

Κωνστ. Αντ. Κατσουρός

ΣΤΟ ΔΡΟΜΟ ΓΙΑ ΤΗ ΦΡΑΝΚΦΟΥΡΤΗ

ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥ ΛΟΓΟΥ από τον Machiavelli ως τον Hegel υπέδειξε το κράτος ως τον τόπο της χειραφέτησης του ανθρώπου. Μόνο στους κόλπους του κράτους ο άνθρωπος μπορούσε να χειραφετηθεί από την άγρια φύση του και να την αναπαράγει προς τα έξω, μέσω των θεσμών, σαν κοινωνική μορφή, σαν την ορθολογική φύση του πολίτη. Η ιστορία της σύγχρονης φιλοσοφίας τόνισε τη χρονική διάρκεια αυτής της χειραφέτησης, από την προέλευση της μέχρι την κατάληξη της. Σ' ό,τι αφορά την προέλευση, μέσω της οικοδόμησης του λόγου, το κράτος κατέγραψε την αντίθεση ανάμεσα στη φυσική κατάσταση και σ' εκείνη του λόγου· σ' ό,τι αφορά την κατάληξη κατέγραψε τη σύνθεση, το μετασχηματισμό του ατόμου από φυσικό άτομο σε «υποκείμενο», σε «πρόσωπο».

Αυτά από τον Machiavelli ως τον Hegel. Ό,τι επακολούθησε είναι λίγο ως πολύ γνωστό. Όμως, ο μονοπωλιακός καπιταλισμός εκκαθαρίζει τον καπιταλισμό του ανεξάρτητου επιχειρηματία-εργοδότη και το προλεταριάτο, το επαναστατικό υποκείμενο, εμφανίζεται να εγκαταλείπει τον εαυτό του και να εντάσσεται στο «νέο» σύστημα: στη Γερμανία, την εποχή του 1930, σ' αυτή την ατμόσφαιρα γεννιέται η Κριτική Θεωρία: μια διαλεκτική φιλοσοφία που αντλεί τις εμπνεύσεις της από τους Kant, Hegel, Schopenhauer και Marx. Αυτή η φιλοσοφία δεν μπορεί να διαχωριστεί από την κρίση του ατόμου και από τις πολιτιστικές αξίες που διαμορφώθηκαν από και με το φιλελευθερισμό.

Για ένα κάποιο χρονικό διάστημα οι Max Horkheimer, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno και άλλα μέλη του Institut für Sozialforschung («Ινστιτούτο των κοινωνικών ερευνών») του Πανεπιστημίου της Φρανκφούρτης έλπιζαν ότι οι αξίες αυτές, των οποίων την εγκυρότητα αμφισβητούσε ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής, θα μπορούσε να διασωθούν, σ' ένα ανεπτυγμένο επίπεδο, από την προλεταριακή επανάσταση. Στο δοκίμιο του με τίτλο Πρόγραμμα για ένα προλεταριακό θέατρο για παιδιά (επιμέλεια Elnvio Fachinelli, "Quaderni Piacentini", τ. 38), ο Benjamin σχεδιάζει τις γραμμές πάνω στις οποίες θα έπρεπε να κινηθεί μια προλεταριακή παιδαγωγική. Ο Horkheimer στο Επανάσταση ή ελευθερία (Rusconi, Μιλάνο, 1972) χαρακτηρίζει μ' αυτές τις φράσεις τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί την Κριτική Θεωρία στη δεκαετία του '30:

«Όταν ο Χίτλερ κατέκτησε την εξουσία, πάρα πολλά πρόσωπα ήλπιζαν πραγματικά στην

έλευση μιας επανάστασης. Πιθανότατα η ελπίδα αυτή να ήταν μια αυταπάτη, ένα όνειρο· και όμως κυριάρχησε και ενέπνευσε τις εργασίες μου, από το 1933. Αποδέχθηκα την επιστήμη του Μαρξ επειδή κυρίως διακηρύσσει ότι μια καλύτερη κοινωνία θα μπορούσε να γίνει πραγματικότητα μόνο με την επανάσταση».

Για τους Max Horkheimer, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, οι οποίοι, όπως και άλλα μέλη του Ινστιτούτου, για παράδειγμα οι Leo Löwenthal, Henryk Grossmann και Friedrich Pollock, ανήκαν στη μεσαία αστική τάξη, η προλεταριακή επανάσταση, και η ταύτιση θεωρίας και πράξης με την καταπιεσμένη τάξη, μπορούσε να βρει την εκπλήρωση της σε μια συγκεκριμένη λειτουργία. Όφειλε να εγγυηθεί την έλευση της σοσιαλιστικής κοινωνίας στην οποία θα πραγματοποιούντο οι ανεκπλήρωτες υποσχέσεις της φιλελεύθερης εποχής, τα αστικά ιδανικά. Ο Horkheimer και οι φίλοι του ερμήνευαν κατ' αυτό τον τρόπο τη μαρξιστική θεωρία: «Μαζί με τη συνείδηση των εργοδοτών αναπτύσσονται φυσικά», υπογραμμίζει ο Horkheimer, «αν και στους κόλπους σχετικά περιορισμένων ομάδων οι ιδιότητες τις οποίες, στη συνέχεια, τόσο ο Μαρξ όσο και οι υλιστές εξέτασαν με φροντίδα, δηλαδή η εφευρετικότητα, η φαντασία και η θέληση για επιτυχία» (Επανάσταση ή ελευθερία). Όπως η σκέψη του νεαρού Μαρξ, που αρχικά εμπνεόταν από το ριζοσπαστικό γιακωβινισμό ενός Ludwig Borne («Η εποχή των θεωρητικών έχει παρέλθει, και αρχίζει η εποχή της πρακτικής», υποστήριζε το 1831 ο Borne), έτσι και η Κριτική Θεωρία κατανοούσε την προλεταριακή επανάσταση σαν την εξέλιξη της αστικής επανάστασης, σαν την έξοδο του ατόμου της φιλελεύθερης εποχής προς την ελευθερία.

Κατά την περίοδο της δεκαετίας του 1920 πίστευαν ακόμη ότι τη μετάβαση από τον καπιταλισμό στο σοσιαλισμό την είχε εγγυηθεί η επιστήμη. Τα έργα του György Lukács και Karl Korsch Ιστορία και ταξική συνείδηση (εκδ. Οδυσσέας, 1975) και Μαρξισμός και Φιλοσοφία (εκδ. Ύψιλον, 1981) αντίστοιχα, μαρτυρούν τη θέληση να θεμελιωθεί πάνω στη σωστή συνείδηση, στην προλεταριακή συνείδηση, μια επιστήμη για την κοινωνία. Μέχρι τη θεμελίωση του Institut für Sozialforschung, στις 3 Φεβρουαρίου του 1923 (έτος της δημοσίευσης του έργου Ιστορία και ταξική συνείδηση) η μαρξιστική ιδέα για την επικείμενη κατάρρευση του καπιταλιστικού συστήματος κατείχε κεντρική θέση στις αναλύσεις των θεωρητικών της Φρανκφούρτης. Όταν ο πρώτος επίσημος διευθυντής του Ινστιτούτου, ο Carl Grünberg (διάδοχος του Karl Albercht Gerlach, που απεβίωσε λίγο πριν την επίσημη θεμελίωση) διαβεβαίωνε στον εναρκτήριο λόγο του, με την ευκαιρία της επίσημης ίδρυσης, ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της κοινωνίας της εποχής ήταν η «μετάβαση από τον καπιταλισμό στο σοσιαλισμό» δεν εξέφραζε μονάχα

μιαν απλοϊκή όσο και άδολη αισιοδοξία που συμφωνούσε με την ορθοδοξία του Ινστιτούτου Μαρξ-Ενγκελς της Μόσχας, από την οποία εμπνεόταν, αλλά προσέγγιζε επίσης την αντίληψη του Lukács, σύμφωνα με την οποία τα προλεταριάτο είναι υποκείμενο και αντικείμενο της ιστορίας· εξέφραζε την πεποίθηση ότι ο διαλεκτικός υλισμός, που αντανακλάται στην ιδεολογία αυτής της τάξης, και με βάση τον οποίο αυτή η τάξη διαλογίζεται, είναι η μόνη κατάλληλη θεωρία για την ερμηνεία, επομένως και το μετασχηματισμό, της κοινωνικής πραγματικότητας.

Ανεξάρτητα από το μηχανιστικό υλισμό του Grünberg, οι αντιλήψεις αυτές, με διαφορετικές μορφές, υπερίσχυσαν στο περιβάλλον της Κριτικής Θεωρίας όπως αναπτυσσόταν στα έργα των άλλων μελών του Ινστιτούτου κατά τη δεκαετία του 1930. Ο Horkheimer, που διαδέχθηκε τον Grünberg στη διεύθυνση του Ινστιτούτου τον Ιανουάριο του 1931, λίγα χρόνια νωρίτερα από την κατάληψη της εξουσίας από τον Χίτλερ, γράφει στο έργο του Λυκόφως ότι «η προσπάθεια μας συνίσταται στο να βοηθήσουμε το ελεύθερο υποκείμενο, ικανό να διαμορφώσει συνειδητά την κοινωνική ζωή, να εμφανισθεί· αυτό αντιπροσωπεύει η σοσιαλιστική κοινωνία, οργανωμένη σύμφωνα με ορθολογικές αρχές και ικανή να καθορίζει την ύπαρξή της». Όπως διαπιστώνουμε ο σκεπτικισμός υποβόσκει ήδη και αρχίζει να διαφαίνεται πριν τη νίκη του εθνικοσοσιαλισμού και το δοκίμιο του Horkheimer για την Αδυναμία της γερμανικής εργατικής τάξης είναι ένα σύμπτωμα της εποχής που μιλά από μόνο του. Ο σκεπτικισμός δεν θα συνεχισθεί για πολύ⁴ θα τελειώσει με την επικράτηση και σταθεροποίηση των φασιστικών καθεστώτων καθώς επίσης και με το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, γεγονότα που χαρακτήρισαν και προσδιόρισαν την εξέλιξη της Σχολής στα χρόνια της εξορίας στην οποία υποχρεώθηκαν τα μέλη της. Τα μέλη του Ινστιτούτου, που στην πλειοψηφία τους ήταν Εβραίοι, έπρεπε να εγκαταλείψουν τη Γερμανία το 1933 και να ιδρύσουν έδρες του Ινστιτούτου στη Γενεύη πρώτα και στη συνέχεια στο Παρίσι και στο Λονδίνο. Το Φεβρουάριο του 1933 καθιερώθηκε σα διοικητικό κέντρο η έδρα της Γενεύης και το Ινστιτούτο για να τονίσει τον ευρωπαϊκό χαρακτήρα του ξαναβαπτίστηκε σε «Διεθνή Εταιρία για τις κοινωνικές έρευνες», ενώ οι Horkheimer και Pollock έγιναν οι «πρόεδροι» του· οι Löwenthal, Fromm και Sternheim τους διαδέχθηκαν τον επόμενο χρόνο. Κατά την περίοδο αυτή δημιουργήθηκαν επίσης δύο άλλες έδρες στο Παρίσι και στο Λονδίνο. Στο Παρίσι, από το βιβλιοπωλείο Alcan, δημοσιεύθηκε, πριν την κατάληψη και την κατοχή, το 1940, η κύρια επιθεώρηση του Ινστιτούτου, η "Zeitschrift für Sozialforschung" («Επιθεώρηση των κοινωνικών ερευνών») την οποίαν διηύθυνε ο Horkheimer. Το 1934, αφού ναυάγησε η προσπάθεια να εγκατασταθούν στο Λονδίνο, οι Horkheimer, Adorno, Pollock, Löwenthal και Wittfogel μεταναστεύουν στις Ηνωμένες

Πολιτείες όπου το Ινστιτούτο παρέμεινε καθ' όλη τη διάρκεια του πολέμου, στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια, στη Νέα Υόρκη. Ο Walter Benjamin δολοφονήθηκε από τους φασίστες στην προσπάθεια του να διασχίσει τα ισπανικά σύνορα το 1940.

Η επιστροφή στη Γερμανία, μετά την ήττα του ναζισμού, δεν μπόρεσε να εξαλείψει τα ίχνη που άφησε η εξορία και που εξακολούθησαν να παραμένουν ανεξίτηλα πάνω στο σώμα της Κριτικής Θεωρίας του μεταπολέμου. Μετά την πτώση της φασιστικής βαρβαρότητας, η Σχολή όφειλε να αντιταχθεί στην καπιταλιστική κοινωνικοποίηση. Η εμπειρία την οποία απέκτησε από τη διπλή αποτυχία της προλεταριακής επανάστασης, πρώτα κατά τη διάρκεια της φασιστικής δικτατορίας και, στη συνέχεια, κατά την περίοδο του «οικονομικού θαύματος», που προκλήθηκε από έναν καπιταλισμό που είχε ανακτήσει τις βάσεις της σταθεροποίησής του, εξηγεί τη στροφή αλλά και την καμπή που σημειώνεται στους κόλπους της Κριτικής Θεωρίας, την εγκατάλειψη δηλαδή της επαναστατικής ελπίδας. Κλονίζεται οριστικά η εμπιστοσύνη με την οποία περιέβαλε την ταυτότητα θεωρίας και πράξης, την ταύτιση της σκέψης του ριζοσπάστη διανοούμενου με την πρακτική του επαναστατικού υποκειμένου. «Η διαλεκτική είναι η αυστηρή συνείδηση της μη ταυτότητας» γράφει ο Adorno στην Αρνητική Διαλεκτική (Einaudi, Τορίνο, 1970). Τον Απρίλιο του 1968, ο Horkheimer αποκαλύπτει ένα τρίτο στοιχείο που θα δικαιολογούσε στα μάτια του την εγκατάλειψη των επαναστατικών θεωριών που σαν προορισμό έχουν το σοσιαλισμό. Γράφει στο έργο του Κριτική Θεωρία (Einaudi, Τορίνο, 1974) : «Ο σοσιαλισμός, η ιδέα μιας δημοκρατίας πραγματοποιημένης σύμφωνα με τα περιεχόμενα που της προσέδωσαν στις χώρες του διαλεκτικού υλισμού, έχει παραμορφωθεί πλέον σε εργαλείο χειραγώγησης, όπως ο χριστιανικός λόγος στους αιματηρούς αγώνες της χριστιανοσύνης». Ο σοσιαλισμός που πραγματοποιήθηκε δεν ήταν αυτός που θα μπορούσε να εμπνεύσει τον Adorno και τον Horkheimer, ούτε και τον Grünberg.

Η εξορία της Κριτικής Θεωρίας δεν υπήρξε μόνο γεωγραφική. Σ' έναν κόσμο κυριαρχημένο από τα μονοπώλια και την άσχημη δημοσιότητα, σ' έναν κόσμο οικοδομημένο δίχως και ενάντια στην κριτική σκέψη, στερημένο από το «σώμα» του, που σύμφωνα με τον Μαρξ, ήταν το προλεταριάτο, η κριτική, που εμφανίζεται συγχρόνως με τη φωτισμένη φιλελεύθερη αστική τάξη, επιστρέφει, σ' ένα ανώτερο επίπεδο, διαλεκτικό, για να γίνει αυτό που υπήρξε πριν τη διαμόρφωση του μοντέρνου προλεταριάτου. Ο Habermas, μαθητής των Horkheimer και Adorno, χαρακτηρίζει με αυτόν τον τρόπο τη γνώση της κοινωνικής κριτικής της Σχολής της Φρανκφούρτης στο έργο του Πολιτική πράξη και κριτική θεωρία για την κοινωνία (II Mulino, Μπολόνια,

1973) : «παραμένει τότε μόνον η ευρύτατη διάδοση θεσμών και πρακτικών, που επιτεύχθηκαν σε ατομικό επίπεδο με το ύφος του Διαφωτισμού του δέκατου όγδοου αιώνα. Έτσι, για παράδειγμα, ο Adorno συνέλαβε την κριτική του».

Ο Adorno θεωρεί το απομονωμένο άτομο, που απειλείται από το μονοπωλιακό σύστημα, σαν εκφραστή ενός επαναστατικού υποκειμένου που έχει εξαφανιστεί: «Η ατομική συνείδηση που αναγνωρίζει την ολότητα στους κόλπους της οποίας τα άτομα χειραγωγούνται, δεν είναι, τουλάχιστον σήμερα, ειδικά ατομική αλλά φθάνει στην καθολικότητα και σταθεροποιείται με τη σκέψη». Η επιστροφή στο διαφωτισμό αποτελεί επίσης μια συνέχεια της φιλελεύθερης παράδοσης, που ανάγεται στον Βοrne, στο Μαρξ και στον Κάντιο.

Δεν είναι τυχαίο το ότι οι Εβραίοι, και ιδιαίτερα οι γερμανοί εβραίοι, ταυτίζονται πάντοτε με την παράδοση αυτή η οποία εμφανίζεται στα μάτια τους σαν υπόσχεση για ελευθερία, ισότητα και για μια ορθολογική οργάνωση της κοινωνίας. Η αδυναμία της γερμανικής αστικής τάξης, που εξηγεί την αδυναμία του διαφωτισμού της, εξηγεί ίσως γιατί εβραίοι φιλόσοφοι όπως ο Μαρξ, απογοητευμένοι από τα αποτελέσματα και τη δραστηριότητα που είχαν οι ορθολογιστικές και ανθρωπιστικές αξίες στη Γερμανία, εμπιστεύθηκαν το προλεταριάτο, κατηγορώντας την αστική φιλοσοφία ότι παραμένει στο επίπεδο της θεωρητικής σκέψης, διαχωρισμένη από την κοινωνική πρακτική. Όταν ο Μαρξ κατηγορεί τους γερμανούς ότι ευχαριστούνται με το να σκέπτονται αυτό που σε άλλες χώρες, όπως στη Γαλλία και στην Αγγλία συνέβη με την επαναστατική δράση, αυτός ξαναζωντανεύει, σ' ένα πιο ανεπτυγμένο πεδίο, την κριτική που κινούσε ο ριζοσπάστης ορθολογιστής Ludwig Borne ενάντια στους χριστιανούς συμπατριώτες του. Ασκώντας κριτική, σε μια επιστολή γραμμένη από το Παρίσι το Μάρτιο του 1832, για το γεγονός ότι οι γερμανοί εβραίοι στερήθηκαν εκ νέου των αστικών δικαιωμάτων που κατέκτησαν κατά τη διάρκεια της γαλλικής κατοχής, γράφει: «Άκουσε, γερμανικέ λαέ! Και αν οι λέξεις ελευθερία, δίκαιο, ανθρωπότητα λένε κάτι στο λεξιλόγιο σου, κοκκίνισε από ντροπή επειδή μπόρεσες να στηρίζεις για τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα δίχως ντροπή αυτή την ατιμία που δυσφημεί ολόκληρη την πατρίδα». Εγκαταλείποντας την παιδαγωγική στάση των διαφωτιστών, που ζητούν να φωτίσουν, να διδάξουν αναφερόμενοι στον καθολικό λόγο, ο Μαρξ, κριτικός του Βοrne, δεν αναφέρεται πλέον στο έθνος (ο Βοrne ήταν ακόμη ένας πατριώτης) αλλά στο προλεταριάτο και στην παγκόσμια αλληλεγγύη του. Αναφέρεται στην τάξη αυτή όχι με την ιδιότητα του Εβραίου, αλλά σαν αστός ριζοσπάστης, θύμα ενός ανορθολογικού διαχωρισμού που δεν συμβιβάζεται με τα ορθολογικά ιδανικά της αστικής τάξης.

Σ' ένα φωτισμένο δοκίμιο του με τίτλο Ο γερμανικός ιδεαλισμός των Εβραίων φιλοσόφων, ο Jürgen Habermas εξακριβώνει ένα δεσμό ανάμεσα στη θέση που λαμβάνουν οι εβραίοι διανοούμενοι, οι οποίοι ανήκουν στη μεσαία τάξη κατά πλειοψηφία, και στο διαφωτισμό. Στο κείμενο αυτό φωτίζεται η συγγένεια που υπάρχει ανάμεσα στη θέση των Εβραίων, σαν κοινωνικής ομάδας και στους γερμανούς φιλοσόφους που ταυτίζονται με την έννοια του λόγου. Η συγγένεια αυτή θα μπορούσε να συνοψισθεί κατ' αυτόν τον τρόπο: ο εβραίος αστός του ΧΙΧ αιώνα είναι ο κατ' εξοχήν φιλελεύθερος αστός. Ενδιαφέρεται για την πραγματοποίηση των ανθρωπιστικών αξιών του διαφωτισμού πολύ πιο ενεργητικά από το χριστιανό αστό. Αυτή την επιθυμία, να δει να πραγματοποιούνται τέτοιου είδους αξίες, θα τη συναντήσουμε επίσης στη φιλοσοφία του Herbert Marcuse που κατηγορεί τη φιλελεύθερη κουλτούρα ότι πρόδωσε τα ιδανικά της, με το να αρνηθεί να τα θέσει σε εφαρμογή, να εξαπλώσει δηλαδή τα περιεχόμενα του ανθρωπισμού ώστε να συμπεριλαμβάνει όλους τους ανθρώπους, τους προλετάριους και τους εβραίους. Ο Habermas αναφέρει ότι «η γοητεία την οποία ασκούσε ο Κάντιος στους εβραίους διανοούμενους εξηγείται πριν απ' όλα επειδή σ' αυτόν, όπως και στο Γκαίτε, η φιλελεύθερη στάση που χαρακτηρίζεται από την πίστη στο λόγο και από ένα κοσμοπολίτικο ανθρωπισμό, τονίστηκε με τον πιο ενεργό και ειλικρινή τρόπο». Κυρίως κατά την εποχή της κρίσης, οι γερμανοί Εβραίοι κατέφυγαν στην «εξωτερικότητα του λόγου»: ο Habermas θα γράψει ότι πρόθεση του Husserl ήταν να σταματήσει το κύμα του φασιστικού ανορθολογισμού μ' έναν ανανεωμένο ορθολογισμό.

Είναι φυσικό τα μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης, που στην πλειοψηφία τους ήταν Εβραίοι, να είναι ιδιαίτερα ευαίσθητα απέναντι σε δύο εξελίξεις: από τη μια μεριά η ένταξη, την οποία υπέθεταν, του προλεταριάτου του οποίου το καθήκον συνίστατο στο να πραγματοποιήσει τις ανθρωπιστικές αξίες τις οποίες πρόδωσε η αστική τάξη των μονοπωλίων; από την άλλη η εξαφάνιση του φιλελεύθερου υποκειμένου και των αξιών που το συνόδευαν, η οποία προσδιορίστηκε από τα πλήγματα που κατάφερε σ' αυτό ο μονοπωλιακός καπιταλισμός μεταξύ των δύο πολέμων, αρχικά με το συντεχνιακό φασισμό και τελικά με τον οργανωμένο καπιταλισμό που υπερίσχυσε της φασιστικής αντίδρασης. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που κατά την περίοδο μεταξύ των δύο πολέμων, σε μια εποχή που καθορίζεται από την κρίση του φιλελεύθερου καπιταλισμού και από την εμφάνιση του φασισμού, μια ομάδα φιλελεύθερων αστών, εβραίων, θεμελίωσε ένα Ινστιτούτο που σκοπό είχε την ανάλυση της κοινωνίας. Η εμπλοκή των διανοουμένων αυτών στην κρίση είχε διπλή όψη, επειδή ήταν ταυτόχρονα φιλελεύθερα άτομα και εβραίοι.

Και πάλι από τον Habermas μαθαίνουμε ότι «Οι εβραίοι έπρεπε να πειραματιστούν με την κοινωνία σα να ήταν κάτι το οποίο επρόκειτο να δουν από μια κοινωνιολογική σκοπιά που γι' αυτούς ήταν πλέον κάτι το φυσικό». Αυτή η «φυσική» κοινωνιολογική σκοπιά και θεώρηση συναντάται στο έργο της Σχολής που διατήρησε τον ορθολογικό ανθρωπισμό του Borne, μαζί με τον επαναστατικό ανθρωπισμό του Μαρξ. Αν εξετάσουμε τις βιογραφίες των μελών του Ινστιτούτου, μας εκπλήσσει η ομοιογένεια την οποία παρατηρούμε όσον αφορά την καταγωγή τους: προέρχονταν από οικογένειες επιχειρηματιών ή ελεύθερων επαγγελματιών. Ο πατέρας του Walter Benjamin ήταν έμπορος τέχνης. Ο πατέρας του Max Horkheimer κατείχε μια βιομηχανία υφαντουργίας, διέθετε πολυτελή βίλλα στη Stuttgart-Zuffenhausen, ήταν δηλαδή ο τυπικός εργοδότης που μόνον ο φιλελευθερισμός του XIX αιώνα μπορούσε να παράγει, αυτή η «αστική εποχή» στην οποία ήταν ακόμη δυνατή η πλήρης ανάπτυξη του ατόμου. Ο πατέρας του Friedrich Pollock (φίλος του Horkheimer και σημαντικότατο μέλος του Ινστιτούτου) ήταν ένας καθαρόαιμος εργοδότης. Ο Henryk Grossmann, γεννημένος στην Κρακοβία το 1881, ανήκε σε μια οικογένεια που κατείχε ορυχεία. Ο πατέρας του Theodor Wiesengrund Adorno ήταν έμπορος κρασιών στη Φρανκφούρτη· ο πατέρας του Leo Löwenthal ήταν γιατρός. Είναι σημαντικό το γεγονός ότι η θεμελίωση του Institut für Sozialforschung έγινε δυνατή χάρη σε μια δωρεά του Herman Weil, πλούσιου έμπορου δημητριακών, που ήταν ο πατέρας ενός από τους θεμελιωτές, του Felix Weil.

Η κοινωνική καταγωγή των συγγραφέων αυτών εξηγεί ως ένα μέρος το ενδιαφέρον τους για τις τύχες του ανεξάρτητου επιχειρηματία, που τον ίδιο καιρό είναι ο πατέρας της οικογένειας, και η πηγή της αστικής εξουσίας και ηθικής. Η συλλογή δοκιμίων με τίτλο Μελέτες για την εξουσία και την οικογένεια, που δημοσιεύθηκε συλλογικά από τα μέλη του Ινστιτούτου το 1936, περιέχει αρκετές αναλύσεις για τις σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στην οικογενειακή εξουσία (πατρική) και στην ιδεαλιστική φιλοσοφία που χαρακτηρίζεται από μια κατασταλτική ηθική. Άλλες μελέτες των Horkheimer, Marcuse και Fromm αναλύουν το δεσμό που υπάρχει ανάμεσα στην κρίση από την οποία διέρχεται ο φιλελεύθερος πατέρας και εργοδότης, που κάποιον καιρό ήταν ο κύριος πρωταγωνιστής της κοινωνικοποίησης, και στην εξασθένηση της ηθικής και ατομικής συνείδησης, της αυτονομίας: ο Horkheimer θα παρατηρήσει ότι και η ηθική και η συνείδηση χάνουν το θεμέλιο τους με τον πολιτιστικό μετασχηματισμό της οικογένειας.

Στο έργο του Ο φόβος μπροστά στην Ελευθερία (Comunità, Μιλάνο, 1963) ο Erich Fromm αποδεικνύει ότι η δύση της αυτονομίας του ατόμου, που θεμελιώθηκε στην ηθική σχέση μεταξύ πατέρα και γιου, καθορίζει τη φυγή προς τις κολλεκτιβιστικές εξουσίες και

προς μια ανορθολογική υποταγή την οποία ο Freud θεωρεί «μαζοχιστική»: αν το άτομο συναντήσει πολιτιστικά μοντέλα που ικανοποιούν αυτές τις μαζοχιστικές τάσεις (όπως η υποταγή στον αρχηγό στη φασιστική ιδεολογία) κατακτά έναν ορισμένο βαθμό ασφάλειας με το να αισθανθεί ενωμένος με εκατομμύρια άλλων που συμμερίζονται αυτά τα αισθήματα». Με το να αποχωρισθεί από την οικογενειακή εκπαίδευση και με το να γίνει μαζική και συλλογική, η εξουσία μετασχηματίζεται σε άρνηση του αυτόνομου ατόμου που έχει συνειδητοποιήσει ποια είναι αυτά τα οποία οφείλει να πράττει καθώς και το ποιες είναι οι ευθύνες που αναλαμβάνει.

Στο σημείο αυτό επιβάλλεται να διανύσουμε την παράλληλη με τους μεγάλους μυθιστοριογράφους πορεία, στις αρχές του 20ου αιώνα: οι Franz Kafka, Hermann Hesse, Marcel Proust, Robert Musil αντιπροσωπεύουν με τα έργα τους, στο επίπεδο της αισθητικής, τα προβλήματα τα οποία αναλύει η Κριτική Θεωρία στο κοινωνιολογικό, ψυχαναλυτικό και φιλοσοφικό πεδίο. Δύο θεμελιώδη θέματα, η πτώση του φιλελεύθερου ατόμου και ο διαμερισμός της πατρικής εξουσίας θα μπορούσαν να θεωρηθούν τα leitmotive των έργων τους. Το ενδιαφέρον που δείχνουν οι Benjamin και Adorno για τους Kafka και Proust δεν είναι επομένως τυχαίο.

«Το τέλος της ατομικότητας λίγο ενδιαφέρει... Θα πρέπει μονάχα να περισώσουμε αυτό που αξίζει να περισωθεί». Αυτή η φράση από το έργο Άνθρωπος χωρίς ιδιότητες συνοψίζει, με μιαν ορισμένη έννοια, την επίμονη στάση που χαρακτηρίζει την Κριτική Θεωρία. Μπροστά στη φανερή «ενσωμάτωση» της επαναστατικής τάξης αυτό που θα περισωθεί είναι αυτό που απομένει από το άτομο, η αυτονομία της κριτικής του ικανότητας. Όπως οι Musil, Hesse και Kafka έτσι και οι εκπρόσωποι της Σχολής προέβλεπαν την έλευση μιας κολλεκτιβιστικής, γραφειοκρατικής και απολυταρχικής κοινωνικής διάταξης. Ο Musil αναφέρεται στην προοπτική ενός κολλεκτιβοποιημένου κόσμου και ο Kafka παρατηρεί σε σχέση με την ιστορία ότι οι εξωτερικές προς τον άνθρωπο και βοηθητικές γι' αυτόν κατασκευές γίνονται συντρίμια. «Η ιστορική εξέλιξη δεν εναποτίθεται πλέον στους ώμους του ατόμου αλλά στους ώμους των μαζών. . . Εμείς υφιστάμεθα την ιστορία» (F. Kafka, Confessioni e diari, Mondadori, Μιλάνο, 1972).

Είναι εντυπωσιακή η γλωσσική ομοιότητα που παρατηρείται μεταξύ του Herbert Marcuse και του Hermann Hesse, αν και πρόκειται για διαφορετικά περιεχόμενα: στο αυτοβιογραφικό του έργο που τιτλοφορείται Eigensinn, ο Hesse εκφράζει την πίστη ότι μόνον η ατομική ισχυρογνωμοσύνη (Eigensinn), η θέληση για αυτονομία, μπορεί να αντισταθεί σ' ό, τι αυτός αποκαλεί Herdensinn, ένστικτο της μάζας. Στο Κουλτούρα και

κοινωνία (Einandi, Τορίνο, 1969) ο Marcuse εμφανίζει την ισχυρογνωμοσύνη σαν το απαραίτητο στοιχείο για την Κριτική Θεωρία, τη μόνη ικανή να αντισταθεί στη ψευδοσυνείδηση του θετικισμού και σε κάθε τύπο οππορτουνισμού: «Η κριτική θεωρία παραμένει πιστή στην ισχυρογνωμοσύνη σαν αυθεντική ιδιότητα της φιλοσοφικής σκέψης» (Κουλτούρα και κοινωνία).

Το δεύτερο θεμελιώδες θέμα, η κρίση της πατρικής μορφής, και η προσκόλληση στη μητέρα, που βρίσκεται στο κέντρο των έργων των Hesse, Proust και Musil εμφανίζεται να έχει δύο όψεις στην Κριτική Θεωρία: τη μελέτη της παρακμής της πατρικής εξουσίας, που συνδέεται με την παρακμή του καπιταλιστή ανεξάρτητου επιχειρηματία-εργοδότη, και την αξιοποίηση της μητέρας όχι σαν εκπρόσωπο της μητρότητας αλλά σαν ενσάρκωση της μη παραγωγικής και αντιαυταρχικής αισθητικής αρχής.

Εκπρόσωπος της αισθησιακής και ασυμβίβαστης με τον ασκητισμό φύσης που είναι απαραίτητος για την καπιταλιστική παραγωγικότητα, η γυναίκα θα αποτελέσει για τους Marcuse, Fromm, Benjamin την κριτική στάση για την ακρωτηριασμένη από τις απαιτήσεις της παραγωγικότητας και της τεχνολογίας φύσης: ο Fromm στο Ψυχανάλυση και σύγχρονη κοινωνία (Comunità, Μιλάνο, 1971) γράφει: «Ενώ ο Freud έβλεπε στην αιμομιξία μόνο το αρνητικό και παθογενές στοιχείο, ο Bachofen βλέπει καθαρά τόσο την αρνητική όσο και τη θετική πλευρά της προσκόλλησης στη μορφή της μητέρας. Η θετική πλευρά είναι η γνώση για επιβεβαίωση της ζωής, της ελευθερίας και της ισότητας που διαπερνά τη μητρική δομή».

Το αρνητικό στοιχείο συνίσταται στον κίνδυνο μιας οπισθοδρόμησης προς τη φύση που οδηγεί στην παραίτηση της ατομικότητας. Αυτός ο κίνδυνος, για τον οποίο επιμένει ο Fromm στα ψυχολογικά έργα του, βρίσκεται στο κέντρο του έργου του H. Hesse Νάρκισσος και Χρυσόστομος: «Αυτός γνώριζε όχι με τη συνείδηση και με τα λόγια αλλά με μια βαθύτερη γνώση του αίματος, ότι η πορεία του τον οδηγούσε στη μητέρα, στην ηδονή και στο θάνατο. Η πατρική πλευρά της ζωής, το πνεύμα και η θέληση δεν ήταν η πατρίδα του. Ήταν η πατρίδα του Νάρκισσου...».

Στην ερμηνεία του για τον Knut Hamsun, ο Leo Löwenthal ασκεί κριτική στον παθητικό πανθεισμό του νορβηγού συγγραφέα, θέτοντας επίσης το πρόβλημα της μυστικιστικής οπισθοδρόμησης προς τη φύση. Η ειρήνευση της φύσης συνεπάγεται την εξάλειψη της ατομικότητας: πρόκειται για μια ειρήνη η οποία έχει θεμελιωθεί στην υποταγή απέναντι σε κάθε αυθαίρετη δύναμη, για έναν πανθεισμό που μας καλεί να δραπετεύσουμε από

μια ιστορικά κατασταλτική πραγματικότητα. Όπως στο Hesse και στον Kafka, έτσι και στον Knut Hamsun η φύση παρουσιάζεται σαν ασυμβίβαστη με το πνεύμα, με το ηθικό Εγώ.

Το κεντρικό πρόβλημα που συνδέει την Κριτική Θεωρία με το έργο αυτών των μεγάλων μυθιστοριογράφων και τη φροϋδική ψυχανάλυση είναι η απόπειρα να ελευθερωθεί η φύση (το ασυνείδητο) από την κυριαρχία της τεχνικής, που αντιπροσωπεύει την κυριαρχία της πατρικής διανοήσης δίχως όμως να θυσιάζει τον ηθικό άνθρωπο (το υπέρ-Εγώ), το αυτόνομο άτομο. Μόνον η διαλεκτική μπορεί να μεσολαβεί ανάμεσα στον ανορθολογικό μυστικισμό και στον ασκητικό ορθολογισμό, στην τυφλή ιδιαιτερότητα και στην καταπιεστική καθολικότητα.

«ΘΑ ΠΡΕΠΕΙ ΜΟΝΑΧΑ ΝΑ ΠΕΡΙΣΩΣΟΥΜΕ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΑΞΙΖΕΙ ΝΑ

ΠΕΡΙΣΩΘΕΙ» παρατηρούσε ο Musil σε σχέση με ό,τι αφορούσε το άτομο που παρήκμαζε. Όλες οι πλευρές της Κριτικής Θεωρίας όπως αναπτύχθηκε από τους Horkheimer (ο πρώτος που χρησιμοποίησε την έκφραση αυτή), Adorno, Marcuse και Benjamin μαρτυρούν την προσπάθεια να εξαχθεί η ιδιαιτερότητα του ατόμου (η «εσώτερη» φύση του ανθρώπου) από την αφηρημένη κυριαρχία του ορθού λόγου και από τις μυθικές αφαιρέσεις όπως η εγγελιανή ολότητα, η ουσία του Husserl και το είναι του Heidegger, δίχως όμως αυτό να συντελέσει στη διάλυση του ατόμου στα πλαίσια ενός ανορθολογικού μυστικισμού τον οποίο εκμεταλλεύτηκε τόσο καλά ο φασισμός. Μια προσπάθεια του είδους αυτού επιβάλλει μια διαλεκτική προσέγγιση: μόνον η διαλεκτική είναι σε θέση να αποκαλύψει τον ανορθολογικό χαρακτήρα του αστικού ορθολογισμού, ασκώντας κριτική στο φασιστικό μύθο που αποτελεί ανατροπή του ορθολογισμού. Σε σχέση με το φασιστικό μύθο ο Benjamin γράφει στο Angelus Novus: «Η τέχνη μεγαλοποιεί έτσι τις υποβλητικές ενέργειες με τις οποίες ασκεί την επιρροή της σε βάρους των πνευματικών, κριτικών ενεργειών».

Η διαλεκτική των Benjamin, Adorno και Horkheimer προσπαθεί να φωτίσει και να καταστήσει διάφανη μια μυστικοποιημένη από τη δημοσιότητα και από τις ιδεολογίες κοινωνική πραγματικότητα, τονίζοντας τις αντιθέσεις που καλύφθηκαν από το μύθο. Έτσι στην Αρνητική Διαλεκτική διαβάζουμε ότι: «Μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ουσία μόνον από την αντίθεση μεταξύ αυτού που υπάρχει και αυτού που βεβαιώνει ότι είναι».

Αυτοί ασκούν επίσης κριτική και στον ορθολογισμό των διαφωτιστών, προϊόν της

ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στη φύση, και ειδικότερα στον παραγωγικό ασκητισμό .και στην εμπορευματικότητα: αγνοώντας την ιδιαιτερότητα του ατόμου, τις αισθητικές ανάγκες του, συναισθηματικές και φυσικές (σεξουαλικές), αυτός ο συστηματικός και υπολογιστικός ορθολογισμός καταλήγει να γίνει η λεία κυρίως αυτού που αρνείται, της φύσης. «Ο ορθολογισμός ανατράπηκε σε μυθολογία» μας διαβεβαιώνουν οι Adorno και Horkheimer στη Διαλεκτική τον Διαφωτισμού.

Κάθε σκέψη που αγνοεί τις ιδιαίτερες ανάγκες του ατόμου καταλήγει με το να τοποθετείται μπροστά στον άνθρωπο σα μια μυθική δύναμη, φυσική, λέει ο Μαρξ. Στην προσπάθεια της να επιτύχει μια νέα συμφιλίωση ανάμεσα στην ιδιαιτερότητα και στην καθολικότητα, η Κριτική Θεωρία πλήττει όλες τις φιλοσοφίες και τις Επιστήμες που θυσιάζουν το άτομο στην Ολότητα ενός συστήματος (Hegel), στο Είναι (Heidegger), στην αντικειμενική «επιστήμη» (των θετικιστών όπως ο Karl Popper και ο Hans Albert), ή στην ιστορική εξέλιξη και διαδικασία (Μαρξ και Ένγκελς). Τέτοιου είδους θεωρίες, που διαφέρουν μεταξύ τους, έχουν ένα κοινό στοιχείο: επιβάλλουν την υποταγή του υποκειμένου στο αντικείμενο, της ιδιαιτερότητας στην ολότητα.

Οι Adorno, Horkheimer και Marcuse με την κριτική τους στους Μαρξ και Ένγκελς, φωτίζουν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της αντίληψης που έχουν για τη διαλεκτική. Σύμφωνα με αυτή τη διαλεκτική, ο Ένγκελς ανέλαβε να ταυτίσει υποκείμενο και αντικείμενο πιστεύοντας ότι συνείδηση και κόσμος θα μπορούσαν να φθάσουν στην ενότητα στους κόλπους της ολότητας του φιλοσοφικού συστήματος. «Με αυτήν την κατάργηση κάθε ιδιαίτερου στοιχείου και κάθε αμεσότητας που αναπτύσσονται απ' αυτή την ίδια τη θέληση, οικοδομείται η «καθολικότητα» στην οποία οδηγεί η εγγελιανή γνώση περί ελευθερίας», γράφει ο Marcuse στο δοκίμιο Για μια κριτική θεωρία της κοινωνίας.

Αλλά αυτή η «καθολικότητα» την οποία αναγνωρίζει σα «δική» του το αφηρημένο υποκείμενο, σα να ταυτιζόταν με την αντικειμενική πραγματικότητα, δεν είναι τίποτε άλλο από τη σιωπηρή επικύρωση της καταπιεστικής καθολικότητας την οποία δικαιολογεί το εγγελιανό σύστημα, με το να τη μυστικοποιεί. Στην Αρνητική Διαλεκτική ο Adorno διαβεβαιώνει ότι «η επίμονη κριτική... ξετινάζει τον εγγελιανό ιδεαλισμό: η γνώση έχει σαν στόχο το μερικό, το ιδιαίτερο, όχι την καθολικότητα». Ο Adorno δεν καταγγέλει την ιδέα της ολότητας: προτείνει αντίθετα να «φωτίσουμε το όλο ξεκινώντας από το τμηματικό». Αυτό το οποίο αρνείται είναι η ιδέα μιας ολότητας κατασκευασμένης σε βάρος του μερικού, η ιδέα ενός «Είναι» που υπερισχύει του πραγματικού-υπαρκτού ατόμου και της μοναδικότητας του.

Ενάντια στους Husserl και Heidegger, που θέτουν την πρωταρχικότητα της Ουσίας και του Είναι έναντι του πραγματικού ατόμου, ο Adorno επιμένει ότι είναι αδύνατο να κατανοήσουμε μια «ουσία» ή ένα «είναι» που ντύνονται την καθολικότητα ανεξάρτητα από αυτό που υπάρχει πραγματικά, ανεξάρτητα από την ιδιαιτερότητα. «Η ουσία δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από τη σχέση της με το πραγματικό», υπογραμμίζει στη Μετακριτική της γνωσιολογίας.

Η υπεράσπιση της ιδιαιτερότητας αποτελεί τον πυρήνα της κριτικής που ασκεί ο Adorno στους Μαρξ και Ένγκελς, στο μέτρο που αυτοί θα θυσιάζαν στη φιλοσοφία τους για την ιστορία, την ευτυχία του ατόμου χάρη των γενεών που έρχονται. «Επρόκειτο για τη θεοποίηση της ιστορίας, ακόμη και στην περίπτωση των αθεϊστών εγγελιανών Μαρξ και Ένγκελς», γράφει στην Αρνητική Διαλεκτική.

Σύμφωνα με τους Adorno και Horkheimer η ιστορική εξέλιξη δεν μπορεί πλέον να κατανοηθεί με τον τρόπο με τον οποίο την κατανοούσαν οι Έγγελος και Μαρξ, σαν πρόοδο προς την απελευθέρωση. Αν το προλεταριάτο ενσωματώνεται στη σημερινή κοινωνία, δεν είναι πλέον δυνατό να ταυτίζουμε την κριτική σκέψη με την ιστορική κίνηση. Ο Lucien Goldmann σε αρκετές περιπτώσεις κατηγόρησε τους θεωρητικούς της Φρανκφούρτης ότι επικύρωσαν μια ριζοσπαστική μη ταυτότητα, καθώς αρνήθηκαν να ταυτιστούν με μια υπάρχουσα ή υπό διαμόρφωση κοινωνική δύναμη, ενώ κράτησαν μια στάση ριζοσπαστικής κριτικής, θέτοντας υπό εξέταση όλες τις κρίσεις που διατυπώθηκαν από τη φιλοσοφία της ιστορίας και κατηγόρησαν τις θεωρίες συγγραφέων στους οποίους αναφέρονταν, προπάντων του Μαρξ και του Ένγκελς.

Στη θεοποίηση της ιστορίας αντιστοιχεί, στους νεοθετικιστές συγγραφείς (Karl Popper και Hans Albert), η θεοποίηση της επιστήμης που κατανοείται σα φυσική επιστήμη. Ο άνθρωπος, σαν υποκείμενο, είναι το θύμα της. Οι θετικιστές τελικά, όπως ο Luis Althusser, επιχειρούν μια επιστημολογική τομή μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης, μεταξύ υποκειμενικής σκοπιμότητας και αξιών από τη μια πλευρά, και αντικειμενικής «επιστημονικής» καταγραφής των «γεγονότων» από την άλλη. Αυτή η καταγραφή εκφράζει την παθητικότητα που επιβάλλεται στο άτομο σε μια κοινωνία διοικούμενη ολοκληρωτικά, την αδυναμία του να κυριαρχήσει στις φυσικές επιστήμες ελέγχοντας τις με μια αυτόνομη κριτική παρατήρηση. Στην ταυτότητα επιστήμης (φυσικής) και γνώσης, ο Horkheimer συγκεκριμενοποιεί μια από τις πλευρές της αντικειμενοποίησης, που συνίσταται στην αναπαραγωγή, στο γνωσιολογικό πεδίο, των μη ορθολογικών νόμων που κυβερνούν το κοινωνικό σύστημα. Ο θετικισμός, ταυτίζοντας τη γνώση με την

επιστήμη, περιορίζει το διανοούμενο στις λειτουργίες που απαιτούνται για να οργανωθεί ένα κατάλληλο για τις ανάγκες της εμπορευματοποιημένης κουλτούρας υλικό, ενώ ο διανοούμενος θα μπορούσε να ασκήσει κριτική και να τα αμφισβητήσει όλα αυτά, υποστηρίζει ο Horkheimer.

Αντί να επεμβαίνουν με την κριτική παρατήρηση, οι θετικιστές θεωρούν την κοινωνική πραγματικότητα σαν ένα γεγονός, σαν ένα φυσικό δεδομένο. Επίγονοι του διαφωτισμού, αναπαράγουν με αφέλεια τον ορθολογιστικό μύθο σύμφωνα με τον οποίο η άμεση αντίληψη είναι κιόλας ορθολογική.

Μαθητής των Adorno και Horkheimer, ο Jürgen Habermas είναι, μεταξύ των διαλεκτικών συγγραφέων, ένας από τους καλύτερους κριτικούς του νεοθετικισμού. Ξεκινώντας από τις θέσεις των Adorno και Horkheimer, κατηγορεί τους θετικιστές ότι περιορίζουν το ανθρώπινο υποκείμενο (στην περίπτωση αυτή, τον θεωρητικό) σε παθητικό και ανώνυμο καταχωρητή, που στερείται οιασδήποτε ιδεολογικής ιδιαιτερότητας. Κλεισμένη στα προβλήματα της σκοπιμότητας και του νοήματος, που συνιστούν τις κύριες διαστάσεις του υποκειμενισμού, η θετικιστική επιστήμη είναι ανίκανη να θέσει ερωτήματα γύρω από το κοινωνικό νόημα, το ανθρώπινο νόημα της επιστήμης: στο Γνώση και συμφέρον (Laterza, Μπάρι, 1973), ο Habermas υποστηρίζει ότι το λογικό πρόβλημα που ξεπερνά τα υποθετικά όρια στα οποία μπορεί να φθάσει η γνώση στόχευε επίσης και στο να εξηγήσει το νόημα της γνώσης γενικά. Ο θετικισμός, συνεχίζει ο Habermas, εξαλείφει αυτό το πρόβλημα: στερείται νοήματος όταν σκεφθούμε την πραγματικότητα των σύγχρονων επιστημών.

Η ταύτιση της γνώσης με τη μέθοδο των φυσικών επιστημών συμπίπτει με την αποθέωση του «εργαλειακού λόγου» που ο Horkheimer ερμηνεύει σαν την επιστήμη που επιτρέπει στον άνθρωπο να κυριαρχεί πάνω στη φύση.

Αυτή η «επιστημονική» και «τεχνολογική» δύναμη είναι τυφλή, επειδή αποκλείει την κριτική παρατήρηση, διαλεκτική που θεωρεί ως αξίωμα την ταυτότητα ανάμεσα στο σκεπτόμενο υποκείμενο και στο αντικείμενο για το οποίο σκέπτεται. Αυτή αναγνωρίζει μόνο το «γνωστικό-πρακτικό» συμφέρον αγνοώντας το «γνωστικό-χειραφετικό» που χαρακτηρίζεται από την κριτική παρατήρηση. Κατά τον Habermas και την Κριτική Θεωρία, αυτό το γνωστικό συμφέρον, που σκόπευε στην επίτευξη της απελευθέρωσης του ανθρώπου, θα πρέπει να βρίσκεται στο κέντρο της προσοχής κάθε επιστήμης που ασχολείται με την κοινωνία.

Σύμφωνα με τον Habermas τόσο η θετικιστική επιστήμη, που χαρακτηρίζεται από το γνωστικό-πρακτικό συμφέρον, όσο και η διαλεκτική, που χαρακτηρίζεται αντίθετα από το συμφέρον για χειραφέτηση, συνυπάρχουν στη σκέψη του Μαρξ. Αυτό εξηγεί τη διαμάχη γύρω από τον αλτουσεριανό μαρξισμό. Στο Γνώση και συμφέρον ο Habermas γράφει: «Μολονότι αυτός ο ίδιος (ο Μαρξ) προσδιόρισε την επιστήμη του ανθρώπου με τη μορφή της κριτικής και όχι σα φυσική επιστήμη, είχε πάντοτε την τάση να την τοποθετεί στη μεριά των φυσικών επιστημών». Διαχωρίζοντας τη μαρξιανή «φιλοσοφία» από την «επιστήμη», την ανθρωπιστική ιδεολογία από τον ιστορικό υλισμό, με την επιστημολογική τομή, αυτός (ο L. Althusser) ταυτίζει τη μαρξιανή «επιστήμη» με το θετικιστικό ρεύμα, όπως ο Habermas το χαρακτηρίζει: ο L. Althusser στο Ο Λένιν και η φιλοσοφία (εκδ. Ηριδανός) γράφει: «Μπορούμε του λοιπού, διαθέτοντας την άνεση να κάνουμε αναδρομές, αλλά και χωρίς να προδικάζουμε ένα μέλλον που την έκβαση του δεν ορίζουμε εμείς, κι άλλο τόσο ούτε ο Μαρξ, να βελτιώσουμε τη μεταφορά μας και να πούμε ότι πριν από το Μαρξ μόνο δύο μεγάλες ήπειροι είχαν ανοιχτεί στην επιστημονική γνώση, από αλληπάλληλες επιστημολογικές τομές: η ήπειρος των Μαθηματικών με τους Έλληνες (από το Θαλή ή αυτούς που καλύπτει ο μύθος του ονόματος του) και η ήπειρος της Φυσικής (από το Γαλιλαίο και τους διαδόχους του)... Ο Μαρξ άνοιξε στην επιστημονική γνώση μια νέα τρίτη μεγάλη ήπειρο, την ήπειρο της Ιστορίας».

Έτσι, ένα σημείο της μαρξιανής σκέψης (το γνωστικό-πρακτικό συμφέρον) ανυψώνεται στο επίπεδο της επιστήμης ενώ το κεντρικό, η διαλεκτική θεωρία, εξορίζεται στο πεδίο της ιδεολογίας, της φιλοσοφίας. Σ' αυτή τη θετικιστική προσέγγιση μπορεί να ασκηθεί αποτελεσματική κριτική με βάση τις αναλύσεις της Κριτικής Θεωρίας για το θετικισμό και ειδικότερα με τις αναλύσεις του Habermas.

Παρά τις μεγάλες συγγένειες που παρατηρούνται ανάμεσα στη σκέψη του και στην Κριτική Θεωρία ο Jürgen Habermas θα διαχωρίσει τη θέση του απ' αυτήν. Στο κέντρο της έρευνας του δεν βρίσκεται πλέον το ελεύθερο άτομο, που χαρακτηρίζεται από τη σπαρακτική σύγκρουση ανάμεσα στον σκεπτόμενο και στη φύση, ανάμεσα στη μητέρα και στον πατέρα, αλλά το αυτόνομο κοινωνικο-οικονομικό σύστημα του οποίου η λειτουργία έχει εξασφαλιστεί από αυτορρυθμιζόμενους μηχανισμούς. Για τον Habermas το πρόβλημα της πιθανής όσο και δυνατής σωτηρίας του ανθρώπου και της αυτονομίας του φαίνεται να περνά σε δεύτερη μοίρα: αυτός αναρωτιέται μάλλον για τις δυνατότητες, που μειώνονται, να υποταχθεί το μη ορθολογικό σύστημα στους νόμους του λόγου. Αυτή η ουσιαστική διαφορά σε σχέση με την Κριτική Θεωρία δεν μπορεί να εξηγηθεί απολύτως με βάση την προσωπική ιδιαιτερότητα του φιλοσόφου. Αλλά ο Jürgen

Habermas αποτελεί μια ξεχωριστή περίπτωση και ένα ιδιαίτερο κεφάλαιο για τη διαμόρφωση της αριστεράς στις σύνθετες κοινωνίες, με το οποίο θα ασχοληθούμε μian άλλη φορά.

Αθήνα, Δεκέμβριος 1987.