί να αναδειχθεί πλέον ούτε η ολότητα ούτε η απειρότητα. Το εκφραστικό όχημα αυτής της κομματιασμένης εικόνας του κόσμου είναι η αλληγορία, και μάλιστα η αλληγορία του χριστιανικού κόσμου, καθότι δίπλα στον ορθολογισμό του 17<sup>ου</sup> αι. υπήρχε ακόμη ζωντανή η μεσαιωνική παράδοση, κατά την οποία «τα πράγματα κατέχουν περισσότερες της μιας σημασίες που παράγονται από τις ιδιότητές τους ή από τη χρήση τους».<sup>653</sup> Για τον Μπένγιαμιν η πολυσημία των πραγμάτων, που συνεχεται με τη ζώσα εμπειρία τους, έρχεται αντιμέτωπη «με τη μεταφυσική ή και με την μηχανική διάσταση της φύσης που είναι μονοσήμαντη». Αντίθετα με την αλληγορία κλονίζεται το σταθερό ιδεώδες της ταυτοποιητικής ενότητας, εξαφανίζεται, όπως αναφέρει ο Μπένγιαμιν, «η ψευδής επίφαση της ολότητας».<sup>654</sup> Η αλληγορική, χριστιανική γραφή πρέπει να εκφράσει έναν κόσμο που σφραγίζεται από το δόγμα της ενοχής.<sup>655</sup> Το προπατορικό αμάρτημα συμπαρασύρει μαζί με τον άνθρωπο και την ίδια τη φύση, η οποία (μαζί με τον αρχαίο κόσμο, του οποίου οι θεοί έχουν αποκτήσει πλέον μια δαιμονιακή διάσταση) υποβιβάζεται ως αμαρτωλή έχοντας εκπέσει από την αδαμιαία, παραδείσια κατάσταση<sup>656</sup>- σε αυτήν την αμαρτωλή φύση έρχεται να αντιστοιχήσει η ιστορία που και αυτή κλονίζεται από τις συνεχείς πτώσεις. Μέσα στις συνεχείς συγκρούσεις, τις εμφύλιες διαμάχες και κυρίως τον τριακονταετή πόλεμο (1618-1648),<sup>657</sup> που αποτελεί το κυρίως σκηνικό του μπαρόκ δράματος, η ιστορία δεν φέρεται πλέον από το κλέος των αρχαίων ηρώων. Εδώ, στο βέβηλο σκηνικό εχθροπραξιών, επιθέσεων και αιμοσταγών ηγεμόνων δεν υπάρχει χώρος για μια «μεταφυσική δεσμευτική τάξη που παρείχε τη σταθερότητα» έτσι ώστε να επικρατεί η ματαιότητα, η μοιραία έκπτωση και το εφήμερο.<sup>658</sup> Ολος ο χώρος όπου διαδραματίζονται τα πράγματα, η ίδια η φύση τέμνεται, στην γαλήνια αιωνιότητά της, από την ενοχή και την κατάπτωση, η συμπαγής φυσική οντότητα κομματιάζεται και αποκτά εκ των πραγμάτων έναν χαρακτήρα κλονισμένο και κατ' επέκταση ιστορικό· τίθεται έτσι σε μια διάσταση παροδικότητας και φθαρτότητας, και κατά τούτο νοείται ως ιστορία· από την άλλη πλευρά η ιστορία, μέσα στο συνεχές των καταστροφών, αποκτά «ως διαδικασία συνεχούς πτώσης» μια (κομματιασμένη από τις καταστροφές) συνέχεια, μια (κομματιασμένη) αιωνιότητα που τής προσδίδει έναν αδρανή, φυσικό χαρακτήρα· η ιστορία, μέσα στο συνεχές των

καταστροφών, αναδύεται ως αδρανής φύση. «Το μπαρόκ είναι στοιχειωμένο από την ιδέα της καταστροφής», γράφει ο Μπένιαμιν.<sup>659</sup>

*αλληγορία* Σε ένα τέτοιο πραγματολογικό περιβάλλον οφείλει να αναδειχθεί το περιεχόμενο αλήθειας. Στον γνωσιοκριτικό πρόλογο του εν λόγω έργου του για το μπαρόκ δράμα έχει θέσει ο Μπένιαμιν το ζήτημα της εντασιακής σχέσης μεταξύ περιεχομένου αλήθειας και πραγματολογικού περιεχομένου: «η σχέση της μικρολογικής επεξεργασίας προς το μέτρο του εικαστικού και διανοητικού όλου εκφράζει το γεγονός ότι το περιεχόμενο αλήθειας (Wahrheitsgehalt) μπορεί να συλληφθεί μόνο με την πλέον ακριβή καταβύθιση στις λεπτομέρειες ενός πραγματολογικού περιεχομένου (Sachgehalt)». <sup>660</sup> Το πραγματολογικό υλικό πρέπει να τεθεί στη διάσταση της ολότητας. Αυτή η ολότητα όμως έχει εγγενώς (δηλαδή ιστορικά) έναν αποσπασματικό χαρακτήρα, ο οποίος αντιστέκεται σε μια ενιαία, σε μια ενοποιητική έκφραση. Το όχημα της γλωσσικής έκφρασης βρίσκει δίοδο μέσα από την αλληγορία, η οποία δεν δομείται με βάση τους γνωσιοθεωρητικούς ενοποιητικούς, υποκειμενικούς όρους, με τις κατηγορίες της διάνοιας. Στη θεώρηση του Μπένιαμιν η αλληγορία συγκροτείται βάσει της ίδιας της αντινομίας της που συνίσταται στο γεγονός ότι αποτελεί αφ' ενός μεν έκφραση, αφ' ετέρου δε σύμβαση: η αλληγορία είναι σύμβαση που σημαίνει ότι βρίσκεται στην περιοχή της γραμματικής αναγκαιότητας, της γλωσσικής συνθήκης που είναι κατ' ανάγκην και ιστορική συνθήκη, καθότι, ως γλωσσικό περιεχόμενο, εντάσσεται και δημιουργείται κατ' ανάγκην μέσα σε ιστορικά καθορισμένες γλωσσικές δομές. Από την άλλη πλευρά η αλληγορία αποτελεί και ένα αισθητικό μέσο έκφρασης, που υποδηλώνει ένα περιεχομενικό βάθος ελευθερίας, το οποίο αντιστέκεται στη γραμματική (και ιστορική) αναγκαιότητα- πλησιάζει αυτό που ο Νίτσε έχει αποκαλέσει, σε μια σχετική συνάφεια για την έκφραση, «πρωτοβίωμα» το οποίο κατ' ανάγκην κινδυνεύει να χαθεί εφ' όσον πρέπει να υποκύψει στους αναπόφευκτους γραμματικούς/γλωσσικούς κανόνες της διαμίνυσης προς τον άλλον.<sup>661</sup> Οι δύο αντινομικές στιγμές, η έκφραση και η ιστορική συνθήκη (η ελευθερία και η αναγκαιότητα) δεν μπορούν να στεγαστούν κάτω από το άχρονο κύρος της γενικότητας του ορθού Λόγου αλλά συμπτύσσονται σε μια εφήμερη σημασία στην οποία δεν μπορεί παρά να ενσαρκώνεται ένας χρόνος εφήμερος,

παροδικός. Εδώ έχει ιδιαίτερη σημασία το γεγονός ότι η αλληγορία (δηλαδή η εκφρασιακή σχέση μεταξύ του αλληγορικός σημαινομένου και του αλληγορικός σημαίνοντος) δεν αποτελεί μια σχέση μεταξύ τυχαίων παραγόντων. Ο Ούλριχ Μύλλερ, ο οποίος παραπέμπει στη γενικότερη θεώρηση του Μπένγιαμιν για τη γλώσσα,<sup>662</sup> θεωρεί ότι, στα πλαίσια της μπενγιαμινικής σύλληψης, οι αλληγορίες είναι σημεία μιας πρωταρχικής ενότητας ανάμεσα στη σημασία και το σημαινόμενο (μια πρωταρχική ενότητα η οποία έχει πλέον χαθεί): ακριβώς γι' αυτό αυτές οι αλληγορικές σημασίες, που εν τω μεταξύ έχουν διαστρεβλωθεί, πρέπει να αναζητηθούν, κατά τον Μπένγιαμιν, «στη συγκεκριμένη ιστορική γεγονικότητα, όχι πέρα από την ανθρώπινη ιστορία». Δεν καταφεύγει επομένως ο Μπένγιαμιν στον αφηρημένο χαρακτήρα μιας ορθολογικής (εκ των άνω) κατασκευής για να εντοπιστεί το αληθές μέσα στην ιστορία ούτε επικαλείται μια «ανάσταση» για την επαναφύπνιση του αλλοτριωμένου κόσμου της σύμβασης, της δεύτερης φύσης. Το αληθές της ιστορίας δεν νοείται ως μια «ακέραιη και ανέπαφη γλωσσική ολότητα»<sup>663</sup> - τα ιστορικά φαινόμενα είναι ατελή, στο βαθμό που δεν προσδιορίζονται στον συγκεκριμένο χαρακτήρα τους - εν τούτοις όμως «φέρουν το ίχνος ενός πρωταρχικού νοήματος» (της πρωταρχικής ενότητας σημασίας και σημαινομένου πράγματος). Τα φαινόμενα δεν είναι το εντελώς έτερον του αληθούς αλλά συνιστούν το αληθές «σε μια παραμορφωμένη μορφή». Ανάμεσα σε αυτό που εμφανίζεται (στην επιφάνεια της γλώσσας) και σε αυτό που υπονοείται αλληγορικά (αυτό που σημαίνεται) «διαδραματίζεται κάτι» - όμως στο μπαρόκ δράμα τα μόνα γεγονότα που διαδραματίζονται και ζητούν να εκφραστούν (θρηνητικά) είναι η οδύνη, η αποτυχία, τα πάθη του κόσμου, η κατάπτωση, η επιθανάτια παρακμή. «Η ιστορία είναι ιστορία των παθών του κόσμου· σημαντική είναι μόνον στα σημεία της κατάπτωσής της».<sup>664</sup> Η κατάπτωση, η εφήμερη, οδυνηρή διάσταση, είναι το πεδίο όπου η φύση και η ιστορία συναντώνται, εδώ όπου η μία παραπέμπει στην άλλη. Ακριβώς επειδή αυτό είναι το πεδίο συνάντησης, η αμοιβαία αλληγορική παραπομπή της μιας περιοχής στην άλλη (της φύσης και της ιστορίας) διαφυλάσσει το χάσμα ανάμεσά τους, διαφυλάσσει μια διαδικασία που δεν μπορεί να κλείσει γιατί η σημασία διέπεται από τον εφήμερο χρόνο του αλληγορικού χαρακτήρα της. Η διαδικασία μένει ανεπιτέλεστη καθ' όσον η αλληγορική σήμανση ενός πράγματος από ένα άλλο πράγμα (και όχι η υπαγωγή σε μια γενικότητα)

διαφυλάσσει τη μη εκπλήρωση του νοήματος – και αυτή είναι που κρατά ανοιχτή, μη εκπληρωμένη (άρα ως δυνατότητα) την ιστορική πραγμάτωση.

*πρωταρχικότητα;*

Η μη εκπλήρωση του νοήματος,

η εφήμερη σημασία δεν σφραγίζει μόνο τη φύση, η οποία στην έκπτωσή της νοείται ως εφήμερη. Η γλωσσική υπονόμηση είναι ιστορική υπονόμηση, καθώς η αλληγορία, που κλονίζει τη συμπαγή γλωσσική σημασία, κλονίζει έτσι ταυτόχρονα το συμπαγή ιστορικό χρόνο που ενσαρκώνεται στη γλώσσα. Ωστόσο στην περαιτέρω πορεία της μπενγιαμινικής σύλληψης αναδύεται, όπως αναφέρθηκε με βάση τη θεώρηση του Ούλριχ Μύλλερ, ένα πρωτογενές (γλωσσικό) θεμέλιο, με αποτέλεσμα η υπονόμηση να μην φτάνει, τουλάχιστον κατά τον Αντόρνο, μέχρι τέλους. Αν στην περίπτωση του Λούκατς το σημείο που ανάγκασε τον Αντόρνο να σταματήσει την αναφορά του σε αυτόν ήταν η μεταφυσική ανάσταση/επαναφύπνιση ως μόνη δυνατότητα διαφυγής από την αδιαπέραστη δεύτερη φύση του απονεκρωμένου κόσμου, στην περίπτωση του Μπένγιαμιν ανακόπτεται από την αναδρομή στον πρωταρχικό δεσμό σημασίας και σημαιομένου. Γι' αυτό ακριβώς, στο σημείο αυτό, ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Μπένγιαμιν ξαναπέφτει στο μύθο, σε μια προϊστορική καθ' εαυτήν και αμετάβλητη κατάσταση,<sup>665</sup> ενώ ο στόχος του ήταν ακριβώς να διαλύσει το απονεκρωμένο ιστορικό τοπίο, το παγωμένο τοπίο της δεύτερης φύσης. «Το ζήτημα δεν μπορεί να είναι απλώς να δειχθεί ότι συνεχώς αναδύονται μέσα στην ίδια την Ιστορία προϊστορικά συστατικά αλλά ότι η ίδια η Προϊστορία ως το εφήμερο έχει μέσα της το συστατικό της Ιστορίας».<sup>666</sup> Αν η προϊστορία νοείται και αυτή ως ιστορία, τούτο σημαίνει ότι δεν νοείται πλέον σαν μια αδρανής πρωταρχική έκταση στα όρια της ιστορικής κίνησης. Στόχος δηλαδή του Αντόρνο είναι να διαλυθεί κάθε διάσταση που μπορεί να θεωρηθεί ανέπαφη και ακέραιη ακόμα και μέσα στην προϊστορία, μια διάσταση που θα μπορούσε να αναδείξει τη φύση ως πρωταρχή, όπως επισημαίνεται στον Μπένγιαμιν, όπου εδώ «εδρεύει αρχικά η σύλληψη [...] της ύπαρξης κάποιων θεμελιωδών προϊστορικών φαινομένων που υπήρξαν σε μια αρχέγονη φάση, παρήλθαν και σημαίνονται στο στοιχείο της αλληγορίας, επιστρέφουν στο στοιχείο αυτό, επιστρέφουν ως το στοιχειώδες (als das Buchstabenhafte)».<sup>667</sup> Η φυσική ιστορία, ως σύλληψη, οφείλει να παραπέμπει ακριβώς στη διάλυση κάθε πρωταρχικότητας. Το καθήκον της σκέψης, όπως θα τονίσει αργότερα ο

Αντόρνο στην *Αρνητική Διαλεκτική*, είναι η διαλεκτικοποίηση όχι μόνον οριζόντια ανάμεσα στους δυο πόλους, (δηλαδή εδώ ανάμεσα στη φύση και την ιστορία) αλλά και καθέτως μέσα σε κάθε πόλο: η ίδια η φύση να αναδυθεί ως ιστορία και η ίδια η ιστορία ως φύση. Ο εφήμερος χαρακτήρας των ιστορικών και φυσικών φαινομένων θα πρέπει να «ρευστοποιηθεί» από τον στοχασμό, χωρίς την αναγωγή σε μια γενική δομή, σε μια ολότητα συνέχειας. Το εφήμερο είναι το ίδιο το ασυνεχές. Αν μπορούν να διασταυρωθούν μεταξύ τους η φύση και η ιστορία, τούτο μπορεί να συμβεί μόνον στην τομή αυτού του ασυνεχούς, αυτού του εφήμερου.

Η διασταύρωση φύσης και ιστορίας, μέσα από την σύμπλεξη, τον αστερισμό (Konstellation) του εφήμερου, της σημασίας, της φύσης και της ιστορίας, οδηγεί τον Αντόρνο στη δική του τοποθέτηση ή μάλλον ανοίγει τη δική του ερωτηματοθεσία που στοχεύει όχι στις γενικές δομές αλλά στην ερμηνεία της συγκεκριμένης ιστορίας. Με τις αναφορές στον Σέλερ και στον Χάιντεγκερ, στην αφετηρία της σύλληψής του, θεωρεί ότι έχει καταδείξει αφ' ενός μια δυνατότητα στροφής που έγινε από την πλευρά της οντολογικής προβληματικής προς την ιστορία και αφ' ετέρου, με τις αναφορές στον Λούκατς και κυρίως στον Μπένγιαμιν, μια στροφή της ιστορίας προς μια ιδιαίζουσα «οντολογική» ερωτηματοθεσία (δηλαδή προς την σύλληψη του φυσικού χαρακτήρα της ιστορίας): με την αναφορά στον Λούκατς η συμπλοκή φύσης και ιστορίας «έχει την υφή του αινίγματος» και με την αναφορά στον Μπένγιαμιν αυτή η συμπλοκή «είναι κρυπτογράφημα» (Chiffre) που πρέπει να αναγνωσθεί» - παραπέμποντας έτσι στη γραφή της αλληγορίας. Στον Αντόρνο όλη αυτή η διαπλοκή φύσης και ιστορίας εκτείνεται σε μια νέα διάσταση που προοικονομεί τη διαλεκτική του Διαφωτισμού σύμφωνα και με τη θέση του Κ. Ράντη: ναι μεν επιτελείται η μετάβαση από τη φύση στην ιστορία, από το μύθο στον Λόγο – όμως, όπως θα αναπτυχθεί, «το ιστορικό-νέο στοιχείο έχει μέσα του την τάση παλινδρόμησης προς το αρχαϊκό». <sup>668</sup>

*ενστάσεις*

Πριν προχωρήσει σε αυτήν την ανάπτυξη ο Αντόρνο θέλει να προλάβει δυο πιθανές ενστάσεις. Ετσι, κατ' αρχήν, ως «φυσική ιστορία» δεν θέλει να κατανοηθεί μια «ιστορικιστική οντολογία», όπως την ανέπτυξε ο Ντιλτάν, καθώς αυτός «παρέμεινε στο πεδίο



της ιστορίας του πνεύματος» και «απέτυχε εντελώς στη σύλληψη της πλήρους περιεχομένου απτής πραγματικότητας». <sup>669</sup> Για τον Ντιλτάυ η σχέση ανθρώπου και κόσμου, φύσης και ιστορίας νοείται «ως ενότητα που ανήκει στην τάξη του Είναι». Η ιστορία τίθεται από την πλευρά της εσωτερικής βίωσής της, χωρίς να υπάρχει χώρος για τη χειραφετητική πράξη του ιστορικού υποκειμένου. Χωρίς την πράξη, το πεδίο συνάντησης υποκειμένου και αντικειμένου, το *factum* δεν μπορεί να συντελεστεί. Το ζητούμενο για τον Αντόρνο είναι ασφαλώς η πληρότητα του *factum*, το «γεγονός» στην συγκεκριμένη ιστορικότητά του, υπ' αυτήν την έννοια η εσωτερικότητα δεν συνιστά επαρκή χώρο για την εκδίπλωσή του. Μια δεύτερη ένσταση που θα μπορούσε να προβληθεί εναντίον του Αντόρνο, είναι ότι η σύλληψή του οδηγεί σε μια «εκμύθευση» (*Verzauberung*) της ιστορίας: αν ευσταθεί αυτή η ένσταση η ιστορία θα χανόταν μέσα στο φυσικό και στο προϊστορικό, θα οδηγούσε σε κάτι το αδιαφοροποίητο, - κάτι που απέχει από την πρόθεση του Αντόρνο. Ένα τέτοιο απόλυτο, ένα τέτοιο αδιαφοροποίητο είναι ακριβώς ό,τι αντίκειται στην πρόθεση του Αντόρνο.

#### *μυθικό-ιστορικό*

Η στόχευση αφορά το γεγονός «στη φυσικο-ιστορική έκφασή του», που θέλει να οδηγήσει σε κάτι διαφορετικό από μια γραμμική, συνεχή πορεία, σε κάτι διαφορετικό από την επικαθορίζουσα, συνολική ιστορική δομή. Ακριβώς αυτή η άρνηση του συνεχούς αποτελεί «σημείο εκκίνησης» για τον Αντόρνο. Το ασυνεχές εντοπίζεται ανάμεσα αφ' ενός μεν στο μυθικό αρχαϊκό, (στο «φυσικό υλικό» της ιστορίας) και αφ' ετέρου σε αυτό που αναδύεται σε αυτήν ως νέο «με ένα βαρύνον νόημα». Το ασυνεχές των δύο αυτών στοιχείων, το «πρωταρχικά υπάρχον» (το μυθικό) και το «εκ νέου γινόμενο» (το ιστορικό), είναι υπό μια τρέχουσα έννοια προφανές: όμως εδώ αυτά τα στοιχεία θα συγκροτήσουν στην εναντιότητά τους μια σχέση, σχεδόν μια αλληγορική σχέση, έτσι ώστε το ένα να αναδειχθεί ως το άλλο: Κατά πρώτον, το μυθικό-αρχαϊκό δεν αποτελεί αδρανές υλικό, δεν διέπεται από μια στατικότητα αλλά δομείται πάνω σε αντιφάσεις που οδηγούν στην έξοδο προς την ιστορία. Στο μύθο και ακόμη περισσότερο στην αρχαία ελληνική τραγωδία, όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Αντόρνο, η ύβρις, η πτώση στην ενοχή και στη φύση τίθεται μαζί με την Πράξη, την υπέρβαση «της φυσικής συνάφειας». Η διαλεκτική, η ιστορία, είναι

ήδη παρούσα- κάτι βέβαια που έχει ήδη αποτελέσει αντικείμενο μελέτης στο πεδίο της κλασικής φιλολογίας. Υπ' αυτήν την έννοια το (πρώτο) ζητούμενο του Αντόρνο, η ανάδειξη της ιστορικής διαλεκτικής μέσα στο μύθο, δεν είναι κάτι τόσο καινοφανές. Το δεύτερο ζήτημα όμως, όπου το νέο, το εκ νέου γινόμενο, παρουσιάζεται «μέσα στην ιστορία ως αρχαϊκό» παρουσιάζει, κατά δήλωση του ίδιου του Αντόρνο, περισσότερες δυσκολίες. «Η ιστορία είναι μυθική στο έπακρο εκεί που είναι ιστορική στο έπακρο».<sup>670</sup> Αν μέσα στην ιστορία αναζητείται ένα αρχαϊκό, δηλαδή ένα πάγιο, μυθικό στοιχείο, το έδαφος αρχίζει και γίνεται επισφαλές καθώς αρχίζει και αναδύεται μια τάση παλινδρόμησης προς το αρχαϊκό. Αυτόν τον κίνδυνο επιχειρεί ο Αντόρνο να τον αναδιατάξει- όχι όμως παρακάμπτοντάς τον αλλά θέλοντας, τρόπον τινά, να εμμείνει στην επικινδυνότητα του εδάφους.

Ηδη με την αναφορά στη δεύτερη φύση του Λούκατς έχει καταδειχτεί ότι ο κόσμος της σύμβασης έχει απονεκρώσει την ιστορικότητα. Ο κόσμος είναι πλέον απονεκρωμένος, είναι μια δεύτερη φύση, και είναι φαινομενικός μέσα σε μια πραγματικότητα που έχει πια χαθεί. Αυτό το φαίνεσθαι, η απονέκρωση, που έχει προκαλέσει η δεύτερη φύση του κόσμου των εμπορευμάτων, έχει παραχθεί για τον Λούκατς καθαρά ιστορικά- και εκεί το πράγμα σταματά. Σε αυτό το σημείο ακριβώς ο Αντόρνο θέλει να εμβαθύνει, θέλει να εντοπίσει μέσα σε αυτό το παγωμένο φαίνεσθαι, μέσα στη δεύτερη φύση, στοιχεία που πάνε πίσω από τη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, θέλει να αναδείξει ότι αυτή η συγκροτημένη «μυθική υφή» του ίδιου του φαίνεσθαι δεν είναι αδιαπέραστη. Η αναγωγή στη δεύτερη φύση που σταματά στους ιστορικούς όρους της πραγματοποίησης δεν αρκεί. Για να πάει πίσω από αυτή την (ιστορικώς παραχθείσα) φαινομενικότητα ο Αντόρνο ανατρέχει, μέσα από μια δική του σύλληψη της οντολογίας, σε μια σύλληψη για κάτι που υπάρχει ήδη ανέκαθεν, ανατρέχει στο ανέκαθεν γεγονός (*das von je Gewesensein*)<sup>671</sup>. κατά μια έννοια η σύλληψη αυτή μπορεί να παραπέμψει στην χαϊντεγκεριανή εννόηση βάσει της οποίας το υπάρχον είναι κάτι που ήδη υπάρχει ανέκαθεν (*immer schon*): «Το *Dasein* είναι το παρελθόν του», αναφέρεται στο *Είναι και Χρόνος*.<sup>672</sup> Ο Αντόρνο για να εμβαθύνει τη σύλληψή του κάνει μια ψυχολογίστικου τύπου αναφορά στο φαινόμενο του *déjà-vu*, όταν, εντός του παρόντος, επανααναγνωρίζουμε κάτι ως ήδη υπάρχον. Η αναφορά δεν μπορεί να καλύψει το βάθος της σύλληψης και ο Αντόρνο προχωρά σε μια περιοχή ακόμη

πιο επισφαλής. Ανιχνεύει τη φαινομενικότητα του απονεκρωμένου κόσμου προς μια κατεύθυνση όπου η επίφαση, η φαινομενικότητα είναι το αδρανές πεδίο του σύγχρονου μύθου: πρόκειται για ένα «αρχαϊκό άγχος», για μια «απειλή», για μια «χοάνη» που μέσα της παρασύρονται τα πάντα- «ένα αρχαϊκό άγχος συμβαίνει παντού όπου μας αντιτάσσεται αυτός ο φαινομενικός κόσμος της σύμβασης».<sup>673</sup> Ανασύρει δηλαδή ο Αντόρνο ποιότητες που συγκροτούν, μέσα από την κρισιμότητα των σημασιών τους, αυτό «το ήδη υπάρχον», αυτό το «μυθικό» στοιχείο μέσα στο παραχθέν ιστορικό (εδώ η σχέση προς τον Μπένγιαμιν είναι και πάλι εμφανής, καθότι, όπως αναπτύσσει ο Γιούργκεν Χάμπερμας, στον Μπένγιαμιν ανακύπτει «μια απόκρυφη επικοινωνία του πιο αρχαίου δυναμικού σημασιών των ανθρώπινων αναγκών με τις καπιταλιστικά παραγόμενες συνθήκες ζωής»)<sup>674</sup> «Στην πραγματικότητα η δεύτερη φύση είναι η πρώτη», θα πει ο Αντόρνο· στον Λούκατς η δεύτερη φύση παρέμεινε αμετάκλητα δεύτερη, παρέμεινε αδιαπέραστη μέσα στην παγωμένη, απονεκρωμένη διάστασή της· ενώ τώρα αυτή η δεύτερη φύση γίνεται πρώτη, που σημαίνει ότι επιχειρείται να διαπεραστεί και να αναδειχθεί μέσα της μια κρίσιμη, σκοτεινή αρχαιότητα.<sup>675</sup>

Πρέπει να σημειωθεί ότι όλη αυτή η τελευταία συνάφεια για την ανίχνευση ενός διαφυγόντος και ταυτόχρονα εμμένοντος αρχαϊκού (μυθικού) στοιχείου μέσα στο ιστορικό αφορά την τελευταία ενότητα της πρώτης διατύπωσης της *Ιδέας της Φυσικής Ιστορίας* (στη νεανική διάλεξη του 1932) και δεν επαναλαμβάνεται στις δύο μεταγενέστερες διατυπώσεις (στις πανεπιστημιακές παραδόσεις 1964/65 και στην *Αρνητική Διαλεκτική*). Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Κ. Ράντης θεωρεί (παραπέμποντας και στον Ρ.Τίντεμαν)<sup>676</sup> ότι η έντονη οντολογική χροιά αυτών των εννοημάτων απέτρεψε τη δημοσίευση του κειμένου κατά τη διάρκεια της ζωής του Αντόρνο. Εν τούτοις, ακόμα και υπό αυτό το οντολογικό πρίσμα, στις νεανικές αυτές εννοήσεις του Αντόρνο διαφαίνεται και προεικάζεται η βασική του σύλληψη για τη συμπλοκή του μύθου και του Λόγου, της φύσης και της ιστορίας. Αν η φύση ερμηνεύεται αλληγορικά ως ιστορία και η ιστορία ως φύση, ήδη εδώ υπάρχει μια διαλεκτική σχέση, της οποίας όμως η δεσμευτικότητα δεν διασφαλίζεται από μια φέρουσα δομή (της αυτοσυνειδησιακής διαδικασίας κατά Χέγκελ ή της ιστορικοκοινωνικής διαδικασίας κατά Μάρξ)· η δεσμευτικότητα, η έλλογη συνοχή, «η οποία δεν μπορεί να εξαλειφθεί από το φιλοσοφείν»<sup>677</sup> οφείλει να

συνυπάρξει με τη ζώσα εμπειρία, που εδώ καλύπτεται από την (αλληγορική) έκφραση, χωρίς ωστόσο αυτές οι δύο στιγμές (η έλλογη συνοχή και η ζώσα εμπειρία) να μπορούν να συνυφανθούν πλήρως. Στον πυρήνα της αλληγορικής σύλληψης, της ερμηνείας, αναδεικνύει ο Αντόρνο αυτό που θέλει πάντα να αναδεικνύει: μια απόσταση που διαφυλάσσει το χάσμα ανάμεσα στις δύο στιγμές, στο εννοιακό και στο μη εννοιακό, στο έλλογο και στο μη αναγώγιμο- μια απόσταση που συνιστά το μη ταυτό, μια σχέση στην οποία γίνεται αναστοχασμός των δύο στιγμών χωρίς μια τελική αναγωγή της μιας στην άλλη. Η αλληγορική έκφραση, που διαφυλάσσει την απόσταση φύσης και ιστορίας στην συνύπαρξή τους, αποτελεί τον δείκτη για τη χασματική διάρθρωση της μη ταυτότητας. Έτσι συλλαμβάνεται το συγκεκριμένο στη φυσικο-ιστορική εκδοχή του: «η ιστορική διαλεκτική δεν είναι απλά και μόνο αποδοχή εκ νέου προϊστορικών υλικών που έχουν ανασημανθεί, αλλά τα ίδια τα ιστορικά υλικά μεταμορφώνονται στο Μυθικό στοιχείο και σ' αυτό της Φυσικής Ιστορίας». Σύμφωνα με τη διατύπωση του Δημήτρη Καρύδα «στην ιδέα της φυσικής ιστορίας αρθρώνεται [...] 'ή ιστορία ως ιστορία των παθών του κόσμου'', δηλαδή των κοινωνικών σχέσεων, ώστε η ιδέα αυτή να αποτελεί το έδαφος, στο οποίο θεμελιώνεται ο στοχασμός της κοινωνίας».<sup>678</sup> Και συνεχίζοντας την ανάπτυξη του ο Δ. Καρύδας διατυπώνει τη θέση ότι με αυτόν τον διαλεκτικό συσχετισμό φύσης και ιστορίας διαμορφώνεται μια κατασκευή αντίστοιχη εκείνης του Χέγκελ και του Μαρξ «μέσω της οποίας οριοθετείται η προσέγγιση της νεωτερικής κοινωνίας ως αρνητικής ολότητας – η θεμελιώδης προκείμενη μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας».<sup>679</sup>

Υπ' αυτήν την έννοια η ανάπτυξη του Αντόρνο προσδιορίζεται, σύμφωνα και με τη δική του διατύπωση ως «κρίνουσα/δικαστική αρχή (richterliche Instanz) της υλιστικής διαλεκτικής»<sup>680</sup>. Δηλαδή πρόκειται για την αξίωση μιας εμμενούς κριτικής στην υλιστική διαλεκτική.

\*\*\*

## β. Δεύτερη διατύπωση της Φυσικής Ιστορίας με βάση την *Αρνητική Διαλεκτική*

*η μαρξική σύλληψη:*

*η ιστορία ως κυριαρχία του κοινωνικού* Στη νεότερη διατύπωση της φυσικής ιστορίας η καθοριστική αφετηρία του Αντόρνο για την προβληματική του είναι η θεώρηση του ίδιου του Μαρξ. Αυτή η αφετηρία αναπτύσσεται στις πανεπιστημιακές παραδόσεις για τις οποίες έχει γίνει ήδη λόγος (*Ιστορία και Ελευθερία*) αλλά και μέσα στην *Αρνητική Διαλεκτική*, και συγκεκριμένα στο τελευταίο τμήμα της παρέκβασης προς τον Χέγκελ. Σε μια φάση δηλαδή μεταγενέστερη από την αρχική σύλληψη της Φυσικής Ιστορίας της δεκαετίας του '30, αφ' ενός στις παραδόσεις 1964/65 και αφ' ετέρου στο συγκεκριμένο τμήμα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, ο προβληματισμός δεν έχει πλέον ως αφετηρία το φαινομενολογικό και νεοοντολογικό εγχείρημα (στο οποίο ωστόσο δεν θα παραλείψει ο Αντόρνο να στρέψει έστω και για λίγο τα βέλη του)· η προσέγγιση εστιάζει αφετηριακά πάνω στη βάση μιας κριτικής πραγμάτευσης της μαρξικής σκέψης. Σημειώσαμε ήδη τη θέση που διατυπώνει ο Κ. Ράντης σύμφωνα με την οποία είναι πρόδηλη πλέον μια αναθεώρηση της πρώτης διατύπωσης του ζητήματος της φυσικής ιστορίας κυρίως ως προς την αφετηριακή οντολογική ορολογία που ήταν τότε έντονη στις συνάψεις του Αντόρνο. Για τον Κ. Ράντη υπάρχει πλέον «ένας ανοιχτός διάλογος ανάμεσα στον Αντόρνο και τον Μαρξ».<sup>681</sup> Σημειώνουμε ωστόσο ότι οι βασικές απολήξεις του φιλοσοφικού μοτίβου της *φυσικής ιστορίας* του Αντόρνο - δηλαδή η ανάγκη ερμηνείας για το συγκεκριμένο και το εφήμερο, όπως θα αναπτυχθούν- παραμένουν σταθερές και διατηρούν τη βαρύτητά τους και στις μεταγενέστερες διατυπώσεις· μάλιστα ο Αντόρνο παραπέμπει ρητά σε εκείνη την πρόιμη νεανική διάλεξή του επισημαίνοντας ότι παρέμεινε δεσμευτική γι' αυτόν η τότε διατυπωθείσα πρόθεσή του για την ανάπτυξη του συγκεκριμένου αυτού ζητήματος. Τώρα όμως όλη η προβληματική αναπτύσσεται στα πλαίσια της κριτικής της ιδεολογίας με βάση τις συνάψεις του Μαρξ.

Για τον Μαρξ η ανάπτυξη των κοινωνικών/οικονομικών σχηματισμών αποκτούν, στη θεώρηση των αστών οικονομολόγων, το status της φυσικής διαδικασίας, ακριβώς γιατί έτσι αποδίδεται σε αυτούς ένας αναπόφευκτος χαρακτήρας. Στον πρόλογο του *Κεφαλαίου* επισημαίνει την

οικονομική διαμόρφωση της κοινωνίας ως μια «φυσικο-ιστορική διαδικασία».<sup>682</sup> Η από κοινού σύλληψη των δυο πλευρών του ζητήματος είναι αυτή που οφείλει να συγκροτήσει την κριτική οπτική: αφ' ενός μεν επισημαίνεται ότι θεωρούνται αναπόφευκτοι οι οικονομικοί νόμοι της αστικής κοινωνίας ως φυσικοί νόμοι και αφ' ετέρου θέτει ρητά ο Μαρξ τις βάσεις ενάντια στη μυστικοποίηση αυτού του αναπόφευκτου χαρακτήρα. Κατά τούτο η διττή αυτή θεώρηση αποτελεί το έδαφος πάνω στο οποίο η Κριτική Θεωρία αναπτύσσει την οπτική της για τη «φυσική» ανάπτυξη της κοινωνίας μέσα από τη συγκροτητική αντίφαση: η κοινωνική ανάπτυξη αφ' ενός μεν είναι πραγματική αφ' ετέρου δε είναι και φαινομενική, κοινωνικά αναγκαία επίφαση- επίφαση υπό την έννοια ότι η μορφή των παραγωγικών σχέσεων συγκαλύπτεται κάτω από το ψεύδος μιας αναγκαιότητας.<sup>683</sup> Για τον Μαρξ η μορφή της ιστορίας πρέπει να αποδεσμευτεί από τη μορφή της ως φυσικής ιστορίας στο βαθμό που στη μορφή αυτή αποδίδεται ιδεολογικός χαρακτήρας, ο οποίος ανακύπτει σε όλη τη διαδικασία της ανταλλαγής.<sup>684</sup> και τούτο διότι η ψευδής συνείδηση δεν είναι κάτι επιπρόσθετο, όπως τονίζει ο Αντόρνο, αλλά φέρει το βάρος όλου του κοινωνικού πλέγματος,<sup>685</sup> σύμφωνα με τις χαρακτηριστικές διατυπώσεις στο κεφάλαιο για τον φετιχισμό και για τις «θεολογικές λόξεις των εμπορευμάτων».<sup>686</sup>

*κοινωνική και εξωκοινωνική στιγμή* Ο Αντόρνο παραπέμπει στη θέση του Μαρξ από τη *Γερμανική Ιδεολογία*, βάσει της οποίας «γνωρίζουμε μια μοναδική επιστήμη, την επιστήμη της ιστορίας. Η ιστορία μπορεί να θεωρηθεί από δύο πλευρές, μπορεί να διαιρεθεί στην ιστορία της φύσης και στην ιστορία της ανθρωπότητας. Ωστόσο οι δύο πλευρές δεν πρέπει να διαχωριστούν· ενόσω υπάρχουν άνθρωποι, η ιστορία και η φύση εξαρτώνται αμοιβαία».<sup>687</sup> Κατ' αρχήν οδηγείται ο Αντόρνο σε μια κριτική τοποθέτηση απέναντι στη σχέση φύσης και κοινωνίας, έτσι όπως παραδίδεται και στην ίδια τη θεώρηση του Μαρξ. Θεωρεί δηλαδή ότι στο ζεύγμα «φύση και κοινωνία», στην αμοιβαία εξάρτηση ανθρώπων και φύσης, παρέχεται από τον Μαρξ μια προτεραιότητα στην κοινωνία· η κυριαρχικότητα του ιδεαλιστικού υποκειμένου, που αναδύθηκε μέσα από τα πράγματα με βάση τις *a priori* κατηγορίες του, αναδιατάσσεται ως προτεραιότητα της κοινωνίας.<sup>688</sup> Η

κοινωνία διαμεσολαβείται από τη φύση, δηλαδή τόσο από την εξωτερική φύση, (τον κόσμο που μας περιβάλλει) όσο και από την εσωτερική φύση του ανθρώπου (που αποτελεί και το δυναμικό πεδίο των εμπειριών του). κατά τούτο σε αυτήν την κοινωνία εμπερικλείεται κατ' ανάγκην και μια «εξωκοινωνική στιγμή»- και εδώ η θέση του Αντόρνο διακρίνεται από εκείνη του Λούκατς για τον οποίο η φύση αποτελεί ρητά «κοινωνική κατηγορία».<sup>689</sup> Για τη σύλληψη αυτής της εξωκοινωνικής στιγμής πρέπει να παρακαμφθεί αφ' ενός μεν η ιδεαλιστική ταυτότητα, δηλαδή πρέπει να συγκρατηθεί αυτό το έτερον έξω από τους μηχανισμούς του υποκειμένου, αφ' ετέρου πρέπει να παρακαμφθούν οι αρμοί μιας ιστορικής θεώρησης όπου η εξωκοινωνική στιγμή θα είχε απορροφηθεί ή, στην καλύτερη περίπτωση, θα αποτελούσε ένα απλό παρακολούθημα της κοινωνικής διαδικασίας. Εδώ, λόγω του αιτήματος παράκαμψης, αναδεικνύεται η ανάγκη της ερμηνείας έτσι ώστε τα φυσικά και ιστορικά περιεχόμενα να αλληλονοηματοδοτούνται, όπως θα αναπτυχθεί, χωρίς την κυριαρχική νοηματοδότηση από μια πρώτη αρχή είτε της μιας πλευράς είτε της άλλης. Η ερμηνεία φιλοδοξεί να παρακάμψει το ερώτημα για το απολύτως πρώτο, έτσι ώστε το ζήτημα του νοήματος να μην τίθεται «εκ των άνω» αλλά να προκύπτει μέσα από τους ερμηνευόμενους όρους- τουλάχιστον αυτός είναι ο στόχος. Στη θεώρηση του Αντόρνο αυτό το αίτημα για την από κοινού σύλληψη και της κοινωνίας και της εξωκοινωνικής στιγμής της φύσης διαπερνά την εγγενή αδυναμία της ταυτότητας να συλλάβει ένα τέτοιο σχήμα, το οποίο κατ' ανάγκην θα κατέληγε σε μια σχέση υπαγωγής και φτάνει σε μια προβληματική που αγγίζει την ίδια τη διαλεκτική: «η διαλεκτική δεν μπορεί να επεκταθεί στη φύση, δηλαδή να γίνει οικουμενική αρχή εξήγησης, αλλά από την άλλη μεριά δεν μπορεί να στήσει κανείς δύο είδη αλήθειας, το ένα πλάι στο άλλο, μια διαλεκτική αλήθεια ενδοκοινωνικά και μια δεύτερη, αδιάφορη προς την πρώτη» (ND σ. 145).<sup>690</sup> Ο ίδιος ο Αντόρνο αφήνει αυτό το ζήτημα ανοιχτό και ίσως θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι σε αυτήν την ανοιχτότητα έρχεται να ανταποκριθεί η σύλληψη της Φυσικής Ιστορίας, στην οποία αρθρώνεται ένα αίτημα παραμονής στην ανοιχτή διαφορά χωρίς να έχει προηγηθεί η ενότητα των δύο όρων (της φύσης και της ιστορίας).

δεύτερη διατύπωση της Φυσικής Ιστορίας που εκτίθεται στην *Αρνητική Διαλεκτική* η πραγμάτευση της προβληματικής έχει κατ' ευθείαν αφετηρία συγκεκριμένες μαρξικές θέσεις (κυρίως από το *Κεφάλαιο*) με επίκεντρο την μυστικοποίηση (Mystification) του κεφαλαίου που συγκαλύπτει τους οικονομικούς νόμους της καπιταλιστικής κοινωνικής συγκρότησης παρουσιάζοντάς τους ως φυσικούς. Ο Αντόρνο επιλέγει εκτενή μαρξικά αποσπάσματα με λίγα δικά του σχόλια πάνω σε αυτά – είναι σαν να θεωρεί ότι και μόνο η εν είδει μοντάζ αναφορά αυτών των μαρξικών θέσεων αρκεί για την κατάδειξη της προβληματικής της φυσικής ιστορίας: θεωρεί δε επιπλέον ότι ο Χέγκελ είναι αυτός που έχει προοικονομήσει την Konstellation φύσης και ιστορίας καθώς και τη μυστικοποίηση που καλύπτει τους δυο όρους: ο Χέγκελ μέσα από συγκεκριμένη σύλληψη, στην οποία θα γίνει αναφορά, επιδιώκει να αναδείξει ότι το θέσει, το συγκροτημένο κοινωνικά, καταλαμβάνεται και συγκαλύπτεται από το φύσει: το θέσει νοείται ως φύσει. Κατά τούτο και πάλι σε αυτή τη δεύτερη διατύπωση η προβληματική του Αντόρνο αφορά την ιστορία (σε όλη την έκταση της εννοιολογικής της συγκρότησης) και το έτερον της ιστορίας (σε όλη την έκταση της φύσης) – πράγμα που σημαίνει ότι αυτή η κεντρική σύλληψη του Αντόρνο θέλει και πάλι να πραγματευτεί το βασικό ζήτημα που διαπερνά όλη τη φιλοσοφική πορεία του: τη σχέση της έννοιας (ως ιστορίας) και του ετέρου της έννοιας (ως φύσης). Ειδικότερα:

Ως φυσική ιστορία νοείται «η αντικειμενικότητα της ιστορικής ζωής» όπως προκύπτει από την μαρξική θέση: «λιγότερο από κάθε άλλη μπορεί η σκοπιά μου, η οποία αντιλαμβάνεται την εξέλιξη του οικονομικού σχηματισμού της κοινωνίας ως μια διαδικασία της φυσικής ιστορίας, να θεωρήσει το άτομο υπεύθυνο για σχέσεις των οποίων, από κοινωνική άποψη, παραμένει δημιουργημα, όσο και αν υποκειμενικά μπορεί να υψώνεται πάνω από αυτές» (ND σ. 347).<sup>691</sup> Είναι δεδομένο ότι η φύση στον Μαρξ δεν νοείται, όπως τονίζει ο Αντόρνο, υπό την ανθρωπολογική έννοια του Φούερμπαχ: ιδιαίτερα το σημείο αυτό θα το αναπτύξει ο Αλφρεντ Σμιτ (Alfred Schmidt), ο οποίος επισημαίνει ότι ο Φούερμπαχ εξαιρεί από άποψη ανθρωπολογική τον άνθρωπο έναντι της υπόλοιπης φύσης παραμένοντας όμως σε αφηρημένο επίπεδο.<sup>692</sup> Σύμφωνα με τον Δημήτρη Καρύδα «ο Μαρξ [...] καθώς αναστοχάζεται τη φύση στην κοινωνία, στοχεύει σε ένα επίπεδο της



ελευθερίας, την οποία ο Αντόρνο επιδιώκει μονάχα με το διάμεσο της πραγματικής φαινομενικότητας και όχι στην προοπτική μιας πρώτης φύσης». Ο Δ. Καρύδας παραπέμπει ακριβώς στο έργο του Αλφρεντ Σμιτ, που ήδη αναφέραμε, επισημαίνοντας ότι ο συγγραφέας πραγματεύεται αυτήν την ένταση που επιλύεται με την αναγωγή που κάνει ο νεαρός Μαρξ στην ουσία του ανθρώπου «ως αναίρεση των αλλοτριωτικών διαμεσολαβήσεων της δεύτερης φύσης».<sup>693</sup> Η μαρξική θεώρηση προχωρά στη θεματοποίηση της μυστικοποίησης του νόμου της καπιταλιστικής συσσώρευσης· καθώς αυτός ο νόμος εμφανίζεται ως φυσικός η φυσικότητά του έρχεται να συγκαλύψει, με τον αναπόφευκτο χαρακτήρα της, τις κυρίαρχες σχέσεις παραγωγής με έναν στόχο πολύ συγκεκριμένο: τον αποκλεισμό κάθε μείωσης «του βαθμού εκμετάλλευσης της εργασίας» και κάθε αύξησης «της τιμής της εργασίας». Ο εργάτης εκποιεί την ύπαρξή του ώστε να αξιοποιείται ο πλούτος αντί ο πλούτος να αξιοποιείται για τις ανάγκες του εργάτη. Η «φυσικότητα» της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι η πραγματικότητα αλλά και η φαινομενικότητα των κυρίαρχων σχέσεων παραγωγής: οι κυρίαρχες σχέσεις παραγωγής αρθρώνονται στην ανταλλακτική διαδικασία, η οποία από τη μια πλευρά είναι πραγματική και ταυτόχρονα από την άλλη πλευρά αυτή η ανταλλακτική διαδικασία είναι και φαινομενική γιατί έχει ως προαπαιτούμενο τη θέση ότι «αν δεν παραβλέπονταν οι ζωντανοί άνθρωποι, η ανταλλαγή θα ήταν αδύνατη» (ND σ. 348)· η ανταλλαγή στην οποία αρθρώνονται αυτές οι σχέσεις είναι πραγματική: είναι τόσο πραγματική ώστε αυτή η πραγματικότητα να είναι αναπόσπαστη από τη φαινομενικότητά της. Η πραγματικότητα απαιτεί τη συσκότιση της πραγματικότητας, απαιτεί την ιδεολογία, δηλαδή την υποστασιοποίηση της κοινωνικής διαδικασίας ως «αμετάβλητου φυσικού δεδομένου». Η αξία αποκτά το status «ενός καθ' εαυτό Είναι». Αμετάβλητες στην πραγματικότητά τους θέλουν να παρουσιάζονται «οι θεολογικές λόξεις του εμπορεύματος» στο κεφάλαιο για τον φετιχισμό καθώς ως πραγματικές αντανακλούν ως ιδιότητα των πραγμάτων «την κοινωνική σχέση της ανταλλακτικής αξίας» και ταυτόχρονα ως θεολογικές «διατηρούν την απόλυτη υπεροχή απέναντι στους ανθρώπους σαν να ήταν η θεία πρόνοια» (ND σ. 349). Για τον Αντόρνο όλη η πορεία που εκτίθεται στο Κεφάλαιο «από την ανάλυση της μορφής του εμπορεύματος μέχρι τη θεωρία της κατάρρευσης» συνιστά μια «φαινομενολογία του αντιπνεύματος». Σε αυτή τη συνάφεια της *Αρνητικής*

*Διαλεκτικής* το πιο δυνατό μοτίβο της μαρξικής θεώρησης, κατά τον Αντόρνο, είναι η ρήξη: η θέση ότι αυτοί οι νόμοι είναι καταργήσιμοι, καθότι αυτοί «δεν θα ίσχυαν πλέον εκεί που θα άρχιζε το βασίλειο της ελευθερίας» (ND σ. 348). Στο σημείο αυτό ο Αντόρνο θα επιτεθεί στον σοβιετικό μαρξισμό θεωρώντας ότι διαστρεβλώνει τη σύλληψη της φυσικής ιστορίας από τον Μαρξ· αυτή η σύλληψη έχει ένα καθαρά κριτικό δυναμικό που σημαίνει ότι ο στόχος είναι η σύγκρουση, κάτι που διαστρεβλώνεται, όταν στα πλαίσια του σοβιετικού μαρξισμού η φυσική ιστορία αποκτά τη θέση φυσικής νομοτέλειας που θα την νομιμοποιήσει «σε μια τρόπον τινα φυσικοεπιστημονική διδασκαλία σταθερών» - οι σταθερές διασφαλίζουν ότι το βασίλειο της αναγκαιότητας παρατείνεται θεωρούμενο πλέον ως βασίλειο της ελευθερίας και αυτή η παράταση εκφράζεται πλέον ως γραφειοκρατική διαβεβαίωση από την πλευρά της σοβιετικής εξουσίας. Σε αυτό το κριτικό δυναμικό της φύσης (πάντα όμως εν όψει του κοινωνικού) επιμένει και ο Λούκατς (στο έργο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*): από τη φύση ως ένα σύνολο νομοτελειών του γίνεσθαι, η φύση μπορεί να αποκτήσει μια διάσταση αξιολογική, μια διάσταση αστική-επαναστατική όπως προκύπτει στην ιστορία του φυσικού δικαίου, όπως αναπτύσσει ο Λούκατς· αν μπορεί περαιτέρω να θεωρηθεί η φύση, σε μια ρουσσική οπτική, ως αυτό που έχει αναπτυχθεί οργανικά, σε αντίθεση προς τα πολιτισμικά τεχνητά μορφώματα «ως αυτό που δεν έχει δημιουργηθεί από τον άνθρωπο», μπορεί εν τέλει να διαφανεί μέσα από αυτήν την τελευταία οπτική η υπέρβαση της προβληματικής της πραγματοποιημένης ύπαρξης: «Φύση σημαίνει εδώ την αυθεντική ανθρωπιά, την αληθινή ουσία του ανθρώπου που έχει ελευθερωθεί από τις λανθασμένες, μηχανοποιημένες μορφές της κοινωνίας».<sup>694</sup>

*το θέσει ως φύσει*

Αν η ιστορία ως συνέχεια της φύσης ιδωθεί με βάση το σχήμα «τρώγω και τρώγομαι», τότε κατά τον Αντόρνο, «υπό μια ειρωνική έννοια» ο Μαρξ είναι κοινωνικός δαρβινιστής από την αντίστροφη πλευρά: η κατίσχυση της κοινωνικής βίας του ισχυρού επί του μη ισχυρού αποτελεί αρνητικότητα (κοινωνική αδικία) «εντός της οποίας αναδύεται η δυνατότητα άρσης της». Ως προπομπός αυτής της μυστικοποίησης μπορεί να θεωρηθεί ο Χέγκελ με βάση το συγκεκριμένο εγελιανό χωρίο που παρατίθεται στην *Αρνητική Διαλεκτική*: «γενικά όμως είναι απολύτως ουσιώδες

για το σύνταγμα, μολονότι προϊόν του χρόνου, να μη θεωρείται ως κάτι φτιαγμένο, διότι, απεναντίας, είναι ένα απολύτως αυθυπόστατο ον, που γι' αυτόν το λόγο πρέπει να θεωρείται ως θείο και μόνιμο, ως κάτι που βρίσκεται πάνω από τη σφαίρα των πραγμάτων που φτιάχνονται». (ND σ. 350). - Το θέσει νοείται ως φύσει αντιστρέφοντας, όπως τονίζει ο Αντόρνο, «τη σφαίρα της διαμεσολάβησης, δηλαδή την ιστορική σφαίρα ως φύση» (ND σ. 350). Ο Αντόρνο γνωρίζει ότι το θέμα δεν είναι να απορριφθεί απλώς αυτή η εγγεληνή θέση αλλά να τοποθετηθεί ιστορικοφιλοσοφικά: ο Χέγκελ στηρίζεται στην πολεμική του Μοντεσκιέ απέναντι στις τρέχουσες θεωρίες περί του κοινωνικού συμβολαίου με απώτερο στόχο να καταδειχτεί ότι «οι θεσμοί του πολιτειακού δικαίου δεν δημιουργήθηκαν από μια συνειδητή πράξη της βούλησης των υποκειμένων» (ND σ. 350). Σύμφωνα με τον Κ. Ράντη ο Χέγκελ αναφέρεται στους πρωταρχικούς κρατικούς θεσμούς της αρχαίας κοινωνίας που δεν αποτελούσαν δημιούργημα των συνειδητών βουλευτικών ενεργημάτων των υποκειμένων.<sup>695</sup> Ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι ο Χέγκελ έχει δίκιο, καθότι η δική του φιλοσοφική θεώρηση είναι αυτή που θα αναδείξει, ότι το γεγεννημένο παγιώνεται κατά τέτοιο τρόπο ώστε με την παγίωση χάνεται και συγκαλύπτεται η διαδικασία της γένεσής του. Το γεγεννημένο αποκτά έναν πάγιο χαρακτήρα μέσα στον οποίο έχει αποκρυσταλλωθεί η ιστορία. Στον Χέγκελ, με την κατάληψη του θέσει από το φύσει, η ιστορία συλλαμβάνεται ως ένα παγκόσμιο πνεύμα του οποίου η δύναμη δεν είναι μόνον απόλυτη αλλά είναι και αμετάβλητη προσδίδοντας στην ιστορία τον χαρακτήρα της ανιστορικότητας· γι' αυτό και σπεύδει να συντρίψει ο,τιδήποτε θα μπορούσε να κλονίσει τον αμετάβλητο χαρακτήρα, όπως θα μπορούσε αυτό να συμβεί με το τυχαίο και το πεπερασμένο. Ο Χέγκελ διατυπώνει ρητά ότι «...γενικά η έννοια και η φιλοσοφία εξαφανίζουν την πτυχή του απλώς τυχαίου και αναγνωρίζουν σε αυτό, νοούμενο ως φαινομενικότητα, την ουσία του τυχαίου, την αναγκαιότητα» (ND σ. 350). Με την ανιστορικότητα ως αναγκαιότητα εισάγεται η δεύτερη φύση καθώς εξυμνείται από τον Χέγκελ η πρώτη φύση μέσα στη δεύτερη: «[...] το σύστημα δικαίου είναι το βασίλειο της πραγματοποιημένης ελευθερίας, από το οποίο παρήγαγε τον κόσμο του πνεύματος, ως δεύτερη φύση». Η κριτική προς τον Χέγκελ αρχίζει στο σημείο όπου σε αυτήν την παγίωση αποδίδεται χαρακτήρας αμεσότητας, αναγνωρίζεται ως δεύτερη φύση «λόγω του αδιαπέραστου χαρακτήρα της»,

ενώ δεν πρόκειται εντελώς για αμεσότητα.<sup>696</sup> Η συγκάλυψη συγκροτεί το ιδεολόγημα που διογκώνεται στη διάσταση του παγκόσμιου πνεύματος το οποίο συγκαλύπτει «τη φυσική του προέλευση». Η «φυσική προέλευση του πνεύματος» συνιστά για τον Αντόρνο τη φυσική προέλευση της ίδιας της ιστορίας: η αγριότητα του «τρώγω και τρώγομαι» που επικρατεί μέσα στη φύση έχει προεκταθεί μέσα στο ίδιο το ιστορικό πεδίο, στο οποίο απλώς συγκαλύπτεται μέσα από την εννοιολογική ανασυγκρότηση της ιστορίας. Η έννοια συγκαλύπτει τον «τυφλό φυσικό χαρακτήρα» του πνεύματος.<sup>697</sup> Αργότερα στην *Αισθητική Θεωρία* θα δούμε ότι ο Αντόρνο θα αναδειξεί μια απελευθερωτική διάσταση, αν και εφ' όσον το πνεύμα αναστοχάζεται τη σωματική του εξάρτηση και τη φυσική προέλευσή του. Εδώ όμως, μέσα από το συνολικό γίνεσθαι που αποκωδικοποιείται ως «τρώγω και τρώγομαι», ασκείται κριτική απέναντι στη μυστικοποίηση του πνεύματος. Αν ως ιστορία νοείται αυτό που υπάρχει ανέκαθεν, τότε γίνεται μετάβαση στην ανιστορικότητα. - Εκεί που διαχωρίζει ο Μαρξ τη δική του σύλληψη από την εγγελιανή είναι ακριβώς η αντιμετώπιση της αμεσότητας. Όπως ήδη αναφέρθηκε στον Χέγκελ η αμεσότητα, σε κάθε βαθμίδα, δεν αποτελεί «παρά ένα κομμάτι υποκειμενικότητας, ένα κομμάτι πνεύματος, ένα κομμάτι που έχει τεθεί από το πνεύμα»<sup>698</sup> ενώ για τον Μαρξ αυτό που προέχει «σε αυτή τη δεύτερη, τρίτη, τέταρτη αμεσότητα, στη δεύτερη φύση» είναι να καταδειχτεί ο αρνητικός χαρακτήρας της «ώστε να καταστραφεί η επίφαση του καθ' εαυτό είναι της». Όπως επισημαίνει ο Χέλμουτ Ράιχελτ (Helmut Reichelt) στη δική του μελέτη, στην οποία επιζητεί να αναδειχτεί τη πλήρη συνοχή ανάμεσα στην ιστορική-περιγραφική και εμμενή-γενετική μέθοδο στη μαρξική θεώρηση, αυτή η συνολική ιστορία συλλαμβάνεται από τον Μαρξ ως συγκροτητική διαδικασία του ανθρώπινου γένους μέσα από τη αντεστραμμένη/ διαστρεβλωμένη σχέση του ανθρώπου με τη φύση: «το υποκείμενο αναστρέφεται σε αντικείμενο και ο δρων άνθρωπος κυριαρχείται από το προϊόν του».<sup>699</sup> Μέσα σε αυτή τη διαδικασία η αυτονόμηση των πραγματικών σχέσεων έχουν ως αναγκαία συνέπεια την αυτονόμηση των εννοιών που αναδύονται ως «μυστηριώδεις δυνάμεις».<sup>700</sup> Εδώ βρίσκεται και ο πυρήνας της κριτικής θεωρίας: δηλαδή η συνύφανση της διαλεκτικής με την κριτική της ιδεολογίας.

Όπως είχε κάνει στην πρώτη διατύπωση της φυσικής ιστορίας ο Αντόρνο επανέρχεται εδώ στην αναφορά προς τον Λούκατς που

είχε επαναφέρει τον όρο της δεύτερης φύσης στη φιλοσοφία μέσα από το έργο του *Θεωρία του Μυθιστορήματος*. Η δεύτερη φύση (ως θέσει) είναι η άρνηση της πρώτης φύσης – έτσι όμως συγκροτείται ένα πεδίο πλήρους ταυτότητας ή (πράγμα που στη συγκεκριμένη ακινητοποιημένη συνάφεια είναι το ίδιο) συγκροτείται ένα πεδίο ολικής διαμεσολάβησης· δεν υπάρχει κάτι που μένει έξω από τη συνείδηση αφού και το δικό της προϊόν νοείται ως φύσει έχοντας ένα διπλό κέρδος: και το προϊόν διασφαλίζεται ως αμετάβλητο και τα ίχνη της πρώτης φύσης εξαφανίζονται. Η ετερότητα διασφαλίζεται αλλά διασφαλίζεται μέσα στο ίδιο πεδίο: «γι' αυτό το εμπλεκόμενο γίνεται το έτερον του εαυτού του – πρωτογενές φαινόμενο του ιδεαλισμού. Οσο πιο αδυσώπητα η κοινωνικοποίηση καταλαμβάνει όλες τις στιγμές της ανθρώπινης και διανθρώπινης αμεσότητας τόσο πιο αδύνατο είναι να θυμηθεί κανείς τη διαδικασία, ότι το πλέγμα είναι προϊόν του γίνεσθαι: η φύση γίνεται ακαταμάχητη παραβολή της αιχμαλωσίας» (ND σ. 351). Το ζήτημα είναι ότι ο Μαρξ αναγνωρίζει την αδιάκοπη διαπλοκή των δύο στοιχείων (της φύσης και της ιστορίας) και επιπλέον θεωρεί ότι η ιστορία της φύσης και η ιστορία των ανθρώπων να μεν υπόκεινται σε αμοιβαία εξάρτηση, όχι όμως και σε απορρόφηση της πρώτης από τη δεύτερη· κατά τον Αντόρνο αυτό είναι ένα ακόμη σημείο που οφείλει να προβληθεί ενάντια στον θετικισμό του σοβιετικού μαρξισμού που θα επιμείνει στην κυριαρχία του κοινωνικού. Ωστόσο πέρα από την αμοιβαία διαπλοκή ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει τη σχέση των δύο πεδίων κάτω από το ταυτόχρονο πρίσμα του αληθούς και του ψευδούς για να τονίσει την οδυνηρή συνάντησή τους: «η παραδοσιακή αντίθεση φύσης και ιστορίας είναι και αληθής και ψευδής. Αληθής διότι δηλώνει τι έχει υποστεί το στοιχείο της φύσης και ψευδής διότι η αντίθεση συγκαλύπτει τη φυσική προέλευση της ιστορίας από την ίδια την ιστορία δυνάμει της εννοιολογικής της ανασυγκρότησης» (ND σ. 351). Ας σημειωθεί ότι αυτή η σύλληψη για την ανθρώπινη ιστορία ως συνέχιση της φύσης έχει τεθεί ήδη από τον Μαρξ στην κριτική του προς τον Προυντόν: «ο κύριος Προυντόν αγνοεί πως ολάκερη η ιστορία είναι μια αδιάκοπη μεταμόρφωση της ανθρώπινης φύσης».<sup>701</sup> όμως η διατύπωση του Αντόρνο εντείνει περαιτέρω την κριτική αιχμή καθώς αποκωδικοποιεί την εννοιολογική ανασυγκρότηση, ο ρόλος της οποίας συνίσταται στην συγκάλυψη της φυσικής προέλευσης ιστορίας. Εν πάση περιπτώσει η διττή οπτική (αληθούς και ψευδούς) στο μόνο

που δεν μπορεί να οδηγήσει είναι να καταλήξει σε μια τελεολογία της ιστορίας, αφού αυτή ως φορέας της βίας επί της φύσης (στην πρώτη περίπτωση) είναι ταυτόχρονα και φορέας της ιδεολογίας (στη δεύτερη περίπτωση). Η σκοτεινή αυτή οπτική θα οδηγήσει στο τέλος αυτής της σύλληψης σε μια συνάντηση της φύσης και της ιστορίας που δεν μπορεί να συμβεί παρά μόνο στο πεδίο της μοιραίας κατάπτωσης, της μοιραίας καταστροφής (Vergängnis).

*η συνάντηση* Λίγο πριν από αυτή τη συνάντηση  
όμως ο Αντόρνο δεν θα αφήσει για μια ακόμη φορά έξω από το στόχαστρό του την θεμελιώδη οντολογία, επανερχόμενος σε διατυπώσεις που είχε ήδη εκθέσει στο νεανικό κείμενό του για τη φυσική ιστορία· με τη διαφορά ότι τώρα το βάρος πέφτει περισσότερο στην ψευδή συμφιλίωση που κατά τον Αντόρνο υποκρύπτεται στη χαϊντεγκεριανή οντολογία. Η αμετάβλητη σταθερά, η ανιστορικότητα που διέβλεψε στο ιδεαλισμό ανακύπτει και στο πεδίο της οντολογίας καθώς η ιστορία γίνεται «οντολογική βασική δομή του όντος ή ακόμη και κρυφή ιδιότητα (qualitas occulta) του ίδιου του Είναι» (ND σ. 352) – αυτό οδηγεί στο αμετάβλητο, στην ουσιοποίηση (Verwesentlichung) του ίδιου του υπάρχοντος το οποίο εν τούτοις δομείται μέσα στην ιστορική μεταβολή. Για τον Αντόρνο η θεμελιώδης οντολογία επιδιώκει την αφηρημένη υπέρβαση της αντίθεσης φύσης και ιστορίας με στόχο να χαθεί το συγκεκριμένο περιεχόμενο που φέρει αυτή η αντίθεση: την οδύνη. Η αντίθεση φύσης και ιστορίας έχει πόνο, γιατί πόνο έχει πάντα η επίθεση της έννοιας, της γενικότητας, πάνω στο ατομικό, πάνω σε αυτό που αντιστέκεται στην έννοια· «η οντολογία συμπεριφέρεται και πάλι κρυπτοϊδεαλιστικά καθώς τοποθετεί την έννοια, την ιστορικότητα, ως φορέα της ιστορίας πάνω στην ιστορία και απομακρύνει οτιδήποτε αντιστέκεται στην έννοια» (ND σ. 352). Η αφαίρεση στην οποία οδηγείται η θεμελιώδης οντολογία στοχεύει στην ανάδειξη της ιστορικότητας σε ιστορία με στόχο μια ψευδή συμφιλίωση «επειδή η πραγματική συμφιλίωση απέτυχε». Σε αυτή τη συνάφεια της ιστορίας απέναντι στην έννοια βρίσκεται το τυχαίο κι αυτό είναι «το ιστορικό πεπρωμένο του μεμονωμένου ατόμου που είναι χωρίς νόημα γιατί όλο το νόημα το σφετερίστηκε η ιστορική διαδικασία». (ND σ. 352). Από την άλλη πλευρά ούτε και η φύση μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι πρωταρχικό, ως κάτι εξ ίσου ακινητοποιημένο: «η άπαξ τεθείσα διαφορά μεταξύ θέσει και φύσει μπορεί να

ρευστοποιηθεί από τον στοχασμό όχι να αρθεί» (ND σ. 352). Η ρευστοποίηση από τον στοχασμό σημαίνει ότι και τα δύο πεδία δεν ακινητοποιούνται: η φύση φτάνει να θεωρείται ως ιστορία (δηλαδή η φύση αναιρεί την προϋπόθεση της πρωταρχικότητάς της) και η ιστορία φτάνει να θεωρείται ως φύση (δηλαδή φτάνει στην προϋπόθεση της φυσικής της εξάρτησης) - κάθε φορά η μία πλευρά συνιστά για την άλλη το μη ταυτόσημο, αυτό που με οδύνη αντιστέκεται στην ταυτοποίησή του: το φυσικό είναι ως ιστορία, και το ιστορικό είναι ως φύση. Ο Αντόρνο τσιτάρει τον εαυτό του από το νεανικό κείμενο της πρώτης διατύπωσης της φυσικής ιστορίας: «καθήκον της σκέψης θα ήταν [...] το ιστορικό είναι στον ακρότατο ιστορικό καθορισμό του, εκεί όπου είναι πιο ιστορικό, να το κατανοεί ως ένα φυσικό είναι, ή τη φύση, εκεί που ως φύση φαίνεται να εμμένει πιο βαθειά στον εαυτό της, να την κατανοεί ως ιστορικό είναι». Σύμφωνα με τη θέση του Δημήτρη Καρύδα: «Η σύλληψη της φυσικής ιστορίας δεν ασκεί κριτική μόνο στην επαναμυθοποίηση του κόσμου και της συνείδησης αλλά και στο νέο που θεωρείται ως το αυθεντικά ιστορικό».<sup>702</sup> Η αυθεντικότητα, η πρωταρχικότητα (σταθερές δικλείδες ασφαλείας της νεοοντολογικής θεώρησης) έχουν καταπέσει. Μόνο η οδύνη, μόνο η μοιραία καταστροφή (Vergängnis) μπορεί να δείξει τον τόπο μια τέτοιας συνάντησης όπου «φύση και ιστορία γίνονται ιστορικά σύμμετρες». Ο Αντόρνο επαναλαμβάνει την αναφορά στον Μπένγιαμιν (που έχει κάνει στην πρώτη διατύπωση) από την *Καταγωγή του γερμανικού δράματος*, όπου η φύση νοείται «ως αιώνια παροδικότητα, στην οποία μόνο η ματιά του Κρόνου εκείνης της γενιάς διέκρινε την ιστορία». Η καθοριστικά τραγική θέση του Μπένγιαμιν συμπυκνώνεται στη διατύπωση: «όση σημασία τόση και επιθανάτια πτώση».<sup>703</sup> Ο Μπένγιαμιν έδειξε ότι μόνο στα ερείπια μπορεί να τοποθετηθεί το πεδίο συνάντησης φύσης και ιστορίας και έκανε την αναγωγή στη θεατρική σκηνή του μπαρόκ: «Στο πρόσωπο της φύσης η ιστορία στέκεται ως ιερογλυφικό του μοιραίου (Vergängnis). Η αλληγορική φυσιογνωμία της φυσικής ιστορίας που από το τραγικό δράμα τοποθετείται πάνω στη σκηνή είναι όντως παρούσα ως ερείπιο» (ND σ. 353). Κατά τον Αντόρνο εδώ πρόκειται για την μεταστοιχείωση (Transmutation) της μεταφυσικής σε ιστορία, όπου η ιστορία δεν ακινητοποιείται ως μεταφυσική αλλά αντίθετα η μεταφυσική κινητοποιείται καθώς εκκοσμικεύεται μέσα από την πιο οδυνηρή κοσμική κατηγορία: αυτή της κατάπτωσης (Verfall). Η φιλοσοφία δεν μπορεί

παρά να στοχαστεί αυτά τα θραύσματα της κατάπτωσης «που μόνο αυτά είναι πλέον οι φορείς των αντικειμενικών σημασιών». Ως υπερβατικότητα δεν μπορεί να νοείται παρά μόνο η πτώση – και αυτή η θέση προοικονομεί το επίκεντρο των μεταφυσικών στοχασμών στους οποίους καταλήγει η *Αρνητική Διαλεκτική*, όπως θα αναπτυχθεί στην αμέσως επόμενη ενότητα. Εδώ η εκκοσμίκευση της μεταφυσικής θα αναπτυχθεί εκτενέστερα: στο Αουσβιτς έχει καταδειχτεί ότι υπάρχει κάτι πιο φοβερό από το επέκεινα του θανάτου – εδώ έχει καταδειχτεί ότι το επέκεινα είναι η ίδια η φοβερή εμπειρία.

Ασφαλώς ένα φιλοσοφικό τοπίο που θέλει να περιχαρακωθεί στην «ερμηνεία» βαρύνεται με την παραίτηση από την έξοδο της φιλοσοφίας στην ιστορική πραγματικότητα, από την παραίτηση από την επαναστατική πράξη, όπως τέθηκε στην αφετηρία αυτής της συνάφειας. Στις αναφερθείσες πανεπιστημιακές παραδόσεις του για την *Ιστορία και την Ελευθερία* (1964/65) ο Αντόρνο διατυπώνει τη θέση ότι μόνο αυτή η ερμηνεία μπορεί να διασφαλίσει την «ευτυχία του σκέπτεσθαι»: η διατύπωση ξενίζει καθώς ακούγεται πολύ καθησυχαστική, πολύ συμβιβαστική εν όψει της ριζικής και ανυποχώρητης αρνητικότητας στην οποία η Κριτική Θεωρία διατείνεται ότι στοχεύει. Αν όλο το ζήτημα είναι «η ευτυχία του σκέπτεσθαι», τότε τούτο αντιφάσκει προς τη θέση που υποστηρίζει ο ίδιος ο Αντόρνο, ότι στο σώμα της φιλοσοφίας ελάχιστα είναι αποτυπωμένος ο πόνος των ανθρώπων.<sup>704</sup> Ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να σώσει την κατάσταση παραπέμποντας στην Αναλυτική του υψηλού από την τρίτη καντιανή κριτική. Το βάθος των καντιανών αναπτύξεων, που αναδιατάσσουν τη σύνταξη των υποκειμενικών ικανοτήτων της πρώτης κριτικής, φτάνει μέχρι τη συντριβή της φαντασίας ενώπιον του Λόγου, καθότι αυτή είναι ακατάλληλη για την αισθητική εκτίμηση του μεγέθους εν σχέσει προς την εκτίμηση που επιτελεί ο Λόγος: «το συναίσθημα του υψηλού είναι λοιπόν ένα συναίσθημα της λύπης, λόγω της ακαταλληλότητας της φαντασίας κατά την αισθητική εκτίμηση του μεγέθους σε σχέση με την εκτίμηση βάσει του Λόγου»<sup>705</sup> - Παράλληλα όμως με την οδύνη, που γεννάται από την ακαταλληλότητα της φαντασίας, γεννάται και η ηδονή με την κατάδειξη της ικανότητας του πνεύματος «που υπερβαίνει κάθε μέτρο των αισθήσεων»· πρόκειται για μια αρνητική ηδονή. Με αυτήν την αρνητικότητα της ηδονής



θέλει ο Αντόρνο να συνδέσει τη θεώρησή του στο μοτίβο της φυσικής ιστορίας: «η αρνητικότητα της φυσικής ιστορίας – στο βαθμό που αποκαλύπτει διαρκώς στα φαινόμενα, τί ήταν, τί έγιναν και [...] τί θα μπορούσαν να έχουν γίνει- διατηρεί τη δυνατότητα των φαινομένων έναντι του ψιλού Είναι, που αυτά εκπροσωπούν». Αυτή η ερμηνεία συνιστά για τον Αντόρνο το αρχέτυπο της ουτοπικής σκέψης που στοχεύει στην κριτική κατάδειξη «της ανεπάρκειας και της σφαλερότητας του ψιλού Είναι». Η ουτοπία, η ευτυχία του σκέπτεσθαι εξοπλίζεται με το καντιανό βάρος ώστε τούτο το σκέπτεσθαι να μπορεί να θεωρηθεί άξιο για το ιστορικό βάρος από το οποίο αδιαλείπτως φέρεται μέσα στο εκάστοτε παρόν, μέσα σε συνθήκες που αδιαλείπτως έχουν τον χαρακτήρα του επείγοντος.

### iii. μεταφυσική

Κατά τη διάρκεια των παραδόσεων για την αριστοτελική μεταφυσική, τις οποίες ήδη παρακολουθήσαμε στην οικεία ενότητα, ήταν συνεχείς οι αναγωγές του Αντόρνο στην εγελιανή θεώρηση και ειδικότερα στη Λογική: αναδείχθηκε κυρίως ότι η συνύπαρξη της στατικότητας και της δυναμικότητας μέσα στο αριστοτελικό «σύστημα» ήταν κάτι που αποτέλεσε τον πυρήνα της εγελιανής κίνησης ανάμεσα στην στατικότητα που «εκ φύσεως» έχει η σταθεροποιητική των χαρακτηριστικών έννοια και στην δυναμικότητα που αρθρώνεται στη συνεχώς επιδιωκόμενη αυτοαναίρεσή της· ανέκυψε η εγγενής τάση της ύλης προς την μορφή η οποία, έχοντας την προτεραιότητα, τίθεται ως προϋπόθεση, κατά τον ίδιο τρόπο που το εγελιανό απόλυτο τίθεται εξ αρχής ως προϋπόθεση των πεπερασμένων στιγμών, τουλάχιστον σύμφωνα με την ανάγνωση του Αντόρνο· αναδείχθηκε εν τέλει η αναγωγή στην ενότητα του πρώτου κινούντος που προοικονομεί την αναγωγή στο παγκόσμιο πνεύμα, το οποίο αυτοθεάται όπως το θεϊκό πνεύμα που, ως *actus purus*, νοεί τον εαυτό του σύμφωνα με την αριστοτελική σύλληψη. Στο επιλογικό του σημείωμα για τις εν λόγω παραδόσεις του Αντόρνο για τη μεταφυσική ο Ρολφ Τίντεμαν θα υπενθυμίσει ότι ο φιλόσοφος προσδιορίζει τη μεταφυσική αρνούμενος την πρώτη θέση του *Tractatus logico-philosophicus*: «η μεταφυσική βρίσκεται

απέναντι στη θέση του Λούντβιχ Βίτγκενστάιν (Ludwig Wittgenstein) ότι κατ' ουσίαν η συνείδηση έχει να κάνει μόνο με το προκείμενο γεγονός. Αυτή η θέση θα μπορούσε να προκαλέσει τον ορισμό: «η μεταφυσική είναι η μορφή της συνείδησης με την οποία αποπειράται να γνωσθεί κάτι πλέον του προκείμενου γεγονότος ή να γνωσθεί αυτό που δεν είναι απλώς το προκείμενο γεγονός και ωστόσο πρέπει να νοηθεί γιατί αυτό που αποτελεί, όπως λένε, το προκείμενο γεγονός μας εξαναγκάζει προς τούτο».<sup>706</sup> Μέσα από αυτή τη θεώρηση προκύπτει ότι για τον Αντόρνο αυτό που βαραίνει στη μεταφυσική σύλληψη είναι η σταθερή αντίθεσή της προς τον θετικισμό. Η απολυτότητά της όμως, έχοντας στερηθεί κάθε θετικού νοήματος θα καταπέσει και μέσα σε αυτήν την πτώση θα πραγματευτεί πλέον ο Αντόρνο τη μεταφυσική. Σύμφωνα με την ανάπτυξη του Δημήτρη Καρύδα η αναφορά του Αντόρνο στη μεταφυσική συνέχεται με την κριτική που ασκεί στην κυριαρχία καθότι «μόνο στη μορφή της μεταφυσικής μπορεί να ασκηθεί κριτική στην επίκαιρη μορφή κυριαρχίας», οπότε, σύμφωνα με αυτή την ανάπτυξη η καταδίκη των μεταφυσικών συστημάτων συνέχεται με την καταδίκη της εμμονής στις μεταφυσικές κατηγορίες – «ο τρόπος όμως άσκησης της εμμενούς κριτικής εκ μέρους του [του Αντόρνο] επιβάλλει κατ' αρχήν τη χρήση τους διότι μόνο το κατηγοριακό πλέγμα της μεταφυσικής είναι σε θέση να αποδώσει κατά ομόλογο τρόπο τη δομή των κοινωνικών σχέσεων ως συνάφεια κυριαρχίας».<sup>707</sup> Ο Ρολφ Τίντεμαν επισημαίνει επίσης ότι, πέρα από την ανάπτυξη αυτής της μεταφυσικής προβληματικής που ολοκληρώθηκε στο τελευταίο τμήμα της *Αρνητικής Διαλεκτικής* με τον τίτλο «Διαλογισμοί πάνω στη μεταφυσική», ο στόχος του Αντόρνο δεν ήταν να διδάξει απλώς κομβικά φιλοσοφικά ζητήματα που ανακύπτουν στην αριστοτελική μεταφυσική· με αφετηρία αυτές τις κλασσικές μεταφυσικές διατυπώσεις περί του καθόλου ήθελε να δει, αν μπορεί πλέον, μέσα στις ιστορικές συνθήκες συντριβής της ολότητας, να αρθρωθεί ένας μεταφυσικός προβληματισμός - όμως μονάχα ως στιγμή· αν μπορεί να διασωθεί η μεταφυσική σκέψη αφού ο νόμιμος τίτλος της που πηγάζει από την αντίθεση προς το άλλο, προς την εμπειρία, έχει κατασυντριβεί· αν η σκέψη χωρίς το απόλυτο πνεύμα μπορεί να τεθεί εν όψει του δικού της απολύτου: της ίδιας της της πτώσης· αν η μεταφυσική σκέψη οδηγείται στην έξοδο από τον εαυτό της (όπως έχει ήδη συμβεί με τον υλισμό που κατά τον Αντόρνο παρακολουθείται από τον εγγελιανό Μαρξ μέχρι και τη διάσωση της επαγωγής από τον

Μπένγιαμιν) ή στη συστροφή της στον εαυτό της που σημαίνει κατ' ουσίαν την αυτονομία της με βάση την αναγκαιότητα αλλά και τη μοναδική δυνατότητα που έχει απομείνει: να στραφεί η σκέψη ενάντια στον ίδιο τον εαυτό της. Υπό την οπτική μιας μεταφυσικής χωρίς όλο ο Αντόρνο θα κάνει λόγο για «μεταφυσική εμπειρία» - πρόκειται για μια στιγμή εμπειρίας πέραν του γεγονικου και πέραν του καθόλου στο οποίο δεν θα μπορούσε να επανακάμψει κανείς ως καταφύγιο έσχατο και απόλυτο· όπως τέθηκε στην αρχή των πανεπιστημιακών παραδόσεων περί της μεταφυσικής είναι το ίδιο το πράγμα που εξαναγκάζει προς τούτο, καθ' όσον ο αποκλεισμός είναι ολοκληρωτικός: το στρατόπεδο συγκέντρωσης γίνεται η συνθήκη της αστικής υποκειμενικότητας. Έτσι, στο καταληκτικό τμήμα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, αναπτύσσονται δώδεκα μεταφυσικοί στοχασμοί που δομούνται μέσα σε τρεις ενότητες: στην πρώτη ενότητα που αφορά τους πρώτους πέντε στοχασμούς θεματοποιείται η μεταφυσική εν όψει της συντριβής της εμπειρίας· στη δεύτερη ενότητα των επόμενων τεσσάρων στοχασμών θεματοποιείται μια συνεχής αντιπαράθεση ανάμεσα στο καντιανό και εγελιανό απόλυτο· μέσα από αυτή την αντιπαράθεση ανακύπτει το αίτημα του Αντόρνο για τη διάσωση του επιμέρους, του μη ταυτού· και τέλος στην τρίτη ενότητα των τριών τελευταίων στοχασμών αναπτύσσεται μια ιδιάζουσα σύμπλεξη μεταφυσικής και διαλεκτικής όπου και οι δύο πλευρές συναντώνται καθώς αναιρούν τον εαυτό τους: η μεν διαλεκτική, απορροφώντας τη δύναμη του αντιπάλου της, την ταυτότητα, στρέφεται ενάντια στον εαυτό της και τον αναιρεί (δηλαδή η διαλεκτική διακόπτει εαυτήν) ενώ και η μεταφυσική, από τη δική της πλευρά, στερείται, μέσα στην υπάρχουσα ιστορική συνθήκη, την δική της καταστατική συνθήκη, την ολότητα, και αναιρεί και η ίδια τον εαυτό της, μετασχηματιζόμενη σε μια *sui generis* μεταφυσική όπου το απόλυτο συμπύσσεται πλέον στο ελάχιστο. Ειδικότερα:

*για τη συντριβή*

Στην πρώτη ενότητα των στοχασμών

η αφετηρία του Αντόρνο αφορά τη συγκαιρινή του μεταφυσική και ανάγεται στη βασική θέση του που είναι καθαρά ιστορική εν όψει της παραλυσίας της μεταφυσικής: «παραλυμένη (*gelähmt*) είναι η ικανότητα για τη μεταφυσική, επειδή αυτό που συνέβη συνέτριψε τη βάση της θεωρησιακής μεταφυσικής σκέψης, τη συμβιβασιμότητά της με την εμπειρία» (ND σ. 354) – η συμβιβασιμότητα της μεταφυσικής με την εμπειρία έχει το καταστατικό

καντιανό υπόβαθρό της: όπως καθορίζεται στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* τα αντικείμενα των εννοιών a priori «μπορούν να δοθούν σε μια εμπειρία σύμμετρη προς εκείνες [τις a priori έννοιες]»· αλλά και στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* σε αντιδιαστολή προς την υπερβατολογική αρχή «με την οποία παριστάνεται ο a priori καθολικός όρος, υπό τον οποίο και μόνο τα πράγματα μπορούν να γίνουν εν γένει αντικείμενα της γνώσης μας» η μεταφυσική αρχή θα θέσει τον a priori όρο για ένα αντικείμενο μόνον εφ' όσον έχει δοθεί ήδη η έννοιά του εμπειρικά: «μια αρχή ονομάζεται μεταφυσική, όταν παριστάνει τον a priori όρο, υπό τον οποίο και μόνον αντικείμενα, που η έννοιά τους πρέπει να έχει δοθεί εμπειρικά, μπορούν a priori να προσδιορισθούν πληρέστερα».<sup>708</sup> υπ' αυτήν την έννοια, η συμβιβασιμότητα σημαίνει ότι ο πόλος της μεταφυσικής αποκτά τον νόμιμο τίτλο του βάσει της αντίθεσης προς τον πόλο της εμπειρίας – όμως «αυτό που συνέβη» είναι η κατάρρευση της εμπειρίας, είναι η συντριβή της στο Αουσβιτς· μέσα από αυτήν τη συντριβή η καταφατικότητα του μεταφυσικού νοήματος συνιστά πλέον ένα επέκεινα χωρίς αναφορά, το επέκεινα δεν έχει νόμιμο λόγο ύπαρξης. «Ολος ο πολιτισμός μετά το Αουσβιτς, μαζί με την επείγουσα κριτική του είναι σκουπίδια» (ND σ. 359). Η συνηγορία υπέρ του πολιτισμού δείχνει συνενοχή ενώ από την άλλη πλευρά η άρνηση του πολιτισμού οδηγεί στη βαρβαρότητα. «Ούτε καν η σιωπή μπορεί να βγει από τον φαύλο κύκλο» (ND σ. 360). Για τον Αντόρνο η μόνη διέξοδος είναι η αναγνώριση της διαμεσολάβησης: αφ' ενός μεν ο πολιτισμός είναι το σκέπασμα για τα σκουπίδια, αφ' ετέρου η φύση είναι η προβολή «της κακής πολιτιστικής επιθυμίας να μείνουν τα πράγματα ως έχουν παρ' όλες τις αλλαγές» (ND σ. 361).

Μέσα από τη συντριβή ούτε καν η εμπειρία του θανάτου δεν μπορεί να καταλάβει τη θέση του έσχατου και του αναμφισβήτητου. Τώρα το έσχατο και το αναμφισβήτητο είναι οι σχέσεις ιδιοκτησίας και ο θάνατος καθορίζεται μέσα στο δικό τους καθεστώς έχοντας χάσει την αίσθηση «της επικής του ενότητας με τη στρογγυλεμένη ζωή» (ND σ. 362). Σε αντίθεση προς τον χαϊντεγκεριανό θάνατο, που αφορά την ολότητα της ύπαρξης στην έσχατη δυνατότητά της, ο θάνατος, για τον Αντόρνο, είναι κάτι το ξένο, κάτι το ετερογενές προς το εγώ. Όσο η ύπαρξη έχει συρρικνωθεί στην αρχή της αυτοσυντήρησης δεν έχει τη δυνατότητα του στοχασμού πάνω στο έσχατο. Για την κοινωνία ο θάνατος αποτελεί μια παραφωνία μέσα στις εμπορικές

συναλλαγές και γι'αυτό η κοινωνία της ανταλλαγής προσπαθεί αδέξια «να κλείσει τις τελευταίες τρύπες που αφήνει ακόμη ανοιχτές ο κόσμος των εμπορευμάτων» (ND σ. 363). Όμως το Αουσβιτς έδειξε ότι υπάρχει κάτι χειρότερο από το θάνατο – είναι η συντριβή της εμπειρίας.

Η εμπειρία θα όφειλε να αποτελεί «την έννοια του ίδιου του πράγματος και όχι ένα πενιχρό κατασκευάσμα βγαλμένο από τα πράγματα». Αυτή η εμπειρία του πράγματος θα αποτελούσε την υπόσχεση της ευτυχίας απέναντι στην οποία προβάλλεται η κυρίαρχη γενικότητα. «Ευτυχία, το μόνο στη μεταφυσική εμπειρία το οποίο είναι κάτι περισσότερο από έναν ανίσχυρο πόθο, προσφέρει ο πυρήνας των αντικειμένων, που ταυτόχρονα είναι απομακρυσμένος από αυτά». (ND σ. 367). Εδώ αναπτύσσει ο Αντόρνο την μεταφυσική αντινομία· σε αντίθεση προς την υπερβατική διαλεκτική του Καντ, όπου εξαιτίας ακριβώς της εμπειρίας η διαλεκτική χαρακτηρίζεται ως επίφαση, ως φενάκη του Λόγου, εδώ η εμπειρία αποτελεί το απαραίτητο σκέλος απέναντι στο άλλο επίσης απαραίτητο σκέλος, την υπερβατικότητα. Η αντινομία που αρθρώνεται στη σύλληψη του Αντόρνο αφορά το ότι η μεταφυσική έχει ως θέμα της κάτι το αντικειμενικό αλλά ταυτόχρονα δεν μπορεί να απαλλαγεί από τον υποκειμενικό στοχασμό· έτσι η αντινομία διατυπώνεται ως εξής: «ό,τι μεταφυσικό διακηρύσσεται χωρίς την εμπειρία του υποκειμένου είναι ανυπεράσπιστο μπροστά στην επιθυμία του αυτόνομου υποκειμένου να μην αφήσει να του επιβάλλουν τίποτε που δεν θα είναι κατανοητό στο ίδιο» (ND σ. 367). Στη θετική της διατύπωση η ίδια θέση εκφράζεται με το ότι «τίποτε δεν θα μπορούσε να εμπειραθεί κανείς ως αληθινά ζωντανό αν δεν επαγγελόταν και κάτι που θα υπερέβαινε τη ζωή» (ND σ. 368).

Μέσα από αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο, στο τέλος αυτής της ενότητας, αναστοχάζεται το νόημα της ζωής - κι αν ακόμα αυτό θεωρηθεί ότι έχει συμπυκνωθεί μόνο σε κάποιες στιγμές, κι αυτές ακόμη βαρύνονται από την ιδεολογία: η πλησμονή της ζωής (αυτή που κατά τον Αντόρνο ανιχνεύεται στο *Jugendstil*, όπως θα δούμε στην αισθητική του θεώρηση) «δεν μπορεί να διαχωριστεί από την απληστία [...] μια επιθυμία που εμπεριέχει τη βιαιοπραγία και την υποδούλωση» (ND σ. 371). Ο στοχασμός για το νόημα της ζωής οδηγεί στον στοχασμό για τον μηδενισμό. Αν δεν μπορεί κανείς να στηριχτεί σε τίποτε ίσως αυτό να είναι πιο κοντά στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια – και

μέσα σε αυτή την αξιοπρέπεια αρθρώνεται για τον Αντόρνο η αυτονομία της σκέψης. Η συνάφεια οδηγεί τον Αντόρνο στον Μπέκετ όπου «ό,τι υπάρχει είναι γι' αυτόν το στρατόπεδο συγκέντρωσης [...] η μόνη ελπίδα που διαφαίνεται είναι να μην υπάρχει τίποτε πια. Την απορρίπτει και αυτήν» (ND σ. 373). Από τα προσώπια του Μπέκετ «βγαίνει η άηχη κραυγή ότι τα πράγματα πρέπει να αλλάξουν». Γι' αυτό ακριβώς ο Αντόρνο θεωρεί ότι αυτός ο μηδενισμός δεν ταυτίζεται με το τίποτε. «Τιμή για τη σκέψη είναι να υπερασπίζεται αυτό που επικρίνεται ως μηδενισμός» (ND σ. 374).

*απόλυτο: καντιανό-εγελιανό*

Στη δεύτερη ενότητα

των στοχασμών ο Αντόρνο θα πραγματευτεί τη σύλληψη του απολύτου. Με τον κλονισμό της εμπειρίας κλονίζεται και η ίδια η μεταφυσική: «τόσο βαθιά είναι φωλιασμένη η ιστορία μέσα στη μεταφυσική αλήθεια, η οποία μάταια αρνείται την ιστορία, την προοδευτική απομυθοποίηση». Το υπάρχον όμως είναι κλειστό χωρίς δυνατότητα διαφυγής καθότι η απομυθοποίηση είναι ολοκληρωτική – δεν αφήνει κανένα υπόλειμμα και έτσι επαναστρέφεται, κατά τον Αντόρνο, στον μύθο. Αυτή είναι η διαλεκτική του διαφωτισμού αλλά για τον Αντόρνο αυτή είναι πλέον και η θέση της ίδιας της μεταφυσικής που «βρίσκεται σήμερα συρρικνωμένη μέσα σε αυτήν την αντίφαση». Ήδη από αυτή τη θέση αρχίζει και προσεγγίζει σε αυτές τις καταληκτικές σελίδες της *Αρνητικής Διαλεκτικής* η μεταφυσική τη διαλεκτική. Θα μπορούσε να υπάρξει η μεταφυσική ως γνώση του απολύτου πνεύματος χωρίς το απόλυτο; Αν θα μπορούσε να υπάρξει υπέρβαση αυτής της διαφωτιστικής αντίφασης θα έπρεπε να τεθεί το αίτημα της άρσης του πόνου και της αδικίας μαζί με την ανάκληση της αδικίας του παρελθόντος – και τούτο παραπέμπει σε μια σύλληψη που θέλει να αποφύγει τη μηχανιστική σύλληψη της προοδευτικής πορείας της ιστορίας. Η μηχανιστική πορεία ήταν αυτή που οδήγησε στην ολοκληρωτική πρόοδο και από κεί στην κατασταλτική επαναστροφή στον μύθο.

Αν πραγματευόμενος την αρχαία μεταφυσική ο Αντόρνο είχε ως επίκεντρο το αριστοτελικό ζεύγμα μορφής και ύλης, προχωρώντας προς τη συγκαιρινή μεταφυσική θα έχει ως επίκεντρο το ιδεαλιστικό ζεύγμα της καντιανής και της εγελιανής σύλληψης – σύμφωνα με την πάγια τακτική του, θα προχωρά σε μια συνεχή αναμέτρηση της μιας σύλληψης απέναντι στην άλλη και μέσα από το πεδίο αυτής της αντιπαράθεσης θα προβάλλει συνεχώς τη δική του θέση για την αρνητικότητα, για τη σύλληψη του μη

ταυτού, αυτού που εκφεύγει της κυριαρχικής επιβολής της έννοιας – ο στοχασμός της συγκαιρινής μεταφυσικής, ως της περιοχής του νοητικού, ως γνώσης του απολύτου, αποτελεί το πεδίο για αυτή την ανάπτυξη. Έτσι παρουσιάζεται διαρκώς η αμφιπλευρική της καντιανής και εγελιανής θεώρησης: το καντιανό «φράγμα» (το μη γνώσιμο του πράγματος καθ' εαυτό) απέναντι στη γνώση του απολύτου θεωρείται από τον Αντόρνο μια σύλληψη που μπορεί να οδηγήσει στην απαγόρευση της ίδιας της σκέψης, ενώ από την άλλη πλευρά αυτή η ίδια η σύλληψη αποτρέπει τη μυθοποίηση της έννοιας, την απολυτοποίησή της, που σημαίνει: την διάσωση του μη ταυτού. Όπως αναπτύσσει ο Αλμπρεχτ Βέλλμερ, σύμφωνα με την ανάγνωση του Αντόρνο, το απόλυτο συνιστά μια απορητική έννοια: δεν μπορεί να νοηθεί στον Καντ ούτε ως υπάρχον, γιατί αυτό θα συνιστούσε μεταφυσική ως ιδεολογία, ούτε ως μη υπάρχον γιατί αυτό θα συνιστούσε έναν θετικισμό ο οποίος στις συνάψεις της Κριτικής Θεωρίας ισοδυναμεί με απαγόρευση της σκέψης.<sup>709</sup> Απέναντι στο καντιανό φράγμα η εγελιανή υπέρβαση των ορίων του αρθρώνεται στη σύλληψη του απολύτου πνεύματος που συνιστά τη συμφιλίωση με το μη ταυτό· ταυτόχρονα όμως η απολυτότητα του πνεύματος συνιστά τη σύλληψη της ολότητας που εν τέλει απορροφά το Άλλο.<sup>710</sup>

Για τον Χέγκελ ήδη η θέση των ορίων του Λόγου προϋποθέτει μια κρίνουσα αρχή πέρα από τα όρια, και αυτή η κρίνουσα αρχή είναι το απόλυτο υποκείμενο. Σύμφωνα με την καντιανή διάταξη όμως το υποκείμενο μη εμπιστευόμενο το άπειρο της ουσίας «οχυρώνεται στη δική του πεπερασμένη περιοχή» (ND σ. 376). Για τον Αντόρνο αυτή η απόκρουση του απολύτου ανοίγει μια διττότητα: αφ' ενός μεν αποτελεί την κατασταλτική πλευρά του καντιανού κριτικισμού, η οποία, στην κοινωνική αναφορά της, αναδύεται αδρά κατά την μετεξέλιξη «της αστικής τάξης από επαναστατική σε συντηρητική», αφ' ετέρου η απόκρουση του απολύτου διασφαλίζει το αίτημα του Αντόρνο για το μη ταυτό καθώς θα διασωθεί κάτι έξω από την κυριαρχία της έννοιας· η κυριαρχία της έννοιας συνιστά την μυθοποίησή της, στην οποία το απόλυτο εγγενώς και νομίμως καταλήγει. Ανάμεσα στις δύο αυτές εκδοχές ο Καντ αναπτύσσει τη θεώρησή του όπου ναι μεν δέχεται να πραγματευτεί τις μεταφυσικές ιδέες, δεν δέχεται όμως το άλμα από την ιδέα του απολύτου στην αποδοχή της ύπαρξης του απολύτου. Ο Αντόρνο επισημαίνει ότι σύμφωνα με την εγελιανή κριτική η θέση των ορίων της δυνατής θετικής γνώσης στον Καντ

προέρχεται από τον δυισμό της μορφής και του περιεχομένου, έναν δυισμό που αυτοαναϊρείται καθ' όσον περιορίζεται στις δεδομένες απριόρι μορφές. Η μεταφυσική ως επιστήμη περιορίζεται στο βαθμό που αναπτύσσεται μέσα από τη δυνατότητα των φυσικομαθηματικών προτάσεων στηριζόμενη σε τρεις βασικούς πυλώνες: στην οργανωμένη φυσικοεπιστημονική εμπειρία, στον προσανατολισμό προς την εγκυρότητα και στον γνωσιοκριτικό υποκειμενισμό. (ND σ. 380). Στον δυισμό μορφής και περιεχομένου δεν υπάρχει χώρος για τη ζώσα εμπειρία, της οποίας κριτήριο για την ανοιχτότητα και ζωτικότητα συνιστά «η δυνατότητα αλλαγής των μορφών». Για τον Αντόρνο η ανικανότητα για μια τέτοια αλλαγή στις μορφές αποτελεί αναπόφευκτα και ανικανότητα για την ίδια την εμπειρία. Η «ζώσα εμπειρία», στην οποία επιφυλάσσεται μια τόσο σημαντική δραστηριότητα ώστε να προκαλεί την μεταβολή των μορφών δεν διευκρινίζεται ειδικότερα: ίσως μπορεί να νοηθεί με βάση τη συχνή αναφορά του Αντόρνο στην «εκτός κανόνων εμπειρία», στην αχειραγώγητη εμπειρία αντίστασης που συμπυκνώνεται στην αντίθεση προς τους απριόρι μηχανισμούς: αυτοί οι μηχανισμοί ταυτίζουν την εμπειρία αποκλειστικά με την επιστημονική γνώση και αποτυπώνουν, στην κοινωνική αναφορά του Αντόρνο, ότι στα πλαίσια του καταμερισμού εργασίας «οι επιστήμες άρπαξαν με αθέμιτο τρόπο το μονοπώλιο της αλήθειας» (ND σ. 381). Για τον Ούλριχ Μύλλερ (Ulrich Müller) η εκτός κανόνων εμπειρία αναπτύσσεται σε τρία επίπεδα: η εμπειρία πρέπει να είναι ανοιχτή και να μπορεί δυνάμει να αναχθεί σε μια άπειρη πληρότητα εμπειρικών δυνατοτήτων· η εμπειρία πρέπει να κατέχει στιγμές της ζωτικότητας και της αυθορμησίας ώστε να είναι σε θέση να προκαλεί μετασχηματισμούς στα αντικείμενά της· και τέλος, σύμφωνα με μια βασική σύλληψη του Αντόρνο όπως επισημαίνει ο Ούλριχ Μύλλερ, πρέπει να είναι ικανή για αυτοαναστοχαστικότητα ώστε να είναι σε θέση να αναπτύσσει αντίσταση απέναντι στους κοινωνικά προδιαμορφωμένους μηχανισμούς.<sup>711</sup>

Σε αυτά τα πλαίσια η αλήθεια ταυτίζεται για τον Καντ με την απαγόρευση σύλληψης του απολύτου· για τον Αντόρνο αυτό οδηγεί στην απαγόρευση της ίδιας της σκέψης με αποτέλεσμα να μην υπάρχει άλλη δυνατότητα για τον άνθρωπο παρά ο εγκλεισμός του στην αυτοσυντήρησή του· ταυτόχρονα η απαγόρευση της γνώσης του απολύτου διασφαλίζει την μη μυθοποίηση της έννοιας και εδώ, όπως ήδη αναφέρθηκε, η κριτική του



Αντόρνο προς τον Καντ είναι θετική. Ο χωρισμός της σκέψης από το απόλυτο έχει ως αφετηρία, κατά τον Αντόρνο, τον χωρισμό των αισθήσεων από τη διάνοια – πρόκειται για έναν χωρισμό που και αυτός αποτυπώνεται κοινωνικά καθ'όσον η κοινωνική συγκρότηση δεν καλείται να ικανοποιήσει τις αισθήσεις. Ωστόσο οι ίδιοι οι ιδεαλιστές θα ήθελαν την άρση του χωρισμού· σε αυτά τα πλαίσια «ερμηνεύουν, μάταια, το πνεύμα ως ενότητα του εαυτού του με το μη ταυτόσημο» Για τον Αντόρνο αυτή η θέση «αιφνιδιάζει», όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, το ζήτημα της προτεραιότητας του Πρακτικού που περνάει από τον Καντ στον Μαρξ· εδώ η αρνητική διαλεκτική της πράξης, κατά τον Αντόρνο, θα απαιτούσε να καταργηθεί η πράξη όταν αυτή νοείται ως η παραγωγή για την παραγωγή - η παραγωγή για χάρη της παραγωγής είναι «το οικουμενικό προκάλυμμα της ψευδούς πρακτικής»: «αυτή είναι η υλιστική βάση της αρνητικής διαλεκτικής απέναντι στην δογματική έννοια του υλισμού» στον Καντ, στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* το δέον αποχωρίζεται από το ον αποκτώντας μια θετικότητα, μια ύπαρξη δευτέρου βαθμού – και το ερώτημα είναι αν μπορεί να διασωθεί κάτι τέτοιο. Ο Αντόρνο θα διαβάσει το νοητό, τον νοητό κόσμο που ιδρύει ο Πρακτικός Λόγος, μέσα από την απελπισία: τίποτε δεν μπορεί να διασωθεί, τίποτε δεν μπορεί να παραμείνει γατζωμένο στην υπάρχουσα κατάσταση. Το υπάρχον δομείται μέσα σε μια ζώνη ουδέτερη – και απέναντι σε αυτήν την ουδετερότητα «η δυνατότητα μεταφυσικής σκέψης συνδέεται μάλλον με την ελευθερία» (ND σ. 389). Σε αυτή τη συνάφεια προοικονομείται ήδη η σύλληψη του Αντόρνο για το υψηλό στην τέχνη που δυναμοποιεί τη σύλληψη της φυσικότητας: κατ' αρχήν το εγώ πρέπει να είναι ιστορικά ισχυρό ώστε να μπορεί να υπερβεί την αρχή της πραγματικότητας και να διαπεράσει το υπάρχον. Κατά τούτο αυτή η υπέρβαση συνέχεια για τον Αντόρνο με τον αυτοστοχασμό της φύσης μέσα στο υποκείμενο. «Μόνο στην εμπειρία της ίδιας της φυσικότητάς μας ξεπροβάλλει το δημιουργικό πνεύμα πάνω από τη φύση» (ND σ. 390). Η εκ μέρους του Αντόρνο ανάγνωση του καντιανού υψηλού οριοθετείται ακριβώς σε αυτά τα πλαίσια (όπως θα παρακολουθήσουμε αργότερα στην *Αισθητική Θεωρία*).

Ο Αντόρνο θα ωθήσει την προβληματική περί του απολύτου προς τη δική του πλευρά, έτσι ώστε να αναδείξει ότι το νοητό είναι μόνον η αρνητικότητα τόσο εν όψει του καντιανού φράγματος όσο και εν όψει της

εγγελιανής υπέρβασης: κατ' αρχήν διατυπώνει τη θέση ότι μέσα στον νοητό κόσμο, μέσα στο πνεύμα βρίσκεται η προέλευσή του που διαφέρει από αυτό στο οποίο κατέληξε – από τη φύση η πορεία οδηγεί προς την υποταγή της φύσης· κατά δεύτερον θεωρεί ότι το πνεύμα οφείλει να απομακρυνθεί από αυτό που απλώς υπάρχει γιατί σε αυτήν την περίπτωση απλώς θα επαναλαμβάνεται αιωνίως το ίδιο· και τέλος η αυτονομία του πνεύματος, αν υπάρχει, θα πρέπει να νοηθεί στην κατεύθυνση της προτεραιότητας του άλλου, του αντικειμένου.

#### *η συνάντηση*

Η σκέψη και το άλλο της σκέψης: αυτό είναι το πεδίο όπου ο στοχασμός της διαλεκτικής συναντά τον στοχασμό της μεταφυσικής.

Η διαλεκτική μεσολαβούσε ανάμεσα στο απόλυτο και στο πεπερασμένο πνεύμα – σκέφτεται το απόλυτο ως διαμεσολαβημένο από την ίδια και έτσι τούτο παραμένει υποτελές στη σχετική και μη απόλυτη σκέψη (ND σ. 397). Όταν όμως η σκέψη «ψηλαφεί» το άλλο και αυτό είναι εντελώς ασύμμετρο προς αυτήν, όταν η κατακερματισμένη εμπειρία δεν μπορεί να τεθεί ούτε εν όψει μιας διαλεκτικής σκέψης, τότε αυτή η σκέψη «βρίσκει καταφύγιο στη δογματική παράδοση», στη μεταφυσική. Η σκέψη γίνεται ασυμφιλίωτη προς το περιεχόμενό της και καταδικάζεται σε δύο είδη αλήθειας – στη διαλεκτική και στη μεταφυσική· όμως κάτι τέτοιο είναι ασυμβίβαστο, τονίζει ο Αντόρνο, με την ιδέα της ίδιας της αλήθειας. Οπότε επιχειρεί μια ιδιάζουσα σύμπλεξη των δύο:

#### *ως προς τη διαλεκτική:*

η διαλεκτική (ως αποτύπωμα του οικουμενικού πλέγματος τύφλωσης και ως κριτική του) μέσα στη συνεπή τάση για την πραγμάτωσή της, ώστε να βγεί από το αδιέξοδο, πρέπει να στραφεί εναντίον του εαυτού της. Η διαλεκτική «ως αυτοσυνείδηση του αντικειμενικού πλέγματος τύφλωσης» πρέπει να δραπετεύσει από μέσα από το πλέγμα. Ο Αντόρνο επικαλείται τη ρήση του Χέγκελ ότι «η διαλεκτική απορροφά τη δύναμη του αντιπάλου και τη στρέφει εναντίον του». Ο αντίπαλος είναι η ταυτότητα στην οποία εμπλέκεται η ίδια η διαλεκτική, «μεταμέσα της λογικής συλλαμβάνει τον καταναγκαστικό χαρακτήρα της ίδιας». Ο καταναγκασμός, η επιβαλλόμενη ταυτότητα είναι το όλον· η διαλεκτική στρέφεται εναντίον του όλου: «χωρίς τη θέση της ταυτότητας η διαλεκτική δεν

είναι το όλον, οπότε δεν είναι κύριο αμάρτημα να κάνει ένα διαλεκτικό βήμα και να εγκαταλείψει αυτή τη θέση. Από τον ορισμό της η αρνητική διαλεκτική δεν ηρεμεί στον εαυτό της σαν να ήταν ολική· αυτή είναι η δική της μορφή ελπίδας» (ND σ. 398).

ως προς τη μεταφυσική: η διάλυση του καταναγκασμού της ταυτότητας είναι το απόλυτο όπως το φαντάζεται η μεταφυσική, είναι το μη ταυτόσημο, αυτό που θα εξέφευγε από τους παραγωγικούς μηχανισμούς της σκέψης. Αυτό συμπυκνώθηκε στο καντιανό πράγμα καθ' εαυτό, αλλά τελικά ο Καντ το ταύτισε με το απόλυτο υποκείμενο, «υποκύπτοντας εν τούτοις στην αρχή της ταυτότητας». Από την άλλη πλευρά, ή μάλλον από την ίδια πλευρά, ο διαφωτισμός δεν αφήνει κανένα υπόλειμμα από το μεταφυσικό περιεχόμενο – είναι ολικός – γίνεται μύθος – η μεταφυσική στερείται τη συμβιβασιμότητα με το άλλο, με την εμπειρία. Το άλλο κατακερματίζεται, συντριβεται, το απόλυτο γίνεται ολοένα και μικρότερο, γίνεται ολοένα και πιο αφανές (ND σ. 399). Η μεταφυσική γίνεται «μικρολογία» (Mikrologie) ως καταφύγιο από την ολικότητα. Η μεταφυσική δεν μπορεί να εννοηθεί «ούτε ως πλαίσιο παραγωγικών κρίσεων για το υπάρχον» ούτε και ως μοντέλο «ενός απολύτως διαφορετικού που περιφρονεί φοβερά τη σκέψη» - κατά τον Αντόρνο μπορεί πλέον να είναι δυνατή μόνο ως αναγνώσιμος αστερισμός (Konstellation) των υπαρχόντων. Από τα υπάρχοντα συγκροτείται το θεματικό υλικό τα οποία απαρτίζουν μια γραφή (Schrift). Η συντριβή του απολύτου, του άλλου, της εμπειρίας μεταστοιχειώνουν τη μεταφυσική καθώς τη μεταφέρουν στο υλικό, ερμηνευτικό πεδίο της γραφής. Αυτή η υλικότητα της γραφής ωθεί τον στοχασμό στο γενικότερο πεδίο της υλικότητας, στην επιθυμία, στην ανάγκη. Κατά βάση η Konstellation αφορά δύο πόλους: τη σκέψη και το έτερον της σκέψης (που νοείται στην υλικότητα της επιθυμίας και ευρύτερα της ανάγκης). Η κριτική πραγμάτευση της μεταφυσικής ανέδειξε και πάλι (όπως και στην πραγμάτευση της γνωσιοθεωρίας και της ηθικής) τη σταθερή προβληματική του Αντόρνο: τη σκέψη και το έτερόν της (τη σκέψη και το μη ταυτό προς τη σκέψη)

- έτσι κατ' αρχήν τίθεται το ζήτημα της επιθυμίας: και τούτο διότι για να μετατοπιστεί η μεταφυσική από τους παραγωγικούς μηχανισμούς στο πεδίο της γραφής θα πρέπει να οδηγηθεί σε ένα άλλο πεδίο, σε ένα υλικό πεδίο και αυτό είναι το πεδίο των

επιθυμιών. Ο Αντόρνο υπενθυμίζει την αριστοτελικής προέλευσης θέση ότι η επιθυμία είναι μητέρα της σκέψης – («πάντες οι άνθρωποι του ειδέναι ορέγονται φύσει»).<sup>712</sup>

- μέσα στην επιθυμία, που αποτελεί μητέρα της σκέψης, βρίσκεται η ανάγκη η οποία οφείλει να νοηθεί. Έτσι από τη μια πλευρά η ανάγκη οφείλει να αποτελέσει αντικείμενο σκέψης και από την άλλη η ίδια η σκέψη εμπεριέχεται στην ανάγκη, και ειδικότερα στις ανάγκες της ζωής.
- η ανάγκη για να ικανοποιηθεί τείνει στην εξαφάνισή της από τη σκέψη, τείνει δηλαδή στην πραγμάτωσή της· έχει τη δυναμική να κινήσει την προσπάθεια, έτσι ώστε η σκέψη να τεθεί ως πράξη. Αντικείμενο της κριτικής δεν είναι πλέον για τον Αντόρνο «η ανάγκη μέσα στη σκέψη, αλλά η σχέση ανάμεσά τους».
- η ανάγκη πρέπει να προσδιοριστεί μέσα στη σκέψη, για να ικανοποιηθεί. Μέσα σε αυτόν τον προσδιορισμό επιζεί η ανάγκη εκπροσωπώντας αυτό που δεν είναι όμοιο με τη σκέψη· μέσα στην προσδιορισμένη από τη σκέψη υλικότητα της ανάγκης αρχίζει να αναδύεται αυτό που δεν ταυτίζεται με τη σκέψη. Αυτό που εκφεύγει από την ταυτοποιητική σκέψη, αυτό το επιμέρους, έρχεται να συναντήσει η μικρολογική ματιά.

Η μικρολογική ματιά συναντά το επιμέρους,<sup>713</sup> «θρυμματίζει τα κελύφη του», ό,τι ελάχιστο έχει απομείνει από το απόλυτο, ό,τι έχει απομείνει «το οποίο σύμφωνα με το κριτήριο της γενικής έννοιας που το περιλαμβάνει είναι ανυπεράσπιστα μεμονωμένο, και σπάζει την ταυτότητά του, την πλάνη ότι είναι απλώς ένα αντίτυπο του είδους του» (ND σ. 400) – αυτή είναι πλέον η μεταφυσική στην πτώση της οποίας ο Αντόρνο δεν προτίθεται να δηλώσει την αντίθεσή του – προτίθεται όμως να δηλώσει την αλληλεγγύη του στην καταληκτική φράση της *Αρνητικής Διαλεκτικής*: «Μια

τέτοια σκέψη είναι αλληλέγγυα με τη μεταφυσική τη στιγμή της πτώσης της»· αλληλεγγύη μέσα στην πτώση: όχι για να μην γίνει η πτώση – όμως η συμπαράσταση είναι σχεδόν αναγκαία. Σύμφωνα με τον Δημήτρη Καρύδα αυτή η επίκληση οφείλει να νοηθεί μέσα στη συνάφεια όπου η «υπονόμηση κάθε ιστορικού φαίνεται [...] συσκοτίζει την εμπειρία της νόησης και της ιστορίας μέσα στην εκτυφλωτική φαντασμαγορία της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων. Ορος δυνατότητας αυτής της εμπειρίας είναι η επίγνωση των ιστορικών της καταβολών, πράγμα εν προκειμένω ταυτόσημο με τη συνείδηση των θεωρητικών συντεταγμένων αυτής της ίδιας της εμπειρίας». <sup>714</sup>

Αυτή η ακροτελεύτια φράση της *Αρνητικής Διαλεκτικής* έχει τύχει εκτενούς σχολιασμού· μπορούμε να αναφέρουμε ενδεικτικά: αν ο διαφωτισμός, όπως αναπτύσσει ο Ούλριχ Ζόννεμαν (Ulrich Sonnemann) καταρρίπτει τη μεταφυσική, αποσπά από αυτήν τη στιγμή της αλήθειας που ενυπάρχει στη μεταφυσική ανάγκη και η οποία συνίσταται στην ανάγκη να νοηθεί η υπέρβαση των ορίων της εμπειρίας. «Με αυτήν την ανάγκη είναι ο Αντόρνο αλληλέγγυος». <sup>715</sup> Στην ανάπτυξη του Κώστα Μάρα εδώ πρόκειται για μια σκέψη «[...] που ναι μεν έχει πλήρη συνείδηση του «τέλους της μεταφυσικής» αλλά δεν συμβιβάζεται με το δήθεν τετελεσμένο» - και χωρίς βέβαια να συνθηκολογεί με τον θετικισμό. <sup>716</sup> Η στιγμή της πτώσης της μεταφυσικής είναι και η στιγμή της αλήθειας της, όπως αναπτύσσει ο Αλμπρεχτ Βέλλμερ (Albrecht Wellmer). <sup>717</sup> Η συνείδηση οφείλει να παραμείνει ως συνείδηση αλλά η παραμονή τελεί πλέον στο ελάχιστο, τελεί εν όψει της πτώσης, εν όψει της αυτοκριτικής στροφής της ίδιας της σκέψης. Η αυτοαναίρεση της μεταφυσικής (η υποχώρηση του απολύτου στο ελάχιστο) νοείται μαζί με την αυτοαναίρεση της ίδιας της διαλεκτικής (ως αναίρεση του όλου μέσω της στροφής εναντίον της ταυτότητας) – σαν να μην υπάρχει πλέον διάκριση ανάμεσα στις δύο περιοχές μέσα σε γεγονικές συνθήκες όπου το υπάρχον είναι κλειστό, έχει απομυθοποιηθεί ολοκληρωτικά, δεν αφήνει υπόλειμμα και η συμπαγής συγκρότησή του «επαναστρέφεται στον μύθο». Για τον Μίκαελ Τούνισσεν (Michael Theunissen) σε αντίθεση προς τον εγγελανίζοντα μαρξισμό του Λούκατς ο οποίος θέλει να διαφυλάξει την ολότητα χωρίς το απόλυτο, ο Αντόρνο θεματίζει το απόλυτο χωρίς την ολότητα. «Το απόλυτο καθίσταται το αντίθετο του όλου, καθίσταται το

ελάχιστο» - είναι αυτό που για τον Αντόρνο είναι προσβάσιμο μόνο με τη μικρολογική έρευνα.<sup>718</sup>

Μέσα σε αυτές τις συνθήκες η σκέψη οφείλει να σκεφτεί το άλλο και ψηλαφεί πέρα από τον εαυτό της προς αυτή την κατεύθυνση· η μόνη δυνατότητα που έχει για να επιζήσει είναι να τεθεί καθ' οδόν προς αυτό το άλλο· όμως τούτο νοείται μόνο καθ' οδόν προς την πτώση, προς τη συντριβή – και ο Αντόρνο έχει καταδείξει ότι αυτή η συντριβή νοείται τη στιγμή που διακόπτεται η εμμένεια χωρίς αυτή η διακοπή να καθιστά δικαιωμένη την υπερβατικότητα. Ανάμεσα σε αυτό το μεταίχμιο, στο πεδίο της αρνητικότητας, ανάμεσα σε αυτή τη διακοπή της εμμένειας αλλά και τη μη δικαίωση της υπερβατικότητας τελεί το άλλο.

#### Βιβλιογραφικές σημειώσεις της δεύτερης ενότητας

<sup>356</sup> Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, Μετάφραση και επιμέλεια Νικόλαος Λίβος, Κριτική, Αθήνα 1992 [όλα τα χωρία παρατίθενται από αυτή τη μετάφραση με ορισμένες τροποποιήσεις. Στο εξής οι παραπομπές μέσα στο κείμενο γίνονται με τη συντομογραφία DSH].

<sup>357</sup> G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 2, Meiner, Hamburg 1999, σ. 59, Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2007, σ. 111, «οπότε αφού η συνείδηση ελέγχει η ίδια τον εαυτό της δεν μας μένει παρά το καθαρό κοιτάζω...».

<sup>358</sup> Στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα 1844* ο Καρλ Μαρξ στην ενότητα για την αποξενωμένη εργασία (die entfremdete Arbeit) θα αναπτύξει τη θεμελιώδη θεώρηση ότι «η εργασία δεν παράγει μόνο εμπορεύματα: παράγει επίσης τον εαυτό της και τους εργάτες ως εμπόρευμα – και αυτό στην ίδια αναλογία που παράγει εμπορεύματα γενικά». Η μαρξική θεώρηση θα αναπτυχθεί με βάση το ότι η πραγμάτωση της εργασίας εμφανίζεται στον εργάτη «ως απόλεια πραγμάτωσης»· κατά τούτο «ο εργάτης βάζει τη ζωή του στο αντικείμενο· αλλά τώρα η ζωή του δεν ανήκει σε αυτόν αλλά στο αντικείμενο». Σε αυτή τη συνάφεια ο Μαρξ θα αναδείξει ότι «η αποξενωμένη εργασία αποξενώνει τον άνθρωπο από το είδος του». Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx Engels Werke, Bd. 40, Dietz Verlag Berlin, 1990, σ. 512, σ. 516, Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα 1844*, μετάφραση Αποστόλης Λυκούργος, Μαρξιστικό βιβλιοπωλείο, Αθήνα 2012, σ. 86, σ. 87, σ. 92.

<sup>359</sup> G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 18, Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Φαράκλας, ο.π. σ. 43-44..

<sup>360</sup> G.W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, erster Teil Die Wissenschaft der Logik*, Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, § 213, σ. 367, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1991, § 213, σ. 434.

<sup>361</sup> G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 35, Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Φαράκλας, ο.π., σ. 74.

<sup>362</sup> G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 30, Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Φαράκλας, ο.π., σ. 65-66.

<sup>363</sup> G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 31, Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Φαράκλας, ο.π., σ. 66.

<sup>364</sup> Αυτή η ενότητα στηρίζεται στη δημοσίευσή μας: «Περιεχόμενο εμπειρίας. Ο Αντόρνο για την εγελιανή έννοια της εμπειρίας», *Επετηρίδα 2012-2014*, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα, 2014, σ. 109-122.

<sup>365</sup> G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 60, Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Φαράκλας, ο.π. σ. 112..

<sup>366</sup> Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί* ο.π. σ. 83.

<sup>367</sup> Th.W.Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», *Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften*, , Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 328, «Επικαιρότητα της φιλοσοφίας» στον τόμο: *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, μετάφραση Θεοδωρή Λουπασάκης, Πρίσμα, Αθήνα 1992, σ. 17.

<sup>368</sup> Σύμφωνα με την παραπομπή του Adorno: Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Βερολίνο, 1923, σ. 131.

<sup>369</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, ο.π. σ.58.

<sup>370</sup> Martin Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», στον τόμο *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, σ. 115-208.

<sup>371</sup> Martin Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», ο.π. σ. 131 και *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 53, Έγελος, *Φαινομενολογία του Νού*, ο.π. σ. 102.

<sup>372</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, B 490, A 462, Immanuel Kant *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, η Υπερβατική Διαλεκτική, της Αντινομίας του Καθαρού Λόγου τρίτο τμήμα, περί του διαφέροντος του λόγου εις αυτήν ταύτην την αντιδικία του, Εισαγωγή, μετάφραση, παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα 1985, σ. 158 κ.επ.

<sup>373</sup> Martin Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», ο. π. σ. 175.

<sup>374</sup> Ενδεικτικά μπορεί να αναφερθεί η ανάπτυξη του Χάιντεγκερ από την *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, όπου ο λόγος [Logos] εγκαταλείπει «την πρωταρχική ουσία του» με συνέπεια «στο αργό τέλος αυτής της ιστορίας» να κυριαρχήσει η σκέψη ως ratio (ως Verstand και ως Vernunft) «επάνω από το Είναι των όντων». Η απόσχιση από τον αυθεντικό λόγο, που συνιστά εν τέλει διάζευξη του Είναι από αυτό τούτο το νοείν, οδήγησε στη συρρίκνωση της ratio έτσι ώστε να καταλήξει σε Επιστήμη της Λογικής (τούτο αποτελεί για τη χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία την πλήρη έκπτωση). Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998, σ. 136, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, Εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα Χρήστου Μαλεβίτση, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1990, σελ. 212.

<sup>375</sup> Ο Διονύσιος Σαργέντης αναφέρεται διεξοδικά στην χαϊντεγκεριανή θεώρηση της εγελιανής εισαγωγής στη *Φαινομενολογία*, όπως έχουμε αναπτύξει στην οικεία ενότητα για τον Χάιντεγκερ (Dionysios Sargentis, *Das differente Selbst der Philosophie. Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel*, Verlag Dr. Köster, Berlin 1998, σελ. 314-315).

<sup>376</sup> Martin Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», ο.π. σ.180.

<sup>377</sup> Martin Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», ο.π. σ.180.

<sup>378</sup> Martin Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», ο.π. σ. 185,

<sup>379</sup> G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hauptwerke in sechs Bänden, Erster Band, Die objektive Logik, zweites Buch, die Lehre vom Wesen, Erster Abschnitt, Drittes Kapitel, Der Grund, § 291 κ.επ., Felix Meiner, Hamburg 1999.

<sup>380</sup> «Όμως ο αναστοχασμός ως Λόγος σχετίζεται με το απόλυτο και είναι Λόγος μόνον δυνάμει αυτής της σχέσης» στο: G.W.F.Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hauptwerke in sechs Bänden,

---

Jenaer Kritische Schriften, Felix Meiner 1999, σ. 16-17, Έγγελος, *Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, Μετάφραση, σχόλια, επίμετρο Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Εστία, Αθήνα 2006, σ. 44.

<sup>381</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, § 20, σ. 72, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1991, § 20, σ. 96.

<sup>382</sup> G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 38, σ. 109, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, ο.π., § 20, σ. 120.

<sup>383</sup> G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 38, σ. 110.

<sup>384</sup> G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 38, σ. 110.

<sup>385</sup> G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 38, σ. 108, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής* ο.π., § 38, σ. 120.

<sup>386</sup> G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik* ο.π. § 38, σ. 111.

<sup>387</sup> G.W.F.Hegel, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, Hauptwerke in sechs Bänden, Felix Meiner, Hamburg 1999, σ. 193-238.

<sup>388</sup> Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, Verlag Metzler, Stuttgart - Weimar 2003, σ.132.

<sup>389</sup> Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, ο.π. σ. 134.

<sup>390</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σελ. 56, Έγγελος, *Φαινομενολογία του Νού*, ο.π. σελ. 106.

<sup>391</sup> Αναλυτικά διεξέρχεται το ζήτημα του περιεχομένου των συνθετικών κρίσεων a priori ο Γιάννης Πράνταλος στη διδακτορική διατριβή του: *Το πρόβλημα των a priori συνθετικών κρίσεων στον Kant*. (Πανεπιστήμιο Κρήτης, 1996, μη δημοσιευμένη διδακτορική διατριβή).

<sup>392</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, σελ. 330.

<sup>393</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie, Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 41, σ. 113, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, ο.π., § 41, σ. 125.

<sup>394</sup> Σύμφωνα με την επισήμανση του Γιάννη Τζαβάρα: ΚΚΛ Α 795 κ.ε., Β 823 κ.ε.

<sup>395</sup> Σύμφωνα με τη μετάφραση του Αναστασίου Γιανναρά: *transzendente Logik, transzendente Dialektik*: υπερβατική Λογική, υπερβατική Διαλεκτική.

<sup>396</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie, Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 55, σ. 140, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, ο.π., § 55, σελ. 154.

<sup>397</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, Β XXV, XXVI, Α XXIII, XXIV, Immanuel Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002, σ. 85.

<sup>398</sup> Günther Wohlfahrt, *Der spekulative Satz, Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Walter de Gruyter, Berlin New York 1981, σ. 21. Στη θέωρησή του ο Γκύντερ Βόλφαρτ ανατέμνει το περιεχόμενο της υπερβατολογικής σκοπιμότητας, η οποία συνενώνει εν εαυτή τις αρχές της ομοιογένειας και της εξειδίκευσης, προδιαγράφοντας έτσι τον δρόμο «όχι μόνο από το ιδιαίτερο προς το καθολικό αλλά και από το καθολικό προς το ιδιαίτερο».

<sup>399</sup> Günther Wohlfahrt, *Der spekulative Satz, Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, ο.π. σ. 21.

<sup>400</sup> Th.W. Adorno, «Der Essay als Form», στον τόμο *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, σ. 22, Th.W. Adorno *Το δοκίμιο ως είδος*, μετάφραση Βασιλική Ρουστοπάνη-Neumann, εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα 1998, σ. 28.

<sup>401</sup> G. W.F. Hegel, *Enzyklopädie, Die Wissenschaft der Logik*, § 63, σελ. 152, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, ο.π., § 63, σ. 171.



- 
- <sup>402</sup> G. W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 42, Έγελος, *Φαινομενολογία του Νοού*, ο.π. σ. 87.
- <sup>403</sup> G. W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 43, Έγελος, *Φαινομενολογία του Νοού*, ο.π. σ. 89.
- <sup>404</sup> Heinz Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Verlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan 1976, σ. 101.
- <sup>405</sup> Η προβληματική για την ολότητα έχει αποτελέσει το αντικείμενο ενός δοκιμίου του Μάρτιν Τζαίη (Martin Jay), στο οποίο ο συγγραφέας αναπτύσσει μια κατηγοριοποίηση της έννοιας της ολότητας ως προς τον Λούκατς και εν συνεχεία συγκρίνει αυτή την κατηγοριοποίηση ως προς τον Αντόρνο: ο Τζαίη αναφέρεται στην κατά μήκος ολότητα (που συνιστά την παγκόσμια ιστορία, μια σύλληψη, την οποία, στη μονομέρειά της, ο Αντόρνο αποκρούει διαρρήδη), στην κατά πλάτος ολότητα (που συνίσταται στις επιμέρους κοινωνικές ολότητες, όπως είναι η αστική κοινωνία, μια ιδιαίτερη ολότητα την οποία ο Αντόρνο αποδέχεται ως στόχο της κριτικής του), στην εκφραστική ολότητα (η οποία αφορά ένα γενετικό υποκείμενο «που δημιουργεί την ολότητα διαμέσου της αντικειμενοποίησης του εγώ», μια σύλληψη που επίσης αποκρούει ο Αντόρνο λόγω της υπονοούμενης ταυτότητας υποκειμένου-αντικειμένου αλλά και λόγω της εκ μέρους του απόκρουσης ενός συλλογικού υποκειμένου), στην αποκεντρωμένη ολότητα (όπου τα στοιχεία της ολότητας δεν ανάγονται σε ένα γενετικό κέντρο, εν όψει του οποίου ο Αντόρνο αρνείται την υπονοούμενη εκ των άνω κατεύθυνση του κόμματος), και τέλος την κανονιστική έννοια της ολότητας, η οποία κατά τον Τζαίη θα μπορούσε να ανιχνευτεί σε ελάχιστα σημεία της θεώρησης του Αντόρνο, ως ιδέα «μιας ενοποιημένης, συμφιλιομένης ολότητας στο μέλλον». Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι αυτό που χαρακτηρίζει την εν λόγω προβληματική του Αντόρνο είναι ότι μόνον εν όψει της αντίστασης του μέρους προς την ολότητα αναγνωρίζεται από τον ίδιο η ολότητα – όπως προκύπτει από την *Αρνητική Διαλεκτική* αλλά και από την *Αισθητική Θεωρία*. Κυρίως όμως είναι η κατασταλτική έννοια της ολότητας που βρίσκεται πάντα στο στόχαστρο του Αντόρνο, όπως αναπτύσσεται στην εν λόγω δεύτερη μελέτη για τον Χέγκελ. (Martin Jay, *Η έννοια της ολότητας στον Λούκατς και τον Αντόρνο*, μετάφραση Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, Ερασμος 1977, σ. 27-35).
- <sup>406</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 163, Th.W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 198.
- <sup>407</sup> G. W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ο.π. σ. 316, Έγελος, *Φαινομενολογία του Νοού*, ο.π. σ. 531.
- <sup>408</sup> Johannes Heinrichs, *Die Logik «der Phänomenologie des Geistes»*, Bouvier, Bonn 1974, σ. 354 και 355.
- <sup>409</sup> G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, σ. 24.
- <sup>410</sup> Herbert Marcuse, *Λόγος και Επανάσταση, Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, Μετάφραση Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα 1985, σ. 178.
- <sup>411</sup> Herbert Marcuse, *Λόγος και Επανάσταση, Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας* ο.π. σ. 178.
- <sup>412</sup> G.W. F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996 σ. 200- 217.
- <sup>413</sup> Th. W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, σ. 213. Th. W.Adorno, *Αισθητική θεωρία*, Μετάφραση σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, 2000, σ. 244.
- <sup>414</sup> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, Abhandlungen, Bd. I, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Για την έννοια της ιστορίας*, ελληνική μετάφραση Γιώργος Φαράκλας και Αριστείδης Μπαλτάς, περιοδικό *Ο Πολίτης*, Νοέμβριος 1997, τεύχος 43, και στον τόμο *Είκοσι χρόνια*, Τοπικά, Νήσος 2021. (Υπάρχει και προγενέστερη ελληνική μετάφραση: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, μετάφραση Μηνά Παράσχη, Ουτοπία, Αθήνα 1983, σ. 7-54).
- <sup>415</sup> DK 12 A 9, B 1.
- <sup>416</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe, hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter. München 1999, σ. 129-130. Νίτσε, *Το λυκόφως των ειδώλων*, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, χ.χ. σ. 74.
- <sup>417</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 41, Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 48.
- <sup>418</sup> René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, μετάφραση και σημειώσεις Artur Buchenau, Meiner, Hamburg, 1992, σ. 15. - Στο *Λόγο περί της Μεθόδου* ο Ντεκάρτ κρίνει ότι μπορεί να εκλάβει ως γενικό κανόνα ότι «τα πράγματα που διανοούμαστε πολύ καθαρά (fort clairement) και πολύ διακριτά (fort distinctement) είναι όλα αληθινά». Ντεκάρτ,

---

Λόγος περί της Μεθόδου, *Discours de la méthode*, Γαλλικό κείμενο με εισαγωγή, μετάφραση και σημειώσεις Χρ. Χρηστίδη, Αθήναι, 1948, σ. 63.

<sup>419</sup> Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie, Zur Einleitung*, hg. Rudolf zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, τ. 2, σ. 59.

<sup>420</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 415 σημ., *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, η Υπερβατική Διαλεκτική, Παραλογισμοί του Καθαρού Λόγου, Πρόλογος, μετάφραση, παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, τεύχος πρώτο, ο.π., B 415 σημ., σ. 93.

<sup>421</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, in: *Schriften*, Frankfurt, 1960, σ. 83.

<sup>422</sup> G.W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Die Subjektive Logik), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, σ. 245.

<sup>423</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει: H. G. Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgart und Tübingen 1835, σ. 386.

<sup>424</sup> Διεξοδικά αναπτύσσει ο Γιόζεφ Ζίμον (Josef Simon) το ζήτημα της γλώσσας στον Χέγκελ ως αρμό της εγγεληνής διαλεκτικής. (Σχετική αναφορά γίνεται στην οικεία ενότητα αυτής της εργασίας μας για την *Αρνητική Διαλεκτική*) Josef Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966.

<sup>425</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, A 7, B11, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, τόμος Α', τεύχος I, A 7, B11, σ. 82.

<sup>426</sup> Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», ο.π. σ. 697. Βάλτερ Μπένγιαμιν, «Για την έννοια της ιστορίας», μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, Αριστείδης Μπαλτάς, ο.π. σ.84.

<sup>427</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 592, B 620 κ.επ. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, (η Υπερβατική Διαλεκτική, Υπερβατική Θεολογία, Το ιδεώδες του Καθαρού Λόγου), Πρόλογος, μετάφραση, παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, τεύχος τρίτο, ο.π., A 592, B 620 κ.επ..

<sup>428</sup> Jean – François Kervegan, «Rendre Adorno à Hegel», πηγή: Internet, σ. 8.

<sup>429</sup> Jean – François Kervegan, «Rendre Adorno à Hegel», ο.π. σ. 4.

<sup>430</sup> Jean – François Kervegan, «Rendre Adorno à Hegel», ο.π. σ. 6.

<sup>431</sup> Jean – François Kervegan, «Rendre Adorno à Hegel», ο.π. σ. 7.

<sup>432</sup> Jean – François Kervegan, «Rendre Adorno à Hegel», ο.π. σ. 8.

<sup>433</sup> Jean – François Kervegan, «Rendre Adorno à Hegel», ο.π. σ. 8-9.

<sup>434</sup> Theodor W. Adorno, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», (Korreferat) στο: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, von Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot, Karl R. Popper, dtv wissenschaft, München 1989, σ. 133, Theodor W. Adorno, «Σχετικά με τη λογική των κοινωνικών επιστημών», (συνεισήγηση), στο: *Επιστημολογία Κείμενα*, Επιμέλεια και Εισαγωγή Γεράσιμος Κουζέλης, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1993, σ. 525.

<sup>435</sup> Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Bd. 3, σ. 7, ελληνική έκδοση στο: Φρίντριχ Ενγκελς *Λουδοβίκος Φόουερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, Καρλ Μαρξ, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, μετάφραση και σημειώσεις Φώτης Φωτίου, Θεμέλιο, Αθήνα 1982, σ. 90.

<sup>436</sup> Όσον αφορά το ζήτημα της σχέσης της θεωρητικής στάσης του Αντόρνο απέναντι στην πολιτική πρακτική ο Δημήτρης Καρύδας σημειώνει σχετικά ότι αποτελεί σφάλμα αν κανείς υποστηρίζει με απόλυτο τρόπο ότι ο Αντόρνο κήρυττε αποκλειστικά «την παραμονή στο χώρο της θεωρίας». Σύμφωνα με τον Δ. Καρύδα «ο Αντόρνο δεν θεωρητικοποιεί την αποφυγή της πολιτικής αλλά τη συνεχή επιφύλαξη που πρέπει να συνοδεύει την άσκηση της, εφ' όσον η μετάπτωσή της στην πρακτική κατάφαση και αναπαραγωγή σχέσεων κυριαρχίας παραμονεύει σε κάθε βήμα». Δημήτρης Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, Νήσος, Αθήνα 2020, σ. 243, σημ. 7. Ας σημειωθεί επίσης σε αυτή τη συνάφεια για την 11<sup>η</sup> θέση του Μαρξ για τον Φόουερμπαχ ότι, όπως επισημαίνει ο Κωνσταντίνος Ράντης, ο Αντόρνο αναγκάζεται να ερμηνεύσει εκ νέου αυτή τη θέση ως εξής: «αν δεν άλλαξε ο κόσμος

αυτό πιθανόν να οφείλεται και στο γεγονός ότι η ερμηνεία του ήταν ανεπαρκής». Κωνσταντίνος Ράντης, «Εισαγωγή στην Αρνητική Διαλεκτική», περιοδικό *Δευκαλίων*, 23/1, Στιγμή, Αθήνα Ιούνιος 2005, σ. 94.

<sup>437</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, B 22, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο.π., τόμος Α', τεύχος I, B 22, σ. 94.

<sup>438</sup> G.W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, erster Teil Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 81, σ. 172, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γιάννη Τζαβάρρα, ο.π., § 81, σ. 196.

<sup>439</sup> G.W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, erster Teil Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 82, σ. 177, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γιάννη Τζαβάρρα, ο.π. § 82, σ. 197.

<sup>440</sup> G.W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, erster Teil Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 12, σ. 57, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γιάννη Τζαβάρρα, ο.π. § 12, σ. 77.

<sup>441</sup> Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, Fragmente zur Vorlesung 1965/66, hg. Rolf Tiedemann, *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*, том. 16. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, σ. 337. Για το ζήτημα της πνευματικής εμπειρίας σημειώνουμε ότι στη δική του ανάπτυξη ο Sybe Schaap θεωρεί ότι «η πνευματική εμπειρία συνενώνει τη στιγμή της παθητικότητας – δηλαδή μια ανοιχτή ετοιμότητα για το εμπειρώμενο – με την αυθορμησία – δηλαδή με μια υποκειμενική ενεργητικότητα -, προκειμένου με αυτόν τον τρόπο να επιτευχθούν συγκεκριμένες περιεχομενικές εμπειρίες». Sybe Schaap, *Die Verwirklichung der Philosophie, Der metaphysische Anspruch im Denken Th. W. Adornos*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, σ. 149.

<sup>442</sup> Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, ο.π. σ.343.

<sup>443</sup> Axel Honneth, «Zum Begriff der Philosophie», στο: Axel Honneth, Christoph Menke (hg), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, ο.π., σ. 26.

<sup>444</sup> Η έννοια του μοντέλου, παρ' όλο το θετικιστικό φορτίο της, είναι μια έννοια που αποκτά συγκροτητική σημασία στην κριτική θεώρηση του Αντόρνο. Στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του για την *Ιστορία και την Ελευθερία* ο ίδιος ο Αντόρνο ανάγεται στον Ερνστ Μπλοχ (Ernst Bloch) ο οποίος χρησιμοποιεί την έννοια του μοντέλου για να χαρακτηρίσει έτσι (ως Realmodell) την πρώτη διαλεκτική βαθμίδα του Χέγκελ για το άμεσο. Συνεχίζοντας ο Μπλοχ θεωρεί ότι στη δική του εννόηση τα Realmodelle αποτελούν δοκιμές για περαιτέρω μορφοποιήσεις ante rem και ωστόσο in re ipsa και σημειώνει ότι στον επιδιωκόμενο ανθρώπινο υλισμό «καθίσταται ορατή μια έσχατη έννοια μοντέλου», η οποία δεν έχει τίποτε το κοινό με τον θετικισμό αλλά «οι πλήρεις συνεπαγωγές του μπορούν να εννοηθούν μόνον με βάση τη μεταφυσική» (Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M. [Gesamtausgabe Bd.7] Η αναφορά αυτή γίνεται στο: Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/65), hg. Rolf Tiedemann, *Vorlesungen Bd. 13, Nachgelassene Schriften*, Suhrkamp, 2006, σ. 439, 440. Ο Αντόρνο αιτιολογεί την αναγωγή στην έννοια του μοντέλου θεωρώντας ότι αυτή η έννοια συνέχεται στενά με την κριτική προς το σύστημα. Αν, όπως λέει ο Αντόρνο, δεν μπορεί να γίνει δεκτό ένα φιλοσοφικό σύστημα που στηρίζεται στην ταυτότητα, απ' όπου δηλαδή το όν συνάγεται από τη συνείδηση, τότε επιβάλλεται η συγκρότηση της έννοιας του μοντέλου, δηλαδή η ανάλυση ενός πλέγματος προβλημάτων με τέτοιο τρόπο ώστε από αυτό το πλέγμα να πέφτει το φως σε όλες τις στιγμές, τις οποίες δεν μπορεί κανείς να πραγματοποιεί, επειδή ακριβώς δεν μπορεί να υπάρξει ένα ολικό σύστημα. Πρόκειται για τη συνειδητοποίηση των ειδικών φαινομένων με τέτοιο τρόπο ώστε με βάση αυτά να πέφτει το φως στο όλο. Με βάση την περαιτέρω ανάπτυξη του Αντόρνο καθίσταται σαφές ότι αυτή η έννοια του μοντέλου συνέχεται με την μπενγιαμινική σύλληψη της Konstellation (Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 254, 255). Στην *Αρνητική Διαλεκτική* η έννοια του μοντέλου αποκτά όλη την κομβική σημασία της για το σκέπτεσθαι: απέναντι στην γενική αδιαφορία του παραδείγματος «τα μοντέλα θέλουν να διευκρινήσουν τί είναι η αρνητική διαλεκτική και ωθούν την ίδια, σύμφωνα με την έννοιά της, στην περιοχή της πραγματικότητας, συζητούν, περίπου όπως η λεγόμενη υποδειγματική μέθοδος, κομβικές έννοιες φιλοσοφικών κλάδων για να παρέμβουν κεντρικά σε αυτούς». Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 10, *Αρνητική Διαλεκτική*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, ο.π. σ. 11.

<sup>445</sup> Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, ο.π. σ. 342.

<sup>446</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, σ. 514.

<sup>447</sup> Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main 1992, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, επιμέλεια

Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα, 1996. (Προγενέστερη ελληνική έκδοση: *η διαλεκτική του διαφωτισμού*, Μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, Ψυλόν, Αθήνα 1986).

Το έργο κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1947 από τις εκδόσεις Querido του Άμστερνταμ, όπως αναφέρουν οι δύο συγγραφείς στον πρόλόγο τους. Η αναγωγή της ορθολογικότητας ως προς τον σκοπό στην εργαλειακή ορθολογικότητα διαπερνά όλη τη σύλληψη της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, σύμφωνα και με την ανάπτυξη της Ανκε Τύεν: σε αυτά τα πλαίσια η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* εστιάζει «στον συστηματικό τόπο της εξόδου από τον μύθο»: αυτή η έξοδος αρθρώνεται στην κυριαρχία της αυτοσυντήρησης ως κυριαρχία επί της φύσης καταλαμβάνοντας όλη την πρωτοϊστορία της υποκειμενικότητας «ως ιστορία του υποκειμενικά εργαλειακού Λόγου που τίθεται στην υπηρεσία της απολυτοποιημένης αυτοσυντήρησης». Σύμφωνα με την Τύεν η ιστορικοφιλοσοφική ανασυγκρότηση του υποκειμενικά εργαλειακού Λόγου που αναπτύσσεται μέσα από την «απορητική» της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* θα λάβει στην *Αρνητική Διαλεκτική* του Αντόρνο τη μορφή της συστηματικής διάρρηξης αυτού του Λόγου - βλ. σχετικά: Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung, Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, σ. 65-67 και 111. Στη δική του κριτική θεώρηση για την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ο Γιούργκεν Χάμπερμας θα τονίσει τον ολικευτικό χαρακτήρα της κριτικής του Λόγου που συγκροτούν οι Χορκχάμερ και Αντόρνο που θα τους οδηγήσει ωστόσο στην αναγκαιότητα «να διατηρήσουν ένα έλλογο κριτήριο ανέπαφο για να εξηγήσουν τη διαφθορά όλων των άλλων κριτηρίων». Για τον Χάμπερμας η πορεία του έργου οδήγησε σε έναν ακατάσχετο σκεπτικισμό που τους εμπόδισε «να τοποθετήσουν τα κανονιστικά θεμέλια της κριτικής θεωρίας τόσο βαθιά, ώστε να μείνει ανέπαφη από την αποσύνθεση της αστικής κουλτούρας, η οποία συνέβη τότε στη Γερμανία στα μάτια όλου του κόσμου». Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Μετάφραση Λ. Αναγνώστου-Α. Καραστάθη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σ. 163 και σ. 167.

<sup>448</sup> Jay Bernstein, «Adorno zwischen Kant und Hegel», στο: Axel Honneth, Christoph Menke (hg), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, ο.π. σ. 108.

<sup>449</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. A 426, B 454, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου, Η υπερβατική διαλεκτική*, εισαγωγή – μετάφραση – παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα, 1985, τεύχος δεύτερο A 426, B 454, σ. 124,125.

<sup>450</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Stuttgart 1997, σ. 92 και 93.

<sup>451</sup> Ο Βαγγέλης Μπιτσώρης παραθέτει: GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, σσ. 266-267, στο: Martin Heidegger, *Τι είναι η φιλοσοφία, Was ist das - die Philosophie*, εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αγρα, Αθήνα 1986, σ. 156.

<sup>452</sup> Martin Heidegger, *Τι είναι η φιλοσοφία, Was ist das - die Philosophie*, εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης, ο.π. σ. 69.

<sup>453</sup> Martin Heidegger, *Τι είναι η φιλοσοφία, Was ist das - die Philosophie*, εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης, ο.π. σ. 245.

<sup>454</sup> : «...die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west», στο: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, σ. 18.

<sup>455</sup> Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, τ. I.2, ο.π. σ. 695, Βάλτερ Μπένγιαμιν, Για την έννοια της ιστορίας, στο: Είκοσι χρόνια, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, Αριστείδης Μπαλλάς, ο.π. σ. 82.

<sup>456</sup> Γιώργος Σαγκριώτης, «Μεξελιζεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία, Αλήθεια και χρόνος», στο: *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, επιμέλεια Κ. Καβουλάκος, νήσος, Αθήνα, 2003, σ. 125-147.

<sup>457</sup> Σύμφωνα με την παραπομπή του Γ. Σαγκριώτη: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τόμ. VI, Suhrkamp: Φρανκφούρτη 1991, σ. 589 [η μετάφραση του παραθέματος είναι του Γιώργου Σαγκριώτη].

<sup>458</sup> Γιώργος Σαγκριώτης, «Μεξελιζεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία» .... ο.π. σ. 137.

<sup>459</sup> Γιώργος Σαγκριώτης, «Μεξελιζεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία» .... ο.π. σ. 139.

<sup>460</sup> Γιώργος Σαγκριώτης, «Μεξελιζεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία» .... ο.π. σ. 140.

<sup>461</sup> Γιώργος Σαγκριώτης, «Μεξελιζεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία» .... ο.π. σ. 140.

<sup>462</sup> Γιώργος Σαγκριώτης, «Μεξελιζεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία» .... ο.π. σ. 143.

<sup>463</sup> Πλάτωνος *Φαίδρος* 265 ε. Σύμφωνα με τον Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο πρέπει να μπορεί να χωρίζει κανείς μια ενότητα στα μέρη της «σύμφωνα όμως με τις εσωτερικές της αρθρώσεις, όπως είναι αυτές από την ουσία του πράγματος...» στο: Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος «Φαίδρος»*, εισαγωγή – αρχαίο και νέο κείμενο, Αθήναι, 1971, σ. 324.

<sup>464</sup> Η Ανκε Τύνεν έχει συγκεντρώσει τις πολλαπλές διατυπώσεις με τις οποίες εκφράζεται μέσα στην *Αρνητική Διαλεκτική* το μη ταυτό: το μη εννοιακό, το άνευ εννοίας, το ετερογενές προς την έννοια, το μη εννοιακό ως περιεχόμενο της έννοιας, το αδιάλυτο, το ποιοτικό, το άμεσο, το έτερον, το διαφορετικό, το ξένο, το ανοιχτό, το ακάλυπτο, το μη παραμορφωμένο, το γεγεννημένο, το μη ταυτόσημο. Η Ανκε Τύνεν αναφέρει ότι αυτές οι εκφράσεις «συγκροτούν μια Konstellation γύρω από έναν κοινό σημασιολογικό πυρήνα». Σε αυτόν τον πυρήνα το μη ταυτό πρέπει να θεωρηθεί ως «οριακή έννοια του εννοιακού» έτσι ώστε το μη ταυτό να μην ανήκει ούτε απολύτως στο εννοιακό ούτε απολύτως στο μη εννοιακό, στο μιμητικό. Για την Ανκε Τύνεν το μη ταυτόσημο δεν συνιστά ένα υπόλειμμα γνώσης που δεν εξαργυρώθηκε αλλά αποτελεί ουσιώδες μέρος της γνώσης «καθώς αποτελεί βαθμίδα ένστασης απέναντι στις αξιώσεις ολότητας του εννοιακού-ταυτόσημου», Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung, Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, ο.π., σ. 204 και 210.

<sup>465</sup> Η αφετηρία αυτής της σύλληψης ανάγεται στον Βάλτερ Μπένγιαμιν και ειδικότερα στο έργο του *Η καταγωγή του γερμανικού πένθιμου δράματος*. Ο Δ. Καρύδας σημειώνει σχετικά ότι οι Konstellationen «δεν προκύπτουν αυθαίρετα ή στη βάση ενός προκατασκευασμένου σχήματος αλλά από τις υλικές συνθήκες των ιστορικών εξελίξεων». Δ. Καρύδας, *Τα πρωτεία της πολιτικής, Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν στοχαστής της ιστορίας*, Νήσος, Αθήνα 2020, σ. 60.

<sup>466</sup> Christian Többicke, *Negative Dialektik und Kritische Ontologie, Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, σ. 89. Ο Κρίστιαν Τέμπιγκε με βάση τη θέση ότι η Konstellation «αγγίζει» το πράγμα θα κάνει μια αναγωγή στο αριστοτελικό «θιγείν» από το 9<sup>ο</sup> βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά* θεωρώντας ότι εδώ μπορεί να εντοπιστεί ένας ενδιαφέρων παραλληλισμός: «... το μεν θιγείν και φάναι αληθές [...] το δε αγνοείν μη θιγγάνειν» (*Μετά τα Φυσικά*, Θ 1051 b 24). Όπως οι συναστερισμοί στοχεύουν στο να «αγγίζουν» το πράγμα έτσι και στον Αριστοτέλη το αληθές βρίσκεται στο «θιγείν» όμως ο παραλληλισμός έχει ένα όριο, όπως θα τονίσει ο Κ. Τέμπιγκε: το αντικείμενο της νόησης για τον Αριστοτέλη είναι το μη συνθετιμμένο και απλό ενώ το νοεόν της μη ταυτότητας στον Αντόρνο κατευθύνεται προς το πράγμα «στην πλήρη ιστορική-κοινωνική πολυπλοκότητά του». (Christian Többicke, *Negative Dialektik und Kritische Ontologie, Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, ο.π. σ. 89-90)

<sup>467</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, Suhrkamp, 1986, σελ. 74, Georg Hegel, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, εκδ. Δωδώνη, 1991, σελ. 97-98.

Ο Γιόζεφ Ζίμον (Josef Simon) στη μελέτη του *Das problem der Sprache bei Hegel* έχει αναπτύξει το ζήτημα της γλώσσας στον Χέγκελ στην κατεύθυνση του εγγεληανού φιλοσόφου Μπρούνο Λήμπρουκς (Bruno Liebrucks). Στόχος του είναι να καταδείξει ότι η γλώσσα στον Χέγκελ δεν αποτελεί ένα λεξικογραφικό σύνθεμα γενικών εννοιών. Η γλώσσα είναι το πεδίο στο οποίο θα γίνει η έκθεση του βήματος από την κατ' αίσθηση βεβαιότητα μέχρι τη συνείδηση του καθολικού (σ. 27, 28). Σε αυτό το πεδίο κατά τον Ζίμον οφείλει να καταδειχτεί ότι για τον Χέγκελ η γλώσσα δεν έχει να κάνει μόνο με το καθολικό αλλά στο πεδίο της γλώσσας επιτελείται η κρίσιμη αναστροφή όπου το μεμονωμένο αναστρέφεται στο καθολικό «ώστε το καθολικό να είναι επίσης ένα ανεστραμμένο (Verkehrtes) [...] όπως και το μεμονωμένο» (σ. 28). Στην κατεύθυνση του Λήμπρουκς ο Ζίμον θέλει να καταδείξει ότι «το πρόβλημα της συνείδησης και – πράγμα που είναι το ίδιο – το πρόβλημα του αντικειμενώδους (Gegenständlichkeit) έχουν καταστεί [...] πρόβλημα της γλώσσας» (σ.66) – σε αυτά τα πλαίσια η γλώσσα συνιστά «τη δομή της συνείδησης, την εννοιακή περατότητά της» (σ. 67) έτσι ώστε «η εγγεληανή φιλοσοφία της αυτοσυνείδησης αποτελεί μια φιλοσοφία της γλώσσας και κατ' ουσίαν τρόπο μια διασφάλιση του κόσμου στο υποκείμενο» (σ. 68). Για τον Ζίμον ο χρονικός, βάσει των μεταβάσεων της, χαρακτήρας της συνείδησης είναι γλωσσικός χαρακτήρας (σ. 86). Έτσι βασικές μεταβατικές στιγμές της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* αναπτύσσονται μέσα από τον γλωσσικό χαρακτήρα τους, όπως είναι η επιθυμία, η εργασία, η αποξένωση, η μόρφωση, το έργο τέχνης, η θρησκεία. Ο Ζίμον θα δει περαιτέρω τη γλώσσα εν όψει του εγγεληανού «συστήματος», δηλαδή και εν όψει της Λογικής. Εδώ αναδεικνύεται ότι η προϋπόθεση της γλώσσας ακυρώνει ως προϋπόθεση την οποιαδήποτε δογματική ιδέα (σ. 172) έτσι ώστε η διαλεκτική αναπτύσσεται καθώς η έκθεση (Darstellung) καθιστά την ουσία της ίδιας της γλώσσας σε αξιωματική αρχή (σ. 175) στο βαθμό που το σημείο και το σηματινόμενο δεν συνιστούν θετική κοινότητα. (σ. 179) και τούτο καθ' όσον «η ενότητα του νοείν επισυμβαίνει στη γλώσσα» (σ. 176) υπό την έννοια ότι το νοείν δεν είναι απλώς η αρνητικότητα, το νοείν δεν συνιστά το μηδέν αλλά συνιστά το μηδέν των αναγκαίων στη γλώσσα προϋποθέσεων (ανηρημένο Sprechen) (σ. 194): «η δομή της γλωσσικής εμπειρίας συνιστά τον όρο του νοείν για την άμεση ενότητά του με την άρνησή του» (σ. 199). Josef Simon, *Das problem der Sprache bei Hegel*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966.

Στη δική της μελέτη *Διάλογος και Διαλεκτική* η Μαρία Δασκαλάκη πραγματεύεται τη διαλογική μορφή της γλώσσας «από την εσωτερικότητα στην εξωτερικότητα»: ο Χέγκελ συλλαμβάνει «τη μετάβαση από το διάλογο στη διαλεκτική»

σχολιάζοντας τους τρεις πλατωνικούς διαλόγους, τον *Σοφιστή*, τον *Φίληβο* και τον *Παρμενίδα*. Η Μ. Δασκαλάκη επισημαίνει ότι κατά τον Χέγκελ η πλατωνική μετάβαση «δεν οδηγεί σε θετικό αποτέλεσμα» (σ. 142), παραμένει ανοκλήρωτη και ο Χέγκελ καλείται αυτός να ολοκληρώσει «την ανάπτυξη και εκτύλιξη με συστηματικό τρόπο της αντιφατικής δομής του λόγου» (σ. 147). Μαρία Δασκαλάκη, *Διάλογος και Διαλεκτική, Η επίδραση του Πλάτωνα στη συγκρότηση της εγγεληνής έννοιας της διαλεκτικής*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2017.

<sup>468</sup> Ο Αντόρνο παραπέμπει: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, 1947, σ. 30.

<sup>469</sup> Christian Többicke, *Negative Dialektik und Kritische Ontologie, Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, ο.π. σ. 92.

<sup>470</sup> G.W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, erster Teil Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 12, σ. 56, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γιάννη Τζαβάρια, ο.π. § 12, σ. 77.

<sup>471</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, erster Teil Die Wissenschaft der Logik*, ο.π. § 86, σ. 183, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γιάννη Τζαβάρια, ο.π. § 86, σ. 205.

<sup>472</sup> Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung, Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, ο.π., σ. 168.

<sup>473</sup> Σε μια σημείωση της *Αρνητικής Διαλεκτικής* ο Αντόρνο συνοψίζει τις σημασίες της ταυτότητας μέσα στην πορεία της νεότερης φιλοσοφίας. Κατ' αρχήν η ταυτότητα αφορά την ενότητα της προσωπικής συνείδησης (ότι το εγώ παραμένει ταυτόν μέσα στις εμπειρίες του – αυτό που μετασχηματίστηκε, όπως αναφέρει ο Αντόρνο, στο καντιανό «Εγώ νοώ που οφείλει να μπορεί να συνοδεύει όλες τις παραστάσεις μου»). Εν συνέχεια η ταυτότητα σημαίνει την λογική γενικότητα, αυτό που είναι ταυτόν σε όλα τα όντα που έχουν Λόγο. Μια τρίτη σημασία της ταυτότητας αφορά την ταυτότητα που έχει προς τον εαυτό του κάθε νοητικό αντικείμενο, το απλό  $a=a$ . Και τέλος η ταυτότητα αφορά τη σύμπτωση του υποκειμένου και του αντικειμένου, καθ' οιονδήποτε τρόπο κι αν έχουν αυτά διαμεσολαβηθεί. Στην ίδια συνάφεια ο Αντόρνο θα αναπτύξει κατόπιν ότι μέσα από τη σύλληψη της ταυτότητας ανακύπτει το ζήτημα της ιδιαιτερότητας και της καθολικότητας – εδώ «καμμία από τις δύο στιγμές δεν έχει προτεραιότητα έναντι της άλλης». Αν δεν υπήρχε ταυτόσημη συνείδηση, ταυτότητα της ιδιαιτερότητας, δεν θα υπήρχε και καθολικό, όπως και αντίστροφα, καταλήγει ο Αντόρνο. «Έτσι νομιμοποιείται γνωσιοθεωρητικά η διαλεκτική σύλληψη του ιδιαίτερου και του καθολικού». (ND σ. 145, σημ.)

<sup>474</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Die Objektive Logik, zweites Kapitel, A. Die Identität*, Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 3, Felix Meiner, Hamburg 1999, # 260 κ.επ.

<sup>475</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Die Objektive Logik, Erstes Buch, Die Lehre vom Sein*, Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 3, Felix Meiner, Hamburg 1999, σ. 60, Εγγελο, *Επιστήμη της Λογικής, πρώτο μέρος Η αντικειμενική Λογική, πρώτος τόμος Η Θεωρία περί του είναι*, (μη δημοσιευμένη) μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, Πειραιάς 2009, σ. 38.

<sup>476</sup> Jay Bernstein, «Adorno zwischen Kant und Hegel», στο: Axel Honneth, Christoph Menke (hg), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, ο.π. σ. 103.

<sup>477</sup> Σύμφωνα με τον Γιώργο Σαγκριώτη το ζήτημα της κριτικής «και απ' έξω» νοείται στα πλαίσια της εγγεληνής σύλληψης όπου η θέση των ορίων συνεχεται με την υπέρβασή τους· κατά τούτο η εμμενής κριτική χρειάζεται και την υπερβατική κριτική. Σύμφωνα με τον Γ. Σαγκριώτη ο Αντόρνο επιμένει στα δύο είδη κριτικής, στην εμμενή και την υπερβατική «ώστε να αποσυνδεθεί η διαλεκτική από τον ιδεαλιστικό εγκλωβισμό της». Και παραθέτοντας τη θέση του Αντόρνο ότι «την αυτοδύναμη κίνηση του αντικειμένου μπορεί να την ακολουθήσει μόνον όποιος δεν ανήκει ολοκληρωτικά σε αυτήν» ο Γ. Σαγκριώτης αναπτύσσει τη θέση ότι «Η [...] φιλοσοφία [...] δεν θα μπορούσε να κρατηθεί στη ζωή δίχως την παρουσία εκείνου που είναι σε αυτή εξωτερικό, τη στιγμή της άρσης της». Γιώργος Σαγκριώτης «Η απορητική στροφή. Για τη δυνατότητα και το αδύνατο της κριτικής του πολιτισμού στο έργο του Αντόρνο», *Αξιολογικά 20*, Νήσος, τεύχος 19, Αθήνα 2008, σ. 95 -110 (σ. 98).

<sup>478</sup> Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, MEW, Bd. 4, σελ. 92, 93, Καρλ Μάρξ, *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*, μετάφραση Γεωργία Δελιγιάννη-Αναστασιάδη, εκδόσεις Αναγνωστίδη, χ/χ. σ. 58, σ. 59.

<sup>479</sup> W. Martin Lüdke, *Anmerkungen zu einer «Logik des Zerfalls»*: Adorno, Bekett, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, σ. 62, σ. 63.

<sup>480</sup> Ο Αντερς Μπάρτονεκ (Anders Bartonek) στη μελέτη του *Philosophie im Konjunktiv* αναφέρεται στην ανάπτυξη της Ανκε Τύνεν (Anke Thyen) βάσει της οποίας η μη ταυτότητα μπορεί να θεωρηθεί ως οριακή έννοια, δηλαδή ως έννοια για το όριο της έννοιας, ενώ το μη ταυτό μπορεί να εντοπιστεί στο πραγματικό και στο περιχομενικό, συνεπώς σε κάτι που δεν εντοπίζεται αποκλειστικά στην έννοια. Το μη ταυτό νοείται «ως κάτι που δεν μπορεί να προσδιοριστεί θετικά» ενώ και η μη ταυτότητα δεν μπορεί να νοηθεί ως «η (μη ταυτή) ουσία του πράγματος. Περαιτέρω στην ίδια μελέτη ο Αντερς Μπάρτονεκ αναφέρεται σε συναφείς θεωρήσεις ως προς το ερώτημα για την ταυτότητα και τη σχέση της προς τη διαφορά: αναφέρεται κατ' αρχήν ο Α. Μπάρτονεκ στον Μάρτιν Χάιντεγκερ ο οποίος στο κείμενο «Der Satz der Identität» θεωρεί ότι στον γερμανικό ιδεαλισμό η ταυτότητα ανάμεσα στο νοεόν και στο Είναι έχει τεθεί πολύ αφηρημένα και ο ίδιος επιχειρεί να την αναδιατυπώσει ως «συνανήκειν του ανθρώπου και του Είναι» προχωρώντας έτσι σε έναν πιο θετικό προσδιορισμό ανάμεσα σε αυτούς τους δύο πόλους. Εκτός από τον Μ. Χάιντεγκερ και ο Ζιλ Ντελέζ (Gilles Deleuze) στο έργο του *Différence et Répétition*, όπως αναφέρει ο Α. Μπάρτονεκ, θέλει να αντικαταστήσει το εννοιακό ζεύγος ταυτό και αρνητικό (δηλαδή την ταυτότητα και την αντίφαση) με τις έννοιες διαφορά και επανάληψη ώστε να παρεμποδίσει να υπαχθεί εξ αρχής η διαφορά στην προτεραιότητα της ταυτότητας. Όπως και ο Αντόρνο ασκεί κριτική και ο Ντελέζ στην ταυτότητα που καταπιέζει τη διαφορά: γι' αυτό ο ίδιος θέλει να νοεί τη διαφορά όχι ως αρνητική απέναντι στο ταυτό αλλά «ως μια έννοια διαφοράς χωρίς αρνητικότητα» έτσι ώστε η υπόθεση της ζωής να συνίσταται στο ότι όλες οι επαναλήψεις συνυπάρχουν σε ένα χώρο όπου κατανέμεται η διαφορά. Σε αυτή τη συνάφεια μπορούμε να προσθέσουμε ότι ο Α. Μπάρτονεκ κάνει μια αναφορά και στον Μισελ Φουκώ (Michel Foucault) ο οποίος, εν όψει της ουτοπίας στη θεώρηση του Αντόρνο, εισάγει τις «ετεροτοπίες», τις οποίες διακρίνει από τις ουτοπίες, που δεν έχουν κανένα τόπο· οι ετεροτοπίες, ως «αντι-χώροι», αντιβαίνουν σε όλους τους άλλους χώρους, και βρίσκονται κοντά στην έννοια του μη ταυτού και στην ουτοπική δυνατότητα που συνέχεται με αυτό σύμφωνα με τον Α. Μπάρτονεκ. Anders Bartonek, *Philosophie im Konjunktiv, Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik* Theodor W. Adornos, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2011, σ. 29 και σ. 33.

<sup>481</sup> Mauro Bozetti, *Hegel und Adorno, Die kritische Funktion des philosophischen Systems*, Karl Alber, Freiburg/München 1996, σ. 65.

<sup>482</sup> Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, ο.π. σ. 150.

<sup>483</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. Β 132, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, τόμος Β', σ. 80.

<sup>484</sup> Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung, Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, ο.π., σ. 211.

<sup>485</sup> Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung, Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, ο.π., σ. 209.

<sup>486</sup> Ullrich Schwarz, *Rettende Kritik und antizipierte Utopie, Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischen Erfahrung in den Theorien von Jan Mukařovský, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Wilhelm Fink, Hamburg 1982 σ. 194.

<sup>487</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, erster Band, , Dietz Verlag Berlin, σ. 86, σ. 87, Καρλ Μαρξ, *Το κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, μετάφραση Παναγιώτης Μαυρομάτης, Σύγχρονη εποχή, 1996, Αθήνα σ. 85 και σ. 86. Και στον τρίτο τόμο του Κεφαλαίου ο Μαρξ καθώς αναπτύσσει μια σύνοψη του τριαδικού τύπου (κεφάλαιο/κέρδος, γη/γαιοπρόσοδος, εργασία/μισθός εργασίας) προσδιορίζει το κεφάλαιο μέσα από την ψευδή παράστασή του ως πράγματος: «το κεφάλαιο, όμως, δεν είναι ένα πράγμα, αλλά μια καθορισμένη, κοινωνική σχέση παραγωγής, που ανήκει σε έναν καθορισμένο, ιστορικό κοινωνικό σχηματισμό, μια σχέση που παρασταίνεται με ένα πράγμα και που στο πράγμα αυτό δίνει έναν ειδικό κοινωνικό χαρακτήρα» και καταλήγει σε αυτή τη συνάφεια ως εξής: «έχουμε επομένως εδώ μια καθορισμένη, από πρώτη ματιά πολύ μυστικιστική, κοινωνική μορφή τού ενός από τους παράγοντες ενός ιστορικά δημιουργημένου κοινωνικού προτύπου παραγωγής» Karl Marx, *Das Kapital*, dritter Band, Dietz Verlag Berlin, ο.π. σ. 822, σ. 823, Καρλ Μαρξ, *Το κεφάλαιο*, τόμος τρίτος, ο.π. σ. 1000 και σ. 1001. Λίγο πιο κάτω ο Μαρξ θα κάνει λόγο για την «ολοκλήρωση της φενάκης (Mystifikation) του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής [...] για την άμεση σύμφυση (Zusammenwachsen) των υλικών σχέσεων παραγωγής με την ιστορικο-κοινωνική οριστικότητά της». Αυτή η διαδικασία συνιστά την προσωποποίηση των πραγμάτων (Personifizierung der Sachen) και την υλοποίηση/πραγμοποίηση των σχέσεων παραγωγής (Versachlichung der Produktionsverhältnisse) (Karl Marx, *Das Kapital*, dritter Band, ο.π. σ. 838 και Καρλ Μαρξ, *Το κεφάλαιο*, τόμος τρίτος, ο.π. σ. 1019). Στη θεώρηση του Λούκατς η εμπορευματική μορφή συνιστά «τη συγκροτητική μορφή μιας κοινωνίας» εφ' όσον πρέπει να διαπεράσει «όλες τις εκφράσεις της ζωής μιας κοινωνίας και να τις αναμορφώσει με βάση το πρότυπό της, και όχι απλώς να συνδεθεί εξωτερικά με ανεξάρτητες προς αυτήν διαδικασίες που στοχεύουν στην παραγωγή αξιών χρήσης». Ο Λούκατς θα

αναπτύξει την καθολικότητα της εμπορευματικής μορφής τόσο από αντικειμενική όσο και από υποκειμενική άποψη και σύμφωνα με την ανάπτυξη του Κώστα Καβουλάκου «στη στροφή του ενδιαφέροντος προς τις πραγματοποιητικές συνέπειες της φορμαλιστικής ορθολογικότητας της εμπορευματικής ανταλλαγής μπορεί να βρει κανείς τις απαρχές μιας κριτικής του καπιταλισμού που παίρνει τη μορφή μιας κριτικής «του εργαλειακού λόγου» ή της κριτικής «της τεχνικής ορθολογικότητας» μοντέλο που επρόκειτο να αποτελέσει τον πυρήνα της κριτικής θεωρίας της σχολής της Φρανκφούρτης» Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Κώστας Καβουλάκος, Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σ. 69, σ. 73 και σ. 31. Στο μεταγενέστερο έργο του *Ιστορία και πράξη. Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*, (τόπος, Αθήνα, 2018) ο Κ. Καβουλάκος αναπτύσσει διεξοδικά το ζήτημα της πραγματοποίησης στον Λούκατς εμμένοντας ιδιαίτερα στο ζήτημα της διάκρισής της από την αντικειμενικότητα, της οποίας αποτελεί την συνέπεια: «Μόνο η (απαίτηση για) καθολίκευση της ορθολογικής-υπολογιστικής μορφής αντικειμενικότητας οδηγεί σε εκείνη την ποιοτική κοινωνική αλλαγή, η οποία συνδέεται με το φαινόμενο της πραγματοποίησης». Ο συγγραφέας θα τονίσει ότι μέσα σε αυτά τα πλαίσια για τον Λούκατς μόνο η καθολίκευση της εμπορευματικής δομής παρέχει «αποφασιστική σημασία» στην πραγματοποίηση (σ. 170 -171). Σε αυτή τη συνάφεια αναφέρουμε επίσης ότι ο Κ. Καβουλάκος θεωρεί ότι η λουκατσιανή πραγματοποίηση ερμηνεύεται κατά τον Αντόρνο σε μια υποκειμενιστική-ιδεαλιστική κατεύθυνση, ως ένα φαινόμενο που αφορά τη συνείδηση του ανθρώπου (σ. 166, σημ. 155). Στη δική μας ανάπτυξη, και ειδικότερα στο ζήτημα της ιστορίας, θα αναφερθούμε και στην αντίκρουση που επιχειρεί ο συγγραφέας για τον υποτιθέμενο ιδεαλισμό του Λούκατς όπως αυτός προκύπτει από την ανάγνωση του Αντόρνο.

Ο Γιούργκεν Χάμπερμας θεωρεί ότι ο Λούκατς συλλαμβάνει την ορθολογικοποίηση και την πραγματοποίηση ως δύο όψεις της αυτής διαδικασίας στηριζόμενος στην βεμπεριανή ανάλυση για την ορθολογικότητα αλλά κατευθυνόμενος ενάντια στις συνέπειές της. Η πραγματοποίηση μπορεί να αποτελέσει την ανάποδη όψη μιας ορθολογικοποίησης των προσανατολισμών του πράττειν, Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, ο.π., σ. 476 κ. επ.

<sup>488</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, σ. 43 και σ. 262, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, Α΄ τόμος, Πρόλογος-Μετάφραση-Σχόλια, Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1989, σ. 87 και Β΄ τόμος σ. 468.

<sup>489</sup> Σύμφωνα με την επισήμανση του Δ. Καρύδα, ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι «ίχνος είναι η εμφάνιση μιας εγγύτητας, όσο απομακρυσμένο κι αν είναι αυτό που κατέλιπε», Δ. Καρύδας, *Τα πρωτεία της πολιτικής. Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν στοχαστής της ιστορίας*, Νήσος, Αθήνα 2020, σ. 94. Ο Δ. Καρύδας παραπέμπει: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VI, σ. 560. Για την ίδια σύλληψη ο Δ. Καρύδας επισημαίνει ότι η διαλεκτική αύρας και ίχνους συγκεκριμενοποιεί τη σχέση κοντινού και απόμακρου. Δ. Καρύδας, *Τα πρωτεία της πολιτικής. Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν στοχαστής της ιστορίας*, ο.π.σ. 207, σημ. 34.

<sup>490</sup> Για το βήμα προς τα πίσω (Schritt zurück) μπορεί να αναφερθεί ενδεικτικά το χωρίο από την *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*: «αλλά το δύσκολο δεν είναι να εντρυφούμε σε ένα ορισμένο είδος βαθύνοιας και να κατασκευάζουμε περίπλοκες έννοιες· το δύσκολο κρύβεται στο βήμα-προς-τα-πίσω που επιτρέπει στη σκέψη να αποκτήσει ένα βιωματικό και βαθιά ερωτηματικό χαρακτήρα και να υπερβεί το συνηθισμένο σχηματισμό γνώμων της φιλοσοφίας» Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μετάφραση-εισαγωγή Γ. Ξηροπαίδης, Ροές, Αθήνα 2000. Αλλά και ο Βαγγέλης Μπιτσώρης σχολιάζει σε σχέση με την πραγμάτευση της παράδοσης: «για να αναχθούμε λοιπόν στην παράδοση και όχι στην traditio, πρέπει να οπισθοδρομήσουμε, να επιτελέσουμε αυτό που ο Χάιντεγκερ ονομάζει βήμα προς τα πίσω (Schritt zurück)» Martin Heidegger, *Τι είναι η φιλοσοφία, Was ist das - die Philosophie*, εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης, ο.π. σ. 130.

<sup>491</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. A 271, B 327, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, ο.π. τόμος Β΄ σ. 325.

<sup>492</sup> Theodor W. Adorno, *Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Nachgelassene Schriften, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV: Vorlesungen Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 14η παράδοση, σ. 236.

<sup>493</sup> Ο Αντερς Μπάρτονεκ επιχειρεί να θεματοποιήσει το ζήτημα του πόνου και της οδύνης εν σχέσει με την μη ταυτότητα στη θεώρηση του Αντόρνο: αναφέρει κατ' αρχήν ότι καθώς με το ζήτημα του πόνου «κάτι δεν πάει καλά» αρχίζει η συνειδητοποίηση μιας κατάστασης που δεν ταυτίζεται με την κυρίαρχη. Από την κοινωνικά παραχθείσα οδύνη ανακλύει η τάση του υποκειμένου να υπερβεί τον εαυτό του. «Ο κατεξουσιασμός του υποκειμένου πάνω στην εσωτερική και εξωτερική φύση αποτελεί την αιτία της μη ταυτότητας, η οποία κατ' αρχήν εξωτερικεύεται στον πόνο». Με αυτήν την προβληματική της μη ταυτότητας το νοείν, μέσα από το πεδίο του σωματικού και του πόνου, αποκτά την εμπειρία της περιοριστικότητάς του: «η οδύνη είναι η βουβή παρουσία του μη ταυτού». Εν συνεχεία ο Α. Μπάρτονεκ θα επιχειρήσει να διαγνώσει τρεις βαθμίδες ως προς την οδύνη στη θεώρηση του Αντόρνο: η πρώτη βαθμίδα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «ασυνείδητη μη ταυτότητα» και συνίσταται στο εγχείρημα να συλληφθεί εννοιακά ως μη ταυτή η κοινωνικά παραχθείσα οδύνη, που περιγράφει ο Αντόρνο. Η δεύτερη βαθμίδα αφορά τη συνειδητοποίηση



αυτής της μη ταυτότητας, η οποία εννοιακά συμπυκνώνεται ως οδύνη. Και τέλος η τρίτη βαθμίδα αφορά το εγχείρημα του Αντόρνο να καταδείξει «σημεία φυγής» από τον πόνο – και στο σημείο αυτό ο Α. Μπάρτονεκ επισημαίνει τις ουτοπικές αναφορές του Αντόρνο ως προς την αλήθεια, την ελευθερία ή τη συμφιλίωση όπως επίσης και την έκθεση των αισθητικών μορφών. Anders Bartonek, *Philosophie im Konjunktiv, Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*, ο. π. σ. 58, σ. 80. σ. 95, σ. 14-15.

<sup>494</sup> Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, ο.π., 9η παράδοση σ. 141.

<sup>495</sup> Reihard Kager, *Herrschaft und Versöhnung, Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Campus, New York/Frankfurt, 1988 σ. 114, σ. 119, σ. 120.

Μπορούμε εδώ να σημειώσουμε ότι ο Κρίστιαν Τέμπικε (Christian Többicke) αναφέρεται στην προσέγγιση του Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault) στο ζήτημα της κυριαρχίας, η οποία διαφέρει από αυτήν του Αντόρνο. Ο Μισέλ Φουκώ, τονίζει ο Κ. Τέμπικε, ανάγεται στον Νίτσε και προχωρά σε μια διττή προσέγγιση της ανάλυσης της κυριαρχικής δύναμης: Η κυριαρχική δύναμη είναι τόσο θετική όσο και αρνητική, είναι τόσο καταπιεστική όσο και ικανή να δημιουργήσει ελεύθερους χώρους, είναι τόσο καταστρεπτική όσο και παραγωγική – ενώ ο Αντόρνο αναφέρεται πάντα αρνητικά στο ζήτημα της κυριαρχικής δύναμης, εκτός ελαχίστων περιπτώσεων, όπως αναφέρει ο Κρ. Τέμπικε, όπου ο Αντόρνο κάνει λόγο για την αναγκαιότητα του κατεξουσιασμού των υλικών στα πλαίσια της τέχνης και της συνεχόμενης με αυτήν τεχνικής. Christian Többicke, *Negative Dialektik und Kritische Ontologie, Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, σ. 140.

<sup>496</sup> Ας σημειωθεί ότι στην ψυχαναλυτική αναφορά του ο Αντόρνο δεν παραλείπει να επιτεθεί στους αναθεωρητές της ψυχανάλυσης όπως είναι ο Σάντορ Φέρεντσι (Sandor Ferenczi)· σε αυτούς συγκαταλέγεται και ο Γκέοργκ Γκρόντεγκ (Georg Groddeck) – κυρίως όμως ο τόνος της ανάκλησης του ριζοσπαστισμού του Φρόντντ έχει δοθεί από τον Εριχ Φρομ (Erich Fromm) και την Κάρεν Χόρνεϋ (Karen Horney). Ενώ στις «ηρωικές περιόδους της», όπως χαρακτηρίζει ο Αντόρνο την πρώτη περίοδο της φροϋδικής σχολής, αυτή άσκησε σκληρή κριτική προς το υπερεγώ, θεωρώντας το ως ετερόνομη αρχή προς το εγώ, οι «αναθεωρητές» εστιάζουν πλέον προς την αρχή της προσαρμογής υποχωρώντας από την σκληρή φροϋδική κριτική. Οι αναθεωρητές μιλούν «για το υγιές υπερεγώ το οποίο διαιρούν σε ένα ασυνείδητο και ένα προσυνείδητο και κατά συνέπεια αθώο μέρος» - αυτή η θέση προκαλεί, όπως είναι αυτονόητο, την επίθεση του Αντόρνο.

Η ψυχανάλυση αποτελεί ασφαλώς έναν κρίσιμο πυλώνα για τις θεωρητικές συλλήψεις του Αντόρνο και ευρύτερα της κριτικής θεωρίας. Μια γενική εικόνα για τη συνάντηση της κριτικής θεωρίας με την ψυχανάλυση παρέχει το έργο του Martin Jay *Dialektische Phantasie*, Fischer, Frankfurt am Main 1991, και ιδιαίτερα το τμήμα που αφορά την ενσωμάτωση της ψυχανάλυσης σ. 113-142 (*Η διαλεκτική φαντασία*, πρόλογος μετάφραση Φώτης Τερζάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009). Επισημαίνουμε δύο σημαντικά δοκίμια του Τέοντορ Αντόρνο που έχουν εκδοθεί στα ελληνικά από τον Ζήση Σαρίκα και τον Φώτη Τερζάκη· πρόκειται για το κείμενο «Η αναθεωρημένη ψυχανάλυση» (1946) και για το κείμενο «Κοινωνιολογία και ψυχολογία» I-II (1955). Όπως αναπτύσσει στην εισαγωγή του ο Φώτης Τερζάκης στο στόχαστρο του Αντόρνο θα τεθεί η συνθηκολόγηση των φροϋδικών αναθεωρητών «με την υφιστάμενη κοινωνία προδίδοντας το επαναστατικό στοιχείο που ελλόχευε στη σκέψη του Φρόντντ». (σ. 18). Για την σκέψη του Αντόρνο είναι βασικός «ένας απερίσταλτος φυσικός πυρήνας μέσα στον άνθρωπο», όπως τονίζει ο Φ. Τερζάκης, ο οποίος μέσα από την αναθεωρημένη ψυχανάλυση έχασε τη δυναμική του και ο οποίος είχε συμπυκνωθεί στην αξίωση «ενός προ-κοινωνικού υποστρώματος της ψυχής που νοείται όχι απλώς ως μη-ακόμα – κοινωνικοποιημένη αλλά ως ριζικά μη κοινωνικοποιημένο, σαν να λέμε, ένα κομμάτι άγριας και ανυπότακτης φύσης...» (σ. 19). Το μη ταυτό που αποτελεί την κεντρική θεωρητική σύλληψη του Αντόρνο συναντά εδώ την ψυχαναλυτική του διατύπωση. Ο Φώτης Τερζάκης δεν θα παραλείψει όμως να αναφερθεί στη θέση του Αντόρνο ότι η σκέψη του Φρόντντ τελεί ήδη μέσα σε μια κρίσιμη αντίφαση η οποία οδήγησε σε αυτήν τη μοιραία κομπορμιστική επανεμφάνιση της θεωρίας του: πρόκειται για μια αντίφαση όπου από τη μια πλευρά ο Φρόντντ εστιάζει στη λίμπιντο ως την καθ' εαυτήν ψυχική πραγματικότητα και από την άλλη πλευρά δέχεται την αρχή της πραγματικότητας με την ματαίωση της λίμπιντο που αυτή συνεπάγεται χωρίς να θέτει αυτήν την αρχή κάτω από ορθολογική κριτική εξέταση (σ. 21 και σ. 66).

<sup>497</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. A 539, B 567, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου, Η υπερβατική διαλεκτική*, εισαγωγή – μετάφραση – παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, ο.π., τεύχος δεύτερο, A 539, B 567, σ. 124, σ. 125.

<sup>498</sup> Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, Argument Verlag, Hamburg, 1993 (σ. 8). Ο Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ (Gerhard Schweppenhäuser) θεωρεί ότι μόνον εμμέσως προκύπτουν στοιχεία για τους ηθικο-φιλοσοφικούς στοχασμούς του Αντόρνο, στους οποίους ο ίδιος προτίθεται να εντοπίσει την εσωτερική συνοχή τους, χαρακτηρίζει δε ως αρνητική την ηθική φιλοσοφία του Αντόρνο «επειδή οι στοχασμοί του για την φθαρμένη ζωή τίθενται κριτικά-αρνητικά προς αυτήν» και κυρίως διότι «ο Αντόρνο αρνείται, προκειμένου να

θεμελιώσει την κριτική του να συγκροτήσει μια καταφατική αξιωματική αρχή περί ηθικής» (σ. 9). Ο Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ έχει προβεί προηγουμένως σε μια γενική διάκριση μεταξύ ηθικής (Ethik) και Moral: με τον όρο Moral κατανοείται ένα σύνολο από νόρμες, κανόνες και αξιωματικές αρχές του ανθρώπινου πράττειν που προσανατολίζεται σε ηθικά κριτήρια και αξιώνει επομένως έναν κατηγορικό χαρακτήρα και καθολική εγκυρότητα. Με τον όρο ηθική (Ethik) νοείται ο επιστημονικός κλάδος που διερευνά μεθοδικά και επιστημονικά το πεδίο της Moral, επομένως διερευνά το ηθικό πράττειν καθορίζοντας τις αξιωματικές αρχές του αγαθού και του ορθού. Εντός του πεδίου της ηθικής διακρίνεται, σύμφωνα με τον Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ, μια ιδιαίτερη περιοχή, αυτή της «μεταηθικής» (Metaethik) που δεν καταγίνεται με το περιεχόμενο αλλά με την μορφή της θεμελίωσης και της δικαιολόγησης των ηθικών κρίσεων επεκτεινόμενη στο πεδίο της γλωσσικής σημασιολογικής ανάλυσης. Ο Αντόρνο αντιτίθεται, όπως τονίζει ο Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ, στη χρήση των δύο όρων Ethik και Moral όταν δεν γίνεται διάκριση ανάμεσά τους – και τούτο όχι για λόγους γλωσσικής ασάφειας αλλά κυρίως διότι ο όρος Ethik δηλώνει κατά τον Αντόρνο μια (καταφατική) πρόθεση για τη θέσπιση αξιωματικών αρχών περί της ηθικής: προς αυτή την πρόθεση ο ίδιος αντιτίθεται, (σ. 7 και 8). Ο Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ θα τονίσει τον εμμενή χαρακτήρα της κριτικής του Αντόρνο προς την ηθική μέσα στην ιστορική πορεία της φιλοσοφικής της ανάπτυξης: στην αρχαιότητα η προβληματική αυτής της κριτικής αναπτύσσεται εν όψει της πραγματώσεως ή της αποτυχίας πραγματώσεως της θεωρητικής μεσολάβησης της ατομικότητας, που τώρα αρχίζει και ανακόπτεται, με την ολότητα της Πόλης. Στην καντιανή προβληματική αναπτύσσεται τόσο η διαπλοκή ελευθερίας και καταστολής όσο και η κοινωνικοφιλοσοφική προοπτική καθολικής αυτονομίας που εν τούτοις διαρρηγνύεται εν εαυτή. Εν συνεχεία ο Αντόρνο θα ακολουθήσει τον Χέγκελ, όπως αναπτύσσει ο Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ, ως προς την κριτική στο αφηρημένο αίτημα μιας υποστασιοποιημένης ηθικότητας, όπου όμως ο Αντόρνο θα στρέψει κατόπιν την κριτική του και στην εγελιανή υποστασιοποίηση μιας κοινωνικής ηθικότητας (Sittlichkeit). Και εν τέλει στο επίκεντρο των ηθικοφιλοσοφικών στοχασμών του Αντόρνο θα τεθεί, σύμφωνα με τον Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ, η νιτσεική κριτική στον ιδεαλιστικό διαχωρισμό του ηθικού από την καταγωγή του βάσει των ιστορικών σχέσεων κυριαρχίας. Ωστόσο ο Αντόρνο δεν θα παραλείψει, κατά τον Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ, να αναδείξει την αδύνατη στιγμή της νιτσεικής ηθικής γενεαλογίας καθώς δεν καταβάλλεται το τίμημα για το κόστος της ιστορικής παραγωγής της: η αποφυγή καταβολής του τιμήματος ισοδυναμεί με την αφηρημένη άρνηση της ηθικής, (σ. 178).

<sup>499</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, A 54, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2004, σ. 52.

<sup>500</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. A 57, και A 55, 56, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. σ. 54 και σ. 53 αντίστοιχα.

<sup>501</sup> Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, ο.π.σ. 83.

<sup>502</sup> Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, ο.π., (σ. 14). Σε αυτή τη συνάφεια ο Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ αναφέρεται στην ανασυγκρότηση που θα επιχειρήσει ο Αντόρνο στην εγελιανή σύλληψη της ηθικής προκρίνοντας την εγελιανή πραγματώση του Λόγου έναντι μιας αφηρημένης ηθικότητας. Στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* ο Χέγκελ ασκεί κριτική στην καντιανή ηθική φιλοσοφία εν όψει της απολιτοποίησης της δεοντολογικής οπτικής, όπως τονίζει ο Γκέρχαρντ Σβέππενχούζερ: η συνεπής ανάπτυξη των προσδιοριστικών όρων της ηθικής θα οδηγήσει στην αναιρέσή της (σ. 129). Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής ο Χέγκελ θα αντιπαρατάξει στην αστική κοινωνία «το κράτος ως την ύψιστη πραγματώση του Λόγου» και θα θεωρήσει ότι η αστική κοινωνία έχει αναιρεθεί εντός αυτού. Ο Σβέππενχούζερ αναπτύσσει τη σχετική θεώρηση του Αντόρνο πάνω στη θέση ότι η εγελιανή κριτική της ηθικής εσωτερικότητας αναστρέφεται σε κατάφαση της κοινωνικής ανελευθερίας, (σ. 134).

<sup>503</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. B 471, 473, A 443, 445 Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου, Η υπερβατική διαλεκτική*, εισαγωγή – μετάφραση – παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, ο.π. σ. 140, 141.

<sup>504</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. B 477, 479, A 449, 451, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου, Η υπερβατική διαλεκτική*, εισαγωγή – μετάφραση – παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, ο.π. σ. 143.

<sup>505</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. B 475, A 447, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου, Η υπερβατική διαλεκτική*, εισαγωγή – μετάφραση – παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, ο.π. σ. 141.

<sup>506</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. A 53, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. σ. 50 («ενώ τούτος [ο καθαρός πρακτικός Λόγος] ταυτίζεται εντελώς με τη θετική έννοια της ελευθερίας»)

<sup>507</sup> Το υπερβατικό σχήμα αποτελεί τον «τρίτον όρο», τη μεσολαβούσα παράσταση ανάμεσα στο φαινόμενο και στην κατηγορία. Έτσι αυτή η μεσολαβούσα παράσταση είναι και νοητική και κατ' αίσθηση. Σε αυτή τη σχηματοποίηση είναι καθοριστική η σύλληψη του χρόνου γιατί ο χρόνος είναι αφ' ενός μεν ομοειδής με το φαινόμενο καθώς «περιέχεται σε κάθε εμπειρική παράσταση του πολλαπλού» και αφ' ετέρου ο χρόνος «ως μορφολογικός όρος του πολλαπλού της εσωτερικής αισθήσεως, άρα και του συνδέσμου όλων των παραστάσεων, περιέχει ένα a priori πολλαπλό στην καθαρή εποπτεία» και κατά τούτο είναι ομοειδής με την κατηγορία «καθόσον είναι γενικός και βασίζεται σε ένα a priori κανόνα». Στη συνέχεια της καντιανής ανάπτυξης προσδιορίζεται ειδικότερα ο κομβικός χρονικός προσδιορισμός ο οποίος θα καλύψει όλες τις κατηγορίες: «τα σχήματα δεν είναι τίποτε άλλο παρά μόνο προσδιορισμοί a priori του χρόνου» και αναφέρονται «στη χρονική σειρά, στο χρονικό περιεχόμενο, στη χρονική τάξη και τέλος στην ολότητα του χρόνου εν σχέσει προς όλα τα δυνατά αντικείμενα». Οι κατηγορίες μέσω του σχηματισμού τελούν εν χρόνω και σε αυτό συνίσταται η λειτουργία της κατηγορίας απέναντι στην (άχρονη) μεταφυσική υπόσταση. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. A 137 B 176 κ. επ. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο.π. σ. 157- σ. 168.

<sup>508</sup> Theodor W. Adorno, *Erkenntnistheorie (1957/ 58)* hg. Karel Marcus, Nachgelassene Schriften, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV: Vorlesungen Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2018, 26η παράδοση, σ. 398.

<sup>509</sup> Η τυποποίηση (Formalisierung) του Λόγου βρίσκεται στο επίκεντρο της διαπλοκής ηθικής και διαφωτισμού στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* και ειδικότερα στο Παράρτημα II, *Ιουλιέττα ή Διαφωτισμός και ηθική* στο: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, ο.π. και *Διαλεκτική του Διαφωτισμού, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου*, ο.π.. (Τα παραθέματα παραπέμπουν στην ελληνική μετάφραση). Με αυτή την τυποποίηση, μέσα σε μια «άσπωση τεχνική διαδικασία», όλοι οι στόχοι έχουν χάσει τον χαρακτήρα της αναγκαιότητας και της αντικειμενικότητας, στο βαθμό που ο Λόγος γίνεται ουδέτερος απέναντι στους στόχους του με αποκλειστική αρμοδιότητα τον συντονισμό εν όψει ενός περιεχομένου που είναι πλέον αδιάφορο (σ. 177 και σ. 153). Οι Χορκχάμερ και Αντόρνο οδηγούνται στη σύλληψη της ολοκληρωτικής τυποποίησης του Λόγου (που αποτελεί την άλλη όψη της ταύτισης κυριαρχίας και Λόγου) προχωρώντας σε μια τολμηρή σύγκλιση ανάμεσα στην καντιανή ηθική θεώρηση και στους «σκοτεινούς» ντε Σαντ και Νίτσε, οι οποίοι θα βρουν έναν κοινό τόπο στη συστηματική ενότητα, στην εννοιολογική συνοχή, στη γενικότερη σχέση που διέπουν τον διαφωτισμό, όταν πλέον η αλήθεια έχει ταυτιστεί με το επιστημονικό σύστημα (σ.148). Ο ντε Σαντ στοχεύει στη «διάνοια χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου», επομένως «στο απαλλαγμένο από την κηδεμονία αστικό υποκείμενο» - αυτή η απαλλαγή φτάνει μέχρι του σημείου όπου η σκέψη θα αποκτήσει εδώ το άμεσο status του οργάνου με συνέπεια να επανέλθει στο άμεσο status της φύσης. Ο Νίτσε θα επιχειρήσει να συλλάβει τον «υπεράνθρωπο» σε αντικατάσταση του θεού. Εδώ οι Χορκχάμερ και Αντόρνο θα εντοπίσουν μια σύγκλιση ανάμεσα στην καντιανή ηθική αυτονομία (που αποτελεί μετασχηματισμό του θεϊκού νόμου) και στον νιτσεικό υπεράνθρωπο, του οποίου «η θέληση δεν είναι λιγότερο δεσποτική από την κατηγορική προσταγή» (σ. 192). «Η ηθική των κυρίων» εγκωμιάζεται από τον Νίτσε αλλά εδώ οι Χορκχάμερ και Αντόρνο θα δουν ανεστραμμένα (δηλαδή παρά το γράμμα του νιτσεικού κειμένου) μια κριτική διάσταση: «το μίσος κατά των ατροφικών ενστίκτων καταγγέλλει αντικειμενικά την αληθινή φύση των δεσμοφυλάκων, που μόνο πάνω στα θύματά τους φανερώνεται» (σ.172). Οι ντε Σαντ και Νίτσε θα ακολουθήσουν ένα κοινό ιδιάζον νήμα που εκτείνεται ανάμεσα στην καταγγελία της συμπόνοιας και στην εξύψωση της απόλαυσης: τη συμπόνοια την καταγγέλλουν γιατί υποδηλώνει μια υπόρρητη ταύτιση των ανθρώπων με τη δυστυχία (έτσι όμως σύμφωνα με τους Χορκχάμερ και Αντόρνο «γίνονται μέσα στην απελπισία τους εγκωμιαστές της εξουσίας», σ. 176) - η απόλαυση είναι τρόπον τινα η εκδίκηση της φύσης μετά την ολοκληρωτική της υποδούλωση (σ. 178) - σύμφωνα με την ανάπτυξη του Κοσμά Ψυχοπαϊδή «το σαδιστικό επιχείρημα επικυρώνει τη νομιμοποίηση της επιδίωξης της απόλαυσης καταγγέλλοντας τη συμπονετική συνείδηση ως ιδεολογική» χωρίς να διαφεύγει και αυτού του ιδεολογικού χαρακτήρα και η ίδια η απόλαυση καθώς και σε αυτήν, μετά τον χωρισμό της από τη συμπόνοια αρθρώνεται η γενικευμένη πολιτισμική αλλοτρίωση (Επίμετρο, σ. 427). Οι Χορκχάμερ και Αντόρνο θα αποτιμήσουν θετικά τους δύο σκοτεινούς συγγραφείς σε δύο σημεία: κατά πρώτον ο μετασχηματισμός της σκέψης ως οργάνου κυριαρχίας στην ακρότατη συνέπειά της θα αποκτήσει ένα απελευθερωτικό περιεχόμενο (ακόμα κι αν η ίδια η σκέψη δεν στόχευσε σε αυτό): «καθώς η σκέψη τρομάζει μπροστά στο είδωλο της μέσα στον δικό της καθρέφτη, ελευθερώνει τη ματιά προς αυτό που βρίσκεται πέρα από την ίδια» - και κατά δεύτερον οι σκοτεινοί συγγραφείς μπόρεσαν μέσα από τη βιαιότητα και απολυτότητα της έκφρασής τους να αναδείξουν «αδυσώπητα την τρομαχτική αλήθεια» δηλαδή «την αδιάλυτη συμμαχία Λόγου και εγκλήματος, αστικής κοινωνίας και κυριαρχίας» περισσότερο από τους αστούς απολογητές που επιχειρήσαν να καλύψουν την αναπόδραστη διαλεκτική του Διαφωτισμού μέσα από αρμονιστικές διδασκαλίες (σ. 197) - αυτή η έλλειψη της αρμονιστικής συγκάλυψης οδήγησε στο μίσος που έδειξαν απέναντι σε αυτούς τους σκοτεινούς οι προοδευτικοί στοχαστές «Επειδή ο Νίτσε και ο Σαντ διαλάλησαν σε όλο τον κόσμο ότι είναι αδύνατο να διατυπωθεί ένα βασικό επιχείρημα κατά του φόνου στηριζόμενο στο Λόγο, αντί να συγκάλυψαν αυτή την αδυναμία, προκάλεσαν το μίσος ακριβώς των προοδευτικών, οι οποίοι τους διάωκουν ακόμη» (σ. 198)

<sup>510</sup> Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, ο.π., σ. 132.

- 
- <sup>511</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. A 102, 103, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. σ. 90.
- <sup>512</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. B 195, A 156, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο.π., τόμος Β', σ. 178.
- <sup>513</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, BA 64, BA 67, Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1984, σ. 80, σ. 82.
- <sup>514</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. A 156, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. σ. 130.
- <sup>515</sup> Martin Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, σ. 36, σ. 13, σ. 11.
- <sup>516</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, σ. 112, Theodor W. Adorno *Minima Moralia*, Πρόλογος Δημήτριος Μαρκής, εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια 1990, σ. 167.
- <sup>517</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/65), ο.π., 10η παράδοση, σ. 244.
- <sup>518</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. A 55,56, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. σ. 53.
- <sup>519</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. A 81,82, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. σ. 75.
- <sup>520</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/65), ο.π. σ. 245.
- <sup>521</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. σελ. A 53, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, Μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. σ. 50.
- <sup>522</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/65), ο.π. σ. 270.
- <sup>523</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/65), ο.π. σ. 272.
- <sup>524</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π., A 444, B 472, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Εισαγωγή-Μετάφραση – Παρατηρήσεις, Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, ο.π. σ. 140.
- <sup>525</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ο.π. A 87, 88, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ο.π. σ. 80.
- <sup>526</sup> Th.W.Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, 8<sup>η</sup> παράδοση, σ. 119.
- <sup>527</sup> Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, ο.π. 8<sup>η</sup> παράδοση, σελ. 120.
- <sup>528</sup> Ulrich Müller, *Theodor W. Adornos ‚Negative Dialektik‘*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, σελ. 116.
- <sup>529</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, ο.π. σ.179.
- <sup>530</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, ο.π. σ.179.
- <sup>531</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, ο.π. σ.179.
- <sup>532</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ο.π. A 200, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ο.π. σ. 165.

---

<sup>533</sup> Josef Simon, «Η γλώσσα και η κριτική στον Nietzsche», στον τόμο: *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, Friedrich Nietzsche, «Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια», πρόλογος- μετάφραση Θεόδωρος Πενολίδης, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 88.

<sup>534</sup> Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, επιμ. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München 1965, τρίτος τόμος, σ. 768.

<sup>535</sup> Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Gesammelte Schriften Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, σ. 207, *Αισθητική Θεωρία*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρη Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σ. 237.

<sup>536</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. A 114, A 122, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο.π., τόμος δεύτερος σελ. 111, 127.

Σχετικά με το ζήτημα αυτό μπορεί ακόμη να σημειωθεί ότι ο Καντ στην Υπερβατολογική Διαλεκτική (B 685) κάνει λόγο για την ομοιογένεια/ το ομοειδές των πραγμάτων (Gleichartigkeit), και στηριζόμενος σε αυτή τη συνάφεια ο Μαξ Χορκχάιμερ, στη δική του φιλοσοφική θεώρηση, θα κάνει λόγο για τη «σύνθεση μέσω σύγκρισης» για να στηρίξει το δικό του πόρισμα για την εντός της πραγματικότητας ανάδειξη του συστήματος και όχι μόνον ως ιδέα, όπως το θεωρούσε εφικτό ο Καντ. (Max Horkheimer, «Über Kants *Kritik der Urteilstkraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie» (1925, διατριβή επ' υφηγεσία) στον τόμο: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 2, *Philosophische Frühschriften 1922 - 1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, σ. 108).

<sup>537</sup> Έχοντας κεντρικό στόχο την αποδυνάμωση της ριζοσπαστικότητας της Κριτικής θεωρίας, ο Γιούργκεν Χάμπερμας διατυπώνει τη θέση ότι ήδη από τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο συλλαμβάνουν τη μίμηση ως μια ικανότητα για την οποία, δεδομένων των δεσμών του εργαλειακού Λόγου, δεν μπορούν να μιλήσουν παρά μόνο σαν να πρόκειται για ένα αδιαπέραστο κομμάτι της φύσης χαρακτηρίζοντας τη μιμητική ικανότητα ως μια «παρώθηση» (Impuls) όπου η εργαλειοποιημένη φύση εγείρει την «άρρητη θρηνωδία της». Ο Χάμπερμας θεωρεί ότι οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο ήταν αναγκασμένοι να συγκροτήσουν μια θεωρία για τη μίμηση, η οποία ωστόσο δεν μπορούσε να συγκροτηθεί εννοιολογικά: αν η μίμηση μπορούσε να οδηγήσει σε μια σύλληψη μιας οικουμενικής συμφιλίωσης, αυτό δεν θα μπορούσε να γίνει με τους εγελιανούς όρους της ενότητας της ταυτότητας και της μη ταυτότητας, του πνεύματος και της φύσης, «αλλά σαν ένα κρυπτογράφημα περίπου στο επίπεδο της φιλοσοφίας της ζωής». Ο Χάμπερμας θεωρεί ότι η σύλληψη της μίμησης δεν μπορεί να γίνει με συλλογιστικούς/διασκεπτικούς όρους (diskursiv) αλλά μόνο σε επίπεδο εννοιακό (intuitiv), όπου μέσα από μια βουβή ενθύμηση οι μιμητικές παρωθήσεις θα μεταβληθούν σε μια κατανοητική επίγνωση των πραγμάτων (Einsicht). Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, ο. π., σ. 512 και σ. 514. Θα μπορούσε εδώ να σημειωθεί ότι η μίμηση στον Αντόρνο ποτέ δεν απολυτοποιείται και τίθεται πάντα σε διαλεκτική σχέση με την ορθολογικότητα, σύμφωνα με όσα αναπτύσσονται ιδιαίτερα στις εννοήσεις της *Αισθητικής Θεωρίας*, όπως θα καταδειχθεί στην επόμενη ενότητα.

<sup>538</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/65), ο.π. σ. 295.

<sup>539</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/65), ο.π. σ. 295.

<sup>540</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο. π. σ. A 50, B74, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο.π. σ. 15.

<sup>541</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο. π. σ. A 98, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο.π. σ. 80.

<sup>542</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο. π. σ. A 141, B 181 Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο. π. σ. 161.

<sup>543</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 297.

<sup>544</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 297.

<sup>545</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 297.

<sup>546</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 300.

<sup>547</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 320.

- 
- <sup>548</sup> Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, ο.π. σ. 22.
- <sup>549</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 323.
- <sup>550</sup> Max Horkheimer Theodor W. Adorno *Dialektik der Aufklärung*, ο. π. σ. 165, Μαξ Χορκχάμερ Τέοντορ Β. Αντόρνο *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, ο. π. σ. 259,
- <sup>551</sup> William Shakespeare, *Hamlet*, ελληνική μετάφραση Ερρίκος Μπελιές, Κέδρος, Αθήνα 2007, σ. 78 και σ. 132.  
Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 320.
- <sup>299</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 327.
- <sup>553</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 328.
- <sup>554</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 329.
- <sup>555</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 370.
- <sup>556</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 17.
- <sup>557</sup> Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, Μετάφραση-προλεγόμενα-ερμηνευτικά σχόλια Π. Θανασιάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006, σ. 126.
- <sup>558</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, ο.π. σ. 133.
- <sup>559</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, ο.π. σ. 116.
- <sup>560</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, ο.π. Ο συγγραφέας παραπέμπει στην § 340 κ.επ. από τα *Στοιχεία της φιλοσοφίας του δικαίου* [§§ 340-360].
- <sup>561</sup> Walter Jaeschke, *Hegel, Handbuch, Leben- Werk- Wirkung*, ο. π. σ. 410.
- <sup>562</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και Αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα 1997, σ. 377.
- <sup>563</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και Αλήθεια*, ο. π. σ. 330.
- <sup>564</sup> Είναι χαρακτηριστικός ο τίτλος του έργου του Τέοντορ Λέσσινγκ, το οποίο προτείνει στους φοιτητές του ο Αντόρνο: «Ιστορία ως νοηματοδότηση του άνευ νοήματος», Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, πρώτη έκδοση, Μόναχο 1919, Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 34.
- <sup>565</sup> Ο όρος Unwesen (δηλαδή η έλλειψη ουσίας) υποδηλώνει, σύμφωνα με την απόδοση του Λευτέρη Αναγνώστου «τη μη ουσία, το κατ' εξοχήν αρνητικό, το κακό, την τερατομορφία»- από την ελληνική έκδοση των *Minima Moralia* του Th.W.Adorno, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990, σ. 376, σημείωση 8.
- <sup>566</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 73.
- <sup>567</sup> Ιμμάνουελ Καντ, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», στο: *Δοκίμια*, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Ε.Π. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 28.
- <sup>568</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 77.

<sup>569</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 78.

<sup>570</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 78.

<sup>571</sup> Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και Κράτος*, μετάφραση Θέμης Μιχαήλ, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα Απρίλιος 1974, σ. 132.

<sup>572</sup> Η επιστολή του Μπακούνιν στον Νετσάγιεφ χρονολογείται στις 2 Ιουνίου 1870 (Λοκάρνο) και βρίσκεται στον τόμο: Σεργκέι Νετσάγιεφ, *Η κατήχηση του επαναστάτη*, Μιχαήλ Μπακούνιν, *Απάντηση στον Νετσάγιεφ*, μετάφραση – επιμέλεια Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις Πανοπτικών, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 62.

<sup>573</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 90.

<sup>574</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 91.

<sup>575</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2013, σ. 388 και σ. 391.

Για τον Γ. Φαράκλα στη νοηματική συγκρότηση είναι εγγενής η κριτική της κυριαρχίας, έτσι ώστε το νόημα να αποκτά αναπότρεπτα μια χειραφετητική διάσταση, καθ' όσον «η απελευθέρωση είναι διαδικασία νοηματικής συγκρότησης»: «οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι επειδή αλληλοαναγνωρίζονται ως ελεύθεροι». Σε αυτή τη σχέση εντοπίζεται η «η δομή των αντίστροφων υπαγωγών που προσιδιάζει στη νοηματική συγκρότηση». (σ.646)

<sup>576</sup> Jan Weyand, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, zu Klampen, Kritische Studien 15, Lüneburg 2001, σ. 52.

<sup>577</sup> Το ερώτημα για την τεχνική θα αναδυθεί ως ουσιώδες ερώτημα για την εκδίπλωση της ίδιας της αλήθειας. Ο Χάιντεγκερ εκκινεί από ένα κομβικό σημείο της μεταφυσικής, από το «αυτονόητο» της ενότητας των τεσσάρων αριστοτελικών αιτιών (causa materialis, causa formalis, causa finalis, causa efficiens). Αυτό ακριβώς η αυτονόητη ενότητα τίθεται υπό ερώτηση με βάση την οποία η εμβάθυνση προχωρά στην πραγμάτευση του αιτίου, που είναι καθοριστικό για τα υπόλοιπα τρία, στην causa efficiens. Η ανάπτυξη αναζητά τη σύνταξη της σχέσης ανάμεσα στην αλήθεια και την τεχνική που αναπτύσσεται ως «ο τελευταίος μετασχηματισμός της μεταφυσικής». Εδώ ως ουσία της τεχνικής αναδύεται, μέσα από την αλήθεια, η περιώνυμη χάιντεγκεριανή έννοια του Ge-stell (που νοείται ως σύστημα). Αν στην ουσία της τεχνικής φύεται, λόγω αυτού του Ge-stell, ο κίνδυνος, ωστόσο μόνον εδώ μπορεί να φύεται και το σωτήριο, σύμφωνα με τον Χαίλντερλιν, στον οποίο παραπέμπει ο έμπνους στοχασμός του Χάιντεγκερ (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, («Die Frage nach der Technik»), Neske, Stuttgart 1954 (σ. 28 και 35), Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Περί πολιτικής, Περί αλήθειας, Περί τεχνικής*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Ηριδανός, Αθήνα 2011, σ. 197 και 207). – Για την αναγωγή της χάιντεγκεριανής έννοιας της τεχνικής σε οντολογικό πλαίσιο: Hans-Jürgen Gawohl, *Nihilismus und Metaphysik, Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Frommann – Holzboog, Stuttgart Bad - Canstadt 1989, σ. 286. Για το ίδιο ζήτημα της τεχνικής μπορούμε να σημειώσουμε τη θέση που αναπτύσσει ο Χάιντς Ρέτγκες (Heinz Röttges): Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ ερμηνεύει την τεχνολογία «ως εξωτερικό αποτέλεσμα» της νιτσεικής μεταφυσικής που κορυφώνεται στη «βούληση για δύναμη», δηλαδή η τεχνολογία αποτελεί την κορύφωση της υποκειμενικότητας, της «Subiectität» σύμφωνα με την έκφραση του Νίτσε, όπως αναφέρει ο Χ. Ρέτγκες – από την άλλη πλευρά, συνεχίζει ο ίδιος, ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο βλέπουν την τεχνική, την «ιστορική καταστροφή» όπως αναφέρει, μέσα στο πεδίο της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού, ενός διαφωτισμού που πρόδωσε εαυτόν στη βάση της αρχής της κυριαρχίας καθώς έθεσε εαυτόν κατά τρόπο μη κριτικό, άμεσο και απόλυτο και κατά τούτο κατά τρόπο ολοκληρωτικό. Στην ίδια συνάφεια ο Χ. Ρέτγκες αναφέρει και τη θέση του εγγεληανού φιλοσόφου Μπρούνο Λήμπρουκς (Bruno Liebrucks) ο οποίος ανάγει την κυριαρχία της τεχνικής στην αποψίλωση της εμπειρίας της συνείδησης από τη γλώσσα προς όφελος μιας απολυτοποιημένης και μονοσήμαντης τυπικής λογικής. Γενικά ο Χ. Ρέτγκες θεωρεί ότι οι θέσεις αυτές, του Χάιντεγκερ, των Χορκχάιμερ και Αντόρνο και του Λήμπρουκς διέπονται από μια βαθειά εμπλοκή των ιστορικών καταστροφών με την τεχνική απέναντι σε θετικιστικές θέσεις που υποστηρίζουν την δήθεν ουδετερότητα των τεχνολογικών δομών. Heinz Röttges, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Walter de Gruyter, Berlin New York, 1972, σ. 285.

<sup>578</sup> Ο Κρίστιαν Τέμπικκε (Christian Többicke) θα αναπτύξει τη θέση ότι η σύλληψη του ιδιαίτερου στη μοναδικότητά του συνιστά ένα είδος οντολογικής θεώρησης στη φιλοσοφία του Αντόρνο, εφ' όσον διερευνά το ιδιαίτερο ως το υπάρχον μέσα στην ιδιοσυστασία του. Όμως δεν πρόκειται για μια οντολογία που ανάγεται στην πρωταρχή ως Ursprungsphilosophie αλλά για μια κριτική οντολογία που δεν ανάγει το υπάρχον/ το ον στο πρωταρχικό θεμέλιο αλλά στη συνάφειά του με την ιστορικότητα της εμπειρίας. Ο Κρίστιαν Τέμπικκε παραθέτει ως βασική για μια τέτοια

---

ανάγνωση τη θέση της *Αρνητικής Διαλεκτικής*: «ένα οντολογικό στοιχείο απαιτείται όσο η οντολογία, κριτικά, δεν αναγνωρίζει στο υποκείμενο τον πλήρως συστατικό ρόλο, χωρίς ωστόσο να υποκαθίσταται το υποκείμενο από το αντικείμενο τρόπον τινά σε μια δεύτερη αμεσότητα.» (ND σ. 186). Christian Többicke, *Negative Dialektik und Kritische Ontologie, Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, ο.π., σ. 22 και σ. 55.

<sup>579</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο. π. σ. 393.

<sup>580</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο. π. σ. 394.

<sup>581</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο. π. σ. 404 και σ. 405.

<sup>582</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο. π. σ. 405.

<sup>583</sup> Reinhard Kager, *Herrschaft und Versöhnung, Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, ο.π. σ. 157.

<sup>584</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, ο. π. σ. 147.

<sup>585</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, ο. π. σ. 148.

<sup>586</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, ο. π. σ. 137.

<sup>587</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, ο. π. σ. 13.

<sup>588</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. B 262, 263, A 215, 216, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, ο.π. σ. 248.

<sup>589</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* ο.π. σ. 152.

<sup>590</sup> Theodor W. Adorno, *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, ο.π. σ. 203.

<sup>591</sup> Στη δική του θεώρηση ο Γ. Φαράκλας σημειώνει: «η γνώση αφήνει το αντικείμενο ελεύθερο, γιατί ξέρει πώς αυτό, μόνον όταν αυτονομείται έτσι, οντικά, μου προσφέρει το αληθινό του νόημα». Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και Αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα 1997, σ. 218.

<sup>592</sup> Carl-Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, σ. 93.

<sup>593</sup> Αυτή η διατύπωση πλησιάζει αρκετά μια σχετική συνάφεια του Χέρμαν Σβεπενχούζερ για τον Κίρκεγκαρντ. Σύμφωνα με την ανάπτυξη του Χέρμαν Σβεπενχούζερ για τον Κίρκεγκαρντ «η πνευματική έκφραση της υποκειμενικής απόγνωσης λαμβάνει τη μορφή μιας θετικής θεώρησης/διδασκαλίας της αρνητικότητας. Η διαφορά ανάμεσα στον εαυτό και στο γενικό υποστασιοποιείται ώστε λογικές σχέσεις να εμφανίζονται ως οντολογικές» Hermann Schweppenhäuser, *Kirkegaards Angriff auf die Spekulation, eine Verteidigung*, Text und Kritik, München 1993, σ. 180.

<sup>594</sup> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, ο. π. σ. 691-704. Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Για την έννοια της ιστορίας*, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας και Αριστείδης Μπαλτάς, ο. π. σ.79-97. Οι παραπομπές γίνονται σε αυτήν τη μετάφραση. Η ίδια μετάφραση είχε δημοσιευτεί στο περιοδικό *ο Πολίτης*, τεύχος 43, Νοέμβριος 1997, σ. 32-39. Εδώ, στην εισαγωγική θεώρησή του, ο Γ.Φαράκλας τονίζει ότι ο Μπένγιαμιν «παραμένει μαρξιστής με όλη τη σημασία του όρου» επισημαίνοντας ταυτόχρονα ότι «η πρωτοτυπία του εγχειρήματός του έγκειται ακριβώς στο ότι αντιμετωπίζει τη θεολογία θετικά ως αρωγό της κομμουνιστικής πρακτικής». Ο Γ. Φαράκλας προχωρά σε μια διάκριση μεταξύ μεσσιανικού και εσχατολογικού στοιχείου τονίζοντας ότι «η [εκ μέρους του Μπένγιαμιν] θεολογική υποστήριξη του ιστορικού υλισμού είναι μεσσιανική και όχι εσχατολογική».

Από μια γενική οπτική, για την προσέγγιση των κειμένων του Μπένγιαμιν είναι πάντως χρήσιμη η θέση που διατυπώνει ο Γιούργκεν Χάμπερμας: «ο Μπένγιαμιν ανήκει σε εκείνους τους συγγραφείς, για τους οποίους είναι αδύνατον να έχει κανείς συνολική εποπτεία, και το έργο των οποίων βασίζεται σε μια ιστορία αταίριαστων μεταξύ τους επιρροών».



---

(Jürgen Habermas, «Walter Benjamin- Bewußtmachende oder rettende Kritik» στο: Siegfried Unseld, (επιμ), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt am Main 1972, σ. 176, ελληνική μετάφραση: «Βάλτερ Μπένγιαμιν- ο στόχος της κριτικής: συνειδητοποίηση ή διάσωση;» Από τον τόμο: *Βάλτερ Μπένγιαμιν, Για το έργο τέχνης- τρία δοκίμια*, πρόλογος- μετάφραση-σχόλια Αντώνης Οικονόμου, Πλέθρον, Αθήνα 2013, σ. 133.

<sup>595</sup> Herbert Marcuse, «Revolution und Kritik der Gewalt, Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins», από τον συγκεντρωτικό τόμο για τη φιλοσοφία της ιστορίας του Βάλτερ Μπένγιαμιν: *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'*, *Beiträge und Interpretationen*, επιμ. Peter Bulthaupt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, σ. 19.

<sup>596</sup> Walter Benjamin, «Der Sürrealismus Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz» στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, *Gesammelte Schriften* Bd. II-1, σ. 308. Ελληνική μετάφραση: «Υπερρεαλισμός, το τελευταίο ενσταντανέ της ευρωπαϊκής διάνοησης», μετάφραση Στέλλα Νικολοπούδη, περιοδικό *ο Πολίτης*, Αθήνα Νοέμβριος 1997, τεύχος 43, σ. 40-47 και σε μετάφραση του Αντόνη Οικονόμου στον τόμο *Βάλτερ Μπένγιαμιν, Για το έργο τέχνης- τρία δοκίμια* ο.π. σελ. 61-79.

<sup>597</sup> Το απόσπασμα παρατίθεται σε μετάφραση του Γ. Σαγκριώτη από το δοκίμιό του «Ο πολιτικός μεσσιανισμός του Βάλτερ Μπένγιαμιν», από τον συλλογικό τόμο *Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της*, επιμέλεια Σταύρος Ζουμπουλάκης, Αρτος Ζωής, Αθήνα, 2011, σ. 405.

<sup>598</sup> Walter Benjamin, «Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik», στον τόμο *Fragmente Autobiographische Schriften*, *Gesammelte Schriften* Bd. VI, σ. 92.

<sup>599</sup> Walter Benjamin, «Theologisch- Politisches Fragment» στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, *Gesammelte Schriften* Bd. II-1 σ. 203. Όπως έχει παρατηρηθεί, αν και το κείμενο αυτό του Μπένγιαμιν ανήκει στη δεκαετία του '20, ο Αντόρνο εσφαλμένα, αλλά δικαιολογημένα, το τοποθέτησε χρονολογικά μαζί με τις θέσεις για την «Έννοια της Ιστορίας», καθότι περιεχομενικά βρίσκεται στη δική τους κατεύθυνση.

<sup>600</sup> Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand, Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, σ. 127. Η παραπομπή αφορά: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. V 1, *Das Passagen-Werk*, σ. 490-491.

<sup>601</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο. π. σ. 695, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο. π. σ. 82.

<sup>602</sup> Michael Löwy, *Walter Benjamin Προμήνημα κινδύνου – Μια ανάγνωση των θέσεων «για τη φιλοσοφία της ιστορίας»*, μετάφραση Ρεβέκα Πεσσάχ, επιμέλεια Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2001, σ. 102.

<sup>603</sup> Στη μέλετη του για το μαρκόκ δράμα, και συγκεκριμένα στην ενότητα για τη Θεωρία της κυριαρχίας, ο Μπένγιαμιν πραγματεύεται ήδη την κατάσταση έκτακτης ανάγκης, την οποία εντοπίζει στην ιστορική αντίθεση ανάμεσα στην παλινόρθωση και την καταστροφή. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, Abhandlungen*, Bd. I-1, σελ. 245-248, *Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, περιοδικό Πλανόδιο, Αθήνα 1996, τεύχος 23, σ. 237-240. Οι δυο μεταφραστές έχουν μεταφράσει ορισμένα αποσπάσματα του έργου. Το πλήρες έργο υπάρχει μεταφρασμένο στην ελληνική έκδοση: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η καταγωγή του γερμανικού δράματος*, εισαγωγή- μετάφραση Χρήστος Γεμελιάρης, Ηριδανός, Αθήνα, 2017.

<sup>604</sup> Όπως επισημαίνει ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης ο Χέγκελ «εισάγει τη διάκριση μεταξύ κανονικής (ειρηνικής) κατάστασης και κατάστασης έκτακτης ανάγκης» στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* (§ 278). Σε περίπτωση κρίσης «η πολιτική απόφαση μπορεί να απαιτήσει θυσίες για τη διάσωση του κράτους». Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 156-157.

<sup>605</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 2009, σ. 21. *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση-σημειώσεις- επιλεγόμενα Παναγιώτης Κονδύλης, Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, σ. 32.

<sup>606</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 132.

<sup>607</sup> Rolf Tiedemann, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus», στον συγκεντρωτικό τόμο: *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'* ο. π. σ. 83.

---

<sup>608</sup> Rolf Tiedemann, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus», στον τόμο: *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"* ο. π. σ. 89. Για την συγκεκριμένη παραπομπή του Rolf Tiedemann: Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, τόμος 8, σ. 115, Καρλ Μαρξ, *Η 18<sup>η</sup> Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μετάφραση και σημειώσεις Φ.Φωτίου, Θεμέλιο, Αθήνα 1982, σ. 15.

<sup>609</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο. π. σ. 701, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο. π. σ. 90.

<sup>610</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο. π. σ. 697, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο. π. σ. 84.

<sup>611</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο. π. σ. 698, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο. π. σ. 86.

<sup>612</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο. π. σ. 702, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο. π. σ. 92.

<sup>613</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο. π. σ. 703, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο. π. σ. 92.

Ο Δ. Καρύδας αναπτύσσει διεξοδικά το ζήτημα της διασταύρωσης του μπενγιαμινικού αιτήματος για την «ανασύσταση της ιστορικής εμπειρίας» με τη μοναδολογία του Λάμπνιτς: η ασυνέχεια στο έργο του Λάμπνιτς «μεταξύ της απαίτησης της καθολικότητας της εννοιακής παραγωγής [...] και της δέσμευσης της τοπικής στην εμμενή ανάλυση ξεχωριστών προβλημάτων» θα συναντήσει το εγχείρημα του Μπένγιαμιν «να ανασυστήσει την εμπειρία ενός κόσμου στην ολότητά της», μια ολότητα όμως που δεν νοείται όπως τονίζει ο Δ. Καρύδας στην ενότητά της αλλά «προκύπτει ως συστοιχία ιδιαιτεροτήτων, ασυνεχειών και ρηγμάτων» - Δημήτρης Καρύδας, *Τα πρωτεία της πολιτικής, Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν στοχαστής της ιστορίας*, ο. π. σ. 91.

<sup>614</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο. π. σ. 703, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο. π. σ. 92.

<sup>615</sup> Michael Löwy, *Walter Benjamin Προμήνυμα κινδύνου* ο. π. σ. 172.

<sup>616</sup> Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand, Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, ο. π. σ. 110.

<sup>617</sup> Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand, Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, ο. π. σ. 35.

<sup>618</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 121-122.

<sup>619</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 134.

<sup>620</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τόμ. VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, σελ. 589. Το απόσπασμα παρατίθεται σε μετάφραση του Γ. Σαγκριώτη από το κείμενο: «Μετεξελίξεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία. Αλήθεια και χρόνος», ο. π. σ. 125-147.

<sup>621</sup> Th.W.Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», *Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 337. Η διάλεξη *Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας* περιέχεται στην ελληνική έκδοση: *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, Μετάφραση Θεωдорής Λουπασάκης, Πρίσμα, Αθήνα 1992, σ. 30.

<sup>622</sup> Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, ο. π. σ. 264, Th.W. Adorno, *Αισθητική Θεωρία*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, ο. π. σ. 302.

<sup>623</sup> Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, Harper & Row, New York, 1944. Ο Νόμιαν υπήρξε μαθητής του Καρλ Σμιτ και στο συγκεκριμένο έργο συγκρίνει το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς με το θηρίο της Παλαιάς Διαθήκης Βεεμώθ (*Ιώβ 40:15*) και όχι με τον Λεβιάθαν. Ο Δημήτρης Καρύδας και ο Γιώργος Σαγκριώτης στην εισαγωγή τους στο έργο του Carl Schmitt *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χόμπερς, Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου* επισημαίνουν ότι «η θανάτωση του κραταιού Λεβιάθαν συμπίπτει με τη συρρίκνωση της auctoritas σε απλή potestas [...] όμως η επιδιωκόμενη ολική πολιτικοποίηση και υπέρβαση της ουδετερότητας δεν είναι εφικτή παρά με μια υπερδιόγκωση της κρατικής potestas [...]». Το έργο του Σμιτ, όπως αναφέρουν οι δύο συγγραφείς, βρήκει ελιγμών ανάμεσα στην «σύμπλευση με τη ναζιστική εξουσία αλλά και την τήρηση των αποστάσεων από την εθνικοσοσιαλιστική υπερτίμηση του κινήματος και του κόμματος έναντι του κράτους». (Carl Schmitt *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χόμπερς, Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου* Μετάφραση – επιμέλεια Γιώργος Σαγκριώτης, εισαγωγή Δημήτρης Καρύδας, Γιώργος Σαγκριώτης, Σαββάλας, Αθήνα 2009, σ. 30-31).

<sup>624</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 184.

<sup>625</sup> Σύμφωνα με την εισαγωγική ανάπτυξη του Μαρτίνας Γιουνγκ για την Ερμηνευτική στον τόμο: Matthias Jung, *Hermeneutik, zur Einführung*, Junius, Hamburg 2001, σ. 71.

<sup>626</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 183.

<sup>627</sup> Ο Βάλτερ Μπένιαμιν, στον γνωσιοκριτικό πρόλογό του για την *Καταγωγή του γερμανικού δράματος*, πραγματεύεται ιδιαίτερα αυτήν την έννοια της Konstellation, της οποίας ο ρόλος είναι επιτελικός για το αίτημα «σώζειν τα φαινόμενα». «Οι ιδέες αποτελούν αιώνιους αστερισμούς και, καθώς τα στοιχεία συλλαμβάνονται ως σημεία σε αστερισμούς αυτού του είδους, τα φαινόμενα διαμελίζονται και σώζονται» Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, (Erkenntniskritische Vorrede), ο. π. σ. 215, Walter Benjamin *Η καταγωγή του γερμανικού δράματος*, Γνωσιοκριτικός πρόλογος στον τόμο: *Η αποστολή του μεταφραστή και άλλα κείμενα για τη γλώσσα*, μετάφραση από τα γερμανικά Γιώργος Σαγκριώτης, Πατάκης, Αθήνα 2014, σ. 85.

<sup>628</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», *Gesammelte Schriften* 1, Philosophische Frühschriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 359, Τέοντορ Β.Αδorno, Η ιδέα της φυσικής ιστορίας, μετάφραση Θεοδώρας Λουπασάκης, ο.π., σ. 63.

<sup>629</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 187.

<sup>630</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über Marxistische Dialektik*, der Malik Verlag, Berlin, kleine revolutionäre Bibliothek, 1923, φωτομηχανική ανατύπωση 1967/68 Verlag de Munter Amsterdam, σ. 159. Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Καβουλάκος, ο.π. σ. 195.

Ο Κωνσταντίνος Καβουλάκος, στο έργο του *Ιστορία και πράξη, Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*, ο. π. αναφερόμενος στη θεωρητική συγκρότηση του Λούκατς εν όψει των νεοκαντιανών οπτικών και ειδικότερα του Εμίλ Λασκ (Emil Lask), θα υπογραμμίσει ότι το «νέο, ως το μοναδικό και ανεπανάληπτο ιστορικό περιεχόμενο, δεν μπορεί να συλληφθεί υπολογιστικά μέσω αφηρημένων καθολικών εννοιών» (σ. 89). Σύμφωνα με τη θεώρηση του Κ. Καβουλάκου το ιστορικά νέο κατά Λούκατς τίθεται στην προβληματική για το ζήτημα της μορφής και περιεχομένου (που συνιστά το κατ' εξοχήν πρόβλημα για την ανορθολογικότητα όπως αναπτύσσει ο Λούκατς ως προς τις αντινομίες της αστικής σκέψης)· περαιτέρω ο Λούκατς θα προωθήσει, όπως υπογραμμίζει ο Κ. Καβουλάκος, «ενεργητικά την ιδέα του πρωτείου της ιστορίας έναντι του συστήματος» (σ. 98). Σε αυτά τα πλαίσια η σύλληψη της ιστορίας συνιστά «μια πρακτικά προσανατολισμένη μορφή γνώσης» που αντιπαράκειται «στην ενατενιστική στάση» της ορθολογικής φιλοσοφίας· κατά τούτο ο Κ. Καβουλάκος επισημαίνει ότι βάσει αυτής της οπτικής «πρέπει να εγκαταλειφθεί ως λανθασμένη» η αντίληψη ότι ο Λούκατς επεδίωκε «τη διατύπωση ενός διαλεκτικά συγκροτημένου συστήματος». Γι' αυτό και θεωρεί ότι θα πρέπει να αντιμετωπίζονται με επιφύλαξη «αναγνώσεις σαν του Αντόρνο, οι οποίες παραγνωρίζουν εντελώς την κριτική του Λούκατς στην εγγεληνική ολοκλήρωση της ιδεαλιστικής διαλεκτικής» (σ. 98). Προς επίρρωση της θέσης του ο Κ. Καβουλάκος θεωρεί ότι πρέπει να ληφθούν υπόψη οι θέσεις του Λούκατς απέναντι και στον φιχτεανό ιδεαλισμό που ακυρώνουν την αντορνιακή ταύτιση «του υποτιθέμενου ιδεαλισμού του Λούκατς με αυτόν του Φίχτε» (σ. 111 σημ. 255). Ο Λούκατς θα προχωρήσει εν τέλει προς τον Μαρξ: ήδη στον Χέγκελ, σύμφωνα με τον Κ. Καβουλάκο, αναδεικνύεται «μια επαναστατική στιγμή, εκείνη που παραπέμπει σε μια μη συστηματική διαλεκτική της ιστορίας» (σ.100) - και αυτή η στιγμή γίνεται το εφελτήριο για να οδηγήσει τη μαρξική σύλληψη στην ανάδειξη της ανεξαρτησίας του υλικού στη θεωρία. Προς αυτήν την κατεύθυνση ο Κ. Καβουλάκος επικαλείται και τη θέση του Φούριο Τσερούτι (Furio Cerutti) για την αντίκρουση του υποτιθέμενου ιδεαλισμού του Λούκατς, στο βαθμό που ο Τσερούτι, εν όψει των εγγενών κρίσεων του καπιταλισμού και των αγώνων του εργατικού κινήματος, θα τονίσει ότι για τον Λούκατς «ο εξορθολογισμός ως πραγματοποίηση βρίσκει το όριό του στην αντίσταση της συγκεκριμένης – υλικής υποκειμενικής διάστασης» (σ. 159, σημ. 139/ ο Κ. Καβουλάκος παραπέμπει: Cerutti, Furio, «Habermas und Marx», *Leviathan*, 11/3 (1983), σ. 372). Στην πορεία της θεώρησής του ο Κ. Καβουλάκος θα αναδείξει ότι για τον Λούκατς το ριζικά νέο αρθρώνεται στην προλεταριακή επανάσταση (σ. 236) και μάλιστα νοείται ως άλμα το οποίο όμως δεν συμπίπτει σε μια αστραπιαία διάσταση αλλά αποβλέπει «στη διαμεσολαβημένη ολότητα της διαλεκτικής θεωρίας» (σ. 239) – κατά τούτο η διαρκής ανάδυση του νέου τίθεται απέναντι στον κίνδυνο της γραφειοκρατικής πραγματοποίησης. Εν τέλει μέσα από την άρθρωση της πράξης το ριζικά νέο συλλαμβάνεται «με την έννοια της ανάδυσης της ριζικής ετερότητας» (σ. 275).

<sup>631</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 345, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 42.

<sup>632</sup> Th.W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», ο.π. σ. 327. Η ελληνική μετάφραση του κειμένου «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» βρίσκεται στην έκδοση: Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, μετάφραση Θεοδωρή Λουπασάκης, ο.π. σ.16.

<sup>633</sup> Th.W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», ο.π. σ. 328. Στην ελληνική μετάφραση «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» ο.π. σ.17.

<sup>634</sup> Στο έργο του *Οροι, Αξίες, Πράξεις* ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης αναπτύσσει διεξοδικά τη σελεριανή θεώρηση με επίκεντρο αφ' ενός την αντιπαράθεση της περιεχομενικής αξιολογίας του Σέλερ προς τον καντιανό φορμαλισμό και αφ' ετέρου την ανάδειξη του «προσώπου» και όχι της βούλησης ως φορέα της υλικής αξίας. Το χουσερλιανό πρόταγμα «προς τα ίδια τα πράγματα» δίνει την ώθηση στο έδαφος της ηθικής αξιολογίας για το «ενέργημα της παρορμητικής τάσης προς κάτι» (Streben) (σ. 333) έτσι ώστε το φαινομενολογικό δεδομένο να ανορθωθεί ως «αξιακό απρίορι»: «οι υλικές ουσίες είναι φαινομενολογικά δεδομένα, αξιακά αργiori, και δεν παράγονται από τη διάνοια» ο Κ. Ψυχοπαίδης θα αναδείξει ότι η υλικότητα των αξιών οδηγεί αναπότρεπτα στην ιστορική ανάπτυξή τους (σ. 339). Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Οροι, Αξίες, Πράξεις*, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2005, σ. 326 – σ. 385.

<sup>635</sup> Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, Francke Verlag, Bern, 1955, σ. 194.

<sup>636</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σ. 347, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σ. 45.

<sup>637</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σ. 348, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σ. 46.

<sup>638</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σ. 19- σ.20, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, ο.π. σ. 50- σ. 51.

<sup>639</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1998, σ. 125 και 130. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα, Χρήστου Μαλεβίτση, Δωδώνη, Αθήνα, 1990, σ. 197 και σ. 203.

<sup>640</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σ. 353, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σ. 54.

<sup>641</sup> Δ. Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, ο.π. σ. 190-191.

<sup>642</sup> Konstantinos Rantis, *Geist und Natur, Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, σ. 137.

<sup>643</sup> Γκέοργκ Λούκατς, *Η Θεωρία του μυθιστορήματος*, μετάφραση Σεραφείμ Βελέντζας, Ακμων, Αθήνα 1978. Για την έννοια της δεύτερης φύσης σ. 62 κ. επ. Νεότερη μετάφραση: Γκέοργκ Λούκατς, *Η θεωρία του μυθιστορήματος, μια ιστορικοφιλοσοφική δοκιμή για τις μορφές του μεγάλου έπους*, Μετάφραση Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Επιμέλεια-επίμετρο Κωνσταντίνος Κ. Καβουλάκος, Νήσος, Αθήνα 2022.

<sup>644</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο.π. σ. 207- σ. 430. Πρόκειται για την επ' υφηγεσία διατριβή του Βάλτερ Μπένγιαμιν, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί και η οποία συντάχτηκε κατά το χρονικό διάστημα από τον Μάιο του 1924 έως τον Απρίλιο του 1925 με επόπτες καθηγητές τον Χανς Κορνέλιους (Hans Cornelius) και Ρούντολφ Κάουτς (Rudolf Kautsch). Η διατριβή απορρίφθηκε με συνέπεια τη ματαίωση μιας ακαδημαϊκής καριέρας που οδήγησε στη μεγάλη οικονομική δυσπραγία η οποία θα ακολουθούσε τον Μπένγιαμιν για τα επόμενα χρόνια της σύντομης ζωής του- ταυτόχρονα όμως, όπως παρατηρούν εύστοχα οι Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, που μετέφρασαν στα ελληνικά ορισμένα τμήματα του έργου, αυτή η απόρριψη «αναμφίβολα ωφέλησε τη γραφή του». (*Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π.) Το μπαρόκ δράμα ανασυγκροτείται μέσα από μια καταλυτική συνοχή της ιστορικότητας προς τη γλωσσική πραγματικότητα. Για τη φιλοσοφική θεμελίωση του έργου σημαντική θέση κατέχει ο «γνωσιοκριτικός πρόλογος» που σύμφωνα με τη διατύπωση του Αντόρνο αποτελεί ένα από τα πλέον σκοτεινά φιλοσοφικά κείμενα του 20<sup>ου</sup> αι. Στον (εκ πρώτης όψεως πλατωνίζοντα) αυτόν πρόλογο ο Μπένγιαμιν αναστοχάζεται τις ίδιες τις φιλοσοφικές κινήσεις που πρόκειται να επιτελέσει: από την εντασιακή σχέση ανάμεσα αφ' ενός στη μικρολογική επεξεργασία του υλικού και αφ' ετέρου στο όλο – μια εντασιακή σχέση που οδηγεί στη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στο περιεχόμενο αλήθειας (Wahrheitsgehalt/ που αφορά την ολότητα) και στο πραγματολογικό περιεχόμενο (Sachgehalt/ που αφορά τα επιμέρους φαινόμενα): η κατεύθυνση των εννοημάτων φτάνει στο ίδιο το ζήτημα της αλήθειας (η οποία νοούμενη ως ενότητα στο Είναι, και όχι ως ενότητα στην έννοια, αποτελεί την πλέον ακραία αντίθεση προς τη γνώση, όταν αυτή η γνώση νοείται

ως κατοχή διεπόμενη από την πρόθεση του υποκειμένου)· και από την αλήθεια ο στοχασμός οδηγείται στην περιοχή των ιδεών, μια περιοχή από την οποία θα αναδειχθεί η προβληματική για τη γλωσσική οντότητα του ονόματος. Οι ιδέες, στις οποίες ενέχεται ένας αμετάκλητος γλωσσικός χαρακτήρας, αποτελούν για τον Μπένγιαμιν, το καθοριστικό πλαίσιο για τη συνύπαρξη των αντιθέσεων, των άκρων. Χαρακτηρίζοντας την ιδέα ως μονάδα ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι σε αυτήν ενυπάρχει «η εικόνα του κόσμου σε σύντηξη». Ζητήματα όπως είναι η διακοπή της ροής του φιλοσοφικού λόγου (που προαναγγέλλει τη διαλεκτική εν στάσει), η επιστροφή στο ίδιο, η από κοινού σύλληψη της επανάληψης και του ανεπανάληπτου (που αποτελεί τη διαλεκτική σχέση η οποία χαρακτηρίζει την έννοια της καταγωγής και η οποία, φέροντας το βάρος της ενδελέχειας δεν παραπέμπει μονοσήμαντα σε μια πρωταρχικότητα), η σύλληψη του εμπειρικού στην ακρότητά του, είναι ζητήματα που δεν αναδεικνύουν απλώς το αδιάσπαστο ανάμεσα στη μεθοδολογία και τη θεματική πραγμάτευση αλλά καθιστούν σαφή και τα όρια της πλατωνικής επίδρασης που είναι κατ' αρχήν ανιχνεύσιμη στο εν λόγω κείμενο.

Πρέπει ακόμη να σημειωθεί ότι στον τόμο I,3 των Απάντων του Βάλτερ Μπένγιαμιν υπάρχει το exposé που συντάξε ο ίδιος κατά προτροπή του καθηγητή Χανς Κορνέλιους, όπου συνοψίζονται βασικές θέσεις της εν λόγω επ' υφηγεία διατριβής.

Η Μαρία Οικονόμου στη μελέτη της «Προέλευση του γερμανικού δράματος: Εισαγωγικές παρατηρήσεις σε ένα αλληγορικό experimentum crucis» επισημαίνει ότι μετά την απόρριψη της διατριβής ο Μπένγιαμιν «κατακεραύνωνε πλέον το πανεπιστημιακό συνάφι ως απαίσια ερημιά». Στην ίδια μελέτη η Μαρία Οικονόμου αναφέρει τους λόγους στους οποίους στηρίχτηκε η απόρριψη της επ' υφηγεία διατριβής: «το σκοτεινό και ακατανόητο ύφος, το πλήθος των αλλόκοτων και δυσνόητων όρων, η αποσπασματικότητα και η ασυνέχεια» που δεν συνάδουν «με την επίσημη ακαδημαϊκή γλώσσα και την αστική λογοτεχνική κριτική». (Στον τόμο: *Βάλτερ Μπένγιαμιν, Εικόνες και μύθοι της νεωτερικότητας*, επιμέλεια Αγγελική Σπυροπούλου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007, σ. 108- σ.127).

<sup>645</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 356, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 59.

<sup>646</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 357, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 59.

Ο Κ. Καβουλάκος υπογραμμίζει ότι σε αυτόν τον κόσμο των ανθρωπογενών μορφωμάτων «η αναβίωση των νεκρών συμβάσεων» θα μπορούσε να επέλθει μόνο με τη σύμπτωση της «καθαρής ηθικής» με τα «κοινωνικά ήθη» - κάτι όμως που είναι ανέφικτο εν όψει των καταναγκαστικών δυνάμεων που κυριαρχούν στον προβληματικό πολιτισμό. (Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Ιστορία και πράξη. Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*, ο.π. σ. 147). Σημειώνουμε επιπλέον ότι αυτό το μεταφυσικό ενέργημα που επικαλείται ο Λούκατς συνάδει με τη γενικότερη θέση του Κ. Καβουλάκου ότι στη *Θεωρία του μωθιστορήματος* «δεν υπάρχει κανένα ίχνος διαλεκτικής θεώρησης της ιστορικής εξέλιξης» (Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Ιστορία και πράξη. Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*, ο.π. σ. 145).

<sup>647</sup> Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno, Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988, σ. 33.

<sup>648</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο. π., *Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, ο. π. και Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η καταγωγή του γερμανικού δράματος*, εισαγωγή-μετάφραση Χρήστος Γεμελιάρης, ο. π.

<sup>649</sup> Είναι σαφές ότι προς τη σύλληψη της καταγωγής στον Μπένγιαμιν δεν συνέχεται η ντερριντιανή σύλληψη, όπου, όπως αναπτύσσει ο Γ. Φαράκλας, «η καταγωγή γίνεται καταγωγή όταν αποκόπτεται από την ακολουθία που εγκανιάζει» έτσι ώστε «το σημαίνον παράγεται δια της αποκοπής από την καταγωγή, την φυσικότητα, και γι' αυτό συνδέεται με το σημαϊνόμενο συμβατικά». Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο. π. σ. 241 και σ. 245.

<sup>650</sup> Walter Benjamin, *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, Bd. I-3, σελ. 951, η φράση παρατίθεται σε μετάφραση του Γ. Σαγκριώτη, από: *Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, ο. π. σ. 263.

<sup>651</sup> Burkhardt Lindner, «Allegorie», στον τόμο *Benjamins Begriffe*, επιμ. Michael Opitz και Erdmut Wizisla, πρώτος τόμος, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, σ. 54.

<sup>652</sup> Ως εκπρόσωποι του γερμανικού μπαρόκ στην ποίηση αλλά και στη θεατρική σκηνή θα μπορούσαν να αναφερθούν ενδεικτικά ο Jacob Balde (1604-1668), ο Jacob Bidermann (1578- 1639), ο Paul Fleming (1609-1640), ο Hans Jacob

Christoffel von Grimmelshausen (1621-1676), ο Christian Hofmann von Hofmannswaldau (1617-1679), ο Quirinus Kuhlmann (1651-1689), ο Friedrich von Logau (1604-1655), ο Daniel Casper von Lohenstein (1635-1683), ο Johann Scheffler (Angelus Silesius) (1624-1677), ο Friedrich Spee von Langenfeld ( 1591-1635), ο Christian Weise (1642-1708), ο Philipp von Zesen (1619-1689), ο Martin Opitz (1597-1639), ο August Adolph von Haugwitz (1645-1706), ο Andreas Gryphius (1616-1664), ο Johann Michael Moscherosch (1601-1669), ο Georg Philipp Harsdörffer (1607-1658), ο Johann Klaj (1616-1656), ο Julius Wilhelm Zingref (1591-1635), ο Andreas Heinrich Buchholtz 1607-1671), ο Herzog Anton Ulrich von Braunschweig (1633-1714), (Από την έκδοση Η. Α. και Ε. Frenzel, *Daten deutscher Dichtung, Chronologischer Abriss der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 1, DTV München 1981, σ. 115- σ. 151).

Ο Χρήστος Γεμελιάρης, στην εισαγωγή του στο έργο *Η καταγωγή του γερμανικού πένθιμου δράματος*, επισημαίνει ότι ο Μπένγιαμιν εστιάζει «πρωτίστως σε ένα συγκεκριμένο corpus δραμάτων της λεγόμενης δεύτερης σιλεσιανής σχολής (zweite Schlesische Schule)» και αναφέρεται στους Andreas Gryphius, Daniel Casper von Lohenstein αλλά και στον Martin Opitz (της πρώτης σιλεσιανής σχολής), στον Johann Christian Hallmann, στον August Adolph von Haugwitz, στον Josef Anton Stranitzky, στον Georg Philipp Harsdörffer, στον Sigmund von Birken, στον Johann Klaj. Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η καταγωγή του γερμανικού πένθιμου δράματος*, Εισαγωγή-μετάφραση Χρήστος Γεμελιάρης, ο. π. σ. 9.

<sup>653</sup> Hoffmann· Rösch, *Grundlagen, Stile, Gestalten der deutschen Literatur*, Cornelsen, Berlin 2007, σ. 91.

<sup>654</sup> Όπως παρατηρεί ο Πέτερ Μπύργκερ (Peter Bürger) ήταν η επαφή του Μπένγιαμιν με τα έργα της Avantgarde που τον οδήγησε στην αλληγορία και στην ανάδειξη της σημασίας της για το μπαρόκ δράμα (και όχι αντίστροφα): «η ανάπτυξη του αντικειμένου στο παρόν καθορίζει την ερμηνεία των προγενέστερων φάσεων», έτσι με την αλληγορία αποσπάται ένα στοιχείο από την ολότητα του πλέγματος της ζωής, απομονώνεται, στερούμενο τη μέχρι τότε λειτουργικότητά του. (Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, σ. 93.) - Ο Δημήτρης Καρύδας, στην ήδη αναφερθείσα μελέτη του, επισημαίνει τη συνάφεια της αλληγορίας προς τη σύλληψη της μονάδας, καθώς η αλληγορία θα αναδειξεί το πεδίο για την αμοιβαία εναρμόνιση των μονάδων μεταξύ τους. Ο μοναδολογικός χαρακτήρας του αντικειμένου «σηματοδοτεί το ζητούμενο να αποκατασταθούν οι διαμεσολαβήσεις στο εσωτερικό του» με την επίγνωση ότι «ένας κόσμος που έχει χάσει τη σημασιολογία του από το επέκεινα βρίσκεται ακριβώς γι' αυτό στη θέση να παράγει εμμενώς σημασίες» η σύλληψη των μονάδων τελεί μέσα στο συνεχώς αναδιατασσόμενο πεδίο των αλληγοριών. Δημήτρης Καρύδας, *Τα πρωτεία της πολιτικής Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν στοχαστής της ιστορίας*, ο.π. σ. 87 και σ. 91.

<sup>655</sup> Walter Benjamin, *Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 258, σ. 259.

<sup>656</sup> Όπως αναπτύσσει ο Ντίτερ Τομαί (Dieter Thomä) με το προπατορικό αμάρτημα πληγώνεται η αμεσότητα του ονόματος, το οποίο αποτελούσε στην μπενγιαμινική θεώρηση τον αντίθετο πόλο προς την εργαλειακή συμβατική διάσταση της γλώσσας, έτσι ώστε η θεολογική αφετηρία των γλωσσικών εννοημάτων μετασχηματίζεται πλέον «στην ιστορική εμπειρία ενός πεπρωμένου». Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach, Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 677.

<sup>657</sup> Οι θρησκευτικές συρράξεις του τριακονταετούς πολέμου αποτελούσαν το υποβάθρο για την σύγκρουση ανάμεσα στη δυναστεία των Αψβούργων και στις άλλες δυνάμεις της Ευρώπης. Ο πόλεμος έκλεισε με την συνθήκη της Βεστφαλίας το 1648.

<sup>658</sup> Hoffmann· Rösch, *Grundlagen, Stile, Gestalten der deutschen Literatur* ο. π. σ. 108.

<sup>659</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο. π. σ. 246, *Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σ. 238.

<sup>660</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο. π. σ. 208, Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Γνωσιοκριτικός πρόλογος στον τόμο: Αποστολή του μεταφραστή*, μετάφραση Γ. Σαγκριώτης, ο. π. σ. 67.

<sup>661</sup> Friedrich Nietzsche, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», kritische Studienausgabe, επιμ. Giorgio Colli και Mazzino Montinari, de Gruyter, München 1999, σ. 879, Friedrich Nietzsche, «Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια», στον τόμο *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, πρόλογος-μετάφραση Θεόδωρος Πενολίδης, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1991, σ. 28.

<sup>662</sup> Η θεωρία της γλώσσας του Μπένγιαμιν αποτελεί ένα κομβικό ζήτημα στο έργο του, καθώς η γλώσσα, μέσα από τον μιμητικό/ονοματοποιητικό χαρακτήρα της, αναπτύσσεται και αναδύεται ως ένα πεδίο συνεχών ανταποκρίσεων (correspondances) μεταξύ των όντων. Ο Ούλριχ Μύλλερ παραπέμπει ειδικότερα στο δοκίμιο του Μπένγιαμιν «Για τη

γλώσσα εν γένει και για τη γλώσσα του ανθρώπου» (1916), όπου στην παραδείσια κατάσταση, στη γλώσσα του θεού, η γνώση και τα πράγματα αποτελούσαν μια μαγική κοινότητα: ο δημιουργικός λόγος του θεού (η αρχή της δημιουργίας) και η ονοματοδοσία (η αρχή της γνώσης) ταυτίζονται, το όνομα και το πράγμα είναι ένα. Η γλώσσα νοείται έτσι ως μια πρωταρχική δεδομενικότητα, μη περαιτέρω αναγώγιμη. Με το προπατορικό αμάρτημα, δηλαδή με τον σχηματισμό της λογικής κρίσης (αυτό είναι καλό, αυτό είναι κακό) το όνομα χάνει τον υποστασιακό χαρακτήρα του ως πράγματος και η γλώσσα εργαλειοποιείται: συνίσταται πλέον σε αντικαταστάσιμα σημεία, τα οποία με τον αφαιρετικό χαρακτήρα τους «συνιστούν εξωτερικούς σκοπούς ως προς τις λέξεις». Ο Μύλλερ παραπέμπει και στο δοκίμιο «Αποστολή του μεταφραστή» (1921) όπου εδώ επισημαίνεται ότι σε κάθε γλωσσικό μόρφωμα υπάρχει ένα νόημα που είναι διαφορετικό από το μη μεταδόσιμο νόημά του. Η εργαλειοποιημένη, κατεστραμμένη γλώσσα δεν μπορεί πλέον να ανασυγκροτηθεί θετικά και μόνο κρυμμένη, αποσπασματικά μπορεί να ανιχνευθεί «όπως τα θραύσματα ενός αγγείου». Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno, Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit* ο. π. σ. 37-44, σ. 85-90.

Τα σημαντικότερα δοκίμια του Μπένγιαμιν για τη γλώσσα έχουν συγκεντρωθεί στην ελληνική έκδοση: Walter Benjamin, *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια Φώτης Τερζάκης, Νήσος, Αθήνα 1999. Εδώ περιλαμβάνονται τα τρία βασικά δοκίμια για τη γλώσσα: «Για τη γλώσσα εν γένει και για τη γλώσσα του ανθρώπου», «Το έργο του μεταφραστή», «Για τη μιμητική ικανότητα». Συμπεριλαμβάνεται επίσης το κείμενο του Μπένγιαμιν «Ο αφηγητής, θεωρήσεις στο έργο του Nikolai Lesskow» (τούτο έχει μεταφραστεί και προγενέστερα από την Ουρανία Νταρλαντάνη, στο περιοδικό Λεβιάθαν, τεύχος 11, Β' περίοδος 1991 σ. 7- σ. 31) καθώς και ένα απόσπασμα από τις *Πηγές του γερμανικού δράματος* για τη γένεση της αλληγορίας.

<sup>663</sup> Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, ο. π. σ. 42.

<sup>664</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 359, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 62.

<sup>665</sup> Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, ο. π. σ. 42.

<sup>666</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 359-σ. 360. Τέοντορ Β. Adorno, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, ο. π. σ. 63.

<sup>667</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 359, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 63.

<sup>668</sup> Κωνσταντίνος Ράντης, «Η δεύτερη απόθεση της φιλοσοφικής κριτικής του Αντόρνο», *Αξιολογικά*, Νήσος, Αθήνα 2008, σ. 79, και Konstantinos Rantis, *Geist und Natur, Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, ο.π. σ. 141-147.

<sup>669</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 361, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 66.

<sup>670</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 364, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 69.

<sup>671</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 364, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 70.

<sup>672</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο. π. σ. 20, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, ο. π. σ. 52.

<sup>673</sup> Th.W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 364, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 70.

<sup>674</sup> Jürgen Habermas, «Walter Benjamin- Bewußtmachende oder rettende Kritik», ο. π. σ. 211, ελληνική μετάφραση Αντώνη Οικονόμου: *Βάλτερ Μπένγιαμιν- ο στόχος της κριτικής: συνειδητοποίηση η διάσωση*, ο. π. σ. 161.

<sup>675</sup> Σε μια επιστολή του προς τον Βάλτερ Μπένγιαμιν (5.4.1934) ο Αντόρνο αναφέρεται ακριβώς σε αυτή τη διαπλοκή νεωτετικού/μοντέρνου και αρχαϊκού στοιχείου: όπως το νεωτερικό/μοντέρνο ενυπάρχει στο αρχαιότατο έτσι και η αρχαιότητα αποτελεί λειτουργία του νέου, το οποίο παράγεται ιστορικά κατ' αρχήν ως αρχαιότητα και κατά τούτο είναι διαλεκτικό και δεν είναι «προϊστορικό», όπως τονίζει ο Αντόρνο, αλλά το ακριβώς αντίθετο. Αν υπάρχει προϊστορικό, αυτό δεν είναι παρά «ο τόπος όλων όσων έχουν βουβαθεί από την ιστορία: μετρήσιμο είναι μόνο σύμφωνα με τον ιστορικό ρυθμό που μόνον αυτός το "παράγει" ως προϊστορία». Δεν υπάρχει συνεπώς πεδίο εκτός ιστορίας, η προϊστορία είναι ήδη ιστορική. Adorno Benjamin, *Briefwechsel 1928 – 1940*, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Bd. 1, Suhrkamp 1995, σ. 54.

---

<sup>676</sup> Ο Κωνσταντίνος Ράντης παραπέμπει: R.Tiedemann, «Gegenwärtige Vorwelt. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I)», στο *Frankfurter Adorno Blätter* V, Μόναχο 1998.

<sup>677</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 187.

<sup>678</sup> Δημήτρης Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, Νήσος, Αθήνα 2020, σ. 215.

<sup>679</sup> Δημήτρης Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, ο.π. σ. 216.

<sup>680</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 365, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 71.

<sup>681</sup> Konstantinos Rantis, *Geist und Natur*, ο. π. σ. 147, σ. 148.

<sup>682</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 169.

<sup>683</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 170.

<sup>684</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 170.

<sup>685</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 172.

<sup>686</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, MEW τομ. 1, ο.π. σ. 85. Καρλ Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, βιβλίο I, μετάφραση Παναγιώτη Μαυρομάτη, ο. π. σ. 84.

<sup>687</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. Π. σ. 175, σ. 176.

<sup>688</sup> Για τη θέση του Αντόρνο απέναντι στην αποδοχή της προτεραιότητας μιας αρχής στη βάση της διαλεκτικής σχέσης *Constituens* και *Constitutum* βλ. σημείωση 154.

<sup>689</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über Marxistische Dialektik*, ο. π. σ. 144. Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Καβουλάκος, ο. π. σ. 163.

<sup>690</sup> Χαρακτηριστική περίπτωση αυτής της θεώρησης όπου η διαλεκτική επέχει θέση οικουμενικού νόμου εξήγησης αποτελεί η σύλληψη του Φρήντιχ Ενγκελς για τη φύση: ο Ενγκελς εκκινεί από αυτό το (αδιαφόρως) κοινό πεδίο της διαλεκτικής στη φύση και στην κοινωνία για να προχωρήσει στην πραγμάτευση της διαλεκτικής μέσα στη φύση, όπως εκφράζεται και στην κεντρική θέση του: «από την ιστορία λοιπόν της φύσης και της ανθρώπινης κοινωνίας εξάγονται οι νόμοι της διαλεκτικής». Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, MEW τόμος 20, σ. 348. Φ. Ενγκελς, *Διαλεκτική της φύσης*, μετάφραση Θεοδόση Μαρίνου, Αναγνωστίδης, χ.χ., σ. 92. Ο Γκέοργκ Λούκατς είχε ήδη ασκήσει κριτική σε αυτή τη σύλληψη της διαλεκτικής της φύσης από τον Ενγκελς τονίζοντας «ότι στη γνώση της φύσης δεν υφίστανται οι αποφασιστικοί προσδιορισμοί της διαλεκτικής: αλληλεπίδραση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ενότητα θεωρίας και πράξης, ιστορική αλλαγή του υποστρώματος των κατηγοριών ως υπόβαθρο της αλλαγής τους στη σκέψη κ.λπ.» (Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, ο. π. 1923, σ. 17, - η μετάφραση του αποσπάσματος είναι του Κώστα Καβουλάκου από το έργο του: *Ιστορία και πράξη. Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*, ο. π. σ. 263). Στο έργο αυτό ο Κ. Καβουλάκος θα αναπτύξει τη θέση ότι η εκ μέρους του Λούκατς απόρριψη της θέσης του Ενγκελς δεν αποτελεί επαρκές επιχείρημα για τον υποτιθέμενο ιδεαλισμό του· αυτό το ζήτημα συνέχεται και με τη θέση του Λούκατς που χαρακτηρίζει τη φύση ως «κοινωνική κατηγορία». Η θέση αυτή δεν σημαίνει ότι η φύση εξαντλείται «στην κοινωνική μορφή διαμεσολάβησης» και ο Κ. Καβουλάκος επικαλείται τον Αντριου Φήνμπεργκ που διακρίνει στη θεώρηση του Λούκατς μεταξύ της «γνώσης της φύσης» και της «φύσης καθ' εαυτήν» (σύμφωνα με την παραπομπή του Κ. Καβουλάκου: Andrew Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Verso: Λονδίνο και Μπρούκλιν 2014, σ. 132). Ο Κ. Καβουλάκος θα κάνει στην πορεία της ανάπτυξής του μια αναφορά στην εγελιανή φύση η οποία «αποκλείει τη διαλεκτική της συγκεκριμένης ολότητας, όπως την γνωρίζουμε στην ανθρώπινη ιστορία» καθώς δεν τίθεται προς την κατεύθυνση της θετικής διαλεκτικής όπως ορίζεται από τον ίδιο τον Χέγκελ στην *Εγκυκλοπαίδεια, Επιστήμη της Λογικής* §§ 81, 82. (Εδώ διακρίνεται η διαλεκτική σε αρνητική και θετική. Στην αρνητική διαλεκτική τα πεπερασμένα χαρακτηριστικά «αυτοαναιρούνται και μεταβαίνουν στα αντίθετά τους», ενώ στη θετική (θεωρησιακή) διαλεκτική συλλαμβάνεται η καταφατική ενότητα των όρων μέσα στην αντίθεσή τους. (Γκέοργκ Χέγκελ,



Η επιστήμη της Λογικής, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα Γιάννινα 1991, §§ 81, 82, σ. 194-197). Ο Κ. Καβουλάκος θέλει να διαφυλάξει την αντινομία μεταξύ κοινωνίας και φύσης ώστε να αποφευχθεί η ιδεαλιστική θέση για την υποκειμενική παραγωγή της ετερότητας (σ. 261). Έτσι μέσα από την επιχειρηματολογία του θα προκύψει ότι για τον Λούκατς η φύση «ανήκει σε εκείνα τα αντικείμενα τα οποία “φαίνονται να παραμένουν λίγο ως πολύ ανέπαφα” από τη διαδικασία άρσης της πραγματοποίησης (σ. 265) και μέσα από την πορεία της ανάπτυξής του θα καταλήξει ότι η φύση δείχνει ένα όριο, «ένα φράγμα, η κοινωνική διαμεσολάβηση και η μετάθεση του οποίου δεν θα μπορούσε να συμπέσει ποτέ με την πλήρη εξάλειψή του» (σ. 269).

<sup>691</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, erster Band ο. π. σ. 16, Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, πρόλογος στην πρώτη έκδοση, ο. π. σ. 16.

<sup>692</sup> Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2016. Στο έργο του ο Α. Σμιτ προχωρά σε μια ευρεία ανάλυση της θεώρησης της φύσης στον Μαρξ σε σχέση με την ανάλυση του εμπορεύματος, την ιστορικότητα της πράξης, τον ουτοπικό χαρακτήρα της σχέσης του ανθρώπου προς τη φύση. Εδώ σημειώνουμε μόνο την οπτική του Α. Σμιτ προς τη σχέση Μαρξ – Φούερμπαχ όσον αφορά και τη θέση που ανέπτυξε ο Αντόρνο. Ο Α. Σμιτ θεωρεί ότι η φύση αποτελεί για τον Φούερμπαχ «ένα ξένο προς την ιστορία, ομογενοποιημένο υπόστρωμα, η διάλυση του οποίου σε μια διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου αποτελεί τον πυρήνα της μαρξικής κριτικής»· δέχεται δε περαιτέρω ότι και στον Μαρξ, όπως και στον Φούερμπαχ, ισχύει η «προτεραιότητα της εξωτερικής φύσης» αλλά με την επιφύλαξη ότι «κάθε προτεραιότητα μπορεί να υπάρξει μόνο εντός της διαμεσολάβησης». Ωστόσο ο Α. Σμιτ τονίζει ότι ο Μαρξ δεν αντιλαμβάνεται τη φύση ως «έναν αδιαμεσολάβητο αντικειμενισμό, συνελώς οντολογικά» θέλοντας να δείξει ότι στον Φούερμπαχ λείπει η πρακτική-ενεργός διάσταση που θα διαπεράσει τη σύλληψη της φύσης στον Μαρξ. Ο άνθρωπος στον Φούερμπαχ δεν εμφανίζεται ως «αυτόνομη παραγωγική δύναμη αλλά παραμένει προσδεδμεμένος σε μια προανθρώπινη φύση» (σ. 37). Απέναντι σε αυτή τη φούερμπαχική θεώρηση ο Μαρξ θα συγκροτήσει τη σύλληψη της φύσης και της συνείδησης της φύσης «σε συσχετισμό προς τη βιοτική διαδικασία της κοινωνίας» (39), στο βαθμό που η φύση ενδιαφέρει τον Μαρξ «ως στιγμή της ανθρώπινης πρακτικής» (σ.41). Το ζητούμενο σε αυτή τη σύλληψη είναι ότι το αφετηριακό σημείο μιας υλιστικής θεωρίας δεν είναι η αφηρημένη ύλη αλλά ο συγκεκριμένος χαρακτήρας (Konkretum) της κοινωνικής πρακτικής (51). Ο Α. Σμιτ θα προχωρήσει και σε μια σύγκριση μεταξύ πρώτης και δεύτερης φύσης στον Χέγκελ και στον Μαρξ: Η πρώτη φύση αποτελεί για τον Χέγκελ ένα εξωανθρώπινο, τυφλό, μη εννοιακό γίνεσθαι ενώ η δεύτερη φύση είναι ο κόσμος του ανθρώπου που λαμβάνει μορφή μέσα στο κράτος, στο δίκαιο, στην κοινωνία και στην οικονομία. Και εδώ επισημαίνει ο Α. Σμιτ ότι η κριτική του Μαρξ εστιάζει ακριβώς στο γεγονός ότι αυτή η δεύτερη φύση οφείλει να περιγραφεί με βάση τις έννοιες που χρησιμοποιεί ο Χέγκελ για την πρώτη δηλαδή «ως περιοχή του μη εννοιακού όπου η τυφλή αναγκαιότητα συμπίπτει με την τυφλή τυχαιότητα. Η δεύτερη φύση του Χέγκελ είναι ακόμη η πρώτη» (σ. 55). Στο έργο του ο Α. Σμιτ θα προχωρήσει και σε κριτική προς τη θεώρηση του Φρ. Εγγκελς, ο οποίος ερμηνεύει «με τη βοήθεια διαλεκτικών κατηγοριών προκείμενα πορίσματα της μοντέρνας φυσικής επιστήμης» παραμένοντας έτσι σε μια εξωτερική θεώρηση (σ. 66)· κατά τούτο η ιστορική πράξη υποχωρεί απέναντι σε μια σύλληψη του ανθρώπου όπου αυτός αποτελεί απλώς ένα παθητικό προϊόν εξέλιξης της φυσικής διαδικασίας χωρίς να εμφανίζεται ως ενεργός παραγωγική δύναμη (σ. 69) – από αυτή την άποψη ο Εγγκελς θα συναντήσει από τον δικό του δρόμο τη φούερμπαχική φύση σε μια οντολογική διάσταση απέναντι στη μαρξική σύλληψη βάσει της οποίας η φύση «εμφανίζεται μόνο διαμέσου των μορφών της κοινωνικής εργασίας» (σ.73). Η ανάπτυξη του Α. Σμιτ θέλει να εστιάσει στο γεγονός ότι για τον Μαρξ οι σχέσεις των ανθρώπων προς τη φύση «διαμορφώνουν την προϋπόθεση για τις αμοιβαίες σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους» με αποτέλεσμα η διαλεκτική της εργασιακής διαδικασίας ως φυσικής διαδικασίας να αναδεικνύεται ως διαλεκτική της ανθρώπινης ιστορίας (σ.76).

<sup>693</sup> Δημήτρης Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, ο.π. σ. 226.

<sup>694</sup> Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Κώστας Καβουλάκος, ο. π. σημ. 233, σ. 176-178.

<sup>695</sup> Konstantinos Rantis, *Geist und Natur, von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, ο.π. σ. 149.

<sup>696</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 192.

<sup>697</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ.169.

<sup>698</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο. π. σ. 192.

<sup>699</sup> Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt Frankfurt am Main, 1970, σ. 27 και σ. 38.

---

<sup>700</sup> Helmut Reichelt, ο. π. σ. 69.

<sup>701</sup> Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, MEW, τόμος 4<sup>ος</sup>, Dietz Verlag Berlin, 1990, σ. 160, Καρλ Μαρξ, *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*, μετάφραση Γεωργίας Δεληγιάννη-Αναστασιάδη, Αναγνωστίδης, Αθήνα χ.χ. σ. 145.

<sup>702</sup> Δημήτρης Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, ο.π. σ. 250.

<sup>703</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο. π. σ. 359, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο. π. σ. 62.

<sup>704</sup> Ο Γ.Φαράκλας αναπτύσσει διεξοδικά τη σχέση πόνου και θεωρίας ή ορθότερα τον πόνο εν σχέσει με την ιστορία και τη θεωρία: «... Έτσι εκτείνει η ποίηση, δηλαδή η ιστορία *ως ιστορία*, τον πόνο μέχρι και στην θεωρία. Υπάρχει μια ποιητική ιστορία αλλά και μια *ένυλη θεωρία*, μια θεωρία που πονά, μια θεωρία απειλούμενη...» και προχωρά αναφέροντας: «Όταν η εξιστόρηση εκτείνει τον πόνο μέχρι την θεωρία, η θεωρία γίνεται *υλιστική*...» Γ.Φαράκλας, «*Αυτό το πράγμα*», *Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου*, Δέκα δοκίμια, Νήσος, Αθήνα, 2001, σ. 200 κ. επ. και 207 κ. επ.

<sup>705</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. W.Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, σ. 180, (B 97, A 96), Immanuel Kant *Κριτική Κριτικής Δύναμης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδέογραμμα, Αθήνα 2002, σ. 178.

<sup>706</sup> Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie, zur Einleitung*, Bd. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, σ. 167.

<sup>707</sup> Δημήτρης Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, ο.π., σ. 242, σ. 243.

<sup>708</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, ο.π. BX V III, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, ο.π., τόμος πρώτος σ. 47 – και Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. W.Weischedel, ο.π. XXIX, Immanuel Kant *Κριτική Κριτικής Δύναμης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. σ. 87.

<sup>709</sup> Albrecht Wellmer, «Meditationen zur Metaphysik, Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes», ο.π., σ. 194.

<sup>710</sup> Στην ανάπτυξη του Κώστα Μάρα όλη η σύλληψη ανάμεσα στο καντιανό και το εγελιανό απόλυτο στηρίζεται στον μετασηματισμό της εμφάνειας (που δεν έχει εμπειρικό αντίκρυσμα/Schein) σε φαινόμενο («στην παραστατική εκδήλωση της υποκειμενικής πραγματικότητας» /Erscheinung). Κατά τούτο σύμφωνα με τον Κ. Μάρα στον πυρήνα των κριτικών θέσεων του Αντόρνο βρίσκεται η εγελιανή ενσωμάτωση της εμφάνειας (ως αμεσότητας) στην αυτοαναφορική ανασκόπηση της ουσίας. Κώστας Μάρας, *Η Κριτική του Λόγου και της Μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε, Μια συγκριτική ανάγνωση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008, σ. 185 κ.επ., και σ. 206 κ.επ.

<sup>711</sup> Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno, eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988, σ. 240.

<sup>712</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Α 908 a.

<sup>713</sup> Ο Ζαν Φρανσουά Λυοτάρ (Jean-François-Lyotard) πραγματευόμενος το ζήτημα του υψηλού στην τέχνη θεωρεί ότι η μικρολογική σύλληψη του Αντόρνο μπορεί να αναδειχθεί ως ο καλλιτεχνικός ορίζοντας για πρωτοποριακά καλλιτεχνικά ρεύματα όπως είναι ο μινιμαλισμός ή η άρτε πόβερα· τα ρεύματα αυτά δουλεύουν ex minimis αναδεικνύοντας «στοιχειώδεις ή πρωτογενείς [...] συνιστώσες της ζωγραφικής τέχνης». Κατά τον Ζ.Φ.Λυοτάρ η μικρολογία «εγγράφει την περιστασιακή πραγμάτωση μιας σκέψης σαν το προς σκέψη άσκεπτο μέσα στην παρακμή της μείζονος φιλοσοφικής σκέψης». Αυτό που δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο σκέψης αντιστοιχεί σε αυτό που δεν μπορεί να παρασταθεί «μέσα στην παρακμή της μείζονος παραστατικής ζωγραφικής». Jean-François-Lyotard, *Το απάνθρωπο, Κουβέντες για τον χρόνο*, μετάφραση Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2019, σ. 163-164.

Για την Σούζαν Μπακ-Μορς η μικρολογική ανάλυση εντοπίζεται ήδη στον Βάλτερ Μπένγιαμιν και από το δικό του έργο αρχίζει η επιρροή στον Αντόρνο. Η συγγραφέας αναφέρεται στο έργο του Μπένγιαμιν *Kunstkritik in der deutschen Romantik* (αναφέρονται ειδικότερα ο Νοβάλις και ο Σλέγκελ)· η Καμπάλα άσκησε και αυτή την επίδρασή της προς αυτήν την κατεύθυνση· (ο Γκέρσομ Σόλεμ (Gershom Scholem) ήταν αυτός που εισήγαγε τον Μπένγιαμιν στον ιουδαϊκό μυστικισμό ήδη από τη δεκαετία του 1910). Για την Σούζαν Μπακ-Μορς η μικρολογική ανάλυση μπορεί να ταυτίσει το

---

γενικό (την αστική κοινωνική δομή) με το επιμέρους (με τις λεπτομέρειες των αστικών φιλοσοφικών κειμένων) και μια τέτοια ταύτιση μπορεί να καταδείξει περισσότερα από όσα μπορεί η κοινωνική λειτουργία των ιδεών (η κριτική της ιδεολογίας). Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and The Frankfurt Institute*, The Free Press, New York 1977, σ. 75, σ.76.

<sup>714</sup> Δημήτρης Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, ο.π., σ. 84, 242, 243.

<sup>715</sup> Ulrich Sonnemann, «Jenseits von Ruhe und Unordnung, Zur Negativen Dialektik Adornos», στον τόμο: *Über Theodor W. Adorno*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1970, σ. 124.

<sup>716</sup> Κώστας Μάρας, *Η Κριτική του Λόγου και της Μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε, Μια συγκριτική ανάγνωση*, ο.π. σ. 245 και σ. 261.

<sup>717</sup> Albrecht Wellmer, «Meditationen zur Metaphysik, Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes», ο.π., σ. 192. Αυτή η στιγμή μέσα στην πτώση είναι η στιγμή της αλήθειας που δείχνει ότι η ανάγκη για μεταφυσική δεν πρέπει να αποπεμφθεί για μια συνείδηση, η οποία, όπως επισημαίνει ο Βέλλμερ, δεν θέλει να αυτοδιαγραφεί ως συνείδηση. Για τον Αλμπρεχτ Βέλλμερ η θέση του Αντόρνο απέναντι στη μεταφυσική προσεγγίζει την κριτική της θρησκείας στον νεαρό Μάρξ ειδικά στο σημείο όπου η απομάγευση του κόσμου, η κατάρρευση κάθε θρησκευτικής και μεταφυσικής εγγύησης νοήματος στη διαδικασία του καπιταλιστικού εκμοντερνισμού εμφανίζεται ως προϋπόθεση μιας εκκοσμίκευσης της μεταφυσικής (σ. 194). Γενικά μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ενώ στη θεώρηση του Δημήτρη Καρύδα η πραγμάτευση της μεταφυσικής στον Αντόρνο γίνεται με όρους κυριαρχίας, για τον Αλμπρεχτ Βέλλμερ η μεταφυσική πραγμάτευση στον Αντόρνο γίνεται, κατ' αυτόν, με όρους μεσσιανικού υλισμού.

Στην ίδια συνάφεια για την πτώση της μεταφυσικής και την αλληλεγγύη προς αυτήν ο Αλφρεντ Σαίφερ (Alfred Schäfer) θεωρεί ότι μια τέτοια σκέψη θέλει να υποστηρίξει την αλήθεια της μεταφυσικής ενάντια στην ενότητα έννοιας και πράγματος που τίθεται από την επιστήμη και ταυτόχρονα δέχεται την αναλήθεια της μεταφυσικής όσον αφορά την παραδοχή της ότι με τις μεταφυσικές κατηγορίες μπορεί να περιγραφεί η πραγματικότητα στο αληθές Είναι της, στην ουσία της. Alfred Schäfer, *Theodor W. Adorno, Ein pädagogisches Porträt*, Beltz Verlag, 2004, σ. 102.

<sup>718</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», στον τόμο: *Adorno Konferenz 1983*, hg. Ludwig von Friedeburg, και Jürgen Habermas, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1983, σ. 60.

**III. κομμάτια**  
**(θέσεις για την τέχνη)**

*«το έργο τέχνης είναι απόσπασμα των δυνατοτήτων του»  
«το απόσπασμα είναι το μέρος της ολότητας του έργου που  
αντιστέκεται σε αυτή»*

*Αντόρνο  
Αισθητική Θεωρία*

- **θέσεις χωρίς επίκεντρο**
  
- α) **συγκεκριμένο γενικό**  
parataxis  
για την ιδεαλιστική αισθητική  
τέχνη και φιλοσοφία
  
- β) **η αισθητική χειρονομία**  
συγκρότηση (μίμηση-κατασκευή)  
ειδικό και γενικό  
κοινωνικός χαρακτήρας
  
- γ) **το ενσταντανέ της μοντέρνας τέχνης**  
εμπόρευμα  
αβάν-γκαρντ  
μοντάζ
  
- **διάλογοι:**  
Αντόρνο και Μπένγιαμιν  
Αντόρνο και Λούκατς

## θέσεις χωρίς επίκεντρο

«η ανάγνωση ενός κειμένου του Αντόρνο ή του Μπένγιαμιν φέρνει στο νού ένα σχόλιο που λέγεται ότι έκανε κάποτε ο κινηματογραφιστής Ζαν-Λυκ-Γκοντάρ όταν ρωτήθηκε αν οι ταινίες του είχαν αρχή, μέση και τέλος. «Ναι», απάντησε, «αλλά όχι απαραίτητα με αυτή τη σειρά».

Μάρτιν Τζαίν, *Η διαλεκτική φαντασία*<sup>719</sup>

### α) συγκεκριμένο γενικό

*parataxis* Η *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο είναι έργο ημιτελές - δεν ολοκληρώθηκε γιατί εν τω μεταξύ ο φιλόσοφος έφυγε από τη ζωή το 1969. Το έργο εκδόθηκε το 1970 με την επιμέλεια της Γκρέτελ Αντόρνο (Gretel Adorno) και του Ρολφ Τίντεμαν (Rolf Tiedemann). Σύμφωνα με τον Γιούργκεν Χάμπερμας (Jürgen Habermas) η *Αρνητική Διαλεκτική* και η *Αισθητική Θεωρία* βρίσκονται σε μια εσωτερική σχέση αμοιβαίας υποστήριξης καθώς στην *Αρνητική Διαλεκτική* «αναπτύσσεται η παράδοξη έννοια του μη ταυτόσημου» που παραπέμπει στην *Αισθητική Θεωρία* «η οποία αποκρυπτογραφεί το μιμητικό περιεχόμενο που κρύβεται στα έργα της πρωτοποριακής τέχνης»· όπως θα αναπτυχθεί στη συνέχεια σε αυτή τη συνάφεια το μιμητικό στοιχείο προσεγγίζει, εν όψει της ορθολογικής κατασκευής, το μη ταυτό.<sup>720</sup>

Στην αισθητική σύλληψη του Αντόρνο αρθρώνεται καθαρά η αρνητική του θεώρηση έτσι όπως αυτή είχε ήδη εκτεθεί στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Αν στην εγγελιανή θεώρηση η αρχική στιγμή της αμεσότητας υφίσταται, κατά την δεύτερη στιγμή, την προσδιορισμένη (μέσω των περιεχομενικών διαμεσολαβήσεων) άρνηση, στην τρίτη στιγμή η αρχική αμεσότητα επαναποκαθίσταται εμπλουτισμένη, τουλάχιστον σύμφωνα με την ανάγνωση του Αντόρνο. Εδώ, στην αισθητική θεώρησή του, όταν το έργο τέχνης τελεί στην αμεσότητα μιας απτής υλικής ύπαρξης την οποία καλείται να αρνηθεί μέσα στην καλλιτεχνική δημιουργία «παραπέμποντας πέρα από τον εαυτό του», η αντίφαση θα παραμείνει ανοιχτή, «δεν λειαινείται», όπως

αναφέρει χαρακτηριστικά. Η τέχνη διαδραματίζεται στην ανοιχτότητα αυτής της αντίφασης που περικυκλώνεται σταθερά από τις αδρές κινήσεις της εγγελιανής θεώρησης: η αμεσότητα της απτής ύπαρξης του έργου τέχνης δεν μπορεί να αναπτυχθεί παρά μόνον μέσα από τη διαμεσολάβηση: στην εμπειρία του έργου τέχνης αναδύεται η αντικειμενικότητα μέσα από την υποκειμενική συνείδηση· η αρνητικότητα γίνεται η μορφολογική αρχή του ίδιου του περιεχομένου, ώστε αυτό να μην έχει άλλη δυνατότητα παρά την αυτοαναίρεση.<sup>721</sup> μπορεί ήδη εκ των προτέρων να επισημανθεί ότι σε αυτό το αδιάστατο περιεχόμενο κινούνται οι αρχετυπικές, με το στίγμα της νεωτερικής καταστροφής, περσόνες του Μπέκετ, που αποτελούν για τον Αντόρνο σε πολλά σημεία του έργου του παραδειγματικές αναφορές. Αν στο έργο τέχνης συλλαμβάνεται το Άλλο της εμπειρικής πραγματικότητας, αυτό το Άλλο δεν μπορεί να εντοπιστεί παρά μόνον στο εμμενές πλαίσιο του ίδιου του έργου τέχνης, έτσι ώστε στο πλαίσιο αυτών των συναρτήσεων «το πνεύμα των έργων τέχνης παράγεται στην υλικότητά τους και η υλικότητά τους, η ύπαρξη των έργων, πηγάζει από το πνεύμα τους» (Ä.Th. σ. 412). Κυρίως όμως η εγγελιανή σύλληψη για την ελευθερία απέναντι στο αντικείμενο ανακλύπτει εδώ στην πιο καθαρή έκφρασή της: το υποκείμενο «πρέπει να αυτοαπεμπολείται στο έργο τέχνης, να εξομοιώνεται με αυτό, να το παρακολουθεί από τη μεριά του τρόπον τινα αναπαράγοντάς το» (Ä.Th. σ. 409)· όπως έχει ήδη διατυπωθεί στην *Αρνητική Διαλεκτική* η επίτευξη του έργου τέχνης εντοπίζεται εκεί ακριβώς που χάνεται το ίχνος της υποκειμενικής παραγωγής. Αν το νόημα του έργου τέχνης συνέχεται με την πρόθεση του δημιουργού, καθώς το ίχνος της υποκειμενικής παραγωγής χάνεται μέσα στην πορεία της αντικειμενοποίησής του, το νόημα του έργου αναδιατάσσεται: εντοπίζεται πλέον σε αυτό το μεταίχμιο: στο ενδιάμεσο πεδίο μεταξύ της εξαφανιζόμενης πρόθεσης και της αντικειμενοποίησης.

Η *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο αρχίζει με την υπόδειξη ότι το πλέον αυτονόητο είναι ότι τίποτε στην τέχνη δεν είναι πλέον αυτονόητο. Αυτή η καταστατική υπόδειξη δεν περιορίζεται σε μια αβεβαιότητα: ανακλύπτει καθώς αρνούμενη η τέχνη τον εμπειρικό κόσμο συγκροτεί έναν άλλο «ιδιότυπο κόσμο», που εμφανίζεται σαν να είναι «οντολογικά υπαρκτός» και έτσι τείνει, ακόμα και αν το καλλιτεχνικό περιεχόμενο είναι συγκρουσιακό, προς την κατάφαση. Η τραγικότητα της τέχνης συνίσταται ακριβώς σε αυτήν

την εσωτερική της αντιπαλότητα καθώς στρέφεται ενάντια στον αναπόφευκτο καταφατικό χαρακτήρα της, στρέφεται ενάντια στην ίδια την έννοιά της που έχει εγγενώς συγκρουσιακό χαρακτήρα. Μέσα σε αυτήν την εναντιότητα επιχειρείται απεγνωσμένα η συγκρότηση της καλλιτεχνικής αυτονομίας, η συγκρότηση μιας ολότητας εξ εαυτής που ωστόσο δεν μπορεί να διαφύγει, κατά τον Αντόρνο, από ένα συγκεκριμένο σημείο τυφλότητας: από το ερώτημα «προς τι η τέχνη;»· το ερώτημα δεν μπορεί να απαντηθεί με αφετηρία έναν ορισμό που θα έμεινε εγκλωβισμένος σε μια υποτιθέμενη ανιστορική ουσία της τέχνης καθότι ήδη με τους πρώτους στοχασμούς του ο Αντόρνο σφραγίζει καθοριστικά την τέχνη με την ιστορικότητά της: «η τέχνη είναι προϊόν του ιστορικού γίνεσθαι» (Ä.Th. σ. 27)· η βαθειά ιστορικότητα της τέχνης δεν επιτρέπει την καθήλωσή της σε μια οιονεί πρωταρχική ουσία που θα άνοιγε έτσι και το ζήτημα της προέλευσής της ως συστατικού της παράγοντα – είναι προφανές ότι εδώ αντιτίθεται ο Αντόρνο στην οντολογική αναγωγή του έργου τέχνης, όπως αυτή επιχειρήθηκε στην χαϊντεγκεριανή σύλληψη για την προέλευση του έργου τέχνης.<sup>722</sup> Η σύλληψη της τέχνης με βάση αυτό που έχει γίνει νομιμοποιείται μόνον εν όψει αυτού που πρόκειται να γίνει – η γραμμική ιστορικότητα αναστέλλεται, έτσι ώστε ως προϊόν του ιστορικού γίνεσθαι «η τέχνη καθορίζεται σε σχέση με αυτό που δεν είναι», η έννοιά της παραπέμπεται σε αυτό που ακόμα δεν περιέχεται εντός της· η αντιχαϊντεγκεριανή διατύπωση του Αντόρνο είναι εμφαντική: «τα έργα τέχνης έγιναν έργα τέχνης μόνον αρνούμενα την προέλευσή τους» (Ä.Th. σ. 12).

Το έργο *Αισθητική Θεωρία* αναπτύσσεται σε ένα μεγάλο κεντρικό τμήμα που αρθρώνεται σε ενότητες οι οποίες έχουν τεθεί κατά παράταξη - σύμφωνα με την αγαπημένη έκφραση του Αντόρνο. Δεν υπάρχει ένα κεντρικό σημείο ιδιαίτερης βαρύτητας από το οποίο εξακτινώνονται παραγωγικά οι στοχασμοί· όλα τα μοτίβα συνδιατάσσονται ισότιμα σαν να αποτελούν μεγάλες *Konstellationen* περιεχομένων. Όμως η διάταξη αυτή, αν και συνάδει με τη φιλοσοφική σύλληψη του Αντόρνο, όπως έχει αναπτύξει ο ίδιος στο κείμενο *Parataxis* που αφορά την ποιητική δομή στο έργο του Χαϊλντερλιν (Hölderlin),<sup>723</sup> στο συγκεκριμένο έργο οφείλεται στους δυο επιμελητές της έκδοσης τον Ρολφ Τίντεμαν και την Γκρέτελ Αντόρνο· οι ίδιοι τονίζουν στο επιλογικό τους σημείωμα ότι ακριβώς επειδή η συγγραφή της *Αισθητικής Θεωρίας* έμεινε ανολοκλήρωτη λόγω του θανάτου του φιλοσόφου,



προχώρησαν στην έκδοση των χειρογράφων στην μορφή αυτή επισημαίνοντας ότι η φιλοσοφική παράταξη (Parataxis) ανταποκρίνεται στην εγγεγραμμένη καθαρή θέαση των πραγμάτων (reines Zusehen), με την οποία ο Αντόρνο προσπαθεί να συλλάβει τα πράγματα έξω από την ταυτοποιητική κίνηση του υποκειμένου. Το εκτενές κεντρικό τμήμα του έργου ακολουθείται από την ενότητα «Παραλειπόμενα», τα οποία οι επιμελητές τα ενέταξαν στο έργο καθότι αποτελούνται από σημαντικές προσθήκες που βρέθηκαν και αυτές στα χειρόγραφα του Αντόρνο. Ακολουθούν δύο μικρότερα κείμενα, «Θεωρίες για την προέλευση της τέχνης» και «Η αρχική εισαγωγή» του κειμένου της *Αισθητικής Θεωρίας* τα οποία ενσωματώθηκαν και αυτά στο έργο.

Το κεντρικό μεγάλο τμήμα του έργου αποτελείται από μοτίβα στην αφετηρία των οποίων βρίσκεται η αβέβαιη θέση που έχει πλέον η τέχνη μέσα στην κοινωνική συγκρότηση, όπου τα όρια ανάμεσα στην αυτονομία της τέχνης και στην αχαλίνωτη φετιχιστική σύλληψη του έργου τέχνης ως εμπορεύματος είναι ασαφή. Η αβεβαιότητα όμως αυτή δεν αίρει το ισχυρό κριτικό δυναμικό που ενυπάρχει στο έργο τέχνης, στην καλλιτεχνική δημιουργία, η οποία «και με την ύπαρξή της και μόνο» ασκεί κριτική στην υπάρχουσα πρακτική, στην κυρίαρχη παραγωγή για την παραγωγή, στη συρρίκνωση στην αυτοσυντήρηση, στο ίδιο το καθεστώς της χρησιμότητας· η κριτική που ασκείται και μόνο με την ύπαρξη του έργου τέχνης στο καθεστώς της παραγωγής για την παραγωγή συνιστά αφ' εαυτής αίτημα για την αποδέσμευση από τα δεσμά της εργασίας, ένα αίτημα που διαπερνά την τέχνη μέχρι την εσώτατη ύπαρξή της.

για την *ιδεαλιστική αισθητική* στη σύλληψη του Αντόρνο έρχονται και επανέρχονται διαρκώς μοτίβα και θέσεις που έχουν ήδη διατυπωθεί στις μεγάλες αισθητικές θεωρήσεις κυρίως του Καντ και του Χέγκελ, χωρίς να λησμονείται και ο Φρήντριχ Σίλλερ (Friedrich Schiller). Ο Καντ και ο Χέγκελ, θα πεί ο Αντόρνο, είναι οι δύο μεγάλοι φιλόσοφοι που συνέγραψαν για την τέχνη χωρίς να καταλαβαίνουν γρι από αυτήν (sic).

*Καντ* Ειδικότερα για τον Καντ ο Αντόρνο θεωρεί ότι η σύλληψή του δικαιούται να χαρακτηριστεί μοντέρνα καθ' όσον επιχειρείται «η διάσωση της αντικειμενικότητας μέσα από την ανάλυση των υποκειμενικών στιγμών»· ο

εχθρός δεν είναι η αντικειμενική αισθητική, σύμφωνα με την ανάγνωση του Αντόρνο καθότι η υποκειμενική καλαισθητική κρίση «δεν είναι μόνον συστατικός παράγοντας των αντικειμενικών μορφωμάτων αλλά ως τέτοιος φέρει μέσα του μια αντικειμενική δύναμη επιβολής» (Ä.Th. σ. 245). ο Λόγος συνιστά ασφαλώς μια υποκειμενική ικανότητα αλλά και, βάσει των γνωρισμάτων του, της γενικότητας και της αναγκαιότητας, αποτελεί «το πρότυπο κάθε αντικειμενικότητας» (Ä.Th. σ. 245). Η καντιανή θεώρηση σφραγίζεται αφ' ενός από την ισχυρή υποκειμενιστική προσέγγιση μέσω της οποίας επιχειρείται να συσταθεί η αντικειμενικότητα και αφ' ετέρου από το αίτημα, μέσα από το πεδίο της τέχνης, να συλληφθεί στο ειδικό το γενικό, αίτημα που εν τέλει, κατά τον Αντόρνο, μετριάζεται από τον ίδιο τον Καντ, καθότι ο ίδιος αναγνώριζε μόνο στον Λόγο την δικαιοδοσία για την επιβολή αυτής της ταυτότητας. Παρατηρείται κατ' αρχήν ότι ο Αντόρνο δεν θα επιμείνει στη θεμελιώδη σύλληψη της τρίτης καντιανής κριτικής για το ελεύθερο παιχνίδι των δυνάμεων, όπου «...η φαντασία (ως ικανότητα των *apriori* εποπτειών) περιέρχεται χωρίς πρόθεση μέσω μιας δεδομένης παράστασης σε εναρμόνιση με τη διάνοια (ως ικανότητα των εννοιών)...». <sup>724</sup> Στην αισθητική του Καντ ο Αντόρνο θέλει να αναδείξει τρία κυρίως προβλήματα που αφορούν: το ζήτημα της ευαρέσκειας χωρίς πρακτικό διαφέρον, τη σκοπιμότητα χωρίς σκοπό και τη σύλληψη του υψηλού.

*χωρίς πρακτικό διαφέρον;* Σύμφωνα με τις αντίστοιχες καντιανές αναφορές στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*: «Καλαισθησία (*Geschmack*) είναι η ικανότητα κρίσεως ενός αντικειμένου ή ενός τρόπου παραστάσεων βάσει μιας αρέσκειας ή μιας απαρέσκειας χωρίς κανένα συμφέρον. Το αντικείμενο μιας τέτοιας αρέσκειας λέγεται ωραίο» <sup>725</sup> και συναφώς με αυτό το χωρίο ορίζεται ότι «ωραίο είναι ό,τι γνωρίζεται χωρίς έννοια ως αντικείμενο μιας αναγκαίας αρέσκειας». <sup>726</sup> Κατά τον Αντόρνο επειδή στην πρώτη στιγμή της καλαισθητικής κρίσης δεν αναγνωρίζεται πρακτικό διαφέρον είναι ακριβώς γι' αυτό το λόγο εντελώς ακαθόριστη ώστε να μην μπορεί να χρησιμεύσει για τον καθορισμό του ωραίου. Ωστόσο ο Καντ, σύμφωνα με την κριτική θεώρηση, είναι αναγκασμένος να λάβει υπόψη του το υπαρκτό άτομο, το οντικό, «δεν υπάρχει ευαρέσκεια χωρίς ζωντανούς ανθρώπους», θα πει ο Αντόρνο, ο οποίος θα προχωρήσει: ακριβώς επειδή στον ορισμό του ωραίου πρέπει να απουσιάζει το συμφέρον ακριβώς γι' αυτό το

συμφέρον επαναστρέφεται· και τούτο καθότι ο ορισμός του ωραίου, όπως κάθε ορισμός, συνιστά ένα ορθολογικό ταμπού: «αλλά στην εξουσιαστική δύναμη του ταμπού αντιστοιχεί η δύναμη του πραγματολογικού περιεχομένου που πλήττεται από το ταμπού»· το ταμπού αφορά ένα περιεχόμενο και αυτό το περιεχόμενο επαναστρέφεται στο ταμπού - στη συγκεκριμένη περίπτωση στην απουσία πρακτικού διαφέροντος αντιστοιχεί, κατά τον Αντόρνο, ένα άγριο πρακτικό διαφέρον που πρέπει να υπερνικηθεί προκειμένου να συγκροτηθεί το καντιανό έργο τέχνης: το έργο τέχνης αναμετριέται με την ίδια την καλλιτεχνική πρόθεση (την πρόθεση ενός συμφέροντος) – αυτή οφείλει να υπερνικηθεί. Έτσι η βασική στιγμή στον Αντόρνο είναι ότι η απουσία πρακτικού διαφέροντος με την οποία ορίζεται το ωραίο δεν μπορεί να θεμελιώσει την αυτονομία του ωραίου ερήμην του πραγματολογικού περιεχομένου που πρέπει να υπερνικηθεί. Όμως η αυτονομία του ωραίου για τον Καντ δεν μπορεί, ως αυτονομία, να νοηθεί με άλλους όρους πέρα από εκείνους με τους οποίους ορίζεται η αυτονομία στον Πρακτικό Λόγο δηλαδή σε ένα νοητό πεδίο – δηλαδή στα πλαίσια της ελευθερίας όπως έχει τεθεί στον Πρακτικό Λόγο, που τελεί ερήμην του άλλου, ερήμην της υλικότητας: εδώ δημιουργείται το πρόβλημα με συνέπεια ο Καντ να μην μπορεί να συλλάβει το ωραίο στην αυτονομία του παρά μόνο εκτρεπόμενο σε «νοητούς κόσμους», σύμφωνα με τους όρους της πρακτικής αυτονομίας της δεύτερης κριτικής. Ο Αντόρνο επισημαίνει ότι αν και η ηδονή χωρίς ευχαρίστηση συνιστά «ευνουχισμένο ηδονισμό» το αίτημα του Καντ για αυτήν την απουσία διαφέροντος στοχεύει στην καθολικότητα: «διότι, όποιος έχει επίγνωση ότι η αρέσκειά του για κάτι είναι γι' αυτόν τον ίδιο χωρίς κανένα συμφέρον δεν μπορεί να το κρίνει διαφορετικά παρά ότι πρέπει να περιλαμβάνει έναν λόγο της αρέσκειας για τον καθένα».<sup>727</sup> Το διαφέρον για την αισθητική ολότητα φέρεται από την αντικειμενική τάση για μια «σωστή θεσμική οργάνωση του όλου» (Ä.Th. σ. 25) – Πέρα όμως από αυτήν την γενική καντιανή θέση για την ευαρέσκεια χωρίς έννοιες ο Αντόρνο εντοπίζει μια καθοριστική καντιανή αντίφαση ήδη από την αφετηρία της Αναλυτικής του ωραίου. Εδώ σε μια υποσημείωση της § 1 ο Καντ αναφέρει ότι τις στιγμές της καλαισθητικής κρίσης «τις ανεξήτητα με την καθοδήγηση των λογικών λειτουργιών των κρίσεων (επειδή στην καλαισθητική κρίση εμπεριέχεται πάντα μια σχέση προς τη διάνοια)»· το πρόβλημα εντοπίζεται ανάμεσα στην αναζήτηση των λογικών

λειτουργιών αφ' ενός και στην γενική ευαρέσκεια που είναι χωρίς έννοιες αφ' ετέρου. Ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Καντ αφίνει ανέπαφη αυτήν την αντίφαση έτσι ώστε η καλαισθητική κρίση ως λογική λειτουργία αποδίδεται στο αισθητικό αντικείμενο, προς το οποίο θα πρέπει να συστοιχεί και η κρίση - ενώ από την άλλη πλευρά το έργο τέχνης εμφανίζεται χωρίς έννοιες «ως απλή εποπτεία, σαν να ήταν απολύτως εξωλογικό» (Ä.Th. σ. 149). Όπως θα αναπτυχθεί εν σχέσει με τη μίμηση αυτή η αντίφαση ανάμεσα στον πνευματικό και υλικό (μιμητικό) χαρακτήρα είναι, για την *Αισθητική Θεωρία*, συστατική του έργου τέχνης.

*σκοπιμότητα χωρίς σκοπό*

Το δεύτερο ζήτημα που

πραγματεύεται ο Αντόρνο σε σχέση με την καντιανή θεώρηση αφορά τη σύλληψη για την «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό». Στην καντιανή *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* στο τρίτο ουσιώδες σημείο των καλαισθητικών κρίσεων κατά την αναφορά των σκοπών διατυπώνεται η θέση ότι «όπου συνεπώς νοείται όχι απλώς η γνώση ενός αντικειμένου αλλά το ίδιο το αντικείμενο (η μορφή ή η ύπαρξή του) ως αποτέλεσμα που είναι δυνατό μόνο μέσω της έννοιας του αποτελέσματος, εκεί σκεπτόμαστε έναν σκοπό».<sup>728</sup> Μετά από αυτόν τον καθορισμό του σκοπού ο Καντ προχωρά στη δική του θεμελιώδη σύλληψη της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό: «Η σκοπιμότητα μπορεί συνεπώς να είναι χωρίς σκοπό, εφ' όσον δεν θέτομε τις αιτίες αυτής της μορφής σε μια θέληση και εν τούτοις μπορούμε να κατανοήσουμε την εξήγηση της δυνατότητάς της μόνο εάν την συναγάγομε από μια θέληση. [...] Συνεπώς μπορούμε τουλάχιστον να παρατηρούμε μια σκοπιμότητα κατά τη μορφή, ακόμη και χωρίς να αποδεχόμαστε ως θεμέλιό της έναν σκοπό [...]».<sup>729</sup> στην περαιτέρω ανάπτυξη της αισθητικής κρίσης συνέχεται η σκόπιμη μορφή με τον καθορισμό των παραστατικών δυνάμεων «[...] η αισθητική κρίση συσχετίζει την παράσταση, με την οποία δίδεται ένα αντικείμενο, μόνο με το υποκείμενο και μας επιτρέπει να προσέξουμε όχι τις ιδιότητες του αντικειμένου αλλά μόνο τη σκόπιμη μορφή κατά τον καθορισμό των παραστατικών δυνάμεων που ασχολούνται με αυτό»<sup>730</sup> – έτσι ώστε η ομορφιά ορίζεται ως η μορφή της σκοπιμότητας ενός αντικειμένου «εφ' όσον γίνεται αντιληπτή χωρίς την παράσταση ενός σκοπού σ' αυτό».<sup>731</sup> Ο Αντόρνο θα προσυπογράψει τη σκοπιμότητα χωρίς σκοπό επισημαίνοντας κατ' αρχήν ότι μέσα από την οπτική της τα έργα τέχνης αναδεικνύονται ως σκόπιμα καθ' εαυτά· η σκοπιμότητα που

αρνείται ο Καντ είναι σκοπιμότητα που θα παρέπεμπε τα έργα τέχνης έξω από το πλαίσιό τους, στη σκοπιμότητα της πρακτικής δραστηριότητας στην εμπειρική ζωή, στα στενά πλαίσια της οποίας επικρατεί το καθεστώς της αυτοσυντήρησης – τα έργα τέχνης με την ύπαρξή τους και μόνο συνιστούν κριτική σε αυτήν την εμπειρική πρακτική που θέτει τους σκοπούς και έτσι ανακλύπτει κατά τον Αντόρνο ο διαλεκτικός χαρακτήρας αυτής της κριτικής (Ä.Th. σ. 428). Αν η σκοπιμότητα δεν είναι εκείνη των μέσων και των σκοπών που επικρατεί στο εμπειρικό πεδίο, η σύλληψη μιας άλλης σκοπιμότητας παραπέμπει στο πεδίο που απωθεί η κυρίαρχη σκοπιμότητα και αυτό δεν είναι άλλο από την καταπιεσμένη φύση: η επικρατούσα σκοπιμότητα κατευθύνεται στην κυριαρχία που ασκούν οι άνθρωποι με τα κατάλληλα μέσα πάνω στη φύση· η τέχνη δεν μπορεί να διαφύγει εντελώς από την σκοπιμότητα, διέπεται και αυτή από τη σκοπιμότητα της κυριαρχίας πάνω στο υλικό της – όμως αυτή η συγκεκριμένη σκοπιμότητα αίρει εαυτήν, σύμφωνα με τον Αντόρνο: «με το μη εξουσιαζόμενο εξομοιώνεται [η τέχνη] μέσω της απεριόριστης κυριαρχίας πάνω στο υλικό της· αυτό κρύβεται στο οξύμωρο του Καντ. Η τέχνη, ομοίωμα της κυριαρχίας των ανθρώπων πάνω στη φύση, αρνείται μέσω του στοχασμού/της αντανάκλασης αυτήν την κυριαρχία και τείνει προς τη φύση» (Ä.Th. σ. 429). Η σύνθεση του υλικού στο έργο τέχνης συνιστά την αυτοαναίρεση του κυριαρχικού χαρακτήρα της καθώς δεν συντελείται με την εννοιακή υπαγωγή του ειδικού στο γενικό βάσει της ταυτότητας που αποτελεί το πεδίο της σκοπιμότητας στην εμπειρική ζωή. Κατά τούτο τα έργα τέχνης συνιστούν κάτι λιγότερο και κάτι περισσότερο από την εμπειρική πρακτική· «το λιγότερο» κατά τον Αντόρνο αφορά το ότι, καθώς βρίσκονται σε απόσταση από το πρακτέο, στερούνται της πρακτικής δυνατότητας· «το περισσότερο» όμως αφορά το γεγονός ότι και μόνο με την ύπαρξή τους χωρίς σκοπό σκοπιμότητας καταγγέλλεται «η στενοκέφαλη αλήθεια της πρακτικής δράσης», και αυτό ισχύει όσο ισχύει η ετερόνομη οργάνωση του κόσμου που δεν αφορά τη ζωή των ανθρώπων. Ο Αντόρνο θα προσδιορίσει ακόμη περισσότερο την καντιανή σκοπιμότητα με κριτήριο την τεχνική· βάσει αυτής οργανώνονται τα έργα τέχνης έτσι ώστε αυτά «να είναι πολύ πιο σκόπιμα από όσο θα μπορούσε να είναι η απλή ύπαρξη, η εμπειρική ζωή» (Ä.Th. σ. 321)· η οργάνωση της τεχνικής μέσα στο έργο τέχνης αρθρώνεται καθώς τα επιμέρους στοιχεία υπηρετούν το όλο αλλά όχι με τον ίδιο τρόπο που τα μέσα υπηρετούν

τον σκοπό στην τρέχουσα εμπειρική δραστηριότητα: εδώ προέχει η εξωτερική προς το τεχνικό υλικό σκοπιμότητα. Το ζήτημα της τεχνικής θα αναπτυχθεί στην *Αισθητική Θεωρία* και μέσα σε άλλες συνάψεις. Εδώ σημειώνεται μόνο ότι η τεχνική, αν και προέρχεται μέσα από την εμπειρική πρακτική, στο πεδίο του έργου τέχνης είναι αυτή που θα αναδείξει ότι το έργο τέχνης δεν αποτελεί «μια συσσώρευση αντικειμενικά υπαρκτών στοιχείων», είναι κάτι επιπλέον αυτών και αυτό το επιπλέον είναι για τον Αντόρνο το πνευματικό περιεχόμενο του έργου. Κατά τούτο η τεχνική δεν είναι μια συμπληρωματική στιγμή στην αισθητική θεώρηση – ο Αντόρνο την αναβιβάζει στο πεδίο της αλήθειας του έργου τέχνης δεδομένου ότι με τη γνώση της τεχνικής γίνεται διαυγές το πλέγμα μορφής και περιεχομένου: «η γνώση της τεχνικής μας οδηγεί στην αντικειμενικότητα του ίδιου του πράγματος την οποία εγγυάται η εσωτερική συνοχή της μορφολογικής διάταξης των επιμέρους στοιχείων». (Ä.Th. σ. 424).<sup>732</sup>

*το υψηλό*

Και τέλος το τρίτο ζήτημα

στο οποίο εστιάζει ο Αντόρνο την καντιανή ανάγνωσή του είναι το υψηλό (*erhabenes*), το οποίο κατέχει κεντρική θέση στην τέχνη, αν και όπως επισημαίνει, ο ίδιος ο Καντ «εξεδίωξε» το υψηλό από την τέχνη· στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* διατυπώνεται η θέση ότι η θεωρία του υψηλού καθίσταται «ένα απλό επίμετρο (*Anhang*) της αισθητικής αποτίμησης της σκοπιμότητας της φύσης, διότι με αυτήν δεν παριστάνεται μια ιδιαίτερη μορφή της φύσης, αλλά αναπτύσσεται απλώς μια σκόπιμη χρήση, την οποία κάνει η φαντασία για την παράστασή της».<sup>733</sup> Υπ' αυτήν την έννοια ο Καντ θεωρεί ότι το υψηλό δεν καταδεικνύεται σε έργα τέχνης, «ούτε σε πράγματα της φύσης, των οποίων η έννοια συνεπάγεται ήδη έναν ορισμένο σκοπό» αλλά οφείλει να καταδείξει κανείς το υψηλό «στην πρωτόγονη φύση».<sup>734</sup> Η κατά τον Αντόρνο καταστατική εκδίωξη του υψηλού από την τέχνη δεν εμποδίζει όμως να κατακτήσει το υψηλό, εν τέλει, μια δυναμική θέση στη μετέπειτα θεώρηση της τέχνης. Στην Αναλυτική του υψηλού ο Καντ έχει κατ' αρχήν ως αφετηρία την κοινότητα μεταξύ ωραίου και υψηλού καθώς και τα δύο «αρέσουν καθ' εαυτά [...] και δεν προϋποθέτουν μια κατ' αίσθηση ούτε μια λογικώς καθοριστική αλλά μια αναστοχαστική κρίση [...]»<sup>735</sup> έχοντας σε συντονισμό την ικανότητα της αναπαράστασης (της φαντασίας) με την ικανότητα των εννοιών της διάνοιας ή του Λόγου. Εν συνεχεία όμως ο Καντ προχωρά στη διάκριση των

δυο πεδίων, με κριτήριο τη μορφή ή και την έλλειψή της: το μεν ωραίο αφορά τη μορφή του αντικειμένου ενώ το υψηλό μπορεί να απαντάται και σε ένα άμορφο αντικείμενο, έτσι ώστε το μεν ωραίο να απαιτεί για την αναπαράστασή του μια αόριστη έννοια της διάνοιας, ενώ το υψηλό μια αόριστη έννοια του Λόγου. Αυτή η έλλειψη μορφής που διαπερνά την εννόηση του υψηλού συγκλονίζει και αναδιατάσσει όλη τη σύλληψη: το υψηλό αφορά μόνο σε Ιδέες του Λόγου που δεν μπορούν να αναπαρασταθούν κατ' αίσθηση, με συνέπεια «αν το ωραίο αρέσει χωρίς οποιοδήποτε συμφέρον, υψηλό είναι εκείνο που αρέσει αμέσως λόγω της αντιστάσεώς του εναντίον του συμφέροντος των αισθήσεων».<sup>736</sup> η αντίσταση, η αρνητικότητα που διέπει την καντιανή σύλληψη θα αποτελέσει κομβική στιγμή για την καντιανή ανάγνωση εκ μέρους του Αντόρνο καθότι «υψηλό είναι ένα αντικείμενο της φύσης η παράσταση του οποίου οδηγεί το πνεύμα (Gemüt) να σκεφθεί την αδυναμία να προσεγγίσουμε τη φύση ως αναπαράσταση Ιδεών».<sup>737</sup> Η αδυναμία να προσεγγίσουμε τη φύση ως αναπαράσταση ιδεών συνέχεται με την σύλληψη της φύσης «στην ολότητά της ως αναπαράστασης κάποιου υπεραισθητού χωρίς να μπορούμε να πραγματοποιήσουμε αντικειμενικώς την αναπαράσταση αυτήν».<sup>738</sup> Αυτή η απελευθέρωση της φύσης από τον αναπαραστατικό φραγμό του πνεύματος προάγεται επαναστατημένη στο ίδιο το πνεύμα έτσι ώστε εν τέλει ωθεί και τη δική του απελευθέρωση από την ίδια τη δική του αναπαραστατική κυριαρχικότητα. Αυτός είναι ο πυρήνας της θεώρησης του Αντόρνο που ασφαλώς εναρμονίζει (ή ορθότερα μετασχηματίζει;) την καντιανή σύλληψη με τα δικά του αιτήματα· μέσα από αυτά θα αναγνώσει το καντιανό υψηλό. Ειδικότερα:

Για τον Αντόρνο η εμπειρική αδυναμία του πνεύματος απέναντι στη φύση οδηγεί στην απελευθέρωση της ίδιας της φύσης γιατί η «φυσικότητά της» ήταν εξαρτημένη από την υποκειμενική κυριαρχικότητα. Αυτή η οπτική ανοίγει μια άλλη διάσταση για τη σύλληψη του καντιανού υψηλού και στο σημείο αυτό ακολουθούμε ορισμένα σημεία της ανάπτυξης του Βόλφγκανγκ Βελς (Wolfgang Iser) από τη μελέτη του *Ästhetisches Denken*.<sup>739</sup> Ο Βελς επισημαίνει στην αφετηρία της ανάγνωσης του Αντόρνο τη φυσικότητα του ανθρώπου και έτσι το βάρος στην εμπειρία του υψηλού μετατοπίζεται από την παντοδυναμία και τον καταδασμάτισμό της φύσης στην

εμπειρία μετοχής στη φύση και στην κοινότητα της ελευθερίας μαζί της. Κατά τούτο το υψηλό κατέχει στον Αντόρνο μια κεντρική θέση για όλη την τέχνη, μια θέση που θέλει να αναδείξει το δυναμικό πεδίο της αντίστασης (απέναντι στην παντοδυναμία της φύσης αλλά και απέναντι στην εν γένει κυριαρχικότητα και παντοδυναμία): το ζητούμενο δηλαδή δεν είναι ο περιοριστικός φραγμός της συμφιλίωσης: το υψηλό επιφυλάσσεται από τον Καντ για τη φύση και όχι για τα παραδοσιακά καλλιτεχνικά έργα, μια αφετηρία που αποδέχεται και ο Αντόρνο θεωρώντας ότι το υψηλό στην παράδοση είναι μάλλον κούφο, όπως επισημαίνει ο Βελς τονίζοντας ότι ο Καντ ταυτίζει βέβαια το υψηλό «με το καταδαμάζον μεγαλείο» καταφάσκοντας έτσι «άρρηκτα την ανεπερώτητη συμπληρωματικότητά του με την κυριαρχία».<sup>740</sup> ωστόσο αυτή ακριβώς η σύλληψη αφορούσε ένα υψηλό ως «το μεγαλείο του ανθρώπου ως πνευματικού όντος και ως δαμαστή της φύσης». Πρόκειται για «έναν στόμφο μεγαλείου που ιστορικά οφείλει να υπερβαθεί», καθώς εδώ ακριβώς οφείλει, κατά τον Αντόρνο, να επιτελεσθεί ένας μετασχηματισμός του υψηλού «από την κυριαρχία επί της φύσης στην εμπειρία της ίδιας φυσικότητας» με τελικό στόχο την επανάκτηση της ελευθερίας στα πλαίσια της φύσης: η εμπειρία του υψηλού αποκαλύπτεται καθώς ο άνθρωπος αποκτά την αυτοσυνείδηση της φυσικότητάς του, το εγώ συνειδητοποιεί ότι δεν είναι κάτι απόλυτο: η τέχνη αναδεικνύεται «ως ιστορικός εκφραστής και συνήγορος της καταπιεσμένης φύσης, σε τελική ανάλυση κριτής της αρχής του Εγώ, του εσωτερικού πράκτορα της καταπίεσης» (Ä.Th. σ. 365). Σε ένα σημαντικό απόσπασμα από τα Παραλειπόμενα της *Αισθητικής Θεωρίας*, στο οποίο παραπέμπει ο Βελς, ο Αντόρνο θεωρεί ότι το ζητούμενο δεν είναι πλέον να συνειδητοποιήσει το πνεύμα την υπεροχή του μπροστά στη φύση, σύμφωνα με την καντιανή σύλληψη, αλλά «η ενθύμηση της φύσης διαλύει το πείσμα του αυτοκαθορισμού του»: ο σκανδαλώδης ιδεαλιστικός διαχωρισμός μεταξύ φύσης και ελευθερίας επιχειρείται να αναστραφεί: «η ελευθερία αρχίζει να σαλεύει καθώς το υποκείμενο συνειδητοποιεί την ομοιότητά του με τη φύση» (Ä.Th. σ. 410). Μετέχοντας στη φύση και στην ελευθερία η μίμηση, δηλαδή η τέχνη, συντελεί στην αποκοπή από την κυριαρχία, σύμφωνα με τον Βελς, ο οποίος θεωρεί ότι η αφετηρία γι' αυτόν τον μετασχηματισμό εντοπίζεται από τον Αντόρνο στο συναίσθημα: ο Καντ θα προσδιορίσει το συναίσθημα του



υψηλού κατά τρόπο διττό: είναι η οδύνη «λόγω της ακαταλληλότητας της φαντασίας κατά την αισθητική εκτίμηση του μεγέθους σε σχέση με την εκτίμηση βάσει του Λόγου· συγχρόνως δε είναι μια ηδονή που γεννάται λόγω της συμφωνίας αυτής ακριβώς της κρίσης περί της ακαταλληλότητας ακόμη και της μέγιστης αισθητηριακής ικανότητας με τις ιδέες του Λόγου».<sup>741</sup> Το συναίσθημα αποτελεί κοινό πεδίο τόσο για το υποκείμενο όσο και για τη φύση και γίνεται εν όψει του πνεύματος η αφετηρία «για τον αυτοστοχασμό του για την ίδια του τη φυσικότητα». Αυτή η αποκάλυψη της ίδιας φυσικότητας στην οποία εμμένει η ανάγνωση του Αντόρνο, σύμφωνα με τον Βελς, συντελεί στην απελευθερωτική διάσταση της εμπειρίας του υψηλού καθώς διανοίγει την οπτική μιας κοινότητας ανάμεσα στο φυσικό ον «άνθρωπος» και «στην περιβάλλουσα φύση».<sup>742</sup> Ο Βέλς παραθέτει τη θέση του Αντόρνο που προσλαμβάνει τα καντιανά παραδείγματα της άγριας φύσης μέσα σε μια απελευθερωτική διάσταση: «τα ψηλά βουνά μιλούν ως εικόνες ενός χώρου απελευθερωμένου από δεσμεύσεις και περιορισμούς και της πιθανής συμμετοχής του παρατηρητή σε αυτόν, όχι συνθλίβοντάς τον» (Ä.Th. σ. 296). Το αίτημα είναι να αρθεί μέσα από την κυριαρχικότητα που διέπει την άγρια φύση των καντιανών παραδειγμάτων η ίδια η κυριαρχικότητα η οποία δεν αρθρώνεται πλέον μέσω της εννοιακής υπαγωγής στην ταυτότητα αλλά μέσω της καλλιτεχνικής σύνθεσης που μορφοποιεί εν ελευθερία: «Με τα κυριαρχικά χαρακτηριστικά του υψηλού, που εγγράφονται στην εξουσία και τη μεγαλοσύνη του, το υψηλό αντίκειται στην κυριαρχία» (Ä.Th. σ. 293). Έτσι κατά τον Βελς η ανάγνωση του Αντόρνο αναδεικνύει έναν μετασχηματισμό του υψηλού βάσει δυο απελευθερωτικών μορφών, οι οποίες συνέχονται ουσιαστικά μεταξύ τους και έχουν ήδη προοικονομηθεί στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*: πρόκειται αφ' ενός για την «χειραφέτηση του υποκειμένου από τον καταναγκασμό του κυριαρχικού κατεξουσιασμού της φύσης και [αφ' ετέρου για] την απελευθέρωση της φύσης “από το βδελυρό πλέγμα της φυσικότητας και της υποκειμενικής κυριαρχικότητας”». Η απελευθερωτική διάσταση αρθρώνεται στο ίδιο το συναίσθημα του υψηλού, στην ηδονή και στην οδύνη, που συνιστούν έναν συγκλονισμό (Erschütterung) του υποκειμένου· όπως αναφέρει ο Καντ πρόκειται για «μια γρήγορη εναλλασσόμενη απώθηση και έλξη του ιδίου αντικειμένου».<sup>743</sup> Ο Βελς εστιάζει στον απελευθερωτικό συγκλονισμό που δεν αποτελεί υπεροχή έναντι

της φύσης αλλά απελευθέρωση τόσο από τον κατεξουσιασμό της φύσης όσο και από την αρχή της υποκειμενικότητας. Το υποκείμενο λαχταρά αυτό που έχει αποκλείσει ο υποκειμενικός φραγμός: «το υποκείμενο μετριάζει το πείσμα του αυτοκαθορισμού του» και η ελευθερία πλησιάζει επιτέλους το χώρο της φύσης, από την οποία αναίτια είχε αποκλειστεί, η αμοιβαιότητα υποκειμένου και φύσης τελούν εν ελευθερία.<sup>744</sup>

*το κωμικό στοιχείο* Σε αυτήν την απελευθερωτική και προφανώς μη συστηματική ανάγνωση του καντιανού υψηλού εκ μέρους του Αντόρνο ανακύπτει, στην πορεία των στοχασμών, και η αναστροφή του υψηλού στο αντίθετό του: γίνεται αναφορά στο παιχνίδι (εν όψει της παρακμής των κατηγοριών του) και σε σύνδεση με αυτό γίνεται αναφορά στο κωμικό στοιχείο (εν όψει της αναγκαίας πτώσης του υψηλού, όταν έχει φτάσει στο όριό του). Ως προς το πρώτο ζήτημα: στην τέχνη, μέσα στον δυναμισμό της, που αποτελεί έκφραση του υψηλού, ενυπάρχει και ο παιγνιώδης χαρακτήρας της. Ο Αντόρνο αναφέρεται στον 19<sup>ο</sup> αι. όπου η μουσική ορίστηκε, σε κλασικιστικά πλαίσια, ως «παιχνίδι κινούμενων ηχητικών μορφών» σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό οι μουσικές διαδικασίες είχαν το ανάλογό τους στις οπτικές εναλλαγές του καλειδοσκοπίου, το οποίο, ως εφεύρεση, συνδέεται, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, με την εποχή Biedermeier.<sup>745</sup> Ο Αντόρνο, αποδεχόμενος κατ' αρχήν έναν τέτοιο παραλληλισμό, αναφέρεται στις συνθέσεις του Γκούσταβ Μάλερ (Gustav Mahler) όπου όντως η σύνθεση δομείται μέσα από συνεχείς εικόνες που καταρρέουν όπως οι εικόνες στο καλειδόσκοπιο. Αυτές όμως οι καταρρεύσεις ανοίγουν ένα πεδίο πέρα από τη μηχανική σύμπτωση των εικόνων. Το «παιχνίδι» δεν είναι πλέον επαρκές για να αναδείξει τη δυνατότητα απροσδιοριστίας που έχει η μουσική, τις μεταβάσεις της και τις εναλλαγές της. Απέναντι σε αυτό το εύρος η έννοια του παιχνιδιού παραμένει εγκλωβισμένη στο παιδαριώδες στοιχείο του και άρα κινείται προς μια πορεία παρακμής, όπου αν η δυναμική του υψηλού (μαζί με τον παιγνιώδη χαρακτήρα) αποτελούσε κατ' αρχήν κριτική «στην επαρχιώτικη σοβαρότητα», εν συνεχεία εξέπεσε σε έναν κούφο στόμφο, έγινε ιδεολογία «υπέρ της χωρίς συνείδηση συμμετοχής στην τρέχουσα κίνηση, της δραστηριότητας για χάρη του εαυτού της» (Ä.Th. σ. 295). «Οι αερολογίες της θρησκείας και της τέχνης» που ενυπάρχουν στην ίδια τη δυναμική του υψηλού

δείχνουν ότι αυτό απέχει ένα βήμα από το γελοίο, από τη μεγαλοπρεπή κενότητα. Υπ' αυτήν την έννοια αυτή η σύμπλεξη υψηλού και παιχνιδιού συνεχεται με το δεύτερο ζήτημα (της σύμπλεξης του υψηλού με το κωμικό στοιχείο). Το υψηλό εμπεριέχει εγγενώς κατά τον Αντόρνο την άρνησή του καθώς στην ακρότητά του δεν έχει άλλο ύψος να καταλάβει, δεν έχει άλλη δυνατότητα εκτίναξης – η μόνη δυνατότητα που του απομένει είναι να μεταπέσει στο αντίθετό του δηλαδή στο κωμικό που αρθρώνεται στη διάσταση της μηδαμινότητας· αυτό έχει συμβεί στην μοντέρνα τέχνη όπου το κωμικό και το τραγικό συναιρούνται. Το κοινό πεδίο τους είναι η αρνητικότητα: «κληρονομιά του υψηλού είναι η μη μετριασμένη αρνητικότητα, γυμνή και χωρίς φαινομενικότητα, όπως το υποσχόταν άλλοτε η φαινομενικότητα του υψηλού» (Ä.Th. σ. 296). Η αρνητικότητα αποτελεί το πεδίο του κωμικού καθώς αυτό καμώνεται κάτι άλλο από αυτό που είναι, αρνείται τη μηδαμινότητά του και μέσα στην κωμική έπαρση αξιώνει να υψώσει τη μηδαμινότητα σε σημαντικότητα «και παίρνει το μέρος του αντιπάλου, ενώ έχει αποκαλυφθεί ότι αυτός ο αντίπαλος είναι ασήμαντος, μηδαμινός, όπως η εξουσία και το μεγαλείο της» (Ä.Th. σ. 296). Η σύλληψη αυτού του κωμικού στοιχείου μπορεί να αναχθεί στην αντίστοιχη εγγελιανή σύλληψη για το κωμικό: «Γιατί το κωμικό πρέπει να το περιορίσουμε στο ότι κάθε τι που αυτομηδενίζεται είναι ένα καθ' εαυτό μηδαμινό, ένα εσφαλμένο και αντιφατικό φαινόμενο, όπως π.χ. μια παραξενιά, ένα πείσμα, ένα ιδιαίτερο καπρίτσιο, έναντι ενός ισχυρού πάθους, ή μια υποτιθέμενη απαράβατη αρχή και ένα αδιάσειστο αξίωμα».<sup>746</sup>

Θα πρέπει να σημειωθεί σε αυτή τη συνάφεια για τον Καντ ότι ο Αντόρνο θα βρει ένα σημείο συνάντησης ανάμεσα σε δυο διαμετρικά αντίθετες θεωρήσεις: στην καντιανή και την φροϋδική. Κατ' αρχήν η συμβολή της ψυχανάλυσης στην τέχνη έχει ένα πλεονέκτημα σε σχέση με την ιδεαλιστική αισθητική θεώρηση διότι αναδεικνύει την εσωτερικότητα του καλλιτεχνήματος – όμως η απολυτοποίηση των υποκειμενικών παρορμήσεων μειώνουν τη σημασία που μπορεί να αναδειχτεί μέσα από το πλέγμα των κοινωνικών και των καλλιτεχνικών μορφωμάτων. Κατά τούτο αυτή

η συμβολή χαρακτηρίζεται από τον Αντόρνο ως ανεπαρκής διότι, αν και η εσωτερική διάσταση του έργου τέχνης αποτελεί σημαντική καλλιτεχνική στιγμή, η ψυχανάλυση δεν μπορεί να μεταβεί πέρα από την υποκειμενική γλώσσα του ασυνειδήτου και να συλλάβει τη διαλεκτική ανάμεσα «στην οξεία συνείδηση της πραγματικότητας» που οφείλει να έχει ο καλλιτέχνης και στην αποξένωση από αυτήν, μια διαλεκτική που ο Αντόρνο θεωρεί ότι είναι συστατική για τη σύλληψη του έργου τέχνης και την οποία αναγνωρίζει ενδεικτικά στις μεγάλες δημιουργίες του Μπετόβεν (Beethoven) και του Ρέμπραντ (Rebrandt). Ειδικότερα για τη σχέση ανάμεσα στην καντιανή και την φροϋδική θεώρηση ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι έχουν διαφορετικές αφητηρίες: στον Καντ, όπως αναφέρθηκε ήδη, η καλαισθησία (Geschmack) ορίζεται ως «η ικανότητα κρίσεως ενός αντικειμένου ή ενός τρόπου παραστάσεων βάσει μιας αρέσκειας ή απαρέσκειας χωρίς κανένα συμφέρον».<sup>747</sup> Ο στόχος στον Φρόντ είναι ακριβώς ο αντίθετος: είναι η ικανοποίηση της επιθυμίας, του πόθου. Όμως και οι δύο θεωρήσεις προσανατολίζονται υποκειμενικά εν σχέσει «προς τη θετική ή αρνητική αποτίμηση του πόθου». Παρ' όλη τη θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στο υπερβατολογικό και στο εμπειρικό/ψυχολογικό υποκείμενο υπάρχει ανάμεσα στις δυο θεωρήσεις ένα κοινό πεδίο: είναι η πραγματικότητα που τίθεται μόνον εν όψει του υποκειμένου. Κατ' αρχήν ο Αντόρνο διατυπώνει τη θέση ότι η αναγωγή του έργου τέχνης αποκλειστικά στο ψυχικό πλαίσιο ακυρώνει την απαιτούμενη αντίθεση έκφρασης προς το μη Εγώ, μια αντίθεση που αναιρεί την μικροαστική αντίληψη μιας αρμονιστικής και «εν τέλει κομπορμιστικής» θεώρησης των έργων τέχνης. Ο Αντόρνο ασκεί κριτική στην «καλλιτεχνική απόλαυση» γιατί δεν οδηγεί στην αλήθεια του έργου τέχνης δεδομένου ότι αποτελεί συστατικό της καταναλωσιμότητάς της και της φетиχιστικής της αντίληψης. Στον Φρόντ τα έργα τέχνης δεν αποτελούν κατ' ευθείαν εκπληρώσεις μιας επιθυμίας «αλλά μετατρέπουν την ανικανοποίητη λίμπιντο σε κοινωνική παραγωγική προσφορά». Κατά τον Αντόρνο με τη θεωρία της μετουσίωσης (Sublimierung) ο

Φρόντ συλλαμβάνει τον δυναμικό χαρακτήρα του καλλιτεχνικού φαινομένου και με αυτή την προσαρμογή της αισθητικής προς τη θεωρία των ορμών τα έργα τέχνης ακόμη και μετουσιωμένα «είναι αντιπρόσωποι των αισθητηρίων διεγέρσεων» - ενώ ο Καντ είχε διακρίνει την αισθητική συμπεριφορά (από την οποία προκύπτει η πνευματική ουσία του έργου τέχνης) από την όρεξη και τον πόθο. Ωστόσο μια σύγκλιση είναι ακόμη ορατή: η ψυχανάλυση απολήγει στην «κομφορμιστική υιοθέτηση του έργου τέχνης ως πολιτιστικού αγαθού» - αντίστοιχα στον Καντ ο αισθητικός ηδονισμός εξορίζει την αρνητικότητα από την τέχνη «και τη μεταφέρει στο πεδίο των ορμικών συγκρούσεων για να την αποσιωπήσει εν τέλει». Και στις δύο περιπτώσεις το τίμημα, κατά τον Αντόρνο, είναι να χάνει το έργο τέχνης σε δυναμικότητα απέναντι στην υφιστάμενη κατάσταση.

*Χέγκελ*

Στη θεώρηση του Αντόρνο για την τέχνη αναδύονται αδρά στιγμές της εγελιανής (όχι κατ' ανάγκην μόνον της αισθητικής) σύλληψης: κατ' αρχήν θεωρεί ο Αντόρνο ότι η εγελιανή σύλληψη για την τέχνη είναι μοντέρνα στο βαθμό που ο Χέγκελ αναπτύσσει τη θεώρησή του για την τέχνη μέσα από την εσωτερική της σύσταση και όχι από την εξωτερική υποκειμενική οπτική του παρατηρητή. Προς αυτήν την κατεύθυνση ο Αντόρνο θεωρεί ότι και ο αποδέκτης της τέχνης εμπειράται την τέχνη όχι μέσω ενός υποκειμενικού βιώματος, εξωτερικού προς το έργο - πρόκειται για κάτι περισσότερο, πρόκειται για την ανάδυση της αντικειμενικότητας μέσα στην υποκειμενική συνείδηση, η οποία, κατά τον Αντόρνο, αποτελεί καταστατική στιγμή για την τέχνη αναδεικνύοντας ακόμη μια φορά τον εδραίο εγελιανισμό του· αυτός θα εκφραστεί ακόμη περισσότερο με το εγελιανό αίτημα της «συγκεκριμένης γενικότητας» όπως διατυπώνεται στην εγελιανή λογική θεώρηση και για τον Αντόρνο τούτο αποτελεί κομβική οπτική μέσα από την οποία θα αναδειχθούν και θα αναδιαταχθούν οι αντινομικές στιγμές του έργου τέχνης· το ίδιο ισχύει και για τη σταθερή αναφορά του Αντόρνο στην εγελιανή αυτοαπεμπόληση του υποκειμένου στο αντικείμενο (sich dem

Objekt überlassen): ο αποδέκτης του έργου τέχνης αυτοαπεμπολείται στο έργο τέχνης, εξομοιώνεται με αυτό, δεν ζητά να το καθυποτάξει σε μια δική του, έξωθεν, ιεραρχική κλίμακα ούτε αναζητά με αυτό μια ψευδή ανταπόκριση, όπως θα υπέβαλε το ψεύδος της πολιτιστικής βιομηχανίας που θέλει απλώς να καναλιζάρει τις απλές υποκειμενικές αντιδράσεις του θεατή για να τις φέρει σε μια υποτιθέμενη ισορροπία με την πρόθεση του καλλιτέχνη. Σε αυτή την εγγελιανή πρόσληψη εκ μέρους του Αντόρνο το επίκεντρο κατέχεται από τη θεμελιώδη θέση της εγγελιανής λογικής: «η ουσία οφείλει να φαίνεται».<sup>748</sup> Αυτή ακριβώς η ουσία ως φαινόμενο αποτελεί για τον Αντόρνο την καθοριστική σύσταση του έργου τέχνης, το οποίο είναι «εικόνα χωρίς κάτι απεικονιζόμενο», με την έννοια ότι δεν αποτελεί μια εξωτερική, επιφανειακή αναπαράσταση, όπως θα αναπτύξει στη σύλληψή του για τη μίμηση· το έργο τέχνης αποτελεί το φαίνεσθαι μιας ουσίας που οφείλει να εμφανιστεί. Βέβαια το πεδίο της αισθητικής του Χέγκελ διαπερνάται από το καθοριστικό αίτημα για την αισθητική εμφάνιση της ιδέας, ένα αίτημα που συνέχεται με την ταύτιση της ιδέας με την έννοια του απόλυτου πνεύματος. Προς αυτή τη συνάφεια συνδέεται άλλωστε η θέση του ότι το ωραίο στη φύση μόνο ως εξαφανιζόμενο μπορεί να δικαιωθεί ώστε να ανοίξει η οπτική για το ωραίο στην τέχνη – το ωραίο εξαφανίζεται όχι όμως με την διαδικασία της εγγελιανής *Aufhebung*· υποτιμάται (καθώς δεν μπορεί να καθοριστεί εννοιολογικά) και εκεί τελειώνει ο ρόλος του. Η ολική αξίωση του απόλυτου πνεύματος αφορά την ταύτιση έλλογου και πραγματικού, κάτι που στην ιστορία έχει αναδειχθεί ως το αναληθές· για τον Αντόρνο η εγγελιανή φιλοσοφία που γνώρισε τη συσχέτισή της με την ιστορία δεν μπορεί να διαχωρίσει την αλήθεια της από τη δυστυχία της ιστορίας. Ωστόσο ο Αντόρνο επιμένει στη διάσωση της εγγελιανής κριτικής απέναντι στον Καντ. Το ωραίο στη φύση δεν μπορεί να ανάγεται μόνο σε λειτουργίες της υποκειμενικότητας αλλά αναδύεται και από το αντικείμενο. Το πρόβλημα όμως κατά τον Αντόρνο είναι ότι ο αντικειμενικός καθορισμός του ωραίου από τον Χέγκελ προϋπέθετε την ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου στο όλον.

*με τον Χέγκελ απέναντι στον Χέγκελ*

Η ίδια όμως η διαλεκτική σύλληψη του Αντόρνο οδηγεί κατ' αναγκαιότητα στην ανάδειξη εκείνων των πλευρών της εγγελιανής θεώρησης όπου ο Χέγκελ μένει πίσω από την ίδια τη δική του διαλεκτική, όπως άλλωστε έχει υποστηρίξει ο Αντόρνο

και στην *Αρνητική Διαλεκτική*· επισημαίνεται κατ' αρχήν ότι για τον Χέγκελ «το ωραίο στη φύση αντιστέκεται στον καθορισμό του από το πνεύμα»· γι' αυτό και ο Χέγκελ θα μειώσει χωρίς περιστροφές, όπως τονίζεται στην *Αισθητική Θεωρία*, τις στιγμές της τέχνης που δεν αποτελούν πνεύμα, «υπό την έννοια της πρόθεσης», υπό την έννοια της επιβολής της υποκειμενικότητας. Ήδη στην αφετηριακή εισαγωγή των πανεπιστημιακών παραδόσεών του για την Αισθητική ο Χέγκελ θέτει αξιωματικά τον αποκλεισμό της ωραιότητας της φύσης: «με την έκφραση αυτή αποκλείουμε ευθύς εξ αρχής το ωραίο της φύσης».<sup>749</sup> τούτο αναπτύσσεται στην πορεία των στοχασμών του που αφορούν την αισθητηριακή ωραιότητα μέχρι του σημείου όπου «[...] το αισθητό στο καλλιτεχνικό έργο έχει υπόσταση μόνο όσο υπάρχει για το πνεύμα του ανθρώπου και όχι ως αισθητό αυτό δι' εαυτό».<sup>750</sup> Βέβαια πρέπει να σημειωθεί ότι αυτός ο αποκλεισμός του ωραίου της φύσης δεν είναι αυθαίρετος αλλά προκύπτει από την ιδιοσυστασία της φιλοσοφικής γνώσης. Σε αυτήν άλλωστε την ιδιοσυστασία οφείλεται και ο περιορισμένος χαρακτήρας της τέχνης γενικότερα στα πλαίσια της εγελιανής σύλληψης.<sup>751</sup> Ο Αντόρνο θα μείνει πιστός στον Χέγκελ εκεί που ο ίδιος προδίδει την διαλεκτική του: για τον Αντόρνο γίνεται μια διαλεκτική μετάβαση από το ωραίο στη φύση στο ωραίο στην τέχνη. Η φύση συλλαμβάνεται από τον Χέγκελ ως το πνεύμα στην ετερότητά του – δηλαδή συνδέεται η φύση με το πνεύμα αλλά κατά τον Αντόρνο αυτή η σύνδεση λυγίζει κάτω από το βάρος της υπέρ του υποκειμενικού πνεύματος μεροληψίας. Η θέση της εισαγωγής στην εγελιανή αισθητική είναι σαφής γιατί, όπως ήδη αναφέρθηκε, το αισθητό στο καλλιτεχνικό έργο έχει υπόσταση μόνο όσο υπάρχει για το πνεύμα του ανθρώπου.<sup>752</sup> Για τον Αντόρνο το πνεύμα συνιστά μεν την αναγκαία τομή ανάμεσα στην εμπειρική πραγματικότητα και την τέχνη, το πνεύμα όμως αυτό δεν είναι απόλυτο ή εγγυημένο καθότι στη δική του αισθητική σύλληψη η αισθητική διαλεκτική «δεν πρέπει να προϋποθέσει τη διαλεκτική του πνεύματος που εγγυάται ότι το μεμονωμένο στοιχείο με το οποίο αρχίζει η επαγωγή και το γενικό στοιχείο με το οποίο αρχίζει η απαγωγή είναι ένα και το αυτό» (Ä.Th. σ.511). Η διαφορά δηλαδή που εγγράφει ο Αντόρνο στο πνεύμα είναι ότι στην εγελιανή του διατύπωση αυτό το πνεύμα είναι ταυτόσημο με την ολότητα, καθότι η αντικειμενικότητα του έργου τέχνης μετατρέπεται στην ετερότητά της, ταυτίζεται με αυτήν και αποτελεί την αλήθεια του πνεύματος.

Μετά όμως από την αναστροφή του ιδεαλισμού, όπως τουλάχιστον αυτή εκφράζεται μέσα από το αίτημα της Κριτικής Θεωρίας, το πνεύμα αποτελεί απλώς «στιγμή» μέσα στα έργα τέχνης: «είναι ασφαλώς αυτό που τα κάνει τέχνη, αλλά δεν είναι παρόν χωρίς το αντίθετό του, το οποίο δεν μπορεί να καταβροχθίσει» (Ä.Th. σ. 512). Έτσι τα έργα τέχνης αποτελούν «αποκρυσταλλώματα» (Kristallisationen) μεταξύ του πνεύματος και του άλλου του, του μη πνεύματος. Κατά τούτο στην *Αισθητική Θεωρία* το πνεύμα δεν είναι ποτέ καθαρό. Το ερώτημα βέβαια είναι ποιο είναι αυτό το «άλλο» του πνεύματος. Ο Αντόρνο αρνείται την προφανή απάντηση ότι το αντίθετο του πνεύματος είναι «η φυσική υπόσταση των υλικών και των αντικειμένων». Το πνεύμα αντιπροσωπεύει για τον Αντόρνο μια «οριακή τιμή», που σημαίνει ότι η φυσική υπόσταση μόλις που νοείται στη φυσικότητά της, βρίσκεται στο όριο της μετάβασης καθώς έχει ήδη διαπεραστεί από την ιστορική και κοινωνική προδιαμόρφωση των υλικών: «τα έργα τέχνης φέρουν μέσα τους το αντίθετό τους· τα υλικά τους είναι ιστορικά και κοινωνικά προδιαμορφωμένα όπως και οι μέθοδοί τους [...]» (Ä.Th. σ. 512).

Αυτό το ζήτημα των υλικών ανοίγει περαιτέρω την κριτική θέση του Αντόρνο. Το υλικό δηλώνει αυτό που διαμορφώνεται· ταυτόχρονα όμως ανακλύπτει μια κρίσιμη απόσταση ανάμεσα σε αυτό και στο περιεχόμενο: «το διαμορφωμένο δεν είναι ταυτόσημο με το περιεχόμενο, όπως πίστευε δυστυχώς ο Χέγκελ». (Ä.Th. σ. 222). Το θεματικό υλικό εκλαμβάνεται συνήθως στην τέχνη από την εξωτερική πραγματικότητα ως κάτι άμεσο ενώ για τον Αντόρνο η καλλιτεχνική σύλληψη (και εδώ αναφέρονται ενδεικτικά ο Καντίνσκυ (Kandinsky), ο Προυστ (Proust) και ο Τζούς (Joyce)) τείνει ακριβώς στο να καταδείξει ότι το περιεχόμενο ενός έργου δεν ταυτίζεται με ένα ετερογενές θέμα το οποίο θα τύχει απλώς της καλλιτεχνικής επεξεργασίας. Το περιεχόμενο ενός καλλιτεχνικού έργου δεν καθαγιάζεται επειδή μπορεί να αφορά π.χ. ένα κομβικό ιστορικό γεγονός, ας πούμε την επανάσταση. Η καρέκλα του Βαν Γκογκ (Van Gogh) μπορεί να εκφράζει την επανάσταση, μπορεί όμως και να την αναιρεί, αν αυτή η τελευταία θα εκπέσει μέσα στη ρουτίνα μιας καλλιτεχνικής μανιέρας. Ο Αντόρνο θα διατυπώσει με σκληρό τρόπο αυτή τη στάση εν σχέσει με την εγελιανή αισθητική: «Η εγελιανή αισθητική του περιεχομένου, ως αισθητική των θεματικών υλικών, υπογραμμίζει, στο ίδιο πνεύμα όπως πολλές ιδέες του, με μη διαλεκτικό τρόπο



την αντικειμενοποίηση της τέχνης μέσω της ωμής σχέσης της (rohe Beziehung) με αντικείμενα» (Ä.Th. σ. 224). Αυτή η θέση έχει ήδη εκφραστεί και στην αρχική εισαγωγή του κειμένου της *Αισθητικής Θεωρίας*: «Η εγγεγραμμένη διδασκαλία για το περιεχόμενο είναι πολύ ωμή (krud)» (Ä.Th. σ. 528). (Δεν ενοχλεί που η ελληνική μετάφραση του Λ. Αναγνώστου αποδίδει και τις δυο περιπτώσεις (roh και krud) με τον ίδιο όρο (ωμό) γιατί πρόκειται ακριβώς για την ίδια νοηματική συνάφεια).<sup>753</sup> Κατά βάση πρόκειται για τη σχέση μορφής και περιεχομένου· ο Χέγκελ απέδωσε βάρος και στα δύο πεδία κινούμενος όμως κυρίως έξω από τη διαλεκτική τους σχέση – τουλάχιστον αυτή είναι η κριτική θέση του Αντόρνο για τον οποίο καθοριστικό παράγοντα αποτελεί «ο ολικός υποκειμενισμός» του Χέγκελ, βάσει του οποίου το πνεύμα αντιπροσωπεύει τα πάντα - με συνέπεια να χάνεται η διάκρισή του από το Άλλο του, όπως ήδη αναπτύχθηκε. Ο Αντόρνο θα εμβαθύνει σε αυτόν τον ολικό υποκειμενισμό, καθότι θεωρεί ότι, αν και ολικός, ο Χέγκελ δεν τον πηγαίνει στα άκρα – ο Αντόρνο υπερθεματίζει και τούτο σημαίνει: αυτός θα ωθήσει στα άκρα τον υποκειμενισμό· καθώς ο Χέγκελ δεν βλέπει ότι το ειδικό στοιχείο του υποκειμένου, το πνεύμα, δεν είναι ολικό αλλά στιγμή έναντι του ετέρου, ο Αντόρνο επιχειρεί να ωθήσει στα άκρα τον υποκειμενισμό αναστρέφοντας εσωτερικά την ίδια την έννοια του εμμενούς περιεχομένου: ακριβώς επειδή κατά τον Χέγκελ το περιεχόμενο, το θεματικό υλικό να μεν διαπερνάται από τον καλλιτέχνη αλλά εν τούτοις «δουλεύεται» ως ένα ξένο στοιχείο, ακριβώς γι' αυτό ο Αντόρνο υπερθεματίζει στην υποκειμενικότητα, τονίζει ότι το περιεχόμενο και η ύλη είναι πάντα υποκειμενικά – «και μέσω της υποκειμενικότητάς τους θα γίνει το έργο αντικειμενικό» (Ä.Th. σ. 528). Το έργο γίνεται αντικειμενικό, γίνεται το Άλλο του υποκειμένου μόνο μέσα από τη διαλεκτική σχέση μορφής και περιεχομένου, όταν όμως σε αυτή τη διαλεκτική σχέση τα θεματικά υλικά δεν ταυτίζονται εξωτερικά και μηχανικά με τη συστατική για την τέχνη ετερότητα, όπως τονίζεται στην *Αισθητική Θεωρία*. Τούτο σημαίνει ότι το θεματικό υλικό, το εσωτερικό περιεχόμενο ενός έργου είναι κάτι τελείως διαφορετικό από το περιεχόμενο ως κάτι απομονώσιμο, ως κάτι αποσπασίμο – όπως είναι π.χ. η υπόθεση ενός μυθιστορήματος ή το θέμα ενός πίνακα. Για τον Αντόρνο το περιεχόμενο ενός πίνακα δεν είναι απλώς το αναπαριστώμενο θέμα αλλά στο περιεχόμενο ανήκουν οι σχέσεις, οι δομές, οι χρωματικές, μουσικές, εκφραστικές στιγμές

που έχουν καθιζάνει και περιέχονται πλέον μέσα σε όλον τον τρόπο της οργάνωσης και της αμοιβαίας μεταβολής των στοιχείων. Μια εμμενή σύλληψη του περιεχομένου είναι αυτή που θέλει να αναδείξει εν τέλει η θεώρηση του Αντόρνο - μια σύλληψη του περιεχομένου όπου αυτό αναπτύσσεται εγγενώς εν αναφορά προς τη μορφή, με την οποία η σχέση του πρέπει να είναι «διακριτή» αλλά όχι «άκαμπτη». Η στιγμή δημιουργίας του περιεχομένου είναι εγγενής· συνέχεια προς τη μορφή· τούτο αντιβαίνει προς τις αντιλήψεις που εμμένουν σε μια εξωτερικότητα μιας οσοδήποτε σημαντικής γεγονότικότητας (το παράδειγμα της επανάστασης είναι εδώ χαρακτηριστικό), και αυτή ακριβώς η εσωτερική σχέση μορφής και περιεχομένου έχει μείνει έξω από την αισθητική του διαλεκτικού υλισμού «με καταστρεπτικές συνέπειες», καθότι, όπως σημειώνει ο Αντόρνο, «η μαρξιστική αισθητική δεν κατανόησε ούτε τη διαλεκτική ούτε την τέχνη» (Ä.Th. 526 και 529). Κατά βάση για τη θεώρηση του Αντόρνο ο ολικός υποκειμενισμός του Χέγκελ (ότι δηλαδή το πνεύμα αντιπροσωπεύει τα πάντα) και η υπερτίμηση του υλικού περιεχομένου έναντι της μορφής βρίσκονται στην ίδια πλευρά της προβληματικής καθότι βρίσκονται σε μια εξωτερική μεταξύ τους συστοιχία - ενώ ο ίδιος ο Αντόρνο θέλει να καταστήσει εσωτερική τη συστοιχία ανάμεσα στον ολικό υποκειμενισμό (τον οποίο δεν εκδιώκει) και στο υλικό περιεχόμενο (το οποίο έτσι το αναβιβάζει).

*το ωραίο στη φύση/ το ωραίο στην τέχνη*

Η περιφρόνηση του Χέγκελ για το ωραίο στη φύση (natuschönes) ανοίγει ευρύτερα την οπτική του Αντόρνο για το ζεύγμα που αφορά το «ωραίο στη φύση» και το «ωραίο στην τέχνη». Το ωραίο στη φύση απωθήθηκε από την ιδεαλιστική θεώρηση (ήδη από τον Καντ αλλά και από τον Σίλλερ και τον Χέγκελ) εν όψει της αυτονομίας του υποκειμένου. Η ελευθερία του ιδεαλιστικού υποκειμένου είναι η άλλη όψη της ανελευθερίας του Άλλου – οπότε ήδη πάσχει η ανάμνηση αυτής της υποκειμενικής ελευθερίας καθώς παραπέμπει στην ανελευθερία. Ούτως ή άλλως καθαρή εμπειρία της φύσης δεν υπάρχει καθότι σε αυτήν είναι εμμενής η κοινωνία, η εμπειρία της φύσης είναι διαπερασμένη από την ιστορία: «το ωραίο

στη φύση είναι ανεσταλαμμένη ιστορία, ακινητοποιημένο γίνεσθαι» (Ä.Th. σ. 111). Η αρνητική στάση του Χέγκελ απέναντι στο ωραίο στη φύση, όπως εκφράστηκε ήδη στην Εισαγωγή της *Αισθητικής* του, στηρίζεται στην ένδεια του ωραίου μπροστά στην πληρότητα του πνεύματος. Ναι μεν η φύση συνιστά το πνεύμα στην ετερότητά του, υπάρχει δηλαδή μια διασύνδεση με το πνεύμα, όμως κατά τον Αντόρνο αυτή η διασύνδεση δεν διερευνάται περαιτέρω: «το ωραίο στη φύση εξαφανίζεται προτού καν εμφανισθεί κανονικά» (Ä.Th. σ. 116). Η μεροληψία του Χέγκελ υπέρ του υποκειμενικού πνεύματος (όχι μόνο στην Αισθητική αλλά και στη Φιλοσοφία της Φύσης) χάνει τη δυναμική στιγμή της αλήθειας της: το αληθές αυτής της θεώρησης είναι ακριβώς ότι το ωραίο διασώζεται «διαμέσου της συνείδησης που αντιτίθεται σε αυτό». Έτσι για τον Χέγκελ στο ωραίο της φύσης λόγω της ανεπάρκειάς του η μόνη δυνατότητα που απομένει είναι να εξαφανιστεί ώστε να εγκαθιδρυθεί ο λόγος ύπαρξης του ωραίου στην τέχνη. Όμως ακριβώς η ομορφιά προσδιορίζεται από την αδυνατότητα προσδιορισμού βάσει των σταθερών εννοιών – το ωραίο στη φύση είναι το μη ταυτόσημο· εν τούτοις ο Χέγκελ βάσει της κριτικής του Αντόρνο θεωρεί το μη ταυτόσημο «ως κάτι που περιορίζει την υποκειμενικότητα, αντί να ορίσει την εμπειρία του μη ταυτόσημου ως τελικό στόχο (Telos) του αισθητικού υποκειμένου, ως χειραφέτησή του» (Ä.Th. σ. 119). Παρ' όλα αυτά: ένα σημείο συνάντησης μπορεί να εντοπιστεί ανάμεσα στην εγελιανή θεώρηση και σε εκείνη του Αντόρνο όσον αφορά τον αφανισμό στο πεδίο της τέχνης – όπως και για τον Χέγκελ η δυνατότητα που απομένει στο ωραίο της φύσης είναι να εξαφανιστεί, έτσι και ο Αντόρνο κάνει λόγο για αφανισμό· όμως εδώ έχει διανυθεί μια διαφορετική πορεία: ο φορμαλισμός του ωραίου ρευστοποιείται καθότι το ωραίο προσδιορίζεται μέσα σε έναν αφανισμό στο βαθμό που ο δρόμος για την ολοκλήρωση του έργου τέχνης (για το ωραίο) συνίσταται στον θάνατο των επιμέρους συστατικών στιγμών μέσα στο όλο: τα επιμέρους στοιχεία του έργου τέχνης διαλύονται οδεύοντας προς την ενοποίηση τους και εδώ αποτυπώνεται, κατά τον Αντόρνο, η τάση της φύσης που μάλλον τείνει προς τη διάλυση, μια τάση που βρίσκεται απέναντι στην

ενοποίηση, όσο αυτή τελεί στην επικράτεια του Λόγου. Έτσι το έδαφος του έργου τέχνης είναι συνεχώς επισφαλές εν όψει της έντασης ανάμεσα στην ολότητα και στις επιμέρους στιγμές. Στην ολοποίηση εδρεύει ο αφανισμός της μερικότητας· και κατά συνέπεια εδώ εδρεύει και ο κίνδυνος της τυπικής μορφοποίησης του ωραίου· αν το ωραίο αρθρώνεται στην ολότητα αλλά ταυτόχρονα «προσκολλάται τρυφερά και στη μερικότητα, στο διάχυτο» δημιουργείται μια ένταση, η οποία αν ισοπεδωθεί οδηγεί «στην κρίση του ίδιου του ωραίου και στην κρίση της τέχνης».

Το πέρασμα από το ωραίο στη φύση στο ωραίο στην τέχνη (*kunstschönes*) γίνεται κατά τον Αντόρνο διαλεκτικά υπό την έννοια ότι όσο πιο αυστηρά απέχουν τα έργα τέχνης από τη φυσικότητα και την απεικόνιση της φύσης, τόσο περισσότερο τα επιτυχή έργα τέχνης πλησιάζουν τη φύση.<sup>754</sup> κατά τούτο μέσα από το εσωτερικό του ωραίου της φύσης ανακύπτει το ωραίο στην τέχνη: «η ομορφιά της φύσης έγκειται στο γεγονός ότι φαίνεται πως λέει περισσότερα από αυτό που είναι» (Ä.Th. σ. 122). Αυτό το «περισσότερο» αποσπασμένο από τον τυχαίο χαρακτήρα του γίνεται για τον Αντόρνο το ωραίο στην τέχνη: αυτό θα τεθεί σε μια εντασιακή σχέση ανάμεσα σε δύο πόλους την πνευματικότητα και την παραστατικότητα του έργου τέχνης που διαμεσολαβούνται από την *apparition*, τον φαινομενικό χαρακτήρα του έργου τέχνης. Αυτή η *apparition* διαπερνά «αστραπιαία» τα έργα τέχνης και συμπυκνώνεται στον μη πραγματικό χαρακτήρα της πραγματικότητάς τους – δεν πρόκειται για την απεικόνιση της πραγματικότητας αλλά για την *sui generis* εικόνα της. Είναι η εμφάνιση ενός μη υπαρκτού ως υπαρκτού, έτσι ώστε το έργο τέχνης δεν είναι ούτε υπαρκτό ούτε γενική έννοια αλλά αντιπροσωπεύει το μη υπαγόμενο τόσο απέναντι στην αρχή της πραγματικότητας όσο και απέναντι στην αρχή της αντικαταστασιμότητας των πραγμάτων. Η απόκλιση του έργου τέχνης από την πραγματικότητα αρθρώνεται στη διαμεσολάβηση που τελεί ανάμεσα στο υποκειμενικό στοιχείο του έργου τέχνης και στην αυτοτελή του ύπαρξη. Εδώ ανακύπτει η πνευματικότητα των έργων

τέχνης που τα μετατρέπει στο «Άλλο των πραγμάτων». Το πνεύμα των έργων τέχνης συνιστά «το μη πραγματικό δεδομένο στην πραγματικότητά του», το πνεύμα συνιστά την εμμενή διαμεσολάβησή τους καθότι το υποκειμενικό στοιχείο διαμεσολαβείται από την αυτοτελή ύπαρξη των έργων τέχνης, συνιστά τον νόμο της μορφής τους, τη δύναμη της αντικειμενοποίησής τους, συνιστά μια διαδικασία που αρνείται την αισθητή παρουσία. Αυτή η πνευματικότητα του έργου τέχνης ωθεί τον Αντόρνο να αναδειξεί ότι η κριτική διάσταση είναι εμμενής στα έργα τέχνης καθώς ναι μεν «το πνεύμα των έργων τέχνης δεν είναι έννοια όμως μέσω του πνεύματος γίνονται σύμμετρα προς την έννοια» - οπότε στο σημείο αυτό η τέχνη και η φιλοσοφία συγκλίνουν καθότι η κριτική είναι αυτή που θα αναγνωρίσει ή θα αρνηθεί την εμπειροχόμενη αλήθεια τους (Ä.Th. σ.137). Ο άλλος πόλος ανάπτυξης του Αντόρνο ως προς το ωραίο στην τέχνη αφορά την παραστατικότητα/ την εποπτικότητα (Anschaulichkeit). Στα πλαίσια της αστικής αισθητικής η παραστατικότητα αρθρώνεται στην κατ' αίσθηση αμεσότητα, που αποτελεί, όπως τονίζει ο Αντόρνο, «το οχυρό» της αστικής συνείδησης γιατί μέσω αυτής μπορεί και στρογγυλεύει τα αισθητικά μορφώματα που υποτίθεται ότι αντιπροσωπεύουν τα κοινωνικά μορφώματα. Οπότε και πάλι το πράγμα βρίσκεται στο μεταίχμιο: η παραστατικότητα αποτελεί ασφαλώς ανάχωμα στην διασκεπτική/συλλογιστική (diskursiv) σκέψη, ωστόσο δεν είναι αυτονόητη η συνύφανσή της με το μη αισθητό, την πνευματικότητα του έργου τέχνης καθώς «αποσιωπά την μη εννοιολογική διαμεσολάβηση, το μη αισθητό στην αισθητή δομή, αυτό που συγκροτεί τη δομή και ταυτόχρονα τη σπάζει πάντοτε...» (Ä.Th. σ. 146). Όπως δεν υπάρχει καθαρή εμπειρία της φύσης έτσι δεν υπάρχει και καθαρή παραστατικότητα – η τέχνη είναι διαμεσολαβημένη, αν κυριαρχούσε σε αυτήν η παραστατικότητα δεν θα μπορούσε να διακριθεί από την εμπειρική πραγματικότητα. Στην παραστατικότητα είναι εμμενές το μιμητικό στοιχείο της τέχνης το οποίο όμως δικαιώνεται μόνο εν όψει της αντίθεσής του, της ορθολογικής κυριαρχίας του έργου τέχνης στο ετερογενές προς αυτό. Η μίμηση επιβιώνει διαμεσολαβημένη από τον ορθολογικότητα (όπως

θα αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα) αλλιώς γίνεται φετίχ. Ο Αντόρνο όμως θα τονίσει ότι αυτή η εμμενής στη μίμηση ορθολογική κυριαρχία (της ελεύθερης καλλιτεχνικής μορφοποίησης/ενοποίησης του υλικού) δεν ταυτίζεται με την εννοιακή ορθολογική κυριαρχία, όπου η έννοια αποτελεί την ενότητα των γνωρισμάτων των αντικειμένων. «Η τέχνη δεν είναι ούτε έννοια ούτε εποπτεία και με αυτό ακριβώς διαμαρτύρεται κατά του χωρισμού» (Ä.Th. σ. 148). Η πάγια διχοτομία σημαίνει ότι αν βαραίνει μονομερώς η παραστατικότητα, τότε αντίστοιχα βαραίνει η πραγματοποίηση του πνεύματος σε ιδέα. Ο Αντόρνο εισάγει την έννοια της «μη κατ' αίσθηση εποπτείας» που παραπέμπει στην καθαρή εποπτεία της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* για να δηλώσει μια σύλληψη πέρα από τις έννοιες αλλά και πέρα από τις αισθήσεις. Η ένταση ανάμεσα στους δύο πόλους είναι το κριτήριο για το έργο τέχνης – μόνον έτσι τούτο θα καταστεί «πράγμα δευτέρου βαθμού».

#### *ωραίο-άσχημο*

Ο Αντόρνο θα πραγματευτεί το ωραίο (που συμβατικά συνίσταται σε μια αρμονιστική συγκρότηση) κατ' αρχήν σε σχέση με το άσχημο (που συμβατικά αποτελεί την άρνηση του πρώτου). Ως άσχημο νοείται το ιστορικά παλαιότερο και σε αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο αναφέρεται στις αρχαϊκές μάσκες που γίνονται άσχημες εν όψει του μεταγενέστερου αιτήματος της συμφιλίωσης. «Η ομορφιά είναι η μαγική κατάρα κατά της μαγικής κατάρας, και αυτή η μαγεία κληροδοτείται στην ομορφιά» (Ä.Th. σ. 77). Στην αρχαιότητα υποδηλώνεται κατ' αρχήν μέσα από τις μάσκες η πολύμορφη σεξουαλικότητα· ακολουθεί μια φάση όπου το άσχημο, η παραμόρφωση, είναι δείκτης της βίας και του θανάτου. Εξ αντικειμένου το άσχημο έχει μια δυναμική πέρα από την αρμονιστική εξιδανίκευση, έχει μια διάσταση σκληρότητας που παραπέμπει στον κριτικό αυτοστοχασμό της τέχνης· από την άλλη πλευρά το ωραίο συγκροτείται ως στιγμή χειραφέτησης από το φόβο, ως στιγμή ομοιότητας με το πνεύμα, ως στιγμή δημιουργικότητας απέναντι στην αρχαιότητα μέσα σε ένα πεδίο όπου ο Λόγος καλείται να βάλει την τάξη. Το ζήτημα είναι ότι σε αυτή την τυπική μορφοποίηση του

ωραίου δεν μπορεί να εξαλειφθεί εντελώς το φοβερό· η ιδέα της καθαρής μορφής δεν μπορεί να εξαλείψει την αρχαϊκή ποικιλομορφία των ζωντανών όντων που βρίσκονται απέναντί της. Το άσχημο και το ωραίο συνιστούν ένα ζεύγμα όπου οι δύο πόλοι δεν αλληλοαποκλείονται στη θεώρηση του Αντόρνο: δηλώνουν έναν φορμαλισμό υπεράνω του οποίου θέλει να υψωθεί η τέχνη καθότι θέλει να υψωθεί πάνω από την κυριαρχία των φυσικών δυνάμεων που αρθρώνονται σε αυτούς τους δύο πόλους· ωστόσο αυτή η άρση της δεν μπορεί να αναδιαταχθεί παρά μόνο ως κυριαρχία που τώρα όμως νοείται στην κατεύθυνση της ελεύθερης επιλογής των αντικειμένων της, της ελεύθερης μορφοποίησής τους. (Ä.Th. σ. 78) – έτσι η τέχνη απαλείφει «στην περιοχή της την ωμότητα του αδιαμεσολάβητου απέναντι στο πνεύμα» (Ä.Th. σ. 99). Για τον εγγεγραμμένο Αντόρνο ούτως ή άλλως δεν αρκεί η καθαρή αμεσότητα της εμπειρίας της φύσης. Απαιτείται η συνείδηση αυτής της εμπειρίας έτσι ώστε να τελεί η θεώρηση, και στο πεδίο της τέχνης, σε μια μη υπερβάσιμη αντίφαση. Αυτή η αντίφαση, στο πεδίο της τέχνης, δεν αρκείται απέναντι σε μια έλλογη στάση απέναντι στη φύση· αυτή θεωρείται ως κάτι που καθ' εαυτό έχει νόημα, όπως είχε διατυπωθεί από τον Γιόχαν Βόλφγκανγκ Γκαίτε (Johann Wolfgang Goethe) και τον Φρήντριχ Βίλχελμ Σέλλινγκ (Friedrich Wilhelm Schelling), όπως τονίζει ο Αντόρνο.

*Σίλλερ*

Στην αισθητική θεώρηση του Φρήντριχ Σίλλερ (Friedrich Schiller), όπου ο στόχος είναι η ανάδειξη της συνύφανσης ανάμεσα στην αισθητική παιδεία και την κοινωνική σύσταση, ο Αντόρνο εστιάζει κυρίως στο ζήτημα του παιχνιδιού:<sup>755</sup> θεωρεί ότι τούτο αφ' ενός μεν ανυψώνει την τέχνη πάνω από την πρακτική αμεσότητα αφ' ετέρου όμως την οδηγεί προς τα πίσω προς την παιδική ηλικία, όπου ο αδιαμεσολάβητος χαρακτήρας αγγίζει την ζωική κατάσταση. Όπως προκύπτει από την επιστολικής μορφής πραγματεία του *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*<sup>756</sup> ο Σίλλερ, ήδη από την αρχή σχεδόν, από την τρίτη επιστολή, προϋδεάζει για την σύλληψη του παιχνιδιού αναφέροντας ότι ο άνθρωπος προσπαθεί στην ωριμότητά του να ξαναβρεί την παιδική του ηλικία (τούτο το κάνει με έναν τρόπο πλασματικό επινοώντας τη φυσική κατάσταση για να φτάσει στην κατάσταση του

κοινωνικού συμβολαίου)<sup>757</sup>. Προχωρώντας τη θεώρησή του, στην οποία μέσα από αμοιβαίες αναγωγές συμπλέκεται το πολιτικό πεδίο με εκείνο της καλλιέργειας του ανθρώπου, ο Σίλλερ θεματοποιεί το παιχνίδι ως «φορέα της εναρμονισμένης ενέργειας» δύο αντιτιθέμενων ορμών, της υλικότητας και της πνευματικότητας.<sup>758</sup> ταυτόχρονα αναγνωρίζει ότι αυτός ο φορέας του παιχνιδιού ασκεί πάνω στον άνθρωπο έναν διπλό εξαναγκασμό, ηθικό και φυσικό.<sup>759</sup> Ο Αντόρνο εντοπίζει μια αφετηρία που θα πλήξει σε τρεις πλευρές την «αθώα» σύσταση του παιχνιδιού: κατ' αρχήν η απόρριψη της ορθολογικής σκοπιμότητας, της σχέσης μέσων και σκοπού, οδηγεί σε προορθολογικά στάδια που συστοιχούν μάλλον με «παλινορθωτικές ή αρχαϊζουσες κοινωνικές τάσεις»· κατά δεύτερον δεν αρκεί η απόρριψη της πρακτικής σκοποθεσίας καθώς σε αυτές τις παλινορθωτικές τάσεις ο εξαναγκασμός επανεμφανίζεται υπό τον τύπο της επανάληψης - δηλαδή σε έναν τύπο που έρχεται να ουδετεροποιήσει την πρακτική, να ακυρώσει την αυθορμησία και την εκφραστική ελευθερία μέσα από την αυτονόητη επιβολή πειθαρχικών κανόνων που απαιτούνται για την διεκπεραίωση του παιχνιδιού. «Το παιχνίδι στην τέχνη έχει εξ αρχής πειθαρχική λειτουργία, μέσω του τελετουργικού της μίμησης ενισχύει το ταμπού που έχει επιβληθεί στην έκφραση» (Ä.Th. σ. 470)· και εν τέλει αυτό που διέπει τη σύλληψη του παιχνιδιού είναι «η κυριαρχία της τυφλής συλλογικότητας» - αυτή έρχεται να αναιρέσει το πνεύμα ελευθερίας που θα ήθελε ο Σίλλερ να πνέει στη θεώρησή του για την τέχνη. Αυτός ο νομοταγής αστός, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, «βαφτίζει ελευθερία το αντίθετο της ελευθερίας, συμφωνώντας με τη φιλοσοφία της εποχής του» (Ä.Th. σ. 470) – για τον ίδιο τον Αντόρνο το παιχνίδι μόνο στην αρνητική του έκφανση, μόνο μέσα στη «συνείδηση της φρικαλεότητάς του» μπορεί να διαδραματίσει τον ρόλο του στην τέχνη· και αυτό είναι κάτι που το έχει αναδείξει στο έργο του ο Μπέκετ γιατί εδώ η φρικαλεότητα του παιχνιδιού συνίσταται πλέον στην ίδια την αδυνατότητά του - το ίδιο το παιχνίδι παρωδείται σύμφωνα με την θέση ότι η παρωδία συνίσταται στην χρησιμοποίηση μορφών την εποχή όπου αυτές έχουν καταστεί πλέον αδύνατες.<sup>760</sup>

Η αρνητική κριτική του Αντόρνο σε σχέση με την θεώρηση του Σίλλερ κρατά αποστάσεις από το έργο του Χέρμπερτ Μαρκούζε (Herbert Marcuse) *Ερωσ και Πολιτισμός*. Ο Χ. Μαρκούζε, εν σχέσει με την επιστολικής



μορφής Αισθητική αγωγή του Σίλλερ, επιμένει περισσότερο στο σημείο όπου η ιδεαλιστική κριτική συναντά την υλιστική κριτική: και αυτό το σημείο είναι η ελευθερία της οποίας η περιοχή «προσβλέπεται σαν κείμενη πέρα από την περιοχή της ανάγκης: Η ελευθερία δεν είναι μέσα αλλά έξω από τον “αγώνα για τη διαβίωση”». <sup>761</sup> Η απόκτηση των αναγκαίων είναι η προϋπόθεση για μια ελεύθερη κοινωνία. Γι’ αυτήν την ελεύθερη κοινωνία έχει σημασία ο μετασχηματισμός του εργασιακού μόχθου σε παιχνίδι· ο Χ. Μαρκούζε επισημαίνει τρία αναγκαία σημεία μέσα στη θεώρηση του Σίλλερ: βασική προϋπόθεση είναι κατ’ αρχήν η εξάλειψη της σπάνης «σαν καθοριστικού παράγοντα του πολιτισμού» - μια δεύτερη προϋπόθεση είναι η αυτό-εξύψωση της αισθητικότητας με σκοπό τη συμφιλίωση της μορφικής και της αισθητικής/αισθησιακής ορμής (του λόγου και της αισθητικότητας) - και τέλος απαιτείται η κατάκτηση του χρόνου «εφ’ όσον ο χρόνος καταστρέφει την διαρκή ικανοποίηση». <sup>762</sup> Γι’ αυτήν την κατάλυση του χρόνου ο Σίλλερ θεματοποιεί την ανάγκη «της συμφιλίωσης του είναι και του γίνεσθαι, της αλλαγής και της ταυτότητας». <sup>763</sup> Σε αντίθεση προς τον Αντόρνο ο Χ. Μαρκούζε θα τονίσει τον επιτελικό ρόλο του παιχνιδιού απέναντι στις αξίες της παραγωγικότητας και της απόδοσης. Θεωρεί ότι μέσα από αυτόν τον ρόλο θα αναδειχθεί ότι η αυτό-εξύψωση της αισθητικότητας συνέχεται με την από-εξύψωση του Λόγου με στόχο έναν ελεύθερο πολιτισμό· εδώ απαιτείται σύμφωνα με τον Χ. Μαρκούζε μια αναγωγή στον Φρόυντ: «η πολιτισμένη ηθική είναι η ηθική των απωθημένων ενστίκτων»· η απελευθέρωση αυτών οδηγεί σε έναν εξευτελισμό των «ανώτερων αξιών» όπου όμως αυτός ο εξευτελισμός «μπορεί να τις οδηγήσει πίσω μέσα στην οργανική δομή της ανθρώπινης ύπαρξης απ’ όπου αποσπάσθηκαν και η επανένωση μπορεί να μετασχηματίσει τη δομή αυτή καθαυτή». <sup>764</sup> Για τον Αντόρνο αυτή ακριβώς η επιστροφή με στόχο την επανένωση συνιστά τη διαφυγή προς την αρχαιότητα.

*τέχνη και φιλοσοφία*

μέσα από αυτές τις συνεχείς

αναφορές του Αντόρνο σε ιδεαλιστικές συλλήψεις της τέχνης προκύπτει ότι το ζήτημα της σχέσης της τέχνης με την ορθολογική γνώση και τη φιλοσοφία

γενικώτερα διαπερνά καθοριστικά τη θεώρησή του. Στο ίδιο το πεδίο της εγελιανής θεώρησης είναι καθοριστική η ανταγωνιστική σχέση που εγκαθιδρύεται ανάμεσα στην τέχνη και τη φιλοσοφία: «Γιατί το καλλιτεχνικά ωραίο εμφανίζεται, πράγματι, με μια μορφή, που αντιτίθεται εκπεφρασμένα στη σκέψη και την οποία αυτή, η σκέψη, για να επιβεβαιωθεί με τον τρόπο της, είναι αναγκασμένη να καταστρέψει». <sup>765</sup> Κατ' αρχήν η ίδια η αισθητική οφείλει κατά τον Αντόρνο να κινηθεί κατά έναν (εγελιανό) τρόπο καθώς δεν καλείται να εξαφανίσει «ως δια μαγείας» τις έννοιες αλλά οφείλει να τις απελευθερώσει από την εξωτερικότητά τους προς το πράγμα ώστε να γίνουν εμμενείς σε αυτό. Σε αυτό το πλαίσιο η φιλοσοφία θα ερμηνεύσει αυτό που η τέχνη εκφράζει παρακάμπτοντας τις έννοιες, τις κρίσεις και τους συλλογισμούς. <sup>766</sup> μέσα από αυτήν την παράκαμψη δεν πρόκειται ακριβώς για σιωπή, γιατί η τέχνη θα μιλήσει διαφορετικά – η αλήθεια του έργου τέχνης θα αναπτυχθεί και μάλιστα με τον τρόπο μιας προοδευτικής εκδίπλωσης με τον ίδιο τρόπο που μέσα από μια προοδευτική διαδικασία αναπτύσσεται η αλήθεια της φιλοσοφικής έννοιας, εδώ όπου η αλήθεια του πράγματος συνίσταται στο πλαίσιο των σχέσεών του. Ήδη αρχίζοντας από το γλωσσικό εγχείρημα του Τζέιμς Τζόους ο Αντόρνο θεωρεί ότι η συλλογιστική/διασκεπτική γλώσσα τίθεται, εν όψει της λογοτεχνικής έκφρασης, σε μια διαδικασία ακύρωσης καθώς οι «ανταποκρίσεις» στο πεδίο της τέχνης δεν είναι πλέον επικοινωνιακές· οι εννοιακές κατηγορίες έχουν μετατραπεί σε κατηγορίες της αισθητικής μορφής. Η σχέση τέχνης και φιλοσοφίας διέπεται από μια αμοιβαία αναγκαιότητα: «η φιλοσοφία ενυπάρχει σε κάθε αισθητική εμπειρία όταν δεν είναι ξένη προς την τέχνη και βάρβαρη» και από την άλλη πλευρά η τέχνη περιμένει την εξήγησή της από την φιλοσοφική θεώρηση καθώς οι παραδοσιακές κατηγορίες της θα αντιπαρατεθούν στην καλλιτεχνική εμπειρία ώστε να προκύψει μια αμοιβαία διόρθωση στα δύο πεδία. Στην *Αρνητική Διαλεκτική* έχει ήδη τεθεί το ζήτημα της σχέσης τέχνης και φιλοσοφίας: αν η φιλοσοφία θεωρηθεί από την πλευρά της τέχνης θα πρέπει να αξιώσει να εναρμονιστεί το ετερογενές προς την έννοια αντικείμενο προς αυτήν την ίδια ενώ έργο της φιλοσοφίας είναι ο αναστοχασμός της σχέσης της προς το ετερογενές. Στην τέχνη το ετερογενές οφείλει να χωρέσει μέσα στο έργο. Τα δύο πεδία διακρίνονται στο βαθμό που η μεν φιλοσοφία δεν ενδίδει στο άμεσο, η δε τέχνη δεν «ενδίδει σε σημασιολογήσεις» (ND σ. 29).

Ο Αντόρνο θα προχωρήσει αναδιατάσσοντας τη σχέση τέχνης και φιλοσοφίας κάθε φορά ανάλογα με την οπτική του πεδίου του (Aspekt): ως προς την αιτούμενη αντικειμενικότητα η αναδιάταξη τελείται μέσα από την ανάδυση της γενικότητας στο ειδικό, όχι όμως ως ανάδυση μιας υπερκείμενης ολότητας· ως προς την κριτική προς την ορθολογικότητα η αναδιάταξη τελείται μέσα από τη χειραφέτηση της ορθολογικότητας από τη εγγενή βία της· και τέλος ως προς τη σύλληψη μιας μη εννοιολογικής ταυτότητας η αναδιάταξη τελείται μέσα από μια πολύ συγκεκριμένη ταυτότητα: μέσα από την ταύτιση τέχνης και πόνου. Ειδικότερα:

Με βάση το μοντέλο του Σέλλινγκ, ο ιδεαλισμός συνήγαγε την έννοια της αλήθειας από την τέχνη (Ä.Th. σ. 197).<sup>767</sup> Ο Αντόρνο συνάγει τη δυναμική κλειστότητα του ιδεαλιστικού συστήματος από την κλειστότητα του έργου τέχνης – όμως καθώς η φιλοσοφία δεν μπορεί παρά να στοχεύει στην πραγματικότητα, αυτό το «κρυπτοαισθητικό ιδανικό των συστημάτων κατέρρευσε» όταν κατέρρευσε η αυτονομία της ιδεαλιστικής φιλοσοφικής ολότητας. «Η αποκαλυπτόμενη αναλήθεια του ιδεαλισμού στιγματίζει αναδρομικά τα έργα τέχνης. Το γεγονός ότι παρ'όλη την αυτάρκειά τους και μέσω αυτής στοχεύουν στο Άλλο τους έξω από το μαγικό κύκλο τους, οδηγεί το έργο τέχνης πέρα από την ταυτότητα με τον εαυτό του, η οποία συνιστά το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του». (Ä.Th. σ. 197) Το ιδεαλιστικό σημείο σύγκλισης φιλοσοφίας και τέχνης ήταν η αυτονομία.<sup>768</sup> με την κατάρρευση της ιδεαλιστικής αυτονομίας το ψεύδος του ιδεαλιστικού φιλοσοφικού πεδίου συμπαρασύρει σε ψεύδος και την τέχνη υπό την ιδεαλιστική οπτική της. Αν λοιπόν βάσει της κατάρρευσης της αυτονομίας η σύγκλιση φιλοσοφίας και τέχνης έχει καταρρεύσει, ο Αντόρνο δεν παραιτείται από αυτήν τη σύγκλιση, καθότι στηρίζει σταθερά τη θέση ότι το περιεχόμενο αλήθειας ενός έργου τέχνης έχει ανάγκη τη φιλοσοφία – «η εσωτερική σύνθεση του καλλιτεχνικού έργου απαιτεί κάτι που από τη μεριά του δεν είναι τέχνη όσο κι αν διαμεσολαβείται από αυτήν» (Ä.Th. σ. 518). Έτσι θα αναζητηθεί η σύγκλιση με βάση την αλήθεια μέσα από μια άλλη οπτική: κατ' αρχήν η αλήθεια του έργου τέχνης «είναι σύμμετρη προς τη φιλοσοφική ερμηνεία και συμπίπτει, τουλάχιστον ως ιδέα, με τη φιλοσοφική αλήθεια» και όπως τονίζει: «η γνήσια αισθητική εμπειρία πρέπει να γίνει φιλοσοφία, διαφορετικά δεν υπάρχει καν». (Ä.Th. σ. 197). Όπως όμως αναπτύσσει ο Ούλριχ Σβαρτς (Ulrich Schwarz) η

κατεύθυνση στον Αντόρνο είναι διαφορετική από αυτήν του Χέγκελ για τον οποίο η φιλοσοφία αποτελεί την πνευματική μορφή που είναι υπέρτερη της τέχνης – στον Αντόρνο η μετάβαση από τη φιλοσοφία στην τέχνη δεν τελεί σε μια ιεραρχική σχέση.<sup>769</sup> Γι' αυτήν τη μετάβαση ο Αντόρνο αιτείται τώρα μια γενικότητα που θα εκφράσει την αντικειμενικότητα μέσα στην ιδιαιτερότητα του έργου τέχνης, μέσα στην *sui generis* γλώσσα του. Τίθεται το αίτημα για μια γενικότητα συλλογική όπως είναι η φιλοσοφική γενικότητα που έχει αρθρωθεί στο υπερβατολογικό υποκείμενο. Αυτή η συλλογική στιγμή του έργου τέχνης, «των αισθητικών εικόνων», διαφεύγει από το εγώ: «με αυτόν τον τρόπο η κοινωνία ενυπάρχει στο περιεχόμενο αλήθειας» - ο Αντόρνο παραπέμπει σε ένα συλλογικό μνημονικό ίχνος, ένα συλλογικό ίχνος της μίμησης που συνιστούσε μια στιγμή πριν από τον χωρισμό του ατόμου με τους άλλους. «Και μια τέτοια συλλογική ενθύμηση μέσα στα έργα τέχνης δεν είναι χωριστή [χωρίς] από το υποκείμενο αλλά περνά μέσα από αυτό [...] χάρη στο υποκειμενικό μιμητικό τους στοιχείο, την έκφραση, τα έργα τέχνης καταλήγουν στην αντικειμενικότητα». Ανάμεσα στη μιμητική παρόρμηση και στην μορφή συγκροτείται μια διαδικασία – και αυτή η διαδικασία είναι κοινωνική. Η σύγκλιση φιλοσοφίας και τέχνης έχει μετατοπιστεί από την αυτονομία των δύο πεδίων της στη σύλληψη της γενικότητας μέσα στο ειδικό, «όχι πλέον στο όλον».

Εν σχέσει με την πάγια θέση του Αντόρνο για την διπλή διαδρομή της βίας του ορθολογικού λόγου (καθότι η βία που ασκείται στο αντικείμενο επαναστρέφεται και στο ίδιο το κατεξουσιάζον υποκείμενο) η συνάφεια της τέχνης με τη γνώση τίθεται υπό τη διττή οπτική που αφορά τον κόσμο και τις ορθολογικές κατηγορίες με τις οποίες αυτός συλλαμβάνεται εννοιακά: η τέχνη κατ' ανάγκην συνέχεται με τον κόσμο, καθώς τελείται εντός αυτού· ταυτόχρονα όμως συγκρούεται προς αυτόν τον κόσμο στο βαθμό που αυτός συνέχεται με τον ορθολογισμό της γνώσης και ασκώντας κριτική στο βαθμό που αυτός κατεξουσιάζει τη φύση. Η κριτική που θα ασκήσει η τέχνη δεν συγκροτείται ούτε μέσω μιας αφηρημένης άρνησης των σταθερών καθορισμών του ορθού λόγου ούτε μέσω της «διαβόητης», κατά τον Αντόρνο, άμεσης θέασης της ουσίας (Ä.Th. σ. 209)· η άρνηση της εξουσιαστικής δομής της ορθολογικότητας θα γίνει, στο πεδίο της τέχνης, μέσα από τη χειραφέτηση της ίδιας της ορθολογικότητας: η βία της ορθολογικότητας συνέχεται με το

υλικό πάνω στο οποίο αυτή ασκείται, η ορθολογικότητα είναι δέσμια του υλικού της· η τέχνη ανακαλεί αυτή τη βία καθώς ωθεί την ορθολογικότητα να χειραφετηθεί από το υλικό της· η χειραφέτηση από το υλικό θα πεί ότι η ανεξαρτησία, έως και δικαίωση, του υλικού είναι ταυτόχρονα αποδέσμευση της ορθολογικότητας από τη βία – οπότε αναδιατάσσεται η ίδια η σύλληψη της σύνθεσης καθώς πλέον η τέχνη δεν αρκείται στο στερεότυπο της σύνθεσης αλλά στοχεύει στη συντριβή της «με την ίδια δύναμη που την πραγματοποίησε». Κατά τούτο η αναλήθεια που αντιπαλεύει η τέχνη δεν είναι, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, η ίδια η ορθολογικότητα αλλά η άκαμπτη αντίθεσή της προς το ειδικό/μερικό· στο εσωτερικό της αυτή η αντίθεση προς την ορθολογικότητα αποκαλύπτεται ως αντίθεση προς τη μερικότητα του Λόγου στο βαθμό που αυτός αποβλέπει στα μέσα και όχι στους σκοπούς.

Εν σχέσει με το αίτημα του Αντόρνο για τη συγκρότηση μιας μη εννοιολογικής ταυτότητας (για τη σύλληψη του μη ταυτού) ο ίδιος ανατρέχει στη σύλληψη του πόνου: η διασκεπτική (συλλογιστική/diskursiv) γνώση μπορεί να συλλαμβάνει την πραγματικότητα, ακόμα δε και τις ανορθολογικότητες που αυτή εμπερικλείει. Υπάρχει όμως μια στιγμή που «αντιστέκεται» σε αυτή την γνώση: είναι ο πόνος, τον οποίο η ορθολογική γνώση μπορεί να τον καθορίσει υπάγοντάς τον σε μια ανώτερη έννοια αλλά, κατά τον Αντόρνο, δεν μπορεί να εκφράσει την εμπειρία αυτού του πόνου – δεν μπορεί να εμπειράται τον πόνο, αυτό θα αναιρούσε τον ορθολογισμό της ορθολογικής γνώσης, θα αναιρούσε την τελεολογική της κατεύθυνση προς την πληρότητα της έννοιας, θα την καθιστούσε ανορθολογική· στην εννοιολογική του σύλληψη ο πόνος είναι βουβός και χωρίς συνέπειες (Ä.Th. σ. 35) – υπάρχει ήδη μια σχετική συνάφεια στην *Αρνητική Διαλεκτική*, όπως ήδη παρακολουθήσαμε. Εδώ έρχεται η τέχνη – η έκφραση της οδυνηρής σιωπής είναι γι' αυτήν εφικτή· μπροστά στο Δεινό τα μέσα της διασκεπτικής γλώσσας είναι ανίσχυρα ενώ στην ερμητική ποίηση του Πάουλ Τσέλαν (Paul Celan) ο τρόμος μπορεί να μιλήσει τη γλώσσα «των νεκρών πραγμάτων, της πέτρας και των άστρων» (Ä.Th. σ. 477). Το σκοτάδι του ανορθολογισμού της πραγματικότητας, το σκοτάδι των απωθήσεων της εντείνεται στην τέχνη, το πλήρες σκοτάδι γίνεται η δική της ορθολογικότητα. Η τέχνη μπορεί να εκφράσει τον πόνο γιατί μπορεί μαζί του να ταυτίζεται, μπορεί να τον

εμπειράται, χωρίς να τον έχει εννοιοποιήσει· ο πόνος είναι για τον Αντόρνο η στιγμή που μπορεί να συγκροτηθεί μια μη εννοιολογική ταυτότητα. Είναι χαρακτηριστικό ότι η τελευταία φράση της *Αισθητικής Θεωρίας*, όπως μας έχει παραδοθεί από τους επιμελητές, αναφέρεται στον πόνο: «τι θα ήταν όμως η τέχνη ως ιστοριογραφία αν απάλειφε από την μνήμη τον συσσωρευμένο πόνο;»<sup>770</sup>

## **β) η αισθητική χειρονομία**

*συγκρότηση (μίμηση-κατασκευή)* Η αισθητική χειρονομία, η δημιουργία του έργου τέχνης αρθρώνεται μέσα από δύο αντίρροπους πόλους: τη μίμηση (που νοείται κατ' αρχήν ως η μη εννοιακή, ενστικτώδης τάση προσομοίωσης προς το έτερο, προς τη φύση, προς τις φυσικές συναρτήσεις) και την κατασκευή (την ορθολογική σύλληψη των στοιχείων που κατ' ανάγκη απαιτείται για την ενοποιημένη συγκρότηση του έργου τέχνης). Ο Αντόρνο θα θεματοποιήσει αυτούς τους δύο αντίρροπους πόλους με έναν τέτοιο τρόπο που θα αναδείξει ότι η αντίθεσή τους δεν είναι απολύτως καθαρή, καθώς κάθε πόλος δεν είναι απόλυτος στην αντιθετικότητά του προς τον άλλον – έτσι ο ένας πόλος μετέχει κάπως του άλλου: εν όψει της ιστορικής αφετηρίας της η μίμηση συνέχεια με τη μαγεία, από την οποία η τέχνη τείνει να αποκοπεί διότι εφ' όσον τελείται στο κοινωνικό πεδίο συνέχεια κατ' ανάγκη με την ορθολογικότητα αυτού του κοινωνικού πεδίου. Το ζήτημα όμως είναι ότι η αποκοπή της τέχνης από τη μαγεία δεν μπορεί να είναι ολοκληρωτική, καθόσον το κύτταρό της, η σχέση με το άλλο, αποτελεί την αναγκαία συστατική στιγμή και της ίδιας της γνώσης που αποτελεί τον αναπόφευκτο πυλώνα της κοινωνικής ορθολογικότητας, αυτής δηλαδή που καλείται να αντικαταστήσει τη μαγεία – η σχέση με το άλλο μετέχει τόσο της γνώσης όσο και της μαγείας· από την άλλη πλευρά η κατασκευή θεματοποιείται εν όψει της ενοποίησης των στοιχείων που κατ' ανάγκη απαιτείται για το έργο τέχνης, το οποίο όμως, μέσα από την ελευθερία που εγγενώς χαρακτηρίζει το υλικό, δεν

υποκύπτει ολοκληρωτικά σε αυτήν την αναγκαιότητα. Αυτή η μη ολοκληρωτική υπαγωγή στην ενότητα κλονίζει τον καθαρό χαρακτήρα της κατασκευής ο οποίος έρχεται να συναντήσει τον μη καθαρό χαρακτήρα της αποκοπής της τέχνης από τη μαγεία: το ζήτημα μίμησης και κατασκευής ανάγεται ευρύτερα στο ζήτημα της σχέσης γενικού-ειδικού στο καλλιτεχνικό πεδίο, μια σχέση που μέσα από αυτές τις μη καθαρές παραμέτρους δεν μπορεί να αρθρωθεί ως καθαρή διάζευξη.

*μίμηση: από τη γνωσιοθεωρία στην αισθητική* «Μίμησιν όλως έχοις αν μοι ειπείν ό τι ποτ' εστίν;»<sup>771</sup> Με βάση αυτό το αφετηριακό ερώτημα για τη σημασία της μίμησης, που διατυπώνει ο Σωκράτης στο δέκατο βιβλίο της πλατωνικής πολιτείας, η ανάπτυξη που θα ακολουθήσει θα οδηγήσει στην ετυμολογία: «Πόρρω άρα που του αληθούς η μιμητική εστιν και, ως έοικεν, δια τούτο πάντα απεργάζεται, ό τι σμικρόν τι εκάστου εφάπτεται, και τούτο είδωλον».<sup>772</sup> Ο καταστατικός χωρισμός του κόσμου των ιδεών από τον κόσμο των φαινομένων βρίσκεται στο υπόβαθρο αυτής της ανάπτυξης, βάσει της οποίας η αλήθεια δεν μπορεί να επιδικασθεί στην τέχνη καθότι τα έργα των μιμητών νοούνται ως «τριττά απέχοντα του όντος».<sup>773</sup> Αυτό το υπόβαθρο, αλλά στην αντιστροφή του, θα αποτελέσει και για τον Αντόρνο τη βάση για τη κομβική σημασία που θα αποδώσει σε αυτή τη σύλληψη.<sup>774</sup>

Η μίμηση συνιστά μια μυστηριακή, αινιγματική τάση που ωθεί στην καλλιτεχνική δημιουργία, μια μη εννοιακή τάση προσομοίωσης προς το έτερο, συνιστά μια ενστικτώδη τάση προς τη φύση, προς τις φυσικές συναρτήσεις: αφετηριακά η μίμηση ανάγεται στο χώρο της συμπαθητικής μαγείας, ένα πεδίο μυστικής επενέργειας, αλληλέγγυας συγγένειας ανάμεσα στα όντα που μεταξύ τους συμπάσχουν· μεταξύ τους υπήρχαν ανταποκρίσεις, correspondances όπως θα πεί αργότερα ο Σαρλ Πιέρ Μπωντλαίρ (Charles Pierre Baudelaire) για τη φάση της νεωτερικότητας. Όμως αυτός ο υλικός μυστικός δεσμός δεν μπορούσε να διατηρηθεί εν όψει του Λόγου και εν όψει της θρησκείας. Και από τις δύο αυτές πλευρές η μίμηση προγράφεται, «αναθεματίζεται», όπως επεσήμαναν ήδη από την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο· τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τους Εβραίους η απεικονιστική μίμηση ήταν πρόβλημα που αναδύθηκε εν όψει της ευρύτερης πλέον κοινωνικής οργάνωσης: «η φύση δεν πρέπει πια να επηρεάζεται μέσω

της εξομοίωσης αλλά να εξουσιάζεται μέσω της εργασίας»<sup>775</sup> - στη σφαίρα της συμπαθητικής μαγείας η σχέση μεταξύ των όντων δεν αρθρωνόταν μέσω υποκειμενικής πρόθεσης αλλά μέσω συγγένειας και έτσι δεν είχε εδραιωθεί ακόμη η κυριαρχική σχέση ενός υποκειμένου που θα νοηματοδοτήσει ένα «χωρίς νόημα» αντικείμενο.

Εν τούτοις η μιμητική στιγμή, μέσα στην αναπόδραση υλική της αναφορά, δεν θα μπορούσε ολοκληρωτικά να εξαφανιστεί. Ο Αντόρνο θα θεματοποιήσει το ζήτημα της επιβίωσης της μιμητικής και κατ' επέκταση μαγικής αφετηρίας της τέχνης μαζί με το ζήτημα της συνύπαρξής της με την ορθολογικότητα: Όταν στη *Μετακριτική της γνωσιοθεωρίας* όπως ήδη έχουμε δει, θα προσεγγίσει ο Αντόρνο το πρόταγμα του Χούσσερλ για τη στροφή «προς τα ίδια τα πράγματα» θα αναφερθεί στη μιμητική στιγμή, την οποία η ορθολογική γνώση, που επιδιώκει πλέον να επικρατήσει, δεν μπορεί να εξαλείψει πλήρως από τον εαυτό της- δεν μπορεί να εξαφανίσει παντελώς ένα υπόλειμμα της προσομοίωσης του υποκειμένου προς τη φύση, την οποία εκείνο θέλει να εξουσιάσει.<sup>776</sup> Είχε προηγηθεί η αναφορά «στην αβυσσαλέα παρατήρηση» του Καντ όσον αφορά τον μη ομοειδή χαρακτήρα ανάμεσα στις καθαρές έννοιες της διάνοιας και τις αισθητηριακές εποπτείες. «Η ομοιότητα ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο», συνεχίζει ο Adorno, «αποτελεί τη στιγμή της αλήθειας, αυτού που η θεωρία των εικόνων και των σημείων εκφράζει σε διαστρεβλωμένη μορφή, στη μορφή του αναδιπλασιασμού. Ο απεικονιστικός χαρακτήρας της γνώσης καλύπτει, ως ψευδής επίφαση, το γεγονός ότι το υποκείμενο και το αντικείμενο δεν ομοιάζουν πλέον και τούτο δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ότι έχουν μεταξύ τους αποξενωθεί».<sup>777</sup> Αφ' ης στιγμής όμως αποσχίστηκαν μεταξύ τους οι δύο πόλοι, το ζήτημα δεν είναι να διαφυλαχτεί το αρχαϊκό υπόλειμμα της πρωταρχικής ενότητάς τους. Τούτο θα ήταν εξ ίσου ψευδές όσο και η συγκάλυψή του· κατά μείζονα λόγο δεν τίθεται ζήτημα για μια περίπτωση *retour à la nature*. Η μόνη δυνατότητα που απομένει είναι καταστεί ρητή η στιγμή της απώλειας: η απωλεσθείσα μίμηση συνέχεται με την παραίτηση από την ψευδή επίφαση, συνέχεται με την ιδέα «μιας ανεικονικής αλήθειας» και όχι «με τη διατήρηση των υπολειμμάτων της».<sup>778</sup> Ο εγγελιανός Αντόρνο θα συλλάβει την απώλεια της μίμησης μέσα από το σχήμα της *Aufhebung* (άρσης και διαφύλαξης) – στην επαναποκατάστασή της η μίμηση δεν νοείται σε μια διάσταση απεικονιζόμενης εξωτερικότητας



αλλά διασώζεται εν μέσω μιας οιονεί ανεικονικότητας: αυτή τη μίμηση, που διασώζεται τροποποιημένη, έρχεται να διασαφηνίσει η διατύπωση του Αντόρνο ότι τα έργα τέχνης δεν επιδιώκουν μια απομίμηση του πραγματικού αλλά αυτό που μιμούνται είναι το «καθ' εαυτό Είναι» των πραγμάτων (Ansichsein) ως προεικόνιση «ενός Είναι καθ' εαυτό που δεν υπάρχει ακόμη, ενός άγνωστου και καθοριζόμενου διαμέσου του υποκειμένου. Λένε ότι κάτι είναι καθ' εαυτό χωρίς να το προσδιορίζουν» (Ä.Th. σ. 121). Αυτό το εσωτερικό καθ' εαυτό των πραγμάτων που η διασκεπτική γνώση στον Καντ δεν μπορεί να γνωρίσει, αυτό έρχεται να αναδείξει η μίμηση. «Τα έργα τέχνης είναι η ταυτότητα με τον εαυτό τους απαλλαγμένα από τον καταναγκασμό της ταυτότητας» (Ä.Th. σ. 190). Απαλλάσσονται από αυτόν τον καταναγκασμό καθώς γίνονται αυτό που είναι «επειδή το Είναι τους είναι ένα γίνεσθαι» - εδώ αρθρώνεται η σύλληψη του έργου τέχνης ως ενός μη υπαρκτού που νοείται ως υπαρκτό και ενός φαινομενικού που νοείται πέραν του φαινομενικού.

Η μιμητική στιγμή της τέχνης δεν αφορά μια εξωτερική απεικόνιση αλλά ένα δυναμικό, εσωτερικό καθ' εαυτό – έτσι στο αισθητικό πεδίο το ζήτημα της μίμησης ασφαλώς δεν διευθετείται στην ανάπτυξη κάποιων εξωτερικών, επιφανειακών χαρακτηριστικών που θα απηχούν το πρωτότυπο, όπως είναι αυτά που καταλογίζει ο πλατωνικός Κρατύλος στην περίπτωση μιας εξωτερικής απεικόνισης του πράγματος: «ή ουκ αισθάνει όσου ενδέουσιν αι εικόνες τα αυτά έχειν εκείνοις ων εικόνες εισίν;». <sup>779</sup> Αλλωστε, όπως επισημαίνει ο Ρύντιγκερ Μπούμπνερ (Rüdiger Bubner), ο Αντόρνο ήταν κάθετα αντίθετος με την απεικονιστική θεωρία, την οποία είχε ενστερνιστεί υπό μαρξιστικές προϋποθέσεις ο ύστερος Λούκατς στην αισθητική του έχοντας ως αίτημα να απεικονίζεται πιστά η προδομένη πραγματικότητα. <sup>780</sup> Σε μια τέτοια συνάφεια ο Αντόρνο διατυπώνει ρητά την αντίθεσή του προς μια «καθαρή παραστατικότητα» στην οποία θα κατέτεινε η τέχνη και την οποία ο ίδιος αποδίδει στην αστική συνείδηση καθώς αυτή έχει ανάγκη από μια εγγύηση της ψευδούς αρμονίας του κόσμου, «του στρογγυλεμένου χαρακτήρα των μορφωμάτων». Αλλωστε η αυστηρή εποπτικότητα του έργου τέχνης θα το κρατούσε δέσμιο στα τυχαία αισθητηριακά δεδομένα. Η μίμηση του εσωτερικού των πραγμάτων, του καθ' εαυτό Είναι τους, συμβάλλει στη δημιουργία του έργου τέχνης κατά τρόπο διττό: αφ' ενός αποβάλλοντας την

κυριαρχική πρόθεση του υποκειμένου και αφ' ετέρου με τη μίμηση του εσωτερικού δυναμικού το έργο τέχνης απελευθερώνεται από τον εξωτερικό καταναγκασμό της πραγματικότητας και παράγει την ίδια του την υπέρβαση: «η τέχνη προσπαθεί να μιμηθεί μια έκφραση που δεν θα ήταν ένθετη στην ανθρώπινη πρόθεση ... όσο πιο τέλειο το έργο τέχνης, τόσο πιο πολύ αποβάλλονται από πάνω της οι προθέσεις ... Αν η φύση είναι ωραία γιατί λέει περισσότερα από αυτό που είναι, η τέχνη θέλει να αποσπάσει αυτό το περισσότερο από τον τυχαίο χαρακτήρα του, να εξουσιάσει τη φαινομενικότητά του, να καθορίσει την ίδια ως φαινομενικότητα και να την αρνηθεί ως κάτι μη πραγματικό, ως επίφαση... . Τα έργα τέχνης παράγουν αυτό το περισσότερο, παράγουν την ίδια τους την υπέρβαση» (Ä.Th. σ. 122). Η μίμηση, μέσα από την αφετηριακή της υλικότητα ωθεί στο έτερον με έμφαση στον μη πραγματικό χαρακτήρα της πραγματικότητάς του (Ä.Th. σ. 123). Ταυτόχρονα όμως ο Αντόρνο αρνείται ότι αυτή η κατεύθυνση της τέχνης προς ένα «Είναι καθ' εαυτό» που δεν υπάρχει ακόμη ανοίγει την οπτική προς μια τελεολογία: ο ίδιος θεωρεί ότι το ερώτημα «που οδηγούν όλα αυτά» είναι μια μορφή συγκαλυμμένου κοινωνικού ελέγχου (Ä.Th. σ. 373).<sup>781</sup>

Για τον Αντόρνο η τέχνη δεν μπορεί να εξαντληθεί στην μιμητική της διάσταση, γιατί η τροποποίηση που έχει επέλθει μέσω της απώλειας και της διαφύλαξης (Aufhebung) μετατοπίζεται κατ' ανάγκην στον άλλο δρόμο, αυτόν της ορθολογικότητας. Αυτός ο δρόμος είναι διττός: συνίσταται τόσο στην εκ μέρους της τέχνης κριτική προς την ορθολογικότητα όσο και στη συμμετοχή της τέχνης σε αυτήν. Κατ' αρχήν ασκείται κριτική στην ορθολογικότητα: επειδή το έργο τέχνης δημιουργείται αναπόδραστα μέσα στο πεδίο της κοινωνικής πραγματικότητας, εδώ όπου κυριαρχεί η επιβολή των μέσων για την καθυπόταξη της φύσης, έρχεται η ίδια η ύπαρξη του έργου τέχνης, μέσα από την αμφίπλευρη σχέση εν όψει του υλικού, να αποτελέσει κριτική σε αυτήν την κακή ορθολογικότητα δείχνοντας το αναληθές, «το παράλογο της υφιστάμενης τάξης των πραγμάτων», εδώ όπου η κυριαρχία των μέσων έχει απορροφήσει τον σκοπό. Αυτό συνιστά την αλήθεια της τέχνης και ενισχύει τη δική της ορθολογικότητα – στην οποία τέχνη όμως δεν παρέχεται ένα «διαρκές τεκμήριο αθωότητας»: για τον Αντόρνο η αντίσταση της τέχνης προς την πραγματική κυριαρχία συνυπάρχει με αυτήν, όταν η τέχνη, ως ιδεολογία που συγκαλύπτει τον καταμερισμό εργασίας στον οποίο κατ'

ανάγκην μετέχει, «συμμαχεί κάθε τόσο με αυτήν». Κατά δεύτερον η τέχνη συνέχεται με την ορθολογικότητα καθότι η ίδια έχει συντελέσει στην απομαγικοποίηση του κόσμου, όπως τη συνέλαβε ο Μαξ Βέμπερ, με τα μέσα της, τις μεθόδους παραγωγής της, με την τεχνική της. Η σχέση με το άλλο παραπέμπει στη γνώση και κατ' ανάγκην στην ορθολογικότητα· διαφέρει όμως από την κυρίαρχη ορθολογικότητα καθώς αυτή η τελευταία θέλει να επιβάλλει την προθετική αλήθεια αποκλείοντας το άλλο. «Η τέχνη είναι μια ορθολογικότητα που ασκεί κριτική στην ορθολογικότητα χωρίς να της ξεφεύγει» (Ä.Th. σ. 87). Ο Αντόρνο κάνει διάκριση ανάμεσα στην ορθολογικότητα του έργου τέχνης και σε αυτήν του εξωτερικού κόσμου· υπάρχει μια αμοιβαία σχέση μεταξύ τους, ωστόσο η ορθολογικότητα του έργου τέχνης δεν απεικονίζει «την κατηγοριακή τάξη» της εξωτερικής ορθολογικότητας. Η αισθητική ορθολογικότητα, που έχει μετατοπιστεί από την εξωτερική ορθολογικότητα, εντοπίζεται με έμφαση από τον Αντόρνο στην «εμμενή νομοτέλεια των μορφωμάτων» του έργου τέχνης· πρόκειται για μια νομοτέλεια που αναδύεται εγγενώς από το έργο και η οποία «αγγίζει την ορθολογικότητα χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται μαζί της» ενώ ταυτόχρονα αυτή η μη ταύτιση δεν εκχωρείται στο πεδίο του ανορθολογισμού· ο καλλιτέχνης δεν δεσμεύεται από την επιταγή της εννοιακής ταυτότητας, της ratio, το μέλημά του είναι να αφηθεί στη νομοτέλεια του έργου, στη μορφολογική ελευθερία του υλικού του. Καθώς μετατοπίζεται το όριο της ορθολογικότητας μετατοπίζεται και το ίδιο το όριο του ανορθολογισμού. Εδώ ανοίγεται η απορία της τέχνης που συνιστά για τον Αντόρνο τον νόμο της κίνησής της: έχοντας μια διάσταση γνώσης, εφ' όσον διασώζει το άλλο, κινδυνεύει «να διαρραγεί» από αυτό το άλλο: κινδυνεύει να διαρραγεί από τη μαγεία η οποία δεν ενδίδει στην ορθολογικότητα. Όταν ο Αντόρνο διατυπώνει τη θέση ότι «η τέχνη δεν μπορεί να ανταποκριθεί στην έννοιά της» ανοίγει ένα πεδίο γι' αυτήν την καταστατική αντινομία ανάμεσα στην επαναστροφή της τέχνης στην μαγεία και στην κριτική εκχώρηση της τέχνης στην ορθολογικότητα σε μια κατεύθυνση αντίστασης στην εμπειρική πραγματικότητα. Η τέχνη δεν εξορθολογίζει «κάτι που προϋπάρχει αλλά το παράγει αισθητικά» (Ä.Th. σ. 174).

την οποία ο Αντόρνο προσεγγίζει το έργο τέχνης, τόσο πιο έντονες είναι οι αντινομίες που ανακύπτουν: αυτό συμβαίνει με την οπτική που αφορά την κατασκευαστική πραγμάτωση της καλλιτεχνικής ιδέας. Η κατασκευή γεννάται μέσα από την αντινομία «του νομιναλιστικού στοιχείου του έργου τέχνης», δηλαδή την μοναδιαία ατομική του ύπαρξη, και την αντικειμενοποίησή του (τη γενικότητα) προς την οποία αυτό αντιστέκεται (Ä.Th. σ. 330). έτσι η κεντρική αντινομία υπό την οπτική της κατασκευής διατυπώνεται στη θέση ότι η τέχνη δεν μπορεί να στηριχτεί σε καμμιά γενική αντικειμενική έννοια και όμως εξ ορισμού αποτελεί αντικειμενοποίηση παρορμήσεων. Η συγκεκριμένη οπτική της κατασκευής ανοίγει το ζήτημα της εμπλοκής της τέχνης με την τεχνική· κατ' αρχήν, σε ένα πρώτο βήμα, η ένταση ανάμεσα στη μιμητική στιγμή και στην απομάγευση του κόσμου αναδιατάσσεται τώρα ως ένταση ανάμεσα στη διάσωση της ιδιαιτερότητας και στην επιβολή γενικότητας μέσα από την οπτική της κατασκευής του έργου τέχνης· και τούτο γιατί η κατασκευή στοχεύει στην επιβολή ενότητας στα στοιχεία που αποτελούν το έργο τέχνης, ως επίδραση κατά τον Αντόρνο «της αναλήθειας του κυρίαρχου όλου» – πρόκειται για στοιχεία που αντλούνται από την εξωτερική πραγματικότητα ή από την εσωτερική πορεία του έργου· αυτά τα πρωταρχικά στοιχεία μεταβάλλονται «ώσπου να είναι πάλι ικανά για μια ενότητα όπως εκείνη που τους είχε επιβληθεί έξω ετερόνομα και την υφίστανται τώρα μέσα εξίσου ετερονόμα» (Ä.Th. σ. 91). Αυτή η επιβολή είναι δείκτης της υποκειμενικής κυριαρχίας και κατ' επέκταση της αρχής της λογικής και της αιτιότητας· και υπ' αυτήν την έννοια είναι δείκτης της τάσης για την δεσμευτική γενικότητα που υπάρχει στο έργο, καθότι η τέχνη θέλει «απελπισμένα», όπως τονίζει ο Αντόρνο, να απαλλαγεί από την νομιναλιστική της διάσταση, από την μοναδιαία διάσταση του έργου. Όμως, σε ένα δεύτερο βήμα, η αντινομία που προκύπτει και πάλι αφορά το γεγονός ότι η επιβολή της οργανωτικής ενότητας πάνω στα ποικίλα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά δεν μπορεί να επιβληθεί ολοκληρωτικά - τα στοιχεία του έργου δεν θα υποκύψουν ολοκληρωτικά σε αυτήν καθότι αυτά τα στοιχεία, αυτές οι στιγμές συνεχονται με την ίδια την εξαφανιζόμενη υπόσταση του καλλιτεχνικού υποκειμένου που επιβάλλει την ενότητα: με βάση την εγγελιανή διαλεκτική, τόσο περισσότερο σαφής είναι η υποκειμενική επίτευξη του έργου τέχνης όσο περισσότερο εξαφανίζεται ο

δημιουργός του (εδώ προοικονομείται ήδη κατά τον Αντόρνο ο κονστρουκτιβισμός, στον οποίο θα αναφερθεί αργότερα): το έργο τέχνης φτάνει στον στόχο όσο περισσότερο χάνονται τα ίχνη της υποκειμενικής παραγωγής σε ευθεία αναλογική σχέση με την αντίσταση προς την οργανωτικότητά του. Το αποδυναμωμένο υποκείμενο, η απόλυτη αποξένωση γίνεται, κατά τον Αντόρνο, υπόθεση της τέχνης. (Ä.Th. σ. 333). Τέλος, σε ένα τρίτο βήμα, η αρχή της κατασκευής θα αναδείξει ακόμη μια αντινομία: η κατασκευή οδηγεί, ως εκ της φύσεώς της, στην ακινητοποίηση της καλλιτεχνικής διαδικασίας, ενώ όμως αυτή η διαδικασία είναι που δίνει στο έργο τη ζωή του. Στον πυρήνα αυτής της κατασκευαστικής αντινομικής αναγκαιότητας βρίσκονται τα τεχνικά μέσα που αποτελούν τα μέσα έκφρασης του καλλιτέχνη· εδώ, η οπτική για την τεχνική, παραπέμπει στην διαλεκτική σχέση του υποκειμένου και των υλικών στοιχείων που έχει στη διάθεσή του. Κατά τον Αντόρνο τα υλικά στοιχεία στο έργο τέχνης οφείλουν να αποστούν από τον αυτονόητο χαρακτήρα που έχουν στην εμπειρική πραγματικότητα, δηλαδή από τον χαρακτήρα του «είναι δι' άλλο» (Sein für anderes), καθώς στην εμπορευματική δομή αποτελούν μέσα προς εξυπηρέτηση σκοπού· στην εμπειρική πραγματικότητα αυτή η αρχή είναι η βασική αρχή της ανταλλαγής, στην οποία για τον Αντόρνο κρύβεται μεταμφιεσμένη η κυριαρχία. Στο πεδίο της τέχνης όμως τα υλικά οφείλουν να υποστηρίξουν τη μη χρησιμότητά τους, δηλαδή: την αυτονομία τους. Εδώ η αυτονομία φτάνει μέχρι του σημείου να αποβάλουν την υλικότητά τους, αυτή που θα μπορούσε να συνιστά μέσον προς επίτευξη σκοπού, «η υλική δομή τους μετατρέπεται δυνάμει της σύστασής τους σε κάτι μη υλικό... η υλικότητά τους είναι το μέσον της ίδιας τους της αναίρεσης» (Ä. Th. σ. 412). Αυτή η υλικότητα δεν συνιστά πλέον «είναι δι' άλλο», είναι δι' εαυτήν, γιατί ο στόχος δεν είναι η χρησιμότητά της αλλά η αυθυπέρβασή της. Στο υλικό αρθρώνεται η αντίσταση κατά της ταυτότητας, εδώ αρθρώνεται η διαδικασία ανάμεσα στο ίδιο το υλικό και την καλλιτεχνική πρόθεση· αυτή η τελευταία μπορεί να αποτελεί μια κινητήρια αφετηρία για την καλλιτεχνική έμπνευση - όμως στη συνέχεια εξαφανίζεται μέσα στην συνεκτικότητα του έργου και το υλικό συνιστά αυτό τούτο το πεδίο της εξαφάνισης. Έτσι μέσα στην τέχνη συνυπάρχει η μιμητική στιγμή της με τη στιγμή της κατοχής των υλικών και των τεχνικών· αυτή η δεύτερη στιγμή αντικειμενοποιεί την πρώτη. Η μιμητική παρόρμηση βρίσκεται απέναντι στο

πνεύμα, το οποίο μέσα από αυτή την αντίθεση συνιστά την αρχή της κατασκευής· όμως αυτή δεν επιβάλλεται κυριαρχικά στη μιμητική παρόρμηση αλλά «η μορφή αντικειμενοποιεί τις επιμέρους παρορμήσεις μόνον όταν τις ακολουθεί εκεί όπου από μόνες τους θέλουν να πάνε. Αυτό μόνο είναι η μέθεξι του έργου τέχνης στη συμφιλίωση» (Ä. Th. σ.180). Για τον Αντόρνο αυτή η διάσταση μεταξύ μιμητικής και κατασκευαστικής στιγμής δεν είναι εφικτό να αρθεί· όσο αυτό το χάσμα παραμένει ανοιχτό υποδηλώνοντας την αδυνατότητα μιας τελειωτικής συνοχής, ο στοχασμός του Αντόρνο οδηγείται από το ζήτημα της αδυνατότητας της συνοχής στη χαλαρότητα της αφέλειας· πρόκειται για μια αφέλεια δευτέρου βαθμού που αφορά την τέχνη. Ο Αντόρνο δεν διστάζει να κάνει λόγο για το «βλακώδες», τη «μωρία» (Albernheit) στο έργο τέχνης που ενσαρκώνεται κυρίως στο σώμα του γελωτοποιού – ο γελωτοποιός δεν θα συγκαλύψει «με ψιμμύθια» αυτό το χάσμα ανάμεσα στη μίμηση και την ορθολογικότητα της κατασκευής· ως εκ της θέσεώς του γίνεται ο ίδιος κριτική στιγμή απέναντι στην κυρίαρχη ορθολογικότητα όπου τα μέσα έχουν απορροφήσει τον σκοπό. Από τη μια πλευρά το βλακώδες είναι το τίμημα της μίμησης, όταν αυτή «στεγανοποιείται», απολυτοποιείται έναντι της ορθολογικότητας της κατασκευής. Από την άλλη πλευρά όμως το βλακώδες, η μωρία, βρίσκεται πιο κοντά σε εκείνο το πεδίο της τέχνης που δεν έχει καλυφθεί από τις προθέσεις που επιβάλλονται στο έργο τέχνης, που έχει φθάσει μέχρι και στην εξαφάνιση των προθέσεων· γι' αυτό, για την τολμηρή οπτική του Αντόρνο, είναι πιο κοντά αυτή η μωρία στα μεγάλα έργα τέχνης, είναι πιο κοντά στο μυστικό τους, στην αλήθεια τους, όπως λέει χαρακτηριστικά. Αναφέρει ως παράδειγμα τον *Μαγικό Αυλό* του Μότσαρτ (Wolfgang Amadeus Mozart) και τον *Ελεύθερο σκοπευτή* του Βέμπερ (Carl Maria von Weber) που υπερτερούν, με τη διαμεσολάβηση της μουσικής, εν σχέσει με τη βαγκνερική βαρύτητα στο *Δαχτυλίδι των Νιμπελούνγκεν*. Τα παιδιά είναι κοντά στον γελωτοποιό όπως είναι κοντά και στα ζώα, μια σχέση που απωθείται - «με το κωμικό στοιχείο του γελωτοποιού η τέχνη διατηρεί την παρήγορη ανάμνηση της προϊστορίας της στο απώτατο ζωικό παρελθόν». (Ä. Th. σ.182). Για τον Αντόρνο η ομοιότητα του γελωτοποιού με τα ζώα και η ομοιότητα των πιθήκων με τους ανθρώπους τον οδηγεί στη σύνθεση (Konstellation): ζώο-τρελλός-γελωτοποιός που αποτελεί ένα βασικό στρώμα, έστω υπόστρωμα, για την τέχνη.

Η τέχνη με την ίδια την ύπαρξή της αρνείται τη φύση και έτσι τη σώζει. «Εξομοιώνεται με το μη εξουσιαζόμενο μέσω της απεριόριστης κυριαρχίας πάνω στο υλικό της» ταυτόχρονα όμως η κυριαρχία αναιρείται διότι δεν τείνει προς την εννοιακή υπαγωγή στην ταυτότητα αλλά δομείται μέσα από την ελεύθερη διαμόρφωση του υλικού. Ο Αντόρνο θα επιστήσει την προσοχή στο ότι σε σύνδεση με την τεχνοκρατία η αρχή της κατασκευής «παραμένει δέσμια στον διοικούμενο κόσμο» όμως το αίτημα που προβάλλεται είναι ακριβώς η ανάδειξη μιας άλλης αισθητικής μορφής της οποίας «η ορθολογική οργάνωση θα παραπέμπει στην κατάργηση όλων των διοικητικών κατηγοριών μαζί με τις αντανακλάσεις τους στην τέχνη» (Ä. Th. σ. 334). Κατά τούτο η τεχνική δεν τίθεται υπό την οπτική της επιστημονικοποίησης της τέχνης αλλά αντίθετα θέλει να αναδείξει ότι μέσω της τεχνικής μπορεί να ριζοσπαστικοποιηθεί η ίδια η έννοια της πραγματοποίησης, το έργο τέχνης «θέτει αξιωματικά την ύπαρξη ενός μη υπαρκτού» η πραγματοποίηση θα τεθεί ως ζητούμενο αφίνοντας πίσω της ψυχολογικές διαθέσεις του υποκειμένου που συγκάλυπταν το άλλο, τη φύση. Έτσι ο δρόμος μέσω της τεχνικής δεν θα μπορούσε, στις συνάψεις του Αντόρνο, να είναι γραμμικός.

Το ζήτημα της εμπλοκής της τεχνικής στην τέχνη δεν μπορεί να παραμερίσει το αίτημα αλήθειας της τέχνης που συνέχεται με το αίτημα της μη προσαρμογής: «... αληθές είναι ό,τι δεν ταιριάζει μέσα σε αυτόν τον κόσμο». Η τεχνική δεν καλείται να εξομαλύνει την μη ύπαρξη συμφωνίας ανάμεσα στο απίρρι της καλλιτεχνικής αφετηρίας και στην στάθμη της ιστορικής κατάστασης, στην οποία εντάσσεται το πλέγμα των παραγωγικών δυνάμεων αλλά και των παραγωγικών σχέσεων που κρατούν δέσμιες αυτές τις τελευταίες, όπως τονίζει ο Αντόρνο. Πάνω στο έδαφος της τεχνικής ανακλύπει η κρίσιμη δυνατότητα της καλλιτεχνικής αυτοαναίρεσης: εν όψει της τεχνικής είναι εμμενής στην τέχνη η αποκαλλιτεχνικοποίησή της, υπό την έννοια ότι η τεχνική θα καταστήσει δυνατή την αυτοαναίρεσή της και κατά συνέπεια τη στροφή της τέχνης απέναντι στον εαυτό της· εδώ δεν πρόκειται απλώς για την εσωτερικότητα του καλλιτέχνη καθώς ο κύριος στόχος της τεχνικής δεν είναι απλώς η εναντίωση στην ψευδαισθησιακή συνείδηση αλλά κυρίως, στο επίπεδο του αντικειμένου, η δεσμευτικότητα του έργου τέχνης. Η δεσμευτικότητα όμως δεν νοείται ως προσαρμογή – αντίθετα: η κατοχή και η ελεύθερη διάθεση των

τεχνικών βρίσκει προσωρινά την χρονική αφετηρία της τη στιγμή της προϊούσας υποκειμενοποίησης των έργων τέχνης. Εδώ σε αυτήν την υποκειμενοποίηση ανακύπτει η αντινομία: η τέχνη εκπροσωπεί «αυτό που καταπνίγεται και δεν μπορεί να φτιαχτεί» και υπό την οπτική μιας τέτοιας εκφραστικής αυθορμησίας η τεχνική είναι αντίπαλος της τέχνης. Από την άλλη πλευρά όμως η τεχνικοποίηση είναι «ο βραχίονας του υποκειμένου που προεκτείνεται», είναι το όχημα για να απομακρυνθεί το υποκείμενο από την αμεσότητά του. «Η τεχνολογική νομοτέλεια περιορίζει τον τυχαίο χαρακτήρα του απλού υποκειμένου που παράγει το έργο τέχνης». Προς αυτήν την κατεύθυνση, προς την κατεύθυνση των πραγμάτων, προς την κατεύθυνση της φύσης που απαλλάσσεται από την κυριαρχική επιβολή της σημασιοδοτικής γλώσσας προχωρά η τεχνική, μέσα από αυτή τη σύλληψη που έγκειται στη δύναμη της τεχνικής να αναιρέσει εαυτήν.

#### *ειδικό-γενικό*

Μέσα από την προσέγγιση στους δύο αντίρροπους πόλους, της μίμησης και της κατασκευής, ανακύπτει το ζήτημα για τη σχέση ειδικού (μερικού) και γενικού. Για τον εγγεγραμμένο Αντόρνο το θέμα δεν είναι η ακύρωση της γενικότητας αλλά η αναίρεσή της μέσω διαφύλαξης (Aufhebung). Προς αυτήν την κατεύθυνση θέλει να αναδιατάξει τη σχέση νομιναλισμού (της μοναδιαίας διάστασης του έργου τέχνης) και γενικότητας (της εντός της ιστορίας πορείας του): ανάμεσά τους δεν υπάρχει ένας απόλυτος διαχωρισμός. Έτσι ανακύπτει μια διττότητα, εντός της οποίας η διαφορά γενικού–ειδικού δεν εξαλείφεται: από τη μια πλευρά ο νομιναλισμός εκφράζει την εγγενή τάση της τέχνης να αντιτίθεται στην εννοιολογική γενικότητα, ακολουθώντας την οικεία πορεία της προς την «αντιεννοιολογική της έννοια» - από την άλλη πλευρά ωστόσο η γενικότητα διασώζεται καθώς ανιχνεύεται σε όλη την υλικότητά της: «το υποστασιακό στοιχείο των ειδών και των μορφών εντοπίζεται στις ιστορικές ανάγκες των υλικών τους» (Ä.Th. σ. 297). Μέσα από την ίδια την εσωτερικότητα, την υλική συνοχή του έργου και ακριβέστερα στην ιστορικότητα της υλικής ανάγκης διαφυλάσσεται η ιστορική τάση του: είναι η αντικειμενικότητά του που υπερβαίνει το τεχνικό status της κατασκευής: «όσο πιο αυθεντικά τα έργα, τόσο περισσότερο ακολουθούν μια αντικειμενική απαίτηση, την εσωτερική συμφωνία και συνοχή του πράγματος,



η οποία είναι πάντοτε γενική». (Ä.Th. σ. 300). Η υλική συνοχή αναδεικνύεται στην ιστορικότητά της ως τάση και η τάση είναι πορεία εντός της ιστορικότητας που εγγενώς είναι γενική. Η γενικότητα κατά τον Αντόρνο ανοίγει περαιτέρω την οπτική για τον προσδιορισμό του πνεύματος του έργου τέχνης μέσα από διαφορετικές οπτικές, πάντα όμως στη συνοχή του, στη συνεχή διαμεσολάβησή του με το ειδικό απέναντι στο οποίο το πνεύμα αποτελεί μια στιγμή, δεν αποτελεί ολότητα: γενικότητα συνιστά η ιστορική ανάγκη των υλικών του έργου τέχνης: είναι η ίδια η ιστορική τάση, η εσωτερική συμφωνία και συνεκτικότητα των στιγμών του έργου που συνιστά αντικειμενικότητα και άρα γενικότητα: ο αστερισμός (Konstellation) όλων αυτών των στιγμών συγκροτούν ένα τέτοιο αισθητικό δεδομένο που ανάγεται στο πνεύμα. Έτσι κατ' ουσίαν η γενική στιγμή της τέχνης είναι το πνεύμα της που κατά τον Αντόρνο δεν μπορεί να υπάρξει έξω από τις μεμονωμένες ειδικές στιγμές της και γι' αυτόν τον ειδικότερο προσδιορισμό ο Αντόρνο εστιάζει στο φαινόμενο: στο έργο τέχνης φανερώνεται κάτι που δεν φαίνεται απλώς, κάτι που δεν εγκλωβίζεται στην κυριαρχικότητα των αισθητηριακών δεδομένων. Εδώ αναφέρεται η σύλληψη της apparition (πρόκειται για έναν όρο που συνάδει προς τον θρησκευτικό όρο Επιφάνεια – σε αυτόν τον όρο έγινε ήδη αναφορά εν σχέσει με το ωραίο στη φύση και την τέχνη): «αυτό που φανερώνεται στα έργα τέχνης, χωρίς να μπορεί να διαχωριστεί από το φαινόμενο αλλά και χωρίς να μπορεί να ταυτίζεται με αυτό, το μη γεγονός στη γενικότητά του είναι το πνεύμα τους. Το πνεύμα μετατρέπει τα έργα τέχνης, πράγματα μεταξύ πραγμάτων, σε κάτι διαφορετικό από τα πράγματα, στο Άλλο τους, κάτι όμως που μόνον ως πράγματα μπορούν να γίνουν: όχι με την τοποθέτησή τους στο χώρο και τον χρόνο αλλά μέσα από την εμμενή διαδικασία τους αντικειμενοποίησης, που τα κάνει ίδια με τον εαυτό τους, ταυτόσημα». (Ä.Th. σ.134). Το πνεύμα αποτελεί τον νόμο της μορφής στην τέχνη μόνο μέσα από τις διαμεσολαβήσεις της υλικότητας, έτσι ώστε το ειδικό/υλικό να νομιμοποιείται μέσα στο έργο τέχνης μόνον εφ' όσον ο γενικός χαρακτήρας διαπερνάται από την ιδιαιτερότητα. Κατά τούτο το πνεύμα στο έργο τέχνης τίθεται μέσα από την ίδια τη σύστασή του, δεν αποτελεί μια επιπρόσθετη στιγμή νοηματικής διάστασης: «το πνεύμα στα έργα τέχνης δεν είναι κάτι που έρχεται να προστεθεί απ' έξω αλλά είναι τεθειμένο από τη δομή τους. Αυτό ευθύνεται σε αρκετό βαθμό για τον φετιχιστικό χαρακτήρα των

έργων τέχνης: καθώς το πνεύμα προκύπτει από την ιδιοσυστασία τους, εμφανίζεται κατ'ανάγκη ως ένα Είναι καθ' εαυτό (Ansichseiendes) και τα ίδια είναι έργα τέχνης μόνον εφ' όσον το πνεύμα εμφανίζεται έτσι...Ο αναστοχασμός πρέπει να κατανοήσει τον φετιχιστικό χαρακτήρα, τρόπον τινά να τον επικυρώσει ως έκφραση της αντικειμενικότητάς τους και ταυτόχρονα να τον διαλυσει κριτικά» (Ä.Th. σ. 274). Ως αντι-παράδειγμα αναφέρεται ο Καντίνσκυ, ο οποίος, θέλοντας να αντιπαρατεθεί στην αισθησιακότητα του Jugendstil, παρέκαμψε τη διαμεσολάβηση πνεύματος και υλικότητας, υπερτονίζοντας το πρώτο

Όπως ήδη αναφέρθηκε κατά τον Αντόρνο ο Καντ ήταν ο πρώτος που διείδε ότι η διαλεκτική, όπου μέσα από την αναστοχαστική κρίση το ειδικό συνιστά το γενικό, πραγματώνεται στην τέχνη και, όπως τονίζει με έμφαση, αμέσως «μετρίασε τη σημασία του», εφ' όσον στο αρχιτεκτόνημα της τελεολογίας μόνον ο Λόγος είναι αυτός ο οποίος έχει τη δικαιοδοσία να ταυτοποιεί και να συντάσσει αντίστοιχα το πεδίο της ολότητας. Έτσι το ζήτημα της γενικότητας μέσα στο ειδικό αναπτύχθηκε στην καντιανή σύλληψη ως εάν να αποτελούσε αντικείμενο μιας «προκαθορισμένης αρμονίας»- εδώ η εγγύηση ανατέθηκε όχι πλέον στον θεό αλλά στην ιδιοφυΐα (Genie), η οποία στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* ορίζεται ως «το τάλαντο που παρέχει τον κανόνα στην τέχνη» και περαιτέρω ως «η έμφυτη πνευματική καταβολή (ingenium) μέσω της οποίας η φύση παρέχει τον κανόνα στην τέχνη».<sup>782</sup> Στον Αντόρνο η καντιανή εγγύηση έχει πλέον κλονιστεί: το έργο εξατομικεύεται à fond perdu δηλαδή «χωρίς εγγύηση επανόδου» (Ä.Th. σ. 300). Είναι χαρακτηριστικό ότι σε αυτή τη συνθήκη διακινδύνευσης ο Αντόρνο χρησιμοποιεί την ίδια φράση (χωρίς εγγύηση επανόδου/à fond perdu) που έχει διατυπώσει, στα συμφραζόμενα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, για το ζήτημα της γνώσης, η οποία και αυτή, χωρίς την εγγύηση μιας ανώτερης ιεραρχικά βαθμίδας, «ρίχνεται» μέσα στο αντικείμενό της. «Χωρίς έναν deus ex machina», μόνο με αφετηρία και με αποκλειστική βάση τον εαυτό του, με βάση την υλική συνοχή του, μπορεί το έργο «να περάσει» στη γενικότητα. Έτσι με την εξάλειψη της ιεραρχικής εγγύησης μιας άνωθεν ολότητας το έργο τέχνης είναι καταστατικά «ανεπαρκές όσο και μη πλήρες», αποτελεί «απόσπασμα των δυνατοτήτων του» (Ä. Th. σ. 311).

Στο απόσπασμα ενσωματώνεται η «ιστορική απορία» του αισθητικού νομιναλισμού: από τη μια πλευρά το έργο τέχνης, στην μοναδιαία, νομιναλιστική του διάσταση οργανώνεται χωρίς την κάλυψη μιας ανώτερης γενικής αρχής και από την άλλη πλευρά δεν είναι σε θέση να συγκροτήσει αυτοδύναμα τα όρια που θα δεσμεύουν την υπόστασή του. Αυτή η απορητική συνθήκη οδηγεί στην επίγνωση για το ψεύδος της ολοκληρωμένης κατασκευής. Η συγκροτητική αυτή απορία του αισθητικού νομιναλισμού εμβαθύνει τη θέωρηση ως προς την διαρκώς διακινδυνεύουσα στιγμή της γενικότητας· προς το σκοπό αυτό ο Αντόρνο θα στραφεί προς τον εγγενή συγκρουσιακό χαρακτήρα του έργου τέχνης που αναδεικνύει τη διαπλοκή μιας δυναμικής και μιας στατικής διάστασης. Στη δυναμική διάσταση ενσωματώνεται η περιχομενική διαδικασία που εξ αντικειμένου εμπερικλείεται στο έργο τέχνης ενώ η στατική διάσταση είναι η ίδια η κατασκευή που εξ αντικειμένου οφείλει, μέσω των οργανωτικών και υλικών αρχών της, να ακινητοποιήσει τη διαδικασία, όπως ήδη αναπτύχθηκε. Τούτο στην ακρότατη μορφή του οδήγησε στην απολυτοποίηση του κονστρουκτιβισμού. Εν τούτοις ο Αντόρνο θέτει τη διάζευξη δυναμικότητας και στατικότητας ακριβώς για να δείξει ότι η μόνη δυνατότητα που απομένει είναι η υπονόμηση της. Φέρει ως παράδειγμα και πάλι το έργο του Μπέκετ: εδώ αφ' ενός μεν αναιρείται η στατικότητα βάσει μιας επ' αόριστον συνεχιζόμενης κατάστασης μέσα στο ίδιο, αφ' ετέρου η δυναμική αναιρείται με τη σειρά της, καθ' όσον επιτελείται μια επί τόπου κίνηση που «ομολογεί τη ματαιότητά της» (Ä. Th. σ. 333). Το έργο τέχνης στον Μπέκετ είναι εκτός διαστάσεων χώρου. Αυτός ο κλονισμός θεωρεί ο Αντόρνο ότι είναι το οικείο πεδίο της τέχνης, πέρα από τη διάσταση δυναμικής-στατικής· πρόκειται για ένα τοπίο αδιέξοδο όταν η διάσωση και η διακινδύνευση έχουν υπερβεί τα όριά τους, ένα τοπίο που το μόνο που μπορεί να αξιώσει είναι η δυνατότητα για την έκφρασή του. Ίσως αυτό μπορεί να παραπέμψει στο οικείο πεδίο της γνωσιοθεωρίας, όπου και εδώ μπορεί να ανοιχτεί, σύμφωνα με την *Αρνητική Διαλεκτική*, μια ουτοπική περιοχή πέρα από το λογικό μηχανισμό των αντιφάσεων, πέρα από την ίδια τη διαλεκτική – και το ερώτημα είναι τί θα μπορούσε να αξιώσει αυτό το αδιέξοδο τοπίο πέρα από τη διάσωση και τη διακινδύνευση στο πεδίο της τέχνης.

*κοινωνικός χαρακτήρας:*

*αντινομία* Την αισθητική σύλληψη του Αντόρνο διαπερνά σε όλο το εύρος της μια καθοριστική εννόηση - η τέχνη διέπεται από έναν διττό χαρακτήρα: το έργο τέχνης να μεν είναι fait social (κοινωνικό δεδομένο/γεγονός) αλλά από την άλλη πλευρά είναι και αυτόνομο· η αυτονομία της τέχνης είναι η απόλυτη ελευθερία της, η οποία ωστόσο πρέπει να νοηθεί μέσα στη γενικευμένη κατάσταση ανελευθερίας· η ελευθερία των έργων τέχνης συνιστά την «πανουργία του ίδιου τους του Λόγου» καθώς είναι προσδεδεμένα σε αυτό που οφείλουν να υπερβούν, την κοινωνία (Ä.Th. σ.16) – έτσι η *Αισθητική Θεωρία* διαπερνάται από την αντινομία κοινωνικότητας και εσωτερικότητας που σφραγίζει το έργο τέχνης «που δεν ανέχεται» εσωτερικό στοιχείο χωρίς την εξωτερικότητά του και καμμία εξωτερικότητα «που δεν αποτελεί φορέα εσωτερικότητας». Η αντινομία αναδιατάσσεται κάθε φορά μέσα από τη συγκεκριμένη οπτική αναδιατάσσοντας κάθε φορά τις αντινομικές διατυπώσεις όπως είναι όλες αυτές που ακολουθούν αμέσως τώρα:<sup>783</sup> η αυτονομία της τέχνης δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς το ετερογενές Άλλο της (την εμπειρική πραγματικότητα)· το έργο τέχνης, καθώς ως υπαρκτό παριστά κάτι το μη υπαρκτό, στρέφεται εναντίον του υπάρχοντος αλλά ταυτόχρονα είναι αναγκαίο να διαπεράσει αυτές τις στιγμές του υπάρχοντος για να συγκροτήσει τη δική του ύπαρξη, που έτσι αποτελεί μια ύπαρξη δευτέρου βαθμού (Sein zweiter Potenz)· περνώντας μέσα από το υπαρκτό φτάνει στο ανύπαρκτο, στο Άλλο της εμπειρικής πραγματικότητας και δείχνει κάτι σημαντικό: «πώς το μη υπαρκτό θα μπορούσε να υπάρξει» - η ουτοπία γίνεται συγκεκριμένη μέσα από την αισθητική συνθήκη· η τέχνη προσδιορίζεται εν σχέσει με το Άλλο της αλλά αυτό το Άλλο εντοπίζεται μέσα στο εμμενές πλαίσιο της· μέσα σε αυτό το εμμενές πλαίσιο τελούν οι άλυτοι ανταγωνισμοί που επικρατούν στην εμπειρική πραγματικότητα, για τους οποίους ο Αντόρνο αξιώνει να καταστούν στην ολότητά τους, και όχι μόνον ορισμένοι μεροληπτικά, εμμενή προβλήματα της μορφής των έργων τέχνης· αυτή η εμμένεια και όχι η εμβολή εξωτερικών αντικειμενικών στοιχείων προσδιορίζει τη σχέση της τέχνης με την κοινωνία (Ä.Th. σ.16)· όμως η τέχνη πενθεί, γιατί η επίτευξη της συμφιλίωσης με τους αισθητικούς όρους δεν συνεπάγεται καθόλου και την πραγματική συμφιλίωση με όρους κοινωνικούς – η αισθητική

συμφιλίωση συνίσταται συγκεκριμένα στην ταυτότητα του έργου τέχνης με τον εαυτό του, σε αντίθεση με την ταυτότητα που επιβάλλεται βίαια από το υποκείμενο ανάμεσα στην εμπειρική πραγματικότητα και σε αυτό το ίδιο το υποκείμενο. Και η διττότητα της τέχνης ανάμεσα στο *fait social* και στην αυτονομία αποτυπώνεται ακόμη μια φορά ανάμεσα στην αναγκαιότητα και στην άρση αυτής της αναγκαιότητας σε σχέση με την ιστορία: η τέχνη είναι προϊόν ιστορικό και γι' αυτό η ιστορία είναι εμμενής στην αισθητική θεωρία, έτσι ώστε οι κατηγορίες της είναι ιστορικές και η ανάπτυξή τους τελεί μέσα στην αναγκαιότητα· αυτή όμως η ιστορική αισθητική αναγκαιότητα υπονομεύεται από την καθοριστική διατύπωση του Αντόρνο: «κανένα έργο τέχνης δεν είναι απολύτως αναγκαίο να υπάρχει» (Ä.Th. σ. 532).<sup>784</sup>

Οι συνεχείς αντινομίες που ανακύπτουν μέσα από την καθοριστική διττότητα ανάμεσα στην κοινωνικότητα και στην αυτονομία εκφράζουν τον ίδιο τον ασυμφιλίωτο χαρακτήρα του έργου τέχνης, ο οποίος όμως κλονίζεται καθώς, αν και το έργο τέχνης εκφράζει μια απόλυτη αρνητικότητα (απέναντι στην εμπειρική πραγματικότητα), εν τούτοις η ίδια η ύπαρξή του, η καλλιτεχνική διαδικασία που εκτυλίσσεται δεν μπορεί παρά κατ' ανάγκην να έχει και μια διάσταση καταφατική δείχνοντας ότι η αρνητικότητα διέπεται και αυτή από αμφιπλευρικότητα, ότι «δεν είναι απολύτως αρνητική». Εν τούτοις ο Αντόρνο επιχειρεί διαρκώς να διαφυλάσσει τον αντιστασιακό χαρακτήρα του έργου τέχνης χαρακτηρίζοντάς το ως «μονάδα χωρίς παράθυρα» θέλοντας με αυτόν τον τρόπο να υπερασπιστεί τον ερμητικό του χαρακτήρα απέναντι στην επικοινωνιακότητα, προς την οποία είναι πάντα κάθετα εχθρικός και στην οποία αρθρώνεται η προσαρμογή του πνεύματος στη χρησιμότητα, στην εμπορευματοποίηση. Η τέχνη πάντα βρισκόταν σε σχέση με το κοινωνικό περιβάλλον μέσα στο οποίο το κριτήριο της εμπορευματοποίησης δεν είναι άλλο από τη βαναυσότητα της αυτοσυντήρησης (*sese conservare*)· απέναντι σε αυτήν το έργο τέχνης και με την ύπαρξή του και μόνο ασκεί κριτική· αίρει και διαφυλάσσει την αυτοσυντήρηση καθώς αιτείται τη διατήρηση της ταυτότητας του εαυτού του αρνούμενο την ταπεινωτική αυτοσυντήρηση στα πλαίσια της κοινωνικής αναπαραγωγής. Σε αυτήν το έργο τέχνης ασκεί κριτική και με την ύπαρξή του και μόνο, στο βαθμό που συνιστά ένα μόρφωμα ως αυτοσκοπό και έρχεται έτσι σε αντίθεση με το κυρίαρχο «Είναι δι' άλλο», της κυρίαρχης οικονομικής

δομής· το «Είναι δι' άλλο» εκφράζει την αρχή της ανταλλαγής, εδώ όπου ο σκοπός γίνεται μέσον.

Ολη αυτή η κοινωνική εμπλοκή της τέχνης προβάλλει πολύ πιο καθαρά, κατά τον Αντόρνο, στην αστική κατάσταση. Εδώ η αντινομική διττότητα είναι πλέον εντελώς διαυγής: ναι μεν η αστική κοινωνία, μέσα από την αναπτυγμένη διαλεκτική των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων, θέλει να ενσωματώσει την τέχνη αλλά, από την άλλη πλευρά, και η ίδια η τέχνη κυρίως τώρα, με τη σύσταση της αστικής συνείδησης της ελευθερίας, προβάλλει το ζήτημα της αυτονομίας της, που σημαίνει: την «κοινωνική αντίθεσή της προς την κοινωνία», μια αντίθεση που αρθρώνεται στη σύγκρουση προς την ίδια την αστική καθοριστική συνθήκη της καθολικής ανταλλαγής. Στο πλαίσιο αυτής της ανάπτυξης που διέπεται από τον καθοριστικό αντινομικό χαρακτήρα του έργου τέχνης, ανάμεσα στην αυτονομία και την κοινωνικότητα, ο Αντόρνο θα κάνει τρεις ενδεικτικές αναφορές για να καταδειχτεί ότι ο αντινομικός χαρακτήρας δεν μπορεί να μεταμφιεστεί σε καθαρότητα, η ψευδής συνείδηση δεν μπορεί «να οδηγήσει στην τέχνη». (σελ. 422 κ.επ.). Θα αναφερθεί κατ' αρχήν στον αισθητισμό του Στέφαν Γκέοργκε (Stefan George), του οποίου «τα αυτοσκοηνοθετημένα αριστοκρατικά καμώματα [...] έρχονται σε αντίθεση προς την αυτονόητη ανωτερότητα που διεκδικούν και έτσι αποτυγχάνουν και καλλιτεχνικά». Μια δεύτερη αναφορά έχει αντίθετη κατεύθυνση αναγόμενη στον νατουραλισμό· οι νατουραλιστές μέσα σε ένα καθαρά ιδεαλιστικό πλαίσιο εξυψώνουν τον εργάτη χωρίς καν, όπως τονίζει ο Αντόρνο, να συνειδητοποιούν ότι έτσι νομιμοποιούν «το αστικό ιδανικό της αναρρίχησης». Και τέλος η τελευταία αναφορά αυτής της συνάφειας για τον αντινομικό χαρακτήρα που δεν μπορεί να μεταμφιεστεί κατευθύνεται και πάλι προς τον Μπέκετ: εδώ υπάρχει ένα υποκείμενο που έχει απορροφήσει όλη την αρνητικότητα της εμπειρικής πραγματικότητας· αυτή μόνο στην ριζική αυτή υποκειμενική μορφή μπορεί να αναχθεί σε αντικειμενικότητα, δεν υπάρχει άλλη διάσταση. Έτσι η άρνηση ως αισθητική μορφολογική αρχή γίνεται άρνηση του ίδιου του περιεχομένου – πρόκειται και για την άρνηση του τυχαίου στο οποίο κυριαρχεί «η πραγματοποιημένη και αλλοτριωμένη σύμπτωση» απέναντι στην οποία ο Αντόρνο θα αναδείξει την ελευθερία του υποκειμένου. Σε αυτή τη συνάφεια όμως τίθεται το ερώτημα της αναγκαιότητας της τέχνης, η απάντηση στο οποίο

θα οδηγήσει στην παραδοχή για την μη αναγκαιότητά της. Η τελεολογία υπό την οπτική της ωφελιμότητας της τέχνης ακυρώνεται: ναι μεν η τέχνη εκπροσωπεί το είναι καθ'εαυτό που δεν υπάρχει ακόμη αλλά τούτο δεν σημαίνει μια (ισοπεδωτική) γραμμική εξέλιξη προόδου: «[...] η ανταπόκριση στον προορισμό της δεν σημαίνει ταύτιση με το στάδιο της εξέλιξής της από πλευράς φιλοσοφίας της ιστορίας». Για τον Αντόρνο σημαντικό είναι το ρήγμα μέσα στο έργο τέχνης, το ρήγμα μέσα στην ίδια την ιστορικότητά του· και αυτή η ιστορικότητα του ρήγματος δεν νοείται με βάση τον θετικισμό των παραγωγικών σχέσεων αλλά με βάση το ανεκπλήρωτο δυναμικό των παραγωγικών δυνάμεων.

*ιδεολογία: κοινωνική φαινομενικότητα*

Για τον

Αντόρνο «η ιδεολογία ως κοινωνικά αναγκαία φαινομενικότητα, είναι πάντοτε, λόγω αυτής της αναγκαιότητας, και μια παραποιημένη μορφή αλήθειας» (Ä.Th. σ. 346)· το αίτημα συνεπώς είναι να αποσπαστεί η αλήθεια μέσα από αυτήν τη στρέβλωση. Η κοινωνία συνιστά την αρνητικότητα που καταδικάζει η τέχνη και ταυτόχρονα η ίδια αυτή κοινωνία αποτελεί το αναγκαίο πεδίο παραγωγής και αναπαραγωγής της ζωής των ανθρώπων. Εδώ έρχεται ο Αντόρνο να επισημάνει ότι δεν βρίσκεται στη δικαιοδοσία της τέχνης να αντιμετωπίσει με μια έλλογη επιχειρηματολογία μέσω κρίσεων αυτές τις δυο πλευρές – γιατί η τέχνη στερείται των όπλων μιας τέτοιας επιχειρηματολογίας· μόνο μέσα από τις ενδοαισθητικές μορφοποιήσεις θα ανατάμει την κοινωνική σύσταση. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε αυτές τις αισθητικές συνάψεις ο Αντόρνο αποτυπώνει και τη δική του αντίληψη για την απελευθερωμένη κοινωνία, με μια θετικότητα που δεν παρατηρείται συχνά: «μια απελευθερωμένη κοινωνία θα ήταν πέρα από την ανορθολογικότητα των γενικών της εξόδων [faux frais] και πέρα από την ορθολογικότητα της ωφέλειας ως σχέση σκοπού-μέσων» (Ä.Th. σ. 338). Στην ίδια συνάφεια εκφράζει τη θέση του για τη σχέση γενικού-ατομικού: το γενικό αντιπροσωπεύει έναν άναρχο τομέα των ιδιωτικών δομών παραγωγής· το ατομικό εναντιώνεται σε αυτό το παγκυρίαρχο γενικό με το οποίο θα μπορούσε να συμπέσει μόνο αν αυτό το γενικό εξέφραζε μια «καθολικά πραγματοποιημένη ορθολογικότητα» - ως τέτοια ορίζεται μόνον αυτή που δεν

θα καταπίεζε την ιδιαιτερότητα, την καταπιεσμένη ατομικότητα «από την οποία αντλεί η καθολική ορθολογικότητα το δικαίωμα ύπαρξής της». Και με βάση τη σύλληψη που αναφέρει συχνά για την αντίσταση στα δύο άκρα, μέσα από τα άκρα, ο Αντόρνο μεταφέροντας αυτή τη συνάφεια στο κοινωνικό πεδίο θεωρεί ότι η χειραφέτηση του ατομικού θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνον αν περιελάμβανε το γενικό, το οποίο όμως ως έλλογη δημόσια σφαίρα θα μπορούσε να εγκαθιδρυθεί μόνον εάν «στο άλλο άκρο, στην ατομική συνείδηση, τελεσφορούσε η αντίσταση κατά της οργάνωσης, που από τη μια μεριά είναι υπερδιογκωμένη και από την άλλη ανεπαρκής» (Ä.Th. σ. 453). Ρητά επίσης αναφέρεται ο Αντόρνο σε συλλογικούς τρόπους παραγωγής με πολύ μικρές ομάδες, κάτι που θεωρεί ότι κάτι τέτοιο είναι σήμερα απαραίτητο. Η κοινωνία έχει συλλογικό χαρακτήρα που μόνο στο άτομο επιφυλάσσεται να την εμπειράται. --- Υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, ο κόσμος της κοινωνίας παρουσιάζεται ως υποκειμενοκρατούμενος ενώ αποτελεί τον κόσμο των εμπορευμάτων. Στην αποκάλυψη αυτού του ψεύδους στοχεύει η αλήθεια της τέχνης.

Για τον Αντόρνο ωστόσο δεν αρκεί η αφηρημένη αντίθεση της τέχνης προς την κοινωνία· ανατρέχει στο σύμπλεγμα παραγωγικών σχέσεων – παραγωγικών δυνάμεων και μάλιστα με μια εμφαντική ρητότητα που δεν απαντά ούτε στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Η μεταστροφή της ιδεολογίας σε αλήθεια επιχειρείται να γίνει με τους όρους του αισθητικού πεδίου: η προσδιορισμένη άρνηση του πλέγματος παραγωγικών σχέσεων-παραγωγικών δυνάμεων δεν θα καταλήξει σε μια θετικότητα αλλά θα συγκροτήσει την απορητική συνθήκη μέσα στην οποία τελεί η τέχνη, μια συνθήκη ανάμεσα στην απολυτότητα και τη φαινομενικότητα. Κατά τούτο: η σκληρή θέση του Αντόρνο ότι η τέχνη συλλαμβάνεται σύμφωνα με την «αντικειμενικά αναπτυσσόμενη νομοτέλεια της παραγωγής» (Ä.Th. σ. 527) αντιστοιχεί στην επίσης σκληρή θέση ότι για τη χειραφέτηση της τέχνης απαιτείται η οικείωση (Rezeption) του εμπορευματικού χαρακτήρα (Ä.Th. σ. 355). (Πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή η οικείωση αφορά τους όρους πραγμάτευσης στη συγκεκριμένη συνάφεια· σε άλλη θεωρητική επεξεργασία στην *Αισθητική Θεωρία* τίθεται ρητά ο κίνδυνος να εκπέσει ο πραγμασιδής χαρακτήρας του καλλιτεχνήματος σε εμπόρευμα (Ä.Th. σ. 335)). Και οι δύο αυτές διατυπώσεις εντάσσονται ακριβώς στον στόχο της προσδιορισμένης άρνησης και ξενίζουν



μόνον αν δεν ληφθεί υπόψη ο καταστατικός εγγελισμός της θεώρησης στον Αντόρνο, ο οποίος θα επιχειρήσει να κλονίσει προσδιορισμένα (δηλαδή ενδοαισθητικά) το πλέγμα παραγωγικών σχέσεων και παραγωγικών δυνάμεων. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση οι κοινωνικές παραγωγικές δυνάμεις και οι παραγωγικές σχέσεις επανεμφανίζονται στο αισθητικό πεδίο, στην τέχνη, μόνο ως μορφές, έχοντας δηλαδή απεκδυθεί τον πραγματικό χαρακτήρα τους με βάση τη θέση ότι το έργο τέχνης παριστά ως υπαρκτό κάτι το μη υπαρκτό. Αυτό σημαίνει: η αισθητική παραγωγική δύναμη είναι ίδια με την κοινωνική παραγωγική δύναμη της ωφέλιμης εργασίας, τελείται μέσα στην κοινωνία, το έργο τέχνης είναι κοινωνικό προϊόν, όμως αυτή η αισθητική παραγωγική δύναμη είναι απελευθερωμένη, δεν είναι ετερόνομη, είναι αυτοσκοπός και κατά τον Αντόρνο συνιστά γι' αυτό τον λόγο τον αντίποδα της κοινωνικής παραγωγικής δύναμης· αυτή είναι δεσμευμένη στην ετερόνομη επιταγή, στη μίσθωση της εργατικής δύναμης με στόχο την κοινωνική αναπαραγωγή. Και από την άλλη πλευρά: οι παραγωγικές σχέσεις αποκρυσταλλώνονται στη μορφή του εμπορεύματος· εδώ το κοινωνικό εμπόρευμα ψεύδεται ως ένα Είναι δι' άλλο, ως ένα Είναι για την κοινωνία ενώ το Είναι του αφορά μόνο τους κατέχοντες τα μέσα παραγωγής. Το κοινωνικό εμπόρευμα ως Είναι δι' άλλο είναι φαινομενικά ο αντίποδας του φετιχισμού (ο οποίος βρίσκεται στην διάσταση του καθ' εαυτό αποκρύβοντας τους όρους της υλικής παραγωγής) και συνιστά τη βασική αρχή της ανταλλαγής, της λειτουργικής εξάρτησης, για την οποία ο Αντόρνο θεωρεί ότι συνιστά «τη μεταμφιεσμένη αρχή της κυριαρχίας». Την κατάργηση της αρχής της κυριαρχίας αντιπροσωπεύει ακριβώς το έργο τέχνης που δεν υποκύπτει στην αρχή της ανταλλαγής, και κατά συνέπεια στην αρχή αυτής της χρησιμότητας. Ο κοινωνικός ανταγωνισμός ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και παραγωγικές σχέσεις εισέρχεται μέσα στο έργο τέχνης μόνο με μορφολογικούς, ενδοαισθητικούς όρους, μέσα από την εγγενή σύγκρουση των καλλιτεχνικών συνιστωσών (της μίμησης και της κατασκευής), μέσα από την αντίσταση που προβάλλει ο ένας πόλος προς τον άλλον, χωρίς να αναζητείται μια μέση οδός αλλά, σύμφωνα με τη θέση του Αντόρνο, το άκρο, εντός του, διαπερνάται από το άκρο· με βάση τη διατύπωση ότι «η τέχνη έχει αρκετό περιθώριο για να αναπτύξει μοντέλα ενός σχεδιασμού τον οποίο οι παραγωγικές σχέσεις της κοινωνίας δεν θα ανέχονταν» η καλλιτεχνική πόλωση αποκαλύπτει τον δείκτη της κοινωνικής

πόλωσης (Ä.Th. σ.452). Ο Αντόρνο μέσα από αυτή τη σύλληψη φτάνει στην απορητική συνθήκη στην οποία τελεί η τέχνη ανάμεσα στην απολυτότητα (στο καθ' εαυτό και διεαυτό του έργου τέχνης/εμπορεύματος) και στον φετιχιστικό χαρακτήρα (στη φαινομενικότητα) του έργου τέχνης/εμπορεύματος. Κατ' ουσίαν το ζήτημα τίθεται ανάμεσα στην ορθολογικότητα και την ανορθολογικότητα της τέχνης, όπως ο ίδιος θα διατυπώσει ρητά καθ' όσον πρόκειται για το απορητικό πεδίο της τέχνης ανάμεσα αφ' ενός στην αναγκαία συνειδητοποίηση του φετιχιστικού χαρακτήρα και αφ' ετέρου στην αναγκαία τύφλωση απέναντι σε αυτόν: δεν διστάζει καθ' αρχήν ο Αντόρνο να χαρακτηρίσει το έργο τέχνης ως «απόλυτο εμπόρευμα», υπό την έννοια ότι έχει απολέσει τον ψευδή χαρακτήρα τού Είναι δι' άλλο και είναι πλέον καθ' εαυτό και δι' εαυτό, είναι απόλυτο ως αυτοσκοπός: από την άλλη πλευρά η φαινομενικότητα, ο φετιχιστικός χαρακτήρας είναι αναγκαία στιγμή στο έργο τέχνης για δύο λόγους: αφ' ενός διότι το μαγικό φετίχ, ως ιστορική ρίζα της τέχνης, επιβιώνει μέσα σε αυτήν – αφ' ετέρου όμως ο φετιχισμός επιβιώνει ως αναγκαία φαινομενικότητα, η οποία τίθεται ρητά στο έργο τέχνης (το μη υπαρκτό εμφανίζεται ως υπαρκτό) απέναντι στο ψεύδος της κοινωνικής φαινομενικότητας που συγκαλύπτει τους όρους της υλικής παραγωγής. Γι' αυτήν τη σκοτεινή απορητική συνθήκη ο Αντόρνο διατυπώνει: «έργα τέχνης που δεν επιμένουν φετιχιστικά στην εσωτερική τους συνοχή και αλήθεια, σαν να ήταν κάτι απόλυτο, που δεν μπορούν να είναι, δεν έχουν εξαρχής καμμιά αξία. Αλλά η επιβίωση της τέχνης είναι αβέβαιη όταν η ίδια συνειδητοποιεί τον φετιχισμό της και – όπως από τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα και εξής – επιμένει σε αυτόν με πείσμα. Υπέρ της τύφλωσής της δεν μπορεί να συνηγορήσει, αλλά χωρίς αυτή δεν θα μπορούσε να υπάρξει. Αυτό την οδηγεί σε μια απορία από την οποία θα μπορούσε ίσως να βγεί μόνον αν κατανοήσει την ορθολογικότητα της ανορθολογικότητάς της» (Ä.Th. σ. 338). Η κατανόηση της ορθολογικότητας της ανορθολογικότητας είναι η κατανόηση της αναγκαιότητας της απορητικής συνθήκης στην οποία τελεί το έργο τέχνης. Το καθοριστικό ζήτημα είναι η εμμονή στην αντινομία και όχι η καθαρότητα της οποίας η μοίρα, κατά τον Αντόρνο, είναι «να εκπίπτει στην ουδετερότητα».<sup>785</sup>

την έκφρασή της στην κομπορμιστική οπτική, η οποία έχοντας ως στόχο την ενσωμάτωση της τέχνης στην κοινωνία και κατά συνέπεια «την άμβλυνση της κριτικής αιχμής της» αντιμετωπίζει την τέχνη από την άποψη της καταναλωσιμότητάς της· που σημαίνει: η τέχνη οφείλει να περιοριστεί στο πεδίο της αυτοσυντήρησης του ατόμου και οτιδήποτε άλλο είναι περιττό καθώς η ύπαρξη του ανθρώπου ταυτίζεται με αυτήν την αυτοσυντηρητική ταπείνωση. Αυτός ο κομπορμισμός αφορά αφ' ενός την πριμοδότηση της κατανάλωσης (της επίδρασης στους αποδέκτες του έργου τέχνης «τους καταναλωτές») και αφ' ετέρου την πριμοδότηση του θεματικού περιεχομένου έναντι της μορφοποίησης. Ο Αντόρνο κάνει μια χαρακτηριστική σύγκριση ανάμεσα σε έργα που δημιουργήθηκαν στις πρωταρχικές στιγμές της πολιτιστικής βιομηχανίας και σε εκείνα τα μεταγενέστερα έργα όπου το κριτήριο της κατανάλωσης σκλήρυνε αμείλικτα και επικράτησε κυριαρχικά χωρίς να αφήνει οποιαδήποτε άλλη δυνατότητα για μια άλλη ματιά· το αποτέλεσμα ήταν ότι, στο βαθμό που σε εκείνα τα πρώτα δείγματα της πολιτιστικής βιομηχανίας υπήρχε μια χαλαρότητα ως προς το κριτήριο της καταναλωσιμότητάς τους, αυτά τα πρώτα δείγματα φάνταζαν κάπως σαν «ομοιώματα ανθρωπιάς» (εδώ μπορεί να έχει τη θέση του ο αλήτης του Σαρλώ ή τα «άσκοπα» γκαγκς με τις φιγούρες του Σταν Λώρελ και του Ολιβερ Χάρντυ (χοντρός-λιγνός) ή η τραγική μάσκα του Μπάστερ Κήτον). Όμως κατόπιν το κριτήριο της καταναλωσιμότητας δεν άφισε τέτοια περιθώρια. Απέναντι στην κατανάλωση οφείλει να τεθεί πρωταρχικά η αυτονόμηση της τέχνης από το κοινωνικό παραγωγικό πεδίο και γι' αυτό το στάδιο της επίδρασης, δηλαδή της κατανάλωσης, οφείλει να έπεται εκείνου που αφορά στη σφαίρα της παραγωγής, καθ' όσον οι αισθητικές παραγωγικές δυνάμεις να μην προέρχονται από την κοινωνία όμως στη συνέχεια αυτονομούνται από αυτήν, κάτι που δεν συμβαίνει στην εμπειρική πραγματικότητα. Αυτό βέβαια δεν αναιρεί το ότι η καλλιτεχνική αντίθεση προς την κοινωνία βρίσκεται στην κόψη του ξυραφιού: δεν οφείλει να προκύψει ως αντίθεση από μια εξωκοινωνική συνείδηση - είναι κοινωνική αντίθεση, ειδ'άλλως η τέχνη αρκείται στην αυτονομία της, στη συνθήκη του δόγματος *l' art pour l' art*, οπότε η καθαρότητα του έργου τέχνης οδηγεί στην ιδεολογία, στον ψευδή χαρακτήρα στο βαθμό που τίθεται *a priori* ένα πνευματικό προϊόν «ως

ανεξάρτητο από τους όρους της υλικής του παραγωγής» (Ä.Th. σ. 337). Για τον Αντόρνο η μορφή μέσω της οποίας το έργο τέχνης θα επιδράσει στο κοινωνικό περιβάλλον είναι καθοριστική μόνον όταν αυτή η μορφή έχει τη δύναμη να οδηγήσει σε αποξένωση από αυτό ακριβώς το κοινωνικό/εξωαισθητικό περιβάλλον· η αποξένωση μέσω της μορφής είναι ισχυρότερη από την διακήρυξη μιας πολιτικής θέσης εν είδει μπροσούρας. Και εδώ ανακύπτει το ζήτημα της κομφορμιστικής πριμοδότησης του θεματικού περιεχομένου. Ο Αντόρνο φυσικά θα αντιταχθεί σε έναν αφηρημένο διχασμό μορφής και περιεχομένου· θα προχωρήσει σε μια θεώρηση που δεν αρκείται να διαχωρίσει το πεδίο της τέχνης από το πεδίο της κοινωνίας αλλά αυτός ακριβώς ο διχασμός, το ετερογενές της τέχνης ως προς την κοινωνία, οφείλει να εσωτερικευτεί και να αναδειχθεί ως ο μορφολογικός νόμος του έργου τέχνης. Αυτή η σύμπτυξη μορφής και περιεχομένου είναι κάθε φορά ο δείκτης της αναγκαιότητας της συγκεκριμένης καλλιτεχνικής έκφρασης που δεν έρχεται να επενδύσει εξωτερικά ένα περιεχόμενο. Ο Αντόρνο κάνει μια ενδεικτική αναφορά στην αρχαία ελληνική τέχνη: όταν η αττική τραγωδία θεματοποιεί τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην κυριαρχία των μυθικών δυνάμεων και στην κυριαρχία των ανθρώπων, ανάμεσα στο πεπρωμένο και την ανθρώπινη κατάσταση, απαιτεί μια καλλιτεχνική έκφραση όπου ο ανταγωνισμός δεν είναι ένα εξωτερικό περιεχόμενο αλλά συνιστά την a priori μορφολογική προϋπόθεση· η αναγκαιότητα του ανταγωνισμού οδήγησε στη συγκεκριμένη θεατρική χωροταξία: στη γόνιμη, ανταγωνιστική σύνθεση του χορού και των ηθοποιών/προσώπων, στην αντιμέτωπη διάταξη των επεισοδίων και των χορικών· αυτός ήταν ο μοναδικός τρόπος της καλλιτεχνικής έκφρασης εκείνη την ιστορική στιγμή – και μόνον έτσι αυτή η έκφραση ήταν και κοινωνική.

Είναι γεγονός ότι η βασική σύλληψη του Αντόρνο βαραίνει περισσότερο προς «την εμμένεια της κοινωνίας στο έργο τέχνης και όχι [προς] την εμμένεια της τέχνης στην κοινωνία»· μέσα δε στο πεδίο της κοινωνίας βαραίνει ο ολοκληρωτικός χαρακτήρας της που αρθρώνεται στην πλήρη λειτουργικοποίηση – ακριβώς επειδή το πλέγμα είναι ολότελα κλειστό μπορεί να διασπαστεί επιφανειακά: αφ' ενός σε ιδεολογία και αφ' ετέρου σε διαμαρτυρία ενώ το ζητούμενο είναι να αναδυθεί η κοινωνική κριτική μέσα από την ενδοαισθητική αυτονομία· μόνον έτσι η καλλιτεχνική σύνθεση μπορεί

να έρθει αντιμέτωπη με την πραγματικότητα. Όμως ο ιδεολογικός χαρακτήρας δύσκολα αποφεύγεται: το έργο τέχνης, ακόμα και το πλέον ριζοσπαστικό όπως τονίζει ο Αντόρνο, έχει μια συντηρητική διάσταση και μόνο με την ύπαρξή του· διότι συμβάλλει στον διαχωρισμό του πνεύματος από το πεδίο της εργασίας και τούτο σφραγίζει την *a priori* ενοχή του. «Συμπράττει ένοχα με το δεινό», σύμφωνα με την χαρακτηριστική διατύπωση του Αντόρνο. Γι' αυτό και δεν μπορεί να απαλλαγεί εντελώς η τέχνη από τον ιδεολογικό χαρακτήρα της – δεν αρκεί η αντίθεσή της προς την εμπειρική πραγματικότητα γιατί ο αφηρημένος χαρακτήρας αυτής της αντίθεσης οδηγεί στην ουδετεροποίηση της τέχνης· γι' αυτό και το ωραίο δεν αρκεί να καταγγέλει ως άσχημη την κοινωνία αλλά η αντίθεση πρέπει να διαπεράσει το περιεχόμενο και να διαπεραστεί από αυτό, όπως τονίζει ο Αντόρνο αναφερόμενος ενδεικτικά στο έργο του Μπωντλαίρ και του Αρθούρου Ρεμπώ (Arthur Rimbaud) (Ä.Th. σ. 352).<sup>786</sup>

*κάθαρση και συγκλονισμός (Erschütterung)*

Οι ιθύνοντες είναι αυτοί που θέλουν να ουδετεροποιήσουν την αντίθεση τέχνης και πραγματικότητας και να ελέγξουν την τέχνη χαράσσοντας τα όριά της μέσα στο κοινωνικό πεδίο. Αυτή η επιβολή των ορίων υπήρξε αντικείμενο στοχασμού ήδη από τις μεγάλες στιγμές της ελληνικής φιλοσοφίας, στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη. Ο Αντόρνο επισημαίνει ότι στον Πλάτωνα στιγματίζεται ο ψευδής χαρακτήρας της τέχνης ακριβώς τη στιγμή που αυτή θα αποτελέσει για πρώτη φορά αντικείμενο θεωρητικής επεξεργασίας. Ο Πλάτων εκφέρει την ετυμηγορία του για τη φαινομενικότητα της τέχνης εν όψει της συμφωνίας της ή μη «με τις στρατιωτικές αρετές της λαϊκής κοινότητας, την οποία ο ίδιος εκλάμβανε ως ουτοπική κοινωνία»· το ψεύδος που απέδιδε ο Πλάτων στους ποιητές αφορούσε την αιτούμενη φαινομενικότητα της τέχνης καθότι μετά από την τριχοτόμηση ανάμεσα στον φυτουργό (τον θεό), τον δημιουργό (τον τεχνίτη) και τον μιμητή (τον καλλιτέχνη) σε αυτόν τον τελευταίο αποδίδεται μόνο το φαινόμενο: «πότερα προς το ον, ως έχει, μιμήσασθαι, ή προς το φαινόμενον, ως φαίνεται, φαντάσματος ή αληθείας ούσα μίμησις;»<sup>787</sup> Από την άλλη πλευρά βρίσκεται ο Αριστοτέλης· ο Αντόρνο θα αντιδιαστείλει την ανάγνωση της αριστοτελικής *Ποιητικής* προς την τρίτη καντιανή κριτική: απέναντι στην κάθαρση (ως πεδίο υποκειμενικής συγκίνησης) τίθεται ο προσανατολισμός προς το ίδιο το πράγμα (με βάση την

καντιανή στρατηγική όπου το πράγμα να μην τελεί σε ένα πεδίο μη εννοιολογικής σύλληψης αλλά εν τούτοις καθορίζεται). Ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης, αν και κατ' αρχήν δεν ευθυγραμμίζεται με τα κυρίαρχα συμφέροντα, ωστόσο καταλήγει να τα υποστηρίζει· και τούτο καθώς κομβικό σημείο για αυτήν την θεώρηση αποτελεί η «κάθαρση», που συνιστά μια εξύψωση, μια μετουσίωση (Sublimierung) την οποία ο Αντόρνο την αποκωδικοποιεί ως αισθητική φαινομενικότητα και που αποτελεί «υποκατάστατο ικανοποίησης»· και τούτο διότι αυτό το υποκατάστατο δεν στοχεύει στην ηδονική ζωτικότητα αλλά στον καθησυχασμό των ενστίκτων και των αναγκών του κοινού. Εδώ, απέναντι στην αριστοτελική σύμψυξη (Kontamination) του αισθητικού συναισθήματος (ästhetisches Gefühl) με τα άμεσα ψυχικά πάθη ο Αντόρνο ανοίγει μια οπτική για την κριτική προς τον κομπορμισμό (τον πυρήνα της πολιτιστικής βιομηχανίας) με τελικό στόχο τη σύλληψη του συγκλονισμού (Erschütterung)· αυτός συνιστά τη δική του απάντηση στην αριστοτελική σύλληψη, καθώς θα μετακινηθεί από την κάθαρση (που τελεί στο πεδίο της υποκειμενικότητας) προς το ίδιο το πράγμα: έτσι σε ένα πρώτο βήμα θα κινητοποιήσει την καντιανή κριτική της κριτικής δύναμης απέναντι στην υποκειμενικότητα της κάθαρσης, σε ένα δεύτερο βήμα θα προχωρήσει προς την κριτική της πολιτιστικής βιομηχανίας που συνεχεται με τον προβληματισμό για την επίδραση της τέχνης (για τη δυνατότητα ή μη πολιτικής παρέμβασης εκ μέρους της, με χαρακτηριστική αναφορά στον Μπρεχτ (Brecht)) για να καταλήξει σε ένα τρίτο βήμα στον συγκλονισμό, ο οποίος όμως και αυτός αντλείται από την καντιανή συνάφεια του υψηλού. Ειδικότερα:

Σε αυτή τη συγκεκριμένη συνάφεια σταθερή αφετηρία του Αντόρνο είναι και πάλι το καντιανό εγχείρημα όπου ο στόχος είναι η θεμελίωση της αισθητικής αντικειμενικότητας μέσα από την υποκειμενικότητα με επίκεντρο τον Λόγο, ο οποίος μετέχει «και στην υποκειμενικότητα, ως ικανότητα, αλλά και στην αντικειμενικότητα, ως πρότυπό της»· προς τούτο παρατίθεται μια θέση από την τρίτη καντιανή κριτική, στην οποία έχει ήδη αναφερθεί η *Αισθητική Θεωρία*: «τις στιγμές που η κριτική ικανότητα πρέπει να προσέξει κατά τον στοχασμό της τις αναζήτησα καθοδηγούμενος από τις λογικές λειτουργίες (διότι στην καλαισθητική κρίση εξακολουθεί να υπάρχει και μια σχέση με τη διάνοια). Τις στιγμές της ποιότητας τις εξέτασα πριν απ'

όλα, διότι αυτές λαμβάνει υπόψη πριν από οτιδήποτε άλλο η αισθητική κρίση περί ωραίου». Στην ανάγνωσή του ο Αντόρνο επιμένει στην προτεραιότητα της διασκεπτικής λογικής έναντι της αισθητικής με συνέπεια η αισθητική αίσθηση, το αισθητικό συναίσθημα (ästhetisches Gefühl) που αποτελεί το πιο δυνατό στήριγμα της υποκειμενικής αισθητικής, να προκύπτει έλλογα από την αντικειμενικότητα. Αυτή η αίσθηση αποδίδεται από τον Καντ μόνον σε εκείνον που μπορεί «να κάνει διακρίσεις στο ίδιο το πράγμα, το αισθητικό αντικείμενο, αποκαλώντας την γούστο». Αντίθετα στον Αριστοτέλη η αισθητική αίσθηση αναφέρεται στον «έλεο και στον φόβο»<sup>788</sup> σε συγκινήσεις που ανακύπτουν από το πεδίο της υποκειμενικότητας και με τον τρόπο αυτό παραμερίζεται κάτι ουσιώδες για τον Αντόρνο: «η τροποποίηση που υφίσταται η πραγματική εμπειρία από την καλλιτεχνική εμπειρία». Η τέχνη καλείται ακριβώς να αναδείξει το όριο ανάμεσα στην ίδια και την πραγματικότητα και ο Αντόρνο θεωρεί ότι γι' αυτό το όριο μπορεί να στηριχτεί στην καντιανή σύλληψη που συγκροτεί ένα καλλιτεχνικό πεδίο ανάμεσα στην μη εννοιολογική σύλληψη και τον (εννοιολογικό) καθορισμό: ο στόχος είναι «να κυριευτεί ο θεατής από κάτι μη εννοιολογικά συλλαμβανόμενο και παραταύτα καθορισμένο», ο στόχος είναι η αίσθηση που προκαλείται από το πράγμα και όχι η υποκειμενική διέγερση της συγκίνησης, η αντίδραση του θεατή.

Στο δεύτερο βήμα του ο Αντόρνο δεν θα διστάσει, κάνοντας ένα τολμηρό άλμα, να ανιχνεύσει στην αριστοτελική κάθαρση την απαρχή της πολιτιστικής βιομηχανίας της οποίας ο πυρήνας είναι ακριβώς το υποκατάστατο της ικανοποίησης που συγκαλύπτει και εκκολάπτει τα καταπιεσμένα ένστικτα έτσι ώστε να εκτελείται μια «εκκαθαριστική κίνηση (Reinigungsaktion) κατά των συναισθημάτων, μια κίνηση που συμπράττει με την καταπίεση» (Ä.Th. σ. 354). Στο επίκεντρο της πολιτιστικής βιομηχανίας βρίσκεται αυτή η εκκαθαριστική κίνηση που αρθρώνεται στην επίδραση του έργου τέχνης στους αποδέκτες: αντίθετα - ο Αντόρνο δεν θέλει να προκύψει η κάθαρση μέσα από αυτές τις αντιδράσεις των θεατών και γι' αυτό επιζητεί να αναδείξει την κάθαρση ενδοαισθητικά: κάνει λόγο για την «πνευματικοποίηση» (Vergeistigung) των έργων τέχνης και με αυτόν τον όρο νοείται μια διαδικασία όπου η κάθαρση (ως τάση για την πνευματικότητα απέναντι στην εξωτερική πραγματικότητα) έχει εσωτερικευτεί μέσα στα ίδια τα έργα και θα προκύψει μέσα από αυτά, μέσα από μια διαδικασία που

διαδραματίζεται ανάμεσα στο μορφολογικό τους νόμο και το υλικό τους περιεχόμενο: η κάθαρση μετατοπίζεται μέσα στο ίδιο το πράγμα.<sup>789</sup> Απέναντι σε αυτήν την εσωτερικευση βρίσκεται η εξωτερικότητα της επίδρασης της τέχνης στους αποδέκτες από πλευράς πολιτιστικής βιομηχανίας· για τον Αντόρνο αυτή η εξωτερικότητα ανοίγει τον προβληματισμό για τη σχέση ανάμεσα στην αμεσότητα της πρακτικής και στην τέχνη, δεδομένου ότι η πολιτιστική βιομηχανία συμπράττει στην ακύρωση της πρακτικής, της δράσης των ανθρώπων, όσο αυτή η δράση στοχεύει στην αλλαγή των προσδιοριστικών όρων της ζωής τους. «Η κριτική που ασκεί η τέχνη a priori αφορά τη δράση ως κρυπτογράφημα της κυριαρχίας» (Ä.Th. σ. 359). Απέναντι στην κυριαρχία τίθεται η αυτονομία της τέχνης που έτσι συμπαρασύρει, χωροταξικά, και τη θέση της απέναντι στην αμεσότητα της πρακτικής. Στον προβληματισμό, αν και κατά πόσον μπορούν τα έργα τέχνης να επιδράσουν στην κοινωνική πρακτική, αν και κατά πόσο μπορούν να παρέμβουν πολιτικά, η απάντηση του Αντόρνο είναι κατ' αρχήν αρνητική, τουλάχιστον όσον αφορά την αμεσότητα μιας ανάδρασης των έργων στην κοινωνία. Η κριτική του ανάλυση όμως δεν αρκείται σε μια μονομερή απάντηση για την επίδραση καθώς θεωρεί ότι αυτή «αποκαλύπτει πολλά από εκείνα που κρύβονται πίσω από την υλική τους [των έργων] υπόσταση (Dinghaftigkeit)». Το πρόβλημα για τον Αντόρνο δεν είναι να αναδειχθεί «από τα πάνω» μια αφηρημένη σύλληψη της επίδρασης αλλά να συγκεκριμενοποιηθεί η ένταση ανάμεσα «στην επίδραση και το πνευματικό περιεχόμενο» του έργου, σημειώνοντας βέβαια ότι εξαρτάται και από τις ιστορικές συνθήκες αν και κατά πόσον μπορεί να υπάρξει πολιτική παρέμβαση του έργου τέχνης· γι' αυτό κάνει μια ενδεικτική αναφορά στις κωμωδίες του Μπωμαρσαί (Baumarchais) που αν και δεν ήταν στρατευμένες με την καθιερωμένη έννοια ωστόσο τη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή είχαν μια συγκεκριμένη πολιτική απήχηση· ο αυθορμητισμός της επίδρασης «εξαρτάται κατά βάθος από τη συνολική κοινωνική τάση».

*για τον Μπρεχτ*

Σε αυτή τη συνάφεια της πολιτικής παρέμβασης της τέχνης γίνεται αναπόφευκτη η αναφορά του Αντόρνο στο έργο του Μπρεχτ· μια αναφορά που θα αναδείξει την εσωτερική ένταση της μπρεχτικής δραματουργίας ανάμεσα στην αποστασιοποίηση (Verfremdung) και την διδακτική του χειρονομία. Η αποστασιοποίηση αποτελεί ένα αίτημα για στοχαστική συμπεριφορά του θεατή που συγκλίνει



«αξιοπερίεργα», κατά τον Αντόρνο, με την αιτούμενη αυτονομία των έργων τέχνης όσο αυτή στοχεύει σε μια αντικειμενικότητα που απομακρύνεται από το πεδίο των συναισθηματικών αντιδράσεων του κοινού· ο στόχος της αποστασιοποίησης είναι μια «αντικειμενικά γνωστική στάση». Η μπρεχτική αποστασιοποίηση όμως συνυπάρχει με την «διδασκτική χειρονομία» του Μπρεχτ που, κατά τον Αντόρνο, διέπεται από τον αυταρχισμό στο βαθμό που εδώ ο στόχος κατευθύνεται προς την ακύρωση «της πολυσημίας του σκέπτεσθαι», η οποία όμως είναι αναγκαία γιατί αυτή είναι η προϋπόθεση για τη δημιουργική του πυράκτωση. Ωστόσο ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι ο Μπρεχτ συνέβαλε στην αυτοσυνείδηση του έργου τέχνης ως μέρους της πολιτικής πρακτικής και κατά συνέπεια «στην αντίσταση της τέχνης κατά της ιδεολογικής της τύφλωσης» (Ä.Th. σ.360). Ο Αντόρνο θα υιοθετήσει και θα εμβαθύνει ακόμη περισσότερο τη σύλληψη της μπρεχτικής αποστασιοποίησης (Verfremdung)· η δική του εννόηση δεν αφορά μόνον τον αντικειμενικό χαρακτήρα του έργου τέχνης καθώς γι' αυτόν η αποστασιοποίηση (ο Αντόρνο χρησιμοποιεί τον όρο «Distanzierung») συγκεκριμενοποιεί περισσότερο τη σύγκρουση προς την υποκειμενική συμπεριφορά στο βαθμό που σπάει «τις πρωτόγονες ταυτίσεις, θέτει εκτός λειτουργίας τον προσλαμβάνοντα ως εμπειρικό-ψυχολογικό πρόσωπο για να φέρει στην πρώτη γραμμή τη σχέση του προς το πράγμα» (Ä.Th. σ. 361). Συνέχεται αυτή η θεώρηση με την οπτική που αφορά μια γνωστική στάση, έναν γνωστικό χαρακτήρα των έργων τέχνης· μόνον έτσι μπορεί να υπάρξει επίδραση της τέχνης, πέρα από οποιαδήποτε μορφή προπαγάνδας και πέρα από οποιαδήποτε προσαρμογή στις επιβαλλόμενες από την πολιτιστική βιομηχανία ανάγκες. Τα έργα τέχνης θέλουν να διακόψουν «την αιώνια σχέση ανταλλαγής μεταξύ ανάγκης και ικανοποίησης» - και μέσα από τον προβληματισμό για τις αισθητικές και κοινωνιολογικές θεωρίες περί των αναγκών ο Αντόρνο προχωρά στο τρίτο βήμα για τον δικό του στόχο.

Σε σχέση με τις αισθητικές ανάγκες στο πεδίο της πολιτιστικής βιομηχανίας χρησιμοποιείται ο όρος «αισθητικό βίωμα» που υποδηλώνει μια «θολή ισοδυναμία» μεταξύ του συναισθηματικού φορτίου του έργου τέχνης (όπως αυτό προκύπτει από το θεματικό του περιεχόμενο συμπεριλαμβανομένου και του συναισθηματισμού του δημιουργού/καλλιτέχνη) και του υποκειμενικού βιώματος του

προσλαμβάνοντας το έργο τέχνης. Ο Αντόρνο απορρίπτει ρητά μια τέτοια θεώρηση όπου τα έργα τέχνης γίνονται «πρωτόκολλα παρορμήσεων», όπου η συγκίνηση του καλλιτέχνη έρχεται να συναντήσει τη συγκίνηση του αποδέκτη· το συναισθηματικό φορτίο οφείλει να αφορά την εσωτερική καλλιτεχνική ένταση μεταξύ μιμητικής και κατασκευαστικής στιγμής, στιγμές που οφείλουν να αναδείξουν την αυτονόμησή τους από το πλαίσιο της εξωτερικής συναισθηματικής κατάστασης – το βάθος των συγκροτητικών στιγμών της τέχνης δεν μπορεί να αρκεστεί στην επιφανειακότητα της συναισθηματικής κατάστασης. Εδώ η θεωρία «τσιμπάει» όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο ένα μεμονωμένο, εμπειρικό στοιχείο, όπως είναι η συναισθηματική αφετηρία του καλλιτέχνη με στόχο την γραμμική επίδραση στον αποδέκτη παραμερίζοντας τον αισθητικό προβληματισμό για τους όρους της καλλιτεχνικής τροποποίησης και αυτονόμησης. Όμως μόνο μέσα από αυτούς τους όρους μπορεί να οδηγηθεί ο αποδέκτης στη συνάντησή του με το έργο τέχνης. Γι' αυτή τη συνάντηση ο Αντόρνο επιφυλάσσει τη σταθερή αναφορά του στην εγελιανή κίνηση (sich dem Objekt überlassen): την αυτοαπεμπόληση (Entäußerung) μέσα στο πράγμα, κι εδώ συγκεκριμένα μέσα στο έργο τέχνης. Αυτή η αυτοαπεμπόληση δεν αφορά απωθημένα συναισθήματα του αποδέκτη αλλά «αφορά τη στιγμή που ο προσλαμβάνων ξεχνά τον εαυτό του και χάνεται μέσα στο έργο ... χάνει το έδαφος κάτω από τα πόδια του», είναι μια στιγμή συγκλονισμού όπου η αμεσότητα της εμπειρίας με το έργο απαιτεί τη διαμεσολάβηση ολόκληρης της συνείδησης και όχι μεμονωμένες συναισθηματικές αντιδράσεις. «Η εμπειρία της τέχνης αφορά την αλήθεια ή την αναλήθεια της και είναι κάτι περισσότερο από υποκειμενικό βίωμα: είναι η δυναμική ανάδυση της υποκειμενικότητας μέσα στην αντικειμενική συνείδηση» (Ä.Th. σ. 363). Και ο Αντόρνο ολοκληρώνει τη σύλληψη γι' αυτόν τον συγκλονισμό καταλήγοντας σε τρεις κεντρικές θέσεις που αφορούν ευρύτερα τη δική του θεώρηση περί τέχνης:

- ο συγκλονισμός απέχει από τη συναισθηματική, μερική σφαίρα του βιώματος και μάλιστα τελεί σε ένα πεδίο εννοιολογικό καθώς η ολοκληρωτική εμπειρία που έχει ο αποδέκτης από το έργο τέχνης απαιτεί κάποια στιγμή να πάρει μια απόφαση για την αλήθεια του έργου, που σημαίνει ότι κάποια στιγμή θα εκφέρει μια κρίση γι'

αυτό, «αν και το ίδιο το έργο τελεί έξω από το εννοιολογικό πλαίσιο και κατά συνέπεια δεν εκφέρει κρίσεις».

- απέναντι στο βίωμα τίθεται ο συγκλονισμός που συνιστά ένα «μέμνησο (Memento) της διάλυσης του Εγώ», καθώς με αυτόν τον συγκλονισμό το Εγώ συνειδητοποιεί τα όριά του, τον πεπερασμένο χαρακτήρα του. Γι' αυτό και ο συγκλονισμός είναι το αντίθετο της εξασθένησης του Εγώ που επιδιώκει η πολιτιστική βιομηχανία. Για τον συγκλονισμό, για τη συντριβή του αποδέκτη απαιτείται η συγκέντρωση όλων των δυνάμεών του ενώ στο πεδίο της πολιτιστικής βιομηχανίας ο αποδέκτης είναι απλώς «διασκεδασμένος», είναι ένας εξασθενημένος καταναλωτής και χρειάζεται να καταβάλει την ελάχιστη προσπάθεια για να συναντήσει το έργο χωρίς να φύγει από τα δεσμά της αυτοσυντήρησης.
- η συγκέντρωση της δύναμης του υποκειμένου είχε απαιτηθεί ήδη από την Αναλυτική του υψηλού, όταν ο Καντ τοποθετούσε απέναντι στο υψηλό της φύσης τη δύναμη του υποκειμένου, όπως έχει ήδη αναφέρει ο Αντόρνο: το υποκείμενο υπερβαίνει τις ίδιες τις αισθήσεις του: «υψηλό είναι εκείνο που και μόνο να μπορούμε να το σκεφτούμε, αποδεικνύει μια ικανότητα του πνεύματος, η οποία υπερβαίνει κάθε μέτρο των αισθήσεων».<sup>790</sup> εν συνεχεία το πνεύμα θα φθάσει και στη δική του ανωτερότητα έναντι της ίδιας της φύσης: «Άρα, η φύση ονομάζεται εδώ υψηλή επειδή απλώς υψώνει τη φαντασία στο να αναπαραστήσει τις περιπτώσεις εκείνες, στις οποίες το πνεύμα μπορεί να κάμει αισθητή την καθαυτό ανωτερότητα του προορισμού του ακόμη και έναντι της φύσης».<sup>791</sup> Για τον Αντόρνο ο συγκλονισμός του υποκειμένου απαιτεί τόσο τη συγκέντρωση των δυνάμεών του, την μέγιστη ένταση για να υπερβεί τα δεσμά της αυτοσυντήρησης όσο και την εκμηδένισή του, την απώλειά του εντός του έργου τέχνης. Είναι κατ' αρχήν χαρακτηριστικό ότι ο όρος που χρησιμοποιείται στην *Αισθητική*

*Θεωρία* (συγκλονισμός/*Erschütterung*) έχει τεθεί ήδη από τον Καντ («Το πνεύμα αισθάνεται κατά την παράσταση του υψηλού στη φύση συγκινημένο [...]. Η συγκίνηση εκείνη μπορεί (ιδίως κατά την έναρξή της) να συγκριθεί με έναν συγκλονισμό (*Erschütterung*), δηλαδή με μια γρήγορη εναλλασσόμενη απώθηση και έλξη του ιδίου αντικειμένου»).<sup>792</sup> Πέρα όμως από τον ταυτόσημο όρο είναι καντιανά συγγενής και η θέση του Αντόρνο ότι αυτή η εκμηδένιση του Εγώ, αυτή η απώλεια του εαυτού στο πράγμα, «δεν πρέπει ασφαλώς να λαμβάνεται κατά λέξη» ... «το Εγώ δεν εξαφανίζεται ασφαλώς πραγματικά τη στιγμή του συγκλονισμού» (*Ä.Th.* σ. 364) – στην Αναλυτική του υψηλού γίνεται αναφορά ακριβώς σε μια τέτοια στιγμιαία αναστολή των ζωτικών δυνάμεων: το υψηλό προκαλεί μια ηδονή που «...παράγεται μέσω του συναισθήματος μιας στιγμιαίας αναστολής των ζωτικών δυνάμεων που ακολουθείται αμέσως από ένα ακόμη ισχυρότερο ξεχείλισμά τους...»<sup>793</sup> - και μάλιστα στη συνάφεια του Καντ η ηδονή δεν προέρχεται από μια θετική στάση απέναντι στα θέλγητρα «και επειδή το πνεύμα δεν ελκύεται απλώς από το αντικείμενο αλλά και εναλλάξ διαρκώς απωθείται, η αρέσκεια για το υψηλό δεν περιέχει τόσο θετική ηδονή παρά μάλλον θαυμασμό ή σεβασμό, δηλαδή αξίζει να ονομάζεται αρνητική ηδονή».<sup>794</sup> Για τον Αντόρνο όμως ο συγκλονισμός δεν συνέχεται με την ηδονή, τουλάχιστον αν αυτή νοείται στο πλαίσιο μιας «μερικής ικανοποίησης», ενός εμπειρικού βιώματος που έχει ήδη απορριφθεί μέσα από την κριτική του στην πολιτιστική βιομηχανία. Μέσα από τον φαινομενικό χαρακτήρα της τέχνης το εγώ συνειδητοποιεί για κάποιες στιγμές ότι μπορεί να βγει από τη σφαίρα της αυτοσυντήρησης, ότι μπορεί να αποσπάσει αυτή τη δυνατότητα από το έργο τέχνης μέσα στο οποίο βυθίζεται – εδώ μέσα στην αισθητική φαινομενικότητα θα άρει την αυτοσυντήρησή του, και εδώ βέβαια το ερώτημα είναι αν αυτή η άρση είναι τόσο φαινομενική όσο και η τέχνη. Ο Αντόρνο θέλει να διαφυλάξει την αλήθεια του αισθητικού συγκλονισμού μέσα από τη φαινομενικότητα της τέχνης· γι' αυτό και η απάντηση στο ερώτημα είναι ότι δεν έχει φαινομενικό χαρακτήρα ο αισθητικός

συγκλονισμός αλλά η θέση του απέναντι στην τέχνη «η θέση του απέναντι στην αντικειμενικότητα: στην αμεσότητά του έχει την εντύπωση ότι αυτή η δυνατότητα έχει υλοποιηθεί» (Ä.Th. σ. 364). Ο Αντόρνο απέναντι στο ψεύδος του βιώματος που επιδιώκει η πολιτιστική βιομηχανία θέλει να αναδείξει το αληθές: το Εγώ θα διαπεράσει μέσα από την καλλιτεχνική εμπειρία την ίδια του την υπόσταση, θα συνειδητοποιήσει «ότι δεν είναι κάτι απόλυτο, ότι είναι επίσης κάτι φαινομενικό». Τούτος ο συγκλονισμός, έχοντας αφήσει πίσω τη φαινομενικότητα, αναδεικνύει την τέχνη ως αυτή που καθ' εαυτή είναι: «ιστορικός εκφραστής και συνήγορος της καταπιεσμένης φύσης, σε τελική ανάλυση κριτής της αρχής του Εγώ, του εσωτερικού πράκτορα της καταπίεσης» (Ä.Th. σ. 365). Ο συγκλονισμός είναι το πεδίο στο οποίο αίρεται ο φαινομενικός αυτοκαθορισμός του υποκειμένου.

κιτς

Με το ψευδές βίωμα έχει ήδη ανοίξει ο δρόμος για το κιτς, το οποίο δεν ορίζεται απλώς ως σκουπίδι αλλά ως παρωδία κάθαρσης, ως επινόηση και ουδετεροποίηση ανύπαρκτων συναισθημάτων, με την επιφύλαξη ότι τα πλασματικά συναισθήματα μπορούν να αποτελέσουν περιεχόμενο και στην ίδια την τέχνη, όπως τονίζει ο Αντόρνο. Από εδώ προκύπτει και η δυσκολία διάκρισης μεταξύ της τέχνης και της χυδαίας δημιουργίας: αν το χυδαίο «αντιπροσωπεύει μόνον σε ακρωτηριασμένη μορφή τα ήθη των πληβείων» τότε το αντίθετο του χυδαίου είναι η έκφραση που αντιστοιχεί σε αυτά ακριβώς τα ήθη στην τολμηρή τους υπόσταση, στην ακρότητά τους – όχι ακρωτηριασμένα μέσα από το κριτήριο της κοινωνικής καταστολής. Μέσα από αυτήν την οπτική απέναντι στο χυδαίο δεν βρίσκεται το ευγενές (das Edle) – τούτο βρίσκεται μάλλον στην ίδια πλευρά με το χυδαίο καθώς και στο ευγενές υπάρχει η υπόρρητη συμμαχία με την αντίδραση «λες και ο λόγος για την ύπαρξη της χυδαιότητας είναι η δημοκρατία ως τέτοια, η ποσοτική κατηγορία της μάζας, και όχι η συνεχιζόμενη καταπίεση μέσα στην ίδια τη δημοκρατία». (Ä.Th. σ. 357).

*πρόοδος* Η καταστατική αντίφαση που αφορά την τέχνη αφ' ενός μεν ως αυτόνομη και αφ' ετέρου ως κοινωνικό γεγονός/δεδομένο (*fait social*) δεν επιτρέπει μια ευθύγραμμη («προοδευτική») σύλληψη της πορείας της τέχνης μέσα στην ιστορία – οι εγγενείς αντιφάσεις του καλλιτεχνικού πεδίου σφραγίζουν και την έννοια της προόδου· αν και δεν μπορεί να αγνοηθεί η διατύπωση του Αντόρνο ότι πρέπει να σκεφτούμε την τέχνη «σύμφωνα με την αντικειμενικά αναπτυσσόμενη νομοτέλεια της παραγωγής», όμως αυτή η θέση έχει διατυπωθεί στη συνάφεια για την αντίθεσή του προς έναν απλοϊκό υποκειμενισμό, για την αντίθεση προς το βίωμα και το δημιουργικό υποκείμενο. Αλλωστε το πλέγμα «παραγωγικές σχέσεις-παραγωγικές δυνάμεις» υπάρχει σταθερά στη θεώρηση του Αντόρνο πάντα όμως υπό την οπτική ότι η τέχνη δεν μπορεί να κριθεί «από πάνω με κριτήριο τις παραγωγικές σχέσεις» - εξαρτάται «από τη στάθμη ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων», στις οποίες ο Αντόρνο αναγνωρίζει σταθερά δυνατότητες που δεν έχουν πραγματοποιηθεί· μόνο υπ' αυτήν την έννοια ενός ανεκπλήρωτου δυναμικού μπορεί η πορεία της τέχνης να αναδείξει την πραγματική ιστορία της κοινωνίας: στο πεδίο της τέχνης οι παραγωγικές δυνάμεις προέρχονται από την κοινωνία, εν συνεχεία όμως αυτονομούνται από το κοινωνικό πλαίσιο των παραγωγικών σχέσεων – (μια αυτονόμηση που δεν πραγματώνεται στο πραγματικό κοινωνικό-οικονομικό πεδίο)· οι κοινωνικές αντινομίες μετασχηματίζονται σε αισθητικές μορφολογικές αντιφάσεις μέσα στο καλλιτεχνικό έργο. Υπάρχει ένα «μήπω Είναι» που αντιστέκεται ενδοαισθητικά στην επιφανειακή σύλληψη της προόδου. Αυτό το «μήπω Είναι» ανταποκρίνεται στην ιδιαίτερη ιστορικότητα της τέχνης· και είναι ιδιαίτερη αυτή η ιστορικότητα διότι η τέχνη είναι μεν προϊόν του ιστορικού γίνεσθαι αλλά παραπέμπει την έννοιά της σε αυτό που ακόμη δεν περιέχει (Ä.Th. σ. 12). Στο ζεύγμα πρόοδος και αντίδραση ο Αντόρνο βλέπει την αφηρημένη αντίθεση μεταξύ μορφής και περιεχομένου – όμως η δυναμική των έργων τέχνης συνίσταται «στην αδυναμία άρσης των αντιθέσεων ...αυτή η δυναμική δεν ακινητοποιείται μέσα σε κανένα Είναι» (Ä.Th. σ. 263)· αυτή η δυναμική αναπτύσσεται στον διαδικασιακό χαρακτήρα των έργων τέχνης και συνιστά την ένταση της σχέσης ανάμεσα στα μέρη και στο όλο, ανάμεσα στην έκφραση (μίμηση) και στην κατασκευή (στην ορθολογικότητα), ανάμεσα στον ίδιο τον εαυτό (στο ταυτό) των έργων τέχνης και στο μη ταυτόσημο, το

ετερογενές «αυτό που δεν είναι ακόμη διαμορφωμένο» και το οποίο απαιτείται για να γίνουν τα έργα τέχνης ταυτόσημα με τον εαυτό τους. Υπάρχει στον πυρήνα των έργων τέχνης ένας εντασιακός, διαδικασιακός, χρόνος, ένας ποιοτικός χρόνος που δεν μπορεί να ενταχθεί σε μια γραμμική σύλληψη της ιστορίας της τέχνης· απέναντι σε αυτήν την ισοπεδωτική οπτική των καλλιτεχνικών τάσεων ο Αντόρνο εμμένει στις εντάσεις ανάμεσα τους, όπως είναι αυτές ανάμεσα στον κοινωνικό ρεαλισμό και στον φορμαλισμό. Αν ο πρώτος προκρίνεται, ως προοδευτικός, από την επίσημη ετυμολογία των επιτετραμμένων γραφειοκρατών «χάρη στη φθηνή κυριαρχικότητα ενός κοινωνικού χάρτη του γενικού επιτελείου» (gesellschaftliche Generalstabskarte) (!), τούτο συμβαίνει διότι θεωρούν ότι ο δεύτερος (ο φορμαλισμός) βαρύνεται με αστικές ψευδαισθήσεις. Όμως η σύλληψη του «χρονικού πυρήνα» (όπως έχει ήδη αναπτυχθεί) είναι αυτή που θέλει να διαρρήξει την ίδια την έννοια της τέχνης, αυτή που η γραφειοκρατική ετυμολογία προφανώς αρνείται να συλλάβει χαρακτηρίζοντας την απλώς ως «αστική ψευδαίσθηση» – γιατί ακριβώς κατά τον Αντόρνο «η διάρκεια των έργων τέχνης είναι πλασμένη κατ' απομίμηση των κατηγοριών της ιδιοκτησίας»· σε αυτή τη συνάφεια εξαιρείται η θέση του Στοκχάουζεν (Stockhausen) σύμφωνα με την οποία τα ηλεκτρονικά έργα που δεν έχουν γραφτεί πάνω σε παρτιτούρες θα μπορούσαν να σβήσουν μαζί με την εκτέλεσή τους. Αλλά η αντίφαση είναι και πάλι ανοιχτή – γιατί ακόμα και έτσι η τέχνη «δεν θα ήταν πρόθυμη να πετάξει έξω τον εαυτό της, να θυσιαστεί». Η εσωτερική χρονικότητα του έργου τέχνης εκτείνεται τραγικά ανάμεσα στην ανάπτυξη και στην ταυτόχρονη κατάρρευση: «αν τα έργα τέχνης, λόγω του χαρακτήρα διαδικασίας, ζουν στην ιστορία, μπορούν και να παρέλθουν». Το πνεύμα του έργου τέχνης βρίσκεται και αυτό σε κίνηση και ο Αντόρνο θέλει με αυτή τη θέση να επισημάνει ότι ένα κείμενο ή ένας πίνακας ή ένα γλυπτό μπορεί να διαρκούν αλλά δεν υπάρχει κάποια εγγύηση «ότι δεν θα χαθεί το ουσιώδες του έργου τέχνης, το πνεύμα του»· γιατί και αυτό βρίσκεται σε κίνηση (Ä.Th. σ. 266).

Μόνον εν όψει του ρήγματος που το ίδιο το έργο οφείλει να προκαλέσει μέσα στην ιστορικότητα μπορεί να ανοίξει η θεώρηση προς την πρόοδο· ούτως ή άλλως η θέση του Αντόρνο για την πρόοδο αποτελεί μια παραδοχή που μέσα από τη διατύπωσή της αυτοαναιρείται: «εκεί που επέρχεται

το τέλος της, εκεί επέρχεται η πρόοδος». <sup>795</sup> Σε αυτή την αυτοαναιρούμενη παραδοχή έρχεται να αντιστοιχήσει η επίσης αντιφατική θέση: στο ποιοτικά Νέο αντιστοιχεί και η αντίθεση, «αυτό το Νέο, η ξαφνικά αναδυόμενη ποιότητα, η αιφνίδια μεταβολή είναι σχεδόν ένα τίποτε. Αυτό αποδυναμώνει τον μύθο της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Ο καλλιτέχνης πραγματοποιεί την ελάχιστη μετάβαση, μια οριακή τιμή, όχι τη μέγιστη δημιουργία από το μηδέν» (Ä.Th. σ. 402). Η πρόοδος προς το Νέο συλλαμβάνεται από τον Αντόρνο μόνο μέσα από αυτή τη μηδαμινότητα του καλλιτέχνη μέσα στη συλλογικότητα του αντικειμενικού πνεύματος. Στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του χειμερινού εξαμήνου 1964-65, πάνω στη θεματική *Ιστορία και Ελευθερία* ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να προσεγγίσει το ζήτημα της προόδου στην τέχνη μέσα από την *Konstellation*: πρόοδος, ατομικότητα, *décadence* <sup>796</sup>. Ένα παραδειγματικό έδαφος για την ανάπτυξη αυτής της *Konstellation* εντοπίζεται στην καλλιτεχνική τάση του *Jugendstil* (ή στη γαλλική εκδοχή: *art nouveau* και στη βιεννέζικη: *Sezession*) <sup>797</sup> που αναπτύχθηκε κατά την τελευταία δεκαετία του 19<sup>ου</sup> αιώνα και στις αρχές του 20<sup>ου</sup> - η αναφορά σε αυτήν την καλλιτεχνική τάση γίνεται με την πρόθεση να αναδειχθεί η δυναμική του άκρου, της ακραίας ατομικότητας (όπως αυτή εκφράστηκε στη συγκεκριμένη καλλιτεχνική δημιουργία) που μπορεί να φτάσει μέχρι του σημείου να αποτελέσει δείκτη μιας ανθρωπότητας που έχει γλυτώσει από τον εξαναγκασμό. Ο Αντόρνο δεν θα σταθεί στον επιφανειακό, διακοσμητικό χαρακτήρα αυτής της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Αυτό που τον ενδιαφέρει να τονίσει, υπό τη συγκεκριμένη οπτική για την πρόοδο, είναι ότι στην ακραία καλλιτεχνική λεπτότητα του *Jugendstil*, στην λεπταίσθητη έκφραση των γραμμών και των χρωμάτων, αναδύεται, εξ αντικειμένου, μια ακραία ατομικότητα, στο βαθμό που είναι εμφανής η πλήρης απουσία ενός συλλογικού πνεύματος και κατ' επέκταση η πλήρης έλλειψη του εξαναγκασμού που επιφέρει (εγγενώς) η συλλογικότητα. Αν και οι ίδιοι οι καλλιτέχνες του *Jugendstil* ομολόγησαν τη σχέση τους προς την *décadence*, τούτο δεν αποτελεί, στη θεώρηση του Αντόρνο, εμπόδιο για την υπέρβαση του ιστορικού επιπέδου που εξέφραζαν· αν στην *décadence*, ως έκφραση της ατομικότητας, ανιχνεύεται μια στιγμή ανορθολογισμού, ο Αντόρνο συγκρατεί αυτή τη στιγμή στη δυνατότητά της να δείξει τον εξαναγκασμό, και άρα τον ανορθολογισμό, της κυρίαρχης συλλογικότητας. Στην ακρότατη διατύπωσή της η ατομικότητα οδηγείται έτσι αναπόφευκτα σε μια άλλη σύλληψη της



ανθρώπινης κοινωνίας. Από το άκρο της ατομικότητας στο άκρο της ανθρωπότητας- αυτό ενδιαφέρει τη συγκεκριμένη συνάφεια. Στην *décadence* είχε αρθρωθεί η ζώσα εμπειρία, το ζωντανό ερέθισμα, ώστε να εκφραστεί, ακόμα και μέσα από τη μηδαμινότητα του διακοσμητικού χαρακτήρα, το αληθές: ακριβώς μέσα σε μια τέτοια μηδαμινότητα ανιχνεύεται η ανάγκη για ομορφιά, για ένα στοιχείο ουτοπίας, ένα στοιχείο που αντιστρατεύεται την ισοπέδωση της αστικοφιλελεύθερης διατύπωσης που αρκείται «στο ξεπούλημα με το τίμημα της αυτοσυντήρησης».<sup>798</sup> Έτσι, σε αυτήν την καλλιτεχνική τάση, το έργο τέχνης έρχεται να αντιπαρατεθεί προς το κυρίαρχο λειτουργικό κριτήριο: ο αρχιμάστορας Σόλνες του Ίψεν (Ibsen), τον οποίο ο Αντόρνο θεωρεί κατ' εξοχήν εκπρόσωπο του *Jugendstil*, σχεδιάζει έναν πύργο, ο οποίος δεν βρίσκεται απλώς έξω από κάθε έννοια λειτουργικότητας αλλά είναι και «κάκιστος σύμφωνα με τα τρέχοντα κριτήρια της αρχιτεκτονικής» - ο Σόλνες, μέσα στην πυρετώδη απόγνωση του, έρχεται να συναντήσει τη χίμαιρα της νεαρής Χίλντα και οδηγείται στην απόφαση να χτίσει «κάστρα στον αέρα... με γερά θεμέλια» θεωρώντας ότι μόνον εδώ θα μπορούσε «να υπάρξει ανθρώπινη ευτυχία». «Τα περίφημα σπιτια που έφτιαχνα τόσα χρόνια δεν αξίζουν τίποτα!», ομολογεί ο αρχιμάστορας.<sup>799</sup> Αν η λειτουργικότητα, και ο κατεξουσιασμός των υλικών που αυτή συνεπάγεται, είχε κατακυρωθεί αμετάκλητα στην πρόοδο, τώρα έρχεται η πυρετώδης αλήθεια της ουτοπίας να κλονίσει αυτό το αμετάκλητο. Υπ' αυτήν την έννοια η *décadence* της ατομικής έκφρασης συνέχεται, μέσω ενός απεγνωσμένου δυναμισμού, με την πρόοδο.

Όμως αυτή η καλλιτεχνική τάση, στην ακρότητα του ατομισμού της, δεν μπορεί να μείνει ανέπαφη από το κριτικό στόχαστρο του Αντόρνο. Όπως θα αναπτύξει στην *Αισθητική Θεωρία* ο Αντόρνο θεωρεί ότι προάγγελος του *Jugendstil* υπήρξε υπό μια έννοια ο Μπωντλαίρ· αναγνωρίζει ότι το *Jugendstil* συνέβαλε στην επιστροφή της τέχνης στη ζωή, πράγμα όμως που ταυτόχρονα το κατέστησε «προάγγελο της πολιτιστικής βιομηχανίας» γιατί ήθελε να εξωραΐσει τον κόσμο χωρίς να τον αλλάξει· έτσι κατά την πορεία του οδηγήθηκε, εν τέλει, στο ψεύδος - «η ομορφιά έγινε κενή περιεχομένου και, όπως κάθε αφηρημένη άρνηση, μπορούσε να ενσωματωθεί σε αυτό που αρνιόταν». (Ä. Th. σ. 382). Ο ακρότατος αισθητισμός δεν μπορεί να γλυτώσει από τον εντοπισμό ενός ψευδαισθησιακού χαρακτήρα που μπορεί να ακυρώσει το αρχικό αίτημα για το αληθές. Και τούτο διότι το ψεύδος μιας ομορφιάς που

εμμένει στον εαυτό της και αποτελεί τη βασική δομή του αισθητισμού στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι. έχει συγκροτηθεί βάσει ενός εχθρού που ορθώνει απέναντί της: ο εχθρός του αισθητισμού είναι το κλισέ της αστικής ηθικής απέναντι στο οποίο η καθαρή ομορφιά υποστηρίζει την αυτόνομη ύπαρξή της, αρθρώνει την τυφλή διαμαρτυρία της. Όμως, μέσα στη διαλεκτική του πράγματος, συμπαρασύρεται η ίδια αυτή τάση από το ψεύδος που θέλει να καταγγείλει: γιατί καταγγέλει μιαν ηθική, η οποία έχει ήδη καταστεί «ιδιωτικό φρόνημα», συγκαλύπτοντας έτσι την προέλευση αυτής της ηθικής από μια γενικά άδικη, και άρα ανήθικη, κοινωνική κατάσταση, όπως αναπτύσσει ο Αντόρνο στα *Minima Moralia*.<sup>800</sup> Η συγκάλυψη που έχει ήδη επιχειρηθεί από το ιδιωτικό, ηθικό φρόνημα είναι και συγκάλυψη που σφραγίζει τον ίδιο τον αισθητισμό, αποδυναμώνοντας τη δυναμική του. Ακριβώς αυτή η δυναμική θεωρεί ο Αντόρνο ότι διασώζεται στο ρεύμα του εξπρεσιονισμού που επακολούθησε. Εδώ ο δυναμισμός των μορφών εξέφραζε ένα πεδίο «δραστικών εμπειριών» που αντιπαράτέθηκε έντονα στον λεπταίσθητο, αλλά και ψευδαισθησιακό, χαρακτήρα του Jugendstil. Αλλά και πάλι: οι αδρές μορφές του εξπρεσιονισμού οδήγησαν σε μια πρωτόγονη και χονδροειδή τάση «που έχανε απέναντι στην ικανότητα διαφορισμού του Jugendstil». (Ας σημειωθεί ότι απέναντι στο διακοσμητικό στοιχείο του Jugendstil αναπτύχθηκε η Νέα Αντικειμενικότητα (Neue Sachlichkeit), η οποία δίνοντας έμφαση στη νηφάλια, ορθολογική έκφραση, εκπροσωπήθηκε θεωρητικά και πρακτικά, κατά τον Αντόρνο, από τον αρχιτέκτονα Αντολφ Λόος (Adolf Loos)).<sup>801</sup>

Μέσα από αυτή την ενδεικτική αναφορά σε δύο μόνο καλλιτεχνικές τάσεις στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα υποδηλώνεται ότι η εν προόδω πορεία της τέχνης δεν μπορεί να αποδράσει από την αντινομία ανάμεσα στο αίτημα της αυτονομίας της (η οποία δεν νοείται στα πλαίσια μιας απλής πρακτικής αμεσότητας) και στον αναπόδραστο χαρακτήρα της ως fait social (όπου αυτός ο χαρακτήρας δεν αφορά μια απλή θετικιστική ευθυγράμμιση με την κοινωνική επικαιρότητα). Έτσι ανοίγεται και πάλι όλη η απορητική σχέση ανάμεσα στην τέχνη και την υφιστάμενη κοινωνία- διότι αν υπάρξει μετριασμός της αυτονομίας του έργου τέχνης το περιμένει στη γωνία η εμπορευματική χοάνη της πολιτιστικής βιομηχανίας και από την άλλη πλευρά η περιχαράκωση στην αυτονομία μπορεί να καταστήσει την τέχνη ακίνδυνη. Η αγορά έχει τη δύναμη να εγκλωβίσει στην αγκαλιά της και το πιο «ακραίο»

έργο τέχνης· η ολότητα της κοινωνίας, λέει ο Αντόρνο, καταπίνει ό,τι κι αν συμβεί (Ä.Th. σ. 353).

*το τεχνικό υπόβαθρο* Η εντασιακή διττότητα ανοίγει μια περαιτέρω οπτική στο ζήτημα της προόδου που αφορά ειδικότερα το τεχνικό υπόβαθρο του καλλιτεχνικού έργου· πρόκειται για την αντιφατική σχέση ανάμεσα στην τέχνη και την τεχνική, όπως ήδη έχει αναπτυχθεί. Στη συγκεκριμένη συνάφεια εν σχέσει με την πρόοδο η αντίφαση που ανακύπτει αφορά το γεγονός, ότι η πρόοδος της τεχνικής, όσον αφορά το καλλιτεχνικό υλικό, δεν συνεπάγεται άμεσα, κατ' ουδένα τρόπο, και την πρόοδο στην ίδια την τέχνη. Αντίθετα μάλιστα- στη στιγμή της απαρχής της καλλιτεχνικής δημιουργίας, στη στιγμή του «αιφνιδίου», της έκρηξης της καλλιτεχνικής έμπνευσης, ενέχεται ήδη η κορύφωση, η οποία θα χαθεί, όταν το τεχνικό υπόβαθρο αυτής της πρώτης φοράς «καταστεί τεχνικά διαθέσιμο».<sup>802</sup> Από την άλλη πλευρά θα ήταν αντιδραστική (και ως εκ τούτου αναληθής) η εμμονή σε τεχνικές δυνατότητες που ιστορικά έχουν ξεπεραστεί. Πρόκειται κατ' ουσίαν για το πρόβλημα ανάμεσα στο περιεχόμενο αλήθειας (Wahrheitsgehalt) και στο εμπράγματο/ υλικό περιεχόμενο (Sachgehalt), όπως έχει τεθεί από τον Βάλτερ Μπένγιαμιν στην *Καταγωγή του γερμανικού δράματος*.<sup>803</sup>

Το περιεχόμενο αλήθειας του έργου τέχνης είναι στον εσώτατο πυρήνα του ιστορικό- τούτο σημαίνει ότι το υλικό του, έχοντας ενσωματώσει τις εκάστοτε τεχνικές δυνατότητες, ασφαλώς καθιζάνει, ως εμπράγματο περιεχόμενο, μέσα στην καλλιτεχνική σύλληψη, η οποία όμως, από την άλλη πλευρά, δεν οφείλει να προσαρμόζεται προς το εκάστοτε παρόν καταβάλλοντας δασμούς υπακοής στην ιστορικότητά της- ναι μεν οφείλει να αντικειμενοποιεί την «ορθή συνείδηση» (και αυτή είναι η συνείδηση των συγκεκριμένων ιστορικών αντιφάσεων) στο κριτήριο της όμως ανήκει και ο στοχασμός πάνω στην «στάθμη ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων στο έργο» μέσα από την οπτική ότι αυτή η στάθμη (οφείλει να) περικλείει δυνατότητες που δεν πραγματοποιήθηκαν (Ä. Th. σ. 374). Στην επιταγή του Ρεμπώ «il faut être absolument moderne» ο Αντόρνο αναγνωρίζει μια αναγκαία κανονιστικότητα που οφείλει να διέπει το έργο τέχνης, όριο όμως της οποίας αποτελεί η οδυνηρή παραδοχή ότι η ιστορική συνείδηση του έργου τέχνης «συμμαχεί με αυτό που μέχρι σήμερα συνεχώς ηττάται» (Ä. Th. σ. 286). Μόνο υπ' αυτήν την οπτική μπορεί τούτο να αποτελέσει «την κοινωνική

αντίθεση στην κοινωνία», έτσι ώστε το όριο της τεχνικής προόδου να προωθεί την, απέναντι στο κυρίαρχο κοινωνικό όριο, σύγκρουση.<sup>804</sup>

### γ) το ενσταντανέ της μοντέρνας τέχνης

*εμπόρευμα* Στο κλασσικό έργο τέχνης η αρμονία διασφαλίζεται από τη δυναμική ισορροπία ανάμεσα στη γενικότητα και την ατομικότητα – όμως η δυναμική ισορροπία δεν επιτελείται στη μεσότητα των δύο πόλων· ο Αντόρνο θα στοχεύσει στην καρδιά της κλασσικής σύλληψης όπου το μεγαλείο ενός κυρίαρχου, εξουσιαστικού πνεύματος οφείλει να κλονιστεί από ισάξιες εξουσιαστικές δυνάμεις. Έτσι η ισορροπία διασφαλίζεται καθώς η έννοια του κλασσικού δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τις εντεταλμένες εξουσιαστικές δυνάμεις «που στρέφονται κατά του ίδιου του κυριαρχούντος πνεύματος, το οποίο δαμάζεται μετατρέπόμενο σε έργο τέχνης» (Ä. Th. σ. 240). Οι δυο πόλοι, της γενικότητας και της ατομικότητας, θα οδηγηθούν μέσα από την πορεία τους σε ανισορροπία: η κλασσική σύλληψη εκβάλλει στον κλασικισμό, εάν ο δυναμισμός βαραίνει περισσότερο προς την αφηρημένη γενικότητα ερήμην εν πολλοίς της ατομικότητας – ενώ από την άλλη πλευρά στον ρομαντισμό ο δυναμισμός εντοπίζεται κυρίως στο σθένος της ατομικής παρόρμησης ερήμην της γενικότητας. Όμως αυτές οι σχηματοποιήσεις είναι αρκετά συμβατικές.<sup>805</sup> (Ας σημειωθεί ενδεικτικά ότι ο Αντρέ Μπρετόν (André Breton) στα Μανιφέστα του Σουρρεαλισμού χαρακτηρίζει τον «κλασσικό» Σαίξπηρ ως σουρρεαλιστή<sup>806</sup> – ή και αντίστροφα: ο Ολιβιέ Ρεβώ ντ' Αλλόν (Olivier Revault d' Allones) χαρακτηρίζει ως κλασσικό τον ρηξικέλευθο Ιάνη Ξενάκη)<sup>807</sup>. Ωστόσο και οι σχηματοποιήσεις έχουν κι αυτές έναν λόγο ύπαρξης για την προσέγγιση στο αχανές πεδίο της αισθητικής όπου η ρευστότητα των ορίων δεν καταργεί εντελώς τα όρια: υπάρχει, κατά τον Αντόρνο, μια νομοτέλεια μέσα στην καλλιτεχνική πορεία «ως όψιμο προϊόν» αφ' ενός βάσει της ενδοαισθητικής εξέλιξης και αφ' ετέρου βάσει της θέσης που κατέχει η τέχνη μέσα στην προϊούσα εκκοσμίκευση έτσι ώστε δεν μπορεί να αποφευχθεί μια τυπολογία, στην οποία ο Αντόρνο βλέπει να κλονίζονται οι

νομιμοποιημένες διακρίσεις: αν και στο κλασσικό έργο επιδιώκεται η διαμεσολάβηση όλου και μερών, το βάρος θα πέσει στο όλο, που προσανατολίζεται σε σταθερούς τύπους, ενώ και οι λεπτομέρειες είναι «κομμένες και ραμμένες στα μέτρα του όλου». Από την άλλη πλευρά η αντίθεση του ρομαντισμού προς το κλασσικό έργο, που τείνει προς τον φορμαλισμό, θα χάσει στην πορεία το δημιουργικό μένος και θα γίνει μια ακαδημαϊκή, αφηρημένη αντίθεση. Η τυπολογία συμβάλλει στην κατανόηση πάντα όμως με το δεδομένο ότι δεν μπορεί να παρακάμψει τον θεμελιώδη αντιφατικό χαρακτήρα του έργου τέχνης: «το ασυμφιλίωτο μεταξύ της ενότητας και της ατομοποίησης». Η εμμενής κριτική στο κλασσικό θέλει να εντοπίσει τις ρωγμές στο περιεχόμενο της αλήθειας του· ο Αντόρνο θεωρεί ότι αξεπέραστη είναι σε αυτό το σημείο η εργασία του Μπένγιαμιν για τις *Εκλεκτικές Συγγένειες* του Γκαίτε, καταλήγοντας σε μια χαρακτηριστική διατύπωση: «η τέχνη δεν πήρε ασφαλώς ποτέ τόσο σοβαρά τη δεσμευτική ισχύ του κλασσικού ιδανικού, αφού ποτέ δεν πήρε και τον εαυτό της τόσο σοβαρά». Σε αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο θεωρεί ότι η τέχνη βρίσκεται μπροστά στην αντιφατικότητα της κλασσικής σύλληψης: από τη μια πλευρά η τέλεια εσωτερική συνοχή που απαιτείται στο κλασσικό δεν μπορεί να αντληθεί από αλλού παρά μόνο από το αναπόφευκτο, από την αδήριτη ανάγκη που διέπει την ίδια την πραγματικότητα και από την άλλη πλευρά η κλασσική σύλληψη θέλει να είναι αμιγής, θέλει μια καθαρότητα που να μην βαρύνεται από αυτήν ακριβώς την αδήριτη ανάγκη. Ετσι όσο η τέχνη θέλει να καταστεί πραγματικότητα *sui generis*, «τόσο πιο πωρωμένη γίνεται και δεν βλέπει το αξεπέραστο φράγμα που τη χωρίζει από την εμπειρική πραγματικότητα» (Ä. Th. σ. 444). Η θέση της τέχνης στο μεταίχμιο, αυτού που είναι και αυτού που θέλει να είναι, την εξαναγκάζει να καταλαμβάνει μια θέση ανάμεσα στην προβληματικότητα και την αυστηρότητα: η τέχνη γίνεται τόσο πιο προβληματική, όσο πιο αυστηρή είναι, όσο πιο κοντά είναι στο αντικείμενό της, επομένως κατά τον Αντόρνο, όσο πιο κλασσική είναι στη μέθοδό της. Αλλά το ζήτημα είναι ότι και χωρίς αυτήν την αυστηρότητα και κυρίως χωρίς την προβληματικότητα δεν θα μπορούσε να πορευθεί.

Όπως επισημαίνουν οι επιμελητές της *Αισθητικής Θεωρίας*, η βασική θέση που διέπει το έργο είναι ότι μόνο από την πρωτοπορία της σημερινής τέχνης πέφτει φως στην τέχνη του παρελθόντος (Ä. Th. σ. 543).

Κατά τον Αντόρνο για τη γένεση της μοντέρνας τέχνης έπαιξαν γενεσιουργό ρόλο οι ανταγωνιστικές συνθήκες που ανέπτυξε ο Μαρξ στις συνάφειες της αλλοτρίωσης και αυτοαλλοτρίωσης· όμως η τέχνη, όπως αναπτύσσεται στην *Αισθητική Θεωρία*, δεν είναι αναπαραγωγή, αποτύπωμα αυτών των συνθηκών· είναι η καταγγελία τους, η μετουσίωσή τους σε εικόνα, μια μετουσίωση απ' όπου αναδύεται το Άλλο: αυτό αναστρέφεται σε συνθήκη ελευθερίας για τους ανθρώπους. Για τον Αντόρνο η μοντέρνα τέχνη είναι αυτή που έχει απορροφήσει την έκπτωση της εμπειρίας όπως έχει συντελεστεί μέσα στις συνθήκες της εκβιομηχάνισης με τις δεδομένες παραγωγικές σχέσεις. Ταυτόχρονα όμως, μαζί με την απορρόφηση, η μοντέρνα τέχνη αρνείται να αποδεχτεί τις απαγορεύσεις που θέτει η νεωτερικότητα στην εμπειρία και την τεχνική. Η τέχνη εκφράζει την άρνηση στην άρνηση που υπαγορεύει η βιομηχανοποιημένη πραγματικότητα: αυτή η πραγματικότητα αρνείται τις αισθήσεις που η μοντέρνα τέχνη θέλει να τις διασώσει μέσα από την έκφραση μιας αισθησιακής έλξης για το ζοφερό απέναντι «στην απάτη της αισθησιακής πρόσοψης του πολιτισμού» – η προσδιορισμένη άρνηση αρθρώνεται στη σύγκρουση με το κυρίαρχο πνεύμα, την κυριαρχούσα βία του βιομηχανικού υλικού· απέναντι σε αυτή τη βία ο καλλιτέχνης δεν έχει τη δυνατότητα μιας ρομαντικής διαφυγής· ωθείται προς τη «βίαιη διάνοιξη της πραγματοποιημένης συνείδησης». Το βιομηχανικό υλικό συμπυκνώνεται στην πραγματοποιημένη τεχνική που γίνεται καθοριστική αφετηρία για την μοντέρνα τέχνη, όχι όμως για να ανταποκριθεί σε μια υπεραφθονία τεχνικών δυνατοτήτων αλλά για να ανταποκριθεί στις αντικειμενικές απαιτήσεις του πράγματος. (Ä. Th. σ. 320) «Η νεωτερικότητα έχει έναν τόνο συμφοράς. Το νέο είναι συναδελφωμένο με τον θάνατο». Ούτως ή άλλως η κατηγορία της modernité για τον Αντόρνο δεν είναι χρονολογική αλλά είναι μάλλον κανονιστική υπό την έννοια ότι επικαλείται το αίτημα του Ρεμπώ στο οποίο έγινε ήδη αναφορά («il faut être absolument moderne») – πρόκειται για την ανάγκη για έκφραση της πιο προηγμένης συνείδησης στη διαπλοκή της με τις πιο προηγμένες εμπειρίες. Ο Αντόρνο τονίζει τον αυτονόητο χαρακτήρα που είχε για την καλλιτεχνική πρωτοπορία η συμπόρευσή της με την πολιτική πρωτοπορία μέχρι που ο Ζντάνωφ (Zhdanov) και Ούλμπριχτ (Ulbricht) ανέκοψαν αυτήν την πορεία. Για τον Αντόρνο ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός, ως έκφραση πλέον μιας κυρίαρχης συνείδησης εξουσίας που διατελεί πάντα έντρομη μπροστά στις ρήξεις,

υποστήριξε καθαρά μικροαστικά χαρακτηριστικά που οδήγησαν μοιραία σε μια αισθητική επαναστροφή (Regression)· ειδικά για το κιτς των (τότε επονομαζόμενων) ανατολικοευρωπαϊκών χωρών ο Αντόρνο θεωρεί ότι φανερώνει κάτι από την αναλήθεια του πολιτικού ισχυρισμού ότι εκεί έχει εγκαθιδρυθεί το κοινωνικά αληθές (Ä. Th. σ. 520)<sup>808</sup> – οπότε το στρατόπεδο της άλλης αναληθούς (ανύπαρκτης) ελευθερίας, ο δυτικός καπιταλισμός, χρεώθηκε, την ανάγκην φιλοτιμίαν ποιούμενος, τη ριζοσπαστική τέχνη· ο Αντόρνο υπενθυμίζει ότι η μεγάλη γερμανική βιομηχανία στήριξε την αφηρημένη ζωγραφική, ο Μαρλώ (Malraux) υπήρξε υπουργός του Ντε Γκωλ (de Gaulle), ελιτίστικες τάσεις θα μπορούσαν να αποδοθούν σε πρωτοποριακές εκφράσεις που τείνουν προς τη μετριοπάθεια (ακόμη και του Πάουντ (Pound) ή του Ελιοτ (Eliot)). Ωστόσο για τον Αντόρνο η ελιτίστικη απομόνωση της πρωτοποριακής τέχνης δεν πρέπει να αποδοθεί τόσο στην ίδια όσο στην κυρίαρχη κοινωνική αντίληψη που συντρίβει τις συνειδήσεις για να τις αφήσει εκτεθειμένες, διασκεδασμένες, υπάκουες στα προϊόντα της πολιτιστικής βιομηχανίας. Αντίστροφα: η απελευθερωτική τάση της μοντέρνας τέχνης είναι ομολογή προς το αίτημά της για την απελευθερωτική κατάσταση της κοινωνίας.

Η νεωτερικότητα έχει μια αφετηρία για τον Αντόρνο, κι αυτή δεν είναι καθόλου συμβατική: είναι το έργο του Μπωντλαίρ και του Πόε (Poe). Εδώ αναδύεται η κομβική στιγμή μιας αρνητικότητας που δεν αρκείται σε μια καθησυχαστική ένσταση της τέχνης απέναντι στην καταπίεση του πολιτισμού. Απαιτείται, τονίζει ο Αντόρνο, η πρόσμειξη με το δηλητήριο: και αυτό δεν συντίθεται απλώς από μια αντίσταση απέναντι στην κοινωνία· απαιτείται η ταύτιση «με εκείνο εναντίον του οποίου εξεγείρεται» και σε αυτήν την δαιμονική ταύτιση εντοπίζεται ο «μπωντλαιρικός σατανισμός» που είναι πολύ ευρύτερος από μια ανώδυνη καταγγελία της αστικής ηθικής· ο Μπωντλαίρ δεν παραμένει στα όρια της αφηρημένης αντίθεσης (Ä. Th. σ. 201)· θα περάσει μέσα από την εμπορευματικότητα - και μόνο περνώντας μέσα από αυτήν θα αναδυθεί το περιεχόμενο αλήθειας. Η νεωτερικότητα πάσχει από τον αφηρημένο χαρακτήρα της· είναι ο εμπορευματικός χαρακτήρας που δεν συγκεκριμενοποιείται με μια αφηρημένη αντίθεση που θα κατέφευγε απλώς στην αμεσότητα της φύσης και στην αθωότητα. Το ιστορικό σημείο της νεωτερικής συνάντησης του ατόμου και της κοινωνίας σφραγίζεται από τον

αφηρημένο χαρακτήρα, την εμπορευματική δομή· εδώ η χυδαιότητα του εμπορικού συμφέροντος θα συναντήσει «τη σκοτεινή πλευρά της χριστιανικής εσωτερίκευσης» (Ä. Th.σ. 242) – εσωτερίκευση που ενσωματώθηκε στην βικτωριανή ηθική απέναντι στην οποία τόσο ο Μπωντλαίρ όσο και ο Νίτσε ήρθαν να υποστηρίξουν το κακό· αυτό όμως αποκωδικοποιείται: είναι πλέον «η μάσκα που καλύπτει τις καταπιεσμένες ορμές». Ο Μπωντλαίρ βυθίζεται μέσα στην εμπορευματικότητα, μέσα στα αλλοτριωμένα και πωρωμένα πράγματα και στη σύνθεσή του «η αντικειμενικότητα της εμπορευματικότητας συναντά την αντικειμενικότητα του έργου καθ' εαυτό». Εδώ στην *Αισθητική Θεωρία* το απόλυτο εμπόρευμα συναντά το απόλυτο έργο τέχνης, υπό την έννοια που έχει ήδη αναπτυχθεί στη συνάφεια για την ιδεολογία (εδώ στο επίκεντρο ήταν, όπως είδαμε, η εννόηση του έργου τέχνης ως απολύτου εμπορεύματος· το έργο τέχνης ως καθ' εαυτό και δι' εαυτό, είναι απόλυτο ως αυτοσκοπός). Ο Μπωντλαίρ δεν κατέφυγε σε ένα πεδίο «μακαριότητας πέρα από τον κόσμο των εμπορευμάτων» αλλά παρέμεινε εκεί γιατί μόνο διαμέσου αυτού θα επιχειρήσει να διαφύγει χωρίς να δραπετεύσει μέσα από το ψεύδος. Στο επίκεντρο της νεωτερικής τέχνης αναδύεται κατά τον Αντόρνο η αναστολή της λογικότητας των έργων τέχνης και εν τέλει αυτή η αναστολή αναδεικνύεται ως η ιδέα τους. Αυτή είναι μια κεντρική αναστροφή. Για τον Αντόρνο εδώ αναδεικνύεται ακόμη μια φορά η προσέγγιση της τέχνης προς τη διαλεκτική και τούτο πολύ περισσότερο καθώς «η λογική των έργων τέχνης είναι μεν προϊόν της συλλογιστικής λογικής αλλά δεν ταυτίζεται με αυτή» - η λογικότητα τίθεται απέναντι στον εαυτό της οδηγώντας στον κλωνισμό και στη διάλυση που αποτελεί το πεδίο της μοντέρνας τέχνης – η ολοκλήρωση της κατασκευής στην οποία τείνει η λογικότητα απαιτείται στον ίδιο βαθμό που αυτή η ολοκληρωμένη κατασκευή υπονομεύεται από την μίμηση, το Άλλο της λογικότητας. Καθώς η λογικότητα συνίσταται στο σύνολο των στοιχείων, των στιγμών που οδηγούν στην εσωτερική συνοχή των έργων τέχνης και συναποτελούν αυτό που αποκαλείται μορφή, στο καθεστώς της modernité η ίδια η μορφή οδηγείται στην διάλυση της δικής της εσωτερικής συνοχής – για τον Αντόρνο αυτή η διάλυση δεν αποδίδεται μόνο στις ανάγκες της εκφραστικότητας αλλά και στην ανάγκη άσκησης κριτικής στον καταφατικό χαρακτήρα της τέχνης, δηλαδή στην προσαρμοστικότητά της στις ανάγκες της αγοράς. Μια τέτοια προσαρμοστικότητα δεν μπορεί να αναδυθεί στο μοντέρνο



έργο που χάσκει μέσα στο ρήγμα ανάμεσα στην πρόθεση του καλλιτέχνη και στο τελικό αποτέλεσμα που θα προκύψει. Το ρήγμα δεν επιτρέπει μια σύλληψη κεντρική απέναντι στην οποία θα μπορούσαν να τεθούν στιγμές τυχαίες και επουσιώδεις: στο μοντέρνο έργο υπάρχει μια έλλειψη κεντρικής δομής καθ' όσον όλες οι στιγμές απέχουν εξ ίσου από το κέντρο και κατά τον Αντόρνο τούτο «συνιστά μια από τις μεγαλύτερες δυσκολίες άρθρωσης της μοντέρνας τέχνης» γιατί εδώ ελλοχεύει το χάος. Ασφαλώς μέσα σε αυτές τις καλλιτεχνικές συνθήκες μπορεί να διατυπωθεί η ένσταση της «ακατανοησίας» της μοντέρνας τέχνης, μια ένσταση που ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι μπορεί να εγερθεί από τον διοικούμενο κόσμο, τόσο του δυτικού καπιταλισμού όσο και εκείνου του σοβιετικού μπλοκ. Η διοίκηση ασφαλώς ευελπιστεί σε μια συμβατική μορφή τέχνης για μια εξίσου συμβατική πρόσληψή της με στόχο τη συμβατική οργάνωση της ζωής. Το ζητούμενο όμως δεν είναι η συμβατικότητα στην πρόσληψη αλλά «η βίαιη διάνοιξη της πραγματοποιημένης συνείδησης» (Ä. Th. σ. 292). Η βία καταλαμβάνει εδώ τη θέση που είχε άλλοτε το καντιανό υψηλό· όπως ήδη αναφέρθηκε, σε αυτήν την καντιανή σύλληψη το υποκείμενο καθώς τίθεται μπροστά στη βίαιη δυναμική της φύσης, που τη συλλαμβάνει ως θετικό άπειρο, έρχεται μπροστά στη δική του μηδαμινότητα, την υπερβαίνει και φθάνει, κατά τον Αντόρνο, σε αυτό που είναι διαφορετικό, φτάνει στη φύση. Στο μοντέρνο έργο τέχνης αυτό το πεδίο αδυνατότητας θα αναπτυχθεί ανάμεσα στο πνεύμα και το υλικό, τις δύο συνιστώσες της καλλιτεχνικής σύλληψης που φτάνουν και οι δύο σε ανυπέβλητα όρια: «το πνεύμα βλέπει ότι δεν μπορεί να παρασταθεί ζωντανά, το υλικό [...] είναι ασυμβίβαστο με την ενότητα του έργου» (Ä. Th. σ. 292).

*αβαν-γκαρντ*

Με αφετηρία τις τελευταίες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα η πρωτοπορία αναδύεται κυρίως στις δυο πρώτες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Εδώ τα ρεύματα διαπλέκονται μέσα από τις αντιθετικές μορφές τους πάνω σε ένα πεδίο όπου η ζωή τεχνικοποιείται με βάση το κυρίαρχο «πάντοτε ίδιο». Η τέχνη, και με την ύπαρξή της και μόνο, όπως επανειλημμένα τονίζει ο Αντόρνο, «είναι απριόρι κριτική στο πάντοτε ίδιο» απέναντι στο οποίο η άρνησή της δεν είναι αφηρημένη· η τέχνη προσλαμβάνει το πάντοτε ίδιο, το συναρμολογεί και το ανασυνθέτει. Κατά τούτο η αλήθεια στο έργο τέχνης

συγκροτείται στοχεύοντας στο Άλλο μέσα από το «πάντοτε ίδιο». Ο Αντόρνο θα φέρει συχνά στο επίκεντρο της προβληματικής του τις αντιθετικότητες ή και τις συγκλίσεις ανάμεσα στα πρωτοποριακά ρεύματα γύρω στα 1910 αναδεικνύοντας όμως ταυτόχρονα και τον ιδεολογικό χαρακτήρα τους στον οποίο αναπόφευκτα απολήγουν· και τούτο γιατί αν και οι αναζητήσεις τους είχαν στόχο να προσεγγίσουν μέσα από την ακρότητα την ευτυχία, ο στόχος έμεινε μετέωρος «καθώς άρχισαν να διαβρώνονται οι ίδιες κατηγορίες στις οποίες είχαν στηριχτεί». Σημειώνεται ότι, όπως αναφέρει η Λουτσία Τσιμπόρσκυ (Lucia Sziborsky), ο Αντόρνο δεν αναφέρει συχνά τον όρο *Avantgarde* μέσα στο κείμενο της *Αισθητικής Θεωρίας* και δεν έχει δώσει έναν σχετικό ορισμό· και τούτο διότι, όπως θεωρεί η Λ. Τσιμπόρσκυ, ένας ορισμός (μέσα από τη στατικότητα του) θα αντέφασκε σε ένα σκέπτεσθαι που επιχειρεί να διαπεράσει σε διαρκώς νέες διαλεκτικές *Konstellationen* καλλιτεχνικά και κοινωνικά φαινόμενα και προβλήματα προκειμένου να ανιχνεύσει το εκάστοτε ιδιαίτερο στη σχέση του προς το γενικό και να του αποδώσει το δίκιο του. Η ίδια η Λ. Τσιμπόρσκυ προσδιορίζει την *Avantgarde* ως ένα λογοτεχνικό ή καλλιτεχνικό ρεύμα του οποίου οι εκπρόσωποι θέλουν να διαρρήξουν τις παραδεδομένες μορφές έκθεσης (*Darstellung*) και/ή έκφρασης στοχεύοντας σε νέες αναπτύξεις.<sup>809</sup>

*αλλαγές οπτικής* Μέσα από αδρές και ιδιαίτερα διεισδυτικές γραμμές ο Αντόρνο δίνει το στίγμα των πρωτοποριακών ρευμάτων.<sup>810</sup> Ενδεικτικά μπορούν να αναφερθούν ορισμένες θέσεις που διατυπώνει σκιαγραφώντας τις σχέσεις ανάμεσα στα ρεύματα με βάση μια στρατηγική όπου κάθε φορά το ένα ρεύμα τίθεται απέναντι στο άλλο μέσα από μια συνεχή κίνηση της οπτικής (μέσα από μια συνεχή κίνηση του κινηματογραφικού φακού, κατά τον τρόπο του Γκοντάρ, θα μπορούσαμε να πούμε σε άλλη συνάφεια):

*ιμπρεσιονισμός-κυβισμός* υπό την οπτική (*Aspekt*) της σχέσης ιμπρεσιονισμού και κυβισμού, μπορεί να αναφερθεί η τάση του ιμπρεσιονισμού που προσπάθησε να εμψυχήσει την δυναμική του φευγαλέου βλέμματος μέσα στην ακινητοποιημένη ζωή των εμπορευμάτων ώστε να την εμψυχώσει, να την κινητοποιήσει, να την αναιρέσει διασώζοντας το Άλλο μέσα από ένα «δυναμικό συνεχές», όταν ακόμη ήταν χαμηλό το επίπεδο της





θεωρεί ότι ο ντανταϊσμός έδειχνε ένα καθαρό «τόδε τι», το οποίο ήταν προβληματικό ακριβώς εξαιτίας της γενικότητάς του, η οποία δεν είχε άλλο χώρο για να αναπτυχθεί παρά μόνο τα πλαίσια μιας δεικτικής χειρονομίας που ήθελε να υπερβεί τον εννοιολογικό χαρακτήρα της λέξης στον οποίο εδρεύει η (συμβατική και άρα συμβιβασμένη) γενικότητα· η απόδραση είναι ο φαύλος κύκλος· από την άλλη πλευρά ο εξπρεσιονισμός ήταν κατά τον Αντόρνο «πιο δυνατός στην ιδέα παρά σε όσα παρήγαγε»· όμως αυτό ανάγεται στο γεγονός ότι «η δική του ουτοπία του καθαρού «τόδε τι» είναι ακόμη ένα μέρος της ψευδούς συνείδησης». Μέσα από μια σύντομη και πυκνή διατύπωση ο Αντόρνο δίνει το στίγμα αυτής της εσωτερικής αντίφασης του εξπρεσιονισμού: η ιδέα του εξπρεσιονισμού, το ρήγμα που προκαλείται από την πιο ακραία ακρότητα, οφείλει, προκειμένου να πραγματοποιηθεί, να υιοθετήσει τεχνοτροπικά στοιχεία ενός στυλ που εξ αντικειμένου, δηλαδή στη συμβατικότητα που εξ ορισμού έχει ένα στυλ, εμποδίζουν αυτήν την πραγματοποίηση. Το ρήγμα της απόλυτης κραυγής δεν μπορεί να αποκτήσει στυλ – αν το αποκτήσει, η κραυγή ακυρώνεται· έτσι όμως μένει μετέωρο καλλιτεχνικό αίτημα. Κατά τον Αντόρνο κανένα εξπρεσιονιστικό έργο δεν έφθασε στην πραγματοποίησή του «χωρίς προδοσία»· αυτό που πρέπει να ξεπεραστεί είναι «το σημείο του απόλυτου «τόδε τι», στο οποίο [η τέχνη] είναι αναγκασμένη να συρρικνώνεται. Αυτό όρισε αντικειμενικά την ημερομηνία λήξης του εξπρεσιονισμού» (Ä. Th. σ. 522). Ούτως ή άλλως η θέση που διατυπώνεται στην *Αισθητική Θεωρία* απέναντι στην καθαρότητα είναι σαφής: το γενικό γίνεται ουσιώδες στα έργα τέχνης μόνο μέσω της αλλαγής του και η γενικότητα αλλάζει όταν η διαλεκτική του γενικού-ειδικού «σπάζει το αμετάβλητο των γενικών κατηγοριών». (Ä. Th. σ. 270). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι δείχνοντας ο Αντόρνο αυτές τις συνεχείς αντιπαραθέσεις ανάμεσα στα καλλιτεχνικά ρεύματα υπογραμμίζει με τον πιο εμφαντικό τρόπο την προβληματικότητα που παρουσιάζει, γενικότερα και όχι μόνο για την αβανγκαρντ, το ίδιο το «στυλ» - είναι μεν αναπόφευκτο και αναγκαίο για την καλλιτεχνική έκφραση αλλά είναι και μοιραίο γιατί με την παγίωσή του ακυρώνει αυτό που ήθελε εξαρχής να δυναμιτίσει. Το (αναπόδραστο) στυλ της καλλιτεχνικής έκφρασης είναι η ίδια η (αναπόδραστη) αντιφατικότητα στην τέχνη.

*μοντάζ*

Ο Αντόρνο θα αναφέρει ενδεικτικά ως υποδειγματικούς καλλιτέχνες της μοντέρνας εποχής τον Αρνολντ Σαίνμπεργκ (Arnold Schönberg)<sup>812</sup>, τον Πάουλ Κλέε (Paul Klee) και τον Πάμπλο Πικάσσο (Pablo Picasso): το έργο τους δεν στοχεύει σε μια μέση οδό ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο· η ακρότητα των μορφολογικών, κατασκευαστικών συλλήψεων διαπερνάται από την ακρότητα ενός περιεχομένου, που εντοπίζεται στην αρνητικότητα που έχει ο πόνος, στην ακρότητα της αλλοτριωμένης ζωής αλλά και στην ακραία ελπίδα για μια ορθολογικότητα που θα μπορούσε να μην είναι βίαιη. Απέναντι στην ορθολογικότητα που δεν ανέχεται την αμφισημία, που δεν ανέχεται τίποτε «που δεν μπορεί να υπαχθεί σε μια υπερκείμενη έννοια» ο Αντόρνο θα κάνει λόγο για μια «αισθητική ορθολογικότητα», όταν εδώ η ιεραρχική κλίμακα ακυρώνεται καθώς κάθε στιγμή του μορφώματος επιτελεί αφ' εαυτού το μέγιστο αναμενόμενο όριο, όταν «κάθε καλλιτεχνικό μέσον πρέπει, στην εσώτερη δομή του και σύμφωνα με τη λειτουργία του, να είναι όσο το δυνατόν καθορισμένο ώστε να καταφέρει αφ' εαυτού εκείνο από το οποίο κανένα παραδοσιακό μέσον δεν το απαλλάσει πια» (Ä. Th. σ. 58) – το παραδοσιακό μέσον ήταν εκείνο που υπαγόρευε έξωθεν ένα αναγκαίο φορτίο του νοήματος, ένα αναγκαίο συνεκτικό περιεχόμενο, όμως τώρα αυτό οφείλει να προκύπτει μόνο μέσα από την εσωτερική αυτόνομη δομή: αυτή η αυτοαναφορά («κάτι φτιαγμένο μέλλει να υπάρχει για χάρη του εαυτού του») συντελεί στην καταστροφή του παραδοσιακού νοήματος και ταυτόχρονα αυτή η καταστροφική στροφή διαπερνά γόνιμα την μοντέρνα τέχνη: με την καταστροφή του νοήματος το φαινόμενο γίνεται αφηρημένο, και υπ' αυτήν την έννοια ανταποκρίνεται στην ιστορικότητά του (όπως εκφράζεται στην αφαίρεση που είναι πραγματική, που έχει επικρατήσει βάσει του εμπορευματικού χαρακτήρα του). Η καταστροφή του παραδοσιακού νοήματος αρθρώνεται στην άρνηση της σύνθεσης που διέπει το μοντέρνο έργο τέχνης ως διαμορφωτική αρχή. Αυτός ο κλονισμός, η διάλυση της τάξης ωθεί στο μοντάζ: εδώ κατ' ουσίαν επιβεβαιώνει ο Αντόρνο ότι ακόμα και με τη γενική απουσία του νοήματος εν τέλει το έργο τέχνης «δεν μπορεί να ξεφύγει από την υποβολή ενός νοήματος» - και τούτο διότι: «τα έργα τέχνης που αρνούνται το νόημα πρέπει να είναι διαταραγμένα (zerrüttet) και στην ενότητά τους· αυτή είναι η λειτουργία του μοντάζ, το οποίο

υπογραμμίζοντας την ανομοιότητα μεταξύ των παράταιρων μερών αποκηρύσσει την ενότητα, ενώ ταυτόχρονα ως μορφολογική αρχή, την επιφέρει» » (Ä. Th. σ. 231). Είναι χαρακτηριστικό ότι ο μαιτρ Τομας Μαν (Thomas Mann) θα προσλάβει γόνιμα αυτή τη θέση του Αντόρνο ανάμεσα στη διατάραξη των στοιχείων που επιφέρει το μοντάζ και στην ενότητα που ο ίδιος βέβαια την ακολουθεί μέσα στις μεγάλες συνθέσεις του.<sup>813</sup>

Ο Αντόρνο αναπτύσσει τη θεώρησή του για το μοντάζ με βάση την αντίφαση ανάμεσα στην άρνηση της σύνθεσης στην οποία αρθρώνεται το μοντάζ αλλά και στην αναγκαία κατασκευαστική αρχή του όλου η οποία όμως είναι αναπόσπαστη από τη δύναμη των επιμέρους στοιχείων, των λεπτομερειών· σε αυτή τη συνάφεια πρόκειται κυρίως για τη σύλληψη των *Papiers-Collés*,<sup>814</sup> για τα ένθετα κομμάτια, για τα αποκόμματα εφημερίδων, για τα κολλάζ πάνω στους πίνακες «κατά τα ηρωικά χρόνια του κυβισμού» και όχι όταν το μοντάζ άρχισε να γίνεται αναγκαίο μέσο στον κινηματογράφο προσαρμοσμένο πλέον στις ανάγκες της αγοράς, οπότε σε αυτά τα πλαίσια το μοντάζ από τεχνικό μέσο ρήξης μετασχηματίστηκε σε τεχνικό μέσο ομαλοποίησης και προσαρμογής. Αν η φιλοσοφία βαρύνεται με την ενοχή ότι αδυνατεί να «επιθέσει» το οντικό υπόστρωμα στις έννοιές της, έρχεται η τέχνη με το μοντάζ να επανορθώσει την εννοιοποίηση που αδικεί το οντικό/κοινωνικό στοιχείο: όταν ο Πικάσσο άρχισε να διακόπτει την ενότητα των εικόνων με τα αποκόμματα των εφημερίδων που παρενέβαλε στους πίνακές του, έδειξε αυτό που δεν μπορεί να κάνει η φιλοσοφία: το οντικό/κοινωνικό στοιχείο δεν είναι πια δεκτό από την τέχνη ούτε ως προϊόν μίμησης ούτε μεταφερόμενο απλώς από το πεδίο της πραγματικότητας σε αυτό του καλλιτεχνικού έργου αλλά «εγγέεται με σαμποτάζ» καθώς το σαμποτάζ υπονομεύει την απάτη της τέχνης ότι τελεί σε μια καθαρή εμμένεια του αισθητικού πλαισίου της· σε αυτό το αισθητικό πλαίσιο ζούν τα υλικά της, τα συντρίμια που περιμένουν τη δικαίωσή τους. Όσο πιο ωμά είναι τα υλικά του μοντάζ, όσο πιο αποκομμένα είναι από το πλαίσιο τους, τόσο πιο πολύ «με αυτές τις ορατές παραχωρήσεις» θέλει να επανορθώσει η τέχνη τη ζημιά που έκανε το πνεύμα στο Άλλο. Το μοντάζ θα τρομάξει το αισθητήριο μέσω του σοκ στο βαθμό που συνειδητοποιείται η ανορθολογικότητα του κυρίαρχου ορθολογικού. Το μοντάζ εμφανίζεται κατ' αρχήν ως αντίθεση προς την «ατμόσφαιρα» του καλλιτεχνικού έργου και γι' αυτό κυρίως κατευθύνθηκε

απέναντι στις ιμπρεσσιονιστικές αναπαραστάσεις που ήθελαν να διασώσουν το συνεχές της εμπειρίας. Η ιμπρεσσιονιστική αναπαράσταση άρχισε όμως να αποδυναμώνεται όσο άρχισε να αυξάνεται η δυναμική «των πεζών υλικών πραγμάτων» - δεν ήταν πια σε θέση ο ιμπρεσσιονισμός να συγκρατήσει την ετερογενή εμπειρία που έφθινε. Εδώ το μοντάζ αναδύεται σαν διαμαρτυρία απέναντι στο ψεύδος μια ιμπρεσσιονιστικής συμφιλίωσης: με το μοντάζ «το έργο τέχνης δεχόταν στους κόλπους του αυτούσια, μη φαινομενικά θρύψαλα της εμπειρικής πραγματικότητας και ομολογώντας έτσι το ρήγμα μετέστρεφε τη λειτουργία του σε παράγοντα αισθητικής επίδρασης. Η τέχνη θέλει να παραδεχθεί ότι είναι ανίσχυρη απέναντι στην ολότητα του όψιμου καπιταλισμού και να εγκαινιάσει την κατάργησή του» (Ä. Th. σ. 232). Ο Αντόρνο κάνει λόγο για μια «νομιναλιστική ουτοπία» καθώς στο μοντάζ τα μεμονωμένα δεδομένα βρίσκονται γυμνά έξω από την προστασία της γενικότητας της μορφής, τρόπον τινά της έννοιας. Όμως η κατασκευαστική αρχή του όλου είναι η μοίρα από την οποία δεν μπορούν να ξεφύγουν ούτε και αυτά τα κομμάτια· αυτά συνυπάρχουν κατ' ανάγκη μέσα σε ένα όλο και έτσι ανακύπτει και πάλι ένα οιονεί νοηματικό πλαίσιο. Το ζήτημα είναι ότι τώρα η διάρθρωση του μοντάζ επιτρέπει στις λεπτομέρειες να αντιδράσουν διορθωτικά: υπάρχει «η ορμική ζωή των ήχων ή των χρωμάτων», υπάρχει ένα φάσμα δυνατοτήτων, μια ολότητα υλικού που μπορεί να διεκδικήσει το δικό της δικαίωμα – ο Αντόρνο όμως θα τονίσει ότι οι στιγμές αυτές αποτελούν συνάρτηση του συστήματος παρά αποτέλεσμα αυθορμησίας και επιπλέον: όλη αυτή η σύλληψη, παρά την προτεραιότητα της τεχνολογικής κατασκευής, δεν απέβλεπε στο πλήρως επεξεργασμένο έργο τέχνης· ο στόχος ήταν κυρίως το σοκ. Όταν αυτό άρχισε να αμβλύνεται, τα κομμάτια, «τα μονταρισμένα μορφώματα», άρχισαν να γίνονται και πάλι ουδέτερα. Ο Αντόρνο θα αναφερθεί στη σχέση μεταξύ του μοντάζ και του κονστρουκτιβισμού ο οποίος παρουσιάζει μια επιφανειακή ομοιότητα με το μοντάζ καθώς και αυτός στοχεύει σε μια «αντικειμενικότητα», σε μια εμμονή στα πράγματα· όμως «η κονστρουκτιβιστική διαμόρφωση γίνεται σε βάρος των επιμέρους παρορμήσεων, σε τελική ανάλυση σε βάρος του μιμητικού στοιχείου» (Ä. Th. σ. 234). Θεωρεί δηλαδή ο Αντόρνο ότι έχει πλέον απενεργοποιηθεί στον κονστρουκτιβισμό το ζωτικό νεύρο του μοντάζ καθώς η (ορθολογική) κονστρουκτιβιστική διαμόρφωση αποκλείει ασφυκτικά τις οδούς διαφυγής των



επιμέρους στοιχείων, δεν αφήνει το διαμορφωμένο «να πάει εκεί όπου από μόνο του θα ήθελε ... αφήνει την τελεολογία των επιμέρους στοιχείων να ατροφήσει» (Ä. Th. σ. 234). Έτσι και ο κονστρουκτιβισμός εμπίπτει στην κριτική της φαινομενικότητας καθ' όσον αυτό που παρουσιάζεται σαν να προκύπτει από τα πράγματα δεν είναι όντως αντικειμενικό.

*τυχειότητα και συνοχή* Σε αυτή τη συνάφεια που αναπτύσσει ο Αντόρνο για το μοντάζ ανακύπτει ένα ζήτημα τυχειότητας, ένα ζήτημα της τυχαίας ένθεσης των κομματιών - κάτι που είναι σημαντικό για την πορεία της προβληματικής του· η βάση του μοντάζ άρνηση της σύνθεσης ανοίγει την προβληματική για την άρνηση του νοήματος με αφορμή την τυχαία θέση που καταλαμβάνουν τα μονταρισμένα κομμάτια· ωστόσο αυτή η άρνηση μπορεί να ανιχνευθεί πολύ πιο πριν από τη σύλληψη για το μοντάζ: κατά την άνοδο της αστικής τάξης η υποκειμενικότητα του νοήματος ήταν αυτή που καθόριζε στα πράγματα την αντικειμενικότητά τους – όμως ο Αντόρνο διαβλέπει ότι ήδη από τις αρχές της νεωτερικότητας, στην ολλανδική ζωγραφική του 17<sup>ου</sup> αιώνα και στο πρώιμο αγγλικό μυθιστόρημα, η τυχειότητα άρχισε να παίζει τον δικό της ρόλο στα δεδομένα της ζωής· είχε υποχωρήσει η πρόνοια μιας θεϊκής τάξης που επικρατούσε στον μεσαίωνα. Η αντικειμενικότητα που η υποκειμενικότητα ήθελε να προσδώσει στα πράγματα βάσει του δικού της νοήματος αποδεικνύεται βαθμιαία αδύνατη καθώς αρχίζει και αναδύεται «η τυχειότητα» των πραγμάτων. Από εδώ ξεκινά κατ'ουσίαν η πορεία για την άρνηση του νοήματος: η τυχειότητα έχει αναδείξει τον κίβδηλο χαρακτήρα του υποκειμενικού νοήματος το οποίο τώρα οφείλει να υποστεί την άρνηση. Όμως σε αυτήν την πορεία εξάλειψης του νοήματος το τίμημα που καταβάλλεται είναι ταυτόχρονα αυτό που θα το διασώσει: η καθορισμένη άρνηση του νοήματος σημαίνει ότι ακόμα και στο νοηματικό πλαίσιο του παράλογου που αποφαινεται ότι δεν υπάρχει νόημα η άρνηση, ως καθορισμένη, «διαφυλάσσει την κατηγορία του νοήματος» (Ä. Th. σ. 235). Και εδώ ωστόσο ο Αντόρνο προχωρά σε διακρίσεις: ο Ιονέσκο μετέρχεται μια καλλιτεχνική γλώσσα που διαπερνάται από την απουσία του νοήματος ενώ ο Σαρτρ στοχεύει μέσα από αυτήν την απουσία στην ανάδειξη της εμπειρίας. Στον Μπέκετ υπάρχει μια συνάφεια με την οπτική του Ιονέσκο, όμως εδώ στον Μπέκετ η απουσία νοήματος περικυκλώνει πιο ολοκληρωτικά το πράγμα καθώς «προσβάλλει και το αντικείμενο της μορφοποίησης» και μέσα από αυτήν τη

συνοχή το πράγμα δεν είναι, κατά τον Αντόρνο, εντελώς ακατανόητο: η απουσία νοήματος αναδεικνύει μια κρίσιμη συστοιχία ανάμεσα «στην αρνητικότητα του μεταφυσικού περιεχομένου και στη συσκότιση του αισθητικού περιεχομένου» - ο τελικός στόχος του Αντόρνο είναι να καταδειχτεί ότι αυτή η αισθητική σύλληψη δεν καταλήγει στην αποδοχή του τυχαίου: στον Μπέκετ η συνοχή είναι ισχυρότερη απ' ό,τι συμβαίνει στο παράλογο θέατρο του Ιονέσκο και αυτό ενισχύεται και από το γεγονός ότι η απουσία νοήματος οδηγεί σε μια αντικειμενικότητα ή καλύτερα σε μια αυστηρή άρση - στην άρση του τυχαίου· και τούτο διότι η μεταφυσική άρνηση δημιουργεί μια συνεκτικότητα της δραματικής σύλληψης στην οποία δεν μπορεί να αναδυθεί από μόνη της μια οποιαδήποτε αισθητική μορφή που θα εκπροσωπούσε το τυχαίο. Η αυστηρότητα της συστοιχίας ανάμεσα στη μεταφυσική άρνηση και στο κατακερματισμένο αισθητικό περιεχόμενο οδηγεί στην άρση της αίσθησης του τυχαίου - αυτή αίρεται στην αμεσότητά της τόσο από την υποκειμενική ανάγκη έκφρασης όσο και από την αντικειμενοποίηση: «η βαθιά εμπειρία της αυθεντικής μοντέρνας τέχνης δεν έχει την αίσθηση του τυχαίου» - Στην προσδιορισμένη άρνηση καταλήγουν οι γραμμές της ανάπτυξης του εγελιανού Αντόρνο για την μοντέρνα τέχνη: «αυτό που κατά την ηρωική περίοδο της μοντέρνας τέχνης αντιλαμβανόταν κανείς ως το νόημά της κρατά σταθερά τις στιγμές της τάξης που έχουν υποστεί την προσδιορισμένη άρνηση» (Ä. Th. σ. 238). Τούτο σημαίνει ότι μόνον εν όψει της συμμετρίας, της αρμονίας, της ενότητας γίνεται η άρνηση όλων αυτών - όχι στο κενό (όπως θα μπορούσε να προκύψει σε μια μεταμοντέρνα συνάφεια). Η συνηγορία του Αντόρνο υπέρ της ενότητας γίνεται μόνον εν όψει της διαφυγής από αυτήν - και αντίστροφα: η συνηγορία υπέρ της διαφυγής τελείται μόνον εν όψει της ενότητας· όπως επισημαίνει με έμφαση, υπάρχει η φυγόκεντρη τάση των μεμονωμένων στιγμών να ξεφεύγουν από την ενότητα, η οποία υπό αυτήν την αρνητική έννοια είναι παρούσα και με το δεδομένο ότι «η ενότητα του Λόγου (Logos) είναι εγκλωβισμένη στο πλέγμα της ενοχής της, επειδή συνεπάγεται ακρωτηριασμούς» (Ä. Th. σ. 278).

## διάλογοι

Οι θέσεις του Αντόρνο για τη μοντέρνα τέχνη μπορούν να διαφανούν και μέσα από το «διάλογο» με δύο κορυφαίους στοχαστές που έχουν εγκύψει πάνω σε αυτό το πεδίο και οι οποίοι ούτως ή άλλως τον έχουν επηρεάσει: πρόκειται για τον Βάλτερ Μπένγιαμιν (εν σχέσει με τον οποίο ο Αντόρνο εστιάζει στο ζήτημα της τεχνικής υπό την οπτική της οποίας ο Μπένγιαμιν επιχειρεί να πραγματευτεί το μοντέρνο έργο τέχνης) και για τον Γκέοργκ Λούκατς (με τον οποίο ο Αντόρνο θα αντιπαρατεθεί κυρίως ως προς την πριμοδότηση του περιεχομένου που ο Λούκατς επιχειρεί, κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, να θέσει ως κριτήριο για την αποτίμηση της μοντέρνας τέχνης).

### *Αντόρνο και Μπένγιαμιν*

Ένα κεντρικό θέμα θέμα που ενδιαφέρει τον Αντόρνο, στη συνάφεια ορθολογικότητας και μετατόπισης από αυτήν μέσα στο μοντέρνο έργο τέχνης, είναι η αντιμετώπιση του ζητήματος της «αύρας», που οδήγησε σε μια διάσταση θέσεων με τον Βάλτερ Μπένγιαμιν. Ο τελευταίος με τα σημαντικά κείμενά του «Μικρή ιστορία της φωτογραφίας» (το οποίο δημοσιεύτηκε το 1931) και «Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του» (που δημοσιεύτηκε το 1936) εισάγει αυτή την κρίσιμη έννοια η οποία, εν όψει της ανάδυσης της τεχνικής, βαραίνει πλέον προς την πλευρά ενός οιονεί ανορθολογισμού. Σε μια πρώτη προσέγγιση ως αύρα νοείται «το ανεπανάληπτο όραμα ενός χώρου που φαίνεται μακρινός, όσο κοντινός κι αν είναι».<sup>815</sup> Στο επίκεντρο της προβληματικής τίθεται το ερώτημα αν και κατά πόσον μπορεί η τεχνική εγγενώς να οδηγήσει σε μια ριζοσπαστικοποίηση της τέχνης έναντι της παλαιάς λατρευτικής σημασίας που είχε ενσωματωθεί στην καλλιτεχνική δημιουργία. Όπως αναφέρει ο Ρολφ Τίντεμαν (Rolf Tiedemann) αν και η τεχνική αναπαραγωγιμότητα των έργων τέχνης τα καθιστά πλέον οριστικά εμπορεύματα, για τον Μπένγιαμιν μπορεί εδώ να εντοπιστεί ένας θετικός κοινωνικός παράγοντας, καθότι η χειραφέτηση από την επίφαση του στοιχείου της αύρας μοιάζει να συμπίπτει με τη δυνατότητα μιας ορθολογικής οργάνωσης του κόσμου.<sup>816</sup> Στη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, κατά την περίοδο του μεσοπολέμου και πάντως προ του 1933, ήταν έντονος ο σχετικός προβληματισμός- άλλοτε καθαρά θεωρητικός και άλλοτε με πιο έντονο το πολιτικό πρόσημο. «Η γενιά μας είναι η πρώτη

που άρχισε να συμφιλιώνεται με τη μηχανή και να βλέπει σε αυτήν όχι μόνο το χρήσιμο, αλλά και το ωραίο». Η φράση αυτή του Ερνστ Γύνγκερ (Ernst Jünger) δείχνει το κλίμα που είχε δημιουργηθεί και μέσα στο οποίο επιχειρούσε να συγκροτήσει ο Μπένγιαμιν τη δική του πυρέσσουσα προβληματική, όπως προκύπτει από τη διεξοδική μελέτη του Τζέφρυ Χερφ (Jeffrey Herf) για τη δημοκρατία της Βαϊμάρης, στην οποία και γίνεται αυτή η αναφορά στον Ερνστ Γύνγκερ.<sup>817</sup> Όπως αναλύει ο Τζέφρυ Χερφ, η ταχύτατη εκβιομηχάνιση της Γερμανίας μαζί με την απουσία αστικής επανάστασης προκάλεσε ένα εντελώς ιδιαίτερο κλίμα μέσα στη γερμανική κοινωνία. Τόσο στο πεδίο των μαρξιστών διανοουμένων της εποχής όσο και σε εκείνο των δεξιών διανοουμένων, αυτών που είθισται να αποκαλούνται εκπρόσωποι της *konservative Revolution*, υπήρχε ένας προβληματισμός που από κάθε άποψη ήταν έντονος ως προς το ζήτημα της τεχνολογίας- δεν ήταν δεδομένος ο εναγκαλισμός της ή η καταδίκη της για καμμιά παράταξη. Η κριτική θεώρηση της τεχνικής, που αρκετές φορές αλλά όχι πάντα συνοδευόταν από έναν ρομαντικό αντικαπιταλισμό, προκαλούσε και στις δυο πλευρές οξύτατες εντάσεις, με αποτέλεσμα να μην ισχύουν κάποια δεδομένα στεγανά, έτσι ώστε να παρατηρούνται αναπάντεχες συγκλίσεις. Ο Τζέφρυ Χερφ αναφέρεται χαρακτηριστικά στην περίπτωση του Ερνστ Γύνγκερ, του οποίου «τα έργα αποπνέουν την αίσθηση μιας εκρηκτικής ανακάλυψης, μιας επαναστατικής ρήξης που πάει πέρα από την αστική κοινωνία».

Ο Αντόρνο θα επισημάνει στην κριτική του ότι ο Μπένγιαμιν αρχικά, στο κείμενο «Μικρή ιστορία της φωτογραφίας», είναι περισσότερο διαλεκτικός απ' ό,τι στο «Έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του», που δημοσιεύτηκε πέντε χρόνια αργότερα. Στο έργο αυτό, που ο ίδιος ο Αντόρνο το χαρακτηρίζει μεγαλόπνοο, η πρόθεση του Μπένγιαμιν είναι ρητή και επείγουσα: να εισαγάγει νέες έννοιες «που θα είναι τελείως απρόσφορες για τους σκοπούς του φασισμού. Αντίθετα είναι πρόσφορες για τη διατύπωση επαναστατικών αιτημάτων στην πολιτική που αφορά την τέχνη».<sup>818</sup> Προς το σκοπό αυτό αρχίζει μια ανάπτυξη που βρίσκεται σε πνεύμα αντίθεσης προς ό,τι εκπροσωπεί το παλαιό, την παράδοση, εισάγοντας τρεις νέες έννοιες: είναι η αύρα (η ανεπανάληπτη παρουσία του έργου τέχνης που αντιπαρατάσσεται στην τεχνική, μαζική παραγωγή), είναι η «εκθετική αξία» του έργου τέχνης εν όψει του νεοαναδυόμενου κοινού (των

θεατών, των ακροατών), που αντιπαρατάσσεται στη «λατρευτική αξία», η οποία είχε ενσωματώσει την τελετουργική καταγωγή της τέχνης, και τέλος είναι το «σοκ», που ως στιγμιαία πνευματική εγρήγορση, που προκαλείται από τα καινούργια τεχνικά μέσα, όπως είναι η φωτογραφία και ο κινηματογράφος, αντιπαρατάσσεται στην πνευματική καταβύθιση στο έργο τέχνης όπως αυτή κυριαρχούσε στην παραδοσιακή του πρόσληψη.

(1) Εν πρώτοις στο στόχαστρο του Μπένγιαμιν μπαίνει κατ' ευθείαν η μίμηση, που εκπροσωπεί ένα παραδοσιακό φορτίο στην περιοχή της τέχνης, και στην οποία αντιτίθεται το νέο που εκπροσωπείται από την τεχνική αναπαραγωγιμότητα· (ας σημειωθεί ότι ο Αντόρνο, σε άλλη συνάφεια, όπως ήδη αναφέραμε, τη συσχέτιση μίμησης και νέου θα την υιοθετήσει στην πλήρη αντιστροφή της: «μόνο στο νέο παντρεύεται η μίμηση με την ορθολογικότητα χωρίς υποτροπή» (Ä.Th. σ. 38)). Η τεχνική αναπαραγωγή της τέχνης, με τη βαρύνουσα σημασία του κινηματογράφου, αποτελεί για τον Μπένγιαμιν την κατ' εξοχήν αντίθεση προς την παραδοσιακή μορφή της. Αυτό εν τούτοις που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την αισθητική θεώρηση είναι το γεγονός, ότι ο Μπένγιαμιν, προκειμένου να καταδείξει την πλήρη ανατροπή που επέρχεται με τα νέα τεχνολογικά μέσα, προχωρά σε μια γόνιμη ενδοσκόπηση του παρελθόντος της τέχνης στις παραδοσιακές μορφές και τεχνικές της· η θεωρητική ανάγκη σύλληψης του τεχνολογικού παρόντος οδηγεί σε μια γόνιμη, νέα σύλληψη του παρελθόντος, έτσι ώστε εν τέλει οι καρποί αυτής της διεισδυτικής θεώρησης να αναδείξουν τη δυναμική τους και προς την αντίθετη κατεύθυνση- όπως συνέβη στην περίπτωση του Αντόρνο, ο οποίος αναδιατάσσοντας τη σύλληψη του Μπένγιαμιν θα πει: «Αυτό που συνιστά την αύρα του έργου τέχνης δεν είναι μόνο το «εδώ και τώρα» του, αλλά οποιοδήποτε στοιχείο του παραπέμπει πέρα από τη δεδομενικότητά του, το πνευματικό του περιεχόμενο· αυτό δεν μπορεί κανείς να το καταργήσει και ταυτόχρονα να θέλει την τέχνη» (Ä.Th. σ. 73). Ετσι, όπως προσδιορίζει ο Φρίντεμαν Γκρεντζ (Friedemann Grenz) αυτήν την «τροποποίηση» που επιφέρει ο Αντόρνο στο κριτήριο της αύρας, δεν είναι πλέον «η άμεση βεβαιότητα της γνησιότητας ενός άπαξ δεδομένου» αυτή που συγκροτεί την αύρα του έργου αλλά το περιεχόμενό του - και τούτο αποτελεί μια διεύρυνση της έννοιας.<sup>819</sup> Σε αυτή τη διεύρυνση ο Αντόρνο δεν διστάζει να συστοιχήσει την αύρα με την ίδια την τεχνική: «Το στοιχείο της αύρας, που κατά

φαινομενικά παράδοξο τρόπο συνδέεται με την τεχνική, είναι η μνήμη του χεριού που πέρασε τρυφερά, σαν χάδι πάνω από τις γραμμές του μορφώματος και αρθρώνοντάς τες τις μετρίασε» (Ä.Th. σ. 318). Ωστόσο, κατά τον Γκρεντς, ο ίδιος ο Μπένγιαμιν έχει προλάβει την ευρύτερη θεώρηση του Αντόρνο με την πρώτη φράση του κειμένου του: «κατά βάση το έργο τέχνης ήταν πάντα αναπαραγωγίμο»<sup>820</sup> - με αυτή τη φράση, που έχει όντως έναν χαρακτήρα provocant, είναι σαν να θέλει ο Μπένγιαμιν να πλήξει κατάστημα την ιερότητα, τη «μοναδιαία» παρουσία του έργου τέχνης. Το ερώτημα είναι πώς νοείται η παράδοση στα πλαίσια της θεώρησης του Μπένγιαμιν· αναγνωρίζεται κατ' αρχήν ότι στο παραδοσιακό έργο τέχνης υπάρχει ένα *hic et nunc*, «η ανεπανάληπτη παρουσία του στον τόπο, στον οποίο βρίσκεται».<sup>821</sup> Ο Μπένγιαμιν θα συμπεριλάβει στο σώμα του έργου και τις φυσικο-χημικές αλλοιώσεις που επέρχονται με την πάροδο του χρόνου αλλά και τις ιστορικές σχέσεις, τις «εναλλασσόμενες ιδιοκτησιακές σχέσεις στις οποίες ενδεχομένως ενεπλάκη».<sup>822</sup> Αυτό όλο το πλέγμα, αυτή η γνησιότητα του έργου ξεφεύγει από την τεχνική· εδώ αυτό που επικρατεί και που αντιπαρατάσσεται στο ανεπανάληπτο της αύρας είναι «το αίσθημα για το ομοειδές στον κόσμο» το οποίο έχει αυξηθεί σε τόσο βαθμό ώστε η αισθητηριακή αντίληψη μπορεί να αποσπάσει «αυτό το στοιχείο του ομοειδούς ακόμα και από το ανεπανάληπτο».<sup>823</sup> ο Μπένγιαμιν δηλαδή δεν διστάζει να βασιστεί σε έννοιες που βρίσκονται στην καρδιά της εμπορευματικής δομής της κοινωνίας, στο βαθμό που αυτό το ομοειδές, είναι σύμφωνα με τον Γκρεντς, η βασική αρχή για τη συγκρισιμότητα στις συνθήκες της ανταλλακτικής αξίας. Ο Μπένγιαμιν θα προχωρήσει σε μια διάκριση ανάμεσα στο αντίγραφο του έργου που μπορεί να είναι χειροποίητο και στο τεχνικό αντίγραφο. Το χειροποίητο αντίγραφο «στιγματίζεται ως πλαστό» έναντι του πρωτοτύπου· για το αντίγραφο όμως που έχει παραχθεί τεχνικά επιφυλάσσεται εκ μέρους του Μπένγιαμιν μια θερμή συνηγορία που στηρίζεται σε δύο λόγους: κατ' αρχήν στο τεχνικό αντίγραφο αναγνωρίζεται μεγαλύτερη «αυτονομία» έναντι του πρωτοτύπου. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η αυτονομία σημαίνει ότι το έργο ανεξαρτητοποιείται από τον άνθρωπο και μέσω αυτής της ανεξαρτητοποίησης αναδεικνύονται άλλες δυνατότητες, οι οποίες εκφεύγουν από την ανθρώπινη φυσιολογία: η φωτογραφία μπορεί «λόγου χάρη να τονίσει απόψεις του πρωτοτύπου, που είναι προσιτές μόνο σ' ένα ρυθμιζόμενο φακό [...] όχι όμως και στο ανθρώπινο

μάτι [...] με τη βοήθεια ορισμένων μεθόδων, όπως η μεγέθυνση ή το ρελαντί, να συγκρατήσει εικόνες που ξεφεύγουν ολότελα απ' τη φυσική οπτική»<sup>824</sup> και ο δεύτερος λόγος υπεράσπισης είναι ότι «η τεχνική αναπαραγωγή μπορεί να μεταφέρει το αντίγραφο του πρωτοτύπου σε συνθήκες, που δεν είναι εφικτές στο ίδιο το πρωτότυπο».<sup>825</sup> Ο Μπένγιαμιν αναφέρεται στη δυνατότητα του θεατή ή του ακροατή που μπορεί πλέον να παρακολουθεί ένα έργο τέχνης μέσα από πλάκες γραμμοφώνου ή να βλέπει φωτογραφίες μιας στιγμής που παρήλθε-δυνατότητες ανύπαρκτες όταν ένα έργο μουσικής παιζόταν λόγω χάρη μέσα σε έναν καθεδρικό ναό. Ο Μπένγιαμιν αναγνωρίζει ρητά ότι οι συνθήκες αυτές δεν μπορούν να αφήσουν άθικτη την υπόσταση του έργου τέχνης, η γνησιότητά του πλήττεται καίρια - κλονίζεται «το σύνολο όλων των στοιχείων του που έχουν εξ αρχής διηλεκτή χαρακτήρα, απ' την υλική αντοχή του ως την αξία του σαν ιστορικής μαρτυρίας».<sup>826</sup> Η αύρα, το σύνολο των φυσικών και των ιστορικών στοιχείων του, είναι προορισμένη να εξαφανιστεί σε συνθήκες τεχνικής αναπαραγωγιμότητας. Απέναντι στη «μοναδιαία παρουσία», στο ανεπανάληπτο «εδώ και τώρα» του έργου τέχνης τίθεται η τεχνική αναπαραγωγιμότητα με βάση δύο κυρίως χαρακτηριστικά, τη μαζικότητα και την επικαιροποίηση. Αν ο όρος «μαζικότητα» προκαλεί απωθητικούς συνειρμούς εν όψει των σκοπών χειραγώγησης που συνέχονται με αυτήν, ο Μπένγιαμιν είχε σπεύσει να δώσει στη «μαζικότητα» επαναστατικό χαρακτήρα συνδέοντάς την άμεσα με «τα μαζικά κινήματα των ημερών μας»<sup>827</sup> εννοώντας τα εργατικά κομμουνιστικά κινήματα που είχαν πάρει θέση απέναντι στο φασισμό. «Η μάζα είναι μια μήτρα, απ' την οποία ολόκληρη η παραδοσιακή στάση απέναντι στα έργα τέχνης βγαίνει σήμερα ξαναγεννημένη».<sup>828</sup> Στις μάζες στις οποίες απευθύνεται η τεχνική εντοπίζεται πλέον «ένα καινούργιο είδος μέθεξης» στο έργο τέχνης. Το δεύτερο χαρακτηριστικό της τεχνικής είναι η επικαιροποίηση: το αντίγραφο «μπορεί να συναντήσει το άτομο στην εκάστοτε κατάστασή του», αυτό αφορά τον θεατή του κινηματογράφου ή τον ακροατή στο ραδιόφωνο κ.λ.π. Το επίκαιρο, που δυνατοποιείται με την τεχνική, βρίσκεται απέναντι στην τελετουργική διάρκεια της παράδοσης και την κλονίζει.

(ii) Αυτές οι δυο οπτικές, η μαζικότητα και η επικαιροποίηση βρίσκουν την κατ'εξοχήν έκφρασή τους στον κινηματογράφο, στον οποίο η «διαβρωτική», απέναντι στην παράδοση, πλευρά είναι ακριβώς γι' αυτό το

λόγο και «καθαρήρια». Το γεγονός ότι το «διαβρωτικό» αποκαλύπτεται ως «καθαρήριο» καθιστά σαφές ότι ο Μπένγιαμιν αντιμετωπίζει την κινηματογραφική τέχνη μέσα από μια γνήσια εμμενή κριτική: «ακριβώς χάρη στην εντονότατη διαπλοκή της με τη μηχανή» η κινηματογραφική απεικόνιση μπορεί να αποδώσει την άποψη της πραγματικότητας που θα είναι απαλλαγμένη «από τη μεσολάβηση της μηχανής».<sup>829</sup> Στο κινηματογραφικό έργο τέχνης ο Μπένγιαμιν εντοπίζει την απελευθέρωση της πνευματικής εγρήγορσης - αυτό που θα αποκαλέσει «σοκ» και το οποίο θα αντιπαραθέσει στην πνευματική καταβύθιση στο έργο σε συνθήκες της παραδοσιακής τέχνης. Αυτή η πνευματική καταβύθιση ενσωμάτωνε τον ίδιο τον εκφυλισμό της αστικής τάξης στον οποίο έρχεται τώρα να αντιπαρατεθεί «ο περισπασμός σαν ένα είδος κοινωνικής συμπεριφοράς». Το σοκ αποτελούσε ήδη περιοχή που είχε αναπτυχθεί στο dada - ο Μπένγιαμιν ωστόσο θεωρούσε ότι εκεί ήταν ακόμη εγκλωβισμένο «ηθικά». Τούτο προφανώς σημαίνει ότι, σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, στο dada η καλλιτεχνική δημιουργία συγκροτείται και σχεδόν κυριαρχείται από ακραίες βιωματικές εμπειρίες, από έκκεντρες συμπεριφορές που στόχο έχουν να σοκάρουν το αστικό κοινό. Ο ίδιος όμως θέλει να βυθομετρήσει το σοκ κατά τη στιγμή που παράγεται από το τεχνικό μέσο, τη μηχανή λήψης, τη φωτογραφική μηχανή κ.λ.π. Το σοκ είναι μια νέα κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης που συνέχεται με τις νέες ιστορικές συνθήκες. Ο Μπένγιαμιν συνδέει ρητά την αλλαγή στον τρόπο ύπαρξης των ανθρώπινων κοινωνιών με την αλλαγή στις ίδιες τις αισθήσεις των ανθρώπων με τις οποίες αντιλαμβάνονται τον κόσμο. «Η αισθητηριακή αντίληψη δεν καθορίζεται μόνο φυσικά αλλά και από ιστορικούς παράγοντες».<sup>830</sup> Έτσι αυτή η προβληματική οδηγεί τον Μπένγιαμιν σε έναν αναστοχασμό για το Είναι του ανθρώπου, και είναι η τεχνική αυτή η οποία θα αναδείξει την ιστορικότητα αυτού του Είναι.

Η αισθητική του «αιφνίδιου» σχετίζεται με τη φαινομενικότητα όπως έχει ήδη αναπτυχθεί από τον Νίτσε (Nietzsche) και η οποία ανοίγει αυτή την κατεύθυνση για την avant-garde και ιδιαίτερα για το dada, όπως ήδη αναφέρθηκε· αυτή η συνάφεια αναπτύσσεται από τον Πέτερ Μπύργκερ (Peter Bürger) ο οποίος έχει ασχοληθεί ιδιαίτερα με το θέμα της modernité.<sup>831</sup> Ειδικότερα στις συνθήκες της avant-garde, ο αποδέκτης του έργου τέχνης βιώνει, σύμφωνα με τη μελέτη του Μπύργκερ για την avant-garde, ως σοκ την άρνηση νοήματος που απορρέει πλέον από το έργο.<sup>832</sup> Ο



πρωτοποριακός καλλιτέχνης ελπίζει ότι με τον κλωνισμό του νοήματος που επιφέρει το σοκ υπάρχει η δυνατότητα να εγερθούν ερωτήματα στον αποδέκτη του έργου για τις συνθήκες πλέον της ίδιας του της ζωής. Έτσι το σοκ αναδεικνύεται ως το κινητήριο ερέθισμα (Stimulans) για μια μεταβολή στη στάση ζωής, «αποτελεί το μέσο για να διαρραγεί η αισθητική εμμένεια» ώστε να καταστεί δυνατή η αλλαγή στην πρακτική του βίου του αποδέκτη. Ο Μπύργκερ αναφέρεται στις αντιδράσεις του κοινού που δέχονταν τις προκλήσεις των ντανταϊστών «με τυφλό μένος». Είναι μάλλον αδύνατο να υποστηριχτεί ότι μέσω του σοκ άλλαξαν οι βιοτικές συνθήκες. Ωστόσο ο Μπύργκερ αναφέρεται σε μια άλλη διάσταση του σοκ: «τίποτε δεν χάνει γρηγορότερα τη δραστικότητά του από το σοκ, καθώς τούτο, σύμφωνα με την ουσία του, συνιστά μια άπαξ γινόμενη εμπειρία». Αν επαναληφθεί, το σοκ ακυρώνεται. Όμως στις συνθήκες της νεοαναδυόμενης αγοράς τούτο πράγματι συνέβη. Το κοινό άρχισε να προετοιμάζεται μέσω του τύπου, μέσω των εφημερίδων της εποχής, για τις εκδηλώσεις των ντανταϊστών - το σοκ άρχισε πλέον, όπως τονίζει ο Μπύργκερ, να «θεσμοποιείται» και από αυτό το σημείο δεν είναι πλέον μεγάλη η απόσταση από το να καταστεί «προϊόν κατανάλωσης». Μόνον έτσι, δηλαδή ακυρωμένο, ως προϊόν κατανάλωσης, μπορεί πλέον να επιδράσει στις συνθήκες ζωής των ανθρώπων- όχι όμως πλέον για να τις αλλάξει αλλά για να τις καταστήσει έτι περαιτέρω προσαρμοσμένες στο κυρίαρχο γενικό.

(iii) Τέλος ο Μπένγιαμιν, στην κατεύθυνση της νέας εννοιολογίας που επιχειρεί να εισαγάγει, αντιπαρατάσσει στην λατρευτική αξία του έργου τέχνης τη νέα αξία, την εκθετική. Ανιχνεύοντας την προϊστορία του έργου τέχνης φτάνει στη γενέθλια στιγμή του, στην τελετουργία, στην οποία είχε ενσωματωθεί η χρηστική αξία του. Ακόμα και όταν όμως αρχίζει να διαγράφεται η εκκοσμίκευση της τέχνης, με την αναγεννησιακή κοσμική λατρεία του ωραίου, το τελετουργικό ίχνος ήταν ορατό. Ο κλωνισμός της τελετουργίας δεν μπορούσε να αρχίσει παρά «με την εμφάνιση του πρώτου πραγματικά επαναστατικού μέσου», με τη φωτογραφία. Και τότε, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Μπένγιαμιν, η τέχνη εγκλωβίστηκε και πάλι σε μια θεολογική αντίδραση: με το δόγμα «η τέχνη για την τέχνη» προσπαθούσε να αυτοσυντηρηθεί περιχαρακώνοντας τη δική της επικράτεια ώστε να αποτρέψει τον ορατό πλέον κίνδυνο σύνδεσης της τέχνης με τη ζέουσα κοινωνικότητα. Ο

Μπένγιαμιν αναφέρει ως χαρακτηριστικό παράδειγμα τις φωτογραφίες του Ευγένιου Ατζέ (Eugène Atget), ενός εκκεντρικού, φτωχού και άσημου ηθοποιού που ασχολήθηκε με τη φωτογραφία στο Παρίσι. Στις φωτογραφίες του δεν κυριαρχεί πια η αύρα που υπήρχε άλλοτε στα πρόσωπα αλλά η ένταση του φωτογραφικού τοπίου: Ο Μπένγιαμιν αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο Ατζέ φωτογράφησε τους έρημους δρόμους του Παρισιού «σαν τον τόπο ενός εγκλήματος. Και ο τόπος ενός εγκλήματος είναι πάντα άδειος από ανθρώπους».<sup>833</sup> Έτσι τη θέση της ανεπανάληπτης παρουσίας του παραδοσιακού έργου τέχνης καταλαμβάνει το απρόσωπο αστικό τοπίο, η απουσία των ανθρώπων, η απουσία των ζωντανών ανθρώπινων σχέσεων, στη μεγαλούπολη, μέσα σε μια ιστορικότητα που είναι a priori βεβαρημένη με ενοχή: είναι τόπος του εγκλήματος, της πραγματοποίησης στις συνθήκες της αστικής κοινωνίας. Οι φωτογραφίες αρχίζουν να γίνονται «αποδεικτικά στοιχεία στην ιστορική διαδικασία. Αυτό ακριβώς αποτελεί την κρυμμένη πολιτική σημασία τους».<sup>834</sup> Προς την ίδια κατεύθυνση βρίσκεται και η ταινία του Βάλτερ Ρούτμαν (Walther Ruttmann) «Συμφωνία μιας Μεγαλούπολης» (1927): πρόκειται για μια χαρακτηριστική δημιουργία από το χώρο του βωβού κινηματογράφου, όπου εν μέσω της απουσίας κεντρικών προσώπων κυριαρχεί η παρουσία της πόλης του Βερολίνου: δρόμοι, κτίρια, αστοί, εργάτες, στο ζοφερό μεταίχμιο του μεσοπολέμου λίγο πριν την ναζιστική συμφορά: όπως λίγο πριν από το crescendo σε ένα συμφωνικό έργο, οι εναλλασσόμενες εικόνες, μέσα στη βουβή έντασή τους, κυοφορούν το μένος που μετά από λίγο επρόκειτο – εκκωφαντικά πλέον- να ξεσπάσει. Η εκθετική αξία προσδίδει στο έργο τέχνης «ολότελα καινούργιες λειτουργίες, απ' τις οποίες η συνειδητή σε μας, δηλαδή η καλλιτεχνική, διακρίνεται ως εκείνη που αργότερα πιθανότατα θα θεωρηθεί δευτερεύουσα»:<sup>835</sup> τούτο σημαίνει ότι με τον Μπένγιαμιν η θεώρηση της τεχνικής αποκτά μια κοινωνική, δυναμική σημασία που υπερβαίνει τα στενά, καθιερωμένα πλαίσια, μιας ακόμη θεωρίας περί αισθητικής. Είναι ωστόσο γεγονός ότι στο κείμενο που προηγείται χρονικά, στη «Μικρή ιστορία της φωτογραφίας», η αρχική θεώρηση του Μπένγιαμιν, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, ήταν περισσότερο διαλεκτική: εδώ δεν είχε διστάσει να ανιχνεύσει και στην ίδια τη φωτογραφία το ίχνος της μαγείας που έτεινε πλέον να εξαφανιστεί: «αν εμβαθύνει κανείς αρκετά σε μια τέτοια φωτογραφία, αντιλαμβάνεται κι εδώ πόσο οι αντιθέσεις συναντιούνται: η ακριβέστερη

τεχνική μπορεί να δώσει στα προϊόντα της μια τέτοια μαγική αξία, που ποτέ δεν μπορεί να έχει για μας ένας ζωγραφικός πίνακας». <sup>836</sup> «Το εδώ και τώρα» μπορεί να αναζητηθεί και πάλι από τον θεατή. Δεν αρκείται όμως ο Μπένγιαμιν εδώ, σε αυτές τις αρχικές ακόμα συλλήψεις, να εντοπίζει την αύρα στα έργα τέχνης που παράγονται μέσω της τεχνικής. Η διαμεσολάβηση τον οδηγεί να ανιχνεύσει τα ίδια τα τεχνικά αίτια του φαινομένου της αύρας στο πεδίο της φωτογραφίας: κάνει λόγο για την απόλυτη συνέχεια από το πιο ζωηρό φως ως την πιο σκοτεινή σκιά, για το μετζοτίντο (Schaubkunst), για την αρμονική κατανομή του φωτός, που προσδίδει στις πρώτες φωτογραφίες το μεγαλείο τους. <sup>837</sup> Αργότερα «Στο έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του» το κύριο μέλημα του Μπένγιαμιν είναι η εισαγωγή μιας νέας εννοιολογίας, έτσι ώστε να θεωρεί επιβεβλημένη την εγκατάλειψη της πραγμάτευσης της αύρας υπό τις νέες τεχνικές συνθήκες.

#### *η απάντηση*

Για τις θέσεις που εκφράζει ο

Μπένγιαμιν στο εν λόγω δοκίμιο για την αναπαραγωγιμότητα του έργου τέχνης είναι χαρακτηριστική η γενικότερη θέση που έχει διατυπώσει σε ένα δικό του δοκίμιο ο Αντόρνο, βάσει της οποίας ο Μπένγιαμιν έχει την τάση να εκχωρεί την πνευματική του δύναμη στο εντελώς αντιτιθέμενο. <sup>838</sup> Η βασική θέση του απέναντι στην τεχνική, δηλαδή τον κατεξουσιασμό των υλικών, στηρίζεται στη διατύπωση αφ' ενός ότι η τεχνική υποδηλώνει μια θριαμβευτική αυτονόμηση της μεθόδου και αφ' ετέρου ότι η τέχνη δεν πρέπει να γίνει αντανάκλαση της τεχνοκρατίας η οποία είναι μορφή κοινωνικής κυριαρχίας. Σταθερή προϋπόθεση είναι ότι το έργο τέχνης δεν μπορεί να συμυκνωθεί αποκλειστικά στα τεχνικά στοιχεία από τα οποία αποτελείται. Ασφαλώς μέσω της τεχνικής αναπαραγωγής ήρθαν για πρώτη φορά οι άνθρωποι σε επαφή με την τέχνη μέσα σε συνθήκες μαζικές· όμως αυτό δεν επαρκεί για τη δικαίωσή της. Κατά τον Αντόρνο η τεχνική είναι αυτή που προσδίδει στα έργα τη σκοπιμότητά τους – σχεδόν ταυτόχρονα αναπτύσσεται και πάλι η αντινομία: η τεχνική προέρχεται από τον κόσμο της εμπειρικής πραγματικότητας στην οποία η τέχνη αντιτίθεται, ενώ από την άλλη πλευρά η μαγεία της τέχνης, με την οποία αυτή απομακρύνεται από την εμπειρική πραγματικότητα, πραγματώνεται μέσω της τεχνικής. Μέσα σε αυτές τις συνθήκες η ανάγκη για τέχνη αναπτύσσεται «σαν παρηγοριά για την απομαγικοποίηση του κόσμου», μια ανάγκη κοινωνική που

έχει στιγματιστεί από την κερδοφορία των επιχειρήσεων της πολιτιστικής βιομηχανίας. Αν ο στόχος είναι η τεχνική τελειότητα, αυτή είναι ακριβώς που αποκρύπτει ότι η τέχνη «είναι ήδη νεκρή» » (Ä. Th. σ. 34)· έτσι το κριτήριο για την τεχνική αρτιότητα του έργου δεν συναρτάται απαραίτητα με το κριτήριο για την εσωτερική συνοχή του. Για τον Αντόρνο το κριτήριο δεν είναι αν η τέχνη ανταποκρίνεται στην τεχνική εξέλιξη αλλά αυτό που οφείλει να τύχει του αναστοχασμού είναι η αλλαγή των συγκροτητικών τρόπων εμπειρίας που κατασταλάζουν στα έργα τέχνης και οι οποίοι συνέχονται με την τεχνική. Το ζήτημα είναι ότι με την επίκληση της εκβιομηχάνισης έχει επέλθει μια αδρή διχοτομία ανάμεσα στην τεχνική και σε αυτό που νοείται ως «περιεχόμενο» (Gehalt/ νοηματικό, πνευματικό περιεχόμενο) του έργου τέχνης· οι δύο πόλοι οφείλουν να βρίσκονται σε αμοιβαία διαλεκτική συνάρτηση. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά του Αντόρνο στον Σαίξπηρ όπου η «τεχνική» της συρραφής των επεισοδίων επιβάλλεται από το νοηματικό περιεχόμενο, «μια μεταφυσική εμπειρία που σπάζει τη νοηματοδοτική τάξη των παλαιών ενοτήτων»· προφανώς αυτή είναι η τεχνική που αιτείται ο Αντόρνο, μια τεχνική που απορροφά και απορροφάται από το νοηματικό περιεχόμενο. Ηδη η σύλληψη του όρου «τεχνική πλοκή» ενός έργου παραπέμπει στο αδιάσπαστο των δυο πόλων, απ' όπου όμως ο Αντόρνο δεν αρνείται τη θεμιτή δυνατότητα να έχει η τεχνική τη δική της ζωή – εκεί όμως προκύπτει και το πρόβλημα καθώς η αυτονόμηση της τεχνικής έχει οδηγήσει σε ενδοαισθητικές αντιδράσεις· ο Αντόρνο αναφέρεται στην αντίδραση του Σένμπεργκ που καταφέρθηκε έντονα εναντίον της σύλληψης της τεχνικής «ως μοναδικής σωτηρίας». Με βάση αυτές τις αντιδράσεις προς την πραγματοποιημένη, την βίαιη προς το περιεχόμενο, τεχνική, αντιδράσεις που μπορούν να εκφράζονται με πρωτογονισμό, αγριότητα, βαρβαρότητα ο Αντόρνο είναι σε θέση να συμπυκνώσει όλο το εγχείρημα της μοντέρνας τέχνης: μέσα από αυτές τις αντιδράσεις απέναντι στην τεχνική γεννήθηκε η μοντέρνα τέχνη «αλλά μη μπορώντας να εγκαθιδρυθεί μετατράπηκε πάλι παντού σε τεχνική». » (Ä. Th. σ. 320) - ωστόσο ο Αντόρνο είναι προσεκτικός: η εκ νέου στροφή της τέχνης προς την τεχνική δεν αποτελεί επαναστροφή, δεν πρόκειται για μια οπισθοδρομική τάση· απαιτείται ο αναστοχασμός όχι για να αποπεμφθεί η τεχνική αλλά για να προσδιοριστεί ακριβέστερα· ο Αντόρνο αιτείται τον αναστοχασμό στην τεχνική· πρόκειται για έναν αναστοχασμό που θα οδηγήσει στην αξίωση να μπορεί η τεχνική να

εμπερικλείει και το κριτήριο για την αναστολή της. Σε αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο θα κάνει μια αναγωγή στον Καντ για την ανάδειξη της σχέσης της τεχνικής με τη σκοπιμότητα και εν συνεχεία θα αναφερθεί και πάλι στην αντιφατικότητα που διαπερνά την καντιανή σύλληψη της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό.

#### *τεχνική και σκοπιμότητα*

Η σχέση της τεχνικής με τη σκοπιμότητα θα προκύψει στην καντιανή συνάφεια από την σχέση της τέχνης με το εσωτερικό της φύσης: σύμφωνα με τη διατύπωση της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης* η ομορφιά της φύσης «φανερώνει μια τεχνική της φύσης», δηλαδή ένα σύστημα νόμων που κατ'ουσίαν αρθρώνουν μια σκοπιμότητα η οποία δεν μπορεί να προσδιοριστεί από τη διάνοια: αρμόδια εδώ είναι η κριτική δύναμη - αυτή θα κρίνει ότι τα φαινόμενα δεν ανήκουν σε έναν απλώς άσκοπο φυσικό μηχανισμό αλλά ανήκουν σε μια φύση που μπορεί να θεωρηθεί «κατ' αναλογίαν προς την τέχνη».<sup>839</sup> Σε αυτήν τη σκοπιμότητα μέσα στη φύση που προσδιορίζεται από τον ίδιο τον Καντ ως «τεχνική» αναφέρεται ο Αντόρνο, ο οποίος θα καταδείξει και πάλι την αντινομία, στην οποία επανειλημμένως ανάγεται: ναι μεν στο έργο τέχνης η σκοπιμότητά του παραμένει εντός του – όμως η σκοπιμότητα έχει εξ αντικειμένου «μια σχέση με τις πρακτικές λειτουργικές μορφές», οπότε τα έργα τέχνης κατευθύνονται, αν και άσκοπα, προς μια εξωτερικότητα. Κατά τον Αντόρνο ο Καντ δεν εξηγεί ρητά το ζήτημα της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό – το ίδιο όμως κάνει και ο Αντόρνο. Εν πάση περιπτώσει με βάση τις διατυπώσεις του θέλει να καταδείξει ότι το απαραίτητο ορθολογικό στοιχείο της τέχνης, που ενσαρκώνεται στην τεχνική της, δουλεύει και εναντίον της καθ' όσον, αν επικρατούσε αποκλειστικά αυτό, θα έτεινε να καταργήσει τη διαφορά μεταξύ της τέχνης και της εμπειρικής ύπαρξης, θα εξομοιωνόταν με τα σκόπιμα ορθολογικά μορφώματα της εμπειρικής πραγματικότητας. Από τη μια πλευρά το έργο τέχνης που έχει προσανατολιστεί αποκλειστικά στην τεχνική του άρθρωση έχει αποτύχει διότι έχει παραμερίσει την ουσιαστική συνοχή με το περιεχόμενο και από την άλλη πλευρά τα έργα που αναστέλλουν την ανάπτυξη της τεχνικής τους πέφτουν πίσω από την ιστορική στάθμη τους αναστέλλοντας την ίδια την ιστορικότητα της υπόστασής τους. Θα μπορούσαν οι θέσεις του Αντόρνο γι' αυτήν τη συνάφεια της τεχνικής να συμπυκνωθούν σε τρία σημεία:

- μέσα από τη διαλεκτική οπτική η τεχνική δεν προσδιορίζεται με βάση την υπεραφθονία των μέσων αλλά με βάση «τη συγκεντρωμένη ικανότητα του καλλιτέχνη να ανταποκριθεί στις αντικειμενικές απαιτήσεις του πράγματος»· έτσι υπ' αυτήν την διευρυμένη έννοια η τεχνική απομακρύνεται από τη συρρίκνωσή της στον εαυτό της
- η αισθητική εμπειρία δεν μπορεί να εγκλωβίζεται στη χρησιμοποίηση των τεχνικών μέσων· ναι μεν αυτά τα τεχνικά μέσα συγκροτούν πλέον ένα πεδίο αμεσότητας, όμως η αμεσότητα για την εμπειρία έχει χαθεί· εδώ η αμεσότητα της τεχνικής θα υπολείπεται πλέον της εμπειρίας, αν αυτή η αισθητική εμπειρία δεν συνδεθεί «με τον οικουμενικά διαμεσολαβημένο κόσμο»
- η ένταση μεταξύ της αντικειμενοποιητικής τεχνικής, όπως απελευθερώθηκε μέσα από την υποκειμενοποίηση της τέχνης κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, και της εκφραστικότητας των έργων τέχνης, που αρθρώνεται στην αυθορμησία, ανακύπτει μέσα στην ανάγκη να σωθεί το φευγαλέο, το παροδικό «ως κάτι άτρωτο από την πραγματοποίηση, που ταυτόχρονα τη συνοδεύει»· το φευγαλέο, η αυθορμησία της έκφρασης, πρέπει να διασωθεί – ακριβώς αυτό θέλει να διασώσει η πραγματωμένη αντικειμενικότητα που αναπτύσσεται διαδικασιακά μέσα σε όλη τη διάρκεια του έργου τέχνης η οποία όμως δρά, εξ αντικειμένου και αναπόφευκτα, ενάντια στο φευγαλέο. Μέσα σε αυτήν την αντινομία αρθρώνεται η έννοια της καλλιτεχνικής τεχνικής – «μια συσσύφεια προσπάθεια», ένα «tour de force». Όμως το ζήτημα δεν αφορά την αναπόφευκτη εμπλοκή της τεχνικής ώστε να μπορούσε να παραμεριστεί με μια απόφαση του καλλιτέχνη – κάτι τέτοιο θα ήταν απλουστευτικό – αφορά τη διαδικασία της τέχνης, την ίδια την καλλιτεχνική πράξη της οποίας ο χρόνος δομείται μέσα σε αυτήν την ασυμφιλίωτη χρονική στιγμή του φευγαλέου και της διάρκειας.

Στον Μπένγιαμιν ο Αντόρνο θα καταλογίσει την έλλειψη δύο καταστατικών διακρίσεων: εν πρώτοις θεωρεί ότι είναι αναγκαία η διάκριση ανάμεσα αφ' ενός μεν στην ανορθολογικότητα που μπορεί να ενυπάρχει μέσα

στην καλλιτεχνική δημιουργία, όταν λόγου χάρη παρουσιάζεται η ανορθολογικότητα «της τάξης των πραγμάτων ή του ψυχικού βίου», και η οποία όμως ακριβώς λόγω της καλλιτεχνικής μορφοποίησης αποκτά εξ αντικειμένου μια οιονεί ορθολογικότητα και αφ'ετέρου στην διαπύρσια διακήρυξη της ανορθολογικότητας: σε αυτήν την ανορθολογικότητα ωθεί η ίδια η ορθολογικότητα των αισθητικών μέσων στο βαθμό που η ορθολογικότητα συμπιέζεται ώστε το αισθητικό μέσο να γίνεται αυτοσκοπός, (το μέσο για το μέσο)· και τούτο είναι η περίπτωση των προϊόντων της μαζικής κουλτούρας, του μαζικά παραγόμενου έργου τέχνης, όπου η τεχνική καταλαμβάνει όλο το τοπίο: «η πολιτιστική βιομηχανία», αναφέρεται στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, «απολυτοποιεί τελικά τη μίμηση. Η ίδια, όντας πια μόνο τεχνοτροπία, αποκαλύπτει το μυστικό της τελευταίας, την υπακοή στην κοινωνική ιεραρχία».<sup>840</sup> Το δυναμικό της μίμησης απογυμνώνεται και συρρικνώνεται σε ένα «ιδίωμα φυσικότητας», όπως αναφέρεται στην ίδια συνάφεια της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*. Η δεύτερη αναγκαία διάκριση που ωστόσο κατά τον Αντόρνο απουσιάζει και αυτή από τη «μεγαλόπνοη θεωρία του Μπένγιαμιν για την αναπαραγωγή των έργων τέχνης» είναι ανάμεσα σε μια αντίληψη που ασφαλώς οφείλει να κατατείνει στην αποϊδεολογικοποίηση της τέχνης και σε μια αντίληψη που προωθεί την κατάχρηση των ορθολογικών μέσων με σκοπό την εκμετάλλευση και τον έλεγχο των μαζών (Ä. Th. σ. 90).

<sup>841</sup> Το πρώτο (η αποϊδεολογικοποίηση) δεν πρέπει να συνεπάγεται ανεξέλεγκτα το δεύτερο (την κατάφαση στην τεχνική, στο βαθμό που αυτή απολήγει στην «αισθητικοποίηση της πολιτικής» σε συνθήκες φασισμού και, αργότερα, στη διαχείριση του έργου τέχνης σε καθεστώς αγοράς). Στον Μπένγιαμιν, κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, απολυτοποιείται η αντίθεση ανάμεσα στην αύρα και στο μαζικά παραγόμενο έργο- μια απολυτοποίηση που οδηγεί στην καταδίκη της αύρας ανοίγοντας έτσι το δρόμο για την προστασία των προϊόντων της μαζικής κουλτούρας - ασφαλώς δεν ήταν αυτή η πρόθεση του Μπένγιαμιν, όπως ασφαλώς γνωρίζει ο Αντόρνο.<sup>842</sup> Κατά τούτο η θέση του Αντόρνο επικεντρώνεται ουσιαστικά σε μια «διαλεκτική κριτική» της θεώρησης του Μπένγιαμιν έτσι ώστε να αποφευχθεί η αδρή διχοτομία ανάμεσα στη διάσταση της αύρας και στην τεχνολογική διάσταση. Για τον Αντόρνο η αντικειμενοποίηση (που θα οδηγήσει στην τεχνική) εγκυμονείται ήδη στα πρώτα καλλιτεχνικά ίχνη, όπως είναι τα σχεδιάσματα στο τοίχωμα μιας

σπηλιάς: το θεώμενο έργο αποσπάται από την πράξη της όρασης ανοίγοντας τον δρόμο για την τεχνική διαδικασία στην οποία ενυπάρχει και η αναπαραγωγή. «Κάθε έργο, ως κάτι που προορίζεται για πολλούς, είναι σύμφωνα με την ιδέα του μια αναπαραγωγή» » (Ä. Th. σ. 56): η διατύπωση αυτή του Αντόρνο μάλλον ξαφνιάζει γιατί αναφορές στους «πολλούς» είναι μάλλον σπάνια και εδώ προφανώς γίνεται για να προσεγγίσει τη θέση του Μπένγιαμιν· όπως αναπτύσσει σε άλλη συνάφεια είναι ρητή η αντίρρησή του για την επικοινωνία, άρα για τους πολλούς: το έργο τέχνης δεν είναι φτιαγμένο ούτε για έναν παρατηρητή ούτε καν για το υπερβατικό υποκείμενο της καντιανής κατάληψης (Apperzeption)<sup>843</sup> έτσι ώστε εν τέλει το έργο τέχνης δεν μπορεί να κριθεί με κατηγορίες της επικοινωνίας. Ο δρόμος για τη θεματοποίηση της βιομηχανικής τεχνικής είναι διττός: αφ' ενός μεν η βιομηχανική μέθοδος ανοίγει δρόμους για το Νέο· αφ' ετέρου όμως ακριβώς αυτή η ίδια η βιομηχανική μέθοδος, έχοντας στην υπόστασή της το πάντοτε ίδιο, θέτει ως στόχο την επανάληψή του, την παραγωγή των μαζικών προϊόντων – κάτι που εντ τέλει ακυρώνει τη δυναμική του Νέου.

Ο Αντόρνο θα δεχτεί την κριτική προς την αύρα όταν αυτή έχει πλέον φθαρεί και έχει εκπέσει σε ένα πρόσθετο, εξωτερικό στοιχείο πάνω στο έργο τέχνης. Ηδη η Νέα Αντικειμενικότητα (neue Sachlichkeit), όπως αναφέρθηκε ήδη στην ενότητα για την πρόοδο, είχε ανοίξει τον δρόμο θεωρώντας ως περιττά τα υποκειμενικά στοιχεία, την έκφραση και την μίμηση. Κυρίως όμως είναι ο εμπορικός κινηματογράφος που φθείρει την αύρα χρησιμοποιώντας το «εδώ και τώρα» σαν ένα πρόσθετο, επίπλαστο στοιχείο· γίνεται ένα στοιχείο «ατμόσφαιρας» που έρχεται χτίζει ένα κλίμα για να συνδράμει την ιδεολογία μιας ατομικότητας η οποία δήθεν υπάρχει «στον διοικούμενο κόσμο».<sup>844</sup> Για τον Αντόρνο η έννοια της αύρας του Μπένγιαμιν δεν περιορίζεται στο «εδώ και τώρα» του έργου – είναι κάτι που παραπέμπει πέρα από την «απτή» ύπαρξη του έργου, είναι το πνευματικό του περιεχόμενο· τούτο σημαίνει ότι υπάρχει ένα πνευματικό περιεχόμενο που διαπερνά την συνάρθρωση των στιγμών του έργου με τέτοιο τρόπο ώστε να αντιστρατεύεται την κυρίαρχη λογική· στο δικό της πεδίο αυτή έχει όλα τα όπλα για να επιτεθεί στην τέχνη, και βέβαια κυρίως στην μοντέρνα τέχνη, ακριβώς για να διασώσει το υπάρχον, για να προστατέψει το μαζικά παραγόμενο προϊόν ώστε να προκύψει το μόνο ζητούμενο: το κέρδος και η υποταγή σε αυτό. Αν



καταργηθεί η διάσταση πέραν του φαινομένου που αρθρώνεται στην αύρα, καταργείται η ίδια η τέχνη, όχι όμως ενδοαισθητικά σαν αίτημα της modernité, αλλά από την εξωτερική εμπειρική πραγματικότητα· σε αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο θα αναδείξει ότι το πρόβλημα δεν είναι μόνον η κατάργηση του φαινομένου. Εφ' όσον στοιχείο της αύρας αποτελεί η λατρευτική αξία του έργου τέχνης, η αντικατάστασή της από την εκθετική αξία αποτελεί «*imago της ανταλλακτικής διαδικασίας*»· οι δύο στιγμές (της τέχνης και της ανταλλακτικής διαδικασίας) δεν πρέπει να μπαίνουν σε μια σχέση αδιάφορης ισοδυναμίας διότι διαφορετικά ο δρόμος οδηγεί στην απόλυτη ενοποίηση έτσι ώστε να χάνεται η κριτική απέναντι στην ενότητα. Το ζητούμενο δεν είναι απλώς η πληρότητα εντός του έργου αλλά το εμμενές ρήγμα εντός του: «η εμπεριεχόμενη αλήθεια της τέχνης, όργανο της οποίας ήταν η ολοκλήρωση, στρέφεται και κατά της τέχνης και σε αυτήν τη στροφή βρίσκονται οι εμφαντικές στιγμές της τέχνης». Η αύρα έχει μέσα της την άρνηση καθώς, ως υπέρβαση του φαινομένου, στρέφεται και εναντίον του φαινομένου. Αυτό το αρνητικό φορτίο της αύρας θεωρεί ο Αντόρνο ότι λείπει από την θεώρηση του Μπένγιαμιν έτσι ώστε η κατάργησή της ισοπεδώνει το φαινόμενο δηλαδή το αφήνει άθικτο στις συγκεκριμένες διαστάσεις του· είναι αυτές οι απτές, χειροπιαστές διαστάσεις στις οποίες ο αστός θέλει να εντοπίζει το έργο τέχνης προβάλλοντας πάνω του τη δική του συναισθηματική κατάσταση.

Ο Αντόρνο θα αναφερθεί και πάλι στην καντιανή σκοπιμότητα χωρίς σκοπό για να κινητοποιήσει αυτή τη φορά τον Καντ απέναντι στον Μπένγιαμιν· η τεχνική χωρίς σκοπό στο πεδίο της τέχνης αντιδιαστέλλεται προς την τεχνική στις συνθήκες της εκβιομηχάνισης όπου εδώ το μοντέλο είναι η εξωαισθητική σκοπιμότητα. Για τον Μπένγιαμιν η απόσταση από τους πρακτικούς σκοπούς συνιστά ασφαλώς την αύρα – όμως αυτό ανάγεται, σύμφωνα με τη δική του σύλληψη, σε ένα παλαιότερο στάδιο. Στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητας η απώλεια της αύρας ισοδυναμεί με την ανάδυση των εμπειρικών σκοπών στην περιοχή της τέχνης. Αυτό που απαιτείται είναι ο στοχασμός για τη σκοπιμότητα καθώς ο αντικειμενικός σκοπός του έργου τέχνης βρίσκεται μέσα στο ίδιο, δεν είναι έξω από αυτό· όμως με την εκβιομηχάνιση αυτό δεν συμβαίνει γιατί η τεχνική αναπαραγωγή δεν έχει εσωτερικευτεί ως εγγενής μορφολογικός νόμος της τέχνης (προφανώς αυτό ήταν το αίτημα του Μπένγιαμιν το οποίο δεν αναπτύχθηκε μέσα από τη

δική του *Darstellung*/έκθεση). Έτσι κατά τον Αντόρνο ο Μπένγιαμιν υποκύπτει στην ιστορική τάση όπου η απόσταση εκμηδενίζεται στην πλήρη εγγύτητα που σημαίνει: την πλήρη ενσωμάτωση στο πρακτικό, εμπειρικό πεδίο. Η πορεία πρέπει να είναι ακριβώς η αντίθετη: τα έργα τέχνης δεν πρέπει να παρεμβαίνουν στους πρακτικούς σκοπούς, ο θεατής, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, «δεν πρέπει να πιάσει και να καταβροχθίσει το έργο τέχνης»· ο θεατής πρέπει να πειθαρχεί στην ύπαρξη και στη νομοτέλεια του έργου τέχνης ώστε να οδηγείται στην ταύτιση μαζί του, υπό την έννοια ότι αναπνέει την αύρα του· πρέπει εν τέλει «να αυτοαπεμπολείται» και να ρίχνεται μέσα στο αντικείμενο, σύμφωνα και πάλι με την εγγεγραμμένη θέση που επικαλείται ο Αντόρνο και για το δικό του αίτημα πρόσληψης του έργου τέχνης: «να απελευθερωθεί το αντικείμενο» (Ä. Th. σ. 409). Η οπτική της ελευθερίας όμως δεν μπορεί να αρθρωθεί χωρίς την αναφορά στην αναγκαιότητα: το έργο τέχνης είναι και οφείλει να είναι ελεύθερο έναντι της αναγκαιότητας της εμπειρικής πραγματικότητας από την οποία όμως αντλεί το αναπόφευκτο αίτημα συνοχής και ολοκλήρωσης των στοιχείων που το συναποτελούν. Η τέχνη καλείται να δει το φράγμα τη στιγμή που η συνθήκη δημιουργίας της την αποκλείει ακριβώς από αυτό. Πώς να δει τη συγκροτητική συνθήκη της; Εδώ έρχεται κατά τον Αντόρνο η δύναμη της θεώρησης του Μπένγιαμιν για τον οποίο «τα έργα τέχνης δεν λυτρώνονται»· «η αέναη εξέγερση της τέχνης εναντίον της τέχνης έχει *fundamentum in re*.» Η ύπαρξη του έργου τέχνης, η αναγκαία υλικότητά του αρθρώνεται ακριβώς για να αρνηθεί και να υπερβεί αυτήν την υλικότητα. Η τέχνη πορεύεται μέσα σε αυτό το ενδιάμεσο τραγικό πεδίο.<sup>845</sup>

*Αντόρνο και Λούκατς* Ο Γκέοργκ Λούκατς στο έργο του «Ενάντια στον παρεξηγημένο ρεαλισμό» που δημοσιεύτηκε το 1958 θα υποστηρίξει τον κριτικό ρεαλισμό απέναντι στον μοντερνιστικό αντιρεαλισμό. Στο δεύτερο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου, που φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Φραντς Κάφκα ή Τόμας Μαν» ο Λούκατς θα επιτεθεί στον μοντερνισμό θεωρώντας ότι η σταθερή προκειμένη του που επέχει θέση καθοριστικού κριτηρίου είναι η αγωνία· πρόκειται για την αγωνία μέσα σε έναν υπερβατικό κόσμο, ο οποίος εδώ θεωρείται η μοντερνιστική οδός για τη φυγή από την πραγματικότητα. Με την επίκληση της «φυγής από την πραγματικότητα» αποσιωπάται το κυρίαρχο: η συγκρουσιακή σχέση που (οφείλει να) έχει ο

καλλιτέχνης απέναντι στην υπάρχουσα κατάσταση. Όπως έχει διατυπώσει ο Αντόρνο η τέχνη συνιστά «την κοινωνική αντίθεση στην κοινωνία» – και εδώ εννοείται βέβαια κάθε κοινωνία: είτε αυτή του δυτικού καπιταλισμού είτε αυτή της σοβιετικής δομής εξουσίας. Αυτή η κομβική αποσιώπηση έχει ως προπομπό τον σημαντικό σοβιετικό θεωρητικό τέχνης Μιχαήλ Λίφσιτς (Michail Lifschitz), ο οποίος έχει ιδιαίτερα ασχοληθεί με την αισθητική στο μαρξικό πεδίο. Για τον Μ. Λίφσιτς καταστατική στιγμή της τέχνης αποτελεί η ενότητα της επανάστασης με την κλασσική παράδοση<sup>846</sup>: μέσα όμως από αυτήν την οπτική ο επαναστατικός χαρακτήρας σπεύδει να προστατευτεί κάτω από την στοργική στέγη της κλασσικής παράδοσης προκειμένου να μην ανταποκριθεί στην εγγενή φύση του, στη ρήξη. Ασφαλώς και η modernité ερεϊδεται στη σχέση της με την κλασσική παράδοση – όμως αυτή η εσωτερική σχέση ανακλύπει, κάθε φορά με περισσότερη ή λιγότερη επιτυχία, μέσα από έναν καθαρά συγκρουσιακό χαρακτήρα. Ο Γκ. Λούκατς θα υιοθετήσει ένα κριτήριο υγείας που διαβλέπει στον κριτικό ρεαλισμό - εδώ ο κατ' εξοχήν εκπρόσωπος θεωρείται ο Τόμας Μαν, στον οποίο δεν υπάρχουν οι υπερβατικές προκειμένες του τόπου και του χρόνου αλλά υπάρχουν οι αναγωγές στις συγκεκριμένες κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες – παράλληλα ο Λούκατς υιοθετεί ένα κριτήριο νοσηρότητας, με κατ' εξοχήν εκπρόσωπο τον Φρανς Κάφκα, ένα κριτήριο που κατά τον Λούκατς διέπει τον μοντερνισμό του οποίου η εμπειρία είναι «η εμπειρία του τίποτα»· βάσει αυτής δεν μπορεί να υπάρξει καμιά πίστη στο μέλλον της ανθρωπότητας. Αν αναφέρουμε ενδεικτικά την συγκλονιστική εμπειρία στη *Δίκη* του Φρανς Κάφκα, προκαλεί πραγματικά απορία η «εμπειρία του τίποτα» που εκφράζει ο Λούκατς. Για τον Λούκατς ο στόχος του καλλιτεχνικού έργου οφείλει να είναι «μια δυναμική, πολύπλοκη, αναλυτική απόδοση των κοινωνικών σχέσεων» και όχι «η απώλεια προοπτικής και ιστορικότητας» - ακριβώς όμως αυτήν την πολυπλοκότητα των κοινωνικών σχέσεων έρχεται να αποδώσει η *Δίκη*, η οποία εστιάζει, όπως παρατηρεί η Χάννα Αρεντ, «στη λειτουργία μιας ύπουλης γραφειοκρατικής μηχανής στην οποία ο ήρωας έχει παγιδευτεί χωρίς να φταίει».<sup>847</sup> Ο τρόμος του ήρωα Κ. είναι ιστορικός. Αντίθετα ο Λούκατς θεωρεί ότι η «ολότητα του απεικονιζόμενου κόσμου» που αρθρώνεται στο έργο του Τόμας Μαν αντιπαράτίθεται στα συνειδησιακά ρεύματα που αρθρώνονται στην μοντερνιστική έκφραση και τα οποία εξαφανίζουν την αντικειμενική πραγματικότητα. Ο Λούκατς θα κάνει

συγκεκριμένες αναφορές σε ορισμένους συγγραφείς όπως είναι ο Ροζέ Μαρτέν ντυ Γκαρντ (Roger Martin du Gard), ο Ο' Νηλ (O'Neill), η Ελσα Μοράντε (Elsa Morante), ο Τόμας Γουλφ (Thomas Wolfe)· θα επιμείνει ιδιαίτερα στον Μπρεχτ καθώς θα τον αναδείξει ως τον κατ' εξοχήν ρεαλιστή θεατρικό συγγραφέα της εποχής του: στο έργο του θα διακρίνει την αρχική φάση κατά την οποία ο Μπρεχτ παραμερίζει τον συναισθηματισμό και ιδιαίτερα την ενσυναίσθηση (Einfühlung) επιβάλλοντας διανοητικά σχήματα στους θεατές μετατρέποντάς τους «σε απλά φερέφωνα». Αν αργότερα θα στραφεί ο Μπρεχτ στην εσωτερικότητα των ηρώων με μια «μερική επιστροφή» στην αριστοτελική αισθητική (όπως συμβαίνει με τα έργα *Τα Οπλα της Σενιόρας Καράρ* ή *Η Ζωή του Γαλιλαίου*), ωστόσο στα έργα της κεντρικής περιόδου (όπως είναι ο *Καυκασιανός Κύκλος με την Κιμωλία*, *Μάνα Κουράγιο*, *Ο Καλός Άνθρωπος του Σετζουάν*) επικρατεί η τεχνική της αποστασιοποίησης, η οποία τώρα πλέον, κατά τον Λούκατς, αποκτά μια υψηλή αισθητική βαρύτητα πέρα από τον αφηρημένο αρχικό διδακτισμό, με όχημα τη δύναμη της αλληγορίας - αυτή ενσωματώνεται στη θεατρική πράξη χωρίς να αποτελεί μια τεχνική εξωτερική σύλληψη. Στον ώριμο Μπρεχτ ο Λούκατς θα διακρίνει ένα ενδιαφέρον για μια «ηθική πολυπλοκότητα και αναζήτηση μιας πολυδιάστατης τυπολογίας», στοιχεία που θα τον αναδείξουν σε κατ' εξοχήν εκπρόσωπο των θέσεων του κριτικού ρεαλισμού απέναντι στον μοντερνισμό. Στο τέλος της συγκεκριμένης ενότητας ο Λούκατς δεν έχει πρόβλημα να διατυπώσει καθαρά πολιτικές θέσεις πραγματευόμενος ζητήματα αισθητικής: θα στηρίζει τον ρεαλισμό στην τέχνη, την ειρηνική συνύπαρξη ανάμεσα στα έθνη και θα δηλώσει την εκτίμησή του στον κομμουνισμό, σημειώνοντας, παρενθετικά, ότι αυτή η εκτίμηση δεν συνεπάγεται τυφλή υπακοή· ακόμη μια φορά γίνεται σαφές ότι ακόμα και ορθές πολιτικές θέσεις ακυρώνονται ενδοαισθητικά: η ρητότητά τους χάνει την δραστηριότητά της, εφ'όσον στο έργο τέχνης η δραστηριότητα δεν μπορεί να ανακύψει πάρα μόνον από την ίδια την καλλιτεχνική εκτύλιξη· είναι βέβαια άλλο ζήτημα αν η ακύρωση των θέσεων μέσω της τέχνης θέτει υπό ερώτηση πλέον και την ίδια την ορθότητα, ή έστω την ορθή διατύπωση, αυτών των θέσεων.

στον Λούκατς μέσα από το δοκίμιό του «Εξαναγκαστική συμφιλίωση» που θα το δημοσιεύσει στο περιοδικό *Der Monat*, στο τεύχος Νοεμβρίου 1958 και το οποίο θα περιληφθεί στον τόμο των Απάντων του, *Noten zur Literatur*.<sup>848</sup> Ο Αντόρνο θα εγκωμιάσει ασφαλώς κατ' αρχήν τα νεανικά έργα του Λούκατς που επηρέασαν άλλωστε και τον ίδιο (*Η ψυχή και οι μορφές, Θεωρία του μυθιστορήματος και Ιστορία και ταξική συνείδηση*) αλλά δεν θα παραλείψει να αναφερθεί στον καταστρεπτικό κομορμισμό στο έργο του Λούκατς *Η καταστροφή του Λόγου*: εδώ στοχαστές που αντιτάχτηκαν στην πραγματοποίηση της σκέψης που αποτελούσε αίτημα και του ίδιου του Λούκατς τέθηκαν συλλήβδην στο στόχαστρό του «κατά τρόπο εξαιρετικά μη διαλεκτικό». Ο Αντόρνο υπό μια έννοια θρηνεί για την περίπτωση του Λούκατς ο οποίος κάποτε «συγκαταλεγόταν σε ό,τι πιο προοδευτικό υπήρχε» ενώ τώρα τίθεται το ερώτημα αν πλέον συγκαταλέγεται στην αντικειμενική συνέπεια της παλινδρόμησης του ευρωπαϊκού πνεύματος ή αν η περίπτωσή του «προδίδει κάτι για το πεπρωμένο της ίδιας της θεωρίας»· εδώ ο Αντόρνο διατυπώνει μια θέση που αιφνιδιάζει και για τη δική του περίπτωση γιατί θέτει το ερώτημα μήπως το ζήτημα είναι λιγότερο πλέον η θεωρία και περισσότερο εκείνη η πράξη «η οποία θα ήταν άμεσα ταυτόσημη με την παρεμπόδιση της καταστροφής». <sup>849</sup> (Μια τέτοια θετική αναφορά του Αντόρνο προς την πράξη είναι μάλλον σπάνια). Προχωρώντας προς τον κύριο στόχο του άρθρου του ο Αντόρνο θα επιχειρήσει να αντιπαραθέσει τη δική του συνηγορία για το μοντερνιστικό κίνημα απέναντι στην επίθεση του Λούκατς. Αν η επίθεση στον μοντερνισμό τελείται προς υποστήριξη μιας αληθινής έννοιας της νεωτερικότητας, τούτο για τον Αντόρνο αποτελεί συνηγορία υπέρ του μετριοπαθούς «πίσω από τη λογική του οποίου ελλοχεύουν τα σκύβαλα της τετριμμένης λογικότητας» (Ä. Th. σ. 46). Αυτά τα σκύβαλα έρχονται να προγράψουν την ιδιαιτερότητα του καλλιτέχνη «την αυτοπροαίρετη απομόνωσή του» ενώ κατά τον Αντόρνο η εκκεντρικότητα του καλλιτέχνη, η «λόξα» όπως αποδίδεται με τον όρο «spleen», έχει μια διαφωτιστική λειτουργία, «είναι πιο ορθή συνείδηση από τις διδασκαλίες για το στρατευμένο ή διδακτικό έργο τέχνης, που ο επαναστροφικός τους χαρακτήρας είναι σχεδόν παντού κατάφωρος στη μωρία και τον τετριμμένο χαρακτήρα των σοφών διδαγμάτων που δήθεν μεταδίδουν» (Ä. Th. σ. 160). Η εκκεντρικότητα του

καλλιτέχνη οφείλει να μην παραμείνει ωστόσο έξω από τον αναστοχασμό – γιατί τότε θα οδηγούσε σε μια αδιέξοδη εσωτερίκευση. Ο Αντόρνο αναφέρεται σχετικά στη διατύπωση του Μπένγιαμιν: «δεν μου καίγεται καρφί για την εσωτερικότητα» με πρόθεση να πλαγιοκοπήσει τον Κίρκεγκαρντ - ο Αντόρνο θα αναδείξει ότι αυτή η αναφορά στοχεύει στην αφηρημένη υποκειμενικότητα που «κορδώνεται σαν να είχε ουσιαστική υπόσταση»· όμως το αληθές της διατύπωσης του Μπένγιαμιν παραμένει ημιτελές στο βαθμό που εκφράζεται με μια αφηρημένη άρνηση. Το ζητούμενο είναι η εις εαυτόν καταβύθιση και μόνο μέσα από αυτήν την καταβύθιση διασφαλίζεται η δυνατότητα άρνησης της εσωτερικότητας – σε μια τέτοια προσδιορισμένη άρνηση θα αναδειχτεί η εσωτερικότητα στην αντικειμενικότητά της· η υποκειμενικότητα ούτε προγράφεται ούτε όμως είναι πλέον αφηρημένη.

Σε ένα πρώτο μεθοδολογικό επίπεδο ο Αντόρνο εστιάζει στο επίπεδο της διαλεκτικής διαδικασίας που διαπερνά τις θέσεις του Λούκατς: αν και ο ίδιος ο Λούκατς εξαίρει την εγγελιανή έννοια του συγκεκριμένου, ακρωτηριάζει αυτή τη σύλληψη περιορίζοντάς την σε έναν εξωτερικό συσχετισμό της λογοτεχνίας με την εμπειρική πραγματικότητα· υπάρχει ένα κενό και αυτό αφορά την έλλειψη του αυτοαναστοχασμού που συγκαλύπτει ότι μαζί με την αντικειμενικότητα έχει αφαιρεθεί από τη διαλεκτική διαδικασία και το υποκείμενο. Κατ' ουσίαν ο Αντόρνο θα επιτεθεί στον κατ' εξοχήν χαρακτήρα που αποδίδει ο Λούκατς στον μοντερνισμό, αυτόν της «παρακμιακής τέχνης». Εδώ στον μοντερνισμό θα συμπεριλάβει «ολοκληρωτικά ετερογενείς περιπτώσεις», όπως είναι ο Προυστ, ο Κάφκα, ο Τζόυς, ο Μπέκετ, καθώς και ο Μπεν, ο Γύνκγκερ, ο Χάιντεγκερ αλλά και ο ίδιος ο Αντόρνο και ο Μπένγιαμιν· μόνον ο ερμητικός χαρακτήρας των έργων αυτών των δημιουργών μπορεί να διαφυλάξει το κριτικό τους περιεχόμενο απέναντι στην εύληπτη υποδοχή που αποτελεί αίτημα της πολιτιστικής βιομηχανίας, η οποία ζητά να παρακάμψει την κριτική διάσταση της αισθητικής φαινομενικότητας με την επίκληση του ρεαλισμού· «η απάτη της ισότιμης ανταλλαγής» διασφαλίζεται ανάμεσα στον ρεαλισμό και τη χαλαρότητα, τη μη δεσμευτικότητα που ζητείται από τον διασκεδασμένο καταναλωτή. Απέναντι σε αυτά η ερμητικότητα, η μετάδοση του μη μεταδόσιμου, η βίαιη διάνοιξη της πραγματοποιημένης συνείδησης διαπερνούν την modernité.<sup>850</sup> Για τον Αντόρνο το πρόβλημα βρίσκεται στον ίδιο τον

(συντηρητικό) όρο «παρακμή»: η παρακμή είναι κατηγορία αναπόσπαστη από το θετικό αντίθετό της «την εικόνα μιας πανίσχυρης φύσης· κατηγορίες που είναι φυσικές προβάλλονται πάνω σε κάτι που είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένο». Αυτή η αναγωγή στη φυσικότητα είναι η ουσιαστική θέση του Αντόρνο για την ιδεολογία, γι' αυτό και στο σημείο αυτό θα επικαλεστεί την κριτική στην ιδεολογία του Μαρξ και του Ένγκελς· προς την ιδεολογία, προς «την υφαρπαγή του διαμεσολαβημένου ως άμεσου» διολισθαίνει επικίνδυνα το «κοινωνικά υγιές» (το οποίο ούτως ή άλλως όζει κοινωνικής καταστολής) και το οποίο επικαλείται ο Λούκατς εντοπίζοντάς το στον σοσιαλιστικό ρεαλισμό που δομείται πάνω στη θετικότητα, στην εμμένεια του νοήματος της ζωής έτσι όπως έχει επιτευχθεί στη σοσιαλιστική οικοδόμηση· όμως κατά τον Αντόρνο η όποια δύναμη αυτού του ρεαλισμού δεν προκύπτει από την αρτιότητα μιας νέας κοινωνικής συγκρότησης – συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο στον σοσιαλιστικό ρεαλισμό: το κίνητρο της καλλιτεχνικής δημιουργίας δεν μπορεί να εμπνευστεί από έναν θρίαμβο που ενσωματώθηκε σε μια ορθολογικοποιημένη πραγματικότητα· μάλλον προσανατολίζεται προς την καθυστέρηση που επικρατεί στην περιφέρεια του σοβιετικού συστήματος, στις επαρχίες και η οποία αφορά τόσο τις παραγωγικές δυνάμεις όσο και τη συνείδηση. Ούτως ή άλλως η θεωρία της αντανάκλασης συνέχεται «με το δόγμα μιας μηχανικής προόδου της ανθρωπότητας, δηλαδή ανεξάρτητης από την καταπνιγμένη στο μεταξύ αυθορμησία της».<sup>851</sup>

Η κριτική του Χέγκελ στον καντιανό φορμαλισμό, όσον αφορά το πεδίο της αισθητικής, συρρικνώνεται και απολυτοποιείται από τον Λούκατς σε μια κριτική προς τη μορφή εν γένει ενώ κατά τον Αντόρνο ο στόχος του έργου τέχνης είναι να αναδείξει ως αντικειμενικότητα την ίδια τη μορφή του μέσα από τις συστατικές στιγμές της. Για τον Λούκατς οι συστατικές στιγμές της αντικειμενικότητας που αρθρώνονται ως μορφή αποτελούν «συμβεβηκότα, ως τυχαίες προσθήκες εκ μέρους του επηρμένου υποκειμένου»,<sup>852</sup> θέση εκ διαμέτρου αντίθετη προς τον Αντόρνο για τον οποίο ο αναστοχασμός του για τη μορφή θα καταλήξει, όπως παρακολουθήσαμε στην *Αισθητική Θεωρία*, στην ανάδειξη του διαμεσολαβημένου χαρακτήρα της: η μορφή συνίσταται στην εσωτερική συνοχή (Stimmigkeit) του έργου τέχνης που εν τούτοις δεν πρέπει να ταυτίζεται μαζί του. Στο μοντέρνο έργο τέχνης η μορφή τείνει να αναιρέσει εαυτήν, κάτι που σε κάθε περίπτωση

διαφαίνεται σε μια μεγάλη καλλιτεχνική δημιουργία· ως παράδειγμα αναφέρεται ο Μότσαρτ του οποίου η «παιγνιώδης χαλάρωση» αποτελούσε ήδη μια ενδοαισθητική δοκιμασία που έφτανε μέχρι την αναίρεση της εσωτερικής συνοχής. Ο Αντόρνο θα προσδιορίσει καταστατικά τη θέση του για τη μορφή: η εσωτερική συνοχή της συνίσταται ταυτόχρονα «στην μη καταπιεστική σύνθεση των διάσπαρτων στοιχείων» που τα διαφυλάσσει μέσα στις αντιφάσεις τους έτσι ώστε να συγκροτούν την αλήθεια. Στο επίκεντρο αυτής της σύλληψης βρίσκεται η θέση ότι η μορφή «όντας μια ενότητα που έχει τεθεί, αναστέλλει τον εαυτό της πάντοτε επειδή έχει τεθεί· ουσιώδες για την ίδια είναι να διακόπτεται από το Άλλο της· ουσιώδες για τη συνοχή της είναι να διασπάται η συνέχειά της» (Ä. Th. σ. 216). Μέσα από μια τέτοια ανάδειξη της μορφής όπου η εσωτερική ρήξη αποτελεί την αισθητική αναγκαιότητά της διαφυλάσσεται το κριτικό δυναμικό της: η μορφή είναι η πιο άμεση αντίθεση στην αμεσότητα: «αν η μορφή είναι αυτό που κάνει τα έργα τέχνης να είναι έργα τέχνης, τότε ισοδυναμεί με τον διαμεσολαβημένο χαρακτήρα τους, με τον αντικειμενικό αυτοστοχασμό τους». (Ä. Th. σ. 216). Ο ενδοαισθητικός κλωνισμός της μορφής, της εσωτερικής ενότητας συνιστά κλωνισμό του νοήματος. Το θετικό νόημα που έχει συγκροτηθεί στα πλαίσια του σοσιαλιστικού ρεαλισμού τίθεται στο στόχαστρο του Αντόρνο μέσα από την ευρύτερη οπτική του για το νόημα στο έργο τέχνης. Ήδη με την καντιανή σύλληψη της σκοπιμότητας χωρίς σκοπό τα έργα τέχνης αποχωρίζονται από την εμπειρική πραγματικότητα, οπότε δεν μπορεί ο σκοπός τους να αποτελέσει το νόημα του έργου τέχνης «παρά τη συγγένεια με την εσωτερική τελεολογία τους». Η χρεωκοπία του νοήματος είναι πλέον σαφής μετά το Αουσβιτς οπότε τα έργα τέχνης αρνούνται να επικυρώσουν το παραδοσιακό νόημα. Όμως ο Αντόρνο δεν αρκείται στην αφηρημένη άρνηση του νοήματος – η προσδιορισμένη άρνησή του θα διασώσει το νόημα διευρύνοντάς το: τούτο «είναι νόμιμο μέσα στην ολότητα του έργου μόνον εφ'όσον είναι κάτι περισσότερο από το δικό της νόημα». (Ä. Th. σ. 229). Στα πλαίσια αυτής της διεύρυνσης ο Αντόρνο κάνει λόγο για το «αισθητικό νόημα» που συνίσταται ακριβώς στην χειραφέτηση των έργων τέχνης από το παραδοσιακό νόημα τους - το αισθητικό νόημα αγγίζει κάτι επιπλέον του νοήματος: την απουσία νοήματος· αυτή όμως δεν οδηγεί στο κενό - «η συνέπεια με την οποία ένα έργο αρνείται το νόημα υποχρεώνει το έργο να έχει την ίδια πυκνότητα και



εσωτερική ενότητα η οποία άλλοτε φανέρωνε το νόημα» (Ä. Th. σ. 231). Η πρωτοπορία έχει εντάξει στη σύστασή της αυτήν την προβληματική περί του νοήματος. Ειδικά στον Μπέκετ ο Αντόρνο θα δει, όπως ήδη αναπτύχθηκε, όλη την ιστορική συντριβή της θετικότητας: ο Μπέκετ θα εντάξει την άρνηση του νοήματος στις παραδοσιακές δομές του θεατρικού έργου, έτσι ώστε οι κλασσικές (αριστοτελικές) συνιστώσες της θεατρικής πράξης, η ενότητα του τόπου, του χρόνου, της δράσης τίθενται ως παρωδία – αν και τα επεισόδια ενσωματώνονται με ισορροπία για να συγκροτήσουν «μια ακροαματική διαδικασία με θέμα το νόημα», η κάθαρση, έστω και ως καταστροφή, δεν επέρχεται ποτέ. Η κατάσταση μόνο ως μετέωρη είναι κατάσταση. Για τον Αντόρνο η αδιαφορία προς τη μορφή, προς το ύφος, συμπαρασύρει το έργο τέχνης σε μια «δογματική σκλήρυνση του περιεχομένου» - εδώ η διάκριση μεταξύ αφηρημένης και πραγματικής δυνατότητας την οποία επικαλείται ο Λούκατς για να καταδείξει την απόκλιση της πρωτοποριακής λογοτεχνίας από την πραγματικότητα δεν επαρκεί. Ο Αντόρνο θα αναφερθεί στην περίπτωση του Προυστ: η καλλιτεχνική δυναμική συγκροτεί την ενότητα ανάμεσα στην πιστότητα στην πραγματικότητα και την μη ρεαλιστική μεθοδολογία, καθώς το αισθητικό πεδίο του Προυστ δομείται πάνω στη ρεαλιστική παρατήρηση που συνέχεται με τον εσωτερικό νόμο της «ακούσιας ενθύμησης» (unwillkürliche Erinnerung).

Εν τέλει το επίκεντρο των θέσεων του Λούκατς καταλαμβάνεται από την κατηγορία του οντολογισμού τον οποίο θέλει να αποδώσει σε όλη την πρωτοποριακή λογοτεχνία. Αν ο ίδιος συμπυκνώνει την ανθρώπινη υπόσταση στην κοινωνικότητά της, θεωρεί ότι μέσα στον μοντερνισμό ο άνθρωπος αποκόπτεται από το κοινωνικό πεδίο έχοντας ως καθοριστικό κριτήριο τη μοναχικότητά του. Όμως αυτή ακριβώς η μοναχικότητα είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένη, είναι ιστορική όπως έχει καταδείξει ο Αντόρνο και για τις σχετικές συνάφειες του Χάιντεγκερ. Η ποιητική σύλληψη του Μπωντλαίρ, στον οποίο όπως επισημαίνει ο Αντόρνο συνοψίζονται όλες οι κατηγορίες για παρακμή, αισθητισμό, φαρμαλισμό, είναι διαπερασμένη από την ουσία της νεωτερικότητας, είναι ιστορική, όσο ιστορική είναι η εμπορευματική δομή μέσα στην οποία καταβυθίζεται – όπως ύψιστα ιστορικός είναι ο άνθρωπος στον Τζόυς – και μόνο μέσα από αυτή τη βαθειά ιστορικότητα μπορεί να αναδειχθεί μια οντολογική, αρχετυπική διάσταση· ο

λόγος του Τζόυς τελεί εντός του κόσμου – μόνον εντός αυτού του κόσμου συγκροτείται «η μυθολογία του». (Εδώ θα έπρεπε ίσως να γίνει λόγος και για τον μεγάλο Ουίλλιαμ Φώκνερ (William Faulkner), του οποίου το έργο είναι ίσως και περισσότερο ρηγματώδες από εκείνο του Τζόυς – ωστόσο ο Αντόρνο παραλείπει οποιαδήποτε αναφορά).<sup>853</sup> Η κατηγορία του οντολογισμού ανοίγει το κύριο πρόβλημα στην επιχειρηματολογία του Λούκατς: η σύγχυση ανάμεσα στο πεδίο της τέχνης και σε εκείνο της φιλοσοφίας οδηγεί τον Λούκατς σε μια τρόπον τινά ισοπέδωση καθότι οι κατηγορίες της ουσίας ή της εικόνας έχουν μια άλλη λειτουργική σημασία μέσα στο έργο τέχνης.<sup>854</sup> οι κατηγορίες που αφορούν τις σχέσεις της συνείδησης προς την πραγματικότητα δεν μπορούν να μεταφερθούν αυτούσιες μέσα στο πεδίο της τέχνης· το πεδίο αυτό τελεί μέσα στην πραγματικότητα και διαμεσολαβείται από αυτήν αλλά ταυτόχρονα αντιτίθεται στην πραγματικότητα γιατί το έργο τέχνης βρίσκεται ως αισθητικό φαινόμενο απέναντι στο φαινόμενο της πραγματικότητας. Οι ουσίες και οι εικόνες της τέχνης δεν αποτελούν κατά τον Αντόρνο «υποτύπωμα του ιδεαλισμού» αλλά συνιστούν την ποιοτική διαφορά της τέχνης από την εμπειρική πραγματικότητα. Μόνο σε σύγκρουση προς αυτή «η τέχνη γίνεται γνώση, ανταποκρίνεται δηλαδή σε μια πραγματικότητα η οποία αποκρύπτει την ίδια της την ουσία και καταπιέζει προς όφελος μιας ταξινομικής ιεραρχίας ό,τι η ουσία αυτή εκφράζει».<sup>855</sup> Η πραγματικότητα της τέχνης είναι η πραγματικότητα του μορφικού νόμου του έργου τέχνης· βάσει αυτού ασκεί κριτική στην πραγματικότητα χωρίς να αρνείται την ύπαρξή της αλλά εν όψει της διαφοράς προς αυτήν: αν η πραγματικότητα επιτάσσει την αποξένωση από το πράγμα, η τέχνη κινείται ακριβώς αντίστροφα: εγκολπώνεται το πράγμα, το μιμείται και το ενσωματώνει πραγματώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την αντίθεσή της προς την αποξένωση. Μόνο με βάση τη διαφορά προς την πραγματικότητα, δηλαδή με βάση την ορθή συνείδηση, συγκροτείται η τεχνική του έργου, της οποίας την κεντρική σημασία αρνείται να δεχτεί ο Λούκατς εμμένοντας στο περιεχόμενο της αφήγησης καθώς θεωρεί ότι μόνο αυτό το υλικό περιεχόμενο του έργου μπορεί να συστήσει την αντικειμενικότητα· απέναντι σε αυτήν θεωρεί ότι κυρίαρχη τάση της πρωτοποριακής λογοτεχνίας είναι ο σολιψισμός· εδώ η ατομικότητα συνέχεται καθοριστικά με την τυχαιότητα. Ωστόσο ο Αντόρνο αντιπαρατάσσει κομβικά έργα του μοντερνισμού που εστιάζουν ακριβώς στο αντίθετο: η αδυναμία του

μεμονωμένου ατόμου εκτίθεται απέναντι στην κοινωνική ολότητα· η έκθεση της αφήγησης στον Προυστ θα αναδείξει ότι η ενδοσκόπηση του ατόμου μπορεί να καταλήξει «σε ένα πεδίο εμφάνισης αντικειμενικότητας»· στον Κάφκα όσο πιο αλληγορική είναι η γλώσσα και ο σκηνικός χώρος στα έργα του τόσο πιο αντικειμενική είναι η ιστορικότητα που εκφράζεται κάθε φορά έχοντας αφήσει πίσω τον μπρεσσιονισμό της φευγαλέας εντύπωσης. Στον Μπέκετ μόνο αν διαστρεβλωθεί η ιστορικότητα σε επιφανειακή ανιστορικότητα τότε μπορούν οι αρχετυπικοί ήρωές του να καταλήξουν να δείξουν την παλινδρόμηση στο Είναι, μια παλινδρόμηση που έχει εκτεθεί μέσα στη χαϊντεγκεριανή θεώρηση.

Ο στοχασμός αυτός πάνω στην τέχνη εκτείνεται και στο ζήτημα της σχέσης της με την επιστήμη, με τη γνώση. Ο Αντόρνο δεν διαφωνεί με τον Λούκατς, όταν αυτός δεν θέλει να αντιδιαστείλει την τέχνη, ως μορφή γνώσης, προς την επιστήμη για να μην χαρίσει την τέχνη στο πεδίο του ανορθολογισμού. Η διαφωνία αρχίζει όταν ο Λούκατς εγκλωβίζει την τέχνη στην «αμεσότητα της διαπίστωσης» ενώ η ιδιαιτερότητα της τέχνης ως γνώσης συνίσταται κατά τον Αντόρνο στο ότι εντός της καλλιτεχνικής σύλληψης αυτή ακριβώς η αμεσότητα ανατινάσσεται καθώς το εμπειρικό που συλλαμβάνεται δεν μένει αμετάβλητο, η αντικειμενικότητά του διαπερνάται από την υποκειμενική πρόθεση. Όμως και εδώ δεν πρόκειται για τις μεμονωμένες υποκειμενικές προθέσεις. Ήδη στην εγελιανή διαδικασία έχει καταδειχτεί ότι η μεμονωμένη κρίση είναι αναληθής αλλά και απαραίτητη καθώς η αναίρεσή της είναι αυτή που θα οδηγήσει στην διαλεκτική σύνθεση του όλου. Στην τέχνη το όλο ανακύπτει μέσα από μια *sui generis* σύνθεση: εδώ δεν υπάρχουν κρίσεις όπως υπάρχουν στη γνωστική διαδικασία. Ωστόσο αυτή η χωρίς κρίσεις σύνθεση, «ό,τι χάνει επί του μεμονωμένου σε προσδιορισμένο χαρακτήρα, το ανακτά μέσω της μεγαλύτερης δικαιοσύνης που επιδεικνύει έναντι εκείνου που η κρίση ειδάλλως αποκόπτει».<sup>856</sup> Αυτό που αποκόπτεται από την κρίση, αυτό που διαφεύγει από το εννοιακό πλέγμα είναι ακριβώς αυτό που εκπροσωπεί η τέχνη, σύμφωνα με τη διατύπωση στην *Αισθητική Θεωρία* – ό,τι έχει υποστεί τη βία της ορθολογικής κρίσης δικαιώνεται πλέον ενδοαισθητικά.

Ο Αντόρνο δεν θέλει να κλείσει την αντιπαράθεση με τον Λούκατς χωρίς να αναφερθεί σε θέσεις αυτού του τελευταίου με τις οποίες μπορεί κανείς «να αναπνεύσει ελεύθερα». Αναφέρεται συγκεκριμένα ο

Αντόρνο στο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου του Λούκατς όπου απαντούν διατυπώσεις όπως ότι «η απλή ιδιοποίηση του μαρξισμού [...] λαμβανόμενη δι' εαυτήν, δεν μετρά σχεδόν καθόλου», αν θεωρεί κανείς ότι η ορθή συνείδηση μπορεί άμεσα να αναχθεί σε καλλιτεχνική αντανάκλαση ή διατυπώσεις εναντίον του στείρου εμπειρισμού του μυθιστορηματικού ρεπορτάζ ή όταν ζητά την προτεραιότητα της εντατικής ολότητας (που αφορά το μοντέρνο μυθιστόρημα) έναντι της εκτατικής ολότητας (που αφορούσε το έπος). Εκεί μάλιστα όπου «η σκέψη έχει το κουράγιο του εαυτού της», όπως επισημαίνει με έμφαση ο Αντόρνο, ο Λούκατς δεν διστάζει να στοχαστεί τις συνέπειες από τη διάλυση των διαλεκτικών διαμεσολαβήσεων: αυτή η διάλυση οδηγεί σε μια ψευδή πόλωση όπου ο ένας πόλος απολιθώνεται στο δόγμα και στον άλλο εξαφανίζεται η στιγμή της αντιφατικότητας. Η καθοδήγηση της τέχνης είναι η βασιλική οδός για τη συρρίκνωσή της – η διαλεκτική εκπίπτει σε πρακτικίστικες οδηγίες. Για τον Αντόρνο σε αυτές τις γόνιμες θέσεις του Λούκατς η πρωτοπορία δεν θα είχε να προσθέσει τίποτε. Όμως ο Λούκατς δεν μπορεί να διαφύγει από τη θέση ότι πρέπει να παρασταθεί η πραγματικότητα «χωρίς διαλείψεις» ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, ότι η πραγματικότητα αντανakλάται ανάμεσά τους· και τούτο διότι θεωρεί ότι όντως αυτή η πραγματικότητα έχει επέλθει, ότι η συμφιλίωση έχει συντελεστεί, είναι «η εξαναγκαστική συμφιλίωση» που διαβλέπει στον απόλυτο ιδεαλισμό· από αυτήν δεν μπορεί να ξεφύγει γιατί θέλει να εμμένει στη θέση ότι η παρούσα κοινωνική συγκρότηση, η σοβιετική κοινωνία «είναι ακόμη αντιφατική αλλά όχι ανταγωνιστική».<sup>857</sup>

### σαν επίμετρο: αναφορές

Δεν είναι τόσο το ίδιο το πράγμα όσο το ακαδημαϊκό τυπικό που επιτάσσει τη διατύπωση ορισμένων καταληκτικών θέσεων στο πέρας (;) μιας ερευνητικής εργασίας. Ωστόσο το φιλοσοφικό περιεχόμενο που επιχειρήθηκε να ανασυγκροτηθεί σε αυτή την εργασία δεν ευνοεί την κίνηση προς μια τέτοια κατεύθυνση – και τούτο γιατί η θεώρηση του Τέοντορ Αντόρνο δεν προσφέρεται για ένα θριαμβευτικό «δια ταύτα» (ίσως ούτε και για ένα απλό «δια ταύτα», θα λέγαμε - έστω υπό την τρέχουσα σημασία αυτής της έκφρασης). Ο μη συστηματικός χαρακτήρας της θεώρησης του Αντόρνο συντελεί στη δυσχέρεια μιας σύνοψης. Η επιταγή δεν είναι άμεσα εξαργυρώσιμη – τουλάχιστον για όσους επείγονται για ακαδημαϊκούς, διδακτικούς σκοπούς. Εν πάση περιπτώσει σε αυτό το καταληκτικό σημείο της εργασίας η συγκεφαλαίωση ορισμένων κομβικών κριτικών θέσεων του Αντόρνο επιχειρείται μέσα από την ενδεικτική αναφορά σε ορισμένες δευτερογενείς μελέτες που συχνά αντιπαρατίθενται μεταξύ τους αλλά στο πεδίο της κριτικής τους αυτό που κυρίως επερωτάται (ρητά ή υπόρητα) είναι το κατά πόσον ο Αντόρνο εκφεύγει ή όχι της εγγεληνής διαλεκτικής.

Όμως: το φιλοσοφικό εγχείρημα του Αντόρνο δεν είναι απονενοημένο – είναι κραταιό στη ριζικότητα της άρνησης που εκπροσωπεί (ανοίγοντας έτσι την οπτική όχι μόνο της απελπισμένης έντασης αλλά και της ελπίδας, της ουτοπίας). Ο Γ. Σαγκριώτης ανάγει τη ριζική αρνητικότητα αυτής της κριτικής στα πλαίσια μιας κατηγορικής προστακτικής, έτσι ώστε αυτό που τη διασώζει από την παραίτηση «είναι ακριβώς ο κατηγορικός χαρακτήρας, ο ριζικά επιτακτικά δηλαδή τρόπος με τον οποίο κατά τον Αντόρνο η κριτική οφείλει να μην αφήσει τίποτα απρόσβλητο, ούτε στον ουρανό ούτε στη γή, ούτε καν τον ίδιο της τον εαυτό». <sup>858</sup> Προς επίρρωση της θέσης του ο Γ. Σαγκριώτης επικαλείται τον ίδιο τον Μαρξ, ο οποίος «έκανε, ως γνωστόν χρήση του όρου της «κατηγορικής προστακτικής, της οποίας την αδυναμία κατά τα άλλα επέκρινε το ίδιο σκληρά όσο και ο Εγγελος, συναρτώντας την με



της γνωσιοθεωρίας που αφορούν τη λογική της διάλυσης (της ιστορικής διάλυσης «της αντικειμενοποιημένης μορφής των εννοιών»), την προτεραιότητα του αντικείμενου (που αναδεικνύει την ιστορικότητα της διαφοράς ανάμεσα στους δύο πόλους, το υποκείμενο και το αντικείμενο), τον προωθητικό (και εγγενή) εξαναγκασμό της φιλοσοφίας προς το εμπράγματο, ιστορικό περιεχόμενο. Εδώ οδηγείται ο στοχασμός μέσα από μια εμμενή παραδοξότητα, όπως αναπτύσσει ο Καρλ - Φρήντριχ Γκάγιερ: το σκέπτεσθαι που ακολουθεί την ίδια την πρόθεσή του, είναι αναγκασμένο να αναχθεί σε μια γλώσσα που δεν μπορεί παρά να μετέχει του κυρίαρχου όλου – οπότε η προσδιορισμένη άρνηση, συνεχίζει ο Κ. Φ. Γκάγιερ, δεν είναι παρά το εγχείρημα, με τον τρόπο της άρνησης, να κατονομαστεί το αρνητικό με το όνομά του προκειμένου με την κατονομασία να γίνει η υπέρβασή του.<sup>866</sup>

*περιεχόμενο* Αφ'ης στιγμής «η φιλοσοφία, που κάποτε φαινόταν ξεπερασμένη, διατηρείται στη ζωή επειδή πέρασε και χάθηκε η στιγμή της πραγματοποίησής της»,<sup>867</sup> ο Αντόρνο συστρέφεται σε έναν αναστοχασμό της φιλοσοφικής πορείας – μια συστροφή που κάθε φορά αναδιατάσσεται με στόχο την περιεχομενική ανοιχτότητα από την οποία και μόνο αξιώνει να αντλήσει τη δεσμευτικότητα. Το περιεχόμενο έχει προτεραιότητα απέναντι στη μέθοδο – όμως η συνεπής προτεραιότητα του περιεχομένου συνιστά εν τέλει την παράκαμψη της μεθόδου, σύμφωνα και με τη θέση του Βάλτερ Μπένγιαμιν («η μέθοδος είναι η παράκαμψη»<sup>868</sup>).<sup>869</sup> Για τον Ζύμπε Σάαπ (Sybe Schaap) αν υπάρχει μέθοδος στη θεώρηση του Αντόρνο αυτή είναι η «υπερβολή» καθώς εδώ, αυτές οι συνάψεις, διέπονται από την ακρότητα της έκθεσης, που συνιστά αυτήν ακριβώς την «υπερβολή»: η έκθεση οφείλει να παρουσιάσει τα φαινόμενα κατά τρόπο πολύ πιο ακραίο απ' ότι αυτά παρουσιάζονται άμεσα: «από το διαλεκτικό σκέπτεσθαι δεν απαιτείται καμιά καθαρή περιγραφή αλλά μια ερμηνεία που φτάνει μέχρι τα άκρα». Και ο Ζύμπε Σάαπ θεωρεί ότι η γνωστική και ηθική απόσταση από την πραγματικότητα είναι αυτές που καθιστούν δυνατή τη μεθοδική υπερβολή.<sup>870</sup>

Η επίμονη επίκληση στο περιεχόμενο θα αναδείξει το πρόβλημα, όπως το παρουσιάζει ο Κάρλ Φρήντριχ Γκάγιερ: το περιεχόμενο είναι η ίδια η εμπειρία από την οποία όμως οφείλει, κατά έναν τρόπο, να απουσιάζει η πράξη καθώς αντίκειται στην προϋπόθεση ότι «εντός του πλέγματος της

οικουμενικής τύφλωσης [η πράξη] (ως ιστορικο-κοινωνική δραστηριότητα) δεν θα είχε νόημα καθ' εαυτήν – οπότε και ο Αντόρνο προκειμένου να αποφύγει να εκπέσει ο φιλοσοφικός στοχασμός σε μια ιδεαλιστική θέαση παραπέμπει στη θέση του ότι το σκέπτεσθαι αποτελεί μια μορφή πράξης – κάτι που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ασφαλώς ως ιδεαλιστική θέση». <sup>871</sup> Πως νοείται μια εμπειρία χωρίς πράξη; Για τον Κ.Φ. Γκάγιερ το ερώτημα οδηγεί στην ανάδειξη μιας πρακτικής φιλοσοφίας, καθώς αυτή δεν εμπλέκεται μάταια σε μια ιστορικο-κοινωνική δραστηριότητα διαιωνίζοντας το οικουμενικό μοιραίο πλέγμα αλλά έχει αρνητική στάση απέναντί του και «ακριβώς μια θεωρία που είναι εξαναγκασμένη σε αυτή την αρνητική στιγμή συνιστά τη μόνη αυθεντική και αυτόνομη μορφή πράξης που αναστοχάζεται και ασκεί κριτική στο ετερόνομο αντί να υποκύψει απλοϊκά σε αυτό». <sup>872</sup> Και ο Κ.Φ.Γκάγιερ επισημαίνει με έμφαση ότι η πράξη υφίσταται έτσι μια μεταστροφή: «καθώς η μεταβολή είναι αδύνατη στην πραγματική ιστορικο-κοινωνική δράση καθίσταται στιγμή ενός σκέπτεσθαι που εκπροσωπεί την ελεύθερη, μη χειραγωγούμενη σκέψη, αυτή που δεν υπάγεται σε κανόνες. <sup>873</sup> Με βάση το κείμενο του Αντόρνο «Marginalien zu Theorie und Praxis» ο Κωνσταντίνος Ράντης θεωρεί, ότι «τη διαλεκτική σχέση θεωρίας και πράξης διατύπωσε κατά απαράμιλλο τρόπο ο Αντόρνο: η σχέση θεωρίας/πράξης δεν είναι αυτή της μετάβασης της μιας στην άλλη αλλά αυτή της «αιφνίδιας ποιοτικής μεταβολής». <sup>874</sup> Αυτή η αιφνίδια ποιοτική μεταβολή βρίσκεται απέναντι στο «δόγμα της ενότητας θεωρίας και πράξης» καθότι τούτο, σύμφωνα με τη θεώρηση του Αντόρνο, είναι μη διαλεκτικό στο βαθμό που υποκλέπτεται λαθραία η ταυτότητα των δύο πόλων ενώ μόνο η αντίφαση αυτών θα είχε τη δυνατότητα να καταστεί γόνιμη. Σε αυτά τα πλαίσια νοείται η απόρριψη που επιφυλάσσεται εκ μέρους του Αντόρνο στον ψευδο-ακτιβισμό (Pseudo-Aktivität), ο οποίος συνιστά «μια αντανάκλαση» του διοικούμενου κόσμου που ενσωματώνεται μέσα στον ίδιο τον ψευδο-ακτιβισμό. <sup>875</sup>

Η σύλληψη του περιεχομένου συνιστά, σύμφωνα με τον Γ. Φαράκλα, «μια ανεστραμμένη απόλυτη μορφή. Το περιεχόμενο είναι το αντίθετο από αυτό που επιβάλλουν οι όροι συγκρότησής του». <sup>876</sup> Αυτή η αντίθεση του περιεχομένου προς τους όρους της συγκρότησής του συνιστά αυτό που αποκαλεί ο Αντόρνο «ανοιχτή σκέψη» στην οποία επιφυλάσσεται πάντα ο κίνδυνος της διολίσθησης «στο τυχαίο και στο κατά το δοκούν». «Τίποτε δεν της παρέχει [της σκέψης] την εγγύηση ότι έχει κορεσθεί επαρκώς με το αντικείμενό



της για να ξεπεράσει αυτόν τον κίνδυνο»<sup>877</sup>. Ο Αντόρνο επικαλείται εδώ «την πυκνότητα του ιστού» (Dichte des Gewebes) ως τη μόνη ασφαλιστική δικλείδα απέναντι στην σκέψη που μένει «απροστάτευτη» εφ' όσον έχει αφίσει πίσω της τη συγκροτητική αρχή της υποκειμενικής συνείδησης. Πέρα από αυτή, πέρα από την καθιερωμένη επιβολή της μορφής είναι αναγκαίο να συγκροτηθεί μια άλλη Konstellation μορφής και περιεχομένου. Αν στο ιδεαλιστικό πεδίο η μορφή συνιστά το περιεχόμενο, στην Konstellation του Αντόρνο η συνθήκη αντιστρέφεται σύμφωνα με την ανάπτυξη του Γ. Φαράκλα: «Το περιεχόμενο επιδρώντας στην κατ' εμάς μορφή του, προδικάζει έτσι ότι γίνεται αντιληπτό με μη περιεχομενικό τρόπο, ως κάτι τυπικό, ενώ ίσα ίσα για να επιδράσει έτσι στη μορφή δεν είναι κάτι τυπικό. Θαρρώ απ' αυτή τη μήτρα παράγονται πολλές αποφάνσεις του Αντόρνο».<sup>878</sup> Είναι ακριβώς αυτή η αντιστροφή η οποία δεν έχει μηχανικό χαρακτήρα και γι' αυτό έχει αλλάξει πλέον τους ίδιους τους όρους: η γνώση ρίχνεται στο αντικείμενο à fond perdu – όπως αναφέρει ο Αντόρνο και στην *Αρνητική Διαλεκτική* αλλά και στην *Αισθητική Θεωρία*: δεν υπάρχει πλέον, η εγγύηση μιας υπερκείμενης προϋποτιθέμενης αρχής, είτε αυτή είναι ο υπερβατολογικός μηχανισμός είτε η διαδικασιακή συγκρότηση της συνείδησης είτε αυτή είναι η κοινωνική διαδικασιακή συγκρότηση.

Η σύλληψη αυτής της εγγενούς περιεχομενικής αντιθετικότητας εκτίθεται μέσα από έναν διαρκή αναστοχασμό διαπερνώντας το σώμα της φιλοσοφίας: το Λόγο, την ιδεαλιστική σύλληψη στα πλαίσια της καντιανής κριτικής και κυρίως στα πλαίσια της εγγελιανής διαλεκτικής: στόχος του Αντόρνο είναι μέσα από τη θεματοποίηση αυτών των πεδίων να εντοπίσει στιγμές που τείνουν προς την ανάδειξη της αρνητικότητας. Ταυτόχρονα αυτός ο φιλοσοφικός αναστοχασμός είναι αναπόσπαστος από την κοινωνική θεώρηση. Όπως εμφαντικά τονίζει ο Ρολφ Τίντεμαν, για τον Αντόρνο δεν υπάρχει ούτε καθαρή φιλοσοφία ούτε καθαρή κοινωνική γνώση – στη συμπλοκή των δύο πεδίων εκφράζεται «η προτεραιότητα του περιεχομενικού» απέναντι «στις αφαιρέσεις της παραδοσιακής φιλοσοφίας που έχουν καταστεί κενές»<sup>879</sup>. Ο Ρ. Τίντεμαν θα υπογραμμίσει ότι η αυτονόμηση των δύο πεδίων συνιστά κατ' ουσίαν την αντίθεση ανάμεσα στη γένεση και την ισχύ/εγκυρότητα (Genesis und Geltung) και θεωρεί ότι αυτή η αυτονόμηση αποτελεί φαινόμενο της πραγματοποίησης όπου η μεν φιλοσοφία εστιάζει στην καθ' εαυτήν υπάρχουσα αλήθεια η δε κοινωνιολογία υποστασιοποιεί το γεγεννημένο, εμπίπτοντας «στην

ετυμηγορία του θετικισμού». <sup>880</sup> Στην εναρκτήρια ακαδημαϊκή ομιλία του, (7.5. 1931) που φέρει τον τίτλο «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» ο Αντόρνο θα αναφερθεί στην «αυστηρή διαλεκτική επικοινωνία» που οφείλει να υφίσταται ανάμεσα στη φιλοσοφία και την κοινωνιολογία: «αυτή αποκρυσταλλώνει μικρά, μη διεπόμενα από πρόθεση και εν τούτοις συνδεδεμένα με το φιλοσοφικό υλικό στοιχεία, όπως τα έχει ανάγκη η ερμηνεύουσα ταξινόμηση». <sup>881</sup> Σε αυτή την σύνδεση με το φιλοσοφικό υλικό κατέχουν τη δική τους θέση οι συγκροτητικές στιγμές του Μαξ Βέμπερ και του Καρλ Μάρξ: η βεμπεριανή «απομάγευση του κόσμου» έχει ανοίξει τη θεμελιώδη οπτική της Κριτικής Θεωρίας για τον κατεξουσιασμό της φύσης και ταυτόχρονα αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία στηρίζεται το πλέγμα υπολογισιμότητας (Kalkulierbarkeit) και γραφειοκρατικοποίησης που οδηγεί στη σύλληψη του διοικούμενου κόσμου (verwaltete Welt) σύμφωνα με την Κριτική Θεωρία. Εδώ η συνοχή των ορθολογικών μέσων και ανορθόλογων σκοπών είναι αυτή που θα διαπεράσει τη σύλληψη του Αντόρνο για την κοινωνική συγκρότηση. Από την άλλη πλευρά αν και ο Αντόρνο δεν ακολουθεί, σε όλο το εύρος τους, τις οικονομικές διαδρομές του Καρλ Μαρξ, ιδίως στον δεύτερο και τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου*, έχει σταθερές αναφορές στο έργο του καθώς η ίδια η κριτική θεωρία συνιστά κριτική της ιδεολογίας, όπως άλλωστε αποτελούσε η φιλοσοφική/οικονομική σύλληψη του Μαρξ: η κριτική προς την ταυτότητα έχει άμεση προβολή προς την αρχή της ανταλλαγής, ο φετιχισμός του εμπορεύματος διαπερνά όχι μόνο τις συνάψεις της *Αρνητικής Διαλεκτικής* αλλά και αυτές της *Αισθητικής Θεωρίας*, όπως ήδη έχουμε αναπτύξει, ο κοινωνικός ανταγωνισμός (η ταξική συγκρότηση της κοινωνίας) είναι συνεχώς παρών στις συνάψεις του Αντόρνο. Κυρίως όμως στο πνεύμα του Μαρξ βασίζεται η σύλληψη όπου η έννοια της κοινωνίας συνιστά μια διαλεκτική έννοια καθ' εαυτήν στοχεύοντας έτσι άμεσα στη σχέση γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής θεωρίας. Αυτό για τον Αντόρνο καταδεικνύεται, όπως αναπτύσσει η Κρίστελ Μπίερ (Christel Beier), μέσα από τη σχέση ατόμου και κοινωνίας: «ανάμεσα στους δύο πόλους υφίσταται κάτι σαν αλληλεπίδραση, δηλαδή η έννοια της κοινωνίας συνεπάγεται μια διαμεσολαβημένη και ταυτόχρονα μια διαμεσολαβητική σχέση ανάμεσα στα επιμέρους άτομα». <sup>882</sup> Και τούτο διότι, όπως θα προσδιορίσει ειδικότερα η Κρίστελ Μπίερ, «το ίδιο το πράγμα» αποτελεί στη θεώρηση του Αντόρνο ένα πεδίο ενδιάμεσο (η Κ. Μπίερ θα το χαρακτηρίσει ως «αμφιγενές») που αφορά

τόσο το πραγματικό όσο και το εννοιακό πλέγμα, «παριστάνει την αντικειμενική βάση για τη διαμόρφωση της θεωρίας, κατά συνέπεια παριστάνει μια συνάφεια που είναι ήδη και εννοιακά διαμεσολαβημένη»· από την άλλη πλευρά σε αυτή την έννοια ο Αντόρνο νοεί τη σχέση ανάμεσα στη γνώση και την πραγματική κοινωνική προϋπόθεση. Και μόνο με βάση αυτό το πλαίσιο μπορεί να εκκινήσει η θεώρησή του από το γεγονός ότι «το ίδιο το πράγμα διαμορφώνει την έννοιά του, γίνεται κατηγορία διαμεσολάβησης». Κατά τούτο το ίδιο το πράγμα, όπως αναπτύσσει η Κ. Μπάιερ, δεν αποτελεί μόνο την αντικειμενική βάση «αλλά και τη γνώση του, την έννοιά του – την έννοια της έννοιας καθώς η ίδια η γνώση δεν επιτελείται έξω από «το ίδιο το πράγμα» εφ' όσον αυτό νοείται ως η πραγματική κοινωνική συνάρτηση».<sup>883</sup> Η σχέση προς την μαρξική κοινωνική θεωρία, σύμφωνα με την Κ. Μπάιερ, είναι άμεση καθώς ο Μαρξ έχει καταδείξει ότι οι επιστημονικές κατηγορίες ανήκουν σε αυτήν ακριβώς την ιστορική διαδικασία που έρχονται οι επιστήμες να την αναλύσουν. «Η οπτική της ολότητας της υλιστικής θεωρίας συνεπάγεται, μαζί με τη θέση για τη διασάφηση των δομών που θεμελιώνουν το κοινωνικό πλέγμα, και τη θέση για τη σχέση ανάμεσα στη θεωρία και την πραγματικότητα».<sup>884</sup> Για την ίδια προβληματική ο Κωνσταντίνος Ράντης επισημαίνει ότι ο Αντόρνο δεν αποφεύγει το θεωρησιακό (spekulativ) στοιχείο που αφορά κάτι που υπερβαίνει τα απτά δεδομένα και επικαλείται τον ίδιο τον Μαρξ στον οποίο ήταν ενεργή η διάκριση μεταξύ ουσίας και φαινομένου· σύμφωνα με τη διατύπωση του Κωνσταντίνου Ράντη «η παράσταση της αντικειμενικότητας της συνολικής διαδικασίας της κοινωνίας, η ολότητα, την οποία διερευνά Marx, δεν είναι ποτέ κάτι το άμεσα δεδομένο. Με την αναφορά στον Marx ο Adorno θέλει να δείξει ότι από καμμιά ανατρεπτική θεωρία δεν μπορεί να λείπει το θεωρησιακό στοιχείο, αφού αυτό συνδέεται άμεσα με την ουτοπία μιας ελεύθερης κοινωνίας».<sup>885</sup> Ταυτόχρονα όμως ο Κωνσταντίνος Ράντης παραπέμποντας σε ένα από τα τελευταία κείμενα του Αντόρνο («Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?»), αναφέρεται στη θέση του φιλοσόφου ότι «η κοινωνία που έχει μπροστά στα μάτια του ο Μαρξ είναι η κοινωνία του 19<sup>ου</sup> αιώνα, δεν είναι αυτή του 20<sup>ου</sup> αιώνα, η οποία εν τω μεταξύ έγινε πιο πολύπλοκη και πιο ανορθολογική».<sup>886</sup> Κατά τούτο, σύμφωνα με τον Κωνσταντίνο Ράντη, ο Αντόρνο διαπιστώνει «την αδυναμία συγκρότησης μιας πειστικής εναλλακτικής αντικειμενικής κοινωνικής θεωρίας, που να έχει ως πυρήνα της την αντικειμενική θεωρία της αξίας».<sup>887</sup> Έτσι ο συγγραφέας

επισημαίνει τη θέση στην οποία καταλήγει ο Αντόρνο όπου «αφενός η μαρξική θεωρία, υπό την υπάρχουσα μορφή της, δεν μπορεί να απαντήσει πειστικά σε όλα τα επίκαιρα κοινωνικά ζητήματα, αφετέρου εξακολουθεί να είναι αναγκαία η αντικειμενική θεωρία της αξίας».<sup>888</sup> Για τον Κωνσταντίνο Ράντη η μαρξική θεωρία της αξίας και της κρίσης συνιστά αναπόδραστο πόλο στην κριτική θεώρηση του Αντόρνο και ο ίδιος στηλιτεύει με συνέπεια τους επιγόνους της Κριτικής Θεωρίας οι οποίοι μέσα από τον ακαδημαϊκό (και πολιτικό) συντηρητισμό τους θέλησαν να εξοβελίσουν τις μαρξικές καταβολές. Ο Κ. Ράντης αναφέρεται στον Ούλριχ Μπεκ, ο οποίος κάνει λόγο «για έναν καπιταλισμό χωρίς τάξεις», αναφέρεται στον Γιούργκεν Χάμπερμας που συνιστούσε «πολύ πριν ξεσπάσει η φοιτητική εξέγερση του '68, στους εξεγερμένους φοιτητές τη συνεργασία με ομάδες που κατέχουν μια προνομιακή θέση επιρροής μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία» - αναφέρεται τέλος ο Κ. Ράντης και στον Αξελ Χόννετ, ο οποίος διαδέχθηκε τον Γιούργκεν Χάμπερμας στη διεύθυνση του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών της Φραγκφούρτης και ο οποίος «αποχαιρετώντας οριστικά τη μαρξική θεωρία αναπροσανατολίζεται στις θεωρίες των Βέμπερ και Ζίμμελ χωρίς να έχει κανένα αίσθημα ενοχής».<sup>889</sup>

Προς το τέλος της εναρκτήριας ακαδημαϊκής ομιλίας, στην οποία ήδη έγινε αναφορά, ο Αντόρνο θα αναδείξει ότι αυτή η διαλεκτική σχέση των δύο πεδίων (της φιλοσοφικής και της κοινωνικής γνώσης) οδηγεί στη σύλληψη του μη αναγωγίμου, του μη ταυτού: «η φιλοσοφία όμως που δεν υποθέτει πλέον την αυτονομία, που δεν πιστεύει πλέον στον θεμελιωτικό αναφορικά με την πραγματικότητα ρόλο της *ratio*, αλλά υποθέτει σταθερά τη διάρρηξη στην αυτόνομη – ορθολογική νομοθεσία από το Είναι, που δεν είναι ομολόγός της και δεν μπορεί να σχεδιασθεί ορθολογικά ως ολότητα, δεν θα διατρέξει μέχρι το τέλος όλων τον δρόμο προς τις έλλογες προϋποθέσεις αλλά θα μείνει εκεί όπου εισβάλλει η μη αναγωγίμη πραγματικότητα. [...] Η εισβολή όμως του μη αναγωγίμου συντελείται κατά συγκεκριμένο ιστορικό τρόπο και γι' αυτό επιβάλλει η ιστορία την ανάσχεση της διασκεπτικής κίνησης προς τις προϋποθέσεις».<sup>890</sup> Για τον Ρολφ Τίντεμαν αυτή η σύμπλεξη φιλοσοφικής και κοινωνικής γνώσης αναδεικνύει την «πολεμική αντίθεση» του Αντόρνο προς την *πρώτη φιλοσοφία* – συγκροτείται έτσι μια *sui generis* «έσχατη φιλοσοφία», της οποίας ο εφήμερος χαρακτήρας καθώς και το αφοριστικό/αποσπασματικό στυλ αποτυπώνουν την πτώση του συστήματος. Απέναντι σε αυτόν τον

κατακερματισμό αναδύεται μια ουτοπία, που σχεδόν πάντα είναι ερωτική, όπως επισημαίνει ο Ρ. Τίντεμαν, και η οποία αντιπαλεύει το κυρίαρχο εργασιακό έθος – και γι' αυτό είναι πάντα απωθημένη.<sup>891</sup>

*Λόγος* Ο Λόγος είναι πλέον ένας Λόγος που δεν αναστοχάζεται τον εαυτό του, εφ' όσον δεν διαβλέπει την υλική (ιστορική) του εξάρτηση από το έτερον (από αυτό που ο ίδιος δεν είναι) – ένας τέτοιος Λόγος φέρει εντός του τη στιγμή της αυτοκαταστροφής – δεν έχει αρνηθεί αυτός ο Λόγος τη δομή της κυριαρχίας αλλά την έχει ενσωματώσει, δικαιώνοντάς την, για τη δική του αυτοσυντήρηση με καθοριστικές συνέπειες για την ανάπτυξη της εργαλειακότητας της σκέψης, όπως αναπτύχθηκε στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Ο Λόγος αποσχίστηκε από τη φύση «για να υπηρετεί τους σκοπούς της αυτοσυντήρησης» - όμως με αυτή την απόσπαση από τη φύση ο Λόγος γίνεται το άλλο της φύσης και έτσι «ως το απόλυτο αντίθετό της» ξεχνά τη διαλεκτική του και «πισωγυρίζει στη φύση ως εξαγριωμένη αυτοσυντήρηση» (ND σ. 285). Για τον Αντρέας Αρντ (Andreas Arndt), αυτή η πορεία όπου ο διαφωτισμός διαχωρίζεται από τη φύση, απωθώντας την στο πεδίο του μύθου σύμφωνα με τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, προεικονίζει «τη λογική της διάλυσης» που αναπτύσσεται στην *Αρνητική Διαλεκτική*.<sup>892</sup> Ο Α. Αρντ θεωρεί ότι πρόκειται μάλλον για μια «μαύρη διαλεκτική» παρά για διαλεκτική της απελευθέρωσης. Αν ο Λόγος «ο οποίος στόχευε στη γνώση της εσωτερικής συνάφειας της εμφανιζόμενης πραγματικότητας [...] έχει υποβιβαστεί σε εργαλειακό Λόγο» απαιτείται ένας αντίθετος Λόγος που θα εδραιωθεί «στο έτερον του κυρίαρχου γενικού».<sup>893</sup> Το έτερον προς το γενικό αποτελεί ένα άμεσο «το οποίο ως μη ταυτό εκπίπτει από το κυρίαρχο γενικό». Για τον Α. Αρντ η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* έχει συλλάβει έναν δυισμό του Λόγου: ο Λόγος διχάζεται στον κυρίαρχο Λόγο, ως εργαλείο του παράλογου, και στον κριτικό Λόγο ως τοποτηρητή του ετέρου προς τον κυρίαρχο· όμως αυτή η σχέση δεν μπορεί να τύχει της εννοιακής επεξεργασίας. Κατά τούτο η απορία στην οποία βρίσκεται η σκέψη του Αντόρνο βρίσκεται στα όρια μιας νέας έννοιας της διαλεκτικής «όπου η ίδια αρνείται τον εαυτό της ως έννοια».<sup>894</sup> θεωρεί περαιτέρω ότι το καθέκαστον (einzelnes) «το οποίο εν τέλει συνιστά το μη ταυτό» αντιπαρατίθεται «άμεσα στον κυρίαρχο Λόγο». Εδώ ασκεί τη δική του κριτική ο Αντρέας Αρντ: η διαλεκτική στον Αντόρνο παραμένει προσδεδεμένη στο μαγικό κύκλο (Bann) της εγγελιανής διαλεκτικής

με δύο βασικές συνέπειες: κατά πρώτον μπορεί να αναλάβει μια αλήθεια που δεν υπάρχει ακόμα, ένα δέον, ένα καταφατικό έτερον «από το οποίο αναπτύσσεται η δύναμη για προσδιορισμένη άρνηση του αρνητικού Όλου»<sup>895</sup> και κατά δεύτερον μέσα από τη μανιέρα της εγελιανής διαλεκτικής «εγκαθιστά το μη ταυτό ως αντι-αμεσότητα στην οποία οφείλει να συντριβεί η εγελιανή διαλεκτική».<sup>896</sup> Η εμμενής κριτική εγκαταλείπεται χάριν μιας εξωτερικής – το σημείο φυγής, τονίζει ο Α. Αρντ, είναι ένα έτερον «το οποίο δεν μπορεί να προσδιοριστεί ως αληθής ολότητα ενός εν εαυτώ συγκεκριμένου καθολικού αλλά δηλώνεται ως το απείκασμα (Gegenbild) του μη ταυτού που απελευθερώνεται από την κυριαρχία». Γι' αυτήν την κίνηση προς το «σημείο φυγής» αναπτύσσει ο Αντόρνο μια στρατηγική όπου η καντιανή κριτική και η εγελιανή διαλεκτική αναδεικνύουν, μέσα από τη συνεχή αντιπαράθεσή τους, το αληθές και μη αληθές πεδίο τους.

- Στο στόχαστρο του Αντόρνο η καντιανή κριτική είναι αληθής και αναληθής – αληθής στο βαθμό που διαφυλάσσει πέρα από τους γνωστικούς μηχανισμούς το πράγμα καθ' εαυτό (κάτι που στην εννόηση του Αντόρνο κατευθύνεται προς τη δική του σύλληψη για το μη ταυτό) και αναληθής διότι έτσι περιορίζει εν τέλει το σκέπτεσθαι. Όμως το αίτημα για το μη ταυτό, πέρα από τη σύλληψη του πράγματος καθ' εαυτό (Ding an sich), διαπερνά το συμπαγές σώμα του ιδεαλισμού. Όπως ήδη αναπτύχθηκε η ανάγκη συμπλοκής της εμμενούς κριτικής με την εξωτερική κριτική (την κριτική έξω από την ταυτότητα) ανέδειξε την επιτελική στιγμή της αυθορμησίας/ αυτενέργειας (Spontaneität) που αποτελεί εσωτερική και εξωτερική στιγμή εν ταυτώ· μέσα από αυτή τη στιγμή ο ιδεαλισμός είναι ήδη αναγκασμένος να πάλλεται ανάμεσα στην εξωτερικότητα μιας αμεσότητας και στην αναγκαιότητα μιας εσωτερικής αφετηρίας.
- Το ίδιο σχήμα για το αληθές - αναληθές επιφυλάσσεται και για την εγελιανή διαλεκτική: είναι αληθής «καθ' όσον η αυθυπαρξία της ιδέας είναι αλήθεια – αλλά αρνητική αλήθεια», εφ' όσον συνιστά τον καταναγκασμό του καθολικού και αναληθές, καθόσον γίνεται

ιδεολογία «με την καταφατική μεταστροφή της». Από το εγγεγραμμένο πεδίο ο Αντόρνο αντλεί τη βασική εννόηση ότι «το πράγμα είναι το πλαίσιο των συναρτήσεών του» - μια εννόηση που ο ίδιος θα επιχειρήσει να πραγματώσει μέσα από τις *Konstellationen* (τους αστερισμούς) - πρόκειται, όπως έχουμε επανειλημμένα αναφέρει, για τις συμπλοκές των εννοημάτων που επιτελούνται χωρίς την υπαγωγή στη συλλογιστική λογική, κάτι που ο ίδιος ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Χέγκελ εν τέλει δεν απέφυγε.

- Η συνεχής κίνηση μεταξύ καντιανής κριτικής και εγγεγραμμένης διαλεκτικής κωδικοποιείται από τον Γ. Σαγκριώτη με βάση την ενότητα «επιχείρημα και εμπειρία» στην οποία έχει γίνει ήδη αναφορά στην οικεία ενότητα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*: για τον Αντόρνο η συστηματική θεωρία και η πνευματική εμπειρία αποτελούν δύο διαφορετικούς τρόπους συμπεριφοράς της συνείδησης: «την εκ των έδρων, την εμμενή διαδικασία, και μια ελεύθερη, αδέσμευτη που βγαίνει τρόπον τινά έξω από τη διαλεκτική». Έτσι με βάση αυτή την διττή κίνηση ο Γ. Σαγκριώτης αναπτύσσει την αντιθετική αλληλεξάρτηση των δύο πόλων: ελεύθερη πνευματική εμπειρία και συστηματική θεωρία. Αν αυτή η αλληλεξάρτηση δεν είναι τόσο σαφής, όπως αναπτύσσει ο Γ. Σαγκριώτης, ο ίδιος θα επισημαίνει ότι η περαιτέρω κίνηση του Αντόρνο οδηγεί στη διακοπή της διαλεκτικής, «στην κίνηση της διαλεκτικής εναντίον του εαυτού της». Αυτή η κίνηση έχει ήδη προδιαγραφεί αφ' ενός από τον προσδιορισμό της αντίφασης, εφ' όσον το σκέπτεσθαι με αντιφάσεις σημαίνει να σκέφτεται κανείς και εναντίον της αντίφασης και αφ' ετέρου από τον προσδιορισμό στον οποίο προχωρά ο Αντόρνο για την ίδια την αρνητική διαλεκτική: δεν είναι ολική - που σημαίνει ότι το σχεσιακό πλέγμα της διακόπτεται και αυτό συνιστά «τη μορφή της ελπίδας».<sup>897</sup>

Είναι προφανές ότι μια τέτοια σύλληψη της διαλεκτικής οδηγεί σε διαφορετικές αναγνώσεις: ενδεικτικά μπορεί να αναφερθεί η θέση του Χέρμπερτ Σναίντελμπαχ (Herbert Schnädelbach): επισημαίνοντας τη διατύπωση του Αντόρνο ότι «η γνώση που θέλει το περιεχόμενο, θέλει την ουτοπία» θεωρεί ότι η γνωστική και κοινωνική ουτοπία στις συνάψεις του Αντόρνο συμπίπτουν στην ιδέα μιας κατάστασης που δεν θα είχε πλέον ανάγκη τη διαλεκτική. Όμως ο Χ. Σναίντελμπαχ επισημαίνει ταυτόχρονα την ανάγκη να διαφυλαχτεί η αρνητική διαλεκτική από τον ανορθολογισμό καθότι «η θεωρία του ανορθόλογου όλου δεν πρέπει να καταστεί η ίδια ανορθολογική».<sup>898</sup> Με βάση τη θέση του Αντόρνο ότι όπως προκύπτει από τον ίδιο τον όρο «διαλεκτική» η ίδια η γλώσσα είναι το όργανο το σκέπτεσθαι, ο Χ. Σναίντελμπαχ θεωρεί ότι αυτή η διαλεκτική μπορεί να συγκροτηθεί ορθολογικά ακόμη και αν η πραγματικότητα δεν είναι ορθολογική. Από την άλλη πλευρά για τον Κ. Φ. Γκάγιερ «η αντιφατικότητα του όλου που είναι διαμεσολαβημένο στην έννοια της ανταγωνιστικής ολότητας δεν επιτρέπει να ταυτιστεί η διαλεκτική με τη δυνατότητα υπέρβασης αυτών των αντιφάσεων» ώστε εν τέλει η αντιφατικότητα να καταστεί συστατικό μέρος μιας ολότητας που θα οδηγούσε στη συμφιλίωση, στο τέλος της ιστορίας.<sup>899</sup>

*υποκείμενο - αντικείμενο*<sup>900</sup> Η δεσπόζουσα μέσα στη συνεχή κίνηση του Αντόρνο ανάμεσα στην καντιανή και την εγελιανή θεώρηση τείνει σταθερά προς την προτεραιότητα του αντικειμένου – αυτή η προτεραιότητα νοείται ως πραγμάτωση του εγελιανού αιτήματος της αυτοπαράδοσης, της άφεσης μέσα στο αντικείμενο (sich dem Objekt überlassen) ενώ ταυτόχρονα μέσα από αυτή τη σύλληψη αναδύεται ένα δυναμικό κριτικής απέναντι στον κυριαρχικό, εξαναγκαστικό χαρακτήρα της διαμεσολάβησης, αυτόν τον εργώδη αρμό της εγελιανής διαλεκτικής. Σύμφωνα με τον Κ.Φ. Γκάγιερ «με την προτεραιότητα του αντικειμένου η διαλεκτική γίνεται υλιστική που ισχύει όταν η εμμενής στην ιστορικο-κοινωνική διαδικασία θεωρία αρνείται εν τέλει τη συνολική σφαίρα στην οποία κινείται».<sup>901</sup> Το ζητούμενο ήταν η ανάδειξη της διαφοράς ανάμεσα στη διαμεσολάβηση που τελείται από την πλευρά του αντικειμένου και σε εκείνη που τελείται από την πλευρά του υποκειμένου. Με τη διάσωση της διαφοράς η



πορεία δεν βαίνει τελεολογικά προς ένα όλο· διασώζεται το ασυνεχές, καθώς παραμένει ανοιχτή η απόσταση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, ανάμεσα στην απόσταση και τον κόσμο. Μόνο με την αποδοχή της απόστασης μπορεί να εννοηθεί η εγγύτητα όπως έχει ήδη αναπτυχθεί.

Στα *Διαλεκτικά Επιλεγόμενα*, στα πλαίσια της εμμενούς κριτικής του στον ιδεαλισμό, ο Αντόρνο διαπερνά το υπερβατολογικό υποκείμενο στον Καντ για να φθάσει στο ιδεαλιστικό υποκείμενο στον Χέγκελ. Η αρνητική διαλεκτική ως «τροποποιημένη διαλεκτική» (δηλαδή ως αυτή που φιλοδοξεί να φτάσει στην έξοδο από τον εαυτό της, όπως έχει ήδη αναφερθεί) βρίσκεται μέσα στο πεδίο της ιδεαλιστικής διαλεκτικής. Βαρύνεται από τις δικές της κατηγορίες, βαρύνεται από το δικό της ψεύδος. Ακριβώς αυτό το καντιανό και εγγελητικό υποκείμενο αποκαλύπτεται ως ψευδές, ως ιδεολογία. Όσο πιο ακρωτηριασμένο είναι το εμπειρικό υποκείμενο μέσα στο κοινωνικό υπάρχον, τόσο πιο ισχυρό είναι το υποκείμενο στον ιδεαλισμό. Τον Αντόρνο όμως δεν τον ενδιαφέρει να καταδείξει αυτή την ιδεολογική στιγμή του ιδεαλισμού. Τον ενδιαφέρει περισσότερο να δείξει την αληθινή στιγμή της ιδεολογίας. Και αυτή συνίσταται στο ότι η αφαίρεση, το ιδεαλιστικό υποκείμενο, είναι πιο πραγματικό από το εμπειρικό, το οποίο δεν μπορεί καν να συγκροτηθεί (ακόμα) υπό τις παρούσες συνθήκες. Η αφαίρεση, το υπερβατολογικό *a priori*, είναι πραγματωμένη στο επίπεδο του θεσμοποιημένου υπάρχοντος· η αφαίρεση κυριαρχεί καθώς έχει πραγματωθεί ως αρχή της ανταλλαγής.

Στην ιστορικότητα αναδύεται η αληθής στιγμή της ιδεολογίας. Η αλήθεια του ιδεαλισμού οδηγεί τον Αντόρνο να προχωρήσει προς τη δική του θεώρηση που κατευθύνεται προς την προτεραιότητα του αντικειμένου. Η συμπλοκή των συναφειών και κυρίως η αδυναμία απόσπασης από το ιδεαλιστικό υποκείμενο, (αναγκαστικά) δείχνει ότι μόνο με την ενδυνάμωση, και όχι με την αποδυνάμωση, του υποκειμένου μπορεί να συλληφθεί η προτεραιότητα του αντικειμένου. Αυτή η ενίσχυση όμως του υποκειμένου νοείται αποκλειστικά στην έσχατη δυνατότητα που έχει: να στραφεί ενάντια στον εαυτό του προκειμένου να συντρίψει την κυριαρχική, συγκροτητική δύναμή του. Μόνο μέσα από την αυτοκριτική στροφή του υποκειμένου μπορεί να αναδυθεί το αντικείμενο. Αυτή η στροφή όμως, η δύναμη αυτοαναίρεσης, συνιστά το ανεξάλειπτο εγγελητικό δυναμικό.

Κατά τούτο μέσα από τη θεώρηση του Αντόρνο ανακύπτει ότι η προτεραιότητα ενυπήρχε ήδη στο ιδεαλιστικό πεδίο αλλά, με βάση την κριτική του, ενυπήρχε ως πραγματοποίηση που έφτασε μέχρι και την εκμηδένιση: η ύψιστη στιγμή της υποκειμενικότητας, η εφαρμογή των κατηγοριών, είναι ταυτόχρονα και η ύψιστη στιγμή που αυτή η υποκειμενικότητα ωθείται, ως νόμος, στην αντικειμενικότητα. Το υποκείμενο αποξενώνεται από τον εαυτό του καθώς γίνεται έκφραση του αντικειμενικού νόμου.

#### *διττή στρατηγική*

Σε μια κριτική επιτομή αυτής της εντός του ιδεαλισμού φιλοσοφικής κίνησης του Αντόρνο έχει προχωρήσει ο Μίκαελ Τούνισσεν (Michael Theunissen) για τον οποίο η διαλεκτική φιλοσοφία του Αντόρνο περί της αρνητικότητας έχει ως έσχατη συνέπεια την μετάστασή της στη μεταφυσική – μια ιδιάζουσα μετάσταση με τους όρους που αναπτύσσει ο Μίκαελ Τούνισσεν.<sup>902</sup> Για να οδηγηθεί σε αυτή την κατάληξη ο Μ. Τούνισσεν δεν αρκείται στη θέση ότι υπό την προοπτική της κυριαρχίας η *Αρνητική Διαλεκτική* αντιλαμβάνεται το μη ταυτό ως αυτό που εκφεύγει της κυριαρχίας της έννοιας αλλά θεωρεί αναγκαίο να θεματοποιήσει τη διττή στρατηγική του Αντόρνο που συνίσταται στο ότι αυτός αφ' ενός μεν μετέρχεται της καθαρής διαλεκτικής αφ' ετέρου δε αναπτύσσει τη θεώρησή του στο έδαφος μιας αρνητικής φιλοσοφίας της ιστορίας.<sup>903</sup>

Η πρώτη στρατηγική που αρθρώνεται στην καθαρή διαλεκτική έχει ανάγκη τα θεωρητικά μέσα άρνησης του Χέγκελ· ο Μ. Τούνισσεν θα προσδιορίσει ειδικότερα αυτή τη διαλεκτική στην οποία οδηγείται ο Αντόρνο ως εκείνη η οποία ναι μεν αποσπάται από την εγγεληνή αλλά δεν είναι σε θέση να «κερδίσει» ένα δικό της πεδίο. Στη στρατηγική που στηρίζεται στα μέσα της καθαρής διαλεκτικής ο Μ. Τούνισσεν θεωρεί ότι ο Αντόρνο πέφτει στη μαγεία και στον ανορθολογισμό· μαγικές και μυθικές είναι οι παραστάσεις στις οποίες φτάνει ο Αντόρνο εκεί που αποσπάται από την καθαρή διαλεκτική του Χέγκελ.<sup>904</sup> ως μαγική θεωρείται η δύναμη της διαλεκτικής για να διαρρήξει ένδοθεν το πλέγμα τύφλωσης με την απορρόφηση της δύναμής του· ανορθολογική είναι αυτή η προσπάθεια να κατακυρώσει τη δύναμη στο αντικείμενο, όταν στα πλαίσια αυτά τίποτε δεν οδηγεί πέρα από το διαλεκτικό πλέγμα τύφλωσης παρά μόνο το ίδιο· εδώ ανακύπτει για τον Μ. Τούνισσεν «η φαύλη αντίφαση» καθότι αν είχε γίνει αυθυπέμβαση του

πλέγματος, τούτο δεν θα ήταν πλέον εμμενές· αλλά και η αντίθετη διαδικασία θα ήταν πλήρως ανορθολογική, αν δηλαδή είχε αποδοθεί μονομερώς η δύναμη στο υποκείμενο: ο Τούνισσεν παραθέτει την καταληκτική φράση από την *Αρνητική Διαλεκτική* «... η μικρολογική ματιά θρυμματίζει τα κελύφη του επιμέρους και [...] σπάει την ταυτότητά του ...»· ο Μ. Τούνισσεν θεωρεί εδώ ότι ο Αντόρνο (με την μικρολογική ματιά) επιφορτίζει την διανοητική εποπτεία πολύ περισσότερο απ' όσο τόλμησε μέσα από την κριτική του. «Ο Αντόρνο νομίζει ότι μπορεί να κρίνει», τονίζει ο Μ. Τούνισσεν, αν η υποκειμενική έννοια μπορεί να δικαιώσει το πράγμα στο οποίο αναφέρεται ή αν το πράγμα πληροί την αντικειμενική του έννοια, δηλαδή τον προσδιορισμό του, χωρίς όμως να επερωτά από ποια οπτική γωνία θα πρέπει να διατυπωθεί η κρίση.<sup>905</sup>

Η δεύτερη στρατηγική που διαβλέπει ο Μ. Τούνισσεν στον Αντόρνο στηρίζεται στη βάση μιας ιδιάζουσας αρνητικής φιλοσοφίας της ιστορίας: όμως αυτή κατά τον Τούνισσεν εκβάλλει σε μια «αποκαλυπτική εσχατολογία» η οποία ωστόσο συνυπάρχει με τη διάψευσή της:<sup>906</sup> γιατί αν η ορθολογικότητα ενυπάρχει ως υπόσχεση ακόμη και στην αρχή της ανταλλαγής και μέσα από το μέλλον αναδύεται ένα τέτοιο ιδεώδες, αμέσως μετά ο ίδιος ο Μ. Τούνισσεν παραθέτει τη θέση του Αντόρνο: «αυτό που θα ήταν διαφορετικό, δεν έχει ακόμη αρχίσει». Κατ' ουσίαν, καθώς ο Μ. Τούνισσεν περιορίζει τη δυναμική της ουτοπικής σκέψης του Αντόρνο στα όρια μιας αποκαλυπτικής εσχατολογίας, θεωρεί ότι αυτή αντιφάσκει στην υπόθεση «μιας πραγματικής εμμένειας του θετικού στο αρνητικό» καθώς υποστηρίζεται μεν μια εμμένεια αλλά αυτή είναι μη πραγματική – εδώ ο Μ. Τούνισσεν θεωρεί ότι ο Αντόρνο πλησιάζει στο εγχείρημα του Χούσερλ που χαρακτηρίζει την παρουσία του αντικειμενικού νοήματος στη συνείδηση ως ιδεατή εμμένεια.<sup>907</sup> Αν η αρνητικότητα τοποθετείται στην πλευρά της αποκαλυπτικής κατάστασης «δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί πλέον με το μέσον της φιλοσοφικής γνώσης»· οπότε πραγματοποιήσιμη είναι μόνον «με το διάμεσο της τέχνης». Ο Μ. Τούνισσεν παραπέμπει στα *Σχεδιάσματα για τον Κάφκα* που γράφτηκαν την ίδια περίοδο με τα *Minima Moralia*. Ο Κάφκα μπορεί να «αποκαλύψει» μέσα από την πλασματική κατασκευή (Fiktion) αυτό που δεν μπορεί να εκπληρώσει η φιλοσοφική γνώση. Όμως η Fiktion οφείλει, τονίζει ο Τούνισσεν, να είναι απαγορευμένη στη φιλοσοφία.<sup>908</sup>

Για τον Τούνισσεν μέσα από αυτές τις δυο στρατηγικές το εγχείρημα του Αντόρνο οδηγείται σε αδιέξοδο. Αυτό που κυρίως μπορούμε να συγκρατήσουμε μέσα από την ενδελεχή ανάπτυξή του είναι ότι έτσι ανακύπτει η ανάγκη μετάστασης στη μεταφυσική, σε μια ιδιάζουσα μεταφυσική, όσο ιδιάζουσα ήταν και η φιλοσοφία της ιστορίας στον Αντόρνο – μόνο «στην αντανάκλαση της υπερβατικότητας» μπορεί να αναδυθεί η διακοπή της εμμένειας που αιτείται τόσο ο Αντόρνο όσο και η μεταφυσική· όμως αυτή η μεταφυσική είναι ιδιάζουσα καθότι η διακοπή της εμμένειας σφραγίζεται από το μη ταυτό που επέχει τη θέση του απόλυτου. Σύμφωνα με τον Μ. Τούνισσεν: «[...] σε αντίθεση με τον εγγελιανίζοντα μαρξισμό του Λούκατς, ο οποίος θέλει να διατηρήσει την ολότητα χωρίς το απόλυτο, ο Αντόρνο εμμένει στο απόλυτο χωρίς την ολότητα. Το απόλυτο γίνεται το αντίθετο του όλου, γίνεται το ελάχιστο, το οποίο είναι προσβάσιμο μόνο με μικρολογική διερεύνηση». <sup>909</sup>

#### *Konstellationen*

Στις αιτιάσεις για την μυθική/ μαγική εκβολή της σκέψης του Αντόρνο μπορεί να απαντήσει «η αντιμυθολογική αναγνώριση» του γεγονότος ότι στη θεώρησή του δεν νοείται μια προτεραιότητα της λογικής έναντι του «μεταλογικού» επιπέδου: σύμφωνα με τον Μάουρο Μποτσέτι (Mauro Bozetti) «η αντίσταση του Αντόρνο προς τη συμφιλίωση, τη σύνθεση, το θετικό και την ολότητα οδηγεί στο γεγονός ότι αυτός παραμένει στη διαλεκτική αντίφαση»· ταυτόχρονα όμως τονίζει ότι τούτο οφείλει να κατανοηθεί ως «'αντιμυθολογική' αναγνώριση του γεγονότος ότι δεν έχουμε δεδομένη καμμία διαλεκτική λύση ή ότι οφείλουμε να κατανοήσουμε ότι η αντίφαση δεν μπορεί να επιλυθεί μέσω μιας προτεραιότητας της λογικής απέναντι στο 'μεταλογικό' επίπεδο». <sup>910</sup> Αυτή η ακύρωση της προτεραιότητας της λογικής ανακύπτει μέσα από την ίδια τη γλώσσα, δηλαδή μέσα από μια ιδιάζουσα περιεχομενική γλωσσική αντίληψη που δεν έχει καμμία σχέση με τη λεγόμενη «γλωσσική στροφή»: στη σταθερή θέση του Αντόρνο ότι η έννοια δεν απεμπολείται αλλά μέσω αυτής επιχειρείται η υπέρβαση προς το άλλο («μέσω της έννοιας να υπερβούμε την έννοια») αντιστοιχεί η επίσης σταθερή θέση του ότι ούτε και ο ίδιος ο κριτικός Λόγος απεμπολείται αλλά τίθεται στο επίκεντρο της κριτικής η οποία επιτελείται μέσω μιας μετατόπισης από την νοούσα, συγκροτητική συνείδηση. Αυτή η

μετατόπιση επιχειρείται μέσα από το πεδίο των συναστερισμών (Konstellationen) που μπορεί να αναδείξει μια πλευρά «ερμηνευτικής» στη σκέψη του Αντόρνο. Στον πυρήνα της κλασσικής ερμηνευτικής υπάρχουν δυο συστατικά σημεία: α) ο δεσμός ανάμεσα στο δίπολο: κείμενο (Text) και συγκείμενο (Kontext – που αργότερα ανοίγεται στον κόσμο, στη γεγονικότητα και στις εκδηλώσεις του βίου) και β) το ορθά ερμηνεύειν μετακινείται στο κατανοείν (Verstehen). Ως προς το πρώτο σημείο ο Αντόρνο μερίζεται με την ερμηνευτική την απόσταση από την προθετική αλήθεια, από την αυθαιρεσία του συγκροτητικού υποκειμένου που στοχεύει στη συγκρότηση της αποφαντικής αλήθειας – ως προς το δεύτερο σημείο θεωρεί (όπως άλλωστε και ο Μαξ Χορκχάιμερ) ότι το κατανοείν συνέχεται αναπόσπαστα με την κριτική σκέψη – οπότε κρατά τις αποστάσεις του από ένα ερμηνευτικό κατανοείν που εν τέλει οδήγησε στο υπαρκτικό χαϊντεγκεριανό καθεστώς. Συλλαμβάνεται επομένως μέσα στις συνάψεις του Αντόρνο μια *sui generis* ερμηνευτική που αναπτύσσεται στο πεδίο των συναστερισμών (Konstellationen)· εδώ, όπως έχει ήδη αναπτυχθεί, ανακλύπει ένα σχεσιακό πλέγμα που νοηματοδοτείται χωρίς την ιεραρχική υπαγωγή σε μια συγκροτητική συνείδηση. Με τις Konstellationen δημιουργείται, όπως αναπτύσσει ο Κώστας Μάρας, «μια ερμηνευτική κατάσταση κατά την οποία το νοηματοδοτικό ενέργημα από τη μια μεριά και το φαινόμενο από την άλλη συνευρίσκονται σε ένα στιγμιαίο παρόν που προκύπτει «αστραπιαία», δίχως δηλαδή τη δέσμευση ταυτιστικών προθέσεων». <sup>911</sup> Στον πυρήνα των συναστερισμών το σχεσιακό πλέγμα είναι η ύλη και η υπονοούμενη ιστορία της όπως προκύπτει από τη θέση του Αντόρνο: «η διαμεσολάβηση της ύλης είναι η υπονοούμενη άρρητη ιστορία της». <sup>912</sup> Έτσι «εκείνο που επιτρέπει στην αρνητική διαλεκτική να διεισδύσει στα πωρωμένα αντικείμενά της και να τα κατανοήσει είναι η δυνατότητα την οποία η πραγματικότητά τους αποκρύπτει και η οποία παραταύτα μας κοιτάζει μέσα από το καθένα». <sup>913</sup> Όπως αναπτύσσει και πάλι ο Κώστας Μάρας: «αυτό που αναδεικνύει την ανωτερότητα της συναστερωτικής σκέψης έναντι της εννοιακής κατάληψης είναι ότι η γλωσσικά υπό διαμόρφωση συναστέρωση διανοίγει αναφορικές προσβάσεις στο «ίδιο το πράγμα», οι οποίες υπερακοντίζουν τους απλούς ορισμούς και ταυτίσεις της εννοιακής σκέψης. Το είδος της πρόσβασης αυτής μας επαναφέρει στην κεντρική για όλο το οικοδόμημα της *Αρνητικής Διαλεκτικής* έννοια της μίμησης: η συναστέρωση

υπερβαίνει την εννοιακή σκέψη καθώς είναι σε θέση να αναπτύξει μια μιμητική-εκφραστική σχέση με το «ίδιο το πράγμα».<sup>914</sup> - Σε αυτή τη συνάφεια πρέπει να σημειωθεί ότι ο Ρολφ Τίντεμαν υπογραμμίζει με έμφαση ότι αυτή η βάση των συναστερισμών σύλληψη της γλώσσας στον Αντόρνο ουδεμία σχέση έχει με τα περί επικοινωνίας, έτσι όπως αυτή η επικοινωνιακή γλώσσα υπαγορεύεται από τις ανάγκες της αγοράς. Το αντίθετο: το μη επικοινωνήσιμο του αντικειμένου είναι αυτό προς το οποίο οφείλει να στραφεί η έκφραση της γλώσσας. Ο Ρ. Τίντεμαν σημειώνει ότι αν η κριτική του Αντόρνο προς τη φιλοσοφία των πρωταρχών και προς τον θετικισμό ήταν ταυτόχρονα πάντα και κριτική της γλώσσας, από την άλλη πλευρά στη θεώρησή του αναπτύχθηκε η δύναμη της ουτοπίας ακριβώς από την ιδέα μιας γλώσσας όπου η λέξη και το πράγμα συναντώνται χωρίς βία και χωρίς περικοπές μεταξύ τους.<sup>915</sup>

Η κατ' εξοχήν Konstellation αφορά τη σύλληψη της φυσικής ιστορίας – εδώ οι δύο πόλοι, η φύση και η ιστορία (το Είναι και η έννοια) οδηγούνται στην άρση «της συνήθους αντιθετικότητάς τους» χωρίς όμως αυτή η άρση να καταλήξει σε μια θετική ενότητα, στο ιδεώδες της ταυτότητας. Ανάμεσα στους δύο πόλους συγκροτείται μια τέτοια σχέση όπου το έτερο διαφυλάσσει την ετερότητά του και δεν καθίσταται «έτερον εαυτού» σύμφωνα με το πρωτογενές φαινόμενο του ιδεαλισμού, κατά τη διατύπωση του Αντόρνο. Όπως ήδη έχει αναπτυχθεί στην οικεία ενότητα η φύση αναιρεί την προϋπόθεση της πρωταρχικότητάς της και η ιστορία φτάνει στην προϋπόθεση της φυσικής της εξάρτησης: διαλεκτική μέσα στα άκρα – όπως είναι το αίτημα της *Αρνητικής Διαλεκτικής* και όπως διασαφηνίζεται από τον Ούλριχ Σβαρτς (Ullrich Schwarz): ενώ στον Χέγκελ το υποκείμενο αναγνωρίζει τον εαυτό του στο έτερον, στον Αντόρνο το υποκείμενο βρίσκει στο έτερον τον εαυτό του ως έτερον.<sup>916</sup>

Ο Δημήτρης Καρύδας, αναπτύσσοντας το ζήτημα αυτών των Konstellationen, αναφέρει ότι συγκροτούνται συστοιχίες (Konstellationen) οι οποίες «παραχωρούν τα πρωτεία στο αντικείμενο και δεν υποτάσσουν τις ιδιαιτερότητές του στις – υποχρεωτικές – αφαιρέσεις». Μέσα σε αυτό το πλέγμα των συστοιχιών τα δύο άκρα, το Είναι και ο στοχασμός, δεν οδηγούνται σε μια θετική ταυτοποίηση και ο Δ. Καρύδας διατυπώνει: «διαμέσου των δυο αυτών άκρων επιδιώκει [η κριτική] να συστήσει έναν στοχασμό εσωτερικό στις κοινωνικές σχέσεις – όρος που ικανοποιείται μόνον αν ταυτόχρονα κρατά

απόσταση από την εμμένειά τους, ώστε να είναι σε θέση να προσεγγίζει την αρνητικότητά τους, αυτήν την αρνητικότητα που πιστοποιείται από την ανάγνωση της παραδοσιακής κοινωνικής θεωρίας». <sup>917</sup>

το όλο Ο Χέρμπερτ Σναίντελμπαχ για τον οποίο όλη η φιλοσοφική θεώρηση του Αντόρνο συμπυκνώνεται στη σύλληψη του μη ταυτού, διατυπώνει τη θέση ότι «όλη η φιλοσοφία του Αντόρνο συνίσταται κατ' ουσίαν σε μια μοναδική σκέψη, την οποία όμως δεν μπορεί κανείς να την εκφράσει σε μια πρόταση». <sup>918</sup> Ως προς αυτό το σημείο ο Χ. Σναίντελμπαχ θεωρεί ότι η σύλληψη του Αντόρνο βρίσκεται κοντά σε εκείνη του Χάιντεγκερ, του οποίου επίσης όλη η θέωρηση συμπυκνώνεται στην σύλληψη του Είναι (Sein). Όμως υπάρχει μεταξύ τους διαφορά και ο Χ. Σναίντελμπαχ για τη διαφορά αυτή κάνει κατ' αρχήν μια αναφορά σε ένα ενσταντανέ από ένα σεμινάριο του Μάρτιν Χάιντεγκερ, όπου ένας ταλαίπωρος (άμα και γενναίος) φοιτητής τόλμησε να ρωτήσει τι είναι τέλος πάντων αυτό το Είναι. Αν ο φοιτητής δεν πήρε απάντηση από τον Χάιντεγκερ, ο Αντόρνο, σε μια αντίστοιχη ερώτηση ως προς το μη ταυτό, θα προσπαθούσε να δώσει όλες τις εξηγήσεις – και τούτο, τονίζει ο Χ. Σναίντελμπαχ, συνιστά «μια καταστατική διαφορά» ανάμεσα στους δυο φιλοσόφους. <sup>919</sup> Είναι σαφή τα όρια της *Αρνητικής Διαλεκτικής* από τον ιντουισιονισμό, τον ιρρασιοναλισμό και το Είναι του Χάιντεγκερ, συνεχίζει ο Χ. Σναίντελμπαχ, καθότι η κριτική προς τον Λόγο ανασυγκροτείται ως συγκρότηση της ορθολογικότητας με καθοδηγητικό νήμα την παραστασιακή/εκθεσιακή λειτουργία (Darstellungsfunktion) της γλώσσας. <sup>920</sup> «Ο Αντόρνο δεν θέλει να κατανοήσει την Αρνητική Διαλεκτική απλώς ως μέθοδο ακολουθώντας σε αυτό το σημείο τον Χέγκελ» <sup>921</sup>. Και κατά τούτο ο Χ. Σναίντελμπαχ θεωρεί ότι η κοινωνικοθεωρητική επέκταση που επιτελεί ο Αντόρνο στις εγελιανές συνάψεις αφορούν την οικουμενική διαμεσολάβηση του μεμονωμένου και ιδιαίτερου από το ανταγωνιστικό όλο της κοινωνίας της ανταλλαγής – ακριβώς γι' αυτό η κριτική προς τον ιδεαλισμό και η θεωρία της οικουμενικής διαμεσολάβησης δεν αποκλείονται αμοιβαία αλλά κατά τον Αντόρνο συνεχονται μεταξύ τους «καθώς ερμηνεύει το απόλυτο του ιδεαλισμού άμεσα, συμφωνώντας με τον Μαρξ, ως το κοινωνικό όλο σε μυστικοποιημένη μορφή και εν συνεχεία κατανοεί την αντιιδεαλιστική κριτική του συστήματος ως φιλοσοφικό συστατικό μέρος της κριτικής του συνολικού

κοινωνικού συστήματος». <sup>922</sup> Για τον Χ. Σναίντελμπαχ τα πιο σημαντικά νοητικά «μοντέλα» του Χέγκελ διατηρούνται στο συγκείμενο της *Αρνητικής Διαλεκτικής*. Κατά τούτο η εγελιανή απόλυτη ιδέα, που αποτελεί για τον Αντόρνο το παράδειγμα για την ταυτότητα εν γένει, και η κοινωνική ολότητα αποτελούν τις δυο μορφές του ίδιου συνόλου που είναι το αναληθές. Όμως για τον εγελιανό Σναίντελμπαχ είναι καθοριστική η θεματοποίηση του συνόλου το οποίο παραμένει για τον Αντόρνο μέσα στις εγελιανές συνιστώσες: «στη μεταστροφή προς την αρνητική διαλεκτική, την οποία ο Αντόρνο κατανοεί ως υλιστική μεταστροφή, δεν έχει προβληματικοποιήσει την ολοποιητική υποφορά προς το σύνολο και έτσι παρά την εγελιανή κριτική παραμένει μέσα στον Χέγκελ». <sup>923</sup>

«αρχή γαρ το συναναιρούν» <sup>924</sup> - με αυτή τη θέση του Αριστοτέλη καταφαίνεται πόσο εγγενής *avant la lettre* είναι η διαλεκτική στη φιλοσοφική σκέψη: (αξιωματική) αρχή είναι αυτό το οποίο όταν αναιρείται, συμπαρασύρει μαζί του στην αναίρεση και κάτι άλλο - μόνο με τον όρο της αναίρεσης, της άρσης, μόνο με τον όρο της αρνητικότητας θέλησε να προσδιορίσει ο Αριστοτέλης την κατ' εξοχήν θετικότητα: την αξιωματική αρχή. Στην αρνητικότητα έμεινε συνεπής μέχρι τέλους ο Αντόρνο. Μέχρι τέλους θα πει: έχοντας διαπεράσει τις εγελιανές συνάψεις. Βέβαια η κρίση ότι η φιλοσοφική θεώρηση του Αντόρνο συνιστά μόνον έναν αναστοχασμό της εγελιανής διαλεκτικής είναι μάλλον συνοψιστική (και κατά τούτο ανεπαρκής)· κι ακόμα περισσότερο στο βαθμό που η ίδια η σύλληψη της εγελιανής διαλεκτικής εξαναγκάζει στην ανοιχτότητα, στην ίδια της την υπέρβαση – οπότε και τα όρια της συνοψιστικής κρίσης ακυρώνονται. Ο εγελιανός φιλόσοφος Μπρούνο Λήμπρουκς, στον οποίο έγινε ήδη αναφορά, είχε διατυπώσει τη θέση ότι «δεν μπορεί κανείς να εγκαταλείψει τον Χέγκελ ατιμωρητί». <sup>925</sup> Το πιο πιθανό είναι ότι ο Αντόρνο θα συμφωνούσε με αυτή τη θέση ενώ παράλληλα, παραμένοντας στο πεδίο της ολικής άρνησης, είχε αναλάβει και το τίμημα της εγκατάλειψης: σχεδόν -



<sup>719</sup> Martin Jay, *Dialektische Phantasie*, μετάφραση στα γερμανικά Hanne Herkommer και Bodo von Greiff, Fischer, Frankfurt am Main 1991, σ. 212, Martin Jay, *Η διαλεκτική φαντασία*, Πρόλογος Μετάφραση Φώτης Τερζάκης, επιμέλεια Κώστας Λιβιεράτος, Γιώργος Σαγκριώτης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009, σ. 175-176.

<sup>720</sup> Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μετάφραση Α. Αναγνώστου – Α. Καραστάθη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993, σ. 166.

<sup>721</sup> Με βάση την ανάπτυξη του Κρίστοφ Μένκε (Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst, ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, σ. 19-46) η βασική θέση στην οποία στηρίζεται η αισθητική αρνητικότητα στη θεώρηση του Αντόρνο είναι αυτή που αφορά την αισθητική διαφορά, δηλαδή τη διάκριση ανάμεσα στο αισθητικό και στο μη αισθητικό πεδίο. Τα έργα τέχνης συλλαμβάνονται στην αυτονομία τους μόνον εφ' όσον τεθούν σε αρνητική σχέση «προς όλα εκείνα που δεν είναι τέχνη, προς το μη αισθητικό πεδίο». Η αισθητική αυτονομία αποτελεί αντίφαση, αποτελεί άρνηση. Αυτή η αισθητική αυτονομία στις συνάψεις του Αντόρνο μπορεί να διασαφηνιστεί, κατά τον Κρ. Μένκε, με βάση την αρνητικότητα. Εδώ προκύπτουν δύο ζητήματα που κατά τον Κρ. Μένκε οδηγούν σε παρανόηση της σύλληψης του Αντόρνο: κατά πρώτον η σχέση του πεδίου της τέχνης με το εκτός τέχνης πεδίο είναι αρνητική επειδή η τέχνη συλλαμβάνεται ως κριτική της μη αισθητικής πραγματικότητας: η σύλληψη της διαφοράς της τέχνης από την κοινωνία ως η κριτική της άρνηση συνεπάγεται την ιδέα της δυνατής υπέρβασης της αισθητικής διαφοράς: και περαιτέρω: η εξίσωση αισθητικής και κριτικής αρνητικότητας συντελείται στον ορίζοντα μιας δυνατής ταυτότητας των διακρινόμενων πεδίων, της τέχνης και της κοινωνίας - κατά δεύτερον η σχέση τέχνης και μη τέχνης είναι αρνητική επειδή η τέχνη συλλαμβάνεται ως τόπος εντεινόμενης βίωσης έναντι της μη αισθητικής πραγματικότητας: εδώ πρόκειται για μια καθαρολογική (πουριστική) διάσταση της τέχνης όπου διατηρείται ανυπερβλήτο το χάσμα ανάμεσα στα δύο πεδία. Η εντασιακότητα του βιώματος που υπόσχεται η τέχνη διατηρεί την καθαρότητά της μόνον μέσω της αδιαφορίας έναντι της κοινωνικής πραγματικότητας (σ. 20). Αν η κριτική παρανόηση συλλαμβάνει την αισθητική διαφορά σε μια προοπτική δυνατής υπέρβασης, το καθαρολογικό μοντέλο παγώνει την αισθητική διαφορά σε μια στατική ασχεσία (Unbezogenheit) των δύο διακρινόμενων πεδίων (τέχνης και κοινωνίας). Και τα δύο ζητήματα αλληλοσυμπληρώνονται, δεν μπορεί να απομονωθεί το ένα από το άλλο, έτσι ώστε ο Κρ. Μένκε θεωρεί ότι η διαπλοκή των δύο τρόπων αποτελεί βασική δομή στην αισθητική του Αντόρνο. Απέναντι στην καθαρολογική σύλληψη ο Αντόρνο παραπέμπει στον διαδιακασιακό χαρακτήρα της αισθητικής διαφοράς που αναπτύσσεται μέσα από την κοινωνική κριτική ενώ απέναντι στην κοινωνικοκριτική αντίληψη της αισθητικής παραπέμπει στη σημασία της αισθητικής ευχαρίστησης (σ. 22). Ο Κρ. Μένκε θα θέσει, κατά την πορεία της ανάπτυξής του, απέναντι στην αισθητική της αρνητικότητας του Αντόρνο τη βασική εναλλακτική θεωρητική θέση που είναι η ερμηνευτική: έτσι έρχονται αντιμέτωπες αυτές οι δύο θεωρήσεις: Για την ερμηνευτική, όπου το γράμμα, η κυριολεκτικότητα του κειμένου, απορροφάται από το πνεύμα, η αρνητικότητα τίθεται στη διάσταση της δυνατής άρσης της μέσα σε μια διευρυμένη έννοια του αισθητικού πνεύματος. Αντίθετα η αισθητική της αρνητικότητας ορίζει την αρνητικότητα της κυριολεξίας/ του γράμματος έτσι ώστε να ανθίσταται στις προσπάθειες ερμηνευτικής ενσωμάτωσης, απορρόφησης από το πνεύμα. Εδώ ανακύπτει η αρνητικότητα της αισθητικής εμπειρίας στο βαθμό που αρνείται τη δυνατότητα μιας κατανοητικής σύλληψης ενός έργου τέχνης ως ενσάρκωσης του πνεύματός του. Απέναντι σε αυτήν την άρνηση ο Αντόρνο παραπέμπει στην έννοια που παραδοσιακά αντίκειται στο πνεύμα, στην έννοια του γράμματος (Buchstaben): η αρνητικότητα της αισθητικής εμπειρίας θεωρείται για την κατανόηση ενός έργου τέχνης ως έκθεση (Darstellung) του πνεύματός του και κατευθύνεται/ ευθυγραμμίζεται προς το γράμμα του. Εδώ το «γράμμα» τίθεται απέναντι στη συμβολική ερμηνεία και ο Κρ. Μένκε αναφέρει μια από τις πρώτες αναφορές του Αντόρνο για τον Κάφκα: η συνήθης ερμηνεία είναι ότι οι μεμονωμένες στιγμές με βάση τη δύναμη της συνοχής παραπέμπουν πέρα από τον εαυτό τους, ότι η ολότητά τους μεταβαίνει χωρίς ρήγματα σε ένα νόημα. Για τον Αντόρνο στο καφκικό κείμενο κάθε πρόταση νοείται κατά γράμμα και ταυτόχρονα έχει και μια συμβολική σημασία. Ανάμεσά τους χάνει ένα χάσμα και από την άβυσσο ανάμεσά τους προκύπτει η εκθαμβωτική δύναμη του καφκικού κειμένου. Η αρνητικότητα του αισθητικού γράμματος, της κυριολεξίας που κατευθύνεται απέναντι στη συμβολική ερμηνεία είναι αρνητικότητα που δεν νοείται στην οπτική της δυνατής άρσης της, είναι η μη αναιρέσιμη άρνηση. Αν για την ερμηνευτική η αισθητική εμπειρία ως κατανοεί θέλει τη διαμεσολάβηση γράμματος και σημασίας, για την αισθητική της αρνητικότητας το ζητούμενο είναι η αποσπασματικοποίηση (Fragmentierung) της συνεχώς επιχειρούμενης ενότητας. Σε αυτήν την επιχειρούμενη ενότητα ενυπάρχει η διαμεσολάβηση γράμματος και σημασίας με τέτοιο τρόπο όμως ώστε να ανακύπτει ο διαδικασιακός χαρακτήρας της αισθητικής εμπειρίας όπου η διαπλοκή γράμματος και σημασίας δεν μπορεί να επιτευχθεί – οφείλει, κατά τον Κρ. Μένκε, να αποτύχει και αυτονομεί τα στοιχεία της με τέτοιο τρόπο ώστε η αισθητική εμπειρία δεν αποτελεί μόνον την κατάρρευση του κατανοείν αλλά και την απελευθέρωση από αυτό, δεν το ανατρέπει μόνο αλλά το διαπερνά (και το προϋποθέτει) (σ. 46).

<sup>722</sup> Πρόκειται για το κείμενο του Μάρτιν Χάιντεγκερ «Η προέλευση του έργου τέχνης» που αποτελεί το πρώτο κείμενο από τον τόμο *Holzwege*. Το καταστατικό αυτό κείμενο του Χάιντεγκερ εκκινεί με τη διατύπωση ότι «'προέλευση' σημαίνει εδώ εκείνο, από το οποίο και δια του οποίου προκύπτει το τί και πώς είναι ένα ον» και καταλήγει με τους στίχους του Χαϊντεγκερ «δύσκολα εγκαταλείπει τον τόπο του/ό,τι εδρεύει κοντά στην προέλευσή του». Η πορεία που αναπτύσσεται ενδιάμεσως θα συγκροτήσει τον κύκλο που είναι απαραίτητος για τη θεώρηση: «το βήμα από το έργο τέχνης προς την τέχνη αλλά και το βήμα από την τέχνη προς το έργο τέχνης είναι ένας κύκλος». Η χαϊντεγκεριανή ανάπτυξη απαιτεί τη δική της ειδική πραγματέυση· εδώ μπορούμε μόνο να σημειώσουμε ότι μέσα σε αυτήν την κυκλική περιφέρεια ο Χάιντεγκερ θα προχωρήσει σε μια διπλή υπονόμηση που αφορά και τους αισθητικούς στοχασμούς του Αντόρνο: τόσο ως προς την εξωτερική σχέση ύλης και φόρμας όσο και ως προς τον εκμηδενισμό του καλλιτέχνη· καλείται κατ'αρχήν ο Χάιντεγκερ να υπονομεύσει την καθιερωμένη εξωτερική διάκριση ύλης και φόρμας που απαντάται στις θεωρίες περί της Αισθητικής. Σε αυτήν την πρώτη υπονόμηση οι δύο παράγοντες (ύλη και μορφή) δεν αποτελούν αργέγονους προσδιορισμούς «του πραγμασιδούς των σκέτων πραγμάτων». Η πορεία που ακολουθεί εστιάζει ακριβώς στον εντοπισμό του «πραγμοειδούς» (das Dinghafte) του πράγματος και ειδικότερα του «εργοειδούς» (das Werkhafte) του έργου τέχνης. Θα επιλέξει ένα παράδειγμα που έχει γίνει πλέον διάσημο: τον πίνακα του Βαν Γκογκ «Τα παπούτσια». Εδώ η ύλη και η φόρμα είναι ανεπαρκείς για να αναδείξουν την αλήθεια των όντων που έχει τεθεί εν έργω. Ο Χάιντεγκερ οδηγεί σταθερά προς τις δικές του οντολογικές διατυπώσεις: η ουσία της τέχνης έγκειται στο εν-έργω-τίθεσθαι (das- Sich-ins-Werk-setzen) της αλήθειας των όντων. Κατά τούτο για τη σύλληψη του έργου τέχνης να μην απαιτείται το πραγμασιδές υπόβαθρο για το οποίο όμως «δεν επαρκούν οι παραδοσιακές έννοιες του πράγματος»· το πραγμασιδές δεν πρέπει να συμπίπτει σε μια «προειλημμένη έννοια». Ετσι ο Χάιντεγκερ, επιχειρώντας τη δεύτερη υπονόμηση, οδεύει προς την αλήθεια του έργου τέχνης, δηλαδή προς την αποκάλυψη της αλήθειας των όντων που συμβαίνει μέσα στο έργο τέχνης, με στόχο να υπονομεύσει τη θέση του καλλιτέχνη, ο οποίος αυτοεκμηδενίζεται «μέσα στη δημιουργία για χάρη της ανάδυσης του καλλιτεχνήματος». Το καλλιτέχνημα δεν ανήκει στον καλλιτέχνη· στο χαϊντεγκεριανό ιδίωμα εισβάλλουν δυο ισχυροί οντολογικοί παράγοντες: ο κόσμος και η γη – ο κόσμος που νοείται εν σχέσει με τις αποφάσεις που τελούν μέσα στο πεπρωμένο ενός ιστορικού λαού και η γη που νοείται ως «η αβίαστη ανάδυση του αδιάκοπα αυτοεγκλειόμενου και έτσι σιγουρευόντος περιβάλλοντος». Με βάση αυτή την οπτική θα συνεχίσει ο Χάιντεγκερ την ανάπτυξή του έτσι ώστε το δημιουργημένο-Είναι να μην ανάγεται στον καλλιτέχνη: «το δημιουργημένο ον δεν επικυρώνεται ως επίτευγμα ενός επιδέξιου καλλιτέχνη [...], σημασία έχει να διατηρηθεί μέσα στο έργο τέχνης το απλό factum est: το ότι εδώ συνέβη η μη κρυπτότητα των όντων και ότι η μη-κρυπτότητα μόνο σαν τέτοιο συμβάν συμβαίνει». Το έργο τέχνης καθιστά «μπορετούς τους δημιουργούς ως τέτοιους» και όχι αντίστροφα, όπως νοείται από τον υποκειμενισμό όπου η δημιουργικότητα ανάγεται στο αυτεξούσιο υποκείμενο. Η θεώρηση οδηγεί στην «αλήθευση» του έργου τέχνης που συνίσταται στο εμμένειν στην ανοιχτότητα των όντων· προς το τέλος του κειμένου η ανάπτυξη κατευθύνεται πλέον προς τη γλώσσα με βάση τη σύλληψη του Χάιντεγκερ ότι η γλώσσα είναι κατ' ουσίαν τέχνη, ότι η ουσία της τέχνης είναι ποίηση, και ότι η ουσία της ποίησης είναι «η εγκαθίδρυση της αλήθειας». Martin Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1994, σελ. 1-74, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα, 1986. (Όλα τα χωρία παρατέθηκαν από αυτή τη μετάφραση).

<sup>723</sup> Στο κείμενο «Parataxis» ο Αντόρνο επιχειρεί μια ανάγνωση του ύστερου Χαϊντεγκερ. Βέβαια, ευκαιρίας δοθείσης, ο Αντόρνο δεν θα παραλείψει να επιτεθεί στον Χάιντεγκερ αυτή τη φορά ως προς την ανάγνωση του Χαϊντεγκερ. Θεωρεί ότι πίσω από αυτή την ανάγνωση «κρύβεται η βούληση» της αποχρονικοποίησης του περιεχομένου αλήθειας τόσο ως προς την ποίηση όσο και ως προς τη φιλοσοφία, παρά την αντίθετη χαϊντεγκεριανή ρητορεία, καθιστώντας την ιστορικότητα μια αμετάβλητη σταθερά (σ. 461). Ειδικότερα, όσον αφορά τον Χαϊντεγκερ, ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο παρατακτικός τρόπος της ποιητικής έκφρασης του Χαϊντεγκερ αποφεύγει την λογική ιεραρχία της καθ' υπόταξη σύνταξης. Όπως αναφέρει, η γλώσσα μετασηματίζεται κατά έναν τρόπο μουσικό δημιουργώντας μια αλληλουχία «όπου τα στοιχεία συνδέονται μεταξύ τους διαφορετικά απ'ότι στη [διασκεπτική] κρίση (Urteil)». Είναι η ίδια η συνθετική μορφή που υπαγορεύει τη γλωσσική μορφή έτσι ώστε «η αφηγηματική στιγμή της γλώσσας εκφεύγει απ' εαυτή από την υπαγωγή στα διανοήματα». Η ενασχόληση του Χαϊντεγκερ με τον Πίνδαρο θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η προϊστορία αυτής της χαλαρής διάταξης του λόγου. Ωστόσο ο Αντόρνο δεν ανάγεται σε μια τέτοια φιλολογίζουσα οπτική· θεωρεί ότι η μορφική αρχή της παράταξης αποτελεί μια αντι-αρχή που είναι σύμμετρη προς το περιεχόμενο της ποίησης του Χαϊντεγκερ κατά την ύστερη φάση της (περίπου γύρω στα 1800-1804, με τις σημαντικές ελεγείες και ύμνους, όπως ο *Αρτος και Οίνος*, ο *Ρήνος* κ.α. Προηγείται η φάση της νεότητας 1786-1795 και η μεσαία φάση της Φραγκφούρτης και του Χόμπουργκ 1796-1800). Κατά τον Αντόρνο στον Χαϊντεγκερ προέχει η κριτική προς την πρώτη αξιωματική αρχή, η έμφαση στη διαμεσολάβηση που περιλαμβάνει «την αποφυγή από την αρχή κατεξουσιασμού της φύσης», έτσι ώστε να μην επέρχεται η μονομερής δικαίωση ούτε της φύσης ούτε του πνεύματος. «Η ένταση των δύο στιγμών, καμμία καταφατική θέση, αποτελεί το ζωτικό στοιχείο του χαϊντεγκεριανού έργου». Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, σ. 474, σ. 484.

<sup>724</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, B XLIV, Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002, XLIV, σ. 97. (Όλα τα χωρία που ακολουθούν παρατίθενται από αυτήν την μετάφραση).

Στο πεδίο της αισθητικής κριτικής δύναμης η κρίση δεν είναι προσδιοριστική αλλά αναστοχαστική, κατά συνέπεια δεν υπάρχει υπαγωγή του ειδικού στο γενικό αλλά αναστοχασμός στο ειδικό για την εύρεση του γενικού, της μορφικότητας με βάση το ειδικό. Εφ'όσον σκοπός ονομάζεται «η έννοια ενός αντικειμένου, εφ'όσον περιέχει συγχρόνως την αιτία/Grund/ της πραγματικότητας του αντικειμένου αυτού» (XXVIII), και εφ'όσον, σκοπιμότητα της μορφής των πραγμάτων ονομάζεται «η συμφωνία ενός πράγματος με την ιδιότητα εκείνη των πραγμάτων, η οποία είναι δυνατή μόνο σύμφωνα με σκοπούς» (XXVIII), στη μορφικότητα της σκοπιμότητας (της αναφοράς του αντικειμένου στον εαυτό του) θα αντιστοιχίσει η μορφικότητα της φαντασίας (που είναι η ελευθερία) και η μορφικότητα της διάνοιας (που είναι η νομοτέλεια). Είναι χαρακτηριστικό ότι γι' αυτήν την καταστατική σύλληψη ως προς το ελεύθερο παιχνίδι των δυνάμεων ο Καντ παραθέτει παραδείγματα μηδαμινής σημασίας, αναφερόμενος σε δημόσιους κήπους, στη διακόσμηση δωματίων, σε καλαίσθητα σκεύη κάθε είδους κ.ο.κ. Σε αντίθεση με αυτήν τη μηδαμινότητα στο ίδιο ακριβώς χωρίο το βάθος της σύλληψής του αναδύεται καθώς η φαντασία μπορεί να φθάσει μέχρι το γκροτέσκο (zum Grotesken treibt) απομακρυνόμενη από κάθε καταναγκασμό των κανόνων (Γενική παρατήρηση επί του πρώτου τμήματος της Αναλυτικής, B 71, A 70).

<sup>725</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 5, B 17, 18/ A 17, 18. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 5, B 17, 18/ A 17, 18.

<sup>726</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 22, B 69/ A 68. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 22, B 69/ A 68.

<sup>727</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 6, B 17, 18/ A 17, 18. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 6, B 17, 18/ A 17, 18.

<sup>728</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 10, B 33, 34 / A 33, 34. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 10, B 33, 34 / A 33, 34.

<sup>729</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 10, B 33, 34 / A 33, 34. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 10, B 33, 34 / A 33, 34.

<sup>730</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 15, B 48/ A 47,48. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 15, B 48/ A 47,48.

<sup>731</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 17, B 62/ A 61. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 17, B 62/ A 61.

<sup>732</sup> Η Irina Djassemey επισημαίνει τη μετατόπιση του Αντόρνο όσον αφορά την τεχνική: ενώ τόσο στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* όσο και στα *Minima Moralia* ο Αντόρνο εστιάζει «στην καταστρεπτική τελεολογία της τεχνικής προόδου» στα ύστερα δοκίμιά του για την κριτική της κουλτούρας όπως και στην *Αισθητική Θεωρία*, εντοπίζεται μια αμφισημία στη θεώρησή του, ανάμεσα στην καταστρεπτικότητα αλλά και σε ένα χειραφετητικό δυναμικό που μπορεί να αναδειχθεί στην τεχνική. Η συγγραφέας προχωρά σε μια σύγκριση της θεματοποίησης της τεχνικής από τον Καρλ Κράους (Karl Kraus), ο οποίος στηρίζεται στην εμπειρία του Α' παγκοσμίου πολέμου, και στη θεματοποίηση από τον Αντόρνο, που στηρίζεται στον Β' παγκόσμιο πόλεμο. Irina Djassemey, *Der 'Produktivgehalt kritischer Zerstörerarbeit, Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor Adorno'*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, σ. 165.

<sup>733</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 23, B 78 / A 77. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 23, B 78 / A 77.

<sup>734</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 26, B 90/ A 89. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 26, B 90/ A 89.

<sup>735</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 23, B 74 / A 73. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 23, B 74 / A 73.

<sup>736</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. B 115/ A 114. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 23, B 74 / A 73.

<sup>737</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. Β 115/ Α 114. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. Β 115/ Α 114

Σύμφωνα με τον Καντ ενώ για το ωραίο στη φύση πρέπει να αναζητήσουμε έναν λόγο έξω από μας, για το υψηλό θα αναζητήσουμε το λόγο μέσα στον τρόπο της σκέψης μας (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 23, Β 78 / Α 77) μέσα από τρεις καταστατικές προϋποθέσεις: το υψηλό δεν είναι σκόπιμο για την κριτική μας δύναμη, είναι ακατάλληλο για την αναπαραστατική μας ικανότητα και κυρίως είναι «τρόπον τινα βίαιο για τη φαντασία» (§ 23, Β 77/ Α 76). Στην καντιανή σύλληψη το υψηλό διακρίνεται σε μαθηματικό και δυναμικό. Στο μαθηματικώς υψηλό «η σκοπιμότητα αποδίδεται στο αντικείμενο ως μαθηματική διάθεση της φαντασίας»: εδώ ως υψηλό ορίζεται «ό,τι είναι απολύτως μεγάλο» έτσι ώστε να υπερβαίνει κάθε μέτρο των αισθήσεων· ακολουθεί μετάβαση από τη φύση προς το εσωτερικό του ανθρώπου και με βάση τη μετάβαση αυτή έχουμε τη δεύτερη διάκριση που αφορά στο δυναμικώς υψηλό· εδώ αναδεικνύεται η ανωτερότητα του προορισμού του πνεύματος ακόμη και έναντι της φύσης. Κατά τούτο: κατ'αρχήν το υψηλό ορίζεται ως εκείνο «που και μόνο να μπορούμε να το σκεφτούμε, αποδεικνύει μια ικανότητα του πνεύματος (des Gemüts), η οποία υπερβαίνει κάθε μέτρο των αισθήσεων» (§ 25, Β 85, 86 / Α 84, 85). Η περαιτέρω ανάπτυξη οδηγεί στην αναγωγή στο άπειρο έτσι ώστε «υψηλή είναι λοιπόν η φύση σε εκείνα τα φαινόμενά της, των οποίων η εποπτεία συνεπάγεται την Ιδέα του απείρου της» (§ 26, Β 94 / Α 93)· επειδή όμως η σύλληψη του απείρου είναι εγγενώς αντιφατική «λόγω της μη δυνατότητας της απόλυτης ολότητας μιας προόδου χωρίς τέλος» γι' αυτό το μέγεθος ενός φυσικού αντικειμένου που δεν μπορεί να συλληφθεί οδηγεί σε ένα υπεραισθητό υπόστρωμα, επιτελώντας έτσι μια μετάβαση από τη φύση προς το εσωτερικό του ανθρώπου: «κρίνουμε ως υψηλό όχι τόσο το αντικείμενο, όσο την πνευματική διάθεση κατά την εκτίμησή του» (§ 26, Β 94 / Α 93)· κατά τούτο το αληθινό ύψος αναζητείται στο πνεύμα του κρίνοντος και όχι στο φυσικό αντικείμενο. Το πνεύμα αισθάνεται κατά την παράσταση του υψηλού στη φύση συγκινημένο – αυτή η συγκίνηση όμως μπορεί να συγκριθεί μόνο με έναν συγκλονισμό (Erschütterung), έτσι ώστε το αντικείμενο προσλαμβάνεται ως υψηλό «με μια ηδονή που είναι δυνατή μόνον μέσω μιας οδύνης» (§ 27, Β 102, 103 / Α 101, 102). Απέναντι τώρα στα φαινόμενα της φύσης που επικυρώνουν τη δύναμή της «ανακαλύπτομε εντός μας μια ικανότητα αντιστάσεως», η φύση εγείρει εντός μας τη δύναμή μας έτσι ώστε η σύλληψη να φθάνει στην ανωτερότητα του πνεύματος: «[...] η φύση ονομάζεται [...] υψηλή απλώς επειδή υψώνει τη φαντασία στο να αναπαραστήσει τις περιπτώσεις εκείνες, στις οποίες το πνεύμα μπορεί να κάμει αισθητή την καθαυτό ανωτερότητα του προορισμού του ακόμη και έναντι της φύσης» (§ 28, Β 106 / Α 104,105). Στην καντιανή σύλληψη η ανάπτυξη οδηγείται στη συνοχή του υψηλού με την ηθικότητα καθώς «δεν μπορούμε πράγματι να σκεφθούμε ένα συναίσθημα για το υψηλό της φύσης, χωρίς να το συνδέσουμε με μια διάθεση του πνεύματος που είναι συγγενής με την ηθική διάθεση» (Β 116, 117 / Α 115) έτσι ώστε «[...] εκείνο που ονομάζομε υψηλό στη φύση έξω από μας είτε και εντός μας δεν το παριστάνομε παρά μόνο ως μια δύναμη του πνεύματος να αίρεται υπεράνω ορισμένων εμποδίων της αισθητικότητας μέσω ηθικών αρχών» (Β 121 / Α 120). Αυτή η σύνδεση με το ηθικό αποτελεί άλλωστε και τον πυρήνα της ανάγνωσης του Αντόρνο καθώς ο Καντ αναδεικνύει για τη σύνδεση αυτή τον κρίσιμο διαμεσολαβητικό ρόλο της βίας που ασκεί ο Λόγος επί της αισθητικότητας: «[...] η ανθρώπινη φύση δεν συμφωνεί αφ' εαυτής με το ηθικό αγαθό, παρά μόνο μέσω της βίας, την οποία εξασκεί ο Λόγος επί της αισθητικότητας» (Β 121 / Α 120).

<sup>738</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. Β 116, 117 / Α 115. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. Β 116, 117 / Α 115.

<sup>739</sup> Wolfgang Iser, *Ästhetisches Denken*, Reklam, Stuttgart 1993.

Στη μελέτη του ο Βελς ορίζει το αισθητικό σκέπτεσθαι (ästhetisches Denken) ως αισθητηριακό σκέπτεσθαι (aisthetisches Denken). Η Αισθητική (Aisthetik) ανάγεται στην αίσθηση (aisthesis), στην αισθητηριακή αίσθηση (Wahrnehmung) που συνιστά τον πυρήνα του αισθητικού σκέπτεσθαι. Εδώ εντάσσεται η μεταμοντέρνα σύλληψη της πραγματικότητας καθώς οι αισθητηριακές αντιλήψεις αφορούν περιεχόμενα πρωταρχικών σημασιών που δεν παράγονται λογικά με επαγωγή ή απαγωγή (σ. 109). Στη μελέτη του ο Βελς προχωρά σε μια σύγκριση των θεωρήσεων του Λυοτάρ και του Αντόρνο με κριτήριο την ενότητα και την πολλαπλότητα. Θεωρεί ότι ο Λυοτάρ μέσα στα πλαίσια του μεταμοντέρνου προκρίνει την πολλαπλότητα οδεύοντας προς μια καταφατική Αισθητική ενώ ο Αντόρνο στα πλαίσια της θεμελιακής αρνητικής του θέσης αναστοχάζεται τη ρήξη προς την ενότητα εν όψει όμως αυτής της ενότητας θεωρεί ότι δεν μπορεί να υπάρξει συμφιλίωση σε ένα ανειρήνευτο όλο (σελ. 94 κ.επ.). Η απο-συνθετική λειτουργία της τέχνης, στην οποία επικεντρώνεται ο Λυοτάρ, αντιστοιχεί, κατά τον Βελς, στο τέλος των μετα-αφηγήσεων. Η πολλαπλότητα, μαζί με το ετερογενές και το ασύμμετρο, αποτελούν τον πυρήνα της σύλληψης του Λυοτάρ (αν και βέβαια η εστίαση στο ετερογενές και το ασύμμετρο έχει προηγηθεί στις αναπτύξεις του Αντόρνο για τη μοντέρνα τέχνη). Κατά τον Βελς ο Νίτσε, στο έργο του *Η Γέννηση της τραγωδίας από το πνεύμα της μουσικής*, ήταν εκείνος που αξίωσε πρώτος την υπέρβαση της ορθολογικότητας με μια ανανεωμένη ματιά στο ασύμμετρο. (σ. 106)

<sup>740</sup> Wolfgang Iser, *Ästhetisches Denken*, ο.π. σ. 116 κ.επ.

<sup>741</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 27 B 97/ A 96. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 27 B 97/ A 96.

<sup>742</sup> Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken*, ο.π. σ. 120.

Μπορούμε να σημειώσουμε σε αυτή τη συνάφεια ότι έχει προηγηθεί μια σχετική θέση του Ζίγκφριντ Κρακάουερ (Siegfried Kracauer) που διατυπώνεται ήδη κατά το 1927 στο δοκίμιό του για τη φωτογραφία: «όσο πιο αποφασιστικά απελευθερώνεται η συνείδηση απ' τη φύση κατά τον ρου της ιστορικής διαδικασίας, τόσο πιο καθαρό εμφανίζεται σ' αυτήν το φυσικό της θεμέλιο». Siegfried Kracauer, *Η μάζα ως διάκοσμος και άλλα δοκίμια*, εισαγωγή-μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης, Πλέθρον, Αθήνα 2018, σ. 160.

<sup>743</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 27 B 98, 99 / A 97, 98. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 27 B 98, 99 / A 97, 98.

<sup>744</sup> Ο Γιώργος Ξηροπαΐδης έχει πραγματευτεί το ζήτημα του καντιανού υψηλού στο άρθρο του «Η νεωτερική τέχνη ως τέχνη του υψηλού, Κριτικά σχόλια στην *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο». Εστιάζει κυρίως στο ότι ο Αντόρνο προχωρά σε μια προσέγγιση «που θα νοεί το υψηλό ως εν εαυτή αμφίσημη εμπειρία των ορίων του υποκειμένου, θα αναγνωρίζει τις μη αναγώγιμες διαφορές του από το συναίσθημα του ωραίου και θα επιτρέπει τη ριζική διάκρισή του από το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού» (σ.13). Η βασική δομή της αισθητικής θεώρησης του Αντόρνο, σύμφωνα με τον Γ. Ξηροπαΐδη, η αισθητική αρνητικότητα, δηλαδή η αρνητική σχέση του έργου τέχνης προς ό,τι δεν είναι τέχνη αναπτύσσεται ως «αντίσταση» απέναντι στην κοινωνία, η οποία «καθόσον διέπεται από την αρχή της ανταλλαγής, επικαθορίζεται από τον φетиχισμό του εμπορεύματος και χαρακτηρίζεται από τη διόγκωση της αρχής του εγώ, μετατρέπεται σε συνάφεια τύφλωσης (Verblendungszusammenhang)» (σ.14). Απέναντι στην ολοκληρωτική αρμονία του ωραίου «η αισθητική του υψηλού αναγνωρίζει ότι σε κάθε μορφοποίηση παραμένει κατά τρόπο ουσιώδη και απaráκαμπτο κάτι ανείπωτο και αποκλεισμένο» (σ.3). Με βάση αυτήν την εγγενώς αντινομική δομή του υψηλού ο Αντόρνο, σύμφωνα με τον Γ. Ξηροπαΐδη, μέσα από την κριτική που ασκεί στο μεταφυσικά δομημένο υψηλό αποσυνδέει την αμφισημία του συναισθήματος του υψηλού (της οδύνης και της ηδονής) από τη ριζική διάκριση του εμπειρικού εγώ από το νοούμενο εγώ (ο Ξηροπαΐδης θα τονίσει την επίδραση της νιτσεικής θεώρησης στον Αντόρνο όσον αφορά την κριτική στην πλατωνικής προέλευσης μεταφυσική παράδοση (σ.14)). Το υψηλό θα οδηγήσει τον Αντόρνο στη σύλληψη του Απολύτου ως ενός ριζικά απροσδιορίστου ορίζοντα. Αποστασιοποιούμενος ο Αντόρνο από την ηρωική σύλληψη του υψηλού που αντικρύζει τον άνθρωπο ως δαμαστή της φύσης θα οδηγηθεί στην εμπειρία της φυσικότητας η οποία και αποτελεί «το αυθεντικό περιεχόμενο του υψηλού» - στο σημείο αυτό η προσέγγιση του Γιώργου Ξηροπαΐδη προσεγγίζει εκείνη του Βόλφγκανγκ Βελς. Το υψηλό αποτελεί κομβική στιγμή για την νεωτερική τέχνη και στη συνέχεια ο Ξηροπαΐδης αναπτύσσει την προβληματική για τον καταφατικό χαρακτήρα της τέχνης, ο οποίος μοιραία τη σφραγίζει καθώς η τέχνη οφείλει να συνιστά μια μορφική ολότητα που διαφυλάσσει την αυτονομία της· αυτή «η εμμονή στην αυτονομία» αφίνει «άθικτη την κοινωνία και στην ουσία την καταφάσκει» (σ. 17). Για τον Ξηροπαΐδη αυτή η προβληματική οδηγεί στο αίτημα της διάρρηξης της συνάφειας μεταξύ αυτονομίας και κατάφασης. Γιώργος Ξηροπαΐδης «Η νεωτερική τέχνη ως τέχνη του υψηλού, Κριτικά σχόλια στην *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο». [πηγή: Internet]

<sup>745</sup> Συντηρητικό λογοτεχνικό/καλλιτεχνικό ρεύμα ανάμεσα στα έτη 1815-1830, με τάσεις παλινόρθωσης και με νοσταλγικές αναφορές στη φεουδαρχία. Ως ιστορικός προσδιορισμός μιας εποχής ο όρος «Biedermeier» αμφισβητείται – ανάγεται πάντως στην εν είδει παρωδίας ποιητική συλλογή των Λούντβιχ Άιχροντ (Ludwig Eichrodt) και Άντολφ Κουσμάλ (Adolf Kussmaul) *Gedichte des schwäbischen Schulmeisters Gottlieb Biedermeier*. (Τα στοιχεία αντλούνται από το: Hoffmann και Rösch *Grundlagen Stile Gestalten der deutschen Literatur*, Cornelsen 2007, Berlin 255 κ.επ.) Σύμφωνα με τον Υβ Κομπρύ (Yves Kobry) το Biedermeier είναι κίνημα του «προ» και του «μετά». Είναι κίνημα πριν από την επαναστατική φάση του 1848, είναι κίνημα πριν από την ήττα της Αυστρίας από τη Γερμανία και πριν το χρηματιστηριακό κραχ του 1873. Είναι όμως κίνημα που έπεται της γαλλικής επανάστασης, είναι κίνημα μετά την ναπολεόντεια επέλαση και μετά την κατάληψη της Βιέννης από ξένα στρατεύματα. Yves Kobry, «Le Biedermeier ou la nostalgie conservatrice» στο: Olivier Revault d' Allones *L'œuvre et le concept, Prétexes*, Klincksieck, Paris 1992, σ. 149.

<sup>746</sup> Χέγκελ, *Εισαγωγή στην Αισθητική*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Γιώργος Βελουδής, επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, εκδόσεις Πόλις, 2000, σ. 170. (Όλα τα χωρία παρατίθενται από αυτή τη μετάφραση).

<sup>747</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ο.π. § 5, B 17,18 / A 17,18. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 5, B 17,18 / A 17,18.

<sup>748</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, Werke in 20 Bänden, 1995, § 131, Γκέοργκ Χέγκελ, *Η Επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1991, § 131.

<sup>749</sup> Χέγκελ, *Εισαγωγή στην Αισθητική*, ο. π. σ. 45.

<sup>750</sup> Χέγκελ, *Εισαγωγή στην Αισθητική*, ο.π. σ. 110.

<sup>751</sup> Χέγκελ, *Εισαγωγή στην Αισθητική*, ο.π. σ. 59.

<sup>752</sup> Χέγκελ, *Εισαγωγή στην Αισθητική*, ο.π. σ. 110.

<sup>753</sup> Ο Φώτης Τερζάκης εστιάζει στην θέση του Αντόρνο ότι «η εγελιανή διδασκαλία για το περιεχόμενο είναι πολύ ωμή». Αναδεικνύεται εδώ κατά τον συγγραφέα «η ασκητικότητα και ο ιδεαλισμός του Χέγκελ, ως βία απέναντι στην υλική υπόσταση του πράγματος» και εν συνεχεία αναπτύσσει ο Φ. Τερζάκης την απόψη της «αισθητής-υλικής συνιστώσας της τέχνης» μέσα από την πολιτισμική διαμεσολάβηση. Όμως τονίζεται ταυτόχρονα ότι η κριτική προς τον Χέγκελ δεν αναιρεί την υιοθέτηση εκ μέρους του Αντόρνο των συνεχών διαμεσολαβήσεων που τελούνται στο έργο τέχνης με στόχο τη σύζευξη «της μεταφυσικής γενικότητας με την προσδιοριστικότητα της εμπράγματης μερικότητας» Φώτης Τερζάκης, *Τροχιές του Αισθητικού, Η ιστορική σύσταση μιας αισθητικής φιλοσοφίας και ο ανθρωπολογικός της ορίζοντας*, εκδόσεις futura, Αθήνα 2007, σ. 219 κ.επ.

<sup>754</sup> Όπως σημειώνει ο Κριστιάν Ζερβός «ο καλλιτέχνης οφείλει να ξεκινά σταθερά από τη Φύση, την πρωταρχική δύναμη που είναι σαν να λέμε το πεπρωμένο και η αναγκαιότητα [...]· οφείλει, ναι, αλλά υπό την προϋπόθεση να ξεχάσει αμέσως τις συνηθισμένες της εκφάνσεις» Κριστιάν Ζερβός, *Τετράδια τέχνης*, Καστανιώτης, Αθήνα 1990 σ. 90.

<sup>755</sup> Το παιχνίδι εισάγεται στη φιλοσοφική σκέψη με την καθοριστική ρήση του Ηράκλειτου: «αιών παις εστί παίζων, πεσσεύων· παιδός η βασιλήη» (DK 22 B 52). Η καθοριστική σημασία της σύλληψης θα φανεί πολύ αργότερα με τον Νίτσε και κυρίως με τον Χάιντεγκερ. Ήδη με τον Πλάτωνα το παιχνίδι αποτελεί όρο που οφείλει να αντιπαρά τίθεται στη σπουδή, στη σοβαρότητα του σκέπτεσθαι (ενδεικτικά: Πλάτωνος *Νόμοι*, 636 C). Προχωρώντας προς τον γερμανικό ιδεαλισμό, με τον Καντ και τον Σίλλερ, το παιχνίδι αποκτά σημασία κυρίως στην περιοχή της Αισθητικής. Το «παιχνίδι» γίνεται επιτελική σύλληψη στον Νίτσε για την επίθεσή του στη μεταφυσική, για τη σύλληψη του κόσμου και για την περί τέχνης θεώρησή του καθώς η αναγκαιότητα και το παιχνίδι γίνονται οι δύο πόλοι για τη συγκρότησή της. Στον Χάιντεγκερ ο όρος «παιχνίδι» αφίνει πίσω τη διαλεκτική ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα, δεδομένου ότι η διαλεκτική εγγράφεται στην έκπτωση της ratio, και έτσι το παιχνίδι, μέσα από μια μοναδική φιλοσοφική κίνηση, θα αναδείξει την εγγενή ακύρωση του θεμελίου/ της αιτιότητας, το βάθος του ίδιου του σκέπτεσθαι (του Είναι) (Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Stuttgart 1997, σ. 186-188). [Από τη δημοσίευσή μας: «Αποσπάσματα για τη φιλοσοφία και την τέχνη από τις Πανεπιστημιακές Παραδόσεις του Theodor W. Adorno για την Αρνητική Διαλεκτική» στον τόμο: *Τέχνη Πολιτισμός Παγκοσμιοποίηση*, επιστημονική επιμέλεια Βασίλης Φιοραβάντες, τόμος Β', Παπαζήσης, Αθήνα 2008, σελ. 99-128]

<sup>756</sup> Φρήντριχ Σίλλερ, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, μετάφραση- εισαγωγή και σχολιασμός Κλεοπάτρα Λεονταρίτου, Οδυσσεάς, 1990. (Όλα τα χωρία που ακολουθούν παρατίθενται από αυτή τη μετάφραση).

Ήδη από την πρώτη επιστολή του ο Σίλλερ αναγνωρίζει τις καντιανές οφειλές του καθώς οι θέσεις που προτίθεται να διατυπώσει στηρίζονται, όπως ο ίδιος προσδιορίζει, στις καντιανές αρχές. Στη θεώρησή του το αίτημα για τις ηθικές εμπειρίες καθίσταται αίτημα για το ωραίο. Κατά τούτο η εντασιακή σύμπλεξη αισθητικής και πολιτικής διατύπωνεται με τέτοιο τρόπο ώστε να αναδυθεί αδρά ότι το τελειότερο έργο τέχνης του ανθρώπου είναι η αληθινή πολιτική ελευθερία· η τέχνη, θα πει ο Σίλλερ, είναι η θυγατέρα της ελευθερίας. Προχωρώντας προς τη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση, που τίθεται ως αναγκαία υπόθεση του Λόγου, προς την κυριαρχία του ηθικού νόμου ο Σίλλερ θα διαπραγματευτεί την ανάγκη εναρμόνισης των ορμών του ανθρώπου με το Λόγο· αυτή η εναρμόνιση έχει ήδη διαταραχτεί στη νεωτερική κατάσταση, όπου τόσο η πολιτεία έχει διασπαστεί μέσα στους μηχανισμούς της όσο και ο ίδιος ο Λόγος έχει διασπαστεί σε θεωρητικό και πρακτικό. Για τον ολοκληρωμένο άνθρωπο ο Σίλλερ αιτείται «τον συγκερασμό όλων των δυνάμεών του» (σ. 95), τον συγκερασμό μιας εσωτερικής πολλαπλότητας με την ενότητα του ιδεώδους. Για τη συγκρότηση αυτής της ενότητας αρχίζει στην ένατη επιστολή η πραγμάτευση της τέχνης στην οποία θα αρθρωθεί η έλλογη σύλληψη του ωραίου μέσα από την σταδιακή ανάπτυξη των δυο ορμών του ανθρώπου: είναι κατ' αρχήν η αισθητική ορμή με βάση τη φύση των αισθήσεων και της οποίας το έργο είναι «να κρατάει τον άνθρωπο μέσα στα όρια του χρόνου και να τον μεταβάλλει σε υλικότητα» (σ. 111) και κατά δεύτερον είναι η μορφολογική ορμή «που απορρέει από την απόλυτη ουσία του Είναι μας» με στόχο την ελευθερία. Ο Σίλλερ με βάση αυτές τις δυο ορμές θέλει να αποκαταστήσει την ενότητα της ανθρώπινης φύσης και στο ένστικτο του παιχνιδιού θα αναδείξει τον φορέα που μπορεί να οδηγήσει στην εναρμόνιση των δύο ορμών. Αν το υλικό ένστικτο έχει ως αντικείμενο τη ζωή, το πνευματικό έχει ως αντικείμενο τη μορφή και το ένστικτο του παιχνιδιού έχει ως αντικείμενο τη ζώσα μορφή· κατά τούτο το

παιχνίδι συνιστά τη σχέση κοινωνίας ανάμεσα στην υλικότητα και την πνευματικότητα οδηγώντας έτσι στην ολοκλήρωση του ανθρώπου. Αυτός είναι άλλωστε ο στόχος της αισθητικής παιδείας, η οποία «υποτάσσει στους νόμους του ωραίου κάθε σφαίρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς» (σ. 147).

<sup>757</sup> Φρήντριχ Σίλλερ, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, ο. π. σ. 81.

<sup>758</sup> Φρήντριχ Σίλλερ, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, ο. π. σ. 118.

<sup>759</sup> Φρήντριχ Σίλλερ, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, ο. π. σ. 118.

<sup>760</sup> Αντόρνο, *Noten zur Literaturatur*, ο. π. σελ. 302.

Ας σημειωθεί επίσης ότι η μεγάλη ελληνίδα ηθοποιός Χριστίνα Τσίγκου (1920-1973), στην οποία ο ίδιος ο Μπέκετ υπαγόρευσε μεταβολές στο κείμενο του *Τέλους του παιχνιδιού* για το ανέβασμα του έργου στο Κρατικό Θέατρο Βορείου Ελλάδος στις αρχές του Απριλίου 1967 λίγο πριν τη χούντα, σε σχετική της διάλεξη (τον Ιανουάριο 1967, στον χώρο 'Τέχνη') αναφέρει ότι ο ρυθμός του λόγου του Μπέκετ στα περισσότερα έργα είναι ίδιος: «αρχίζει πρώτα με έναν δισταγμό, με μια άρνηση να ξεκινήσει η δράση και η κίνηση, με μια ακινησία. Επειτα ακολουθεί ένα πυρετώδες ξεκίνημα, ένα παραλήρημα του λόγου, μια ταχύτητα πολύ μεγάλη. Και αυτή η ταχύτητα σιγά σιγά φθείρεται πάλι και φτάνουμε σε μια τρίτη φάση που είναι μια νέα πτώση, μια νέα κόπωση, μια ακινησία, κι αυτό ξαναρχίζει σε διαφορετικές κλίμακες». Σάμουελ Μπέκετ, *Το τέλος του Παιχνιδιού*, μετάφραση Κωστή Σκαλιόρα, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1975, σ. 12.

<sup>761</sup> Herbert Marcuse, *Έρωτας και Πολιτισμός*, μετάφραση Ιορδάνη Αρζόγλου, Κάλβος, Αθήνα 1981, σ. 197.

<sup>762</sup> Herbert Marcuse, *Έρωτας και Πολιτισμός*, μετάφραση Ιορδάνη Αρζόγλου, ο.π. σ. 195- σ.196.

<sup>763</sup> Herbert Marcuse, *Έρωτας και Πολιτισμός*, μετάφραση Ιορδάνη Αρζόγλου, ο.π. σ. 194- σ. 195.

<sup>764</sup> Herbert Marcuse, *Έρωτας και Πολιτισμός*, μετάφραση Ιορδάνη Αρζόγλου, ο.π. σ. 198.

<sup>765</sup> Χέγκελ, *Εισαγωγή στην Αισθητική*, ο.π. σ. 64.

<sup>766</sup> Πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι στην αρχική εισαγωγή της *Αισθητικής Θεωρίας* ο Αντόρνο, ορμώμενος από την αντίθεσή του στο στερεότυπο που θέλει την τέχνη αποκλειστικά εποπτική, αναγνωρίζει ότι η τέχνη οφείλει να μετέχει της εννοιολογικής σκέψης· θεωρεί ότι ακριβώς η στιγμή που διαφοροποιεί το καλλιτεχνικό μόρφωμα από το απλό «τόδε τι» είναι η διαμεσολάβηση από τον στοχασμό, από έναν δεύτερο στοχασμό ώστε να συλληφθούν «μικρολογικές φιγούρες» που θα αποτελούσαν το αισθητικό όλον. Για τον Αντόρνο η Αισθητική αποτελεί τη στιγμή για να επέλθει αυτός ο δεύτερος στοχασμός. Όπως σημειώνουν οι επιμελητές της έκδοσης υπάρχουν πράγματι ορισμένες ανακολουθίες ανάμεσα στο μεγάλο τμήμα του έργου και στην αρχική εισαγωγή· ίσως και το ζήτημα της εννοιακότητας στην τέχνη να είχε τύχει μιας περαιτέρω θεωρητικής επεξεργασίας εκ μέρους του Αντόρνο, στα πλαίσια της τελειωτικής έκδοχης του έργου, την οποία ο ίδιος δεν πρόφτασε να κάνει.

<sup>767</sup> Ειδικά ο Σέλλινγκ, όπως αναπτύσσει ο Ούλριχ Σβαρτς (Ulrich Schwarz), έχει άμεση επίδραση στη αισθητική σύλληψη του Αντόρνο: η έξοδος από την κεντρική θέση του υποκειμένου αποκαλείται από τον Σέλλινγκ «έκσταση» - αυτή επιτελείται από την αισθητική εμπειρία· με βάση αυτήν μπορεί να αναγνωρισθεί το άλλο, αυτό που δεν διαπερνάται από τη σκέψη (το άσκηπτο /Ungedachtes) ως συγγενές, ως διαμεσολάβηση του εγώ από το μη-εγώ σε ένα κοινό θεμέλιο. Η σχέση προς την αισθητική θεώρηση του Αντόρνο προκύπτει ακριβώς μέσα από αυτήν την αποδυνάμωση και την αποκεντροποίηση του εγώ έτσι ώστε το υποκείμενο να φτάσει στην ενθύμηση της δικής του φύσης. Ulrich Schwarz, *Rettende Kritik und antizipierte Utopie, Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischen Erfahrung in den Theorien von Jan Mukarovsky, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Wilhelm Fink, Hamburg 1982 σ. 254 κ.επ.

<sup>768</sup> Η αυτονομία, και ειδικότερα η αυτοανααιρούμενη αυτονομία, είναι το πρίσμα υπό το οποίο θα εκτυλίξει ο Γιώργος Σαγκριώτης τη δική του φιλοσοφική σύλληψη για την αισθητική θεωρία του Αντόρνο στο τέταρτο κεφάλαιο του έργου του *Αυτονομία και Στράτευση* (Γιώργος Σαγκριώτης, *Αυτονομία και Στράτευση. Προβλήματα αισθητικής και πολιτικής φιλοσοφίας στην κριτική θεωρία*. Νήσος, Αθήνα 2016, σ. 117-135). Η αυτονομία της τέχνης που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία αποτελεί ταυτόχρονα και τον όρο της αντίθεσης προς αυτήν· αν η τέχνη δεν βρίσκεται σε αντίθεση προς την κοινωνία, αποδυναμώνεται η λειτουργικότητά της και αν πάλι λειτουργεί πολιτικά πλήττεται η αυτονομία της (σ. 123). Το μετέωρο, στα πλαίσια της Κριτικής Θεωρίας, αίτημα του Γ. Σαγκριώτη για την αυτοανααιρούμενη αυτονομία αφορά μια αναίρεση που δεν θα φτάσει μέχρι την κατάργηση, μια αναίρεση που δεν θα είναι πλήρης, μια

αρνητικότητα που δεν θα είναι «εντελώς αρνητική»· αναμένεται επομένως μια κατάφαση μέσα από την τελική εκτύλιξη της αισθητικής; Η έκθεση (Darstellung) του Γ. Σαγκριώτη αναπτύσσεται σε τέσσερα επίπεδα· έχοντας ως αφετηρία την απολυτοποίηση του φετιχιστικού χαρακτήρα του έργου τέχνης η ανάπτυξη προχωρά στην προσδιορισμένη άρνηση που επιτελείται μέσω της τέχνης, καθότι αυτή ως κοινωνική αρνείται την κοινωνία· η αρνητικότητα όμως δεν θα αποτελέσει το τέλος αλλά θα οδηγήσει σε περαιτέρω ανάπτυξη: στην απορία εντός ενός πεδίου ολοκληρωτικής βαρβαρότητας από το οποίο η έξοδος θα επιτελεσθεί ως άλμα έξω από την αρνητικότητα. Ειδικότερα: στο πρώτο επίπεδο ο Γ. Σαγκριώτης πραγματεύεται το ζήτημα της αυτονομίας στο πεδίο μιας κριτικής χωρίς κρίσεις: Η μη επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται ως μη επικοινωνία αναδιατάσσει κατά τον Γ. Σαγκριώτη και το πλέγμα της σχέσης ανταλλακτικής αξίας και αξίας χρήσης· τα δύο πεδία προσεγγίζονται επικίνδυνα και καθιστούν ασαφή τον μαρξικό διαχωρισμό τους: στην αξία χρήσης είναι εμμενής η ποιότητα· αν όμως η χρήση αποκοπεί από την αναφορά της, αν αυτονομηθεί, η αξία της εμπίπτει στις αρχές της καπιταλιστικής οικονομίας· τότε απέναντι στην αρχή της ανταλλαγής δεν τίθεται η αξία χρήσης αλλά το άχρηστο που εκπροσωπείται από το έργο τέχνης. Ο άχρηστος χαρακτήρας του έργου τέχνης αναδεικνύει τον απόλυτο φετιχισμό του. Στο δεύτερο επίπεδο ο Γ. Σαγκριώτης αναπτύσσει τη διαλεκτική ανάμεσα στην τέχνη ως αυτόνομη και στην τέχνη ως fait social. Στο τρίτο επίπεδο ανακύπτει ένα ερώτημα που δεν μπορεί να βγει από τον κλοιό της βαρβαρότητας: βαρβαρότητα ή βαρβαρότητα; - διότι αν η τέχνη απέχει της πολιτικοποίησης αθρώνει την καταστροφή, αν όμως εντάξει την καταστροφή στο δικό της πεδίο, τότε κατ' ανάγκη την εξωραΐζει, οπότε και πάλι το ζήτημα εμπίπτει στη βαρβαρότητα: πόση απόλαυση μπορεί να αντληθεί από τον ανθρώπινο πόνο; Στο τέταρτο τελευταίο επίπεδο το ζήτημα της εμπλοκής της τέχνης με την ενοχή δεν θα μπορούσε να επιλυθεί με την κατάργηση της τέχνης, όπως εμφανικά τονίζει ο Γ. Σαγκριώτης δείχνοντας ότι το μόνο που απομένει είναι η εμμονή: [η τέχνη] «δεν μπορεί να συνεχίσει, πρέπει να συνεχίσει, θα συνεχίσει» (σ. 130). Ο Γ. Σαγκριώτης θα καταδείξει ότι όπως στην *Αρνητική Διαλεκτική* ο Αντόρνο επιχειρεί να βγει από τη σχέση ανάμεσα στην κριτική και τη διαλεκτική κάνοντας ένα άλμα έξω από τη διαλεκτική κατά τον ίδιο τρόπο και η τέχνη κάνει ένα άλμα έξω από την αρνητικότητα μέσα από την αρνητικότητα παραπέμποντας στο χωρίο της *Αισθητικής Θεωρίας*: «ενώ [η τέχνη] ωθείται στην απόλυτη αρνητικότητα, δυνάμει αυτής ακριβώς της αρνητικότητας δεν είναι κάτι το απόλυτα αρνητικό».

<sup>769</sup> Ullrich Schwarz, *Rettende Kritik und antizipierte Utopie, Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischen Erfahrung in den Theorien von Jan Mukarovsky, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, ο.π. σ. 217.

<sup>770</sup> Το ζήτημα της σχέσης διασκεπτικής και μη διασκεπτικής γνώσης πραγματεύεται και ο Αλμπρεχτ Βέλλμερ με τελικό στόχο την ανάδειξη της αναγκαιότητας της φιλοσοφικής ερμηνείας (philosophische Interpretation) μέσω της συνάφειας ανάμεσα στην προφάνεια και στην μη απτή συλληπτικότητα του έργου τέχνης στον Αντόρνο. Κατ' αρχήν, σύμφωνα με την ανάπτυξη του Βέλλμερ οι δυο αυτές πλευρές της γνώσης, η διασκεπτική και η μη διασκεπτική (discursiv και nicht – diskursiv) στοχεύουν στο όλον της γνώσης· όμως ακριβώς αυτή η διάσπαση της γνώσης σε αυτές τις δυο πλευρές σημαίνει ότι και οι δύο μπορούν κάθε φορά να συλλαμβάνουν μόνο συμπληρωματικές μορφές της αλήθειας, «ρηγματώδεις μορφές της αλήθειας», όπως αναφέρει ο Βέλλμερ. Η συνάρθρωση σε μια ακέρατη, συνολική αλήθεια θα ήταν εφικτή «μόνον αν μπορούσε να αρθεί η ρήξη, μόνον αν γινόταν η συμφιλίωση της πραγματικότητας». Και τώρα ως προς το ζητούμενο: «στο έργο τέχνης η αλήθεια εμφανίζεται αισθητηριακά· τούτο συνιστά την προτεραιότητά της ενώπιον της συλλογιστικής γνώσης». Αυτό είναι το σημείο στο οποίο ο Βέλλμερ θα εντοπίσει την αντινομία: η αισθητηριακή εμφάνιση της αλήθειας αποτελεί ταυτόχρονα συγκάλυψη της αλήθειας για την αισθητηριακή εμπειρία. Επειδή το έργο τέχνης δεν μπορεί να εκφράσει την αλήθεια που εμφανίζει (λόγω έλλειψης της δυνατότητας που θα παρείχε το διασκεπτικό πεδίο της γνώσης), η αισθητική εμπειρία δεν γνωρίζει τί εμπειράται. «Η αλήθεια που καταδειχτεί μέσα σε μια αστραπιαία στιγμή της αισθητικής εμπειρίας είναι ταυτόχρονα, ως συγκεκριμένη και παρούσα, μη απτά συλληπτή». Κατά τον Α. Βέλλμερ ο Αντόρνο για να διασαφηνίσει αυτή τη συνάφεια μεταξύ προφάνειας και μη απτής συλληπτικότητας της αισθητηριακά εμφανιζόμενης αλήθειας οδηγήθηκε στη σύγκριση των έργων τέχνης με αινίγματα και γρίφους (Vexierbilder). Τα έργα τέχνης μοιάζουν με γρίφους διότι κατά τον Αντόρνο «αυτό που κρύβουν [...] εμφανίζεται και με την εμφάνισή του κρύβεται». Όταν θέλει κανείς να διεισδύσει κατανοητικά στα έργα τέχνης προκειμένου να συλλάβει το μη απτά συλληπτό, τούτο εξανεμίζεται, όπως το ουράνιο τόξο που εξαφανίζεται όσο περισσότερο κανείς το προσεγγίζει. Κατά τούτο ο Α. Βέλλμερ θεωρεί ότι, αν το περιεχόμενο αλήθειας του έργου τέχνης εγκλωβιζόταν στη στιγμή της αισθητικής εμπειρίας, θα χανόταν - η αισθητική εμπειρία θα ήταν άκυρη. Γι' αυτό τα έργα τέχνης κατά τον Αντόρνο παραπέμπονται στον «ερμηνευτικό Λόγο» (deutende Vernunft), ιδίως όσον αφορά αυτό που υπερβαίνει την εξανεμιζόμενη στιγμή της αισθητικής εμπειρίας. Το περιεχόμενο αλήθειας των έργων τέχνης παράγεται από τη φιλοσοφική ερμηνεία. Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik vom Moderne und Postmoderne, Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, σ. 13 και 14.

<sup>771</sup> Πλάτωνος *Πολιτεία* I 595 c.

<sup>772</sup> Πλάτωνος *Πολιτεία* I 598 b.

Ας σημειωθεί ότι την αντίθεση της μίμησης προς την καλαισθησία εκφράζει και ο Καντ θεωρώντας ότι η μίμηση αντιτίθεται στην αυτονομία της καλαισθησίας: «Για τούτο θεωρούμε ορισμένα προϊόντα της καλαισθησίας ως παραδειγματικά· όχι ότι θα μπορούσε να αποκτηθεί η καλαισθησία με το να μιμείται κανείς τους άλλους. Διότι η



καλαισθησία πρέπει να είναι μια ικανότητα αυθυπόστατη· ενώ όποιος μιμείται ένα πρότυπο, δείχνει μεν επιδεξιότητα, εφ'όσον το επιτύχει, αλλά καλαισθησία δείχνει μόνον εφ'όσον μπορεί να κρίνει ο ίδιος το πρότυπο αυτό». Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 17, B 53,54/ A 53. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π § 17, B 53,54/ A 53. Αλλά και ο Χέγκελ θα διατυπώσει τη δική του αντίθεση προς τη μίμηση γιατί μέσα σε αυτήν εξαφανίζεται το αντικειμενικά ωραίο. «Ο σκοπός της τέχνης πρέπει, ως εκ τούτου, να έγκειται σε κάτι άλλο από την απλά τυπική μίμηση του υπάρχοντος, η οποία, σε κάθε περίπτωση, μπορεί να φέρει στο φως μόνο τεχνάσματα και όχι καλλιτεχνήματα» Χέγκελ, *Εισαγωγή στην Αισθητική*, ο.π. σ. 128.

<sup>773</sup> Πλάτωνος *Πολιτεία* I 599 a.

<sup>774</sup> Ο Ρολφ Τίντεμαν σημειώνει ότι δεν έχει διευκρινιστεί, αν κατά τη συγγραφή της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* ο Αντόρνο και ο Χορκχάμερ είχαν γνώση του κειμένου του Βάλτερ Μπένγιαμιν «για τη μιμητική ικανότητα» («Über das mimetische Vermögen»), του οποίου η συγγραφή να μεν έγινε το 1933 αλλά δημοσιεύτηκε μόλις το 1955. Για τον Ρ. Τίντεμαν είναι όμως βέβαιο ότι οι Αντόρνο και Χορκχάμερ είχαν γνώση του έργου του Roger Caillois *Le Mythe et l'homme* που δημοσιεύτηκε το 1938 – και τούτο είναι βέβαιο καθόσον οι δύο συγγραφείς παραπέμπουν στην έννοια le mimétisme. Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Text + Kritik, München 2009, σ. 129. – Πάντως πρέπει να σημειωθεί ότι, όπως τονίζει ο Γεώργιος Παπαφράγκου, δεν υπάρχει «σαφής ορισμός για τη διαδικασία της μίμησης» ο Γ. Παπαφράγκου παραπέμπει στον F. Jameson σύμφωνα με τον οποίο «η μίμηση στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* αλλά και στο μετέπειτα αντορνικό έργο είναι μια έννοια η οποία ποτέ δεν ορίζεται ούτε συζητείται αλλά πάντοτε την υπαινίσσεται, ονομαστικά, σαν να προϋπήρχε των κειμένων [του Αντόρνο]». Ο Γ. Παπαφράγκου παραπέμπει: Jameson, F., *Late Marxisme*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1990, σ. 64. Παπαφράγκου Γεώργιος, *Το δημοκρατικό επιχείρημα και ο μαρξισμός της Δύσης: Λούκας, Μπλοχ, Αντόρνο*, διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Πολιτικών και Κοινωνικών Επιστημών, τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Αθήνα 2018, σ. 228. Θα πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι στις παραδόσεις του για την *Αρνητική Διαλεκτική* ο Αντόρνο κάνει μια αναφορά που αγγίζει τον ορισμό της μιμητικής στιγμής: «είναι η στιγμή της άμεσης εξομοίωσης των ζωντανών όντων και της συνείδησης προς αυτό που είναι κάτι άλλο από αυτά». Ο Αντόρνο αναπτύσσει στη συνέχεια ότι αυτή η μορφή ενέργειας αντικαταστάθηκε με την πάροδο του χρόνου από την έννοια έχοντας επιπλέον επικαλυφθεί από μια αυστηρή απαγόρευση. Το μέλημα τώρα της φιλοσοφίας, αναφέρει ο Αντόρνο, είναι το εξής: εκείνες οι στιγμές της ταυτότητας με το πράγμα (αντί για την ταυτότητα του πράγματος) που είχαν εναποτεθεί χωρίς έννοιες στη μιμητική συμπεριφορά και κληρονομήθηκαν από την τέχνη, πρέπει να επανιδιοποιηθούν και πάλι από την έννοια. Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik, Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, hg. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, σ. 135. Ο Ρ. Κάγκερ, αναφέροντας ότι στη μίμηση υπήρχαν ποιοτικές προσεγγίσεις στο πράγμα που δεν υπήρχαν στη γενικότητα της έννοιας, εστιάζει επιπλέον στη διάκριση μεταξύ Mimikry (στην οποία προέχει η ενστικτώδης προσομοίωση προς τη φύση) και στη μίμηση (η οποία αποτελεί μια αρχέγονη μορφή ορθολογικής πράξης). Αναφέρει ο Ρ. Κάγκερ: «Η συγκρότηση του υποκειμένου είναι κατά συνέπεια εφικτή, όταν η μιμητική συμπεριφορά αποσπαστεί από απολιθωμένες ανακλαστικές αντιδράσεις και καταστεί ένα ορθολογικό όργανο για σαμανιστικές πρακτικές, εφ'όσον τεθεί συνειδητά ο στόχος της απομάγευσης από τον τρόπο του Μάνα». Με τον τρόπο αυτόν το υποκείμενο επιχειρεί, σύμφωνα με τον Αντόρνο, όπως επισημαίνει ο Ρ. Κάγκερ, μέσω της συνειδητά χειριζόμενης μίμησης να διαφύγει από την κυριαρχία της φύσης. Reinhard Kager, *Herrschaft und Versöhnung, Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Campus, Frankfurt New York 1988, σ. 32 και σ. 46.

<sup>775</sup> Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1992, σ. 25, Μαξ Χορκχάμερ, Τέοντορ Β. Αντόρνο *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λευτέρη Αναγνώστου, επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, επιμέλεια Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, 1996, Αθήνα σ. 51.

<sup>776</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σ. 148.

<sup>777</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, ο.π. σ. 148.

<sup>778</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, ο.π. σ. 148.

<sup>779</sup> Πλάτωνος *Κρατύλος* 432 d.

<sup>780</sup> Rüdiger Bubner, «Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos » στο: *Materialien zur Ästhetischen Theorie Th.W. Adornos, Konstruktion der Moderne* (Hg. Burkhardt Lindner, W. Martin Lüdke), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980 ο.π. σ.125, και στο: Rüdiger Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, σ. 86. Σύμφωνα με τη θέση του Rüdiger Bubner στη μίμηση, εκτός από τη μη εννοιακότητα, αποτυπώνεται ένα κατάλοιπο πρωταρχικότητας. Ωστόσο αυτή η θέση του Bubner δύσκολα συμβιβάζεται και με τη γενικότερη θέση του Αντόρνο απέναντι στην πρωταρχικότητα αλλά με την ειδικότερη θέση που διατυπώνει στην

*Αισθητική Θεωρία*, όπου, ακριβώς για να αποτρέψει μια τέτοια κατεύθυνση, προχωρά σε μια αναδιάταξη της μίμησης συσχετίζοντάς την με το «νέο», ώστε να μην εκπέσει σε μια υποτροπή: «μόνο στο νέο παντρεύεται η μίμηση με την ορθολογικότητα χωρίς υποτροπή». (ΆTh σ. 38)

Προς αυτήν την κατεύθυνση κινείται η μελέτη του Μάρτιν Τσενκ (Martin Zenck): στη μίμηση, στο βαθμό που αυτή δεν αποτελεί απεικόνιση της πραγματικότητας, αντιστοιχεί μια δεύτερη στιγμή, καθότι δυνάμει της απόστασης από την πραγματικότητα η μίμηση θα μπορούσε να οδηγήσει στην εικόνα μιας ορθής πραγματικότητας. Έτσι δεν πρόκειται πλέον για μίμηση που τείνει προς την πραγματικότητα αλλά «για μίμηση ως τροποποιημένη πραγματικότητα». Εδώ αναδύεται η αριστοτελική θεώρηση της μίμησης και ο Μάρτιν Τσενκ παραπέμπει σε μια θέση του Ντίτερ Χένριχ (Dieter Henrich), βάσει της οποίας η *imitatio* δεν αποτελεί καθαρή απεικόνιση, εφ' όσον ήδη από τον Αριστοτέλη νοείται «ως τελειοποίηση της φύσης»- στο βαθμό που αυτή η φύση θα μπορούσε να παρακωλυθεί κατά την έκπτυξη αυτού που αποτελεί για την ίδια το εφικτό. Κατά τούτο η μίμηση προς τη φύση δηλώνει, σύμφωνα με τον Μάρτιν Τσενκ, μια διττή προσομοίωση: δηλώνει κατ' αρχήν την ομοιότητα με αυτό το οποίο έχει πλέον καταστεί νόμιμο προς τη φύση λόγω του κατεξουσιασμού που έχει ασκηθεί σε αυτήν και κατά δεύτερον δηλώνει την ομοιότητα προς αυτό το οποίο δεν είναι ακόμη φύση, δηλαδή προς κάτι το οποίο θα έπρεπε να διατελεί χωρίς τον καταναγκασμό της ταυτότητας. Η μίμηση, βάσει αυτής της θεώρησης, διασπάται αφ' ενός μεν, ως προς την εξωτερικότητα, σε μίμηση προς τη φύση και την πραγματικότητα- οπότε νοείται ως προσομοίωση προς αυτήν και αφ' ετέρου, ως προς το εσωτερικό, σε μίμηση μέσα στο έργο τέχνης, οπότε νοείται ως ταυτότητα εαυτού, παραπέμποντας στη θέση του Αντόρνο από την *Αισθητική Θεωρία*: «η μίμηση των έργων τέχνης είναι η ομοιότητα με τον εαυτό τους». Martin Zenck, *Kunst als begriffslose Erkenntnis*, Wilhelm Fink Verlag, München 1977, σ. 123. Ο Μάρτιν Τσενκ παραπέμπει στο έργο του Dieter Henrich, *Nachahmung und Illusion. Poetik und Hermeneutik*, Bd. I, München 1969, σ. 222.

<sup>781</sup> Όπως σημειώνει η Ruth Sonderegger, που συγκροτεί μια συνοπτική παρουσίαση της αισθητικής θεώρησης του Αντόρνο, ισχύει και για τη μίμηση αυτό που ισχύει και για όλες τις άλλες έννοιες που εισάγονται εν γένει στη θεώρησή του: δεν τίθεται δηλαδή ζήτημα αν η μίμηση είναι καλή ή ορθή αλλά «καλό και ορθό είναι να διερευνηθούν τα κρυμμένα δυναμικά και οι ιδεολογικές άβυσσοι των εννοιών». Έτσι τη θέση της καθησυχαστικής *adaequatio* μεταξύ εννοίας και πράγματος καταλαμβάνει πλέον ένα «δυναμικό πεδίο» ανάμεσά τους (Ruth Sonderegger, «Ästhetische Theorie», στον τόμο *Adorno Handbuch, Leben – Werk- Wirkung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart · Weimar 2011, σ. 418).

<sup>782</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* ο.π. § 46, B 180,181, A 178, 179. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 46, B 180,181, A 178, 179.

<sup>783</sup> Για τον Κρίστοφ Μένκε (Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst, Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, ο.π.) η αντινομία του αισθητικού πεδίου αρθρώνεται στη διττή διάσταση ανάμεσα στην αυτονομία και την κυριαρχικότητα. Εδώ ο Κρ. Μένκε επισημαίνει ότι με βάση την αυτονομία το αισθητικό πεδίο, προσανατολισμένο στην αισθητική αξία του ωραίου, έχει μερικό χαρακτήρα. Δεν αποτελεί ούτε άρνηση ούτε κατάφαση για τις εμπειρίες του μη αισθητικού πεδίου. Από την άλλη πλευρά, ως προς την κυριαρχικότητα, κατά τον Κρ. Μένκε αναδιατυπώνεται το αίτημα που έχει αναδυθεί από τον ρομαντισμό μέχρι τα σουρρεαλιστικά πρωτοποριακά κινήματα και αρθρώνεται, σύμφωνα με τη θεώρηση του Αντόρνο, στην υπόσχεση ότι «το απόλυτο είναι παρόν». Σύμφωνα με τον Κρ. Μένκε αν κατά το μοντέλο της αυτονομίας η αισθητική εμπειρία έχει σχετική ισχύ, σύμφωνα με το μοντέλο της κυριαρχικότητας η ισχύς της είναι απόλυτη γιατί «ανατινάσσει» κατά την πραγμάτωσή της τα μη αισθητικά πεδία των συλλογιστικών πρακτικών (*Diskurse*) (σ. 10). Κατά τούτο ο αισθητικός αναστοχασμός της *modernität* εκφράζεται στην ένταση ανάμεσα στην αυτονομία και την κυριαρχικότητα χωρίς να παραιτείται από καμιά πλευρά. Ο Κρ. Μένκε αναπτύσσει υπ' αυτήν την οπτική τη θεώρηση του Αντόρνο όπου το αυτόνομο φαίνεται της τέχνης συνιστά τον κυριαρχικό χαρακτήρα της αλήθειας της (σ. 12). Αυτή τη διαπλοκή ο Κρ. Μένκε θα την αναγάγει στην κεντρική κατηγορία της αισθητικής θεωρίας του Αντόρνο στην αρνητικότητα: και τούτο διότι «η σύλληψη της αισθητικής αρνητικότητας είναι το κλειδί για την κατανόηση του διπλού προσδιορισμού της μοντέρνας τέχνης στον Αντόρνο: αποτελεί ένα αυτόνομο *Diskurs* ανάμεσα σε άλλα και ταυτόχρονα αποτελεί μια κυριαρχική ανατροπή όλων των συλλογιστικών πρακτικών (*Diskurse*). Αν η πραγμάτωση της αισθητικής εμπειρίας κατανοείται ως αισθητική αρνητικότητα, αποκτά ένα κυριαρχικό περιεχόμενο που προϋποθέτει την αυτονομία του αισθητικού, δεν την περικλύπτει». (σ.13). Σε αυτή τη σύλληψη αυτονομίας και κυριαρχικότητας ο Κρ. Μένκε θα κάνει περαιτέρω μια αναγωγή στον Ζακ Ντερριντά (Jacques Derrida) όπου εδώ η έννοια της αρνητικότητας (κατά τον Αντόρνο) θα αποσυνδεθεί από την αρνητικότητα που αποτελεί τον ιστό για την κοινωνική κριτική. Ο Κρ. Μένκε θα καταλήξει σε μια σύλληψη όπου η αποδομητική θέση («η αισθητική κριτική του Λόγου δεν αποτελεί μόνον την υπέρβασή του αλλά και την αποδιάρθρωσή του») αποκτά τη σημασία της στην ταυτόχρονη εννόησή της μαζί με την θέση του Αντόρνο: «η τέχνη είναι έλλογη κριτική όχι μόνον βάσει του περιεχομένου της αλλά και βάσει της επίδρασής της» (σ.15). Για τον Κρ. Μένκε «με την κατανόηση της αισθητικής κυριαρχικότητας, που νοείται ως κριτική του Λόγου η οποία επιδρά αισθητικά, η αυτονομία της πραγμάτωσης της αισθητικής εμπειρίας όχι μόνο δεν πλήττεται αλλά και προϋποτίθεται» (σ. 9-10).

<sup>784</sup> Υπό το πρίσμα των αντινομικών σχέσεων αναστοχάζεται την ίδια την *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο ο Μαρκ Χιμένεθ (Marc Himenez): ο Μ. Χιμένεθ αναφέρεται συγκεκριμένα στο γεγονός ότι ο Αντόρνο «μάχεται υπέρ μιας ριζοσπαστικής μοντερνικότητας βασισμένης σε έργα τα οποία είναι σίγουρα σημαντικά και υποδειγματικά αλλά ήδη κλασσικά». Η αντινομία συνεχίζεται καθώς, σύμφωνα με τον Μ. Χιμένεθ, η πρωτοποριακή λογοτεχνία που υποστηρίζει ο Αντόρνο, «εγγράφεται ήδη στις ανθολογίες και στα σχολικά εγχειρίδια». Ο δε στόχος της Αισθητικής Θεωρίας ως «υπόσχεσης ευτυχίας αποτελεί ταυτόχρονα μαρτυρία ενός μαύρου πεσσιμισμού». Marc Himenez, *Τι είναι η αισθητική; Μετάφραση Μαριλένα Καρρά, επιμέλεια Γιούλη Ράπτη, Νεφέλη, Αθήνα 2014, σ. 276.*

<sup>785</sup> Σε αυτή τη συνάφεια μπορούμε να αναφέρουμε ενδεικτικά την κριτική που έχει ασκήσει ο Ούλριχ Σβαρτς (Ulrich Schwarz): αν το περιεχόμενο της αισθητικής εμπειρίας προσδιορίζεται ως επανένωση σώματος και πνεύματος, τούτο έχει μια οικουμενική ισχύ και κατά συνέπεια απαιτεί «έναν οικουμενικό κοινωνικό μετασχηματισμό». Εδώ αποτυγχάνει, κατά τον Ου. Σβαρτς, ο Αντόρνο καθώς θεωρεί ότι μπορεί να αφαιρέσει το βασίλειο της αναγκαιότητας (την εργασιακή διαδικασία μαζί με την ορθολογικότητά της) από αυτήν την οικουμενική ισχύ· η άρση του χωρισμού του σώματος και του πνεύματος προϋποθέτει τη μεταβολή στη βάση και όχι μόνο την πραγμάτευση στο εποικοδόμημα. Αν η μιμητική ικανότητα θέλει να επανεργοποιήσει την γενική ικανότητα «να αντιλαμβάνομαστε τα αντικείμενα ως αξίες χρήσης» αυτό δεν αφορά μόνο τη σφαίρα της κατανάλωσης αλλά και της παραγωγής. Σύμφωνα με την κριτική του Ούλριχ Σβαρτς η εργασιακή διαδικασία δεν μπορεί να μετασχηματιστεί στα πλαίσια του αισθητικού περιεχομένου αλήθειας. Ulrich Schwarz, *Rettende Kritik und antizipierte Utopie, Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischen Erfahrung in den Theorien von Jan Mukarovsky, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno, ο. π. σ. 235.*

<sup>786</sup> Στα πλαίσια αυτής της κοινωνικής αναφοράς μπορεί να σημειωθεί η θέση του Ολιβιέ Ρεβώ ντ' Αλλόν (Olivier Revault d' Allones) σύμφωνα με τον οποίο ως προς τον κοινωνικό χαρακτήρα της τέχνης συναντώνται δυο ψευδαισθήσεις: εκείνη που θα ήθελε ολοκληρωτικά ελεύθερη την καλλιτεχνική δημιουργία και εκείνη που θεωρεί ότι η κοινωνική καταστολή θριαμβεύει ολοκληρωτικά. Ο Ολιβιέ Ρεβώ ντ' Αλλόν θεωρεί ότι οι δυο ψευδαισθήσεις είναι συμπληρωματικές μεταξύ τους και καταλήγουν να καταπνίγουν κάθε πραγματική και συγκεκριμένη δυνατότητα αλλαγής. Όμως ο ίδιος θα διατυπώσει και μια θέση πιο δυναμική: ο μεγάλος νόμος της καλλιτεχνικής δημιουργίας είναι ότι η δύναμή της είναι ευθέως ανάλογη προς τη δύναμη των συστημάτων που θέλουν να την καταπνίξουν. Olivier Revault d' Allones, *La création artistique et les promesses de la liberté, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1975, σ. 271 και σ. 291.*

<sup>787</sup> Πλάτωνος *Πολιτεία* I 598 b.

<sup>788</sup> Η πρώτη αναφορά διατυπώνεται στο *Περί Ποιητικής* στον καταστατικό ορισμό της τραγωδίας από τον Αριστοτέλη: «έστιν ουν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας και τελείας, μέγεθος εχούσης, ηδυσμένω λόγω, χωρίς εκάστου των ειδών εν τοις μορίοις, δρώντων και ου δι' απαγγελίας, δι' ελέου και φόβου περαίνουσα την των τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν» VI 1-4, 1449b. Στην αριστοτελική ανάπτυξη γίνεται αναλυτική αναφορά στον έλεο και στον φόβο που προκαλούνται είτε «εκ της όψεως» («εκ του θεάματος») είτε «εξ αυτής της συστάσεως των πραγμάτων» («εξ αυτής της πλοκής των πραγμάτων») με προϋπόθεση το ισχυρό αίτημα «ου γαρ πάσαν δεί ζητεῖν ἠδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν». XIV 1453b. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, μετάφρασις ὑπὸ Σίμου Μενάρδου, εισαγωγή, κείμενον και ερμηνεία ὑπὸ Ι. Συκουτρῆ, Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἑστίας, 1936.

<sup>789</sup> Σημειώνουμε ότι απέναντι στην κάθαρση θα τοποθετηθεί και ο Μπέρτολτ Μπρεχτ ο οποίος την χαρακτηρίζει ως «καλαισθητική συμπάθεια» (Einfühlung/ ενσυναίσθηση). Τον συγκεκριμένο όρο ο Δημήτρης Μυράτ τον αποδίδει ως «συμπάθεια» ακολουθώντας τον καθηγητή του Θεόφιλο Βορέα, όπως ο ίδιος αναφέρει. Μπέρτολτ Μπρεχτ, *Μικρό όργανο για το θέατρο*, μετάφραση Δημήτρης Μυράτ, Πλειάς, Αθήνα 1974, σ. 19 και σ. 40.

<sup>790</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* ο.π. § 25, B 85,86 / A 84, 85. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 25, B 85,86 / A 84, 85.

<sup>791</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* ο.π. § 28, B 106 / A 104, 105. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 28, B 106 / A 104, 105.

<sup>792</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* ο.π. § 27, B 98, 99/ A 97, 98. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 27, B 98, 99/ A 97, 98.

<sup>793</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* ο.π. § 23, B 75, 76/ A 74, 75. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 23, B 75, 76/ A 74, 75.

<sup>794</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* ο.π. § 23, B 75, 76/ A 74, 75. Immanuel Kant *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, ο.π. § 23, B 75, 76/ A 74, 75.

<sup>795</sup> Theodor W.Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen Bd. 13, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, σ. 214.

<sup>796</sup> Theodor W.Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen Bd. 13, ο.π. σ. 215 κ.επ. Σχετικά με το ζήτημα της προόδου η ίδια πραγμάτευση υπάρχει και στο: Theodor W.Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft Bd.II Eingriffe - Stichworte - Anhang*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, 617 κ.επ.

<sup>797</sup> Όπως αναφέρουν σε σχετική μελέτη τους οι Φ. Γκ. Χόφμανν και Χ. Ρες υπήρχε έντονη η τάση στο Jugendstil να «συλληφθούν όλες οι περιοχές της ζωής» και έτσι η ανάπτυξη του επεκτάθηκε σε διάφορους τομείς, όπως είναι η αρχιτεκτονική, η εσωτερική διακόσμηση, η βιβλιοδεσία, η καλλιτεχνική βιομηχανία εν γένει. Η τάση γεννήθηκε στο Μόναχο με βάση την έκδοση του περιοδικού Jugend και εν συνεχεία, με την ίδρυση της καλλιτεχνικής ομάδας XI (1892), το Βερολίνο έγινε το κέντρο αυτού του καλλιτεχνικού ρεύματος. Μπορούν να αναφερθούν ως χαρακτηριστικοί εκπρόσωποι οι Α. Μπέρντσλεϋ (A.Beardsley), Χ. βαν ντε Βέλντε (H. van de Velde), Λ. Κ. Τίφφانو (L.C.Tiffany), Π. Γκωγκέν (P.Gauguin), Ε. Μύνχ (E.Munch), Γκ. Κλιμτ (G.Klimt), Φραντς φον Στουκ (Franz von Stuck). (Από το έργο των F.G.Hoffmann, H.Rösch, *Grundlagen Stile Gestalten der deutschen Literatur*, ο.π. σ. 325-327).

<sup>798</sup> Theodor W.Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 218.

<sup>799</sup> Ερρίκος Ιψεν, *Αρχιμάστορας Σόλνες*, μετάφραση Μάριος Πλωρίτης, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1983, σ. 96, 97, 98.

<sup>800</sup> Th.W.Adorno, *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, σελ. 117-119 (απόσπασμα 58, «η αλήθεια για την Hedda Gabler»), Th.W.Adorno, *Minima Moralia*, πρόλογος Δημήτριος Μαρκής, Εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Λευτέρη Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990, σ. 171-173).

<sup>801</sup> Μετά το 1923 και μετά την συντριβή των επαναστατικών κινήσεων ανακύπτει ένα ρεύμα επιζητούμενης νηφαλιότητας και σταθερότητας μέσα στην εφήμερη συνθήκη του τέλους του πληθωρισμού. Η Νέα αντικειμενικότητα συγκροτεί ένα ρεύμα μιας λογικής οργάνωσης που απηχεί τον ορθολογισμό που οφείλει να επικρατεί στην επιχειρηματική ζωή, στη βιομηχανία, στη μαζική κουλτούρα. Από το έργο: F.G.Hoffmann, H.Rösch, *Grundlagen Stile Gestalten der deutschen Literatur*, ο.π. σ. 393.

Ειδικότερα για τον αρχιτέκτονα Άντολφ Λόος μπορούμε να σημειώσουμε τη συμβολή του στην κριτική του πολιτισμού όπως προκύπτει και από τα κείμενά του, δύο εκ των οποίων κυκλοφορούν ήδη και στα ελληνικά: Άντολφ Λόος, *Διάκοσμος και έγκλημα – Αρχιτεκτονική*, μετάφραση Θεόδωρος Παρασκευόπουλος, επιμέλεια Ορέστης Κωνσταντάς, Εισαγωγή Παναγιώτης Τουρνικιώτης, επίμετρο Γιώργος Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2021. Ο αρχιτέκτονας Παναγιώτης Τουρνικιώτης αναφέρει στην εισαγωγή του ότι ο Λόος δέχτηκε τη γόνιμη επίδραση της κλασσικής γερμανικής παιδείας σε συνδυασμό με τον αμερικανικό νεωτερισμό. Ιδιαίτερη σημασία έχει η αναφορά στη θέση του Λούις Σάλλιβαν (Louis Sullivan) που επηρέασε τον Λόος ότι «η μορφή ακολουθεί τη λειτουργία» (σ. 10) – πρόκειται για μια θέση που διαπέρασε το Bauhaus. Σε αυτή τη σημαντική συνάφεια για τη λειτουργικότητα ο Λόος έρχεται αντιμέτωπος με τον περιττό διάκοσμο (Ornament) του παρελθόντος και ο Γιώργος Σαγκριώτης θα τονίσει στο επίμετρό του ότι «καθετί περιττό για τη λειτουργική συνάφεια του χρηστικού αντικείμενου ισοδυναμεί με ψέμα, και μάλιστα χοντροκομμένο. [...] το χρηστικό αντικείμενο [...] χάρη στην άσπιλη ταυτότητά του είναι κάτι παραπάνω από ένα σιωπηλό αντικείμενο. Είναι ειλικρινές και είναι αληθινό». (σ. 83).

<sup>802</sup> Theodor W.Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ο.π. σ. 232.

<sup>803</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο.π. σ. 208, στην ελληνική μετάφραση του Γ.Σαγκριώτη στον τόμο *Η αποστολή του μεταφραστή*, ο.π. σ. 67.

<sup>804</sup> Το δοκίμιο για την πολιτιστική βιομηχανία από τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ο.π. σ. 128 - 176, Μαξ Χορκχάμερ, Τέοντορ Β. Αντόρνο *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ο.π. σ. 201-276.) αποτελεί μια μελέτη πάνω στον ολοκληρωτικό χαρακτήρα της πολιτιστικής βιομηχανίας εστιάζοντας στην ψευδή ταυτότητα γενικού και μερικού, δηλαδή στην κυριαρχική επιβολή του γενικού στο μερικό στα πλαίσια της θεώρησης του πολιτισμού: ο πολιτισμός συνιστά το σύστημα της ομοιομορφίας διαψεύδοντας την κοινωνιολογική αντίληψη για τη διάλυση που οδηγεί δήθεν σε πολιτιστικό χάος. Ο στόχος είναι η συστηματική εξουθένωση των ανθρώπων, ο επιστημονικός σφαγιασμός των αισθήσεών τους ώστε χωρίς αυτές να είναι σε θέση να

ανταποκρίνονται στην εργασιακή διαδικασία, προέκταση της οποίας είναι ο υποτιθέμενος «ελεύθερος χρόνος». Ετσι η πολιτιστική ομοιομορφία συστοιχεί προς την πολιτική. «Η τεχνική ορθολογικότητα σήμερα είναι η ορθολογικότητα της ίδιας της κυριαρχίας» (σ. 203): οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο αναπτύσσουν τις θέσεις τους με βάση τη συγκροτητική λειτουργία της τεχνικής μέσα στην οικονομία. Η ταυτοσημία όλων των προϊόντων της πολιτιστικής βιομηχανίας καταλήγει σε μια «σαρκαστική εκπλήρωση του βαγκνερικού ονείρου για το Gesamtkunstwerk» (σ. 207). Η άμεση ταύτιση του μαζικού προϊόντος με την πραγματικότητα στερούν από τον αποδέκτη του έργου οποιαδήποτε στιγμή φαντασίας ή και σκέψης. Και τούτο στο βαθμό που το «αίδωμα της φυσικότητας» διαπερνά τη μαζική παραγωγή καταλύοντας και το τελευταίο υπόλειμμα αντίστασης του αντικειμένου έτσι ώστε η τεχνοτροπία της πολιτιστικής βιομηχανίας εξουδετερώνοντας κάθε ανθιστάμενο υλικό «είναι [...] ταυτόχρονα η άρνηση της τεχνοτροπίας» (σ. 216). Παράλληλα όμως οι δύο συγγραφείς αναδεικνύουν μέσα από την καρικατούρα της τεχνοτροπίας σε συνθήκες της μαζικής κουλτούρας μια πτυχή της αυθεντικής τεχνοτροπίας του παρελθόντος (σ. 217): στα μεγάλα έργα τέχνης η τεχνοτροπία ήταν η άρνηση του εαυτού της ενώ στην πολιτιστική βιομηχανία η τεχνοτροπία απολυτοποιεί (δηλαδή ακυρώνει) τη δυναμική του έργου. Οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο διαβλέπουν ότι ήδη στην αστική τέχνη υπήρχε το σπέρμα αυτής της κατάληξης στο ψεύδος της πολιτιστικής βιομηχανίας καθώς «η καθαρότητα της αστικής τέχνης [...] είχε εξαρχής εξαγορασθεί με τον αποκλεισμό της κατώτερης τάξης» (σ. 225). Ο στόχος για τον αποδέκτη, για τον καταναλωτή είναι ένας: «να μην του δίνεται καμιά στιγμή η ευκαιρία να υποψιαστεί ότι είναι δυνατή η αντίσταση» (σ. 235) – στα πλαίσια αυτού του εunuχισμού η ματαιωμένη ηδονή φαντάζει ως εκπληρωμένη: «όλα στρέφονται γύρω από τη συνουσία, επειδή ακριβώς αυτή δεν επιτρέπεται να συμβεί» (σ. 235).

<sup>805</sup> Στη μελέτη τους οι Χόφμανν και Ρες θεωρούν ότι ο κλασικισμός αναπαράγει ως πρότυπά του θέματα, μοτίβα και στυλ της αρχαιότητας. Η μίμηση της φύσης σημαίνει εδώ τη μίμηση μιας «καθολικής φύσης» με νόμους και τυπικά, οικουμενικά χαρακτηριστικά του «πάντοτε ίδιου». Στη βάση της κλασικιστικής αντίληψης βρίσκεται η πνευματική και ψυχική δομή του ανθρώπου που παραμένει σταθερή και αμετάβλητη. Στον κλασικισμό έχει εκβάλλει η κλασική σύλληψη της οποίας η αφετηρία εντοπίζεται στην αρχαιότητα όπου η πληρότητα του έργου τέχνης διαπερνούσε την ίδια την εποχή και έβαινε πέραν αυτής. Για την νεώτερη εποχή η κλασική περίοδος ορίζεται συμβατικά σε δύο δεκαετίες (1785-1805) έχοντας ως περιεχόμενο την ελευθερία του πνεύματος, τον κοσμοπολιτισμό (κληρονομιά του διαφωτισμού), την humanitas. Ο Γκαίτε και ο Σίλλερ είναι οι κορυφαίοι αυτού του κλασικού πνεύματος. Οδύοντας προς τον ρομαντισμό μεσολαβούν τα έργα των Γιόχαν Πέτερ Χέμπελ (Johann Peter Hebbel), Ζαν Πωλ (Jean Paul), Φρήντριχ Χαίλντερλιν (Friedrich Hölderlin), Χάινριχ φον Κλάιστ (Heinrich von Kleist). Η ρομαντική κίνηση αφορά σχηματικά την περίοδο 1795-1832. «Ο κόσμος οφείλει να ρομαντικοποιηθεί» - είναι η προγραμματική διατύπωση του Νοβάλις (Novalis). Ενδεικτικά μπορούν εδώ να αναφερθούν ο Λούντβιχ Τιεκ (Ludwig Tieck), Κλέμενς Μπρετάνο (Clemens Brentano), Άχιμ φον Άρνιμ (Achim von Arnim), Ε. Τ. Α. Χόφμαν (E.T.A. Hoffmann). [Από το έργο: Hoffmann Rösch, Grundlagen Stile Gestalten der deutschen Literatur, ο. π. σ. 459].

<sup>806</sup> Αντρέ Μπρετόν, *Μανιφέστα του Σουρρεαλισμού*, Εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Ελένη Μοσχονά, Δωδώνη Αθήνα 1983, σ. 29. (Παρατίθενται χωρία από αυτή τη μετάφραση)  
Ο Αντρέ Μπρετόν συντάσσει δυο μανιφέστα το 1924 και σχεδιάζει ένα τρίτο μανιφέστο για το οποίο εκδίδει τα Προλεγόμενα το 1942. Έχει προηγηθεί, το 1909, ο Μαρινέτι (F.T. Marinetti) με τα μανιφέστα του φουτουρισμού όπου στον φουτουριστικό στρόβιλο «η ποίηση πρέπει να είναι μια βίαιη επίθεση κατά του ανθρώπου» - έχει προηγηθεί επίσης, το 1918, και ο Τριστάν Τζαρά (Tristan Tzara) με τα μανιφέστα του ντανταϊσμού, στα οποία θα αναφερθούμε στη συνέχεια. Ο Α. Μπρετόν θέλει να κινηθεί προς το σημείο όπου οι αντιφάσεις (ζωής και θανάτου, πραγματικού και φανταστικού, περασμένου και μελλοντικού) θα καταργηθούν. Στο πρώτο μανιφέστο δεσπόζει η επίθεση απέναντι στη λογική με αναφορές στον Φρόντ για την κριτική του στο όνειρο – η απόλυτη πραγματικότητα συλλαμβάνεται στη συνάντηση ονείρου και πραγματικότητας. Ο σουρρεαλισμός, ως νέος τρόπος καθαρής έκφρασης, με προάγγελο τον Ισιτόρ Ντυκάς ντε Λωτρεαμόν (Isidore Ducasse Compte de Lautréamont), θέλει να συλλάβει «μια γλώσσα χωρίς επιφυλάξεις» (σ. 37), να ωθήσει τον άνθρωπο «σε τρομερές εξεγέρσεις» (σ. 39). Κυριαρχεί ένας απόλυτος αντικομορμισμός, όπου «το να ζεις και το να παύεις να ζεις είναι λύσεις φανταστικές. Η ύπαρξη βρίσκεται αλλού» (σ. 51). Στο δεύτερο μανιφέστο ο σουρρεαλισμός συλλαμβάνεται ως κρίση της συνείδησης όπου η δημιουργία και η καταστροφή παύουν να συγκρούονται. Τα αστικά στερεότυπα, της πατρίδας, της θρησκείας και της οικογένειας οφείλουν να καταρρεύσουν (σ. 69). Η αυταπάρνηση, η περιφρόνηση του κινδύνου και η άρνηση της σύνθεσης είναι τα αιτήματα που συντάσσονται στη σουρρεαλιστική κατεύθυνση χωρίς να λείπουν και οι θεωρητικές αναφορές στον Χέγκελ, στον Φόουερμπαχ και στον Μαρξ. «Πώς να δεχτούμε», ρωτά ο Α. Μπρετόν, «ότι η διαλεκτική μέθοδος δεν μπορεί να έχει αποτελεσματική εφαρμογή παρά μόνο στη λύση κοινωνικών προβλημάτων;» (σ. 80). Δεν παραλείπει επίσης ο Α. Μπρετόν να αναφερθεί στην ανεπιτυχή προσπάθειά του να προσεγγίσει το Κομμουνιστικό Κόμμα της Γαλλίας για το οποίο όμως υπήρξε όπως ο ίδιος αναφέρει «ένας από τους πιο ανεπιθύμητους διανοούμενους» (σ. 83). Η επίθεση στη λογική σύνταξη της φράσης (κάτι που αποτελούσε και στόχο του νταντά) στοχεύει στο «να προκαλέσει στον άνθρωπο την συγκινησιακή δόνηση που δίνει κάποια αξία στη ζωή του» (σ. 91). Ο στόχος είναι η απεμπλοκή από το «βραχυκύκλωμα του ορθολογισμού». Στα Προλεγόμενα σε ένα τρίτο μανιφέστο του σουρρεαλισμού ο επιθετικός και

προκλητικός τόνος κυριαρχεί και πάλι με στόχο τη συνειδητοποίηση όχι μόνο της κοινωνικής κατάστασης των ανθρώπων αλλά και της «κατάστασής τους σαν ανθρώπων και της άκρας προσωρινότητάς της» (σ. 134) – ο στόχος είναι η άρνηση της υποταγής: «και τι αξίζει κάθε υποταγή σε αυτά που δεν έχει μόνος κανείς θεσπίσει; Πρέπει ο άνθρωπος να ξεφύγει από αυτή την γελοία κονίστρα που του έστησαν. [...] Κάθε γεμάτο λεπτό φέρνει μέσα του την άρνηση αιώνων ιστορίας παραπαίουσας και διαβρωμένης» (σ. 138).

<sup>807</sup> Olivier Revault d' Allones, *La création artistique et les promesses de la liberté*, ο.π. σ. 235.

<sup>808</sup> Είναι εύλογο ότι η θεώρηση του Αντόρνο έχει προκαλέσει την μίμνη από την πλευρά του σοβιετικού μαρξισμού. Ενδεικτικά αναφέρουμε τον γερμανό φιλόσοφο, μαθητή του Ερνστ Μπλοχ, Χανς Χάιντς Χολτς (Hans Heinz Holz), ο οποίος υπήρξε και μέλος του Κ.Κ.Γερμανίας. Ο Χ.Χ. Χολτς θέλει να παραβλέπει ότι για τον Αντόρνο αλλά και ευρύτερα για τη Σχολή της Φραγκφούρτης η εγκαθίδρυση της σοβιετικής δομής εξουσίας δεν συνιστά πραγμάτωση της 11<sup>ης</sup> θέσης για τον Φόουερμαχ του Μαρξ. Ο Χ. Χ. Χολτς κάνει λόγο, όσον αφορά τον Αντόρνο, για «ψευδοδιαλεκτική» στο βαθμό που ο τελευταίος αρνείται να επεξεργαστεί μια θεωρία που θα αναστρέφεται σε κοινωνική πράξη – τούτο οδηγεί σύμφωνα με τον Χ.Χ. Χολτς στη θεολογία παραβλέποντας το συνεχές αντιστασιακό και συγκρουσιακό περιεχόμενο που ανακύπτει μέσα από την αντορνική θεώρηση. Ειδικότερα στο πεδίο της αισθητικής ο Χ.Χ.Χολτς θεωρεί ότι το αισθητικό φαινόμενο στον Αντόρνο μετατοπίζεται πέρα από τον εμπειρικό κόσμο και συνιστά ένα «θεολογούμενο», κάτι που χαρακτηρίζει, όπως αναπτύσσει, την αστραπή του μεσσιανικού στοιχείου που φωτίζει το σκοτάδι του κόσμου χωρίς να τον μεταβάλλει. Ο Χ.Χ. Χολτς θεωρεί ότι όπως η *Αρνητική Διαλεκτική* κατέστρεψε τον συστηματικό χαρακτήρα της διαλεκτικής και εν τέλει κατέστρεψε και την ίδια, κατά τον ίδιο τρόπο και η αρνητική αισθητική του Αντόρνο καταστρέφει την ιδέα του έργου τέχνης και καταλήγει να γίνεται θεωρία της αντι-τέχνης. Hans Heinz Holz, «Das theologische Geheimnis der ästhetischen Theorie Th.W. Adornos», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 38, Heft 9, 1990, σ. 866 - 873.

<sup>809</sup> Lucia Sziborsky, *Rettung des Hoffnungslosen, Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie Theodor W. Adornos*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, σ. 81.

<sup>810</sup> Εντελώς συμβατικά, δεδομένης και της επικοινωνίας που είχαν μεταξύ τους τα καλλιτεχνικά ρεύματα, μπορούν να αναφερθούν ορισμένοι κεντρικοί εκπρόσωποι τους κυρίως για όσα ρεύματα αναφέρονται στο κείμενο του Αντόρνο: για τον ιμπρεσιονισμό: Καμίλ Πισσαρό (Camille Pissaro), Εντουάρντ Μανέ (Eduard Manet), Κλωντ Μονέ (Claude Monet), στην πορεία από τον ιμπρεσιονισμό προς τον νέο κλασικισμό: Πιέρ Ωγκύστ Ρενουάρ (Pierre Auguste Renoir), Ενγκάρ- Ζερμαίν- Ιλαίρ Ντεγκά (Edgar- Germain –Hilaire- Degas), στα μετεμπρεσιονιστικά ρεύματα μπορούν να αναφερθούν οι: Ζωρζ Σερά (Georges Seurat), Πωλ Γκαγκέν (Paul Gauguin), Βικέντιος Βαν Γκογκ (Vincent Van Gogh) (προπομπός του εξπρεσιονισμού), οδύοντας προς τον 20<sup>ο</sup> αιώνα μπορούν να αναφερθούν οι: Πωλ Σεζάν (Paul Cezanne), Ανρί ντε Τουλουζ Λωτρέκ (Henri de Toulouse Lautrec)· ακολουθεί ο κύκλος των φωβιστών (ο όρος προήλθε από τον κριτικό της πρωτοπορίας Λουί Βωσέλ (Louis Vauxcelles) ο οποίος επισκεπτόμενος μια έκθεση μπροστά στα έργα, που το κοινό τα θεωρούσε ασυνάρτητα, είτε την φράση: Donatello chez les fauves (Ο Ντονατέλλο μέσα στα θηρία)- στους φωβιστές μπορούν να αναφερθούν οι: Ανρί Ματίς (Henri Matisse), Μωρίς Βλαμένκ (Maurisse Vlaminck), Αντρέ Ντεραίν (André Derain). Στους εξπρεσιονιστές συγκαταλέγονται οι Λούντβιχ Κίρχνερ (Ludwig Kirchner) (από τους πρωτεργάτες στην ομάδα της Γέφυρας), Εριχ Χέκελ (Erich Heckel), Καρλ Σμιτ Ρότλουφ (Karl Schmidt- Rottluff), Οττο Μύλλερ (Otto Müller). Στην εξπρεσιονιστικής κατεύθυνσης ομάδα του Γαλάζιου Καβαλάρη (Der Blaue Reiter) ανήκουν δύο από τους μεγαλύτερους δημιουργούς της σύγχρονης τέχνης ο Βασίλυ Καντίνσκυ (Wassily Kandinsky) και ο Πάουλ Κλέε (Paul Klee). Επίσης στην ίδια ομάδα συγκαταλέγονται οι Φραντς Μαρκ (Franz Marc), Ωγκύστ Μακέ (August Macke). Από τον βόρειο γερμανικό χώρο εξπρεσιονιστικής κατεύθυνσης είναι το έργο του Εμίλ Νόλντε (Emil Nolde) και από τον νότιο γερμανικό χώρο το έργο του Όσκαρ Κοκόσκα (Oskar Kokoschka). Από τους κυβιστές πρωτοπόροι θεωρούνται οι Ζωρζ Μπρακ (George Braque) και Πάμπλο Πικάσσο (Pablo Picasso)· κυβιστικές ήταν οι κυρίαρχες τάσεις και στο έργο των Φερνάν Λεζέ (Fernand Leger) και Χουάν Γκρι (Juan Gris). Ο νεοπλαστικισμός ή de Stijl (κίνημα που αναπτύχθηκε κυρίως στην Ολλανδία το διάστημα 1917-1920 με νηφάλεις βασικές μορφές και βασικά χρώματα) έχει ως κεντρικούς εκπροσώπους τον Π. Μοντριάν (Piet Mondrian) και τον Τεό βαν Ντέσμπουργκ (Theo van Doesburg) (κυρίως ως εκπρόσωπο του ελεμενταρισμού) - παράλληλα αναπτύσσεται το κίνημα του κονστρουκτιβισμού στο οποίο πρωταγωνίστησαν ρώσοι δημιουργοί όπως ο Καζιμίρ Μάλεβιτς (Kasimir Malevitch), Μίκαελ Λαριόνοφ (Michel Larionov), Τατλίν (Tatlin), Αλεξάντερ Ρονττσένκο (Alexander Rodchenko), Ελιέζερ Λισσίτσκι (Eliezer Lissitzky). Κονστρουκτιβιστικές τάσεις έχουν ορισμένοι καλλιτέχνες από το Bauhaus, όπως οι Σλέμμερ (Schlemmer) και Αλμπερς (Albers) καθώς και ο σύγγρος Μοχόλυ Νάγκυ (Moholy- Nagy). – (Τα στοιχεία αντλούνται από το έργο του Χρυσάνθου Χρήστου, *Η Ζωγραφική του Εικοστού Αιώνα*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 1986).

Υπό την οπτική της αισθητικής θεωρίας του Αντόρνο μπορούμε εδώ να σημειώσουμε στο χώρο της ελληνικής modernité τις μελέτες του Βασίλη Φιοραβάντε: πρόκειται για μελέτες που αφορούν, μεταξύ άλλων, το έργο του μεγάλου έλληνα γλύπτη Γεράσιμου Σκλάβου και του ζωγράφου και γλύπτη Κωνσταντίνου Ξενάκη (Βασίλης Φιοραβάντες, *Γεράσιμος Σκλάβος, Αφαίρεση, Τραγικότητα, Μοντερνισμός*, Παρουσία, Αθήνα, χ.χ. και Βασίλης Φιοραβάντες, *Κωνσταντίνος Ξενάκης, Η βίωση των ορίων της μοντέρνας δημιουργίας*, Παρουσία, Αθήνα 1995. Επίσης: Βασίλης Φιοραβάντες, *Μοντερνισμός και κουλτούρα*, Παπαζήσης, Αθήνα 1993.)

<sup>811</sup> Τριστάν Τζαρά, *Μανιφέστα του Ντανταϊσμού*, μετάφραση – πρόλογος Αντρέας Κανελλίδης, εκδόσεις Αιγόκερως, Αθήνα 1980. (Όλα τα αποσπάσματα είναι από αυτήν τη μετάφραση). Με βάση το χρονολόγιο των Βίλλυ Φερκάουφ (Willy Verkauf) και Χανς Μπόλλινγκερ (Hans Bolliger) (που εντάσσεται στην ελληνική έκδοση των *Μανιφέστων του Ντανταϊσμού*) το κίνημα dada ιδρύεται το 1916 στη Ζυρίχη από τους Χανς Αρντ (Hans Arp), Ούγκο Μπαλ (Hugo Ball), Ρίχαρντ Χύλσενμπεκ (Richard Huelsenbeck), Μαρσέλ Ζανκό (Marcel Janco) και Τριστάν Τζαρά (Tristan Tzara). Ο Τριστάν Τζαρά συντάσσει το 1918 επτά Μανιφέστα του ντανταϊσμού. Όπως αναφέρει στις πρώτες κιόλας γραμμές dada δεν σημαίνει τίποτα. Πρόκειται για έναν αχαλίνωτο, εκρηκτικό λόγο όπου η υποκειμενικότητα εκτινάσσεται σε μια συνεχή προκλητικότητα απέναντι στην αστική ηθική. «Η κριτική είναι λοιπόν άχρηστη», αναφέρει ο Τζαρά, «δεν υπάρχει παρά υποκειμενικά για τον καθένα και δίχως τον παραμικρό χαρακτήρα γενικότητας» (σ. 18). Είναι σαφής η αντίθεση σε κάθε επιδίωξη θεωρητικής επεξεργασίας – κάτι που δεν ακολούθησε αργότερα ο Α. Μπρετόν στα δικά του *Μανιφέστα του Σουρρεαλισμού*, όπως ήδη αναφέραμε. «Όσοι ανήκουν σε μας διατηρούν την ελευθερία τους. Δεν δεχόμαστε θεωρίες» (σ. 19). Για τον Τρ. Τζαρά το dada είναι η «φυσική κατάσταση του ανθρώπου» και ταυτόχρονα θεωρεί ότι το dada «εργάζεται με όλες του τις δυνάμεις για την οικουμενική εγκαθίδρυση του ηλίθιου» (σ. 59). Επικρατεί σε όλα τα κείμενα των μανιφέστων ένας δυναμισμός («προετοιμάζουμε το μέγα θέαμα της καταστροφής, την πυρκαγιά και την αποσύνθεση») – και ταυτόχρονα αυτός ο δυναμισμός καθιστά τα πάντα συγκεχυμένα, όπου όμως αυτή η σύγχυση, ερήμην κριτηρίου, βρίσκεται σε επικίνδυνη σύγκλιση με την πολιτιστική βιομηχανία: «Η διαφήμιση και οι μπίζνες είναι επίσης στοιχεία ποιητικά» (σ. 22). Δεν υπάρχει ανάχωμα και το αίτημα είναι «η κατάργηση της λογικής», «η κατάργηση του μέλλοντος» αλλά και με αγνές (και μακρινές) νιτσεικές αποχρώσεις «η κατάργηση κάθε ιεραρχίας αλλά και κάθε κοινωνικής εξίσωσης που θα επερχόταν σαν αποτέλεσμα αξιών που χαρακτηρίζουν υπηρέτες» – εδώ ο Θεός δεν είναι ούτε καν νεκρός: «ο Θεός δεν στέκεται στο ύψος του. Δεν είναι ούτε καν στον τηλεφωνικό κατάλογο». Μια εικόνα όλου αυτού του κλίματος της εποχής δίνει ο Ούγκο Μπαλ γράφοντας στο ημερολόγιό του (όπως καταχωρείται στο χρονολόγιο των Βίλλυ Φερκάουφ και Χανς Μπόλλινγκερ): «παράξενα πράγματα συμβαίνουν – όταν είχαμε το καμπαρέ μας [εννοεί το καμπαρέ Βολταίρ] στη Ζυρίχη, στην Spiegelgasse 1, ζούσε στην απέναντι πλευρά του δρόμου, στο νούμερο 6, αν δεν απατώμαι, ο κύριος Ουλιάνωφ Λένιν. Κάθε βράδυ ήταν υποχρεωμένος να ακούει τα υβρεολόγια μας, όσο για το αν του άρεσαν δεν ξέρω. Κι ενώ εμείς ανοίγαμε την γκαλερί μας στην Bahnhofstraße, οι Ρώσοι πήγαιναν στην Πετρούπολη για να αρχίσουν την επανάσταση». Το 1924, έτος του θανάτου του Λένιν, οι περισσότεροι ντανταϊστές προσχωρούν στον σουρρεαλισμό.

<sup>812</sup> Όπως αναπτύσσει η Σούζαν Μπακ-Μορς (Susan Buck-Morss) για τον Αντόρνο η γνωστική αξία της αισθητικής εμπειρίας ήρθε μέσα από τη σύνθεση και την performance της μουσικής: και εδώ ως μέντοράς του, σύμφωνα με την Σούζαν Μπακ-Μόρς, πρέπει να θεωρηθεί ο Άρνολντ Σαίνμπεργκ για τον οποίο η μουσική δεν ήταν έκφραση της υποκειμενικότητας αλλά είχε το status της γνωστικής έρευνας. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια η καλλιτεχνική διαδικασία δεν συνιστά άρνηση του ορθολογισμού: η έμφαση κατευθύνεται στο υλικό, στην αντικειμενική πλευρά, στην μη ταυτοποιήσιμη πλευρά (την μη αναγώγιμη στο υποκείμενο). Η Σ. Μπακ-Μορς θα προσθέσει επίσης ότι το 1931 ο Αντόρνο δέχτηκε την επίδραση του νεαρού Μαρξ με βάση τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* που τότε δημοσιεύτηκαν – αν ο Μαρξ συμβάλλει στη σύλληψη της διαλεκτικής, ο Σαίνμπεργκ συμβάλλει στη σύλληψη της αισθητικής εμπειρίας της σύνθεσης. Γενικότερα, για την Σ. Μπακ-Μορς, ο Αντόρνο βλέπει στις συνθέσεις του Α. Σαίνμπεργκ την εικόνα μιας απελευθερωμένης μουσικής που διανοίγει μια ουτοπική οπτική για την κοινωνία. Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and The Frankfurt Institute*, The Free Press, New York 1977, σ. 123 και σ. 130.

<sup>813</sup> Σε επιστολή του προς τον Αντόρνο (31.12.1945) ο Τόμας Μαν προχωρά σε έναν αναστοχασμό της αντορνικής σύλληψης του μοντάζ – εντάσσει στη σύνθεση, όπως λέει, υλικά τα οποία αφομοιώνονται μέσα στο έργο «σβήνοντας τις άκρες» – δηλαδή χάνοντας την άμεση πραγματολογική αναφορά. Ένα μοτίβο, στοιχείο του μοντάζ, μπορεί έτσι να καταστεί «μυθικό-αδέσποτο θέμα που ανήκει στον καθένα», θα πει ο Τόμας Μαν. «Το βιβλίο θα τα αφομοιώσει», αναφέρει για όσα στοιχεία προσκομίζονται «απ' έξω» και συνεχίζει: «πιο δύσκολη, για να μην πω πιο σκανδαλώδης είναι η περίπτωση όπου η οικειοποίηση αφορά υλικά τα οποία είναι από μόνα τους ήδη πνεύμα» – εδώ ο Τόμας Μαν αναφέρεται σε «λογοτεχνικά δάνεια», όταν η λεία αυτή εξυπηρετεί τη σύνθεση των δικών του έργων. Εδώ εντάσσει ο Τ. Μαν τις άπειρες αναφορές του στα μουσικοφιλοσοφικά γραπτά του Αντόρνο που συντελούν στη λογοτεχνική εκτύλιξη του δικού του έργου. Αναγνωρίζοντας, με ευγνωμοσύνη θα λέγαμε, τη συμβολή αυτή του Αντόρνο στο μουσικοφιλοσοφικό πεδίο προσθέτει ότι το δάνειο με «ξένα αγαθά» θα μπορέσει «να αποκτήσει μια αυτοτελή λειτουργία μέσα στη σύνθεση, μια δική του συμβολική ζωή – και παραταύτα θα παραμείνει ανέγγιχτο στο αρχικό του

κριτικό πλαίσιο». Η επιστολή αυτή του Τόμας Μαν αφορά το έργο του *Δόκτωρ Φάουστ* και σύμφωνα με τις σημειώσεις του μεταφραστή Λευτέρη Αναγνώστου τα μουσικοφιλοσοφικά γραπτά του Αντόρνο στα οποία αναφέρεται ο Τ. Μαν είναι το δοκίμιο «*Spätstil Beethovens*», το βιβλίο για τον Α. Μπεργκ και το δακτυλόγραφο του μέρους της *Φιλοσοφίας της νέας μουσικής* σχετικά με τον Σαίνμπεργκ. Ο Λ. Αναγνώστου προσθέτει επίσης ότι ο Τ. Μαν διάβαζε συχνά και το βιβλίο του Αντόρνο για τον Κίρκεγκαρντ. Theodor W. Adorno Thomas Mann *αλληλογραφία 1943 – 1955*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, επιμέλεια Christoph Gödde - Thomas Sprecher, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009, σ. 29, σ. 30, σ. 17, σ. 33-34.

<sup>814</sup> Ο Μπρακ ήταν αυτός που πρώτος παρενέβαλε σε πίνακα (συγκεκριμένα στον *Πορτογάλλο*) ορισμένα γράμματα του αλφαβήτου λέγοντας χαρακτηριστικά: «στην επιθυμία μου να πλησιάσω πάντα, όσο το δυνατό περισσότερο, σε μια πραγματικότητα, έβαλα το 1911 γράμματα στους πίνακές μου». Όπως αναφέρει ο Χρυσάνθος Χρήστου πέρα από τα γράμματα, που παρενέβαλε ο Μπρακ και σε άλλους πίνακές του, «προκειμένου να επανασυνδέσει την ζωγραφική επιφάνεια με την πραγματικότητα, χρησιμοποίησε τα κολλητά χαρτιά (Papiers-Collés) εισάγοντας τη συνθετική περίοδο του κυβισμού. Τα ταπεινά υλικά συμφιλώνονται με τη ζωγραφική με αποτέλεσμα όχι μόνο την καταξίωση της πραγματικότητας αλλά και την ταυτόχρονη δημιουργία μιας μεγαλύτερης πνευματικής έντασης και μιας πληρέστερης εκφραστικής γλώσσας. Τα Papiers-Collés και το Collage αποτελούν το λογικό αποτέλεσμα όλης της κυβιστικής εξέλιξης που επεδίωκε να αποφύγει την ψευδαίσθηση αλλά και να μην θυσιάσει το πραγματικό... Μετά από τα γράμματα και τις επιγραφές χρησιμοποιήθηκαν κάθε είδους υλικά με τα οποία όχι μόνο κέρδιζε δικαιώματα το πραγματικό αλλά και η ζωγραφική επιφάνεια νέες δυνατότητες». Ο Χρ.Χρήστου θεωρεί ότι αυτή η τεχνική ήταν η αφετηρία για τα Ready-Made του Ντυσάν (Duchamp) ή για τις αναζητήσεις της Pop Art. Χρυσάνθος Χρήστου, *Η Ζωγραφική του Εικοστού Αιώνα*, ο.π. σ. 224,225.

<sup>815</sup> Walter Benjamin, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», στον τόμο: *Abhandlungen, Gesammelte Schriften, Bd. I. 2, dritte Fassung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, σ. 479, Walter Benjamin, «Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του», στον τόμο: *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα, 1978, σ. 17. (Σημειώνουμε ότι στα παρατιθέμενα αποσπάσματα από την ελληνική μετάφραση δεν ακολουθούμε τη φωνητική ορθογραφία που τηρήθηκε για ένα χρονικό διάστημα από τις εκδόσεις Κάλβος).

<sup>816</sup> Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Text +Kritik, München 2009, σ. 146-147.

<sup>817</sup> Ernst Jünger, *Feuer und Blut: Ein kleiner Ausschnitt aus der grossen Schlacht* (Βερολίνο, 1929· ανατύπωση, Στουτγάρδη, 1960) σ. 81. Η παρατιθέμενη φράση αντλείται από το έργο του Jeffrey Herf: *Αντιδραστικός μοντερνισμός, Τεχνολογία, κουλτούρα και πολιτική στη Βαϊμάρη και το Γ'Ράιχ*, Μετάφραση: Παρασκευάς Ματάλας, Επιστημονική επιμέλεια: Χρήστος Χατζηιωσήφ, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη 1996, σ. 85.

<sup>818</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 473, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 12.

<sup>819</sup> Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, σ. 195.

<sup>820</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 474, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 12. Η επισήμανση γίνεται από τον Grenz ο.π. σ. 193.

<sup>821</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 475, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 14.

<sup>822</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 475, 476, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 14.

<sup>823</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 480, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 17.

<sup>824</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 476, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 14.

<sup>825</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 476, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 15.



<sup>826</sup>Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 477, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ.15.

<sup>827</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 478, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 16.

<sup>828</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 503, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 34.

<sup>829</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 496, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 29.

<sup>830</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 478, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 16.

<sup>831</sup> Peter Bürger, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, σελ. 72. Ο Peter Bürger αναφέρεται στο έργο του Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

<sup>832</sup> Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, σ. 108 κ.επ.

<sup>833</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 485, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 20 και 21.

<sup>834</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 485, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 21.

Στο δικό του δοκίμιο για τη φωτογραφία ο Ζίγκφριντ Κρακάουερ θα συναντήσει τον Μπένγιαμιν· ούτως ή άλλως οι δυο στοχαστές συναντώνται καθώς και οι δύο, σε ένα σημαντικό μέρος του έργου τους, επιδίδονται σε μια ευφυή καταβύθιση στην, κατ' αρχήν, επιφανειακότητα των πραγμάτων. Όπως θα διατυπώσει ο Ζίγκφριντ Κρακάουερ σε μια προγραμματική τρόπον τινα δήλωσή του στο δοκίμιό του «Η μάζα ως διάκοσμος» (σύμφωνα και με την επισήμανση του Γιώργου Σαγκριώτη): «οι επιφανειακές εκδηλώσεις παρέχουν, λόγω του ασυνείδητου χαρακτήρα τους, άμεση πρόσβαση στη βασική σύσταση του υπάρχοντος». Βέβαια για την αναπαραγωγιμότητα του πρωτοτύπου μέσα από τις νέες τεχνικές ο Ζ. Κρακάουερ θα εκφράσει την αντίρρησή του: «για το πολλαπλασιασμένο πρωτότυπο ισχύει: όποιος ανακατεύεται με τα πίτουρα, τον τρώνε οι κότες· αντί να εμφανίζεται πίσω απ' τις αναπαραγωγές, τείνει να εξαφανίζεται μέσα στην πολλαπλότητά τους και να επιζεί ως καλλιτεχνική φωτογραφία». Ειδικότερα τη φωτογραφία ο Ζ. Κρακάουερ την πραγματεύεται μέσα σε μια αντιφατική διάσταση: μέσα από τον αφανισμό του προσώπου αλλά και μέσα από τον εξορκισμό του θανάτου: «καθώς η φωτογραφία απεικονίζει τον άνθρωπο, τον αφανίζει, και αν ο άνθρωπος συνέπιπτε μαζί της, δεν θα υπήρχε». Όμως παράλληλα ο Ζ. Κρακάουερ διατυπώνει: «οι φωτογραφίες θέλουν με τη συσσώρευσή τους να εξορίσουν την ανάμνηση του θανάτου, η οποία περιλαμβάνεται ως σκέψη σε κάθε μνημονική εικόνα». Siegfried Kracauer, *Η μάζα ως διάκοσμος και άλλα δοκίμια*, εισαγωγή-μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης ο.π. σ. 155 και σ. 158.

<sup>835</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* ο.π. σ. 484, Walter Benjamin, *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* ο.π. σ. 20.

<sup>836</sup> Walter Benjamin, «Kleine Geschichte der Photographie», στον τόμο *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Gesammelte Schriften, Bd. II,1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, σ. 371, «Μικρή ιστορία της φωτογραφίας», στον τόμο *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, ο.π. σ. 4.

<sup>837</sup> Walter Benjamin, «Kleine Geschichte der Photographie» ο.π. σελ. 376, «Μικρή ιστορία της φωτογραφίας» ο.π. σελ. 9. Το μετζοτίντο, σύμφωνα με τον Δημοσθένη Κούρτοβικ, είναι μια παραλλαγή της χαλκογραφίας, στην οποία μέσω απόξεσης επιτυγχάνεται καλύτερα η φωτοσκίαση των αντικειμένων.

<sup>838</sup> Th. W. Adorno, «Charakteristik Walter Benjamins», επίμετρο στον τόμο με κείμενα του Walter Benjamin κατ' επιλογή από τον Rolf Tiedemann: Walter Benjamin, *Sprache und Geschichte, Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart σ. 161.

<sup>839</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* ο.π. § 23 B 78/ A 77.

<sup>840</sup> Max Horkheimer, Th.W.Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ο.π. σ. 139, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ο.π. σ. 218.

<sup>841</sup> Σημειώνεται ότι ο Πέτερ Μπύργκερ (Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, ο.π.) θεωρεί ότι ο Μπένγιαμιν επιχειρεί κατ' ουσίαν να μεταφέρει από το συνολικό κοινωνικό πεδίο στο επιμέρους κοινωνικό σύστημα της τέχνης τη μαρξική θέση, σύμφωνα με την οποία η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων θα διαρρήξει τις παραγωγικές σχέσεις (σελ. 38). Στα νέα τεχνικά μέσα αποδίδει ο Μπένγιαμιν, σύμφωνα με τον Π. Μπύργκερ, μια χειραφετητική ποιότητα. (σελ. 39). Ο Π. Μπύργκερ θεωρεί ωστόσο απαραίτητες δύο διευκρινήσεις για την κριτική που ασκεί στη θέση του Μπένγιαμιν ότι η τεχνική αναπαραγωγικότητα των έργων τέχνης απαιτεί έναν άλλο τρόπο πρόσληψης στον οποίο δεν έχει θέση η αύρα: κατ' αρχήν η τεχνική ανάπτυξη δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως ανεξάρτητη σταθερά παράμετρος, καθώς και αυτή εξαρτάται από τη συνολική κοινωνική ανάπτυξη. Κατά δεύτερον η αποφασιστική ρήξη στην ανάπτυξη της τέχνης στην αστική κοινωνία δεν πρέπει να ανάγεται μονομερώς στην ανάπτυξη της τεχνικής αναπαραγωγικής διαδικασίας (σελ. 41)

<sup>842</sup> Birgit Recki, *Aura und Autonomie, Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, σ. 74 κ. επ. Σε μια σχετική, για το ζήτημα αυτό, ανάπτυξη της Μπίργκιτ Ρέκι (Birgit Recki) τονίζεται ότι για τον Αντόρνο η αύρα του έργου τέχνης δεν συνίσταται στον πρωτότυπο, στον πρωταρχικό χαρακτήρα του· δεν συμπεκνώνεται η αύρα στην ανεπανάληπτη υλικότητα του έργου αλλά στο ανεπανάληπτο της αισθητικής εμπειρίας. Γι' αυτό θεωρεί η Μπίργκιτ Ρέκι ότι η απομαγικοποίηση της τέχνης, λόγω της απώλειας της αύρας, πλήττει την ίδια την αυτονομία της και παραπέμπει στη θέση του Αντόρνο, βάσει της οποίας το έργο τέχνης αποτελεί την άμεση και ψευδή συνέχιση της εργαλειακής ορθολογικότητας, όταν απογυμνωθεί από την αύρα του. Εξάλλου, συνεχίζει η Μπ. Ρέκι, η «ρητορεία» του Μπένγιαμιν σύμφωνα με την οποία η νεοαναδυόμενη εντός της τέχνης τεχνική θα αντιμετωπίσει, μέσω της «πολιτικοποίησης της τέχνης», την «αισθητικοποίηση της πολιτικής», δηλαδή τις πρακτικές του φασισμού, είναι αναγκασμένη, μέσα στις πραγματωθείσες πλέον ιστορικές συνθήκες, να οδηγηθεί στην απογοήτευση. Για τον Αντόρνο η αντίσταση στην κοινωνική κυριαρχία δεν μπορεί να συνίσταται στην προσαρμογή της τέχνης σε κοινωνικούς σκοπούς αλλά αντίθετα στη διατήρηση της αισθητικής αυτονομίας της. Προχωρώντας σε αυτήν την κατεύθυνση η Μπ. Ρέκι υπογραμμίζει ότι ο Αντόρνο αμφισβητεί εν γένει τη θέση για την παρακμή, για την έκπτωση της αύρας. Αυτό μάλιστα το οποίο μπορεί να μοιάζει ως μια οριστική απώλεια της αύρας, εμφανίζεται μέσα στην απόσταση του αναστοχασμού ως ένα στοιχείο που ενοποιεί μια διαλεκτική αντίφαση: «η αποκαλλιτεχνικοποίηση της τέχνης» δεν αποτελεί μια βαθμίδα που θα οδηγήσει στη διάλυσή της αλλά αντίθετα αποτελεί παράγοντα της δυναμικής της. «Έτσι επανερμηνεύει», σύμφωνα με την Μπ. Ρέκι ο Αντόρνο, «την απώλεια της αύρας ως τη στιγμή του αναστοχασμού της». Κατ' αυτόν τον τρόπο η τάση ανάπτυξης της τέχνης, που συμβάδισε με την απώλεια και την αποποίηση της στιγμής της αύρας, αποτελεί μια ιστορικά αναγκαία φάση του αυτοσυλλογισμού της τέχνης, που οδήγησε μάλιστα στην ενίσχυση και όχι στη διάλυση της ταυτότητας της τέχνης· πράγμα που σημαίνει ότι η ιδιοσυστασία της, ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της, ο οποίος είχε θεωρηθεί ότι ξεπεράστηκε, δεν έχει αναιρεθεί· τούτο σημαίνει ότι κατά τον Αντόρνο το στοιχείο της μαγείας δεν εξαφανίζεται απλώς στη φάση της αισθητικής ορθολογικότητας αλλά διατηρείται ακριβώς καθ' όσον υφίσταται την άρνηση . «Κι όμως μέσα στην εξέγερση κατά της αύρας και της ατμόσφαιρας, που στο μεταξύ έχει κοινωνικοποιηθεί, δεν έχει χαθεί απλώς εκείνος ο σπινθηρισμός στον οποίο το «περισσότερο» του φαινομένου εκδηλώνεται εναντίον του ίδιου του φαινομένου». Για τον Αντόρνο η εξάλειψη του φαινομένου αποκτά τον χαρακτήρα του φαινομένου «της εξάλειψης του φαινομένου» και τούτο θα συγκροτήσει το περιεχόμενο της τέχνης. Εν τέλει στα πλαίσια αυτής της ανάπτυξης η Μπ. Ρέκι θεωρεί ότι ο Μπένγιαμιν λαμβάνει θέση υπέρ του τέλους της τέχνης. Γι' αυτόν, μετά τον κατακερματισμό της αύρας, αυτό που μπορεί ακόμα να χαρακτηριστεί ως τέχνη δεν είναι παρά ένας «πολιτικός διαφωτισμός υπό θεωρητική και πρακτική έννοια με τη χρησιμοποίηση αισθητικών τεχνικών». Αντίθετα για τον Αντόρνο η μεγάλη τέχνη υφίσταται όπως και η αύρα της. Σε αυτήν την ανάπτυξη η επίδικη περιοχή είναι αυτή της υποκειμενικότητας: για τον Μπένγιαμιν το πλεόνασμα της τεχνικής οδηγεί στην απώλεια της υποκειμενικότητας στο έργο τέχνης, ενώ αντίθετα για τον Αντόρνο η αύρα αποτελεί «το ξεχασμένο ανθρώπινο στοιχείο στο πράγμα», «ένα δυναμικό απέναντι στην απάνθρωπη κοινωνία».

<sup>843</sup> Ο Καντ στην § 16 της *ΚΚΑ* αιτείται, εν όψει της πολλαπλότητας της εποπτείας, την ενότητα στο πεδίο της υποκειμενικότητας. Αυτή την ενότητα θα την παράσχει η πρωταρχική συνθετική ενότητα της κατάληψης που διακρίνεται από την εμπειρική κατάληψη. «... το κάθε πολλαπλό της εποπτείας έχει αναγκαία αναφορά προς το: εγώ νοώ, στο ίδιο υποκείμενο, στο οποίο απαντά το πολλαπλό αυτό. Αλλά η παράσταση αυτή είναι μια πράξη της αυτενέργειας, δηλ. δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ανήκουσα στην αισθητικότητα. Την ονομάζω καθαρή κατάληψη (reine Apperzeption) για να τη διακρίνω από την εμπειρική ή πρωταρχική κατάληψη, γιατί αυτή αποτελεί εκείνη την αυτοσυνειδησία, η οποία καθώς γεννάει την παράσταση εγώ νοώ, [παράσταση] που πρέπει να έχει τη δυνατότητα να συνοδεύει κάθε άλλη και η οποία είναι μία και η αυτή σε κάθε συνειδηση, δεν είναι δυνατόν να συνοδεύεται επιπλέον από καμμιά άλλη [παράσταση]». Immanuel Kant. *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, Παπαζήση, Αθήνα 1979, Β 132.

<sup>844</sup> Ο Μάρτιν Ζέελ (Martin Seel) κωδικοποιεί τις θέσεις του Αντόρνο έναντι του κινηματογράφου: αν και ο κινηματογράφος εξαρτάται από το κέρδος εν τέλει γίνεται αποδεκτός ως μια μορφή τέχνης· οι καλύτερες στιγμές του συμπυκνώνονται στον αυτοσχεδιασμό· ο εγγυητής αυτής της αυτοσχεδιαστικής φύσης του κινηματογράφου είναι το μοντάζ που κυριαρχεί στην πορεία των ήχων και των εικόνων (ο Μ. Ζέελ παραπέμπει στη θέση της *Αισθητικής Θεωρίας* βάσει της οποίας «το μοντάζ αποτελεί την ενδοαισθητική συνθηκολόγηση της τέχνης απέναντι στο ετερογενές προς αυτή»): με το μοντάζ μετασχηματίζονται τα συμβάντα έτσι ώστε καθίσταται αδιάφορο το ζήτημα ανάμεσα στον ρεαλισμό και τον αντι-ρεαλισμό· το φιλμ μπορεί να αναμετασχηματίσει τις λειτουργιστικές διατάξεις (Ordnungen) του σύγχρονου κόσμου σε ένα «δυσλειτουργικό συμβάν». Εν κατακλείδι ο Μ. Ζέελ θεωρεί ότι για τον Αντόρνο, αν ο κινηματογράφος καλείται να φέρει στο προσκήνιο την ιδιαιτερότητα των πραγμάτων και των συμβάντων, καλείται επίσης να καταστήσει απτή στις αισθήσεις την μη πραγματικότητα (Irrealität) αυτής της αναγνώρισης του ιδιαίτερου. Martin Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp. Frankfurt am Main, 2004, σ. 90 – 91.

<sup>845</sup> Στις θέσεις του Μπένγιαμιν για την τεχνική αναπαραγωγιμότητα στο έργο τέχνης αναφέρεται και ο Γιούργκεν Χάμπερμας στο δικό του δοκίμιο «Βάλτερ Μπένγιαμιν – Ο στόχος της κριτικής: συνειδητοποίηση ή διάσωση;» (Jürgen Habermas, «Walter Benjamin – Bewußtmachende oder rettende Kritik» περιλαμβάνεται στο: Siegfried Unseld (ed.) *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, Frankfurt 1972, Jürgen Habermas, «Βάλτερ Μπένγιαμιν – Ο στόχος της κριτικής: συνειδητοποίηση ή διάσωση;» στον τόμο Walter Benjamin *Για το έργο τέχνης. Τρία δοκίμια*, πρόλογος-μετάφραση- σχόλια Αντόνης Οικονόμου, εκδόσεις Πλέθρον 2013, Αθήνα, σ. 132-168). Πριν προχωρήσει ο Χάμπερμας στις θέσεις του Αντόρνο κάνει μια συγκριτική αναφορά ανάμεσα στον Μπένγιαμιν και στον Μαρκούζε (ειδικά βάσει του έργου του *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1965). Η άρση του καθεστώτος της αυτονομίας της τέχνης στις αστικές συνθήκες είναι ένα κοινό σημείο των δυο στοχαστών πολύ περισσότερο που και οι δύο διακρίνουν ότι η φασιστική μαζική τέχνη οδηγεί σε μια ψευδή άρση της αυτονομίας της τέχνης – ο Χάμπερμας όμως, με βάση το πρίσμα της ιδεολογικής κριτικής του πολιτισμού, συγκεκριμενοποιεί τις διαφορές ανάμεσα σε Μαρκούζε και Μπένγιαμιν: στον Μαρκούζε με βάση την κριτική της ιδεολογίας «η άρση της αυτόνομης τέχνης προκύπτει ως η απλή συνέπεια μιας σκέψης», ενώ κατά τον Χάμπερμας ο Μπένγιαμιν «λειτουργεί περιγραφικά. Παρατηρεί μια αλλαγή στη λειτουργία της τέχνης, την οποία ο Μαρκούζε προβλέπει μόνο για τη στιγμή της επαναστατικοποίησης των συνθηκών της ζωής». Επιπλέον ο Μαρκούζε περιορίζεται στις κλασσικές περιόδους της τέχνης που χαρακτηρίζονται από τον καταφατικό τους χαρακτήρα, ενώ ο Μπένγιαμιν, σύμφωνα με την επισήμανση του Χάμπερμας, στρέφεται προς τις μη-καταφατικές μορφές της τέχνης. Έτσι στο έργο του για το δράμα στην εποχή του μπαρόκ ο Μπένγιαμιν συμπυκνώνει στην αλληγορία την εμπειρία του αρνητικού – εδώ η κριτική της ιδεολογίας που θέλει να άρει τις κλασσικές καταφατικές μορφές μέσα από τον κριτικό αναστοχασμό δίνει τη θέση της απευθείας σε μια κριτική *suī generis* που ενσωματώνεται μέσα στην αλληγορία: αυτή η ίδια, μέσα από το γλωσσικό status της, είναι κριτική μορφή. Περαιτέρω ο Μαρκούζε δεν θέλει να επεκταθεί στην πρωτοποριακή τέχνη, γιατί κατ' αυτόν δεν προσφέρεται για την κριτική της ιδεολογίας ενώ ο Μπένγιαμιν θέλησε να αναδείξει την άρση της αυτόνομης τέχνης «μέσα στην ιστορία της νεωτερικότητας». Και τέλος η κεντρική διαφορά αφορά στο γεγονός ότι ο Μπένγιαμιν «κεννοί τη διάλυση της αυτόνομης τέχνης ως αποτέλεσμα μιας αλλαγής στις τεχνικές αναπαραγωγής. [...] Αυτές διεισδύουν στην εσωτερική δομή των έργων τέχνης». Η βασική επομένως διάσταση μεταξύ Μαρκούζε και Μπένγιαμιν εντοπίζεται κατά τον Χάμπερμας στο γεγονός ότι ο Μπένγιαμιν δεν κατευθύνεται στη θεώρησή του από αυτό που αποκαλείται «κριτική της ιδεολογίας». Ως συνέπεια ο Χάμπερμας επισημαίνει την παραίτηση του Μπένγιαμιν από τον αυτοστοχασμό. Η κριτική να μην θανατώνει το έργο, σύμφωνα με τη διατύπωση στο έργο για την *Προέλευση του γερμανικού δράματος*, έχει όμως ως στόχο με το μέσο του ωραίου να διασώσει το αληθές. Κατά τον Χάμπερμας η διαφορά της κριτικής του Μπένγιαμιν από την κριτική της ιδεολογίας εντοπίζεται «στη διάσωση ενός παρελθόντος φορτισμένου με παροντικό χρόνο» (σ. 143). «Ο στόχος είναι η αποκρυπτογράφηση της ουτοπικής εμπειρίας στη διαλεκτική εικόνα – το νέο μέσα στο πάντοτε ίδιο». (σ.143) – Για τον Αντόρνο δεν τίθεται ζήτημα: η μαζική αναπαραγωγή της τέχνης συνιστά την ίδια την έκπτωση της τέχνης· η τέχνη εντός της κατανάλωσης έχει παραιτηθεί πλέον από την αξίωση της αλήθειας, από τη σύγκρουση προς την εμπειρική πραγματικότητα, οπότε η δήθεν άρση της αυτονομίας της τέχνης μέσω της τεχνολογίας είναι ψευδής. Ο στόχος είναι η διάσωση των αληθών στιγμών του πνεύματος: απέναντι στην ψευδή άρση της θρησκείας ο Αντόρνο εγείρει, αθεϊστικά όπως επισημαίνει ο Χάμπερμας, ουτοπικά περιεχόμενα. Απέναντι στην ψευδή άρση της φιλοσοφίας εγείρει την αντιθετικιστική επιτομή «της υπερβατολογικής ορμής σε μια κριτική η οποία είναι μεν κατά κάποιο τρόπο αντάρκης, αλλά δεν διεισδύει στις θετικές επιστήμες προκειμένου να γενικευτεί υπό τη μορφή ενός αυτοστοχασμού των επιστημών» (σ. 147). Και τέλος απέναντι στην ψευδή άρση της τέχνης ο Αντόρνο θα προβάλλει την ερμητικότητα, το μη μεταδόσιμο της πρωτοποριακής τέχνης, με ενδεικτικά παραδείγματα τον Κάφκα και τον Σένπεργκ, όπως σημειώνει ο Χάμπερμας. Για τον Αντόρνο ο φορμαλισμός της αβαν-γκαρντ αποτελεί ένσταση απέναντι στην αφομοίωση που επιδιώκεται από την πολιτιστική βιομηχανία· ο Χάμπερμας αναφέρεται στην επιστολή του Αντόρνο προς τον Μπένγιαμιν (18.3.1936) όπου επισημαίνεται ότι στην φορμαλιστική αυτονομία της τέχνης βρίσκεται η δυνατότητα να προσεγγίσει η τέχνη το καθεστώς ελευθερίας, τη συνειδητά δυνατή παραγωγή, τη δημιουργία. Όμως ο Μπένγιαμιν έχει μια ιδιαίτερη σύλληψη για τη διάσωση της εμπειρίας έχοντας απέναντί του τον εχθρό που είναι η θετικιστική αντίληψη για την πρόοδο. Ο Χάμπερμας τονίζει, και για τους δικούς του θεωρητικούς λόγους, τη διυποκειμενικότητα που αναπτύσσει το Εγώ με το

απέναντι, με το alter ego του· οι καθολικές ανταποκρίσεις ανάμεσα στη φύση, στα πράγματα, στους ανθρώπους οφείλουν να διαφυλαχθούν. Η αμφισημία του Μπένγιαμιν, κατά τον Χάμπερμας, εντοπίζεται στο ότι ενώ στηρίζεται στην αύρα για την κριτική διαφύλαξη της εμπειρίας, εντούτοις θα τεθεί καταφατικά απέναντι στην απώλειά της. Εδώ πρέπει κατά τον Χάμπερμας να γίνει μια διάκριση ανάμεσα στις λατρευτικές στιγμές που ενυπάρχουν στο φαινόμενο της αύρας και στις γενικές στιγμές της. Με την έκπτωση της αύρας στο μοντέρνο έργο τέχνης υπάρχει απώλεια τόσο της εσωτερικότητας της πρόσβασης στο έργο όσο και της λατρευτικού τύπου απόστασης από τον θεατή (σ. 151). Δεδομένης της απώλειας της λατρευτικής αξίας ζητούμενο είναι η διάσωση της εσωτερικότητας στο μετασχηματισμό της: «ο Μπένγιαμιν προσβλέπει σε μια κατάσταση πραγμάτων όπου οι εμπειρίες της ευτυχίας από εσωτερικές θα έχουν καταστεί δημόσιες και γενικές» (σ. 151). Η απώλεια της αύρας μπορεί να συμπαρασύρει και το περιεχόμενο του έργου τέχνης, αυτό που το διακρίνει από την εμπειρική πραγματικότητα. Ταυτόχρονα όμως ο Χάμπερμας θα εμμένει στο ότι για τον Μπένγιαμιν «η καταστροφή της αύρας διανοίγει για πρώτη φορά τη δυνατότητα της γενίκευσης και της επιβεβαίωσης της εμπειρίας της ευτυχίας». Ο Χάμπερμας θα τονίσει τον εγκόσμιο, εξωτερικό χαρακτήρα της εμπειρίας επισημαίνοντας και τη ρήξη του Μπένγιαμιν με τον εσωτερισμό εν όψει και του ορατού πλέον κινδύνου του φασισμού. Η εμπειρία της αύρας έχει καταστεί εξωτερική «μέσω της ανακατάληψης ενός συνόλου σημασιών, οι οποίες έχουν αποδεδμευτεί σταδιακά από τον εσωτερικό πυρήνα του μύθου για να απελευθερωθούν και συνάμα να διατηρηθούν στα έργα της μεγάλης τέχνης με τρόπο μεσσιανικό, που σημαίνει: με τη θέση τους στην υπηρεσία της χειραφέτησης» (153). Με την αναγωγή του στο σημασιολογικό δυναμικό της γλώσσας ο Χάμπερμας θα αναφερθεί στη μιμητική θεωρία της γλώσσας που έχει συγκροτήσει ο Μπένγιαμιν για να επανέλθει και πάλι στο ζήτημα της κριτικής της ιδεολογίας. Μια τέτοια κριτική πρόθεση επέμενε να του αποδίδει ο Αντόρνο – αδικώς, όπως τονίζει ο Χάμπερμας. Το επίκεντρο της διαφωνίας τους βρίσκεται στην έννοια της διαλεκτικής εικόνας – ο Μπένγιαμιν θεωρούσε τη διαλεκτική εικόνα σε μια προοπτική συλλογικού ασυνείδητου όπου οι απεικονίσεις του πρωταρχικού παρελθόντος «σε βαθιά αλληλεπίδραση με το νέο παράγουν την ουτοπία»· ενώ αντίθετα για τον Αντόρνο ο φετιχιστικός χαρακτήρας του εμπορεύματος «δεν είναι κάποια πραγματικότητα της συνείδησης [...] αλλά είναι διαλεκτική με την ισχυρή έννοια: παράγει συνείδηση, δηλαδή αρχαϊκές εικόνες στα αστικά αλλοτριωμένα υποκείμενα». Απέναντι σε αυτή τη θεώρηση ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι «η συντηρητικά επαναστατική ερμηνευτική του Μπένγιαμιν, η οποία αποκωδικοποιεί την ιστορία του πολιτισμού από την άποψη της διάσωσης για την ανατροπή, είναι δυνατόν να δείχνει έναν δρόμο» - και ο δρόμος για τον Χάμπερμας είναι αυτός που κατευθύνεται προς τη γλωσσική επικοινωνία επικαλούμενος τη σφαίρα της κατανόησης που σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν είναι απροσπέλαστη από τη βία. Ταυτόχρονα ο Χάμπερμας δεν παραλείπει τη σφαίρα της κατανόησης να τη διαπεράσει με την κρίσιμη διατύπωση του Μπένγιαμιν από το κείμενό του για τον σουρρεαλισμό· εδώ το αίτημα αφορά τον πεσσιμισμό σε όλα τα μέτωπα, και κυρίως στην επικοινωνία/κατανόηση: «Ασφαλώς και απολύτως. Δυσπιστία στη μοίρα της λογοτεχνίας. Δυσπιστία στη μοίρα της ελευθερίας, δυσπιστία στη μοίρα των ευρωπαϊών ανθρώπων, αλλά προπάντων δυσπιστία, δυσπιστία και πάλι δυσπιστία σε κάθε είδους κατανόηση: μεταξύ των τάξεων, μεταξύ των λαών, μεταξύ των ατόμων. Και απεριόριστη εμπιστοσύνη, αποκλειστικά και μόνο στην I.G.Farben και στην ειρηνική τελειοποίηση της Λουφτβάφε».

<sup>846</sup> Μιχαήλ Λίφσιτς, *Ο Μαρξ και η αισθητική*, μετάφραση από τα συγγρικά Γιώργος Βαβίτσας, επιμέλεια Ουρανία Νταρλαντάνη, Ατέχνως, Αθήνα 2022, σ. 18 κ.επ.

<sup>847</sup> Hannah Arendt, «F. Kafka», στις ίδιες, *Sechs Essays*, Χαϊδελβέργη, Verlag Lambert Schneider, 1948, σ. 128. Η αναφορά γίνεται από τον Μίκαελ Λέβυ (Michael Löwy), *Κάρφα – Ουέλς – Μπένγιαμιν Εγκώμιο του πολιτισμικού πεσσιμισμού*, μετάφραση Κατερίνα Γούλα, MIET, Αθήνα 2020, σ. 48. Στο δοκίμιό του ο Μίκαελ Λέβυ κάνει μια ενδιαφέρουσα αναφορά στον μετασχηματισμό της πνιγερής ατμόσφαιρας του καφκικού μυθιστορήματος στις υπέρμετρες σκηνογραφικές διαστάσεις μέσα στην εξαιρετική κινηματογραφική δημιουργία του Ορσον Ουέλς για την καφκική Δίκη.

<sup>848</sup> Th. W. Adorno, «Εξαναγκαστική συμφιλίωση, Για το έργο του Γκέοργκ Λούκατς, 'έναντια στον παρεξηγημένο ρεαλισμό'», Εισαγωγικό σημείωμα – μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης, Περιοδικό *Πλανόδιον*, Δεκέμβριος 2005, τεύχος 39, σ. 453-482. Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, ο.π. Στο εξής παραπέμπεται «Εξαναγκαστική συμφιλίωση ...»

<sup>849</sup> Th. W. Adorno, «Εξαναγκαστική συμφιλίωση...» ο.π. σ. 474.

<sup>850</sup> Σχετικά με την ερμητικότητα του έργου τέχνης ο Κριστιάν Ζερβός θα διατυπώσει: «η επιμονή στην πλήρη κατανόηση συνεπάγεται την πλάνη». Αλλωστε στην ίδια συνάφεια θα αναφερθεί «στην ανορθόδοξη τάση για αυθαιρεσία που χαρακτηρίζει τη φύση του μεγάλου καλλιτέχνη» - η ερμητικότητα και η συγκεκριμένη αυτή καλλιτεχνική αυθαιρεσία συνεχονται. Κριστιάν Ζερβός, *Τετράδια τέχνης*, ο.π. σ. 138 και σ. 134.

<sup>851</sup> Th. W. Adorno, «Εξαναγκαστική συμφιλίωση...» ο.π. σ. 476.

<sup>852</sup> Th. W. Adorno, «Εξαναγκαστική συμφιλίωση...» ο.π. σ. 456.

<sup>853</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι στην επιστολή της 7.5.1940 που απέστειλε στον Αντόρνο από το Παρίσι (λίγο πριν την γερμανική εισβολή) ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, αυτός ο τελευταίος τον ρωτά: «Γνωρίζετε τον Φώκνερ; Θα ήθελα πολύ να μάθω ποια είναι η γνώμη σας για το έργο του. Εγώ διαβάζω τώρα το *Φως τον Αύγουστο*.» Στην απαντητική επιστολή του (16.7. 1940) ο Αντόρνο δεν κάνει καμιά αναφορά στην ερώτηση του Μπένγιαμιν – βέβαια έχει μεσολαβήσει πλέον η ναζιστική κατοχή στο Παρίσι και σε αυτή τη σύντομη επιστολή του ο Αντόρνο αναφέρεται κυρίως σε διαδικαστικά ζητήματα που αφορούν τη διασφάλιση της βίζας για τον Μπένγιαμιν προκειμένου να εγκαταλείψει την Ευρώπη. Γενικότερα και με αφορμή αυτή την επιστολή κατά την κρίσιμη ιστορική περίοδο, όσον αφορά την αλληλογραφία Αντόρνο-Μπένγιαμιν, μπορεί να σημειωθεί ότι πέρα από τις στοχαστικές θέσεις που διατυπώνονται εκατέρωθεν για θέματα φιλοσοφίας και λογοτεχνίας, κάτω από αυτές τις γραμμές αναδύεται όλος ο τρόμος, όλο το σκοτεινό κλίμα που επικρατούσε στην κατεχόμενη Ευρώπη· μαζί με τον τρόπο όμως αναδύονται και οι συνεχείς αγωνιώδεις προσπάθειες του Αντόρνο, του Χορκχάιμερ και άλλων φίλων με στόχο τη διαφυγή του Μπένγιαμιν στην Αμερική – κάτι που τελικά δεν έγινε και που οδήγησε στον όλεθρο. Adorno Benjamin *Briefwechsel 1928 – 1940*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, σ. 434, σ. 439-440.

<sup>854</sup> Σε αυτό το σημείο εμμένει και ο Στάθης Γουργουρής στο σύντομο αλλά περιεκτικό άρθρο του «Το θεμελιακό ψευδές δίλημμα του Λούκατς» (Στάθης Γουργουρής, «Το θεμελιακό ψευδές δίλημμα του Λούκατς», *Περιοδικό Πλανόδιον*, Δεκέμβριος 2005, τεύχος 39, σ. 483-489). Το δίλημμα αφορά την επιλογή μεταξύ Τόμας Μαν ή Φραντς Κάφκα· ο συγγραφέας τονίζει ακριβώς ότι το εγχείρημα του Λούκατς στερείται του αναστοχασμού ως προς την αναπαράστασή ή την απεικόνιση της πραγματικότητας, αναφερόμενος δε στη διάσταση Λούκατς - Αντόρνο, θεωρεί ότι αυτή οφείλεται στην «διαμετρικά αντίθετη αντίληψη των εννοιών της αναπαράστασης, απεικόνισης ή παραμόρφωσης – συνεπώς της ίδιας της έννοιας της πραγματικότητας και εντέλει του ρεαλισμού». Στη συνέχεια θα καταδειχτεί ότι απέναντι στη θέση του Λούκατς για την ανιστορικότητα του μοντερνισμού ο Αντόρνο (αλλά και ο Μπρεχτ στον οποίο επίσης αναφέρεται ο Σ. Γουργουρής) θα υποστηρίξει τον «ρεαλισμό» του Κάφκα υπό την έννοια ότι η σύλληψη της πραγματικότητας που κάνει μέσα από τη μυθολογία των έργων του στοχεύει στην ανάδειξη της πιο πραγματικής πραγματικότητας: της ανιστορικότητας «που ο καπιταλισμός επιβάλλει στην καθημερινή μας ζωή ως φύση πραγμάτων» - για τον Αντόρνο ο μοντερνισμός είναι βαθειά ιστορικός όταν δείχνει το ψεύδος αυτής της φυσικότητας ενώ για τον Λούκατς η καταφυγή σε μια «άκρατη αλληγορικότητα» οδηγεί «σε μια επιθυμητά ανιστορική, άχρονη εικόνα της ανθρώπινης κατάστασης», όχημα της οποίας αναδεικνύεται, κατά τον Γουργουρή, η μεταφυσική αγωνία του αστού συγγραφέα. Από κεί και πέρα είναι ανοιχτός ο δρόμος για τον πειραματισμό με τη μορφή, η οποία γίνεται αυτοσκοπός, «ανάγεται στο ίδιο το περιεχόμενο του έργου. Αυτό κατά τον Λούκατς είναι το στοιχείο που ενοχοποιεί τον μοντερνισμό ως συνεργό της παραμορφωτικής δύναμης του καπιταλισμού» - ο καπιταλισμός παραμορφώνει την εμπειρία του ανθρώπου με κορυφαία σύλληψη αυτή της πραγματοποίησης, όπου οι ανθρώπινες σχέσεις αποκτούν τον χαρακτήρα του πράγματος. Απέναντι σε αυτήν την εννόηση ο Σ. Γουργουρής θα τονίσει ότι η παραμόρφωση στην οποία ανάγεται ο Λούκατς «δεν μπορεί να έχει πραγματικό πρόσωπο, με απόλυτη έννοια, γιατί συνιστά πάντα παραμόρφωση του πραγματικού». Η αλληγορία του Κάφκα συγκλονίζει ακόμη και σήμερα γιατί δεν περιορίζεται στην επιφάνεια μιας ιστορικότητας αλλά διεισδύει «στη λογική της ιστορίας». Ο Σ. Γουργουρής στο άρθρο του δεν παραλείπει ασφαλώς να αναδείξει κατ' αρχήν τον κορυφαίο ρόλο του Λούκατς στο πεδίο του μαρξισμού καθώς με το θεμελιώδες έργο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* οδηγείται στη συγκρότηση του κοινωνικού υποκειμένου «επαναπροσδιορίζοντας [...] την ιδεολογία σε πρωτεύουσα δύναμη της ιστορίας». Είχε προηγηθεί η συμβολή του Λούκατς στην πραγμάτευση «της σχέσης της λογοτεχνικής μορφής με την ιστορία», έτσι ώστε μαζί με τον Ερνστ Μπλοχ ο Λούκατς ήταν αυτός που ανέδειξε «τον πολιτικό στοχασμό της κουλτούρας σε φιλοσοφικό πρόταγμα».

<sup>855</sup> Th. W. Adorno, «Εξαναγκαστική συμφιλίωση...» ο.π. σ. 463.

<sup>856</sup> Th. W. Adorno, «Εξαναγκαστική συμφιλίωση...» ο.π. σ. 472.

<sup>857</sup> Ο Πέτερ Μπύργκερ στη μελέτη του για την avant-garde (Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, ο.π.) στην οποία έγινε ήδη αναφορά, κινείται κατά βάση στην γραμμή του Αντόρνο· θεωρεί ότι η πρωτοποριακή τέχνη πρέπει να νοείται ως αυτοκριτική της τέχνης στην αστική κοινωνία επικαλούμενος την μαρξική θέση για την διαλεκτική υπέρβαση του παρελθόντος «ως προϊστορίας του παρόντος μέσω της έννοιας της αυτοκριτικής του παρόντος» (σ. 27). Κατά τον Π. Μπύργκερ όταν η τέχνη φτάσει στο στάδιο της αυτοκριτικής, τότε καθίσταται δυνατή η «αντικειμενική κατανόηση» των παρελθουσών εποχών της ανάπτυξης της τέχνης (σ. 28). Με τα πρωτοποριακά κινήματα η τέχνη, ως επιμέρους κοινωνικό σύστημα, έφτασε στο στάδιο της αυτοκριτικής. Ο ντανταϊσμός, που αποτελεί για τον Π. Μπύργκερ, την πιο ριζοσπαστική κίνηση στην ευρωπαϊκή πρωτοπορία, δεν ασκεί πλέον κριτική στις προηγούμενες μορφές τέχνης αλλά «στον θεσμό της τέχνης όπως έχει διαμορφωθεί στην αστική κοινωνία» (σ. 29)· διευκρινίζεται περαιτέρω ότι ο θεσμός «τέχνη» αφορά τόσο τον παραγωγικό και διανεμητικό μηχανισμό της τέχνης όσο και τις κυρίαρχες αντιλήψεις – απέναντι σε αυτά τα πεδία στρέφεται επιθετικά η πρωτοπορία. Σε αυτήν την οπτική η avant-garde διαμαρτύρεται και η διαμαρτυρία της έχει στόχο να αναγάγει την τέχνη στην πρακτική της ζωής. Κατά τούτο ο Π. Μπύργκερ θεωρεί ότι η αυτοκριτική του επιμέρους κοινωνικού συστήματος της τέχνης συνέχεια με την χαρακτηριστική για την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας τάση για τον καταμερισμό της εργασίας (σ. 43) και ειδικότερα η πρόθεση των πρωτοποριακών

καλλιτεχνών συνίσταται στην αναγωγή της αισθητικής εμπειρίας στο πρακτικό πεδίο (σ. 44)· τούτο σε αντίθεση προς την αυτονομία της τέχνης που προηγήθηκε μέσα στο διαμορφωμένο αστικό καθεστώς· η αυτονομία σήμαινε την απόσπαση της τέχνης από τις συνθήκες του πρακτικού βίου αναγόμενη σε μια αισθητηριακότητα που δεν είναι προσδεσμένη στην ορθολογικότητα των σκοπών (σ. 63). Η απόσπαση του έργου τέχνης από το πεδίο του πρακτικού βίου μετασχηματίστηκε στην αστική αισθητική, κατά τον Π. Μπύργκερ, στην ψευδή παράσταση της «ολικής ανεξαρτησίας του έργου τέχνης από την κοινωνία» με συνέπεια στην έννοια της αυτονομίας της τέχνης να ενυπάρχει μια στιγμή αλήθειας (η απόσπαση της τέχνης από το πεδίο του πρακτικού βίου) και μια στιγμή αναλήθειας (η υποστασιοποίηση αυτής της ιστορικής συνθήκης σε «ουσία» της τέχνης) (σ. 63). Περαιτέρω ο Π. Μπύργκερ αναπτύσσει δύο ζητήματα σε σχέση με τη πρωτοποριακό έργο τέχνης: θεωρεί κατ' αρχήν ότι η θεώρηση της *avant-garde* οφείλει να εκκινεί από το ζήτημα του μοντάζ ως βασική αρχή της πρωτοποριακής τέχνης καθότι το έργο τέχνης δεν θεωρείται πλέον ως ένα οργανικό όλο αλλά συντίθεται (μοντάρεται) στα αποσπάσματά του. Οι πρωτοποριακοί καλλιτέχνες παραιτούνται από «την ολική διαμόρφωση του εικονικού χώρου ως ενός συνεχούς» (σ. 105) έτσι ώστε να μην παράγεται πλέον η επίφαση της συμφιλίωσης· κατά δεύτερον ο Π. Μπύργκερ πραγματεύεται το ζήτημα του σοκ το οποίο ο δέκτης του έργου τέχνης το εμπειράται ως άρνηση του νοήματος. Ο Π. Μπύργκερ θεωρεί ότι το πρωτοποριακό έργο τέχνης μπορεί να κατανοηθεί ερμηνευτικά δηλαδή ως νοηματικό όλο αλλά με την προϋπόθεση ότι η ενότητα έχει αναλάβει εν εαυτή την αντίφαση (σ. 110): «το σύνολο του έργου δεν συγκροτείται από την αρμονία των επιμέρους μερών αλλά από την πλήρη αντιφάσεων σχέση των ετερογενών μερών» (σ. 110). Στην αντίθεση αυτή μεταξύ οργανικού και πρωτοποριακού έργου τέχνης αναφέρεται τόσο η θεώρηση του Λούκατς για την *avant-garde* όσο και του Αντόρνο. Κατά τον Π. Μπύργκερ η διαφορά των δύο στοχαστών έγκειται στην αποτίμηση αυτής της αντίθεσης. Ο Λούκατς εμμένει στο οργανικό έργο τέχνης (και ο Π. Μπύργκερ σημειώνει ότι στη δική του ορολογία αυτό αποκαλείται ρεαλιστικό) θεωρώντας το ως νόρμα και απορρίπτοντας κατά συνέπεια ως παρακμιακά τα πρωτοποριακά έργα. Αντίθετα ο Αντόρνο εξαιρεί το πρωτοποριακό έργο θεωρώντας το ως νόρμα βάσει της ιστορικότητάς του και θεωρεί ότι η ρεαλιστική τέχνη έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Λούκατς συνιστά αισθητική οπισθοδρόμηση (σ. 118). Κατά τον Π. Μπύργκερ ο Αντόρνο ωθεί στα άκρα την ιστοριοποίηση της τέχνης που επιχείρησε ο Χέγκελ έτσι ώστε να μην δίνει σε κανένα τύπο της διαλεκτικής μορφής-περιεχομένου την προτεραιότητα έναντι του άλλου. Ωστόσο ο Π. Μπύργκερ θεωρεί ότι η εκ μέρους του Αντόρνο υποστήριξη της πρωτοποριακής τέχνης αφορά αυτόν τον νέο τύπο τέχνης και δεν φτάνει μέχρι την υποστήριξη της αναγωγής της τέχνης στο πεδίο του πρακτικού βίου που ήταν η πρόθεση των πρωτοποριακών καλλιτεχνών. Στο σημείο αυτό ο Π. Μπύργκερ θεωρεί ότι η θέση του Αντόρνο συναντά εκείνη του Λούκατς καθώς και οι δύο στοχαστές δεν θεματοποίησαν την επίθεση των ιστορικών πρωτοποριακών κινημάτων εναντίον του «θεσμού 'τέχνη'» (σ. 121). Ο Αντόρνο (Αι.Θ. σ. 181) έχει φυσικά τοποθετηθεί αρνητικά απέναντι στα χάλπεινγκς, αν ο «θεσμός 'τέχνη'» ενσαρκώνεται σε αυτά.

<sup>858</sup> Γιώργος Σαγκριώτης, «Η απορητική στροφή. Για τη δυνατότητα και το αδύνατο της κριτικής του πολιτισμού στο έργο του Αντόρνο», περιοδικό *Αξιολογικά*, τεύχος 19, Νήσος 2008, σ. 107.

<sup>859</sup> Γιώργος Σαγκριώτης, «Η απορητική στροφή. Για τη δυνατότητα και το αδύνατο της κριτικής του πολιτισμού στο έργο του Αντόρνο», ο.π. σ. 107 – Ο Γ. Σαγκριώτης παραπέμπει: MEW 1, σ. 385.

<sup>860</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Vorlesungen Bd. 13, *Nachgelassene Schriften von Theodor W. Adorno*, ο.π. σ. 11.

<sup>861</sup> Ας σημειωθεί ότι η περιχαράκωση της ιστορίας σε ιδιαίτερη επιστήμη δεν αναιρείται από το γεγονός ότι, όπως επισημαίνει ο Ρολφ Τίντεμαν, ο ίδιος ο Μπαίηκον υπήρξε σημαντικός ιστορικός, ο οποίος μάλιστα ήθελε να διαπραγματευτεί την ιστορία στο τρίτο μέρος της *Instauratio magna* που εν τούτοις δεν ολοκληρώθηκε. (Από τα σχόλια του Rolf Tiedemann στον τόμο Th.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, σελ. 331).

<sup>862</sup> Carl- Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, σελ. 105.

Ωστόσο ο Ρολφ Τίντεμαν επισημαίνει, σε ένα επιθετικό σχόλιό του, ότι η *Αρνητική Διαλεκτική* του Αντόρνο δεν συνιστά μια φιλοσοφία της διαφοράς στο πνεύμα του Ντερριντά, ο οποίος με την ταχυδακτυλουργική επινόηση (sic) της *différance* [της διαφοράς] νομίζει «ότι μπορεί να ξεφύγει από τη μοίρα να είμαστε προσδεσμένοι στην εννοιακότητα» (στον τόμο: Th.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, ο.π. σελ. 341).

<sup>863</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften* Bd. 6, Frankfurt am Main 1973 σ. 350, *Αρνητική Διαλεκτική*, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006 σ. 428.

- 
- <sup>864</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2013, σ. 394.
- <sup>865</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 63, Theodor W. Adorno *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 76.
- <sup>866</sup> Carl- Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, ο.π. σ. 91.
- <sup>867</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 15, Theodor W. Adorno *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 13.
- <sup>868</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, (Erkenntniskritische Vorrede), *Gesammelte Schriften*, Bd. I-1, σ. 20, η ελληνική μετάφραση του προλόγου στον τόμο: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η αποστολή του μεταφραστή και άλλα κείμενα για τη γλώσσα*, μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης, Πατάκης, Αθήνα 2011, σ. 66.
- <sup>869</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 58, Theodor W. Adorno *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 69.
- <sup>870</sup> Sybe Schaap, *Die Verwirklichung der Philosophie, Der metaphysische Anspruch im Denken Th.W.Adornos*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, σ. 101-102.
- <sup>871</sup> Carl- Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, ο.π. σ. 94.
- <sup>872</sup> Carl- Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, ο.π. σ. 95.
- <sup>873</sup> Carl- Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, ο.π. σ. 96.
- <sup>874</sup> Κωνσταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης και Μαρξ*, Ψυλόν, Αθήνα, 2004, σ.27.
- <sup>875</sup> Theodor W. Adorno, «Marginalien zu Theorie und Praxis» στο: Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften* Bd. 10. 2, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, σ. 780 και σ. 772.
- <sup>876</sup> Γιώργος Φαράκλας, «Η ουτοπία της γνώσης. Για την αντορνική ανάπτυξη της εγγελιανής γνωσιοθεωρίας», περιοδικό *Αξιολογικά*, τεύχος 19, Νήσος 2008, σ. 67.
- <sup>877</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 45, Theodor W. Adorno *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 52.
- <sup>878</sup> Γιώργος Φαράκλας, «Η ουτοπία της γνώσης. Για την αντορνική ανάπτυξη της εγγελιανής γνωσιοθεωρίας», περιοδικό *Αξιολογικά*, ο.π. σ. 68.
- <sup>879</sup> Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Text+Kritik, München 2009, σ. 42 κ.επ.
- <sup>880</sup> Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, ο.π. σ. 56 και σ. 71.
- <sup>881</sup> Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», στον τόμο: *Gesammelte Schriften* 1, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, σ. 340, Τέοντορ Β. Αντόρνο, «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας», στον τόμο: *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, μετάφραση Θοδωρής Λουπασάκης, προλογικό σημείωμα Φώτης Τερζάκης, Πρίσμα 1992, σ. 34.
- <sup>882</sup> Christel Beier, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie, Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, σ. 62-63.
- <sup>883</sup> Christel Beier, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie, Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, ο.π. σ. 64.
- <sup>884</sup> Christel Beier, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie, Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, ο.π. σ. 65.
- <sup>885</sup> Κωνσταντίνος Ράντης, «Εισαγωγή στην Αρνητική Διαλεκτική», περιοδικό *Δευκαλίον*, 23/1, Ιούνιος 2005, Αθήνα Στιγμή, σ. 101- σ. 102.
- <sup>886</sup> Κωνσταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης και Μαρξ*, ο.π. σ. 46. Ο Κ. Ράντης αναφέρεται στο κείμενο του Αντόρνο: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», στο: Theodor W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, σ. 354 -370.

<sup>887</sup> Κωνταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης και Μαρξ*, ο.π. σ. 46.

<sup>888</sup> Κωνταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης και Μαρξ*, ο.π. σ. 46.

<sup>889</sup> Κωνταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης και Μαρξ*, ο.π. σ. 83 – σ. 84. Σημειώνουμε ότι ο Κ. Ράντης αναφέρεται αρκετά εκτεταμένα στην πορεία των διανοητών της δεύτερης και της τρίτης γενιάς της Σχολής της Φραγκφούρτης στο άρθρο του «Η δεύτερη απώθηση της φιλοσοφικής κριτικής του Αντόρνο». Στην κατεύθυνση της αποκοπής από «τον ομφάλιο λώρο» της άλλοτε «κραταιάς κριτικής θεωρίας» αναφέρονται κυρίως ο Γιούργκεν Χάμπερμας (J. Habermas) και ο Αξελ Χόννετ (A. Honneth). Στο ίδιο άρθρο αναφέρεται ο συγγραφέας σε όσους διανοητές έμειναν «πιστοί στο όραμα της Κριτικής Θεωρίας» - και εδώ ο Κ. Ράντης κάνει μνεία στα ονόματα του Ρολφ Τίντεμαν (R. Tiedemann), του Χέρμαν Σβέππενχόιζερ (H. Schweppenhäuser), του Αλφρεντ Σμιτ (A. Schmidt), του Ντέτλεφ Κλάουσσεν (D. Claussen) και του Οσκαρ Νεγκτ (O. Negt). Άλλοι πάλι στράφηκαν στην κλασική παράδοση, όπως αναφέρει ο Κ. Ράντης για την περίπτωση του Χέρμπερτ Σναίντελμπαχ (H. Schnädelbach) ενώ ορισμένοι εξαφανίστηκαν – και εδώ γίνεται αναφορά στον Καρλ – Χάιντς Χάαγκ (K.- H. Haag). Τέλος ο Κ. Ράντης αναφέρεται σε ορισμένους διανοητές «της τρίτης γενιάς» που συνεχίζουν, εμπλουτισμένη και ανανεωμένη, την κοινωνικο-φιλοσοφική οπτική της Κριτικής Θεωρίας: ενδεικτικά αναφέρει ο Κ. Ράντης τον Γκούντσελιν Σμιτ Νερ (G. Schmid Noerr), τον Γκέρχαρτ Σβέππενχόιζερ (G. Schweppenhäuser), τον Ρολφ Γιόχαννες (R. Johannes), την Κλαούντια Ράντεμάχερ (C. Rademacher), τον Κρίστοφ Τύρκε (C. Türcke), τον Βόλφγκανγκ Μπोक (W. Bock) και τους Έλληνες διανοητές (που έχουν φύγει πλέον από τη ζωή) Δημήτρη Μαρκή και Κοσμά Ψυχοπαίδη. Κωνσταντίνος Ράντης, «Η δεύτερη απώθηση της φιλοσοφικής κριτικής του Αντόρνο», στο περιοδικό: *Αξιολογικά*, τεύχος 19, Νήσος Ιδρυμα Σάκη Καραγιωργα, Αθήνα 2008, σ. 73- σ. 75.

<sup>890</sup> Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», ο.π. σ. 343, Τέοντορ Β. Αντόρνο, «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας», ο.π. σ. 39.

<sup>891</sup> Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, ο.π. σ. 51 και σ. 155.

<sup>892</sup> Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion, Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Felix Meiner, Hamburg 1994, σ. 269. Σύμφωνα με τον Α. Αρντ ο Χέρμπερτ Μαρκούζε είχε συγκροτήσει τη δική του «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» με το έργο του «Έρωτ και πολιτισμός» (σ. 270).

<sup>893</sup> Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion, Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, ο.π. σ. 271.

<sup>894</sup> Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion, Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, ο.π. σ. 275.

<sup>895</sup> Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion, Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, ο.π. σ. 276.

<sup>896</sup> Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion, Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, ο.π. σ. 277.

<sup>897</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 398, Theodor W. Adorno *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 488.

<sup>898</sup> Herbert Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, σ. 91.

<sup>899</sup> Carl- Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, ο.π. σ. 90.

<sup>900</sup> Η συνάφεια που ακολουθεί στηρίζεται στη δημοσίευσή μας «Σχετικά με την προτεραιότητα του αντικειμένου» στο: *Κριτική της τέχνης – Κριτική της κοινωνίας* (επιμ. Βασίλης Φιοραβάντες), Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 53-70.

<sup>901</sup> Carl- Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, ο.π. σ. 88.

<sup>902</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, σ. 41- 66.

<sup>903</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», ο.π. σ. 50.

<sup>904</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», ο.π. σ. 51.

<sup>905</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», ο.π. σ. 52.

<sup>906</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», ο.π. σ. 54.

<sup>907</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», ο.π. σ. 55.



- 
- <sup>908</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», ο.π. σ. 56.
- <sup>909</sup> Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», ο.π. σ. 60.
- <sup>910</sup> Mauro Bozetti, *Hegel und Adorno, Die kritische Funktion des philosophischen Systems*, Karl Alberg , Freiburg /München 1996, σ. 69.
- <sup>911</sup> Κώστας Μάρας, *Η κριτική του Λόγου και της μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε, μια συγκριτική ανάγνωση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008, σ. 255.
- <sup>912</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 62, Theodor W. Adorno *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 73.
- <sup>913</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, ο.π. σ. 62, Theodor W. Adorno *Αρνητική Διαλεκτική*, ο.π. σ. 74.
- <sup>914</sup> Κώστας Μάρας, *Η κριτική του Λόγου και της μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε, μια συγκριτική ανάγνωση*, ο.π. σ. 240.
- <sup>915</sup> Rolf Tiedemann, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, ο.π. σ. 162 και σ. 163.
- <sup>916</sup> Ullrich Schwarz, *Rettende Kritik und antizipierte Utopie, Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischen Erfahrung in den Theorien von Jan Mukarovsky, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, ο.π. σ. 206.
- <sup>917</sup> Δημήτρης Καρύδας, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, Νήσος, Αθήνα 2020 σ. 254-σ. 255.
- <sup>918</sup> Herbert Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, ο. π. σ. 66- σ. 95.
- <sup>919</sup> Herbert Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, ο. π. σ. 90.
- <sup>920</sup> Herbert Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, ο. π. σ. 86.
- <sup>921</sup> Herbert Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, ο.π. σ. 86.
- <sup>922</sup> Herbert Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, ο.π. σ. 86, σ. 87.
- <sup>923</sup> Herbert Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, ο.π. σ. 89.
- <sup>924</sup> Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Κ, Ι, 1060 a, 1.
- <sup>925</sup> Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 5, *Die zweite Revolution der Denkungsart, Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1970.



---

## Βιβλιογραφία

### I. Εργογραφία του Τέοντορ Αντόρνο

#### α. τα κείμενα

Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», Gesammelte Schriften Bd. 1, Philosophische Frühschriften, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990. Τέοντορ Β. Αντόρνο, «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας», μετάφραση Θεοδωρής Λουπασάκης, στον τόμο: *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, Πρίσμα, Αθήνα 1992.

Theodor W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», Gesammelte Schriften Bd. 1, Philosophische Frühschriften, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, μετάφραση Θεοδωρής Λουπασάκης, Πρίσμα, Αθήνα 1992.

Theodor W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

Theodor W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, Gesammelte Schriften 20.1, Vermischte Schriften I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

Theodor W. Adorno, *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985. Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, πρόλογος Δημήτριος Μαρκίς, εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990.

Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.

Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, Μετάφραση και επιμέλεια Νικόλαος Λίβος, Κριτική, Αθήνα 1992.

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973. Th. W. Adorno *Αρνητική Διαλεκτική*, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, traduit de l' allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Payot, Paris 1992.

Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973. Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η αργκό της αυθεντικότητας, για τη γερμανική ιδεολογία*, Μετάφραση-εισαγωγή, Γιώργος Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2019.

Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993. *Αισθητική Θεωρία*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρη Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000.

Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft I - II*, Gesammelte Schriften, Bd. 10· I, 2, Suhrkamp 1997.

---

Theodor W. Adorno, «Der Essay als Form», στον τόμο *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften, Bd. 11, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994. Th.W. Adorno *Το δοκίμιο ως είδος*, μετάφραση Βασιλική Ρουστοπάνη-Neumann, Έρασμος, Αθήνα 1998.

Theodor W. Adorno, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», (Korreferat) στο: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, von Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot, Karl R. Popper, dtv wissenschaft, München 1989  
Theodor W. Adorno, «Σχετικά με τη λογική των κοινωνικών επιστημών», (συνεισήγηση), στο: *Επιστημολογία Κείμενα*, Επιμέλεια και Εισαγωγή Γεράσιμος Κουζέλης, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1993.

Theodor W. Adorno., «Η αναθεωρημένη ψυχανάλυση», «Κοινωνιολογία και ψυχολογία» I-II, στο: *Δοκίμια κριτικής της ψυχανάλυσης*, μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, Φώτης Τερζάκης, επιμέλεια Φώτης Τερζάκης, Επέκεινα, Τρίκαλα 2015.

Theodor W. Adorno, «Charakteristik Walter Benjamins», επίμετρο στον τόμο με κείμενα του Walter Benjamin κατ' επιλογή του Rolf Tiedemann: *Walter Benjamin, Sprache und Geschichte, Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1992.

Theodor W. Adorno, «Εξαναγκαστική συμφιλίωση, Για το έργο του Γκέοργκ Λούκατς, 'έναντια στον παρεξηγημένο ρεαλισμό'», Εισαγωγικό σημείωμα – μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης, Περιοδικό *Πλανόδιον*, τεύχος 39, Αθήνα Δεκέμβριος 2005 από το: Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur* Gesammelte Schriften, τομ. 11, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994.

\*\*\*

## **β. πανεπιστημιακές παραδόσεις του Τέοντορ Αντόρνο**

Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie, Zur Einleitung*, hg. Rudolf zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974.

Theodor W. Adorno, *Erkenntnistheorie (1957/ 58)* hg. Karel Marcus, Nachgelassene Schriften, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV: Vorlesungen Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2018.

Theodor W. Adorno, *Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Nachgelassene Schriften, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV: Vorlesungen Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995.

Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, (1960/61), hg. von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften, hg. von Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.

Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, (1964/65), hg. von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften, hg. von Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 13, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006.

Th. W. Adorno, *Metaphysik, Begriff und Probleme*, (1965), Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 14, herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv, Suhrkamp Frankfurt a. M. 1998.

---

Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, Fragmente zur Vorlesung 1965/66, hg. Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd.16. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

\*\*\*

### γ. αλληλογραφία

Theodor W. Adorno Thomas Mann *αλληλογραφία 1943 – 1955*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, επιμέλεια Christoph Gödde - Thomas Sprecher, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009.

Adorno Benjamin, *Briefwechsel 1928 – 1940*, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Suhrkamp, Frankfurt a. M.1995.

## II. Έργα από την αρχαιοελληνική γραμματεία

Αριστοτέλης, *Πρώτη Φιλοσοφία (Τα μετά τα Φυσικά)*, Εισαγωγή και ερμηνεία Κ.Δ. Γεωργούλη, εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 1992, Aristotelis, *Metaphysika*, επιμ. W.Jaeger, Oxford Classical Texts, 1957.

Αριστοτέλης, *Κατηγορίαι*, Aristotelis, *Categoriae et liber de interpretatione*, επιμ. L. Minio-Paluello, Oxford Classical Texts, 1949.

Αριστοτέλης, *Περί Φύσεως*, το δεύτερο βιβλίο των Φυσικών, εισαγωγή – μετάφραση – σχολιασμός Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα 1999.

Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Aristotelis, *de anima*, επιμ. W.D. Ross, Oxford Classical Texts, 1956.

Αριστοτέλης, *Περί Ποιητικής*, μετάφρασις υπό Σίμου Μενάρδου, εισαγωγή, κείμενον και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1936.

Πλάτων, *Σοφιστής*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δημήτρης Γληνός, Ζαχαρόπουλος, χ.χ.

Πλάτων, *Φαίδρος*, εισαγωγή – αρχαίο και νέο κείμενο Ι.Ν.Θεοδορακόπουλος Αθήναι 1971.

Πλάτων, *Πολιτεία*, Plato, *Republic*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1994.

Πλάτων, *Κρατύλος*, Plato, Cratylus, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996.

---

### III. Έργα Ελλήνων συγγραφέων

Γουργουρής Στάθης, «Το θεμελιακό ψευδές δίλημμα του Λούκατς», Περιοδικό *Πλανόδιον*, τεύχος 39, Αθήνα Δεκέμβριος 2005.

Δασκαλάκη Μαρία, *Διάλογος και Διαλεκτική, Η επίδραση του Πλάτωνα στη συγκρότηση της εγγελητικής έννοιας της διαλεκτικής*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2017.

Δημητρακόπουλος Μιχ. Φ., *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και ο «ηρωισμός» της φιλοσοφικής και φαινομενολογικής λογοκρατίας της Ευρώπης · Δια του Husserl εις τον Adorno*, Αθήνα 1995.

Ζερβός Κριστιάν, *Τετράδια τέχνης, (Cahiers d' Art)*, Καστανιώτης, Αθήνα 1990.

Θεοδωρακόπουλος Ι.Ν., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Εστία, Αθήνα 2000.

Καβουλάκος Κωνσταντίνος, *Ιστορία και πράξη, Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*, τόπος, Αθήνα, 2018.

Καρύδας Δημήτρης, *Τα πρωτεία της πολιτικής, Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν στοχαστής της ιστορίας*, Νήσος, Αθήνα 2020.

Καρύδας Δημήτρης, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας, Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, Νήσος, Αθήνα 2020.

Καρύδας Δημήτρης «Ζωή – μορφή – δοκίμιο· Η δοκιμαστική αποκατάσταση της ολότητας στο *Η ψυχή και οι μορφές*» (στον τόμο: επιμ. Γ. Σαγκριώτης – Α.Α. Χρύσης *Γκέοργκ Λούκατς· Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006).

Κουζέλης Γεράσιμος, (επιμέλεια και εισαγωγή), *Επιστημολογία Κείμενα*, Νήσος, Αθήνα 1993.

Κουζέλης Γεράσιμος, «Βάλτερ Μπένγιαμιν: Μέθοδος και ιστορία» στο: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η «δεσμίδα Ν» της εργασίας περί στοών, Γνωσιοθεωρητικά, Θεωρία της προόδου*, μετάφραση-εισαγωγή: Μανόλης Αθανασάκης, Επιστημονική επιμέλεια – επίμετρο: Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 2021 και στο περιοδικό *Αξιολογικά*, τεύχος 22, Νοέμβριος 2009.

Λαβράνου Αλίκη, *Γνώση, πίστη και πολιτική. Κριτική της υποκειμενικότητας και θεμελίωση της πολιτικής στον Χέγκελ της περιόδου της Ιένας*, Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, Αθήνα 2017.

Μάρας Κώστας, *Η Κριτική του Λόγου και της Μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε, Μια συγκριτική ανάγνωση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008.

Μπαμπασάκης Γιώργος –Ικαρος, *Βορειοδυτικό Πέρασμα*, Οξύ, Αθήνα 2001.

Ξηροπαΐδης Γιώργος, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα 1995.

Ξηροπαΐδης Γιώργος, «Η νεωτερική τέχνη ως τέχνη του υψηλού, Κριτικά σχόλια στην *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο» [πηγή: Internet]

Οικονόμου Μαρία, «Προέλευση του γερμανικού δράματος: Εισαγωγικές παρατηρήσεις σε ένα αλληγορικό experimentum crucis», στο: *Βάλτερ Μπένγιαμιν, Εικόνες και μύθοι της νεωτερικότητας*, επιμέλεια Αγγελική Σπυροπούλου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007.

---

Παπαφράγκου Γεώργιος, *Το δημοκρατικό επιχείρημα και ο μαρξισμός της Δύσης: Λούκατς, Μπλοχ, Αντόρνο*, διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Πολιτικών και Κοινωνικών Επιστημών, τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Αθήνα 2018.

Πεντζοπούλου – Βαλαλά Τερέζα, *Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας, Εισαγωγή στον Husserl*, Αφοι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1986.

Πράνταλος Γιάννης, *Το πρόβλημα των a priori συνθετικών κρίσεων στον Kant*, διδακτορική διατριβή. Πανεπιστήμιο Κρήτης, 1996,

Ράντης Κωνσταντίνος, «Adorno και Αριστοτέλης», περιοδικό *Δευκαλίων*, τεύχος 20/1, Στιγμή, Αθήνα. Ιούνιος 2002.

Ράντης Κωνσταντίνος, «Η δεύτερη απόθεση της φιλοσοφικής κριτικής του Αντόρνο», *Αξιολογικά*, Νήσος, τεύχος 19, Αθήνα 2008.

Rantis Konstantinos, *Geist und Natur, Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.

Ράντης Κωνσταντίνος, *Καστοριάδης και Μαρξ*, Ψυλόν, Αθήνα, 2004.

Ράντης Κωνσταντίνος, «Εισαγωγή στην Αρνητική Διαλεκτική», περιοδικό *Δευκαλίων*, 23/1, Στιγμή, Αθήνα, Ιούνιος 2005.

Σαγκριώτης Γιώργος, «Μετεξελίξεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία, Αλήθεια και χρόνος», στο: *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, επιμέλεια Κ. Καβουλάκος, Νήσος, Αθήνα 2003.

Σαγκριώτης Γιώργος, «Ο πολιτικός μεσσιανισμός του Βάλτερ Μπένγιαμιν», από τον συλλογικό τόμο *Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της*, επιμέλεια Σταύρος Ζουμπουλάκης, Αρτος Ζωής, Αθήνα 2011.

Σαγκριώτης Γιώργος, *Αυτονομία και Στράτευση. Προβλήματα αισθητικής και πολιτικής φιλοσοφίας στην κριτική θεωρία*. Νήσος, Αθήνα 2016.

Σαγκριώτης Γιώργος «Η απορητική στροφή. Για τη δυνατότητα και το αδύνατο της κριτικής του πολιτισμού στο έργο του Αντόρνο», *Αξιολογικά* 20, Νήσος, τεύχος 19, Αθήνα 2008, σ. 95 -110.

Sargentis Dionysios, *Das differente Selbst der Philosophie. Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel*, Verlag Dr.Köster, Berlin 1998.

Τερζάκης Φώτης, *Τροχιές του Αισθητικού, Η ιστορική σύσταση μιας αισθητικής φιλοσοφίας και ο ανθρωπολογικός της ορίζοντας*, futura, Αθήνα 2007.

Τερζάκης Φώτης, *Η πολιορκημένη υποκειμενικότητα, Φαινομενολογία και υπαρξισμοί στον εικοστό αιώνα*, Αλεξάνδρεια, 2021.

Τζαβάρας Γιάννης, *Η καθολική διάδοση της απελπισίας (Σπουδή στον Kierkegaard)*, Δωδώνη, Αθήνα 1997.

Φαράκλας Γιώργος, *Θέση και Αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα 1997.

Φαράκλας Γιώργος, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2013.

---

Φαράκλας Γιώργος, «*Αυτό το πράγμα*», *Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου*, Δέκα δοκίμια, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2001.

Φαράκλας Γιώργος, «*Η ουτοπία της γνώσης. Για την αντορική ανάπτυξη της εγγελιακής γνωσιοθεωρίας*», περιοδικό *Αξιολογικά 20*, Νήσος, τεύχος 19 Αθήνα 2008.

Φιοραβάντες Βασίλης (επιστημονική επιμέλεια), *Τέχνη Πολιτισμός Παγκοσμιοποίηση*, Παπαζήσης, Αθήνα 2008.

Φιοραβάντες Βασίλης, Γεράσιμος Σκλάβος, *Αφαίρεση, Τραγικότητα, Μοντερνισμός*, Παρουσία, Αθήνα, χ.χ.

Φιοραβάντες Βασίλης, Κωνσταντίνος Ξενάκης, *Η βίωση των ορίων της μοντέρνας δημιουργίας*, Παρουσία, Αθήνα 1995.

Φιοραβάντες Βασίλης, *Μοντερνισμός και κουλτούρα*, Παπαζήσης, Αθήνα 1993.

Χρήστου Χρυσάνθος, *Η Ζωγραφική του Εικοστού Αιώνα*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 1986.

Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994.

Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Οροι, Αξίες, Πράξεις*, Πόλις, Αθήνα 2005.

#### IV. Έργα ξένων συγγραφέων

Apel Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1976.

Arndt Andreas, *Dialektik und Reflexion, Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Felix Meiner, Hamburg 1994.

Bakounine Mikhail, *Θεός και Κράτος*, μετάφραση Θέμης Μιχαήλ, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα Απρίλιος 1974.

Bartonek Anders, *Philosophie im Konjunktiv, Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2011.

Beckett Samuel, *Το τέλος του Παιχνιδιού*, μετάφραση Κωστή Σκαλιόρα, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1975.

Beier Christel, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie, Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.



---

Benjamin Walter, *Kritiken und Rezensionen*, Gesammelte Schriften, Bd. III. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.

Benjamin Walter, «Über den Begriff der Geschichte», Gesammelte Schriften, Abhandlungen, Bd. I, 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, Βάλτερ Μπένγιαμιν, «Για την έννοια της ιστορίας», ελληνική μετάφραση Γιώργος Φαράκλας και Αριστείδης Μπαλτάς, περιοδικό *Ο Πολίτης*, τεύχος 43, Αθήνα Νοέμβριος 1997, και στον τόμο *Είκοσι χρόνια*, Τοπικά, Νήσος, Αθήνα 2012 και Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, μετάφραση Μηνά Παράσχη, Ουτοπία, Αθήνα 1983.

Benjamin Walter, «Der Surrealismus Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz» στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Gesammelte Schriften Bd. II-1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, «Υπερρεαλισμός, το τελευταίο ενσταντανέ της ευρωπαϊκής διανόησης», μετάφραση Στέλλα Νικολούδη, περιοδικό *ο Πολίτης*, τεύχος 43, Αθήνα Νοέμβριος 1997.

Benjamin Walter, «Theologisch- Politisches Fragment» στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Gesammelte Schriften, Bd. II-1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.

Benjamin Walter, «Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik», στον τόμο *Fragmente Autobiographische Schriften*, Gesammelte Schriften Bd. VI., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.

Benjamin Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Gesammelte Schriften, *Abhandlungen*, Bd. I-1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η καταγωγή του γερμανικού δράματος*, εισαγωγή- μετάφραση Χρήστος Γεμελιάρης, Ηριδανός, Αθήνα 2017. Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, περιοδικό Πλανόδιο, 1996, τεύχος 23, Αθήνα Ιούνιος 1996 (μετάφραση ορισμένων αποσπασμάτων του έργου).

Benjamin Walter, *Η αποστολή του μεταφραστή* (και άλλα κείμενα για τη γλώσσα), μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης, Πατάκης, Αθήνα 2014.

Benjamin Walter, *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, «Για τη γλώσσα εν γένει και για τη γλώσσα του ανθρώπου», «Το έργο του μεταφραστή», «Για τη μιμητική ικανότητα», «Ο αφηγητής, θεωρήσεις στο έργο του Nikolai Lesskow», Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια Φώτης Τερζάκης, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 1999.

Benjamin Walter, «Ο αφηγητής, θεωρήσεις στο έργο του Nikolai Lesskow», μετάφραση Ουρανία Νταρλαντάνη, περιοδικό Λεβιάθαν, τεύχος 11, Β' περίοδος, Αθήνα 1991.

Benjamin Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, στον τόμο: *Abhandlungen*, Gesammelte Schriften, Bd. I. 2, dritte Fassung, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997. Walter Benjamin, «Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του», στο: *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα 1978. Επίσης στο: Walter Benjamin, «Το έργο τέχνης την εποχή της δυνατότητας τεχνικής αναπαραγωγής του», στο: *Για το έργο τέχνης, τρία δοκίμια*, πρόλογος – μετάφραση – σχόλια Αντώνης Οικονόμου, επίμετρο Γιούργκεν Χάμπερμας, Πλέθρον, Αθήνα 2013.

Benjamin Walter, «Kleine Geschichte der Photographie», στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Gesammelte Schriften, Bd. II,1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, Walter Benjamin «Μικρή ιστορία της φωτογραφίας», στο: *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα 1978.

- 
- Bernstein Jay, «Adorno zwischen Kant und Hegel», στο: Axel Honneth, Christoph Menke (hg), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, de Gruyter, Akademie Verlag, Berlin 2006.
- Bozetti Mauro, *Hegel und Adorno, Die kritische Funktion des philosophischen Systems*, Karl Alber, Freiburg München 1996.
- Brecht Bertolt, *Μικρό όργανο για το θέατρο*, μετάφραση Δημήτρης Μυράτ, Πλειάς, Αθήνα 1974.
- Breton André, *Μανιφέστα του Σουρρεαλισμού*, Εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Ελένη Μοσχονά, Δωδώνη, Αθήνα 1983.
- Brun Jean, *Ο Αριστοτέλης και το Λύκειο*, μετάφραση Η.Π. Νικολούδης, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ
- Bubner Rüdiger, «Kann Theorie ästhetisch werden?» στο: *Materialien zur Ästhetischen Theorie Th.W. Adornos Konstruktion der Moderne* (Hg. Burkhardt Lindner , W. Martin Lüdke), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980.
- Bubner Rüdiger, *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.
- Buck-Morss Susan, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York 1977
- Bürger Peter, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974.
- Bürger Peter, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.1990.
- Cassirer Ernst, Heidegger Martin *Η διαμάχη στο Νταβός*, Μετάφραση-Επίμετρο Χρήστος Μαρσέλλος, Ερμα, Αθήνα 2019.
- Descartes René, *Die Prinzipien der Philosophie*, μετάφραση και σημειώσεις θεωρημένες από τον Arthur Buchenau, Meiner, Hamburg 1992.
- Descartes René, *Meditationes de prima philosophia*, hg. Lüder Gäbe, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1959.
- Descartes René, *Discours de la méthode, Λόγος περί της Μεθόδου*, Γαλλικό κείμενο με εισαγωγή, μετάφραση και σημειώσεις Χρ. Χρηστίδη, Αθήναι 1948.
- Dietmar Walter. *Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstellung durch Theodor W. Adorno («Jargon der Eigentlichkeit») und Pierre Bourdieu («Die politische Ontologie Martin Heideggers»)*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt am Main 1983.
- Djasemy Irina, *Der Produktivgehalt kritischer Zerstörerarbeit, Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.
- Düring Ingemar, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και Ερμηνεία της σκέψης του*, Α΄ τόμος, μετάφραση Π. Κοτζιά-Παντελή, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2000.
- Engels Friedrich, *Dialektik der Natur*, MEW τόμ. 20, Φ. Ένγκελς, *Διαλεκτική της φύσης*, μετάφραση Θεοδόση Μαρίνου, εκδόσεις Αναγνωστίδη, Αθήνα χ.χ.,

---

Frenzel H.A. und E., *Daten deutscher Dichtung, Chronologischer Abriß der deutschen Literaturgeschichte*, τομ. 1, dtv München 1981.

Gawohl Hans-Jürgen, *Nihilismus und Metaphysik, Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Frommann – Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstadt 1989.

Gehring Petra, «Metakritik der Erkenntnistheorie: Husserl», στο: *Adorno Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, hg. Richard Klein, Johann Kreuzer, Stefan Müller Doohm, Metzler, Stuttgart· Weimar, 2011.

Geyer Carl- Friedrich, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.

Grenz Friedemann, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974.

Habermas Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.

Habermas Jürgen, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Μετάφραση Λ. Αναγνώστου-Α. Καραστάθη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.

Habermas Jürgen, «Walter Benjamin- Bewußtmachende oder rettende Kritik» στο: Siegfried Unseld, (επιμ), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, Γιούργκεν Χάμπερμας, Βάλτερ Μπένγιαμιν «ο στόχος της κριτικής: συνειδητοποίηση ή διάσωση», από τον τόμο: *Βάλτερ Μπένγιαμιν, Για το έργο τέχνης- τρία δοκίμια*, πρόλογος- μετάφραση-σχόλια Αντώνης Οικονόμου, Πλέθρον, Αθήνα 2013.

Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hauptwerke in sechs Bänden, τομ. 2., Meiner Verlag, Hamburg 1999. Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007.

Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Die Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986. Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρια, Δωδώνη, Αθήνα 1991.

Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, τομ. II, τομ. III, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik, II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986. G.W.F. Hegel, *Επιστήμη της Λογικής, Η υποκειμενική λογική ή διδασκαλία περί της έννοιας*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Δημήτρη Τζωρτζόπουλου, Παπαζήσης, Αθήνα 2005.

Hegel G.W.F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 1, Jenaer kritische Schriften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999. Έγελος, *Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, Μετάφραση, σχόλια, επίμετρο: Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2006.

Hegel G.W.F., *Glauben und Wissen*, Jenaer Schriften, Hauptwerke in sechs Bänden, Meiner Verlag, Hamburg 1999. G.W.F. Hegel, *Πίστη και Γνώση*, μετάφραση-εισαγωγή – επιμέλεια Περικλής Σ. Βαλλιάνος, Σαββάλας, Αθήνα 2010.

Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Hauptwerke in sechs Bänden, τομ. 1, Die objektive Logik. Felix Meiner, Hamburg 1999, Εγελου, *Επιστήμη της Λογικής, πρώτο μέρος Η αντικειμενική Λογική*,

---

πρώτος τόμος *Η Θεωρία περί του είναι*, (μη δημοσιευμένη) μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, Πειραιάς 2009.

Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik* (Die Subjektive Logik), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

Hegel G.W.F., *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, Hauptwerke in sechs Bänden, Felix Meiner, Hamburg 1999.

Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.

Hegel G.W.F., *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, Μετάφραση-προλεγόμενα-ερμηνευτικά σχόλια Π. Θανασάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006.

Hegel G.W.F., *Εισαγωγή στην Αισθητική*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Γιώργος Βελουδής, επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2000.

Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, δύο τόμοι, Μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρρα, Δωδώνη, Αθήνα 1978 και 1985.

Heidegger Martin, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, Μετάφραση-εισαγωγή: Γ.Ξηροπαίδης, Ροές, Αθήνα 2000.

Heidegger Martin, *Τι είναι μεταφυσική*, προλεγόμενα-μετάφραση-σχόλια Π. Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2002.

Heidegger Martin, *Τι είναι η φιλοσοφία*, Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1986.

Heidegger Martin, *Holzwege*, «Hegels Begriff der Erfahrung», Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994.

Heidegger Martin, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρρα, Δωδώνη, Αθήνα 1986.

Heidegger Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1998. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, Εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα, Χρήστου Μαλεβίτη, Δωδώνη, Αθήνα 1990.

Heidegger Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1995.

Heidegger Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Stuttgart 1997.

Heidegger Martin, «Wissenschaft und Besinnung», στο: *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, Neske, Stuttgart, 1967. Martin Heidegger, «Επιστήμη και διαλογισμός», Μετάφραση Νίκου Σεβαστάκη, Ερασμος, Αθήνα 1990.

Heidegger Martin, *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.

Heidegger Martin, *Vorträge und Aufsätze*, («Die Frage nach der Technik»), Neske, Stuttgart 1954.

Heidegger Martin, *Περί πολιτικής, Περί αλήθειας, Περί τεχνικής*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Ηριδανός, Αθήνα 2011.

---

Heidegger Martin, *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, επιλογή κειμένων – μετάφραση – εισαγωγή Παύλος Κόντος, Γνώση, Αθήνα 1999.

Heidegger Martin, *Einblick in das was ist, Bremer Vorträge 1949, Die Gefahr*, στο: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA, Bd. 79, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Heinrichs Johannes, *Die Logik «der Phänomenologie des Geistes»*, Bouvier, Bonn 1974.

Herf Jeffrey: *Αντιδραστικός μοντερνισμός, Τεχνολογία, κουλτούρα και πολιτική στη Βαϊμάρη και το Γ'Ράιχ*, Μετάφραση: Παρασκευάς Ματάλας, Επιστημονική επιμέλεια: Χρήστος Χατζηιωσήφ, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1996.

Himenez Marc, *Τι είναι η αισθητική*; Μετάφραση Μαριλένα Καρρά, επιμέλεια Γιούλη Ράπτη, Νεφέλη, Αθήνα 2014.

Hobsbawm E.J., *Η εποχή των επαναστάσεων 1787-1848*, μετάφραση Μαριέτα Οικονομοπούλου και αναθεωρημένη μετάφραση Αγλαΐα Κάσδαγλη, Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 2015.

Hoffmann· Rösch, *Grundlagen, Stile, Gestalten der deutschen Literatur*, Cornelsen, Berlin 2007.

Holz Hans Heinz, «Das theologische Geheimnis der ästhetischen Theorie Th.W. Adornos», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 38, Heft 9, 1990, σ. 866 - 873.

Honneth Axel, «Zum Begriff der Philosophie», στο: Axel Honneth, Christoph Menke (hg), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, de Gruyter, Akademie Verlag, Berlin 2006.

Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt a. M. 1992. Μαξ Χορκχάιμερ, Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Επιμέλεια Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 1996.

Horkheimer Max, «Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie» (1925, διατριβή επ' υφηγεσία) στο: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* том. 2, *Philosophische Frühschriften 1922 - 1932*, Fischer, Frankfurt a. M. 1987.

Horkheimer Max, *Traditionelle und kritische Theorie, Fünf Aufsätze*, Fischer, Frankfurt am Main 1992, Μαξ Χορκχάιμερ, *Παραδοσιακή και Κριτική θεωρία*, Έρασμος, Αθήνα 1983.

Husserl Edmund, «Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη», περιοδικό *Λευκαλίον*, τεύχος 12, Αθήνα Δεκέμβριος 1974, μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, και σε αναθεωρημένη μετάφραση του ίδιου: Ροές, Αθήνα 1988.

Husserl Edmund, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Παύλος Κόντος, Ροές, Αθήνα 1994.

Husserl Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

Husserl Edmond, *Méditations Cartésiennes*, μετάφραση από τα γερμανικά Gabrielle Peiffer και Emmanuel Levinas, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1966.

Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2019.

Husserl Edmund, *Formale und Transzendente Logik*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1929.

---

Husserl Edmund, *Το άρθρο για την εγκυκλοπαίδεια Britannica*, εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός Πάνος Θεοδώρου, Κριτική, Αθήνα 2005.

Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.

Husserl Edmund, *Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung*, στο: *Ausgewählte Texte I, Die phänomenologische Methode*, hg. Klaus Held, Reclam, Stuttgart 1985.

Husserl Edmund, *Δεύτερη Λογική Έρευνα*, Εισαγωγή – μετάφραση – σημειώσεις Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1986.

Husserl Edmund, *Erste Philosophie (1923/24), erster Teil, Kritische Ideengeschichte*, hg. Rudolf Boehm, Haag, Martinus Nijhoff, 1956.

Ibsen Henrik, *Αρχιμάστορας Σόλνες, (Bygmester Solness)*, μετάφραση Μάριος Πλωρίτης, Δωδώνη, Αθήνα 1983.

Internationale Situationniste, *Το ξεπέραςμα της Τέχνης, Ανθολογία κειμένων της Καταστασιακής Διεθνούς*, μετάφραση, επιλογή κειμένων Γιάννης Δ. Ιωαννίδης, Υψιλον, Αθήνα 1999.

Internationale Situationniste, *Το Αισθητικό και το Πολιτικό, Ανθολογία Κειμένων, από την Cobra στην Καταστασιακή Διεθνή*, μετάφραση Πάνος Τσαχαγέας, Νίκος Β. Αλεξίου, ελεύθερος τύπος, Αθήνα 1996.

Jaeschke Walter, *Hegel, Handbuch, Leben- Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2003.

Jay Martin, *Dialektische Phantasie*, μετάφραση στα γερμανικά Hanne Herkommer και Bodo von Greiff, Fischer, Frankfurt a. M. 1991, Jay Martin *Η διαλεκτική φαντασία*, πρόλογος μετάφραση Φώτης Τερζάκης, επιμέλεια Κώστας Λιβιεράτος, Γιώργος Σαγκριώτης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009.

Jay Martin, *Η έννοια της ολότητας στον Λούκατς και τον Αντόρνο*, μετάφραση Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, Ερασμος, Αθήνα 1977.

Jung Matthias, *Hermeneutik, zur Einführung*, Junius, Hamburg 2001.

Kager Reihardt, *Herrschaft und Versöhnung, Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Campus, Frankfurt /New York 1988.

Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. W.Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, δύο τόμοι, Παπαζήσης, Αθήνα 1979.

Kant Immanuel, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Η Υπερβατική Διαλεκτική, τρία τεύχη (Παραλογισμοί Υπερβατικής Ψυχολογίας, Αντινομία Καθαρού Λόγου, Υπερβατική Θεολογία) εισαγωγή-μετάφραση-παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλου, Αθήναι 1983, 1985, 1986.

Kant Immanuel, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Η Υπερβατική Μεθοδολογία, Εισαγωγή-μετάφραση-παρατηρήσεις Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλου, τεύχος τέταρτο, Αθήναι 1987.

Kant Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, Immanuel Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002.

---

Kant Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2004.

Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρρα, Δωδώνη, Αθήνα 1984.

Kant Immanuel, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», στο: *Δοκίμια*, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Ε.Π. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα 1971.

Kaulbach Friedrich, *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin · New York 1982.

Kervegan Jean – François, «Rendre Adorno à Hegel», πηγή: Internet.

Kierkegaard Sören, *Η Επανάληψη (Gjentagelsen)*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Σοφία Σκοπετέα, Παπαζήσης, Αθήνα 1977.

Kierkegaard Sören, *Διαψάλματα*, (*Diapsalmata* από το έργο *Είτε-Είτε/Enten- Eller*) μετάφραση Η. Π. Νικολούδης, Ροές, Αθήνα 1999.

Kierkegaard Sören, *Το ημερολόγιο ενός διαφθορέα (Foreærerens Dagbog* από το έργο *Είτε-Είτε/Enten- Eller*), μετάφραση από τα δανικά Δημητρίου Μπέσκου, Γαλαξίας/Ερμείας, Αθήνα 1964.

Kierkegaard Sören, *Φόβος και Τρόμος (Fryg tog Bæven)*, μετάφραση Άννα Σολωμού, Νεφέλη, Αθήνα 1980.

Kierkegaard Sören, *Ρεγκίνα (Οι σχέσεις μου μ' αυτήν)*, μετάφραση από τα γαλλικά Παύλου Παπασιώπη, Κωνσταντινίδης, Θεσσαλονίκη χ.χ.

Kierkegaard Sören, *Ασθένεια προς θάνατον, Ψυχολογική και Χριστιανική Πραγματεία με Σκοπό την Πνευματική Συγκρότηση και Αναβάπτιση υπό του της Αντί-Κλίμακος [Anti-Climacus], έκδοση από τον Σ. Κίρκεγκωρ, (Sygdommen til Døden)*, μετάφραση από τα γαλλικά Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1999.

Kierkegaard Sören, *Φιλοσοφικά ψιχία ή κνήσματα και περιτιμήματα, που γράφτηκαν από τον Ιωάννη τον της Κλίμακος και εκδόθηκαν από τον Σαίρεν Κίρκεγκωρ (Philosophiske Smuler)*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, ελάσσονα Φιλοσοφικά, Καστανιώτης, Αθήνα 1998.

Kierkegaard Sören, *Η έννοια της αγωνίας, (Begrebet Angst)* μετάφραση Γιάννη Τζαβάρρα, Δωδώνη, Αθήνα 1971.

Kierkegaard Sören, *Entweder Oder, (Enten -Eller) Teil I und II*, hg. Hermann Diem und Walter Rest, μετάφραση από τα δανικά Heinrich Fauteck, dtv, München 2017.

Kirk G.S., J.E.Raven, M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1988.

Kobry Yves, «Le Biedermeier ou la nostalgie conservatrice» στο: Olivier Revault d' Allones *L'œuvre et le concept, Prétextes*, Klincksieck, Paris 1992.

Kosik Karel, *Διαλεκτική του συγκεκριμένου, Σπουδή στα ζητήματα του ανθρώπου και του κόσμου*, δεν αναφέρονται στοιχεία μετάφρασης, Εργατική πάλη, Αθήνα 2017.

---

Kracauer Siegfried, *Η μάζα ως διάκοσμος και άλλα δοκίμια*, εισαγωγή-μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης, Πλέθρον, Αθήνα 2018.

Liebrucks Bruno, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 5, *Die zweite Revolution der Denkungsart, Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1970.

Lifschitz Michail, *Ο Μαρξ και η αισθητική*, (*Marx es az estetica*), μετάφραση από τα ουγγρικά Γιώργος Βαβίτσας, επιμέλεια Ουρανία Νταρλαντάνη, Ατέχνως, Αθήνα 2022.

Lindner Burkhardt, «Allegorie», στον τόμο *Benjamins Begriffe*, επιμ. Michael Opitz και Erdmut Wizisla, πρώτος τόμος, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.

Loos Adolf, *Διάκοσμος και έγκλημα – Αρχιτεκτονική*, μετάφραση Θεόδωρος Παρασκευόπουλος, επιμέλεια Ορέστης Κωνσταντάς, Εισαγωγή Παναγιώτης Τουρνικιώτης, επίμετρο Γιώργος Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2021.

Lothar Eley, «Konstruktive Phänomenologie und kritische Theorie. Adornos Kritik der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Eine Anmerkung zu Heideggers Seinsfrage» στο: Jürgen Näher, *Die Negative Dialektik Adornos*, Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen 1984.

Löwith Karl, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε, Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, μετάφραση Γεωργία Αποστολοπούλου, Τόμος Α' και Β', Γνώση, Αθήνα 1987.

Löwy Michael, *Walter Benjamin Προμήνυμα κινδύνου – Μια ανάγνωση των θέσεων «για τη φιλοσοφία της ιστορίας»*, μετάφραση Ρεβέκα Πεσσάχ, επιμέλεια Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2001.

Löwy Michael, *Κάφκα – Ουέλς – Μπένγιαμιν Εγκώμιο του πολιτισμικού πεσσιμισμού*, μετάφραση Κατερίνα Γούλα, MIET, Αθήνα 2020.

Lüdke W. Martin, *Anmerkungen zu einer «Logik des Zerfalls»: Adorno, Bekett*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.

Lukács Georg, *Η ψυχή και οι μορφές*, Πρόλογος-μετάφραση-σημειώσεις Αντώνης Οικονόμου, Θεμέλιο, Αθήνα 1986.

Lukács Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar 1988.

Lukács Georg, *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über Marxistische Dialektik*, der Malik Verlag, Berlin, kleine revolutionäre Bibliothek, 1923, φωτομηχανική επανέκδοση Verlag de Munter Amsterdam 1967, Γκέοργκ Λούκατς, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, μετάφραση Γιάννης Παπαδάκης, Οδυσσέας, Αθήνα 1975, Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Καβουλάκος, Εκκρεμές, Αθήνα 2006.

Lukács Georg, *Η Θεωρία του μυθιστορήματος*, μετάφραση Σεραφείμ Βελέντζας, Ακμων, Αθήνα 1978 και Γκέοργκ Λούκατς, *Η Θεωρία του μυθιστορήματος*, μετάφραση Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, επιμέλεια-επίμετρο Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Νήσος, Αθήνα 2022.

Lyotard Jean-François, *Το απάνθρωπο, Κουβέντες για τον χρόνο*, μετάφραση Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2019.

Marcuse Herbert, *Λόγος και Επανάσταση, Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, Μετάφραση Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Υψίλον, Αθήνα 1985.



---

Marcuse Herbert, «Revolution und Kritik der Gewalt, Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins», στο: *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'*, *Beiträge und Interpretationen*, επιμ. Peter Bulthaup, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975.

Marcuse Herbert, *Ερως και Πολιτισμός*, μετάφραση Ιορδάνης Αρζόγλου, Κάλβος, Αθήνα 1981.

Marx Karl, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, Διδακτορική Διατριβή, εισαγωγή μετάφραση, υπομνηματισμός Παναγιώτης Κονδύλης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1983.

Marx Karl, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Bd. 3, ελληνική έκδοση στο: Φρίντριχ Ενγκελς *Λουδοβίκος Φόουερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, Καρλ Μαρξ, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, μετάφραση και σημειώσεις Φώτης Φωτίου, εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1982.

Marx Karl, *Das Elend der Philosophie*, MEW, Bd. 4, Καρλ Μάρξ, *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*, μετάφραση Γεωργία Δεληγιάννη-Αναστασιάδη, εκδόσεις Αναγνωστίδη, Αθήνα χ/χ

Marx Karl, *Das Kapital*, Bd. 1, Dietz Verlag Berlin 1993. Καρλ Μαρξ, *Το κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, μετάφραση Παναγιώτης Μαυρομμάτης, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 1996.

Marx Karl, *Das Kapital*, Bd. 3., Dietz Verlag Berlin, 1989. Καρλ Μαρξ, *Το κεφάλαιο*, τόμος τρίτος, μετάφραση Παναγιώτης Μαυρομμάτης, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 1978.

Marx Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, Bd. 8, Καρλ Μαρξ, *Η 18<sup>η</sup> Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μετάφραση και σημειώσεις Φ.Φωτίου, εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1982.

Marx Karl, Friedrich Engels, *Werke, Kritik des Gothaer Programms*, Bd. 19, Dietz Verlag Berlin, 1987, Καρλ Μαρξ, *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1994, (δεν αναφέρονται στοιχεία μετάφρασης).

Marx Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx Engels Werke, Bd. 40, Dietz Verlag Berlin, 1990, Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα 1844*, μετάφραση Αποστόλης Λυκούργος, Μαρξιστικό βιβλιοπωλείο, Αθήνα 2012.

Marx Karl, *Die deutsche Ideologie*, Marx Engels Werke, Bd. 3, Dietz Verlag Berlin, 1990, Καρλ Μαρξ, Φρ. Εγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, τόμος πρώτος μετάφραση-επιμέλεια Κ. Φιλίνη, Gutenberg, τόμος δεύτερος μετάφραση Γ. Κρητικός- Κ. Φιλίνης, επιμέλεια, Γ. Κρητικός, Gutenberg, 1989.

Menke Christoph, *Die Souveränität der Kunst, ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

Müller Ulrich, *Theodor W. Adornos 'Negative Dialektik'*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

Müller Ulrich, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno, Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988.

Nechayev Sergey, *Η κατήχηση του επαναστάτη*, Μιχαήλ Μπακούνιν, *Απάντηση στον Νετσάγιεφ*, μετάφραση – επιμέλεια Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις Πανοπτικών, Θεσσαλονίκη 2011.

---

Nietzsche Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe, hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, München 1999. Νίτσε, *Το λυκόφως των ειδώλων*, μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη χ.χ.

Nietzsche Friedrich, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, επιμ. Karl Schlechta, τρίτος τόμος, Carl Hanser Verlag, München 1965.

Nietzsche Friedrich, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», kritische Studienausgabe, hg. Giorgio Colli και Mazzino Montinari, de Gruyter, München 1999 Friedrich Nietzsche, «Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια», στο: *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, πρόλογος-μετάφραση Θεόδωρος Πενολίδης, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1991.

Ott Hugo, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Reihe Campus, Frankfurt a. M., New York 1992.

Patocka Jean, «La doctrine husserlienne de l' intuition éidétique et ses critiques récents» στο: *Revue Internationale de Philosophie*, 71-72, 1965, (19).

Pöggeler Otto, *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999.

Prechtl Peter, *Edmund Husserl zur Einführung*, Junius 1998.

Recki Birgit, *Aura und Autonomie, Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988.

Reichelt Helmut, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1970.

Reinhardt Karl, *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, hg. Karl Becker, Göttingen 1960.

Revault d' Allones Olivier, *La création artistique et les promesses de la liberté*, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1975.

Ross W.D., *Αριστοτέλης*, μετάφραση Μαριλίζα Μητσού, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991.

Röttges Heinz, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Verlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan 1976.

Röttges Heinz, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Walter de Gruyter, Berlin New York, 1972.

Safranski Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit*, Fischer, Frankfurt a. M. 2011.

Schaap Sybe, *Die Verwirklichung der Philosophie, Der metaphysische Anspruch im Denken Th.W.Adornos*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.

Schäfer Alfred, *Theodor W. Adorno, Ein pädagogisches Porträt*, Beltz UTB Verlag, Weinheim, Basel, Berlin, 2004.

Scheler Max, *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, Francke Verlag, Bern 1955.

---

Schiller Friedrich, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, μετάφραση- εισαγωγή και σχολιασμός Κλεοπάτρα Λεονταρίτου, Οδυσσέας, Αθήνα 1990.

Schmidt Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2016.

Schmitt Carl, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 2009, *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα Παναγιώτης Κονδύλης, εκδόσεις Λεβιάθαν, Αθήνα 1994.

Schmitt Carl, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χόμπς, Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, μετάφραση-επιμέλεια Γιώργος Σαγκριώτης, εισαγωγή Δημήτρης Καρύδας, Γιώργος Σαγκριώτης, Σαββάλας, Αθήνα 2009.

Schnädelbach Herbert, «Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο: *Adorno Konferenz 1983*, Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

Schwarz Ullrich, *Rettende Kritik und antizipierte Utopie, Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischen Erfahrung in den Theorien von Jan Mukarovsky, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Wilhelm Fink, Hamburg 1982.

Schweppenhäuser Hermann, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation, Eine Verteidigung*, edition text+kritik, München 1993.

Schweppenhäuser Hermann, *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, edition text+kritik, München 1988.

Schweppenhäuser Hermann, «Verleumde Aufklärung, Zur ontologischen Adornokritik», στον τόμο: *Über Theodor W. Adorno*, Suhrkamp, 1970.

Schweppenhäuser Gerhard, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, Argument Verlag, Hamburg 1993.

Seel Martin, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

Shakespeare William, *Hamlet*, ελληνική μετάφραση Ερρίκος Μπελιές, Κέδρος, Αθήνα 2007.

Simon Josef, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966.

Simon Josef, «Η γλώσσα και η κριτική στον Nietzsche», στο: *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, Friedrich Nietzsche, «Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια», πρόλογος- μετάφραση Θεόδωρος Πενολίδης, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1991.

Sonderegger Ruth, «Ästhetische Theorie», στον τόμο *Adorno Handbuch, Leben –Werk- Wirkung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart · Weimar 2011.

Sonnemann Ulrich, «Jenseits von Ruhe und Unordnung, Zur Negativen Dialektik Adornos», στον τόμο: *Über Theodor W. Adorno*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1970.

Spinoza Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, μετάφραση στα γερμανικά και εισαγωγή Wolfgang Bartuschat, Meiner, Hamburg 1999. Σπινόζα, *Ηθική*, μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης, εισαγωγή Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

---

Sziborsky Lucia, *Rettung des Hoffnungslosen, Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie Theodor W. Adornos*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

Theunissen Michael, *Η έννοια της απόγνωσης, Διορθώσεις στον Κίρκεγκωρ*, μετάφραση Μιχάλης Παπανικολάου, Εστία, Αθήνα 2002.

Theunissen Michael, «Negativität bei Adorno», στον τόμο: *Adorno Konferenz 1983*, hg. Ludwig von Friedeburg και Jürgen Habermas, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1983.

Thomä Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach, Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.

Thyen Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung, Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.

Tiedemann Rolf, «Begriff Bild Name, Über Adornos Utopie von Erkenntnis» στο: *Hamburger Adorno-Symposion*, επιμ. Michael Löbig και Gerhard Schweppenhäuser, Dietrich zu Klampen Verlag, Lüneburg 1984.

Tiedemann Rolf, *Dialektik im Stillstand, Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1983.

Tiedemann Rolf, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus», στο: *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Beiträge und Interpretationen, hg. Peter Bulthaupt, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1975.

Tiedemann Rolf, *Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Text + Kritik, München 2009.

Többsicke Christian, *Negative Dialektik und Kritische Ontologie, Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Tugendhat Ernst, *Τι κατά τινος, Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Verlag Karl Alberg, Freiburg München 1958.

Tzara Tristan, *Μανιφέστα του Ντανταϊσμού*, μετάφραση – πρόλογος Αντρέας Κανελλίδης, εκδόσεις Αιγόκερως, Αθήνα 1980.

Wellmer Albrecht, «Meditationen zur Metaphysik, Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes», στο: Axel Honneth, Christoph Menke (hg), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, de Gruyter, Akademie Verlag, Berlin, New York 2006.

Wellmer Albrecht, *Zur Dialektik vom Moderne und Postmoderne, Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1985.

Welsch Wolfgang, *Ästhetisches Denken*, Reklam, Stuttgart 1993.

Weyand Jan, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, zu Klampen, Kritische Studien 15, Lüneburg 2001.

Windelband W., Heimsoeth H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Β' τόμος, μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, MIET, Αθήνα 1986.

---

Wohlfahrt Günther, *Der spekulative Satz, Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1981.

Zeller - Nestle, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μετάφραση Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1980.

Zenck Martin, *Kunst als begriffslose Erkenntnis*, Wilhelm Fink Verlag, München 1977.

\*\*\*\*\*