

Όλγα Σταθάτου

A.M. 1112MO14

**Ιστορία και Ελευθερία**  
**στη θεώρηση του Th.W. Adorno**

\*\*\*

Πάντειο Πανεπιστήμιο ΠΜΣ Πολιτικής επιστήμης και Ιστορίας

Διπλωματική εργασία

Επιβλέπων καθηγητής: Γιώργος Φαράκλας

**«... το εμπειρικό να γίνει κατανοητό ως ακραίο...»**

**Βάλτερ Μπένγιαμιν**

*( Η καταγωγή του γερμανικού δράματος)<sup>1</sup>*

**«...η φιλοσοφία συνίσταται σε αυτό, στο να γνωρίζει κανείς  
τα όριά του...»**

**Ιμάνουελ Καντ**

*Κριτική του Καθαρού Λόγου*

*(Υπερβατολογική μεθοδολογία/Η πειθαρχία του καθαρού Λόγου)<sup>2</sup>*

## Οι ενότητες

### ΑΊστορία

#### **I. Καθολικότητα**

(οικουμενικότητα της ιστορίας: καθολικότητα του Λόγου)

#### **II. Μετάβαση**

από την οικουμενικότητα της ιστορίας στη ρήξη προς το ιστορικό  
συνεχές

(Οι θέσεις για την ιστορία του Βάλτερ Μπένγιαμιν)

#### **III. Ερμηνεία**

(το μοτίβο της Φυσικής Ιστορίας κατά τον Αντόρνο)

##### **α. Οι αφετηρίες:**

- Το φαινομενολογικό εγχείρημα κατά Σέλερ: από το ον ως νόημα στη στροφή προς την ιστορία
- Ο νεοοντολογικός στοχασμός: η ιστορία ως υπαρκτική δομή του Είναι
- Η μαρξική σύλληψη: η ιστορία ως κυριαρχία του κοινωνικού

##### **β. κοινωνική και εξωκοινωνική στιγμή**

##### **γ. αλληγορία και εφήμερος χρόνος**

*Βιβλιογραφικές σημειώσεις της πρώτης ενότητας*

\*\*\*

### Β' Πρόοδος

- πρόοδος α': στην κοινωνία  
(εν όψει της ολότητας)
  
- πρόοδος β': στην τέχνη  
(εν όψει της ατομικότητας)
  
- πρόοδος γ': στη φιλοσοφία  
(εν όψει της επιστήμης)

*Βιβλιογραφικές σημειώσεις της δεύτερης ενότητας*

\*\*\*

### Γ' Ελευθερία

- α. Αιτιότητα εξ ελευθερίας  
(το «οξύμωρον»)
  
- β. Η διαλεκτική εντός της ελευθερίας  
(η περίπτωση Αμλετ)

\*\*\*

### Δ' Αντί εισαγωγής

(επανάκαμψη στην ιστορία με κατεύθυνση  
προς μια αρνητική διαλεκτική)

*Βιβλιογραφικές σημειώσεις της τρίτης και της τέταρτης ενότητας*

\*\*\*

**Βιβλιογραφία**

«Η σύνοψη του ουσιώδους νοθεύει το ουσιώδες», αναφέρει ο Τεοντόρ Αντόρνο στην *Αρνητική Διαλεκτική*<sup>3</sup>. Ίσως περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, εδώ, στη δική του θεώρηση, δεν είναι απλώς δυσχερής η συνοπτική έκθεση των εννοιμάτων αλλά αντιστρατεύεται προπάντων το πνεύμα 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>4</sup>. Αυτό το δυναμικό πεδίο αντίστασης στο εσωτερικό της φιλοσοφικής σκέψης, ανάμεσα στο μέρος και το όλο, οφείλει να ανακλύπει σε κάθε επιμέρους απόπειρα προσέγγισης των φιλοσοφικών κατευθύνσεων, όπως είναι αυτή που επιχειρείται στην παρούσα έρευνα. Ωστόσο το αίτημα για τη συνοχή, για τη συνεκτικότητα των εννοιμάτων εξακολουθεί να υφίσταται. Στο αίτημα αυτό ανακλύπει μια προβληματική περί του συστήματος προς την κατεύθυνση που έχει διατυπώσει ο Γκέοργκ Λούκατς: στην απαίτηση του συστήματος ενέχεται ο αναστοχασμός πάνω στους όρους της δυνατότητάς του<sup>5</sup>. Από μια γενικότερη οπτική η καταστατική θέση του Αντόρνο βρίσκεται απέναντι στο σύστημα, στο βαθμό που αυτό συνιστά μια ολότητα «για την οποία τίποτε δεν παραμένει εξωτερικό»<sup>6</sup>, μια ολότητα στην οποία τα περιεχόμενα παράγονται *more geometrico* από τις αξιωματικές αρχές. Η απολυτοποίηση της σκέψης που επιφέρει το σύστημα «εξατμίζει το περιεχόμενο», που σημαίνει ότι οι περιεχομενικές διαφορές ακινητοποιούνται. Ωστόσο ο Αντόρνο δεν απεμπολεί τη δύναμη της σκέψης που έχει εναποθηκευτεί εντός του συστήματος. Θεωρεί γόνιμη τη διάκριση που κάνει ο Ντ' Αλαμπέρ μεταξύ *esprit de système* και *esprit systématique*<sup>7</sup>. Με αυτό το δεύτερο, με το πνεύμα της συστηματικότητας, αναγνωρίζεται ένας (κατά το μάλλον ή ήττον χαλαρός) δεσμός μεταξύ πραγμάτων που εκ πρώτης όψεως φαίνονται να είναι μεταξύ τους ασύνδετα. Από την άλλη πλευρά, με το πρώτο, με το πνεύμα του συστήματος εκφράζεται η πραγματωμένη κοινωνική αναγκαιότητα για μια κατασταλτική ομοφωνία και ενότητα. Η διττότητα αυτής της φιλοσοφικής συστηματικής οδηγεί τον Αντόρνο σε μια μετατόπιση που διαφέρει από μια αφηρημένη άρνηση του συστήματος: στα πλαίσια μιας αρνητικής διαλεκτικής η «κριτική, αυτοκριτική συνείδηση» οφείλει να συλλάβει την έννοια του φιλοσοφικού συστήματος μέσα στη μεταβολή του· τούτο σημαίνει ότι το σύστημα συλλαμβάνεται στην αποδρομή του, στο βαθμό που η λογική ανάγκη να καταδειχτεί το ευλογοφανές

του όλου δεν είναι πλέον ικανή «να αποδείξει τη δική της εγκυρότητα ή προφάνεια», όπως αναπτύσσει ο Αντόρνο σε μια σχετική συνάφεια στο κείμενό του «Το δοκίμιο ως μορφή»<sup>8</sup> – κατά την εξαφάνιση του συστήματος όμως, αποδεσμεύεται η εναποθηκευμένη δυναμική του έτσι ώστε να καταστεί εφικτό για τη σκέψη «να προχωρήσει στον ανοιχτό καθορισμό των χωριστών στοιχείων»<sup>9</sup>. Εν όψει αυτής της αποδεσμευμένης συνοχής ο στόχος είναι να αρθρωθεί η κομματιασμένη πλέον σκέψη στο «hic et nunc της ζωής του αντικειμένου» με το ανοιχτό ερώτημα πώς θα μπορούσε να αναδειχθεί και να διασωθεί η εμπειρία στην εναργή διαφορά της από τον ολικό χαρακτήρα της υπάρχουσας κατάστασης.

\*\*\*

Στην παρούσα έρευνα επιχειρείται η ανασυγκρότηση της θεματικής *Ιστορία και Ελευθερία* με αφετηριακή βάση τον ομώνυμο κύκλο πανεπιστημιακών παραδόσεων του Αντόρνο που έλαβε χώρα κατά την περίοδο 1964-65<sup>10</sup>. Ωστόσο η έρευνα δεν περιορίζεται μόνο στο σώμα των εν λόγω παραδόσεων αλλά επιχειρούνται αναφορές και σε θεμελιώδεις αναπτύξεις του Αντόρνο κυρίως από την *Αρνητική Διαλεκτική* αλλά και από άλλα κείμενά του, τα οποία συνέχονται με τη συγκεκριμένη θεματική. Με βάση τη σειρά των θεματικών ενότητων που ακολουθήθηκε στις παραδόσεις, η εργασία δομείται πάνω σε τρεις κύριες ενότητες: Είναι κατ' αρχήν η ενότητα που αφορά το ζήτημα της ιστορίας, κατά δεύτερον η ενότητα που αφορά το ζήτημα της προόδου και κατά τρίτον η ενότητα που αφορά την ελευθερία. Ήδη μέσα από αυτές τις θεματικές ενότητες (ιστορία, πρόοδος, ελευθερία) ανακύπτει η εγγεληνική σύλληψη της ιστορίας: Ιστορία είναι η πρόοδος στη συνείδηση της ελευθερίας. Πάνω σε αυτές τις εγγεληνικές συνιστώσες θα κινηθεί ο Αντόρνο, σύμφωνα με τη δική του σταθερή αξίωση της εμμενούς κριτικής στο εγγεληνικό πεδίο.

Ειδικότερα:

Στην πρώτη ενότητα που αφορά την ιστορία αναπτύσσονται τρία ζητήματα. Με αφετηρία την εγγεληνική σύλληψη της οικουμενικότητας της ιστορίας, η οποία αποτελεί αποτύπωση της καθολικότητας του Λόγου και η οποία διέπει καθοριστικά τα εγγεληνά εννοήματα, ο Αντόρνο διατυπώνει το δικό του εγχείρημα: η

σύλληψη του ιστορικού πεδίου αρθρώνεται μέσα από μια προβληματική για τη σύλληψη του συγκεκριμένου. Εδώ θα αναδειχθεί ότι ο στοχασμός πάνω στην ιστορία δεν μπορεί παρά να αποτελεί την ερμηνεία της με στόχο να κλονιστεί ο συγκροτητικός/ παραγωγικός χαρακτήρας της ιδεαλιστικής θεώρησης, που μοιραία είχε οδηγήσει στην αναγκαιότητα της σύλληψης της ιστορικής ολότητας. Ανάμεσα στα δύο αυτά ζητήματα (της οικουμενικότητας της ιστορίας και της ερμηνείας του συγκεκριμένου) παρεμβάλλεται, με βάση τη θεματική που ακολουθείται στον κύκλο των υπο εξέταση πανεπιστημιακών παραδόσεων, ένα ακόμη ζήτημα, στο οποίο αρθρώνεται η μετάβαση από το ένα πεδίο στο άλλο. Σε αυτήν τη μεταβατική ενότητα ο Αντόρνο κάνει αναφορά στην θεώρηση του Βάλτερ Μπένγιαμιν (1892-1940), ο οποίος είχε συντάξει ένα σημαντικό κείμενο για τις θέσεις του πάνω στην ιστορία λίγο καιρό πριν την τραγική αυτοκτονία του στο Port Bou, στα γαλλοϊσπανικά σύνορα, όπου βρέθηκε, μαζί με άλλους εβραίους, καταδιωκόμενος από την Γκεστάπο. Εδώ, σε αυτή τη σύντομη αλλά και πυρέσσουσα θεώρηση, αυτό που προέχει είναι η διατύπωση της θέσης, ότι η ιστορία είναι η ιστορία των νικητών, η οικουμενικότητά της σφραγίζεται από το ότι είναι γραμμένη από τη δική τους οπτική· απέναντι σε αυτήν «ο ιστορικός υλιστής πρέπει να θυσιάσει το επικό στοιχείο της ιστορίας»<sup>11</sup>. Οι θέσεις του Μπένγιαμιν έχουν επηρεάσει σημαντικά τον Αντόρνο, ο οποίος θα τις μετασχηματίσει γόνιμα στη μεταγενέστερη θεώρησή του.

Η δεύτερη ενότητα πραγματεύεται το ζήτημα της προόδου, που κατέχει μια μεσολαβητική θέση ανάμεσα στην ιστορία και την ελευθερία με βάση και τον προαναφερθέντα εγελιανό ορισμό. «Η πρόοδος, προκύπτοντας μέσα από την κοινωνία, απαιτεί κριτική αντιπαράθεση προς την πραγματική κοινωνία», θα πεί ο Αντόρνο με στόχο όμως αυτή η κριτική αντιπαράθεση να μην αναδείξει μια διαλεκτική ανάμεσα στην πρόοδο και στην παρακμή (décadence). Τουναντίον: ειδικά αυτοί οι όροι θα αναδειχθούν, όπως θα προκύψει από την ανάπτυξή του, ως συμπληρωματικοί μάλλον παρά ως αντιθετικοί στη μεταξύ τους σχέση. Ο βασικός στόχος του είναι η ανάδειξη της διαλεκτικής στο εσωτερικό της ίδιας της προόδου δυνάμει της αναγωγής σε τρία βασικά πεδία: στην κοινωνία, στην τέχνη και στην ίδια τη φιλοσοφία. Έτσι στο πεδίο της κοινωνίας, στο εσωτερικό της προόδου, αναπτύσσεται μια εντασιακή σχέση ανάμεσα στην ανθρωπότητα και στον εξαναγκασμό που ενέχεται σε αυτήν, στο βαθμό που η ανθρωπότητα εκλαμβάνεται ως η υπερκείμενη (της ατομικότητας) έννοια που συνέχεται αναπόδραστα με την πρόοδο- πρόκειται για μια ένταση που θα οδηγήσει σε

αναδιάταξη της επιτελικής σύλληψης της ολότητας. Απέναντι στον εξαναγκασμό, που εγγενώς συγκροτεί την ολότητα, αναδύεται, ως τόπος έκφρασης της ατομικότητας, το πεδίο της τέχνης· μέσα από αυτήν την προβληματική ανακύπτει ότι μια παράδοξη σχέση ανάμεσα στην ατομικότητα και την *décadence* δεν αποτελεί εμπόδιο στην προοδευτική πορεία της καλλιτεχνικής δημιουργίας αλλά, αντίθετα, μπορεί να δώσει μια περαιτέρω γόνιμη ώθηση σε αυτήν. Και τέλος στο πεδίο της φιλοσοφίας αναπτύσσεται, εν όψει της προόδου, η (αρνητική) σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης. Η άρρηκτη σχέση κοινωνίας και επιστήμης είναι αυτή ακριβώς που αναστέλλει μια γραμμική αντιστοιχία στην πρόοδό τους, στο βαθμό που η επιστήμη δεν αναστοχάζεται την κοινωνική σχέση εντός της οποίας βρίσκεται. Από την άλλη πλευρά αυτή η θετικότητα ρευστοποιείται ως ερώτημα από τη φιλοσοφία μέσα από τον αναστοχασμό της, ο οποίος όμως ταυτόχρονα μπορεί να οδηγήσει σε έναν αυτοεγκλωβισμό της (έναντι του ετέρου). Ο Αντόρνο θα επιμείνει στην αρνητικότητα του φιλοσοφικού στοχασμού, καθώς αυτή είναι που αποτελεί τη δυναμική στιγμή της φιλοσοφίας έναντι της επιστήμης,

Η τρίτη ενότητα αφορά την πραγμάτευση του ζητήματος της ελευθερίας με βάση την καντιανή θεώρηση. Σε αυτή τη συνάφεια η παρούσα έρευνα περιορίζεται στην ανάδειξη δύο κυρίως ζητημάτων: το πρώτο ζήτημα αφορά την «αιτιότητα εξ ελευθερίας», που αποτελεί για τον Αντόρνο ένα «οξύμωρο»· ο ίδιος θα επιχειρήσει αφ' ενός μεν να καταδείξει την αφετηρία αυτού του σχήματος, δηλαδή τη θεμελιώδη καντιανή σύζευξη μεταξύ ελευθερίας και νόμου, που αποτελεί το αναγκαίο βήμα για τη διασύνδεση με την αιτιότητα, αφ' ετέρου θα προχωρήσει σε μια προσδιορισμένη άρνηση αυτού. Τούτο σημαίνει ότι ο ίδιος δεν θα αρνηθεί αφηρημένα την αιτιότητα εξ ελευθερίας αλλά βάσει της θεώρησής του θα αναδυθεί το υλιστικό περιεχόμενό της που θα αφορά μια άλλη σύλληψη της αιτιότητας: εδώ θα αναδυθεί μια συνεκτική, συγγενική σχέση των πραγμάτων μεταξύ τους οδηγώντας, μέσω της αιτιότητας ως συγγένειας, σε μια υλική υπεράσπιση της ελευθερίας, τη στιγμή που για τον Καντ η προώθηση της ελευθερίας απαιτούσε την αναγκαία αντίθεση προς την αιτιότητα. Το δεύτερο ζήτημα αυτής της ενότητας αφορά τη μετατόπιση από την καντιανή αντινομία μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας στην διαλεκτική σχέση στο εσωτερικό της ίδιας της ελευθερίας. Στην καντιανή θεώρηση η ελευθερία είχε συγκροτηθεί με βάση την πλήρη ταύτισή της με το Λόγο. Απέναντι σε αυτή τη μοναδολογική έλλογη δομή της θα αναπτυχθεί από τον Αντόρνο μια διαλεκτική ανάμεσα στο Λόγο και σε μια



παρωθητική/σωματική στιγμή (Impuls) που ο ίδιος θεωρεί ότι οφείλει να συναντήσει στον προσδιορισμό της ελευθερίας και της βούλησης. Ο Αντόρνο ρητά απορρίπτει μια απεμπόληση του Λόγου που θα μπορούσε να οδηγήσει σε ανορθόλογες θεωρίες για τη βούληση και την ελευθερία. Αυτό στο οποίο εμμένει είναι η εντός της ελευθερίας ανάδειξη της σχέσης και των δύο στιγμών: της στιγμής του Λόγου και της στιγμής της παρώθησης – πράγμα που εν τέλει όμως θα αναδείξει την ανάγκη αναδιατύπωσης του ίδιου του ζητήματος της ελευθερίας ως ζητήματος της σχέσης ανάμεσα στον Λόγο και στον έτερον του Λόγου, ανάμεσα στο ταυτόν και το μη ταυτόν. Έτσι το ζήτημα της ηθικής δεν μπορεί να αυτονομηθεί σε ένα ιδιαίτερο πεδίο αλλά εντάσσεται σε αυτή την καθοριστική συνιστώσα της θεώρησης του φιλοσόφου.

Τέλος, η παρούσα εργασία θα κλείσει με μια τέταρτη ενότητα που αποτελεί απλώς μια σύντομη αναφορά στο opus magnum του Αντόρνο, την *Αρνητική Διαλεκτική*, επισημαίνοντας μόνον την οπτική, βάσει της οποίας θα αναδειχθεί, ότι η ιστορία είναι αυτή που αναγκαία συνέχει αλλά και συνεχεται από τον φιλοσοφικό στοχασμό (κατ' ουσίαν πάνω στην θεμελιακή βάση που έχει συγκροτηθεί από τον Μαρξ και η οποία αποτελεί την απαράγραπτη εγγεληνική κληρονομιά: «δεν αρκεί η σκέψη να τείνει προς την πραγματικότητα, πρέπει και η ίδια η πραγματικότητα να τείνει να γίνει σκέψη»<sup>12</sup>).

## Α Ιστορία

### **I. Καθολικότητα**

#### **(οικουμενικότητα της ιστορίας: καθολικότητα του Λόγου)**

«Η ιστορία είναι δυνατή μόνον ως φιλοσοφία της ιστορίας», θα πει προς τους φοιτητές του σε μια από τις εισαγωγικές παραδόσεις του ο Αντόρνο. 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 εγγεληνικής 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>13</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>14</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>15</sup>. Όπως αναπτύσσει ο Βάλτερ Γαίσκε, 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>16</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>17</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>18</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 εμμένει 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 έλεγχο 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), που αποκόπτεται έτσι από τα εγγενή ποιοτικά χαρακτηριστικά του. 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 να μεν συλλαμβάνεται η ιστορία εννοιακά, δηλαδή «πέρα από την ψιλή, γυμνή ύπαρξή της», εν τούτοις όμως συλλαμβάνεται ως στερούμενη νοήματος<sup>19</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 τερατωδία (Unwesen)<sup>20</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 εγελιανή πορεία: αν μέσα από την καθολικότητα του Λόγου προκύπτει ότι η βασική δομή της εγελιανής 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 ιστορικοφιλοσοφικής 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>21</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. Σε αυτή τη σύλληψη 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>22</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»<sup>23</sup>. 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».

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>24</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>25</sup>- ο ανταγωνισμός θα έπαινε να αποτελεί μεταφυσική (ήτοι a priori αναγκαία) προϋπόθεση για την ιστορική κατασκευή. Οι Μαρξ και Ενγκελς 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, μιας επικείμενης 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 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>26</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 δουλειά υπό μια καινούρια μορφή»<sup>27</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 εμμείνει 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>28</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>29</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>30</sup>.

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, την οποία δεν αποφεύγει 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 και από τις αναπτύξεις στην *Αρνητική Διαλεκτική* η δική του προβληματική εστιάζει περισσότερο στο

εγγελημένο πεδίο της σχέσης καθολικού και ειδικού (ήτοι κοινωνίας και ατόμου)-τούτο, 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»<sup>31</sup>. 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 στο πεδίο της κοινωνικής προβληματικής. Σε μια τέτοια αναδιάταξη, που ακυρώνει την ουδετερότητά της, έχει προχωρήσει, με τους δικούς τους όρους, ο Χάιντεγγερ, προκειμένου να αναδείξει τη δυνατότητα μιας απελευθερωτικής κλήτευσης εκ μέρους της τεχνικής.<sup>32</sup>

Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Αντόρνο θέτει στο επίκεντρο της φιλοσοφικο-ιστορικής προβληματικής του την καθοριστική εγγελημένη σχέση καθολικού

(allgemeines)- ιδιαίτερου (besonderes). 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 αξίωσή 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 εγγεγραμμένη διάκριση μεταξύ ιδιαίτερου (besonderes) και καθεκάστου (einzelnes). Η διάκριση όμως αυτή έχει επιτελική σημασία διότι στον Χέγκελ, όπως τονίζει ο Γ. Φαράκλας<sup>33</sup>, «υπάρχει ένα είδος καθεκάστου, το υποκειμενιστικό, το «υπαρξιακό» που απορρίπτεται ενώ επιδοκιμάζεται ένα άλλο είδος καθεκάστου, που θα μπορούσε να προσεγγίσει το «άνευ εννοίας, καθεκάστον και επιμέρους». Εδώ ο Αντόρνο ακολουθεί τον Εγέλο γιατί «εντοπίζει την αλήθεια στο απαξιωμένο από την παράδοση καθεκάστον». «Η διαφορά με τον Εγέλο», συνεχίζει ο Γ. Φαράκλας, «είναι ότι δεν πρόκειται εδώ για το καθεκάστον της έννοιας»<sup>34</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 καθεκάστον 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>35</sup>. Έτσι υπ' αυτήν την οπτική «υπάρχουν δύο Έγελοι και μόνον ο ένας, πιστός στη μέθοδό του, αντιμετωπίζει το καθέκαστον ως αποκατάσταση του γενικού στο προσδιορισμένο»<sup>36</sup>.

Εν πάση περιπτώσει 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 εγελιανή 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<sup>37</sup>. Εν τούτοις ο Αντόρνο θεωρεί ότι «μπορεί να αποσπαστεί μια στιγμή αλήθειας από τον Χέγκελ όχι με το να παράγει η λογική χρόνο αφ' εαυτής αλλά να διαπιστώσει αποκρυσταλλωμένες στη λογική χρονικές σχέσεις, όπως με κρυπτικό τρόπο κατέδειξε ο Καντ, κυρίως στο κεφάλαιο περί σχηματισμού»<sup>38</sup>. 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>39</sup>, ένας χρόνος που έχει αποκρυσταλλωθεί στις κατηγορίες του καντιανού σχηματισμού, - σε αυτήν την αποκρυστάλλωση διαφυλάσσεται κατά κάποιον τρόπο κάτι το μη υποκειμενικό, κάτι που, στη *Μετακριτική της γνωσιοθεωρίας*, οδηγεί τον Αντόρνο στη διατύπωση της θέσης ότι ο καντιανός σχηματισμός αποτελεί «υπόρρητη ανάκληση της Υπερβατολογικής Αισθητικής», της οποίας ο

στρατηγικός στόχος, εν μέσω πλήρους και αργισι καθαρότητας, ήταν η υποκειμενοποίηση του χρόνου. Το σχήμα, το απαιτούμενο «τρίτον τι», η μεσολαβούσα παράσταση μετέχει και του νοητικού και του αισθητικού<sup>40</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>41</sup> (παραπέμποντας στη διατύπωση του Μπένγιαμιν από τις θέσεις για την ιστορία<sup>42</sup>). Στη συγκεκριμένη συνάφεια η άφεση στο πράγμα, η «ανάτριχη» νόηση σημαίνει ότι παρά τον στόχο της υποκειμενοποίησης υπάρχει στο χρόνο μια οντική αυτονόμηση<sup>43</sup>, μια μη παρακάμψιμη υλική (μη υποκειμενική) διάσταση, απόηχος της οποίας εντοπίζεται στο καντιανό σχήμα.

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 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. «Μόνον οι αστερισμοί αντιπροσωπεύουν, από έξω, αυτό που η έννοια απέκοψε στο εσωτερικό της, το περισσότερο που θέλει να είναι η έννοια, και μάλιστα τόσο πολύ όσο δεν μπορεί να είναι»<sup>44</sup>. Η ίδια η διαλεκτική, τονίζει ο Αντόρνο, σημαίνει γλώσσα, και γι' αυτό θεωρεί ότι η εγελιανή διαλεκτική στερείται γλώσσας<sup>45</sup>. Η γενικότητα, στην οποία η γλώσσα οφείλει κατά τον Χέγκελ να τελεί, οδηγεί τον Αντόρνο σε αυτή τη θέση, 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>46</sup>. – Αν μέσα από τη σύλληψη του Αντόρνο το πράγμα αναδεικνύεται ως το πλαίσιο των συναρτήσεών του, η θέση του παραμένει καθοριστικά εγελιανή· 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 στην επόμενη ενότητα αυτής της εργασίας. 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 της Konstellation 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 κίνηση της διαμεσολάβησης καταλήγει στην άρση της περιεχομενικής, ιστορικής διαφοράς.

Η ανασυγκρότηση που επιχειρεί ο Αντόρνο στη διαλεκτική σχέση καθολικού και ιδιαίτερου δεν ακυρώνει τη δυναμική της επικαθοριστικής συνολικής φοράς 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»<sup>47</sup>. 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, «η διαλεκτική μπορεί να γνωρίσει το αρνητικό ως το αληθές», το οποίο ωστόσο «δεν το θέτει απολύτως»<sup>48</sup>. Αυτή η ανοιχτή, απορητική σχέση σφραγίζει την ιστορική σύλληψη του Αντόρνο.

## II. Μετάβαση

**από την οικουμενικότητα της ιστορίας στη ρήξη προς το ιστορικό  
συνεχές**

**(Οι θέσεις για την ιστορία του Βάλτερ Μπένγιαμιν)**

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>49</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 και ο οποίος όμως τονίζει ότι κατόπιν αυτό το διαρραγέν συνεχές και πάλι έκλεισε<sup>50</sup>. Στην πολιτική αυτή συγκυρία οφείλεται ασφαλώς ο πυρετώδης ρυθμός του κειμένου· εδώ η ιστορία βρίσκεται ακινητοποιημένη- όχι όμως αδρανής αλλά συμπυκνωμένη 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<sup>51</sup> υπήρχε η ρητή διατύπωση: «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>52</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 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>53</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 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>54</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 *Έργο 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>55</sup>.

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<sup>56</sup>. Κατά τούτο απέναντι και στα δύο πεδία, και στην ιστορικιστική αντίληψη (που συσσωρεύει τα συμβάντα σε μια αιτιακή αλυσίδα) και στη μαρξιστική θεώρηση (που δεν αφίσταται μιας εξελικτικής αντίληψης προόδου) ο Μπένγιαμιν αντιτάσσει μια άλλη σύλληψη, όσον αφορά τη συγκρότηση της ιστορικής αλήθειας: αυτή αντιπαρατίθεται προς την εδραία κατοχή της αλήθειας, όπως αυτή που καταγγέλλει ο ίδιος στη διατύπωση του ελβετού ποιητή Γκόττφριντ Κέλλερ: «η αλήθεια δεν θα μας ξεφύγει»<sup>57</sup>. 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 κομορμισμό. Όπως παρατηρεί ο Μίκαελ Λέβυ, 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>58</sup>. Μόνο στη φευγαλέα, αστραπιαία εικόνα του χρόνου μπορεί να συγκρατηθεί η αλήθεια- και τούτο γιατί μόνο στην αναπάντευχη, 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>59</sup>. Αν όμως ο Καρλ Σμιττ πραγματεύεται σε ένα από τα βασικά έργα του, την *Πολιτική Θεολογία* (1921), την (εγγελιανής αφετηρίας<sup>60</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 Σμιττ μπορεί να αναδείξει μια τέτοια εξαίρεση, όπου «η δύναμη της πραγματικής ζωής διαρρηγνύει την κρούστα μιας μηχανικής αγκυλωμένης στην επανάληψη»<sup>61</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 Σμιττ.

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>62</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 Kabbala υπάρχει η σύλληψη για το Tikkun που αφορά την μεσσιανική αποκατάσταση και ανασκευή της ιστορίας<sup>63</sup>. Αν στη λύτρωση του παρελθόντος νομιμοποιείται να ανιχνεύσει κανείς θεολογικές επιδράσεις, θα πρέπει ταυτόχρονα καταστεί σαφές ότι για τον Μπένγιαμιν η αναφορά στο μέλλον ταυτίζεται με την 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>64</sup>.

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 αναδιαταχθούν αναγκαία οι προκειμένες 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>65</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>66</sup>, ήτοι να κινηθεί αντίστροφα προς την κυρίαρχα παραδεκτή φορά της ιστορίας Γι' αυτή τη σύλληψή του ο Μπένγιαμιν ανατρέχει στον πίνακα του Πάουλ Κλέε, 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 καταιγίδα 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>67</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 μετασηματίστηκε υλιστικά στις συνάψεις 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, «νότηση δεν είναι μόνον η κίνηση των σκέψεων αλλά και η ακινητοποίησή τους»<sup>68</sup>- εδώ κυριαρχεί η μοναδικότητα της στιγμής, το ιστορικό αντικείμενο «εμφανίζεται ως μονάδα»<sup>69</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>70</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>71</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>72</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>73</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>74</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>75</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 Στοιές* 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 προσδεσμένη σε έναν χρονικό πυρήνα, ο οποίος βρίσκεται ταυτόχρονα μέσα σε αυτό που γνωρίζεται και σε αυτόν που γνωρίζει»<sup>76</sup>. Αυτή η ιδιαίζουσα 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. Ήδη από το νεανικό κείμενό του *Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας* 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>77</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>78</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 «κλονιζόμενη ζωή» είναι δείκτης αυτής της ασυνέχειας. Από την άλλη πλευρά όμως, στο βαθμό που αυτή η διαδικασία κλονισμού 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 δηλαδή 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 αντιπαρατίθεται στη συνολική φορά της ιστορίας. Από την άλλη πλευρά ούτε η υπαγωγή των γεγονότων στη συνολική φορά πρέπει να εξαιρείται 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<sup>79</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. – 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 μετασηματίζεται στο ανέμελο σλόγκαν, ότι τα πράγματα γίνονται όλο και καλύτερα- το όλο συγκροτείται στο πεδίο της «αρνητικής ταυτότητας»: εκεί δηλαδή που καταξεσκίζεται το συνεχές μέσα από τα συνεχή ενεργήματα της καταστολής και της καθυπόταξης.

### III. Ερμηνεία

(Το μοτίβο της Φυσικής Ιστορίας κατά τον Αντόρνο)

«...μέθοδος σημαίνει παράκαμψη...»

Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η καταγωγή του γερμανικού δράματος*<sup>80</sup>

Ο Καρλ Μαρξ είχε καταλήξει, στη μελέτη του για τον Φόουερμπαχ στην καθοριστική 11<sup>η</sup> θέση: «οι φιλόσοφοι είχαν ερμηνεύσει (interpretieren) μόνο τον κόσμο με διάφορους τρόπους. Το ζήτημα είναι να τον μεταβάλουμε»<sup>81</sup>. Στη θεώρηση του Αντόρνο εισάγεται, όπως θα αναπτυχθεί, ένα αίτημα μιας εκ νέου στροφής στην ερμηνεία: έτσι φαίνεται κατ' αρχήν, ότι ο δικός του φιλοσοφικός στοχασμός πέφτει πλέον πίσω από τον Μαρξ, καθότι, αν η φιλοσοφία επιστρέφει στην ερμηνεία, τούτο μπορεί 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 καμιά 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>82</sup>. – Αυτές οι θέσεις του Αντόρνο διατυπώνονται στη δεκαετία του '60. 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 Φόουερμπαχ: «η ερμηνεία της προκείμενης πραγματικότητας και η άρση της είναι αλληλένδετα». Εδώ η (επαναστατική) άρση της

πραγματικότητας δεν είχε ακόμη φύγει από 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>83</sup>. (Σημειώνεται ωστόσο ότι, σύμφωνα με τον Αντόρνο, οι θεωρήσεις του Χάιντεγγερ και του Ντιλθάν 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 αντιστοιχεί αναγκαία και στην ιστορική συγκυρία της ματαίωσης 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, ήτοι 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 ασφαλώς είχε τη δική του 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>84</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>85</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>86</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>87</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 μιαν 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.

#### **α. οι αφετηρίες**

Η πρώτη και καταστατική διατύπωση της σύλληψης της φυσικής ιστορίας βρίσκεται στη νεανική διάλεξη του Αντόρνο που έλαβε χώρα στην εταιρεία Καντ το 1931. 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, δηλαδή προς μια κατεύθυνση που αλλάζει, μέσα από μια άλλη δεσμευτική συνοχή, την ίδια τη φιλοσοφική προβληματική, το ίδιο το φιλοσοφικό περιεχόμενο. Πρόκειται για την κατεύθυνση της φαινομενολογίας του Ε. Χούσερλ και του Μ. Σέλερ καθώς και της θεμελιώδους οντολογίας του Μ. Χάιντεγγερ. Στη φαινομενολογική και νεοοντολογική προβληματική βρίσκει ο 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 η μοίρα, «ως αδρανής, στατική φέρουσα δομή της ιστορίας», και ως ιστορία νοείται το ποιοτικά νέο<sup>88</sup>, ό,τι δεν κινείται στα πλαίσια «της αμιγούς ταυτότητας». 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: αυτός είναι η ανάδειξη του μη απορροφώμενου, του μη αναγώγιμου στοιχείου μέσα στην ιστορική/έννοιακή (ανα)συγκρότηση- η στατικότητα της μοίρας (που εδώ νοείται ως φύση) αναβαθμίζεται: καθίσταται ένα στοιχείο μη απορροφώμενο, μη αναγώγιμο στη γραμμικότητα, στη τελεολογία μιας ιστορικής οπτικής, έτσι ώστε αυτή ακριβώς η τελεολογία εν τέλει να ακυρωθεί.

- το φαινομενολογικό εγχείρημα εγχείρημα κατά Σέλερ:  
από το ον ως νόημα στη στροφή προς την ιστορία

Ο Αντόρνο αναγνωρίζει ότι στον Χούσσερλ ο κατηγοριακός, συγκροτητικός μηχανισμός ενός υπερβατολογικού υποκειμένου έχει αντικατασταθεί από τη σύλληψη ενός «πρωταρχικού τρόπου αυτοχορήγησης» έτσι ώστε η εποπτεία να επανακτά τα δικαιώματά της: «κάθε πρωταρχική, δίδουσα εποπτεία αποτελεί νόμιμη πηγή της γνώσης, ότι όλα όσα προσφέρονται πρωταρχικά στην ενόραση (τρόπον τινα στη ζώσα πραγματικότητά τους) πρέπει να προσληφθούν απλώς όπως δίδονται αλλά και μόνον μέσα στα όρια, εντός των οποίων δίδονται».<sup>89</sup> Εν τούτοις, κατά τον Αντόρνο τουλάχιστον, ο απώτερος στόχος αυτής της φαινομενολογικής αναδιάταξης ήταν η επίτευξη «μιας υπερυποκειμενικής δεσμευτικής οντολογικής τάξης»<sup>90</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>91</sup>. Πέρα από τις βασικές θέσεις που διατυπώνει ο Αντόρνο απέναντι στη φαινομενολογία, αυτό που ιδιαίτερα τον ενδιαφέρει, εν όψει του προβλήματος που αντιμετωπίζει για τη σύνταξη της σχέσης φύσης και ιστορίας, είναι να στραφεί προς τη νεώτερη κατεύθυνση της φαινομενολογίας, μιας φαινομενολογίας «του περιεχομένου», που εκπροσωπείται από τον Μαξ Σέλερ<sup>92</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 Σέλερ ο Αντόρνο διακρίνει δύο φάσεις στην πορεία της σκέψης του: μια πρώτη φάση όπου ο 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>93</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 τόπος της αυτόνομης ratio; Κατά τον Αντόρνο «μόνον εκεί όπου η ratio αναγνωρίζει την έναντί 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>94</sup>. Η αυτονομία της ratio οδηγεί το οντολογικό ερώτημα σε μια επικίνδυνη (και αναπόφευκτη) σχάση. 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 κλωνισμός 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>95</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 κλωνισμό του νοήματος, ως κρίση, 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 συνίσταται στην ανάδειξη ενός νέου προβλήματος: «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 (άχρονης φύσης) και ιστορίας: πρόκειται για τη θεμελιώδη οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγγερ.

Η ανάπτυξη του Αντόρνο είναι ιδιαίτερα σύντομη και ασφαλώς δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εξαντλεί το αχανές πεδίο της χαϊντεγγεριανής σκέψης καθώς ούτε καν διακρίνει ανάμεσα στις κινήσεις που επιτελούνται εντός της· οι συνοψιστικές επισημάνσεις του στοχεύουν κατ'ευθείαν στο κεντρικό ζήτημα που ο ίδιος θέλει να αναδείξει: στη σύλληψη της ιστορίας ως υπαρκτικής δομής. 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 συμπίεζεται 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 τυχαιότητας (Kontigenz). Στα φαινόμενα που δεν μπορούν να καθυποταχτούν στους γενικούς προσδιορισμούς προσδίδεται μια ακινησία οντολογικού κύρους· ως λύση επιλέγεται η διόγκωση όλης της ιστορικής έκτασης: όλη η ιστορία, συμπεριλαμβανομένης και της τυχαιότητας

(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 συνέχεια κατά τον Αντόρνο με τρεις ιδεαλιστικές επιβιώσεις: της ολότητας, της προτεραιότητας της δυνατότητας έναντι της πραγματικότητας και κυρίως της ταυτότητας.

Τα μεμονωμένα φαινόμενα, τα όντα συλλαμβάνονται ως περιεχόμενα σε μια δομική ολότητα που φιλοδοξεί να αντικαταστήσει το ιδεαλιστικό σύστημα, ήτοι το ιδεαλιστικό υποκείμενο: 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 να μην 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. Στον Χάιντεγγερ το Dasein, δηλαδή η 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 στη χρονικότητα, η βάση της οποίας είναι α-ιστορική. Εδώ ανακλύπτει ένα πεδίο που αφορά τις βασικές χαιντεγγεριανές συνιστώσες, τη χρονικότητα και την ιστορικότητα, στις οποίες όμως ο Αντόρνο δεν υπεισέρχεται. 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>96</sup>. Δηλαδή η συγκρότηση της ιστορίας απαιτεί την αναγωγή σε μια συνθήκη εκτός εαυτής, για την ανάπτυξη της οποίας ο Χάιντεγγερ 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>97</sup>. – Η δεύτερη ιδεαλιστική επιβίωση είναι αυτή της προτεραιότητας της δυνατότητας έναντι της πραγματικότητας: στο σχέδιασμα 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 (δηλαδή για να ενοποιήσει) την εμπειρική πολλαπλότητα. Ο Χάιντεγγερ 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, με όλον τον πλούτο του περιεχομένου της, μένει εκτός της θεωρητικής εμβέλειας του Χάιντεγγερ (με καθοριστικές και μοιραίες συνέπειες για την περαιτέρω πορεία του- όχι μόνον τη θεωρητική). – 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 Χάιντεγγερ 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 κλασική δεσμευτικότητα της ταυτότητας υποκειμένου-αντικειμένου<sup>98</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 Χάιντεγγερ [...] 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>99</sup>. Για τον 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 μέλετη που αφορά τη φυσική ιστορία, αναφέρεται στο αίτημα αυτής της σύλληψης για τους συγκεκριμένους ενδοϊστορικούς προσδιορισμούς «πέρα από την απλή αντίθεση δύναμει είναι και πραγματικού είναι»<sup>100</sup> και τούτο στο βαθμό που για τον Αντόρνο ο χωρισμός πραγματικότητας και δυνατότητας πρέπει να τεθεί «από τη σκοπιά της πραγματικότητας»<sup>101</sup>.

- η μαρξική σύλληψη: η ιστορία ως κυριαρχία του κοινωνικού

Η τρίτη καθοριστική αφετηρία του Αντόρνο για την προβληματική του είναι η θεώρηση του ίδιου του Μαρξ. Αυτή η αφετηρία αναπτύσσεται στις εν λόγω πανεπιστημιακές παραδόσεις (Ιστορία και Ελευθερία) αλλά και μέσα στην *Αρνητική Διαλεκτική*, και συγκεκριμένα στο τελευταίο τμήμα της παρέκβασης προς τον Χέγκελ<sup>102</sup>. Σε μια φάση δηλαδή μεταγενέστερη από την αρχική σύλληψη της Φυσικής Ιστορίας της δεκαετίας του '30, στις παραδόσεις 1964/65 και στο συγκεκριμένο τμήμα της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, ο προβληματισμός δεν έχει πλέον ως αφετηρία το φαινομενολογικό και νεοοντολογικό εγχείρημα (στα οποία ωστόσο θα στραφούν και

πάλι τα βέλη)· η προσέγγιση εστιάζει αφετηριακά πάνω στη βάση μιας κριτικής πραγμάτευσης της μαρξικής σκέψης. Σύμφωνα με τη θέση που διατυπώνει ο Κ. Ράντης, στην ήδη αναφερθείσα μελέτη του, 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— και μάλιστα ο Κ. Ράντης υποστηρίζει (παραπέμποντας και σε μια σχετική μελέτη του Ρ.Τίντεμαν <sup>103</sup>) ότι ίσως αυτός ήταν ο λόγος που η πρωταρχική διατύπωση της *Φυσικής Ιστορίας* (δηλαδή η διάλεξη στην εταιρία Καντ το 1931, όπως ήδη αναφέρθηκε) παρέμεινε αδημοσίευτη όσο ζούσε ο Αντόρνο. Για τον Κ. Ράντη υπάρχει πλέον «ένας ανοιχτός διάλογος ανάμεσα στον Αντόρνο και τον Μαρξ»<sup>104</sup>. (Σημειώνουμε ωστόσο ότι οι βασικές απολήξεις του φιλοσοφικού μοτίβου της *φυσικής ιστορίας* του Αντόρνο - δηλαδή η ανάγκη ερμηνείας 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 πρώιμη νεανική διάλεξή του επισημαίνοντας ότι παρέμεινε δεσμευτική γι' αυτόν η τότε διατυπωθείσα πρόθεσή του για την ανάπτυξη του συγκεκριμένου αυτού ζητήματος).

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>105</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 είναι και πραγματική και κοινωνικά αναγκαία επίφαση- επίφαση υπό την έννοια ότι η μορφή των παραγωγικών σχέσεων συγκαλύπτεται κάτω από το ψεύδος μιας αναγκαιότητας<sup>106</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 ανακλύπει σε όλη

τη διαδικασία της ανταλλαγής<sup>107</sup>. και τούτο διότι η ψευδής συνείδηση δεν είναι κάτι επιπρόσθετο, όπως τονίζει ο Αντόρνο, αλλά φέρει το βάρος όλου του κοινωνικού πλέγματος<sup>108</sup>, σύμφωνα με τις χαρακτηριστικές διατυπώσεις στο κεφάλαιο για τον φετιχισμό και για τις «θεολογικές λόξεις των εμπορευμάτων».<sup>109</sup> Ο ιδεολογικός αυτός χαρακτήρας είχε όμως ήδη τεθεί στην προηγηθείσα εγελιανή σύλληψη του κοινωνικού: όταν ο Χέγκελ πραγματεύεται στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* το πολίτευμα, θεωρεί τούτο «ως κάτι θείο και νόμιμο, ως κάτι που βρίσκεται πάνω από τη σφαίρα των πραγμάτων που φτιάχνονται»<sup>110</sup>. Το θέσει νοείται ως φύσει αντιστρέφοντας, όπως τονίζει ο Αντόρνο, «τη σφαίρα της διαμεσολάβησης, δηλαδή την ιστορική σφαίρα ως φύση»<sup>111</sup>. Ο Αντόρνο γνωρίζει ότι το θέμα δεν είναι να απορριφθεί απλώς αυτή η εγελιανή 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»<sup>112</sup>. Υπ' αυτήν την έννοια 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. 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>113</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>114</sup>. - Εκεί που διαχωρίζει ο Μαρξ τη δική του σύλληψη από την εγελιανή 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>115</sup> ενώ για τον Μαρξ αυτό που προέχει «σε αυτή τη δεύτερη, τρίτη, τέταρτη αμεσότητα, στη δεύτερη φύση» είναι καταδειχτεί ο αρνητικός

χαρακτήρας της «ώστε να καταστραφεί η επίφαση του καθ' εαυτό είναι της». Όπως επισημαίνει ο Χέλμουτ Ράιχελτ στη δική του μελέτη, στην οποία επιζητεί να αναδείξει 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 δρών άνθρωπος κυριαρχείται από το προϊόν του»<sup>116</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>117</sup>. Εδώ βρίσκεται και ο πυρήνας της κριτικής θεωρίας: δηλαδή η συνύφανση της διαλεκτικής με την κριτική της ιδεολογίας.

### **β. 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>118</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 αρχιολογικές κατηγορίες του, αναδιατάσσεται ως προτεραιότητα της κοινωνίας<sup>119</sup>. Όμως η κοινωνία διαμεσολαβείται από τη φύση, δηλαδή και από την εξωτερική φύση, ήτοι τον κόσμο που μας περιβάλλει, αλλά και 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 διαχωρίζεται σαφώς και από τον Λούκατς για τον οποίο η φύση αποτελεί ρητά «κοινωνική κατηγορία»<sup>120</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 αλληλονοσηματοδοούνται, όπως θα αναπτυχθεί, χωρίς την κυριαρχική νοσηματοδότηση 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»<sup>121</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). Προτρέχοντας και πάλι μπορεί να διατυπωθεί η θέση, ότι 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>122</sup> οφείλει να συνυπάρξει με τη ζώσα εμπειρία, που εδώ καλύπτεται, όπως θα αναπτυχθεί, 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 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.

Μια παρατήρηση ωστόσο που συνέχεται με τη σημασία αυτής της σύλληψης αφορά την έκταση του κειμένου. Το πρόγραμμα της φυσικής ιστορίας τόσο στην νεανική διάλεξη όσο και μεταγενέστερα, στις πανεπιστημιακές παραδόσεις και στην *Αρνητική Διαλεκτική*, έχει μια διατύπωση που είναι ιδιαίτερα σύντομη, εκτείνεται σε λίγες μόνον σελίδες. Η μικρής έκτασης ανάπτυξη αυτού του μοτίβου, αυτή η τρόπον τινα 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 ανοιχτά τα ζητήματα, και κυρίως τα προβλήματα, κυρίως αυτά που αφορούν το σθένος της σύλληψης, αν δηλαδή η αλληγορική έκφραση είναι σε θέση να αντέξει την έκταση και το βάρος της φυσικής και ιστορικής διαδικασίας, έτσι όπως αυτή άντεξε να αναδειχτεί στην εγγεληνική και μαρξική σύλληψη.

### γ. αλληγορία και εφήμερος χρόνος

Για την συνέχεια της ανάπτυξής του ο Αντόρνο κάνει δυο αναφορές από το αισθητικό πεδίο: αναφέρεται στο έργο του Γκέοργκ Λούκατς *Θεωρία του μυθιστορήματος*<sup>123</sup> και στο έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν *Καταγωγή του γερμανικού δράματος*<sup>124</sup>.

Στον Γκέοργκ Λούκατς αναφέρεται ο Αντόρνο γιατί στο συγκεκριμένο αυτό έργο του, στη *Θεωρία του μυθιστορήματος*, εισάγεται η έννοια της δεύτερης φύσης, - 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. Η δεύτερη φύση αφορά 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. 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 της ψυχικότητας»<sup>125</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 ότι απέναντι στην ιστορική νομοτέλεια της πραγματοποίησης υπάρχει και μια άλλη δυνατότητα πέρα από τη μεταφυσική αφύπνιση-τούτο θα φανεί καλύτερα προς το τέλος της πραγμάτευσής του. Σημειώνεται ωστόσο ότι ο Ούλριχ Μύλλερ 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>126</sup>. Το «συγκεκριμένο», υπό την έννοια της συγκεκριμένης εμπειρίας (πράγμα στο οποίο δεν εμμένει ο Λούκατς καθώς θα αναζητήσει τις μεγάλες «τάσεις» της ιστορίας) είναι το αίτημα του Αντόρνο που τον ωθεί στη δεύτερη αναφορά του, στο έργο του Μπένγιαμιν.

Σε αυτή την δεύτερη επιλογή του ο Αντόρνο επικεντρώνεται στη μονογραφία του Βάλτερ Μπένγιαμιν *Καταγωγή του γερμανικού δράματος*<sup>127</sup> ως προς το κεντρικό ζήτημα της σύλληψης και εκκάλυψης 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 ή 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 ή και ενός Καλντερόν, όπως παρατηρεί ο ίδιος Μπένγιαμιν, δεν τον εμποδίζει να αντλήσει από αυτήν μια καταλυτική φιλοσοφική ένταση με επίκεντρο την έννοια της «καταγωγής»<sup>128</sup> που καθοδηγεί την φιλοσοφική κατανόηση του εγχειρήματός του: «καταγωγή είναι η ενδελέχεια, στην οποία διακριβώνεται το γίνεσθαι», 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>129</sup>. Πρόκειται για την ιδέα της αλληγορικής μορφής<sup>130</sup>, με την οποία, ως κατασκευαστική αρχή, θα επιχειρηθεί να ανασυγκροτηθεί η ιστορική εμπειρία και στην οποία θα αναδειχτούν τα δυνατά της όρια.

- 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>131</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>132</sup>. Για τον Μπένγιαμιν η πολυσημία των πραγμάτων, που συνέχεται 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>133</sup> Η αλληγορική, χριστιανική γραφή πρέπει να εκφράσει έναν κόσμο που σφραγίζεται από το δόγμα της ενοχής<sup>134</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>135</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>136</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>137</sup>. Όλος ο χώρος όπου διαδραματίζονται τα πράγματα, η ίδια η φύση τέμνεται, στην γαλήνια αιωνιότητά της, από την ενοχή και την κατάπτωση, η συμπαγής οντότητά της κομματιάζεται και αποκτά εκ των πραγμάτων έναν χαρακτήρα κλονισμένο και κατ' επέκταση ιστορικό· τίθεται έτσι σε μια διάσταση παροδικότητας, και κατά τούτο νοείται ως ιστορία· από την άλλη πλευρά η ιστορία, μέσα στο συνεχές των καταστροφών, αποκτά «ως διαδικασία συνεχούς πτώσης»<sup>138</sup> 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 φύση. «Το μπαρόκ είναι στοιχειωμένο από την ιδέα της καταστροφής», γράφει ο Μπένγιαμιν<sup>139</sup>.

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 Μπένγιαμιν 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>140</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. Η αλληγορία συγκροτείται βάσει της ίδιας της αντινομίας της που συνίσταται στο γεγονός ότι αποτελεί αφ' ενός μεν έκφραση, αφ' ετέρου δε σύμβαση<sup>141</sup>: 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 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 γραμματικούς/γλωσσικούς κανόνες της διαμήνυσης προς τον άλλον<sup>142</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 συμπύσσονται 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 εκφραστική σχέση μεταξύ του αλληγορικός σημασινομένου 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>143</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>144</sup>- τα ιστορικά φαινόμενα είναι ατελή, στο βαθμό που δεν προσδιορίζονται στον συγκεκριμένο χαρακτήρα τους- εν τούτοις όμως «φέρουν το

ίχνος ενός πρωταρχικού νοήματος» (ήτοι 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>145</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. Έτσι 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.

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 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 σημαινομένου. Γι' αυτό ακριβώς, στο σημείο αυτό, ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Μπένγιαμιν ξαναπέφτει στο μύθο, σε μια προϊστορική καθ' εαυτήν και αμετάβλητη κατάσταση<sup>146</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>147</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, ήτοι 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>148</sup>. Η φυσική ιστορία, ως σύλληψη, οφείλει να παραπέμπει ακριβώς στη διάλυση κάθε πρωταρχικότητας. Το καθήκον της σκέψης, όπως τονίζει 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. Όμως ο Αντόρνο θέλει να προχωρήσει και να αναδείξει το κρίσιμο περιεχόμενο που βαραίνει σε αυτήν την τομή: δεν πρόκειται για μια απλή σημειολογική τομή. Στο εφήμερο ενέχεται η τραγικότητα της συνάντησης φύσης και ιστορίας, καθ' όσον και στα δύο πεδία έχει υπονομευτεί η σταθερότητά τους: «το στοιχείο [...] στο οποίο η φύση και η ιστορία γίνονται αμοιβαία σύμμετρες είναι εκείνο της μοιραίας καταστροφής»<sup>149</sup>. Η «κατ' εξοχήν κοσμική κατηγορία», η κατάπτωση, η καταστροφή είναι το κοινό πεδίο φύσης και ιστορίας. Ο Μπένγιαμιν είχε αναδείξει μέσω της αλληγορίας, πάνω στη θεατρική σκηνή του μπαρόκ, ότι το μόνο που υπάρχει στον κόσμο που μας περιβάλλει είναι ερείπια: τα ερείπια τόσο της φύσης όσο και της ιστορίας. Για τον Αντόρνο αυτό που απομένει στη φιλοσοφία είναι να ερμηνεύσει «αυτά τα ιερογλυφικά, τους ολοένα ανανεωνόμενους οϊωνούς της επερχόμενης καταστροφής στα πιο μικρά πράγματα, τα



θραύσματα που προκαλεί η κατάπτωση και τα οποία είναι φορείς των αντικειμενικών σημασιών»<sup>150</sup>.

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 την οντολογική ερωτηματοθεσία (δηλαδή προς την σύλληψη του φυσικού χαρακτήρα της ιστορίας) τονίζοντας όμως ότι εδώ τίθεται μια άλλη έννοια οντολογίας «απ' ό,τι συνήθως κατανοείται με αυτόν τον όρο». Αυτή η διαφορετική εννόηση της οντολογίας συνίσταται στη διαφύλαξη ενός στοιχείου που σφραγίζει την οντολογία, ενός στοιχείου που συνέχεται (σε μια πρώτη εννόηση) με το μυθικό στοιχείο, το οποίο όμως αναβαθμίζεται από τον Αντόρνο ως αυτό στο οποίο διαφυλάσσεται κάτι το μη αναγώγιμο· κάτι τέτοιο ενυπάρχοντας στην ιστορία αναστέλλει τη γραμμική συνεχή παραγωγή της, αφαιρεί τον αυστηρό διαδικασιακό χαρακτήρα της, την εγγενή (έως και απειλητική) κίνησή της προς τα εμπρός, που σύμφωνα με τη δική της έννοια είναι αυτή που αποκλειστικά τη σφραγίζει. Υπάρχει κάτι, κάτι μη αναγώγιμο, και αυτό βρίσκεται στη διασταύρωση φύσης και ιστορίας, έτσι ώστε να αναχαιτίζεται ο ακάθεκτος χαρακτήρας της μεταξύ τους ταύτισης.

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 Ντιλτάι, καθώς αυτός «παρέμεινε στο πεδίο της ιστορίας του πνεύματος» και «απέτυχε εντελώς στη σύλληψη της πλήρους περιεχομένου απτής πραγματικότητας»<sup>151</sup>. Για τον Ντιλτάι 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. Έτσι όμως 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. Η στόχευση αφορά το γεγονός «στη φυσικο-ιστορική έκφρασή του», που θέλει να οδηγήσει σε κάτι διαφορετικό από μια γραμμική, συνεχή πορεία από το ιστορικό γεγονός και στην 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 κλασσικής 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>152</sup>. Αν μέσα στην ιστορία αναζητείται ένα αρχαϊκό, δηλαδή ένα πάγιο, μυθικό στοιχείο, το έδαφος αρχίζει και γίνεται επισφαλές εν όψει του κινδύνου εξόδου από τη διαλεκτική. Αυτόν τον κίνδυνο επιχειρεί ο Αντόρνο να τον αναδιατάξει- όχι όμως παρακάμπτοντάς τον αλλά θέλοντας, τρόπον τινά, να εμμείνει στην επικινδυνότητα του εδάφους.

Ήδη 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 (ιστορικά 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>153</sup>): κατά μια έννοια η σύλληψη αυτή μπορεί να παραπέμψει στην χαιντεγκεριανή 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>154</sup>. Ο Αντόρνο για να εμβαθύνει τη σύλληψή του κάνει μια ψυχολογίστικου τύπου αναφορά στο φαινόμενο του déjà-vu, όταν, εντός του παρόντος, επαναγνωρίζουμε κάτι ως ήδη υπάρχον. Η αναφορά δεν μπορεί να καλύψει το βάθος της σύλληψης και ο Αντόρνο προχωρά σε μια περιοχή ακόμη πιο επισφαλή. Ανιχνεύει τη φαινομενικότητα του απονεκρωμένου κόσμου προς μια κατεύθυνση όπου η επίφαση, η φαινομενικότητα είναι το αδρανές πεδίο του σύγχρονου μύθου: ένα «αρχαϊκό άγχος», μια «απειλή», μια «χοάνη» που μέσα της παρασύρονται τα πάντα- «ένα αρχαϊκό άγχος συμβαίνει παντού όπου μας αντιτάσσεται αυτός ο φαινομενικός κόσμος της σύμβασης»<sup>155</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 όμως η σχέση προς τον Μπένγιαμιν είναι και πάλι εμφανής, καθότι, όπως αναπτύσσει ο Γιούργκεν Χάμπερμας, στον Μπένγιαμιν ανακλύπει «μια απόκρυφη επικοινωνία του πιο αρχαίου δυναμικού σημασιών των ανθρώπινων αναγκών με τις καπιταλιστικά παραγόμενες συνθήκες ζωής»<sup>156</sup>.) «Στην πραγματικότητα η δεύτερη φύση είναι η πρώτη», θα πει ο Αντόρνο· στον Λούκατς η δεύτερη φύση παρέμεινε αμετάκλητα δεύτερη, 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 αρχαϊκότητα. Όλη η σύλληψη επιτείνεται με μια τελευταία αναγωγή: με την αναφορά στην ίδια τη δυνατότητα έκφρασης, -κάτι που βρίσκεται ακριβώς στον αντίποδα από τις θέσεις που έχει διατυπώσει για την εκφραστική δυνατότητα, για τον λυρισμό, ο Λούκατς: στη δική του θεώρηση, με τη δεύτερη φύση, με τον πραγματοποιημένο κόσμο της σύμβασης ο λυρισμός, δηλαδή η εσωτερικότητα, έχει απωλεσθεί ανεπίστρεπτα και οι όποιες στιγμές λυρισμού υποκύπτουν στην πραγματοποιημένη νομοτέλεια. Η έκφραση, στην οποία ενσαρκώνεται ο δυνάμει λυρισμός ενός υποκειμένου, είναι αναπόσπαστη από την ιστορική πραγματικότητα μέσα στην οποία γεννήθηκε- και άρα είναι αποκλειστικά αναγώγιμη σε αυτήν. Ο Αντόρνο επιχειρεί, αντίθετα, να διασώσει κάτι μέσα στην έκφραση, για την οποία ασφαλώς γνωρίζει ότι ναι μεν δεν μπορεί να αποσπαστεί από την πραγματοποιημένη επίφαση, ναι μεν γεννάται μέσα στην επίφαση της δεύτερης φύσης και δεν μπορεί να αποσπαστεί από την ιστορικότητά της, ωστόσο υπάρχει κάτι που αντιστέκεται στην ιστορικότητα και ας συνέχεται αναπόδραστα προς αυτήν· κάτι που δεν περιορίζει την έκφραση στην (δυνάμει μονοσήμαντη) αναγωγή στο ιστορικό, κάτι το μη αναγώγιμο, κάτι εν πολλοίς άρρητο. Το μυθικό πυρακτώνεται καθότι αποκτά μια άλλη διάσταση πέρα από την αδρανή του φύση και αναδεικνύεται ως δυνατότητα αντίστασης στη μονοσήμαντη, γραμμική ιστορικότητα. Κατά τούτο αυτή η σύλληψη στοχεύει μάλλον στην αποδέσμευση από την ασφυκτική αισιοδοξία μιας τελεολογικής ιστορικής οπτικής που θέλει να περικλείσει εντός της τα πάντα. «Το άγχος», «η απειλή», «η χοάνη», «η έκφραση» είναι ποιότητες που βαρύνονται από την αρνητικότητά τους, βαρύνονται από τη δεινή σημασία τους για τα ανθρώπινα πράγματα, για τα πράγματα του κόσμου, ταυτόχρονα όμως αυτό το Δεινό<sup>157</sup> κλονίζει τη δεσμευτική, αρραγή κίνηση μιας αισιόδοξης διαλεκτικής, την ασφυκτική τροχιά των ιστορικών αναγωγών και των εννοιακών ανασυγκροτήσεων και επιχειρεί να ανοίξει τις δυνατότητες «σε μια αλλαγή προοπτικών», όπως είχε θέσει προγραμματικά ο Αντόρνο το στόχο της δικής του προβληματικής.

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 1931) 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) ότι η έντονη οντολογική χροιά αυτών των εννοιμάτων απέτρεψε τη δημοσίευση του κειμένου κατά τη διάρκεια της ζωής του Αντόρνο. Εν τούτοις, ακόμα και υπό αυτό το οντολογικό πρίσμα, στις εννοήσεις αυτές του Αντόρνο διαφαίνεται και προεικάζεται η βασική του σύλληψη για εκείνο το οποίο δεν απορροφάται πλήρως από την ιστορική (άρα και εννοιακή) συγκρότηση, για εκείνο που θα αποκληθεί «μη ταυτό».

\*\*\*

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 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>158</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>159</sup> - Η ηδονή που γεννάται από την ακαταλληλότητα της φαντασίας παραλλήλως με την κατάδειξη της ικανότητας του πνεύματος «που υπερβαίνει κάθε μέτρο των αισθήσεων» είναι 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.

### Βιβλιογραφικές σημειώσεις της πρώτης ενότητας

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, (Erkenntniskritische Vorrede), Gesammelte Schriften, Bd. I-1, σελ. 215, η ελληνική μετάφραση του προλόγου στον τόμο: Βάλτερ Μπένγιαμιν, Η αποστολή του μεταφραστή και άλλα κείμενα για τη γλώσσα, μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης, εκδ. Πατάκη, 2011, σελ. 86.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (Hg. Wilhelm Weischedel), Suhrkamp, 1995, B 754, 755/ A 726, 727 Immanuel Kant, Κριτική του καθαρού Λόγου, τεύχος τέταρτο, Υπερβατική μεθοδολογία, Εισαγωγή, μετάφραση, παρατηρήσεις, Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, Αθήναι, 1987, B 754, 755/ A 726, 727.

<sup>3</sup> Th. W.Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften Bd.6, Suhrkamp, 1973, σελ. 43, **στο εξής παραπέμπεται ND**, Αρνητική Διαλεκτική, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006, σελ. 49, **στο εξής παραπέμπεται ΑΔ**.

<sup>4</sup> Th. W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, 1973, σελ. 74, **στο εξής παραπέμπεται: ÄTh.**, Αισθητική Θεωρία, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2000, σελ. 87, **στο εξής παραπέμπεται ΑιΘ**. (στα παρατιθέμενα αποσπάσματα υπάρχουν ορισμένες τροποποιήσεις).

<sup>5</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, (Studien über Marxistische Dialektik), der Malik Verlag, Berlin, 1923, ανατύπωση Schwarze Reihe, Verlag de Munter, Amsterdam, 1967, σελ. 129, Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Καβουλάκος, εκδ. Εκκρεμές, 2006, σελ. 134, υπάρχει και προγενέστερη ελληνική έκδοση: Γκεόργκη Λούκατς, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, μετάφραση Γιάννης Παπαδάκης, εκδ. Οδυσσέας, 1975, σελ. 189.

<sup>6</sup> ND σελ. 35, ΑΔ σελ. 39.

<sup>7</sup> ND σελ. 35, ΑΔ σελ. 39.

<sup>8</sup> Th.W.Adorno, «Der Essay als Form», από τον τόμο: *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, 1994, σελ. 24, «Το Δοκίμιο ως είδος», μετάφραση Βασιλική Ρουστοπάνη- Neumann, εκδόσεις Ερασμος, 1998, σελ. 31. Στην ανάπτυξη αυτού του κειμένου ο Αντόρνο προχωρά σε έναν αναστοχασμό για τη μορφή του ίδιου του φιλοσοφικού λόγου- η δοκιμαϊκή μορφή του λόγου, την οποία θέλει ο ίδιος να αναδείξει, οδηγεί εγγενώς έξω από τα όρια της συστηματικής βεβαιότητας και θεμελίωσης. Έτσι ανακύπτει η ανάγκη μιας φιλοσοφικής αντίστιξης προς τους τέσσερις καρτεσιανούς κανόνες περί της μεθόδου (περί της σαφούς και διακριτής κρίσης, περί της διαίρεσης των προβλημάτων, περί της κατεύθυνσης από τα απλούστερα προς τα συνθετότερα, περί της πληρότητας των απαριθμήσεων). Απέναντι σε αυτούς τους κανόνες ο Αντόρνο θα στηρίξει τη θέση του στο ότι «δεν είναι τόσο ότι το δοκίμιο αδιαφορεί για την αναμφίβολη βεβαιότητα όσο ότι την καταγγέλει ως ιδεώδες».

<sup>9</sup> Th.W.Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, Fragmente zur Vorlesung 1965/66, Hg. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, 2003, σελ 62 και ND σελ. 35, ΑΔ σελ. 40.

---

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 13, Suhrkamp, 2006. **(Στο εξής παραπέμπεται: GF)**

<sup>11</sup> Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, Der Sammler und der Historiker*, Aufsätze, Essays, Vorträge, Gesammelte Schriften, Bd II 2, Suhrkamp, 1991, σελ. 468, Walter Benjamin, *Εντουαρντ Φουξ, συλλέκτης και ιστορικός*, στον τόμο: Για το έργο τέχνης, τρία δοκίμια, πρόλογος- μετάφραση- σχόλια Αντώνης Οικονόμου, επίμετρο Jürgen Habermas, Πλέθρον, 2013, σελ. 87.

<sup>12</sup> Karl Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μετάφραση Μπάμπης Λυκούδης, εκδόσεις Παπαζήση, 1978, σελ. 26.

<sup>13</sup> Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, Μετάφραση-προλεγόμενα- ερμηνευτικά σχόλια Π.Θανασιάς, εκδ. Μεταίχμιο 2006, σελ.126.

<sup>14</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία*, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας, ο.π. σελ. 133.

<sup>15</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία*, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας, ο.π. σελ. 116.

<sup>16</sup> Walter Jaeschke, *Hegel, Handbuch, Leben- Werk- Wirkung*, Verlag J.B.Metzler, Stuttgart, Weimar, 2003, σελ. 410.

<sup>17</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και Αλήθεια*, Εκδόσεις Κριτική, 1997, σελ. 377.

<sup>18</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και Αλήθεια*, ο.π. σελ. 330.

<sup>19</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, (GF σελ. 34).

<sup>20</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, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1990, σελ. 376, σημείωση 8.

<sup>21</sup> GF σελ. 73.

<sup>22</sup> GF σελ. 77.

<sup>23</sup> ND σελ. 145, ΑΔ σελ. 177.

<sup>24</sup> GF σελ. 78.

<sup>25</sup> GF σελ. 78.

<sup>26</sup> Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και Κράτος*, μετάφραση Θέμης Μιχαήλ εκδόσεις Διεθνής Βιβλιοθήκη, Απρίλιος 1974, σελ. 132.

<sup>27</sup> Η επιστολή του Μπακούνιν στον Νετσάγιεφ χρονολογείται στις 2 Ιουνίου 1870 (Λοκάρνο) και βρίσκεται στον τόμο: Σεργκί Νετσάγιεφ, *Η κατήχηση του επαναστάτη*, Μιχαήλ Μπακούνιν, *Απάντηση στον Νετσάγιεφ*, μετάφραση – επιμέλεια Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις Πανοπτικόν, 2011, σελ. 62.

<sup>28</sup> GF σελ. 90.

<sup>29</sup> GF σελ. 91.

<sup>30</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, 2013, σελ. 388 και 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». (σελ. 646)

<sup>31</sup> ND σελ. 302, ΑΔ σελ. 369.

<sup>32</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 αιτίων (causa materialis, causa formalis, causa finalis, causa efficiens). Αυτό ακριβώς το «αυτονόητο» 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. 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 Χέλντερλιν, στον οποίο παραπέμπει ο έμπνους στοχασμός του Χάιντεγκερ (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze, (Die Frage nach der Technik)*, Neske, 1954 (σελ. 28 και 35), Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Περί πολιτικής, Περί αλήθειας, Περί τεχνικής*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Ηριδανός, 2011, σελ. 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, 1989, σελ. 286.

<sup>33</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο.π. σελ. 393.

<sup>34</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο.π. σελ. 394.

<sup>35</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο.π. σελ. 404 και 405.

<sup>36</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ο.π. σελ. 405.

<sup>37</sup> ND σελ. 325, ΑΔ σελ. 397.

<sup>38</sup> ND σελ. 326, ΑΔ σελ. 399.

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. σελ. 246, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, ο.π. σελ. 248.

<sup>40</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (Επιμ. Gretel Adorno και Rolf Tiedemann), Suhrkamp, 1990, σελ. 152.

<sup>41</sup> Th. W. Adorno, *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, Suhrkamp, 1995, σελ. 203.

<sup>42</sup> Βλ. σημείωση 47.

<sup>43</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*, ο.π. σελ. 218.

<sup>44</sup> ND σελ. 164, ΑΔ σελ. 200.

<sup>45</sup> ND σελ. 164, ΑΔ σελ. 200.

<sup>46</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 Τζαβάρια, εκδ. Δωδώνη, 1991, σελ. 97-98.

<sup>47</sup> ND σελ. 62, ΑΔ σελ. 74.



<sup>48</sup> Carl- Friedrich Geyer, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, σελ. 93.

<sup>49</sup> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, τόμος I, 2, Suhrkamp, 1974, σελ. 691-704. Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Για την έννοια της ιστορίας*, στον τόμο: *Είκοσι χρόνια*, εκδόσεις Νήσος, 2012, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας και Αριστείδης Μπαλάς, σελ.79-97. Οι παραπομπές γίνονται σε αυτήν τη μετάφραση. Η ίδια μετάφραση είχε δημοσιευτεί στο περιοδικό *ο Πολίτης*, τεύχος 43, Νοέμβριος 1997, σελ.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 εγχειρηματός 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».

Υπάρχει και προγενέστερη ελληνική μετάφραση: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, μετάφραση Μηνά Παράσχη, εκδόσεις Ουτοπία, 1983, σελ.7-54.

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» στον τόμο: Siegfried Unseld, (επιμ), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, σελ. 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, 2013, σελ. 133.

<sup>50</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, 1975, σελ. 19.

<sup>51</sup> Walter Benjamin, «Der Sürrealismus Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz» στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Gesammelte Schriften Bd. II-1, σελ. 308. Ελληνική μετάφραση: «Υπερρεαλισμός, το τελευταίο ενσταντανέ της ευρωπαϊκής διανόησης», μετάφραση Στέλλα Νικολούδη, περιοδικό *ο Πολίτης*, Νοέμβριος 1997, τεύχος 43, σελ. 40-47 και σε μετάφραση του Αντώνη Οικονόμου στον τόμο *Βάλτερ Μπένγιαμιν, Για το έργο τέχνης- τρία δοκίμια* ο.π. σελ. 61-79.

<sup>52</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, σελ. 405.

<sup>53</sup> Walter Benjamin, «Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik», στον τόμο *Fragmente Autobiographische Schriften*, Gesammelte Schriften Bd. VI, σελ. 92.

<sup>54</sup> Walter Benjamin, «Theologisch- Politisches Fragment» στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Gesammelte Schriften Bd. II-1σελ. 203. 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>55</sup> Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand, Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, 1983, σελ. 127. Η παραπομπή αφορά: Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Bd. V 1, Das Passagen-Werk, σελ. 490-491.

<sup>56</sup> Ομόλογο της προόδου, και ιδιαίτερα στην τεχνολογική της διάσταση, θεωρεί ο Μπένγιαμιν και τον ίδιο τον φασισμό. Αντίθετα ο ίδιος ήθελε να συλλάβει τις δυνατότητες της τεχνικής και την απώλεια της «αύρας» σε μια άλλη αναιρετική διάσταση, όπως προκύπτει από τις θέσεις που αναπτύσσει για την τέχνη στο δοκίμιό του *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του*: εδώ, μέσα από μια συνηγορία του αναπαραγωγίμου πλέον χαρακτήρα της τέχνης, είναι σαν να θέλει ο Μπένγιαμιν να πλήξει κατάστημα την ιερότητα, τη «μοναδιαία» παρουσία του έργου τέχνης για να τη διαφυλάξει, μετασχηματισμένη, στη μαζική της πρόσληψη- είναι δεδομένη η αντιπαράθεση του Αντόρνο, ο οποίος εν τούτοις αναγνωρίζει ότι η θέση του Μπένγιαμιν για την τεχνική αποτελεί κατ' εξοχήν ένδειξη της τάσης της σκέψης του να εκχωρεί την πνευματική της δύναμη στο εντελώς αντιτιθέμενο. Στο επίκεντρο τίθεται η άρση της αυτονομίας της τέχνης και η διείσδυση των τεχνικών αναπαραγωγής στην εσωτερική δομή των έργων τέχνης, όπως τονίζει ο Jürgen Habermas στην προαναφερθείσα μελέτη του (βλ. σημείωση 36) (Walter Benjamin, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner

technischer Reproduzierbarkeit», Gesammelte Schriften, τόμος I, 2, Suhrkamp, 1974, σελ. 431-471 και 471-509 (τρίτη εκδοχή του κειμένου). Βάλτερ Benjamin «Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του», στον τόμο: *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδόσεις Κάλβος, 1978. Υπάρχει μεταγενέστερη ελληνική μετάφραση στον τόμο Walter Benjamin *Για το έργο τέχνης, Τρία δοκίμια (Το έργο τέχνης την εποχή της δυνατότητας τεχνικής αναπαραγωγής του)*, πρόλογος –μετάφραση- σχόλια Αντώνης Οικονόμου, επίμετρο Γιούργκεν Χάμπερμας, εκδόσεις Πλέθρον, 2013. – Η ένταση ανάμεσα στην τέχνη και στην τεχνική εκτείνεται και σε μια σειρά δοκιμίων όπως είναι το δοκίμιο «Συνοπτική ιστορία της φωτογραφίας» (σε αυτό το προγενέστερο κείμενο ο Μπένγιαμιν ανιχνεύει ακόμα στη φωτογραφία το ίχνος της μαγείας που έτεινε πλέον να εξαφανιστεί) («Kleine Geschichte der Photographie», *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Gesammelte Schriften, Bd II 1 Suhrkamp, 1991, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδόσεις Κάλβος, 1978) και το δοκίμιο «Εντουαρντ Φουξ, συλλέκτης και ιστορικός»: εδώ η τεχνική αποσπάται από τα φυσικοεπιστημονικά της συμφοραζόμενα για να αναδειχθεί η ιστορική πραγματικότητά της: ανακύπτει έτσι ο δυναμικός, αποδομητικός χαρακτήρας της τεχνικής έναντι της παραδοσιακής σύλληψης της τέχνης, με αποτέλεσμα να καταστεί δυνατή «η ένθεση ενός παρελθόντος στην ύφανση του παρόντος», μια σχέση που δεν εξαντλείται στην αιτιακή συνάφεια. Η μαζική πρόσληψη της τέχνης αποδομεί την ίδια την έννοια της ιδιοφυίας (Genius), που έδινε τον κανόνα στην τέχνη, σύμφωνα με την καντιανή θεώρηση στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (§ 46, α΄μέρος, Κριτική της αισθητικής κριτικής δύναμης). (Eduard Fuchs, *Der Sammler und der Historiker*, *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Gesammelte Schriften, Bd II 2, Suhrkamp, 1991, *Εντουαρντ Φουξ, συλλέκτης και ιστορικός*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδόσεις Κάλβος, 1978· υπάρχει επίσης η προαναφερθείσα μεταγενέστερη ελληνική έκδοση, ο.π. πρόλογος –μετάφραση-σχόλια Αντώνης Οικονόμου, εκδόσεις Πλέθρον, 2013).

Διεξοδικά πραγματεύεται το ζήτημα της υποδοχής της τεχνικής τόσο από την πλευρά των μαρξιστών διανοουμένων όσο και αυτών της λεγόμενης «συντηρητικής επανάστασης» (konservative Revolution), κατά τις πρώτες κρίσιμες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αι., ο Jeffrey Herf στη μελέτη του: *Αντιδραστικός μοντερνισμός. Τεχνολογία, Κουλτούρα και Πολιτική στη Βαϊμάρη και το Γ΄Ράιχ*. Μετάφραση Παρασκευάς Ματάλας, επιστημονική επιμέλεια Χρήστος Χατζηιωσήφ, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 1996.

<sup>57</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο.π. σελ. 695, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο.π. σελ. 82.

<sup>58</sup> Michael Löwy, *Walter Benjamin Προμήνυμα κινδύνου – Μια ανάγνωση των θέσεων «για τη φιλοσοφία της ιστορίας»*, μετάφραση Ρεβέκα Πεσσάχ, επιμέλεια Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, 2001, σελ. 102.

<sup>59</sup> Στη μελέτη του για το μπαρόκ 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, 1996, τεύχος 23, σελ. 237-240.)

<sup>60</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*, εκδόσεις Σμίλη, 1994, σελ. 156-157.

<sup>61</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, 2009, σελ. 21. *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα Παναγιώτης Κονδύλης, εκδόσεις Λεβιάθαν, 1994, σελ. 32.

<sup>62</sup> GF σελ. 132.

<sup>63</sup> Rolf Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus*, στον συγκεντρωτικό τόμο: *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"* ο.π. σελ. 83.

<sup>64</sup> Rolf Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus*, στον τόμο: *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"* ο.π. σελ. 89. Για την συγκεκριμένη παραπομπή του Rolf Tiedemann: Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, τόμος 8, σελ. 115, Καρλ Marx, *H 18<sup>η</sup> Μπρουνμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μετάφραση και σημειώσεις Φ.Φωτίου, εκδόσεις Θεμέλιο, 1982, σελ. 15.

<sup>65</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο.π. σελ. 701, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο.π. σελ. 90.

<sup>66</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο.π. σελ. 697, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο.π. σελ. 84.

<sup>67</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο.π. σελ. 698, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο.π. σελ. 86.

<sup>68</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο.π. σελ. 702, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο.π. σελ. 92.

<sup>69</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο.π. σελ. 703, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο.π. σελ. 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 κεντρική αρχή του Λάμπνιτς «ότι το σύστημά του διαλαμβάνει στην έννοια της μονάδας μια σχέση κατοπτρισμού της ολότητας στο ασυνεχές και μεμονωμένο» συναντά τη «μανία» του Μπένγιαμιν «για την καταβύθιση στη λεπτομέρεια σε αναζήτηση αδιόρατων, ιδιαίτερων χαρακτηριστικών ενός κοινωνικού ή πολιτισμικού φαινομένου...» (Δημήτρης Καρύδας, «Ένα ίχνος του Λάμπνιτς. Για τη μοναδολογική κατασκευή της ιστορίας», περιοδικό *Αξιολογικά*, Νοέμβριος 2009, τεύχος 22, εκδ. Νήσος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σελ.23-55)

<sup>70</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, ο.π. σελ. 703, W. Benjamin, *Για την έννοια της ιστορίας* ο.π. σελ. 92.

<sup>71</sup> Michael Löwy, *Walter Benjamin Προμήνημα κινδύνου* ο.π. σελ. 172.

<sup>72</sup> Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand, Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, 1983, σελ. 110.

<sup>73</sup> Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, ο.π.σελ. 35.

<sup>74</sup> GF 121-122.

<sup>75</sup> GF σελ. 134.

<sup>76</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τόμ. VI, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1991, σελ. 589. Το απόσπασμα παρατίθεται σε μετάφραση του Γ. Σαγκριώτη από το κείμενο: «Μεταξελίξεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία. Αλήθεια και χρόνος», από τον τόμο: *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, επιμέλεια Κ.Καβουλάκος, εκδόσεις Νήσος, 2003, 125-147.

<sup>77</sup> Th.W.Adorno, *Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, 1990, σελ. 337. Η διάλεξη *Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας* περιέχεται στην ελληνική έκδοση: *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, Μετάφραση Θεοδωρής Λουπασάκης, Πρίσμα, 1992, σελ. 30.

<sup>78</sup> Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, σελ. 264, Th.W.Adorno, *Αισθητική Θεωρία*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Αλεξάνδρεια, 2000, σελ. 302.

<sup>79</sup> Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933- 1944*, Harper &Row, New York, 1944.

Όπως επισημαίνουν οι Δημήτρης Καρύδας και Γιώργος Σαγκριώτης στην εισαγωγή τους από το έργο του Carl Schmitt *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χόμπς, Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, ο Νόιμαν υπήρξε μαθητής του Καρλ Σμιττ και στο συγκεκριμένο έργο συγκρίνει το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς με το θηρίο της Παλαιάς Διαθήκης Βεεμώθ (*Ιώβ 40:15*) και όχι με τον Λεβιάθαν (εισαγωγή σελ. 15).

<sup>80</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, (Erkenntniskritische Vorrede), ο.π. σελ. 208, ελληνική μετάφραση του Γ. Σαγκριώτη ο.π. σελ. 66.

<sup>81</sup> Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW τομ. 3, σελ. 7 (και σελ.535), Καρλ Marx, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, στον τόμο: Φρίντριχ Ενγκελς, *Λουδοβίκος Φόουερμπαχ και το τέλος της κλασσικής γερμανικής φιλοσοφίας*, μετάφραση Φ.Φωτίου, εκδόσεις Θεμέλιο, 1982, σελ. 90. (Στο παρατιθέμενο απόσπασμα της μετάφρασης έχει γίνει μια τροποποίηση).

<sup>82</sup> GF σελ. 184.

<sup>83</sup> Σύμφωνα με την εισαγωγική ανάπτυξη του Ματτίας Γιουνγκ για την Ερμηνευτική στον τόμο: Matthias Jung, *Hermeneutik, zur Einführung*, εκδ. Junius, 2001, σελ. 71.

<sup>84</sup> GF σελ. 183.

<sup>85</sup> Ο Βάλτερ Μπένιαμιν, στον γνωσιοκριτικό πρόλόγο 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. σελ. 215, ελληνική μετάφραση του Γ. Σαγκριώτη ο.π. σελ. 85.

<sup>86</sup> Th.W.Adorno, *Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften*, «Die Idee der Naturgeschichte», σελ. 359, Τεοντόρ Β. Adorno, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας, μετάφραση Θεοδωρήσ Λουπασάκης*, εκδ. Πρίσμα, 1992, σελ. 63.

<sup>87</sup> GF σελ. 187.

<sup>88</sup> Η διατύπωση «ποιοτικά νέο» παραπέμπει άμεσα στη σύλληψη του Γκέοργκ Λούκατς για την ιστορία, για το ιστορικό γίνεσθαι, στο οποίο εντοπίζεται «η αδιάκοπη ανάπτυξη του ποιοτικά νέου». Georg Lukács

*Geschichte und Klassenbewußtsein*, ο.π. σελ. 159, Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μετάφραση Κ.Καβουλάκος, ο.π. σελ. 195.

<sup>89</sup> Theodor W.Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, ο.π.. Ο Adorno παραπέμπει: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1922, σελ. 44.

<sup>90</sup> Th.W.Adorno, *Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften*, «Die Aktualität der Philosophie», σελ. 327. Η ελληνική μετάφραση του κειμένου «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» βρίσκεται στην έκδοση: Τεοντόρ Β. Αντόρνο, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, μετάφραση Θεοδωρήσ Λουπασάκης, ο.π.σελ.16.

<sup>91</sup> Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften 1*, ο.π. «Die Aktualität der Philosophie», σελ. 328. Στην ελληνική μετάφραση «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» ο.π.σελ.17.

<sup>92</sup> Στο έργο του *Οροι, Αξίες, Πράξεις* ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης αναπτύσσει διεξοδικά τη σελεριανή θεώρηση με επίκεντρο αφ' ενός μεν 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) (σελ. 333) έτσι ώστε το φαινομενολογικό δεδομένο να ανορθωθεί ως «αξιακό απριόρι»: «οι υλικές ουσίες είναι φαινομενολογικά δεδομένα, αξιακά αρτιοί, και δεν παράγονται από τη διάνοια»· ο Ψυχοπαίδης θα αναδείξει ότι η υλικότητα των αξιών οδηγεί αναπότρεπτα στην ιστορική ανάπτυξή τους (σελ. 339). Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Οροι, Αξίες, Πράξεις*, εκδόσεις Πόλις, 2005, σελ. 326- 385.

<sup>93</sup> Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, Francke Verlag, Bern, 1955, σελ. 194.

<sup>94</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 347, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 45.

<sup>95</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 348, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 46.

<sup>96</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, σελ. 19- 20, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, Πρόλογος- μετάφραση- σχόλια Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, 1978, σελ. 50-51.

<sup>97</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1998, σελ. 125 και 130. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα, Χρήστου Μαλεβίτση, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1990, σελ. 197 και 203.

<sup>98</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 353, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 54.

<sup>99</sup> Δ. Καρύδας, *Σημειωτόν του χρόνου, Για τη φιλοσοφία της ιστορίας μετά τον Adorno* σελ. 29. Υπό έκδοσιν.

---

<sup>100</sup> Konstantinos Rantis, *Geist und Natur, Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, σελ. 137.

<sup>101</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 354, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 54.

<sup>102</sup> ND σελ. 347-353, ΑΔ σελ. 424-432.

<sup>103</sup> Ο Κωνσταντίνος Ράντης παραπέμπει: R.Tiedemann, «Gegenwärtige Vorwelt. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I)», στο *Frankfurter Adorno Blätter V*, Μόναχο 1998.

<sup>104</sup> Konstantinos Rantis, *Geist und Natur*, ο.π.σελ. 147,148.

<sup>105</sup> GF σελ. 169.

<sup>106</sup> GF σελ. 170.

<sup>107</sup> GF σελ. 170.

<sup>108</sup> GF σελ. 172.

<sup>109</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, MEW τομ. 1, σελ. 85. Καρλ Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, βιβλίο I, μετάφραση Παναγιώτη Μαυρομμάτη, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, 1996, σελ. 84

<sup>110</sup> ND σελ. 350, ΑΔ σελ. 428.

<sup>111</sup> ND σελ. 350, ΑΔ ελλ. 428.

<sup>112</sup> ND σελ. 350, ΑΔ ελλ. 428.

<sup>113</sup> GF σελ. 192

<sup>114</sup> GF σελ. 169.

<sup>115</sup> GF σελ. 192.

<sup>116</sup> Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt Frankfurt, 1970, σελ. 27 και 38.

<sup>117</sup> Helmut Reichelt, ο.π. σελ. 69.

<sup>118</sup> GF σελ. 175,176.

<sup>119</sup> Για τον Αντόρνο η αποδοχή της προτεραιότητας μιας αρχής, ενός πρώτου, συνιστά εν τέλει ιδεολογία, οποιοδήποτε περιεχόμενο και αν έχει αυτό το πρώτο, κατά συνέπεια ακόμη και αν αυτό παραπέμπει στον χώρο της συνολικής κοινωνικής διαδικασίας (ND σελ. 50, ΑΔ σελ. 59). Στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του με θεματική την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* 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, 1995, σελ. 224).

<sup>120</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, ο.π. σελ. 144. Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Καβουλάκος, ο.π. σελ. 163.

<sup>121</sup> ND σελ. 145, ΑΔ σελ. 176.

Χαρακτηριστική περίπτωση αυτής της θεώρησης όπου η διαλεκτική επέχει θέση οικουμενικού νόμου εξήγησης αποτελεί η σύλληψη του Φρήντιχ Εγγκελς για τη φύση: ο Εγγκελς εκκινεί από αυτό το (αδιαφόρως) κοινό πεδίο της διαλεκτικής στη φύση και την 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, σελ. 348. Φ. Εγγκελς, *Διαλεκτική της φύσης*, μετάφραση Θεοδόση Μαρίνου, εκδόσεις Αναγνωστίδη, χ.χ., σελ. 92.

Ο Γκέοργκ Λούκατς είχε ήδη ασκήσει κριτική σε αυτή τη σύλληψη της διαλεκτικής της φύσης από τον Εγγκελς τονίζοντας «ότι στη γνώση της φύσης δεν είναι παρόντες οι αποφασιστικοί προσδιορισμοί της διαλεκτικής: η ολοκλήρωση υποκειμένου και αντικειμένου, η ενότητα θεωρίας και πράξης, η ιστορική μεταβολή του υποστρώματος των κατηγοριών σαν βάση των τροποποιήσεών τους στη σκέψη, κλπ. (Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über Marxistische Dialektik*, der Malik Verlag, Berlin, kleine revolutionäre Bibliothek, 1923, σελ. 17, Γκεόργκ Λούκατς, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, μετάφραση Γιάννης Παπαδάκης, εκδόσεις Οδυσσέας, 1975, σελ. 57.)

<sup>122</sup> GF σελ. 187.

<sup>123</sup> Γκέοργκ Λούκατς, *Η Θεωρία του μυθιστορήματος*, μετάφραση Σεραφείμ Βελέντζας, εκδ. Ακμων, 1978. Για την έννοια της δεύτερης φύσης σελ. 62 κ.επ.

<sup>124</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο.π. σελ. 207-430. Πρόκειται για την επ' υφηγεσία διατριβή του Βάλτερ Μπένγιαμιν, η οποία συντάχθηκε κατά το χρονικό διάστημα από τον Μάιο του 1924 έως τον Απρίλιο του 1925 με επόπτες καθηγητές τον Χανς Κορνέλιους και Ρούντολφ Κάουτς. 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». (βλ.σημείωση 129). 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 μεν στη μικρολογική επεξεργασία του υλικού και αφ' ετέρου στο όλο 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 εννομάτων 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, νοούμενη 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 σύντημηση». 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 της μεθοδολογίας και της θεματικής πραγμάτευσης 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 επίσης το exposé που συνέταξε ο ίδιος κατά προτροπή του καθηγητή Hans Cornelius, όπου συνοψίζονται βασικές θέσεις της εν λόγω επ' υφηγεσία 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 στηρίχθηκε η απόρριψη της επ' υφηγεσία 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, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2007, σελ. 108-127.

<sup>125</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 357, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 59.

<sup>126</sup> Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988, σελ. 33.

<sup>127</sup> Βλ. σημείωση 1.

<sup>128</sup> Είναι σαφές ότι προς τη σύλληψη της καταγωγής στον Μπένγιαμιν δεν συνεχεται 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*, Εστία, 2007, σελ. 241 και 245.

<sup>129</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, Abhandlungen*, 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, περιοδικό Πλανόδιο, 1996, τεύχος 23, σελ. 263.

<sup>130</sup> Burkhardt Lindner, «Allegorie», στον τόμο *Benjamins Begriffe*, επιμ. Michael Opitz και Erdmut Wizisla, πρώτος τόμος, Suhrkamp, 2000, σελ. 54.

<sup>131</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), 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 1981, σελ. 115-151)

<sup>132</sup> Hoffmann· Rösch, *Grundlagen, Stile, Gestalten der deutschen Literatur*, εκδ. Cornelsen, 2007, σελ. 91.

<sup>133</sup> Όπως παρατηρεί ο Πέτερ Μπύργκερ 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, 1974, σελ. 93.) -Ο Δημήτρης Καρύδας, στην ήδη αναφερθείσα μελέτη του, επισημαίνει τη συνάφεια της αλληγορίας προς τη σύλληψη της μονάδας, καθώς η αλληγορία αποτελεί «έναν ρητορικό τρόπο εντός του οποίου επιτελείται η εναρμόνιση των μονάδων μεταξύ τους». Στα πλαίσια αυτής της ανάπτυξης καθίσταται σαφές ότι οι σημασίες που συσσωρεύονται πάνω σε ένα ιστορικό γεγονός το βυθίζουν στο σκοτάδι- όμως «με τον συσχετισμό δύο αντιθετικών, απομακρυσμένων μεταξύ τους, προπάντων χρονικά, πραγματικοτήτων, παρατίθεται σε ένα δεδομένο παρόν μια εικόνα του παρελθόντος για να σημασιοδοτηθεί σε μια πρωτόγνωρη επικαιρότητα, κερδίζει δηλαδή την ιστορική της μοναδικότητα- τη μοναδικότητα και δυνατότητα που της είχαν αρνηθεί οι συνθήκες της εποχής...» Δημήτρης Καρύδας, «Ένα ίχνος του Λάμπνιτς. Για τη μοναδολογική κατασκευή της ιστορίας», περιοδικό *Αξιολογικά*, τεύχος 22, εκδ. Νήσος, Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, σελ. 32.

<sup>134</sup> Walter Benjamin, *Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σελ. 258, 259.

<sup>135</sup> Όπως αναπτύσσει ο 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, 1990, σελ. 677.

<sup>136</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 Βεσφαλίας το 1648.

<sup>137</sup> Hoffmann· Rösch, *Grundlagen, Stile, Gestalten der deutschen Literatur* ο. π.σελ. 108.

<sup>138</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο.π. σελ. 353.

<sup>139</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο.π. σελ. 246, , *Οι πηγές του γερμανικού δράματος*, μετάφραση Φώτης Τερζάκης και Γιώργος Σαγκριώτης, ο.π. σελ. 238.

<sup>140</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο.π. σελ. 208, Βάλτερ Benjamin, *Αποστολή του μεταφραστή*, μετάφραση Γ. Σαγκριώτης, ο.π. σελ. 67.

<sup>141</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο.π. σελ. 351.

<sup>142</sup> Friedrich Nietzsche, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», kritische Studienausgabe, επιμ. Giorgio Colli και Mazzino Montinari, de Gruyter, 1999, σελ. 879, Friedrich Nietzsche, «Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια», στον τόμο *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, πρόλογος-μετάφραση Θεόδωρος Πενολίδης, εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1991, σελ. 28.

<sup>143</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».

Τα σημαντικότερα δοκίμια του Μπένγιαμιν για τη γλώσσα έχουν συγκεντρωθεί στην ελληνική έκδοση: Walter Benjamin, *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια Φώτης Τερζάκης, εκδόσεις Νήσος, 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 σελ. 7-31) καθώς και ένα απόσπασμα από τις *Πηγές του γερμανικού δράματος* για τη γένεση της αλληγορίας.

<sup>144</sup> Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, ο.π. σελ. 42.

<sup>145</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 359, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 62.

<sup>146</sup> Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, ο.π. σελ. 42.

<sup>147</sup> Th.W.Adorno, *Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, 1990, σελ. 359-360. Τεοντόρ Β. Adorno, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, Μετάφραση Θεωδωρή Λουπασάκης, Πρίσμα, 1992, σελ. 63.

<sup>148</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 359, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 63.

<sup>149</sup> ND σελ. 353, ΑΔ σελ. 432.

<sup>150</sup> ND σελ. 353, ΑΔ σελ. 432.



<sup>151</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 361, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 66.

<sup>152</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 364, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 69.

<sup>153</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 364, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 70.

<sup>154</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ο.π. σελ. 20, Μάρτιν Χάιντεγγερ, *Είναι και Χρόνος*, ο.π.σελ. 52.

<sup>155</sup> Th.W.Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», ο.π. σελ. 364, «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ο.π. σελ. 70.

<sup>156</sup> Jürgen Habermas, «Walter Benjamin- Bewußtmachende oder rettende Kritik», ο.π. σελ. 211, ελληνική μετάφραση Αντώνη Οικονόμου: Βάλτερ Μπένγιαμιν- ο στόχος της κριτικής: συνειδητοποίηση η διάσωση, ο.π. σελ. 161.

<sup>157</sup> Ας σημειωθεί ότι ο Χάιντεγγερ, αναπτύσσοντας το χορικό της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή («πολλά τα δεινά...») θα πραγματευτεί το Δεινόν μέσα από μια σημασιολογική πορεία που αρχίζει από το φοβερό προχωρά προς το κραταίο και βίαιο και φτάνει στο ανοίκειο (unheimlich) για να σφραγίσει έτσι εν τέλει το Είναι του ανθρώπου «μέσα στην πιο υψηλή του ένταση και συνοχή». Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ο.π. σελ. 114-115. Μάρτιν Χάιντεγγερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ο.π. σελ. 184 και 185.

<sup>158</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 αυτοσχασία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου*, Δέκα δοκίμια, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2001, σελ. 200 κ.επ. και 207 κ.επ.

<sup>159</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. W.Weischedel, Suhrkamp, σελ. 180, (B 97, A 96), Immanuel Kant *Κριτική Κριτικής Δύναμης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, εκδ. Ιδεόγραμμα, 2002, σελ. 178.

\*\*\*

## Β' Πρόοδος

Ο Αντόρνο θεωρεί ότι η πρόοδος αποτελεί κατηγορία η οποία αφ' ενός συνέχει όλη την προβληματική της φιλοσοφίας της ιστορίας και αφ' ετέρου εισάγει στην προβληματική περί της ελευθερίας, επισημαίνοντας ότι αυτή η διαμεσολαβητική θέση της ανακλύπει ήδη στον εγγελιανό ορισμό της ιστορίας («ιστορία ως πρόοδος στη συνείδηση της ελευθερίας»<sup>160</sup>). Έτσι πριν προχωρήσει στο ζήτημα της ελευθερίας με βάση τη δεύτερη καντιανή κριτική, θα αναφερθεί σε ορισμένα ζητήματα που ανακλύπουν στην προβληματική περί της προόδου. Ας σημειωθεί, ότι αυτή η ενότητα,

που αποτελεί αντικείμενο ανάπτυξης στις ήδη αναφερθείσες πανεπιστημιακές παραδόσεις της περιόδου 1964-65, ταυτίζεται κατά το περιεχόμενό της με το κείμενο *Πρόοδος* από τον τόμο *Kulturkritik und Gesellschaft II* (1955)<sup>161</sup> – η μόνη διαφορά είναι ότι στις παραδόσεις τα υπό εξέταση θεματικά πεδία έχουν μεταξύ τους έναν σαφέστερο διαχωρισμό, ο οποίος και ακολουθείται στην παρούσα εργασία.

Αν και η νομιμότητα μιας διατύπωσης περί «γενικού σχήματος», όσον αφορά τις εννοήσεις του Αντόρνο, είναι μάλλον αμφίβολη, θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι η προβληματική περί της προόδου ακολουθεί το εξής γενικό σχήμα: πρόοδος νοούμενη ως κατεξουσιασμός και πρόοδος νοούμενη ως αντίσταση· δηλαδή, αν η πρόοδος συμπυκνώνεται στην πειστική αναγκαιότητα μιας ιστορικής πορείας, απέναντι σε αυτήν την πρόοδο δεν θέλει να διατυπώσει ο εγγεγραμμένος Αντόρνο μια αφηρημένη άρνηση. Η άρνηση της προόδου είναι προσδιορισμένη και, ως τέτοια προκύπτει μέσα από το περιεχόμενο του κυρίαρχου Λόγου, μέσα από την αμετάκλητη ενότητα του Λόγου, υπό τον οποίο νοείται η αναγκαιότητα της πορείας· μέσα σε αυτήν την ενότητα διαφυλάσσεται η διαφορά των ορίων ανάμεσα στον κατεξουσιασμό και στην αντίσταση προς αυτόν. Έτσι δεν αρθρώνεται η αφηρημένη, αποφαιτική κρίση που θα αμφισβητήσει την ύπαρξη μιας ομοιογενούς προοδευτικής πορείας αλλά ο στόχος είναι να αναδειχτεί το περιεχόμενο: η άρνηση συγκροτείται ως πρόοδος νοούμενη όμως, πλέον, ως αντίσταση που επιτελείται από αυτό που μπορεί να διαφύγει από την αναγκαιότητα της ιστορικής πορείας. Αυτό το ανθιστάμενο στον ολοκληρωτισμό της προόδου, το αποσπώμενο από αυτήν (*das sich Entringende*), αυτό το οποίο μέσα από την πίεση της αρνητικότητας θα συγκροτηθεί και θα ωριμάσει, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο<sup>162</sup>, ανάγεται στη σύλληψη ενός ανθρώπινου δυναμικού αυθορμησίας που δεν έχει απορροφηθεί εντελώς από την αδήριτη ιστορική κίνηση, χωρίς όμως να προσδιορίζονται ειδικότερα οι ιστορικές/ κοινωνικές συνιστώσες αυτής της ανθρώπινης τάσης· η προβληματικότητα της σύλληψης ενισχύεται από το γεγονός ότι είναι ρητά εκπεφρασμένη η απορριπτική θέση του Αντόρνο απέναντι στον πολιτικό ακτιβισμό<sup>163</sup>. Από την άλλη πλευρά σε αυτό το «αποσπώμενο» δεν δέχεται ο Αντόρνο να αποδώσει τα χαρακτηριστικά μιας οντολογικής απομόνωσης, πλευροκοπώντας τον Σαρτρ αλλά κυρίως τον Χάιντεγγερ: εδώ, στην οντολογικοποίηση της κατάστασης, που εξ ορισμού επιτελείται ερήμην των κοινωνικών/ιστορικών όρων της πραγματοποίησης, της απολίθωσης, ενέχεται η ελπίδα ότι θα μπορούσε να είχε υπάρξει μια στιγμή αυθεντικότητας πριν από αυτήν την αλλοτρίωση. Τούτο όμως οδηγεί,

τουλάχιστον κατά τον Αντόρνο, στη συσκότισή της και όχι στην εκκάλυψη (Entbergung), που αποτελούσε το ριζικό περιεχόμενο του χαϊντεγκεριανού αιτήματος. Ένας υπαρξιακός ντεσιζιονισμός, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, δεν είναι παρά μια ανακλαστική αντίδραση έναντι «της αρραγούς ολότητας του παγκόσμιου πνεύματος»<sup>164</sup>. Το «αποσπώμενο» από την ιστορική πορεία δεν μπορεί παρά να βοηθεί ως μια άλλη διατύπωση του μη ταυτού, παραπέμποντας έτσι, και στο ζήτημα της προόδου, στο κέντρο των φιλοσοφικών συλλήψεων του Αντόρνο, που διαφυλάσσουν τη στιγμή της αρνητικότητας· και τούτο καθ' όσον «η θετική διαλεκτική ως παράδειγμα της προόδου είχε καταστεί πλέον αμφισβητήσιμη»<sup>165</sup>. Κατ' επέκταση ή ίδια η έννοια της παγκόσμιας ιστορίας, που αποτελεί τον εννοιακό πυρήνα της προόδου και η οποία ενέπνευσε την εγελιανή φιλοσοφία, όπως αναπτύσσει ο Αντόρνο στην *Αρνητική Διαλεκτική*, είχε γίνει και αυτή προβληματική<sup>166</sup>. Σε αυτά τα πλαίσια το αναληθές της εγελιανής φιλοσοφίας ταυτίζεται για τον Αντόρνο, όπως αναπτύσσει ο Φρίντεμαν Γκρεντζ, με το αναληθές μιας προοδεύουσας κοινωνίας<sup>167</sup>. Εξ άλλου ούτε μέσα στη σφαίρα της οικονομίας θα μπορούσε να αναζητηθεί η πρόοδος, ήτοι μια πορεία που κατευθύνεται προς «το ευτυχές τέλος» της ιστορίας, στο βαθμό που οι καθοριστικές, για την πρόοδο, σχέσεις κυριαρχίας δεν συνεχονται μόνον με το οικονομικό πεδίο<sup>168</sup>. Η ανθεκτικότητα της κυριαρχίας δεν πρέπει να οδηγεί στην παραδοχή της αναγκαιότητάς της, και υπ' αυτήν την έννοια δεν είναι δείκτης της προόδου. «Η θεωρία μπορεί να μετακινήσει το άμετρο βάρος της ιστορικής αναγκαιότητας μόνον αν αυτή η τελευταία αποκαλυφθεί ως μια φαινομενικότητα που έγινε πραγματικότητα και ο ιστορικός καθορισμός ως μεταφυσικά τυχαίος»<sup>169</sup>. Απέναντι σε αυτήν την ιστορική αναγκαιότητα της φαινομενικότητας θα ήθελε ο Αντόρνο να αντιπαρατάξει την ιστορική αναγκαιότητα μιας προόδου που ακόμη δεν έχει υπάρξει.

\*\*\*

### **- πρόοδος α': στην κοινωνία (εν όψει της ολότητας)**

Η πρόοδος αποτελεί ένα χαρακτηριστικό πεδίο, στο οποίο μπορεί να αναδυθεί με σαφήνεια η εμπλοκή φιλοσοφικών και κοινωνικών εννοιών. Για την εμπλοκή αυτή, ο Αντόρνο επισημαίνει, από μια γενικότερη οπτική, ότι η ίδια η

φιλοσοφία συνέχεται με το κοινωνικό πεδίο, από το οποίο όμως οφείλει να αποσπάται κριτικά, για να μην καταλήξει σε μια αμαχητί παράδοση στη δύναμή του<sup>170</sup>. Η κριτική λειτουργία της έννοιας συνίσταται στη διαφύλαξη του αρνητικού και αυτή κινδυνεύει να απωλεσθεί, όταν δεν οριοθετείται απέναντι στην εξουσιαστική δύναμη του κοινωνικού. Αυτή η σχέση προς το κοινωνικό και ταυτόχρονα η επιζητούμενη κριτική απόσταση και απόσπασή του από αυτό ανακύπτει με ενάργεια στην ίδια την έννοια της προόδου: ακριβώς στο σημείο όπου η συνολική κοινωνική κίνηση διαπερνάται από την έννοια της προόδου, ακριβώς εδώ η φιλοσοφική στιγμή οφείλει να οριοθετηθεί απέναντι στην ίδια την προέλευσή της, οφείλει να αρθρώσει την αρνητικότητά της. «Η πρόοδος, προκύπτοντας μέσα από την κοινωνία, απαιτεί κριτική αντιπαράθεση προς την πραγματική κοινωνία»<sup>171</sup>. Αυτή η κριτική αντιπαράθεση αποτρέπει τον κίνδυνο «οντολογικοποίησης» της έννοιας της προόδου.

Όταν τα ξημερώματα χτυπήσει την πόρτα η Γκεστάπο, τότε σίγουρα δεν πρόκειται για μια κατάσταση ελευθερίας, όπως είναι εύκολο να αντιληφθεί ο καθένας που δεν θα μπορεί ασφαλώς να προβάλει τα δικαιώματά του βάσει του *Habeas Corpus*- με αυτές τις φράσεις ήθελε να δείξει ο Αντόρνο στους φοιτητές του, ότι οι έννοιες έχουν, κατ' αρχήν, κάτι το πολύ αυτονόητο, όπως στη συγκεκριμένη περίπτωση, η έννοια της ελευθερίας<sup>172</sup>. Ο στόχος του ωστόσο δεν ήταν τόσο η έννοια της ελευθερίας όσο το αυτονόητο της έννοιας της προόδου. Και περαιτέρω ο στόχος του ήταν να δείξει ότι αυτή η αυτονόητη παραδοχή που εκφράζεται με το ανέμελο σλόγκαν «τα πράγματα πάνε όλο και καλύτερα» ενώ είναι σύμφυτη με την έννοια, ταυτόχρονα οφείλει να υπονομευτεί<sup>173</sup>. Η ερμηνεία της έννοιας της προόδου στη θεώρηση του Αντόρνο κατευθύνεται σταθερά προς μια τέτοια υπονόμηση· εάν δε τα φαινόμενα, «στον συγκεκριμένο χαρακτήρα τους», σημαίνουν πάντα κάτι άλλο, από αυτό που απλώς είναι, τότε, ο Αντόρνο θεωρεί, ότι μόνον μέσω αυτής της υπονομεύουσας (άρα και ερμηνεύουσας) στάσης της φιλοσοφίας μπορεί να διαφυλαχθεί η δυνατότητα των φαινομένων έναντι του ψιλού Είναι τους.<sup>174</sup>

Ο Αντόρνο θα επιχειρήσει κατ' αρχήν, ανατρέχοντας στους ιστορικούς όρους σύστασης της έννοιας της προόδου, να καταδείξει ότι αυτή, ήδη από τις απαρχές της, συνέχεται με μια συνολική κοινωνική οπτική και ειδικότερα με την έννοια μιας «πραγματωμένης ανθρωπότητας»<sup>175</sup>. Στην αρχαία Στοά<sup>176</sup> μια πρώτη νύξη περί της ανθρωπότητας ενυπάρχει στη σύλληψη για το οικουμενικό κράτος, που,

αντικειμενικά, απολήγει στη σύλληψη της προόδου, όσο και αν μια τέτοια κατεύθυνση ήταν ξένη στην προχριστιανική αρχαιότητα, εφ' όσον σε αυτήν επικρατούσαν, όπως επισημαίνει ο Αντόρνο, κυκλικές παραστάσεις περί της ιστορίας και περί του χρόνου γενικότερα. Εν τούτοις, το γεγονός, ότι στο οικουμενικό κράτος ήταν ορατή η άρθρωση των «ιμπεριαλιστικών αξιώσεων της Ρώμης», προεικονίζει το βάρος με το οποίο αρχίζει να εξοπλίζεται η έννοια της προόδου της ανθρωπότητας. Αν οι εξουσιαστικές αξιώσεις της κυρίαρχης δύναμης μπορούν να εντοπιστούν στην πρόοδο ήδη από τις απαρχές της, αυτή η προσδοκία εξουσιασμού θα μορφοποιηθεί εν συνεχεία στην διάσταση της τελεολογίας, η οποία αποτελεί καθοριστική συνιστώσα της προόδου· και τούτο θα ανακύψει μέσα από τη θεώρηση του Αυγουστίνου (354-430). Στη δική του σύλληψη, όπως αναφέρουν οι Β.Βίντελμπαυτ-Χ.Χάιμσεθ, «η ιστορική ανέλιξη της ανθρωπότητας» έπρεπε να συναντήσει την ακαμψία του δόγματος για τον «προκαθορισμό του ανθρώπου» ανακόπτοντας έτσι, σε σημαντικό βαθμό, τον δυναμισμό της σύλληψής του. Ωστόσο η δυαδικότητα ανάμεσα στη «μεγάλη ενεργητικότητα της βούλησης» και στην «εσωτερική σφαίρα του φρονήματος προαναγγέλλουν τον σύγχρονο άνθρωπο»<sup>177</sup>. Σε αυτή τη διττότητα θα αναδυθεί με ενάργεια ότι η εκκοσμίκευση ήταν εμμενής στην έννοια της προόδου: διότι ναι μεν κατ' αρχήν η ιστορία αναδύεται ως ιστορία της σωτηρίας της ανθρωπότητας και η πρόοδος συνδέεται άμεσα με τη λύτρωση- (κατ' αρχήν μέσω του Χριστού), έτσι ώστε μόνον σε μία ήδη λυτρωθείσα ανθρωπότητα να μπορεί να εντοπιστεί η ιστορική κίνηση, ωστόσο το βασικό είναι ότι με τον τρόπο αυτόν η ανθρωπότητα αναδύεται πλέον ως το υποκείμενο της προόδου. Από εδώ ο δρόμος στην αυγουστίνεια θεώρηση έχει ανοίξει για τον κινητήριο παράγοντα της ιστορικής ανέλιξης, τον ανταγωνισμό, ο οποίος, αν και κατ' αρχήν αναδύεται ανάμεσα στο ουράνιο και το γήινο βασίλειο, προβάλλει, για πρώτη φορά, ως το δυναμικό πεδίο της προόδου. Τούτο θα κληρονομηθεί από τον Διαφωτισμό, όπου η πρόοδος θα ανατεθεί πλέον στα χέρια της (ανταγωνιζόμενης) ανθρωπότητας και η *civitas terrena* θα αποκτήσει την υπεροχή έναντι της *civitas dei*. Σε αυτό το έδαφος του διαφωτισμού γονιμοποιείται η καντιανή σύλληψη της προόδου μέσα στην ιστορία η οποία, σύμφωνα και με την ανάπτυξη του G. Schopenhauer, μπορεί να κατανοηθεί ως συγκεκριμενοποίηση της καντιανής ηθικής (υπό την έννοια της πραγμάτωσης «της εμφαντικής αξίωσης αυτονομίας της πρακτικής φιλοσοφίας»)<sup>178</sup>. Σε αυτήν την ιστορία ο τόπος, που καταλαμβάνει ολόκληρη την κοσμοπολιτική διάσταση, είναι ο τόπος της προόδου, και ο Αντόρνο, με

βάση το δοκίμιο του Καντ *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό*<sup>179</sup>, θα αναπτύξει την κριτική θεώρησή του εντοπίζοντας τους κρίσιμους καντιανούς δυισμούς και σε τούτο το φιλοσοφικο-ιστορικό πεδίο: το νήμα που διαπερνά την καντιανή σύλληψη είναι «η πρόθεση της φύσης», η οποία, προοικονομώντας την εγγεληνική πανουργία του Λόγου<sup>180</sup>, κατευθύνεται, μέσα από την ανάπτυξη των καταβολών της, προς τη συγκρότηση «μιας κοινωνίας πολιτών που θα απονέμει γενικά το δίκαιο»<sup>181</sup>. Αυτή η πρόθεση της φύσης δεν εξακτινώνεται σε μια άλλη δυναμική που θα μπορούσε να σταθεί απέναντι από το Λόγο αλλά αποτελεί, με βάση την ίδια τη διατύπωση του Καντ, οδηγητικό νήμα του ίδιου του Λόγου<sup>182</sup>. Αν μόνον στην κοινωνία μπορεί να επιτευχθεί η πιο υψηλή πρόθεση της φύσης, όπως αιτείται ο Καντ, αυτή η πρόθεση της φύσης χαρακτηρίζεται από μια δογματική-ορθολογιστική ακαμψία, που οδηγεί στη θέση του Αντόρνο «ως εάν να μην εμπερικλείεται και αυτή [η φύση] στην τροχιά της ανάπτυξης και να μην επέρχεται αλλαγή και στη δική της έννοια». Αυτή η στατικότητα στην έννοια της φύσης αποτελεί το σύστοιχο στη «λειτουργία της δυναμικής έννοιας του Λόγου»<sup>183</sup>, στην ταυτοποιητική βία του. Έτσι η πρόθεση της φύσης παραμένει στον δυισμό μιας δυναμικής και μιας στατικής σύλληψης: αν η φύση, στη δυναμική πρόθεσή της, αποτελεί μια «τελεολογική παράσταση του ανθρώπου» ώστε, με βάση και τη ρουσσωική επίδραση, αυτός να μπορεί να γίνει αυτό που είναι, από την άλλη πλευρά η ίδια αυτή φύση καθηλώνεται ως παράγωγο του πνεύματος, μπαίνοντας στη θέση του «οδηγητικού νήματος του Λόγου», και δεν αφήνει να υπάρξει δυνατότητα συμφιλίωσης πέρα από την προτεραιότητα του υποκειμένου<sup>184</sup>. Όσο περισσότερο η έννοια του Λόγου εστιάζει τη δύναμή της προχωρώντας σε οριοθετήσεις, αποσπώμενη από το μη ταυτό, τόσο περισσότερο αποκλείεται η δυνατότητα προσδιορισμού μιας άλλης φύσης που δεν θα εξοπλιζόταν με την αιωνιότητα του Λόγου. Εδώ ανοίγεται η διάσταση μιας διαλεκτικής της προόδου που συνιστά τον πυρήνα των αναπτύξεων των Χορκχάιμερ και Αντόρνο στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*: η απομυθοποιητική δύναμη του Λόγου επιζητεί τη συμφιλίωση με τη φύση τη στιγμή ακριβώς του κατεξουσιασμού της· η καταστολή, της οποίας το νοητικό σύστοιχο είναι η ταυτοποιητική αρχή του Λόγου, αναπαράγει συνεχώς τη σύγκρουση, τον ανταγωνισμό, ακυρώνοντας το καντιανό αίτημα της απελευθέρωσης από αυτόν. Το δεύτερο σημείο της καντιανής θεώρησης, στο οποίο και πάλι αναδύεται ο καντιανός δυισμός αφορά τη σύνδεση ελευθερίας και εξουσίας. Με βάση την καθολική, κοσμοπολιτική έννοια της καντιανής ιστορίας, η οποία δεν

συνέχεται με τις ιδιωτικές σφαίρες του βίου, η πρόοδος παραπέμπεται άμεσα στην ολότητα μιας ανθρωπότητας που έχει ήδη πραγματωθεί, της οποίας δηλαδή ο ολικός χαρακτήρας είναι ήδη δεδομένος. Μέσα σε αυτήν την πραγματωμένη ανθρωπότητα η φύση μεταχειρίζεται το μέσον του ανταγωνισμού με τελική καντιανή απόβλεψη τη συγκρότηση «μιας έννομης τάξης»<sup>185</sup>. Η εξάλειψη αυτού του συνεχούς ανταγωνισμού είναι αυτή που μπορεί να οδηγήσει την κοινωνία στην ελευθερία- αυτή όμως ακριβώς τη στιγμή ο Καντ θα αναδείξει ότι η κοινωνία αυτή «που είναι ελεύθερη από εξωτερικούς νόμους» είναι συνδεδεμένη «με μια ακαταμάχητη εξουσία»<sup>186</sup>. (Ας σημειωθεί ότι ο Αντόρνο, κάνει αυτές τις αναφορές θέλοντας να αναδείξει ορισμένες αντιφατικές πτυχές του ζητήματος της προόδου· δεν έχει στόχο τη γενεαλογία αυτής της έννοιας κι έτσι δεν επεκτείνεται στην εγγελιανή και στη μαρξική έννοια της προόδου, βασιζόμενος κυρίως στη γενική επισήμανση, ότι η ιστορία, ως ιστορία σωτηρίας, συμπεριλαμβάνει και τις θεωρήσεις του Χέγκελ και του Μαρξ. Ως προς τον Ρουσσώ αρκείται στην αναφορά ότι για τη δική του θεώρηση η ριζική τελειοποιησιμότητα τίθεται διαλεκτικά με τη ριζική διαφθορά της ανθρώπινης φύσης).

Η κρίσιμη Konstellation «πρόοδος, ανθρωπότητα, ολότητα», με βάση τις καντιανές προκείμενες, είναι αυτή που γονιμοποιεί, σε φορά αντίθετη πλέον (δηλαδή, όπως θα αναπτυχθεί, εν όψει της αρνητικότητας κάθε σκέλους αυτής της Konstellation), τη θεώρηση του Βάλτερ Μπένγιαμιν. Στο κείμενό του «Για την έννοια της ιστορίας»<sup>187</sup>, στο οποίο ήδη έχουμε αναφερθεί, οριοθετούμενος ο Μπένγιαμιν έναντι του Καντ, θα υπονομεύσει κατ' αρχήν τη διάκριση που γίνεται ανάμεσα σε μια πρόοδο που αφορά τις δεξιότητες και τις γνώσεις των μεμονωμένων ανθρώπων αφ' ενός και αφ' ετέρου στην πρόοδο της ίδιας της ανθρωπότητας. Και τούτο διότι αυτή η μερική πρόοδος των επιμέρους δεξιοτήτων και γνώσεων, η τεχνική πρόοδος εν ευρεία έννοια (αυτή που σύμφωνα με τους Αντόρνο/Χορκχάιμερ νοείται ως κατεξουσιασμός της φύσης) έχει ταυτιστεί καθ' ολοκληρίαν με την ίδια την πρόοδο, ενώ κατ' ουσίαν αποτελεί την ακύρωσή της. Το ζήτημα είναι ότι στον ίδιο βαθμό που δεν μπορεί να υποστηριχτεί ότι η ανθρωπότητα προοδεύει, εξ ίσου δεν μπορεί να νοηθεί πρόοδος χωρίς την ανθρωπότητα. Αυτή όμως νοείται πλέον, στη θεώρηση του Μπένγιαμιν, όχι ως ήδη υπάρχουσα αλλά ως αυτή των μεταγενέστερων γενεών, με βάση την απαραίτητη αξίωση της λύτρωσης, με βάση το ηττημένο παρελθόν που διεκδικεί την πραγμάτωσή του. Η ανθρωπότητα δεν νοείται ως κάτι ήδη συγκροτημένο και περικλειστο, αλλά ως αίτημα για μια μη αποκλείουσα ανοιχτότητα· έτσι επιχειρείται

να συγκροτηθεί η ολότητα χωρίς μια περιορίζουσα αρχή, χωρίς εξαναγκασμό, χωρίς να θεωρείται ως εξαναγκασμένη ενότητα. «Εκεί που θα μπορούσε να διαλυθεί η οριοθετούσα αρχή της ολότητας, εκεί θα μπορούσε να συγκροτηθεί η ανθρωπότητα και όχι η απατηλή εικόνα της»<sup>188</sup>. Όπως θα αναπτυχθεί αργότερα στην *Αρνητική Διαλεκτική*: «Μόνον αν τα πράγματα μπορούσαν να είχαν λάβει άλλη τροπή· αν η ολότητα, μια κοινωνικά αναγκαία φαινομενικότητα ως υποστασιοποίηση του εξαγόμενου από ανθρώπινα 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»<sup>189</sup>. Σε μια τέτοια ανοιχτότητα, ως πρόοδος λογίζεται πλέον η έξοδος από τον «μαγικό κλοιό», ακόμα και από αυτόν της προόδου, στον βαθμό που η ανθρωπότητα θα συνειδητοποιήσει τον κυριαρχικό χαρακτήρα της και θα τον αναστείλει. Το αίτημα μέσα από την αναδιάταξη της *Konstellation* «πρόοδος, ανθρωπότητα, ολότητα» είναι να ανακύπτει η προσδιορισμένη αρνητικότητα σε κάθε σκέλος: η πρόοδος νοείται ως έξοδος από τον ίδιο τον μαγικό κλοιό της, η ανθρωπότητα δεν είναι ήδη υπάρχουσα αλλά η προοπτική της παραγωγής της είναι η ίδια η λύτρωση, η ολότητα νοείται στην άρση του εξαναγκασμού της, στην άρση του εαυτού της. Ο Αντόρνο, θέλοντας να διαφυλάξει την αρνητικότητα, καταλήγει στην επισφαλή διατύπωση: «εκεί που επέρχεται το τέλος της, εκεί επέρχεται η πρόοδος»<sup>190</sup>.

**- πρόοδος β': στην τέχνη  
(εν όψει της ατομικότητας)**

Ο κλωνισμός της έννοιας της ανθρωπότητας ως εξαναγκασμένης ενότητας διευρύνει την πραγμάτευση της προόδου προς την κατεύθυνση της ατομικότητας με βάση μια άλλη πλέον *Konstellation*: πρόοδος, ατομικότητα, *décadence*. Ένα παραδειγματικό έδαφος για την ανάπτυξη αυτής της *Konstellation* εντοπίζεται από τον Αντόρνο στην καλλιτεχνική τάση του *Jugendstil* (ή στη γαλλική εκδοχή: *art nouveau* και στη βιεννέζικη: *Sezession*)<sup>191</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 άλλης ανθρωπότητας, 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 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>192</sup>. Έτσι, σε αυτήν την καλλιτεχνική τάση, το έργο τέχνης έρχεται να αντιπαρατεθεί προς το κυρίαρχο λειτουργικό κριτήριο: ο αρχιμάστορας Σόλνες του Ίψεν, 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 απόγνωσή 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>193</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. 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<sup>194</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 εξπρεσσιονισμού που επακολούθησε. Εδώ ο δυναμισμός των μορφών εξέφραζε ένα πεδίο «δραστηκών εμπειριών» που αντιπαρατέθηκε έντονα στον λεπταίσθητο, αλλά και ψευδαισθησιακό, χαρακτήρα του Jugendstil. Αλλά και πάλι: οι αδρές μορφές του εξπρεσσιονισμού 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).

Μέσα από αυτή την απλώς ενδεικτική αναφορά σε δύο μόνον τάσεις στο πεδίο της τέχνης υποδηλώνεται ότι η εν προόδω πορεία της ταλανίζεται βασανιστικά 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). Εδώ ανοίγεται 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<sup>195</sup>. Η εντασιακή διττότητα διέπει καθοριστικά τις συλλήψεις του Αντόρνο στην *Αισθητική Θεωρία* του και 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. 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 «αιφνίδιου», 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>196</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>197</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 αντιφάσεων), στο κριτήριό της όμως ανήκει και ο στοχασμός πάνω στην «στάθμη ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων στο έργο», με τη σαφή υπόμνηση ότι αυτή η στάθμη (οφείλει να) περικλείει δυνατότητες που δεν πραγματοποιήθηκαν<sup>198</sup>. 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»<sup>199</sup>. 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.

**- πρόοδος γ': στη φιλοσοφία  
(εν όψει της επιστήμης)**

Εκεί που κατ' εξοχήν αναφαίνεται το παράδοξο «ότι πρόοδος υπάρχει και εν τούτοις δεν υπάρχει» είναι κατά τον Αντόρνο η περιοχή της φιλοσοφίας<sup>200</sup>. Είναι ασφαλώς αναμφισβήτητες οι μεταβάσεις ανάμεσα στα μεγάλα φιλοσοφικά ρεύματα είτε της αρχαίας φιλοσοφίας είτε των θεωρητικών συλλήψεων και των μεγάλων ιδεαλιστικών συστημάτων κατά τους νεότερους χρόνους. Ωστόσο ο Αντόρνο τονίζει με έμφαση, ότι παρ'όλα αυτά μια συνολική, καθολική ιστορία της φιλοσοφίας, και κατά συνέπεια μια πρόοδος αυτής, είναι δύσκολο να υποστηριχτεί. Η κίνηση της σκέψης δεν είναι μονοδιάστατη και προσκρούει συνεχώς σε ζητήματα, τα οποία ανθίστανται στην ομαλοποίησή τους. Αν επιλύεται ένα ζήτημα, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αντόρνο, τούτο γίνεται με το τίμημα να μπαίνει κάτω από το τραπέζι ένα άλλο. Η προβληματική οδηγεί αναγκαία σε έναν αναστοχασμό για την ουσία της ίδιας της φιλοσοφίας. Έτσι στο ζήτημα για την προοδευτική κίνηση της φιλοσοφικής σκέψης δεν μπορεί, κατά τον Αντόρνο, να αντιπαρατεθεί «η υποτιθέμενη αμετάβλητη δομή του φιλοσοφικού αντικειμένου, του αληθούς Είναι» ούτε όμως μπορεί να δικαιωθεί η θέση ορισμένων στοχαστών που υποστηρίζουν ότι η ολοένα βελτιούμενη συνοχή και δεσμευτικότητα των εννοιμάτων (μια οιονεί τεχνική πρόοδος της ίδιας της φιλοσοφικής γλώσσας) βαραίνει περισσότερο από την ίδια την αλήθεια. Σε αυτή τη συνάφεια ο Αντόρνο δεν παραλείπει να ρίξει τα βέλη του στον Χάιντεγκερ, ο οποίος απαξίωσε ολόκληρη την ιστορία της φιλοσοφίας «κάτω από την συνοψιστική κρίση», ότι οδήγησε στη λήθη του Είναι. Για τον Αντόρνο η προβληματική για την πρόοδο της φιλοσοφίας μπορεί να αντιμετωπιστεί μάλλον ανοίγοντας μέσα στο εσωτερικό της ίδιας της φιλοσοφίας τη σχέση ανάμεσα σε αυτήν την ίδια και την επιστήμη. Στα πλαίσια της παρούσας εργασίας, και ειδικότερα στα πλαίσια της προβληματικής για την πρόοδο, μία μικρή μόνο νύξη μπορεί να γίνει στο κομβικό αυτό ζήτημα. Για τη θετική επιστημονική σκέψη είναι άλλωστε δεδομένη η πρόοδος- ενώ ακριβώς γι' αυτήν την πρόοδο η κριτική, φιλοσοφική σκέψη επιφυλάσσει παλινδρομικές κινήσεις που αντιστοιχούν στην αντιφατικότητα εννοίας και γεγονικότητας. Σε αυτήν την γεγονικότητα θέλει να δώσει ο επιστημονισμός την προτεραιότητα έναντι της αντίφασης, έτσι ώστε αυτή η γεγονικότητα να εκπέσει εν τέλει σε μια «αποκαθαρμένη αντικειμενικότητα» στα πλαίσια μιας κατεύθυνσης που

αναζητά, αντί για το αληθές, την αντικειμενική εγκυρότητα των προτάσεων<sup>201</sup>. Η θεμελιώδης θέση του Αντόρνο, έτσι όπως διατυπώνεται στο καθοριστικό, για τη σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης, κείμενό του *Εισαγωγή «στη διαμάχη για τον θετικισμό στη γερμανική κοινωνιολογία»*<sup>202</sup> στηρίζεται στο ότι η άρρηκτη σχέση κοινωνίας και επιστήμης είναι αυτή ακριβώς που ανακόπτει την γραμμική αντιστοιχία στην πρόοδό τους. Η επιστήμη, ως προϊόν ενός μερικού, εργαλειακού και εν τέλει υποκειμενικού Λόγου δεν είναι σε θέση να παραμερίσει τις αντικειμενικές διαμεσολαβήσεις. Ενώ η αντικειμενική, προδιατεταγμένη τάξη των φαινομένων προηγείται της επιστημονικής ταξινόμησης, στον πυρήνα της φυσικο-επιστημονικής αντίληψης η προτεραιότητα εκχωρείται στην τυπική λογική με το τίμημα της ουδετεροποίησης της αξίωσης για αλήθεια. Σε αυτά τα πλαίσια ο επιστημονισμός επιρρίπτει στην κριτική, διαλεκτική σκέψη τη μομφή ότι θυσιάζει την αντικειμενική επιστημονική εγκυρότητα στο βωμό της «αρχαϊκής» Spekulation, εννοώντας την αδέσμευτη και χωρίς το κριτήριο του νοήματος σκέψη<sup>203</sup>. Η ανταπάντηση του Αντόρνο είναι διττή: Στηλιτεύει κατ' αρχήν την ανάδειξη του υποκειμενισμού μέσα στις πιο σκληρές συνθήκες καθαρής αντικειμενικότητας· η προτεραιότητα της μεθόδου δηλώνει την προτεραιότητα στις καθарές μορφές νόησης του υποκειμένου αντί αυτή να έχει εκχωρηθεί, υπό την επίκληση της αντικειμενικότητας, στο πράγμα και στο διαφέρον αυτού- έτσι, στην απόληξη του επιστημονικού ελέγχου υποστασιοποιείται ο ίδιος ο έλεγχος, δηλαδή το γνωρίζον υποκείμενο. Ο thought control καταλήγει να ακυρώνει και το πράγμα και το υποκείμενο «χωρίς την αυθόρμητη δεκτικότητα του οποίου δεν υπάρχει τίποτε το αντικειμενικό»<sup>204</sup>. Ακόμη και στο επίπεδο της καντιανής γνωσιοθεωρίας, η οποία στόχευε στην εγκυρότητα, το ζήτημα της γένεσης του επιστημονικού Λόγου τίθεται σε ομόλογη σχέση προς αυτήν την εγκυρότητα, αναδεικνύοντας έτσι ο Αντόρνο τον προβληματικό χαρακτήρα του διαχωρισμού ανάμεσα στη γένεση και στην εγκυρότητα/ισχύ (στο ζεύγμα Genesis και Geltung/εγκυρότητα/ επανέρχεται συχνά ο Αντόρνο, αναδεικνύοντας πάντα τις αντικειμενικές διαμεσολαβήσεις)<sup>205</sup>. Κατά δεύτερον, ο Αντόρνο εστιάζει τη θεώρησή του στην παραμόρφωση του πραγματικού κοινωνικού ανταγωνισμού, η οποία κατ'αυτόν οφείλεται στο γεγονός ότι στο εσωτερικό του επιστημονισμού εδρεύει η αφηρημένη αντίθεση μεταξύ εμπειρισμού και τυπικής λογικής· και είναι αφηρημένη, ψευδής, αυτή η αντίφαση στο βαθμό που ο εμπειρισμός, παρ'όλο που σύμφωνα με την έννοιά του στηρίζεται στα facta, έχει αποκαθάρει τη δική του θεώρηση από τις κοινωνικές αντιφάσεις με αποτέλεσμα το

κριτήριό του να αποτελούν εν τέλει οι προτάσεις της κοινής λογικής. Ο επιστημονισμός, τονίζει ο Αντόρνο, θα έπρεπε εδώ ακριβώς να προχωρήσει διαλεκτικά- οπότε η πρόοδος της επιστήμης θα αφορούσε τον αναστοχασμό πάνω στην κλειστότητα του εσωτερικού της<sup>206</sup>. Η κατ' εξοχήν κοινωνική αντίφαση, ότι το ίδιο το κοινωνικό σύστημα «και αποδεσμεύει και δεσμεύει τις κοινωνικές δυνάμεις» δεν αποτελεί λογική απλώς ανακολουθία που μπορεί να εξομαλυνθεί με την αναγωγή σε προτάσεις πρωτοκόλλου. Απέναντι σε αυτές τις προτάσεις ο Αντόρνο έρχεται να υποστηρίξει την εμπειρία απέναντι στον εμπειρισμό, αντιπαραθέτοντας την έννοια της μη χειραγωγούμενης, της εκτός κανόνων εμπειρίας (unreglementierte Erfahrung)<sup>207</sup>. Αυτή η εμπειρία δεν επιτρέπει την ομαλή οπτική μιας προόδου ούτε στο επιστημονικό πεδίο ούτε στο κοινωνικό- στον Αντόρνο το κριτήριο δεν είναι η εξομάλυνση ούτε μέσα στο εργαστήριο ούτε μέσα στο γεγονός.

Αυτή η αρνητική συνοχή φιλοσοφίας-επιστήμης έχει αποτέλεσμα να απομακρύνεται η πρόοδος της φιλοσοφίας από το σημείο στο οποίο θα όφειλε προοδευτικά να προχωρήσει. Ο Αντόρνο θέλει να διαφυλάξει σε αυτήν την παλινδρομική κίνηση τη δυναμικότητα ενός περιεχομενικού φιλοσοφείν, το οποίο αποτελούσε το δικό του αίτημα, εν όψει του γεγονότος ότι η δύναμη των εμπειριών, οι οποίες καταγράφονται φιλοσοφικά, εξασθενίζει, όταν επέλθει η επέμβαση του φυσικο-επιστημονικού μηχανισμού, που τις ακρωτηριάζει καθώς τις οριοθετεί. Στην κριτική θεώρηση του Αντόρνο ωστόσο, σε αυτόν τον ακρωτηριασμό συμμετέχει και η ίδια η φιλοσοφική σκέψη υπό την πίεση της προσέγγισης προς τον επιστημονισμό. Κατά τούτο η παλινδρομική κίνηση προχωρά μέσα στην ίδια τη φιλοσοφία: μόνο με τον αυτοαναστοχασμό μπορεί να υπερβασθεί η αμεσότητα, ενώ από την άλλη πλευρά ο αυτοαναστοχασμός, είναι εγκλωβισμός έναντι του ετέρου. Υπ' αυτήν την έννοια δεν θα μπορούσε να υποστηριχτεί η πρόοδος της φιλοσοφίας, στο βαθμό που αυτή καταγράφεται πάνω στο ολοένα και πιο συνεκτικό (και ασφυκτικό) πλέγμα των αποφάνσεων, με αποτέλεσμα το ίδιο το πράγμα να υποσκελίζεται από το ταυτοποιητικό σκέπτεσθαι. Ούτε η αφηρημένη άρνηση του Λόγου αλλά ούτε και ο επιστημονισμός θα μπορούσαν να δώσουν μια προοδευτική ώθηση στην πορεία της φιλοσοφικής σκέψης. Αν θα μπορούσε να υπάρξει πρόοδος θα έπρεπε η φιλοσοφική σκέψη, χωρίς να κάνει ένα αυθαίρετο άλμα, να οδηγηθεί σε έναν αυτοαναστοχασμό, που θα την οδηγούσε έξω από το δικό της πλέγμα τύφλωσης (δηλαδή από τον

αυτοεγκλωβισμό του Λόγου): θα έπρεπε δηλαδή να διαβλέψει με τα οικεία μέσα της τις στιγμές, εντός των οποίων έχει εμπλακεί και οι οποίες αντιφάσκουν προς αυτό το οποίο εκείνη αποζητά<sup>208</sup>. Αυτή η αυθυπέρβαση της φιλοσοφίας θα ήταν η δική της πρόοδος. Σε αυτό το σημείο, δηλαδή στη στιγμή εξόδου της φιλοσοφίας από τον εαυτό της, μια στιγμή εξόδου που κατ' ανάγκην επιτελείται στο χώρο του κυρίαρχου κοινωνικού, είναι αναπόδραστη για τον Αντόρνο η αναγωγή στην κυρίαρχη κοινωνική συνθήκη, στην ανταλλαγή που συνιστά τη θεμελιώδη πραγμάτωση της αφαίρεσης: ο αφηρημένος χρόνος εργασίας έρχεται να αντιστοιχίσει στο γενικό ισοδύναμο, το χρήμα- αυτή η αφαίρεση, αυτή η εννοιακότητα είναι η πλέον αντικειμενική: έτσι αν στα πλαίσια του φιλοσοφικού πεδίου έχει προκύψει, ότι ως πρόοδος της φιλοσοφίας νοείται η αυθυπέρβασή της (η εμμενής άρση της), η γένεση αυτής της σύνθεσης (ανάμεσα στην πρόοδο και στην άρνησή της) δεν μπορεί να εντοπιστεί αλλού παρά στην ίδια την καταστατική αρχή της (αστικής) κοινωνίας, στην αρχή της ανταλλαγής, η οποία συνιστά και τον ορθολογισμό αλλά και την άρνησή του· και τούτο διότι «η ανταλλαγή είναι η ορθολογική μορφή του πάντοτε ίδιου»<sup>209</sup>: η ανταλλαγή θα όφειλε να συντελείται μεταξύ ισοδυνάμων<sup>210</sup>. όμως, ανέκαθεν, πριν από τον καπιταλιστικό σφετερισμό της υπεραξίας, όπως τονίζει ο Αντόρνο, ο ισχυρότερος συμβαλλόμενος ελάμβανε περισσότερα από τον άλλον. Η δικαιοσύνη που θα υπήρχε, εάν επρόκειτο πράγματι για ανταλλαγή ισοδυνάμων αποκαλύπτεται ως αδικία: μέσα στο πάντοτε-ίδιο ανακλύπει το Νέο (δηλαδή το άδικο μιας άνισης ανταλλαγής), και άρα τούτο, ως νέο, εκλαμβάνεται ως πρόοδος. Η αληθινή εκπλήρωση της πράξης ανταλλαγής θα ήταν η εκπλήρωσή της ίδιας της έννοιάς της, οπότε και η πρόοδος, που αρθρώνεται σε αυτήν, «θα έφτανε στον εαυτό της», στην αυθυπέρβασή της. Αργότερα, αυτή η σύλληψη θα αναπτυχθεί εκτενέστερα πάνω στο πεδίο της διαλεκτικής της ταυτότητας, με βάση την *Αρνητική Διαλεκτική*, όπου «το ιδανικό της ελεύθερης και δίκαιης ανταλλαγής» θα ήταν αυτό, και μόνον αυτό «που θα υπερέβαινε την ανταλλαγή»<sup>211</sup>. – Ωστόσο το βιομηχανοποιημένο αστικό τοπίο έχει πλέον δομηθεί μέσα σε αυτήν την υπάρχουσα ανταλλαγή, όπου στη φαινομενική κίνηση εντοπίζεται η ακινησία: εδώ διασταυρώνονται οι εικόνες του πάντοτε ίδιου και του νέου, της κίνησης και της στασιμότητας. Η σύμπλεξη οδηγεί τον Αντόρνο αναπόφευκτα στον Μπένγιαμιν<sup>212</sup>, και ειδικότερα στη σύλληψή του για την οποία έγινε ήδη λόγος, στη διαλεκτική ενστάσει, που αποτελεί ακριβώς έκφραση «αυτής της ανταγωνιστικής ενότητας κίνησης και ακινησίας», η οποία καθορίζει κατά τον Αντόρνο «την καθολικώτατη αστική

έννοια περί της προόδου»<sup>213</sup>. Σε αυτήν κυριαρχεί ο ολοκληρωτικός χαρακτήρας της, ενώ, αν μπορούσε να υπάρξει πρόοδος του όλου, θα έπρεπε να αρθεί αυτός ακριβώς ο χαρακτήρας. Υπ' αυτήν την έννοια η πρόοδος δεν αποτελεί «τελεσίδικη κατηγορία»<sup>214</sup>. Αν θα μπορούσε να υπάρξει, θα ήταν η αντίδραση απέναντι στο συνεχές της υποστροφής, θα ήταν η ανακοπή του συνεχούς, η διάρρηξη μέσα στο ίδιο, θα ήταν η στιγμή - αυτή ακριβώς η απαράγραπτη στιγμή της αντίστασης.

Βιβλιογραφικές σημειώσεις της δεύτερης ενότητας

---

<sup>160</sup> GF σελ. 194.

<sup>161</sup> Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft* (Bd. II), Eingriffe, Stichworte, Anhang, Suhrkamp, 1977, σελ. 617-638.

<sup>162</sup> GF σελ. 221.

<sup>163</sup> Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft* (Bd. II), ο.π. σελ. 776. (Αν ο πολιτικός ακτιβιστής απορρίπτει τη θεωρία αποδίδοντάς της κατασταλτικά χαρακτηριστικά, ο Αντόρνο θεωρεί ότι η αμεσότητα της πράξης στον πολιτικό ακτιβισμό βρίσκεται ακόμα πιο κοντά στην καταστολή).

<sup>164</sup> GF σελ. 226.

<sup>165</sup> Andrian Navigante, «Antidialektik und Nichtidentität, Nietzsche», στον τόμο *Adorno Handbuch, Leben-Werk - Wirkung*, (Hg. Richard Klein, Johann Kreuzer, Stefan Müller Doohm) εκδ. Metzler, 2011, σελ. 345.

<sup>166</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp, 1990, σελ. 313. **Στο εξής παραπέμπεται ND.** *Αρνητική Διαλεκτική*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρη Αναγνώστου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σελ. 383. **Στο εξής παραπέμπεται ΑΔ.**

<sup>167</sup> Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Suhrkamp, 1974, σελ. 131.

<sup>168</sup> ND σελ. 315 κ. επ., ΑΔ σελ. 386 κ.επ.

<sup>169</sup> ND σελ. 317, ΑΔ σελ. 388.

<sup>170</sup> GF σελ. 211.

<sup>171</sup> GF σελ. 211.

<sup>172</sup> GF σελ. 197.

<sup>173</sup> Σχετική είναι και η διατύπωση του Χέρμπερτ Μαρκούζε: «ο όρος „πρόοδος“, δεν είναι ουδέτερος· είναι μια κίνηση προς σκοπούς ειδικούς που τους καθορίζουν οι διάφοροι τρόποι βελτίωσης της ανθρώπινης ζωής». Herbert Marcuse, *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος, Επιστήμη και Κοινωνία*, εκδόσεις Παπαζήση, μετάφραση Μπάμπη Λυκούδη, 1971, σελ. 45.

<sup>174</sup> GF σελ. 194.

<sup>175</sup> GF σελ. 204.



<sup>176</sup> Ο στωικισμός, ένα από τα βασικότερα ρεύματα της ελληνιστικής φιλοσοφίας, αναπτύχθηκε μετά το 300 π.Χ. με ιδρυτή τον Ζήνωνα από το Κίτιο της Κύπρου. Ασφαλώς στο επίκεντρο της στωικής φιλοσοφίας βρίσκεται, σύμφωνα με τους Τσέλλερ-Νεστλέ, η εξάρτηση της θεωρητικής έρευνας από τη σημασία της για την ηθική ζωή. Στη συγκεκριμένη συνάφεια του Αντόρνο ωστόσο βαραίνει ο κοσμοπολιτισμός της Στοάς που την κατέστησε «γνήσιο αντιπρόσωπο της ελληνιστικής και της ρωμαϊκής εποχής και τής έδωσαν την ανυπολόγιστη σημασία για τη γένεση και τη διάδοση του χριστιανισμού». (Zeller- Nestle, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, Μετάφραση Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 1980, σελ. 269 και 287).

<sup>177</sup> W. Windelband- H.Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Β' τόμος, Μετάφραση Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1986, σελ. 35 και 39.

<sup>178</sup> Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, Argument, 1993, σελ. 105.

<sup>179</sup> Immanuel Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», εκδ. Köneman, τόμος 6, 1995, σελ. 143- 161. Ιμμάνουελ Kant, *Δοκίμια*, Εισαγωγή, μετάφραση, Σχόλια, Ε.Π.Παπανούτσου, Εκδ. Δωδώνη, 1971, σελ. 24-41.

<sup>180</sup> GF σελ. 212

<sup>181</sup> Immanuel Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ο.π. σελ. 149, Ιμμάνουελ Kant, *Δοκίμια*, ο.π. σελ. 30.

<sup>182</sup> Immanuel Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ο.π. σελ. 145, Ιμμάνουελ Kant, *Δοκίμια*, ο.π. σελ. 26.

<sup>183</sup> GF σελ. 213.

<sup>184</sup> GF σελ. 213.

<sup>185</sup> Immanuel Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ο.π. σελ. 147, Ιμμάνουελ Kant, *Δοκίμια*, ο.π. σελ. 28.

<sup>186</sup> Immanuel Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ο.π. σελ. 150, Ιμμάνουελ Kant, *Δοκίμια*, ο.π. σελ. 30 (με μια τροποποίηση στη μετάφραση).

<sup>187</sup> Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften I.2 Suhrkamp*, Φραγκφούρτη 1974, σ.691-704, ελληνική μετάφραση: Μηνάς Παράσχος, εκδόσεις Ουτοπία, 1983, σελ. 7-54, - μεταγενέστερη ελληνική μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Αριστείδης Μπαλτάς, περ. ο Πολίτης, 1997, τεύχος 43 καθώς και στον αυτοτελή τόμο: Εικοσι χρόνια, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2012, σελ. 79-97.

<sup>188</sup> GF σελ. 207.

<sup>189</sup> ND σελ. 317, ΑΔ σελ. 388.

<sup>190</sup> GF σελ. 214.

<sup>191</sup> Όπως αναφέρουν σε σχετική μελέτη τους οι Φ.Γκ. Χόφμαν και Χ. Ρεζ στο Jugendstil υπήρχε έντονη η τάση να «συλληφθούν όλες οι περιοχές της ζωής» και έτσι η ανάπτυξή 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 A.Beardsley, H. van de Velde, L.C.Tiffany, P.Gauguin, E.Munch, G.Klimt, Franz von Stuck. (Από το έργο των F.G.Hoffmann, H.Rösch, *Grundlagen Stile Gestalten der deutschen Literatur*, Cornelsen, 2007). Ο Αντόρνο στην *Αισθητική Θεωρία* του αναγνωρίζει ότι το Jugendstil συνέβαλε στην επιστροφή της τέχνης στη ζωή, πράγμα όμως που ταυτόχρονα το κατέστησε «προάγγελο της πολιτιστικής βιομηχανίας»· 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».

---

(Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, 1993, σελ. 382, *Αισθητική Θεωρία*, μετάφραση – σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2000, σελ. 438).

<sup>192</sup> GF σελ. 218.

<sup>193</sup> Ερρίκος Ιψεν, *Αρχιμάστορας Σόλνες*, μετάφραση Μάριος Πλωρίτης, εκδόσεις Δωδώνη, 1983, σελ. 96, 97, 98.

<sup>194</sup> Th.W.Adorno, *Minima Moralia*, Suhrkamp, 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, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1990, σελ. 171-173).

<sup>195</sup> Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, ο.π., σελ. 353, *Αισθητική Θεωρία*, ο.π., σελ. 403.

<sup>196</sup> GF σελ. 232.

<sup>197</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ο.π. σελ. 208, στην ελληνική μετάφραση του Γ.Σαγκριώτη στον τόμο *Η αποστολή του μεταφραστή*, ο.π. σελ. 67.

<sup>198</sup> Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, ο.π., σελ. 374, *Αισθητική Θεωρία*, ο.π., σελ. 428.

<sup>199</sup> Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, ο.π. σελ.286, *Αισθητική Θεωρία*, ο.π., σελ. 326.

<sup>200</sup> GF σελ. 234.

<sup>201</sup> Th.W.Adorno, ''Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»'', *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, 1995, σελ. 285.

<sup>202</sup> Th.W.Adorno, ''Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»'' ο.π..

<sup>203</sup> Στο εν λόγω κείμενο περί του θετικισμού ο Αντόρνο ανάγεται για το «κριτήριο του νόηματος» στον Καρλ Κράους (1874-1936), ο οποίος επηρέασε τον Βίτγκενστάιν και στον οποίο αναγνωρίζει ο Αντόρνο μια βαθιά κριτική της γλώσσας, που ήταν σε θέση να ανατάμει τις κοινωνικές διαδικασίες περισσότερο από τα εμπειρικά-κοινωνιολογικά πορίσματα. Κριτήριο του νοήματος για τον Αντόρνο αποτελεί η δυνατότητα «να έρθουν στο φως συνάψεις που αλλιώς παραμένουν στο σκοτάδι» Th.W.Adorno, ''Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»'' ο.π.. σελ. 329 και σελ. 333.

<sup>204</sup> Th.W.Adorno, ''Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»'', ο.π.σελ. 343,

<sup>205</sup> Ενδεικτικά μπορεί να σημειωθεί η αναφορά του Αντόρνο από τις παραδόσεις του για την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* του Kant, όπου τονίζει ρητά ότι ο διαχωρισμός ανάμεσα στη γένεση και την εγκυρότητα δεν αποτελεί απόλυτο αλλά στον εσώτατο πυρήνα της εγκυρότητας εννοικεί η γένεση. Στην προέκταση αυτής της θέσης ο Αντόρνο διατυπώνει τη θέση ότι κατ' αυτόν τον τρόπο η ιστορία είναι εμμενής στην αλήθεια, «δεν τελεί η αλήθεια εντός της ιστορίας αλλά η ιστορία τελεί εντός της αλήθειας». Th.W.Adorno, *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, Suhrkamp, 1995, σελ. 252.

Μπορεί επίσης να σημειωθεί η ανάπτυξη που κάνει ο Αντόρνο στο ζήτημα της γένεσης και της εγκυρότητας εν σχέσει με τον Χούσερλ, ο οποίος, στην πολεμική του ενάντια στον εμπειρισμό, προχώρησε αποφασιστικά στον χωρισμό των δυο πεδίων, τονίζοντας ότι το ζήτημα δεν είναι πώς γεννάται η εμπειρία αλλά «ποιο περιεχόμενο οφείλει να έχει προκειμένου να είναι αντικειμενικά έγκυρη εμπειρία» (Th.W.Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Suhrkamp, 1990, σελ. 79-85). Εν τούτοις ο Αντόρνο τονίζει ότι στον ύστερο Χούσερλ και συγκεκριμένα στην *Τυπική και υπερβατολογική Λογική* γίνεται λόγος για τη γένεση του νοήματος (Sinnese genesis): στην περιγραφική κατάσταση πραγμάτων συνοποδηλώνεται η διαδικασία γένεσης του νοήματος. Τούτο δείχνει μια μετατόπιση από την αδρή διχοτομία ανάμεσα στη γένεση και την εγκυρότητα όπως είχε τεθεί στα *Προλεγόμενα σε μια καθαρή Λογική*, από τον πρώτο τόμο των *Λογικών Ερευνών*. Ο Αντόρνο θεωρεί ότι ο Χούσερλ έχει προχωρήσει 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». Εν τούτοις, στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του (κατά το χειμερινό εξάμηνο 1962-63) πάνω στη θεματική *Φιλοσοφική ορολογία* ο Αντόρνο είχε θεωρήσει ότι και η αρχική εκείνη διχοτομία μεταξύ γένεσης και εγκυρότητας, υπό μια άλλη οπτική, και συγκεκριμένα υπό την οπτική της αντίκρουσης του ψυχολογισμού, οδηγούσε σε μια ορθή κατεύθυνση.

(Επισημαίνεται δηλαδή, για το ζήτημα «γένεση και ισχύς» μια αμφίσημη θέση του Αντόρνο- πράγμα όχι ασύνηθες στην πορεία της σκέψης του). Υπ' αυτήν την έννοια εξήρε τη μεγάλη συμβολή του Χούσερλ, 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 εγκυρότητας, ήτοι «οι καθ'εαυτές υπάρχουσες λογικές προτάσεις», πρέπει να τύχουν αναστοχασμού, στον οποίον θεωρεί ότι προχώρησε ο ύστερος Χούσερλ (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 εγκυρότητας 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 σύμφωνα με τον Καντ ή και σύμφωνα με τον ύστερο Χούσερλ, 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>206</sup> Th.W.Adorno, "Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»", ο.π.σελ. 286

<sup>207</sup> Th.W.Adorno, "Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»", ο.π.σελ. 343.

<sup>208</sup> GF σελ. 236

<sup>209</sup> GF σελ. 236.

<sup>210</sup> 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 καθοριστική συνιστώσα θα 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». Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, MEW, Bd. 4, σελ. 92,93.

<sup>211</sup> ND σελ. 150, ΑΔ σελ. 182.

<sup>212</sup> Η διαλεκτική κίνησης και ακινησίας στο αστικό τοπίο ήταν ο πυρήνας των αναπτύξεων του Μπένγιαμιν με επίκεντρο την «εκπλήσσοσα τεχνική της φωτογραφίας» που καθιλώνει τις εικόνες, όπου «κάτι φαίνεται να συμβαίνει, ενώ τίποτε δεν μπορεί πλέον να συμβεί». Η σχετική ανάπτυξη αφορά το δοκίμιο *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του* αλλά και το προγενέστερο δοκίμιο που φέρει τον τίτλο *Μικρή ιστορία της φωτογραφίας*. Σύμφωνα με την ανάπτυξη του Μπένγιαμιν το απρόσωπο αστικό τοπίο, το ανθρώπινο βλέμμα που είναι απόν (στο βαθμό που απουσιάζουν πια οι ζωντανές ανθρώπινες σχέσεις) θα αποκτήσουν μια δυναμική ως τεκμήρια του συντελεσθέντος εγκλήματος: και τούτο είναι η πραγματοποίηση στις συνθήκες της αστικής κοινωνίας. Οι φωτογραφίες αρχίζουν να γίνονται «αποδεικτικά στοιχεία στην ιστορική διαδικασία. Αυτό ακριβώς αποτελεί την κρυμμένη πολιτική σημασία τους». (Walter Benjamin, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», στον τόμο: *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, dritte Fassung, Suhrkamp, 1997, -Walter Benjamin, «Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του», στον τόμο: *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα, 1978, εκδόσεις Κάλβος. Υπάρχουν δύο μεταγενέστερες μεταφράσεις: Αντώνης Οικονόμου (πρόλογος, μετάφραση, σχόλια), εκδόσεις Πλέθρον 2013 και Φώτης Τερζάκης, εκδόσεις Επέκεινα, 2013.

Walter Benjamin, «Kleine Geschichte der Photographie», στον τόμο *Aufsätze, Essays, Vorträge, Gesammelte Schriften*, Bd. II,1, Suhrkamp, 1991, «Μικρή ιστορία της φωτογραφίας», στον τόμο *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα, 1978, εκδόσεις Κάλβος)

<sup>213</sup> GF σελ. 239.

<sup>214</sup> GF σελ. 239.

\*\*\*

## Γ' Ελευθερία

### **α. αιτιότητα εξ ελευθερίας (το «οξύμωρον»)**

Η αντίσταση στο συνεχές της υποστροφής, όπως αναπτύχθηκε με βάση τον ιστορικοφιλοσοφικό στοχασμό για το ζήτημα της προόδου, ανοίγει το ζήτημα για την ίδια την ελευθερία. Η ιστορική πραγμάτευση της προόδου δεν αφήνει την ελευθερία να νοηθεί ως μια δεδομένη κατάσταση, ως ένας θετικός προσδιορισμός. Ακριβώς αυτό το σημείο παρέχει στον Αντόρνο τη δυνατότητα να αναχθεί στην καντιανή θεώρηση περί της ελευθερίας που αποτελεί τον θεμελιωτικό λόγο της ηθικής. Αν η γενέθλια στιγμή του Πρακτικού Λόγου είναι η τρίτη αντινομία μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας, ο Αντόρνο θεωρεί ότι αυτός ο αντινομικός χαρακτήρας δεν έχει εγκαταλείψει την καντιανή ελευθερία: 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 προδεδομένο, ως ένα *factum*<sup>215</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>216</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. Το θεμελιώδες στον Καντ 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>217</sup>. Στο επίκεντρο της καντιανής ηθικής δεσπόζει η κατηγορική προσταγή μέσα από την οποία και μόνον θεμελιώνεται η ελευθερία και της οποίας το νόημα είναι: να πράττει κανείς έτσι ώστε ο υποκειμενικός γνώμων των πράξεών του να μπορεί να καταστεί καθολικός νόμος. 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 απελευθερωμένου 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 και ό,τι άλλο<sup>218</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>219</sup>.

Ο Αντόρνο ανατρέχει κατ'αρχήν στην τρίτη καντιανή αντινομία, που αφορά την αντιμαχία ανάμεσα στη *Θέση* για την αναγκαιότητα της ελευθερίας και στην *Αντίθεση* για την αναγκαιότητα της αιτιοκρατίας, μια αντιμαχία από την οποία και ανακύπτει η θεώρηση του Πρακτικού Λόγου. Εδώ διατυπώνεται η καθοριστική σύλληψη περί της αναγκαίας αποδοχής μιας αιτιότητας εξ ελευθερίας<sup>220</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>221</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. Υπ' αυτήν την οπτική η κατηγορική προσταγή αποτελεί την ύψιστη αρχή του πράττειν, «η οποία συνενώνει μεταξύ τους τις δυο στιγμές την αναγκαιότητα και τη γενικότητα»<sup>222</sup>. Η γενικότητα διασφαλίζει ότι η κατηγορική προσταγή δεν μπορεί να περιοριστεί από τίποτε το μεμονωμένο και εξατομικευμένο και η 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>223</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»<sup>224</sup>.

Σε αυτά τα πλαίσια ο εγγελιανός 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 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, 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>225</sup>.

Ανατρέχοντας ο Αντόρνο στις καντιανές αφετηρίες επισημαίνει κατ' αρχήν ότι ο Καντ τοποθετήθηκε αφ' ενός μεν απέναντι στον Χιουμ 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, έμφυτη στον Λόγο. Αυτός ο έμφυτος χαρακτήρας 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 έμφυτη 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<sup>226</sup>.

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». Κατά τούτο 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 την ταύτιση της βούλησης με τον εαυτό της). Μόνο αν γίνει αναστοχασμός αυτής της 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 καθαρή μορφή της νομοτέλειας», αναδεικνύοντας την ανάγκη σύλληψης της σχέσης ταυτού-μη ταυτού.

Ηδη στην κριτική που έχει ασκήσει ο Αντόρνο στη φαινομενολογική θεώρηση του Χούσερλ περί της αιτιότητας κάνει αναφορά στο γεγονός ότι η φαινομενολογία παραμένει δέσμια στην απόκρουση της ψυχολογικής θεώρησης της αιτιότητας πληρώνοντας ένα τίμημα: χάνει «κάθε επαρκή έννοια αιτιότητας»<sup>227</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 θεωρητικό βλέμμα; 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 έναντι του γνωσιοθεωρητικού φορμαλισμού»<sup>228</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>229</sup>. Όταν επανέρχεται στην *Αρνητική Διαλεκτική* ο Αντόρνο στο ζήτημα της αιτιότητας ανοίγει έτι περαιτέρω 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»<sup>230</sup>. 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 διατυπούμενη 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>231</sup>. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι, ως προς τη σύλληψη του Αντόρνο για το κοινό πεδίο αιτιότητας και ταυτότητας, έχει προηγηθεί ο Φρήντριχ Νίτσε, όπως αναπτύσσει σε ένα σχετικό κείμενό του ο Γιόζεφ Σιμόν<sup>232</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>233</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, θα εντοπίσει

ακόμη πιο ριζικά την αιτιότητα ανασύροντάς την από την αρχαιότητά της: «... διότι στην τέχνη δεν υπάρχει η διαφορά μεταξύ των καθαρών λογικών μορφών και εκείνων που αναφέρονται στον κόσμο των αντικειμένων· στην τέχνη επιβιώνει το αρχαϊκό αδιαχώριστο της λογικής και της αιτιότητας»<sup>234</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. 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, που θα ήταν η 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»<sup>235</sup>. Ωστόσο 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»<sup>236</sup>. Σε αυτή την συγγένεια δεν πρέπει να αναπαραχθεί μια ταυτότητα, η οποία ήδη απομακρύνει τη μη καταναγκαστική σχέση με τα πράγματα. Αυτή 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>237</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. 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 εγγελημένος 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»<sup>238</sup>. Το εγχείρημα του Αντόρνο είναι να ανακλύψει η μίμηση (που στηρίζεται στη συγγένεια των πραγμάτων) από την προσδιορισμένη άρνηση της ταυτότητας/αιτιότητας· τούτο απαιτεί ασφαλώς περαιτέρω θεωρητική επεξεργασία προκειμένου η συνύπαρξη της ορθολογικής σκέψης με τη μίμηση να είναι σε θέση να αντιπαρατεθεί προς μια πιθανή διολίσθηση προς τον ανορθολογισμό. Ασφαλώς η συνύπαρξη αυτή θα αποτελέσει μια καθοριστική συνιστώσα στην *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο, όπου το μέλημα είναι ακριβώς να αναδειχτεί η εντασιακή σχέση ανάμεσα στην κατασκευαστική (ορθολογική) στιγμή και στη μιμητική (υλική) στιγμή χωρίς να εκπέσει η θεώρηση μονομερώς ούτε στον έναν πόλο ούτε στον άλλον.

### **β. Η διαλεκτική εντός της ελευθερίας (η περίπτωση Αμλετ)**

Μέσα στο πεδίο του ιδεαλισμού και κυρίως με την καθοριστική αφετηρία της καντιανής ηθικής η βούληση ταυτίζεται καθ' ολοκληρίαν με το Λόγο. 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 που διαφεύγουν από το Λόγο και προσεγγίζουν αυτό που αποκαλείται «παρώθηση» (Impuls) και το οποίο, κατά τον Αντόρνο, συνέχεται με τη μίμηση<sup>239</sup>. 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 οιονεί 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-μυμητικό στοιχείο που είναι ουσιώδες σε αυτήν»<sup>240</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>241</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 μυμητικό στοιχείο και το στοιχείο της συνείδησης. 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 που είναι κομβική για τη ενεργό συγκρότηση της υπερβατολογικής συνείδησης- και αυτή είναι η 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>242</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 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>243</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 θεωρεί 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>244</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 περιχομενικά πέρα «από τους απλούς μορφολογικούς προσδιορισμούς του χώρου και του χρόνου»<sup>245</sup>. Οι επιτελέσεις του εγώ συγκροτούνται σε μια ήδη αντικειμενικά συγκροτημένη και ενιαία πραγματικότητα. Κατά τούτο η υπερβατολογική σύνθεση παραπέμπει σε ένα βάθος, ως προς το οποίο ο Αντόρνο δεν διστάζει να προχωρήσει σε μια (βεβιασμένη;) υφαρπαγή του φρουδικού Es: οι βαθύτερες συγκροτητικές επιδόσεις που εγώ επιτελώ «δεν είναι αυτές εντός των οποίων εγώ ο ίδιος νοώ αλλά πρόκειται για το ότι “Αυτό” ήδη νοεί εν εμοί»<sup>246</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 κρυμένα 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,

όπως ήδη αναπτύχθηκε, 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 αναγωγή 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 είναι αφ' ενός μεν είναι έλλογη, «βάσει της σαφούς και εγνωσμένης θεωρίας», αφ' ετέρου όμως ενέχεται σε αυτήν και μια στιγμή του μη αναγωγίμου, «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>247</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>248</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>249</sup>. Ασφαλώς χωρίς συνείδηση δεν υπάρχει βούληση, ωστόσο δεν θα πρέπει να ταυτίζεται άνευ ετέρου η βούληση με τη συνείδηση. Για αυτό το πρόβλημα που ανακύπτει με την συγκρότηση

της νεωτερικής υποκειμενικότητας ο Αντόρνο επικαλείται τον δανό πρίγκηπα, τον Αμλετ. 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 και το άτομο αποτελούσε ανεπερώτητο μέρος αυτής της εξωτερικής, κλειστής, υποστασιακής τάξης. Στις νεότευκτες αστικές συνθήκες το άτομο (οφείλει να) αναλαμβάνει το φορτίο του εαυτού του- εδώ εκφράζεται η σχάση του νεωτερικού υποκειμένου, καθότι τούτο, ως γνωρίζον και έλλογο, «ανακαλείται μέσα από μια μη έλλογη, φθαρμένη, κακή ... πραγματικότητα»<sup>250</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>251</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 βγει 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 βγάζω λέξη για το δίκιο μου/... σαν άνανδρος δειλιάζω, επειδή συνέχισα/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>252</sup> Έρχεται όμως μια στιγμή, πέρα από οποιεσδήποτε έλλογες εκτιμήσεις και σταθμίσεις, που ωθεί

στην πράξη, «είναι η στιγμή της βουλευτικής ενέργειας που δεν εξαντλείται στην ορθολογικότητα», είναι η στιγμή της παρώθησης, στην οποία έχει ήδη αναφερθεί ο Αντόρνο όταν έκανε λόγο για την αυθορμησία· 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 ανορθολογικές θεωρίες για τη βούληση (κατά την έννοια ενός Καρλ Σμιττ ή ενός Μαξ Βέμπερ), αναδεικνύει το αίτημα να συναντήσει αξεχώριστα αυτή η ανεξάλειπτη στιγμή στον προσδιορισμό της έλλογης βούλησης. Στο σαιξπηρικό δράμα επιβιώνει η φάση όπου δεν είχε 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 σκηνής, επανακάμπει 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.

Μέσα στην πορεία της νεωτερικότητας η θεματοποίηση της βούλησης συνυπάρχει με τον κλονισμό της. Αυτός ο κλονισμός 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 Χορκχάιμερ στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, σε αντιδράσεις όπως είναι αυτές των αμφίβιων ζώων<sup>253</sup>. Κι εδώ 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 αρχαιότητα 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>254</sup>. (Εδώ πλαγιοκοπείται εκτός των άλλων και η αυθεντικότητα που αναζητείται με το χαϊντεγκεριανό αίτημα για την κίνηση προς τα πίσω). 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>255</sup>. Το αρχαϊκό δεν είναι απλώς αρχαϊκό, είναι ήδη αλλοτριωμένο.

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 ρωγή, 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>256</sup>.

\*\*\*

**Α. Αντί εισαγωγής**  
**(επανάκαμψη στην ιστορία με κατεύθυνση  
προς μια αρνητική διαλεκτική)**

*«...η ιστορία είναι ...το φυσικό, το μόνο  
δυνατό ζωτικό στοιχείο της διαλεκτικής μεθόδου...»*

*Γκέοργκ Λούκατς*

*Ιστορία και ταξική συνείδηση<sup>257</sup>*

Κάποια στιγμή στα μαθήματά του, από τον προαναφερθέντα κύκλο παραδόσεων (*Ιστορία και ελευθερία*), αναφέρεται ο Αντόρνο στον Μπρούνο Λήμπρουκς, σύμφωνα με τον οποίο η αυθεντική φιλοσοφία της ιστορίας του Χέγκελ βρίσκεται στη *Λογική και στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*<sup>258</sup>. Παραφράζοντας αυτή τη θέση θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι η αυθεντική φιλοσοφία της ιστορίας του Αντόρνο είναι αποτυπωμένη στο μείζον φιλοσοφικό έργο του, στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Ο ίδιος στηλιτεύει την νεώτερη φιλοσοφία που εξόρισε την ιστορία σε έναν ιδιαίτερο επιστημονικό κλάδο που απλώς διαπιστώνει γεγονότα και μάλιστα τονίζει ότι σε αυτό το σημείο συνέκλιναν ο ορθολογισμός και ο εμπειρισμός που εκπροσωπούνται από τους «πατριάρχες της νεωτερικότητας», τον Ντεκάρτ και τον Μπαίηκον<sup>259</sup>. Για τον Αντόρνο αντίθετα η ιστορία είναι συστατική της φιλοσοφικής σύλληψης. «Ιστορικό είναι το μη ταυτόν *ex definitione*, καθότι η μη ταυτότητα είναι συνώνυμη με τη διαφορά, τη διακριτότητα. Τούτη η τελευταία νοείται από τον Αντόρνο ως συγκροτητική για κάθε δυνατή ιστορική πορεία. Η ταυτότητα, η οποία σύμφωνα με την έννοιά της αρνείται αυτή τη διακριτότητα, δεν μπορεί [...], ενόσω είναι συνδεδεμένη με την ιστορία, παρά να είναι ψευδής»<sup>260</sup>. Με αυτή τη διατύπωση του ο Κ. Φ. Γκάιερ χαρακτηρίζει ως εγγενώς ιστορικό τον κεντρικό αρμό της θεώρησης του Αντόρνο, το μη ταυτόν, τη σύλληψη που θέλει να κρατά ανοιχτή τη

διαφορά υποκειμένου και αντικειμένου, εφ' όσον ανάμεσά τους δεν αναγνωρίζει την πλήρη αντιστοιχία και ισακρίβεια (adaequatio) που είχε αναγνωρίσει ο ιδεαλισμός: η εντός της ιστορίας συγκροτούμενη διαφορά αντιτάσσεται στο «πάντοτε ίδιο», στην «ταυτότητα της διαδικασίας που η ολότητά της είναι σώα», όπως επιρρίπτει ο Αντόρνο στον Χέγκελ.<sup>261</sup> Ακριβώς γι' αυτό, το μη ταυτόν, τονίζει στη θεώρησή του ο Γ. Φαράκλας, συνιστά «όχι το φύσει άρρητο αλλά το θέσει άρρητο, το άρρητο σ' αυτή την ιστορική κοινωνική συνάφεια»<sup>262</sup>.

«Η ιστορική κίνηση που εσωτερικεύεται στη δομή της σκέψης»<sup>263</sup> καθίσταται ο ορίζοντας για την προσέγγιση κεντρικών ζητημάτων της γνωσιοθεωρίας που αφορούν τη λογική της διάλυσης (της ιστορικής διάλυσης «της αντικειμενοποιημένης μορφής των εννοιών»), την προτεραιότητα του αντικειμένου (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. Πάνω ακριβώς στην ιστορικότητα του πράγματος δομείται ολόκληρη η γλωσσική έκθεση (Darstellung), που είναι αναγκαία συμφυής στη φιλοσοφική σκέψη. Όπως αναπτύσσεται στην εισαγωγή της *Αρνητικής Διαλεκτικής* το πράγμα, μη νοούμενο ως οντολογικό αντίτυπο του είδους του, συγκροτείται εντός και από την ιστορία του, «η ύλη του πράγματος είναι διαμεσολαβημένη από αυτήν την ιστορία»: τούτο το ιστορικό γίνεσθαι όμως που ενοικεί στο πράγμα, δεν μπορεί, ως εκ της φύσεώς του, να περισταλεί αναγόμενο σε μια γενική, υπερκείμενη έννοια. Από εδώ ακριβώς διανοίγεται η προβληματική για την ιστορική, άμα και γλωσσική, σύλληψή του- εδώ ακριβώς διανοίγεται η καταστατική για τον Αντόρνο προβληματική περί της δυνατότητας μιας σύμπλεξης (Konstellation) των εννοιών, μέσα από την ιστορική σχεσιακότητα των οποίων και μόνον μπορεί να αναδυθεί η αλήθεια του συγκεκριμένου πράγματος- από εδώ ακριβώς οφείλουν να συγκροτηθούν τα ερωτήματα.

\*\*\*

Βιβλιογραφικές σημειώσεις της τρίτης και της τέταρτης ενότητας

---

<sup>215</sup> GF σελ. 244

<sup>216</sup> GF σελ. 245.

<sup>217</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, 1995, σελ. A 53 (139), Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, Μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2004, σελ. 50

<sup>218</sup> GF σελ. 270.

<sup>219</sup> GF σελ. 272.

<sup>220</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, Αθήναι, 1985, Β' τεύχος σελ. 140.

<sup>221</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ο.π. σελ. A 87, 88 (σελ.165), Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ο.π. σελ. 80.

<sup>222</sup> Th.W.Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 10, Suhrkamp, 1997, σελ. 119.

<sup>223</sup> Th.W.Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, ο.π. σελ. 120.

<sup>224</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften Bd. 6, σελ. 245, **στο εξής παραπέμπεται ND**, Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006, σελ. 300, **στο εξής παραπέμπεται ΑΔ**.

<sup>225</sup> Ulrich Müller, *Theodor W.Adornos ‚Negative Dialektik‘*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, σελ. 116.

<sup>226</sup> ND σελ. 266, ΑΔ σελ. 324.

<sup>227</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Suhrkamp, 1990, σελ.179, **στο εξής παραπέμπεται ΜΕ**.

<sup>228</sup> ΜΕ σελ.179.

<sup>229</sup> ΜΕ σελ.179.

<sup>230</sup> ND 265-266, σελ. ΑΔ 324-325.

<sup>231</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ο.π. σελ. A 200 (239), Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ο.π. σελ. 165.

<sup>232</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, εκδ. Βάνιας 1991.

<sup>233</sup> Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, Carl Hanser Verlag, München 1965, επιμ. Karl Schlechta, τρίτος τόμος, σελ. 768.

<sup>234</sup> Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, 1993, σελ. 207, *Αισθητική Θεωρία*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρη Αναγνώστου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2000, σελ. 237.

<sup>235</sup> ND σελ. 264, ΑΔ σελ. 322.

<sup>236</sup> ND σελ. 267, ΑΔ σελ. 326.

<sup>237</sup> Immanuel Kant KdrV A 114, A 122, (hg. Wilhelm Weichedel), Immanuel Kant, Κριτική του Καθαρού Λόγου, εισαγωγή-μετάφραση σχόλια Αναστασίου Γιανναρά, εκδόσεις Παπαζήση, 1979, 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 Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie» (1925, διατριβή επ' υφηγεσία) στον τόμο: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 2, Philosophische Frühschriften 1922 - 1932*, Fischer, 1987, σελ. 108)

<sup>238</sup> ND σελ. 267, ΑΔ σελ. 326.

<sup>239</sup> «Μίμησιν όλως έχοις αν μοι ειπείν ό τι ποτ' εστιν;» Σε αυτό το αφετηριακό ερώτημα για το τί σημαίνει η μίμηση, ένα ερώτημα που διατυπώνει στο δέκατο βιβλίο της πλατωνικής πολιτείας ο Σωκράτης, δίνεται ως απάντηση η αυστηρή ετυμολογία: «πόρρω αρα που του αληθούς η μιμητική εστιν και, ως έοικεν, δια τούτο πάντα απεργάζεται, ότι σμικρόν τι εκάστου εφάπτεται, και τούτο είδωλον» (Πλάτωνος *Πολιτεία* I 595 c και I 598 b). Ο καταστατικός χωρισμός του κόσμου των ιδεών από τον κόσμο των φαινομένων βρίσκεται στον πυρήνα αυτής της πλατωνικής ανάπτυξης, βάσει της οποίας η αλήθεια δεν μπορεί να επιδικασθεί στην τέχνη καθότι τα έργα των μιμητών νοούνται ως «τριτά απέχοντος του όντος» (στο ίδιο I 599 a). Αυτή η σύλληψη αλλά στην αντιστροφή της θα αποτελέσει και για τον Αντόρνο τη βάση για την κομβική σημασία που θα αποδώσει στη μίμηση: τώρα στο φιλοσοφικό στόχαστρο δεν τίθεται πλέον ο χωρισμός αλλά η συνοχή των όντων, η αλληλέγγυα συγγένεια ανάμεσά τους, οι «ανταποκρίσεις» ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο ωθούν σε μια ενστικτώδη προσομοίωση προς τη φύση, προς τις φυσικές συναρτήσεις. Το πεδίο που θα καλύψει η μίμηση στη θεώρηση του Αντόρνο εκτείνεται από τη γνωσιοθεωρία μέχρι την αισθητική (αν και ένας τέτοιος ακαδημαϊκός διαχωρισμός μάλλον δεν είναι νόμιμος και σε αυτήν την απονομιμοποίηση παίζει ασφαλώς ρόλο η μίμηση που διατρέχει ενοποιητικά όλη την πορεία των στοχασμών του φιλοσόφου). Στο πεδίο της γνωσιοθεωρίας η μίμηση αποτελεί στρατηγική επιλογή του Αντόρνο για την αναδιάταξη που θα επιχειρήσει στην περιοχή της εμπειρίας, ως προς την οποία θα έρθει σε αντιπαράθεση και με τον νεοκαντιανισμό και με τον λογικό εμπειρισμό, όπου η εμπειρία είχε εξισωθεί με την εμπειρικο-επιστημονική γνώση ή με το καθαρό δεδομένο της αντίληψης, αντίστοιχα- όπως επισημαίνει ο Γιόζεφ Φρυχτλ στην ομώνυμη μελέτη του (Josef Früchtel, *Mimesis, Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Königshausen+Neumann, 1986, σελ. 3.) Στο αισθητικό πεδίο το μέλημα του Αντόρνο είναι να διαφυλάξει τον αντινομικό χαρακτήρα του έργου τέχνης: τούτο συγκροτείται μέσα από τη συνεχή αντίθεση ανάμεσα στην υλική παρώθηση (τη μίμηση) και την κατασκευή που αντιστοιχεί προς την ορθολογική οργάνωση του έργου. Έτσι η μίμηση (που φέρει όλη τη δυναμική και ανεξάλειπτη ιστορικότητα του υλικού) αποκτά έναν επιτελικό χαρακτήρα απέναντι στην ορθολογικότητα που εξ αντικειμένου ενυπάρχει στην κατασκευή του έργου τέχνης. Δεν θα μπορούσε να συνιστά για τον Αντόρνο αυτός ο μιμητικός χαρακτήρας της τέχνης την ανάπτυξη κάποιων εξωτερικών, επιφανειακών χαρακτηριστικών που θα απηχούσαν απλώς 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;» (Πλάτωνος *Κρατύλος* 432 d). Ο Αντόρνο ήταν κάθετα αντίθετος με την απεικονιστική θεωρία για την πιστή αναπαραγωγή της προδεδομένης πραγματικότητας, την οποία είχε ενστερνιστεί, υπό μαρξιστικές προϋποθέσεις ο ύστερος Λούκατς, όπως επισημαίνει ο Ρύντιγκερ Μπούμπνερ (Rüdiger Bubner, «Kann Theorie ästhetisch werden?» στον τόμο: *Materialien zur Ästhetischen Theorie Th.W.Adornos- Konstruktion der Moderne*, (Hg. Burkhardt Lindner, W. Martin Lüdke), Suhrkamp, 1980, σελ. 125. – Και στον αυτοτελή τόμο: Rüdiger Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp, 1989.) Εν τέλει σε αυτή τη σύντομη αναφορά θα μπορούσε να επισημανθεί η παρατήρηση της Ρουθ Σόντερεγγερ: ισχύει και για τη μίμηση αυτό που ισχύει και για τις άλλες έννοιες του Αντόρνο- δεν τίθεται ζήτημα αν είναι καλή ή ορθή αλλά «καλό και ορθό είναι να διερευνηθούν τα κρυμμένα δυναμικά και οι ιδεολογικές άβυσσοι των εννοιών» έτσι ώστε τη θέση της καθιστασιακής *adaequatio* εννοίας και πράγματος να καταλαμβάνει πλέον «ένα δυναμικό πεδίο», «ένα αγωνιστικό πεδίο» εντός των οποίων θα αναπτυχθούν οι κρίσιμες διαφορές. (Ruth Sonderegger, «Ästhetische Theorie», στον τόμο *Adorno Handbuch, Leben Werk Wirkung*, Verlag J.B.Metzler, 2011, σελ. 418).

---

<sup>240</sup> GF σελ. 295.

<sup>241</sup> GF σελ. 295.

<sup>242</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. σελ. A 50, B74, Κριτική του Καθαρού Λόγου, ο.π. σελ. 15.

<sup>243</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. σελ. A 98, Κριτική του Καθαρού Λόγου, ο.π. σελ. 80.

<sup>244</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ο.π. σελ. A 141, B 181 Κριτική του Καθαρού Λόγου, ο.π. σελ. 161.

<sup>245</sup> GF σελ. 297.

<sup>246</sup> GF σελ. 297.

<sup>247</sup> GF σελ. 297.

<sup>248</sup> GF σελ. 300.

<sup>249</sup> GF σελ. 320.

<sup>250</sup> GF σελ. 323.

<sup>251</sup> Max Horkheimer Theodor W. Adorno *Dialektik der Aufklärung*, εκδ. Fischer 1992, σελ. 165, Μαξ Χορκχάιμερ Γεοντόρ Β. Adorno *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Επιμέλεια Γεράσιμος Κουζέλης, εκδόσεις Νήσος, 1996, σελ. 259, προγενέστερη ελληνική έκδοση: *η διαλεκτική του διαφωτισμού*, Μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις Υψίλον 1986, σελ. 181.

<sup>252</sup> William Shakespeare, *Hamlet*, ελληνική μετάφραση Ερρίκος Μπελιές, εκδ. Κέδρος, 2007, σελ. 78 και σελ. 132.

<sup>253</sup> GF σελ. 327.

<sup>254</sup> GF σελ. 328.

<sup>255</sup> GF σελ.329.

<sup>256</sup> GF σελ. 370..

<sup>257</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Verlag der Munter, Amsterdam, 1967, σελ. 162, Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κ.Καβουλάκος, σελ. 201.

<sup>258</sup> GF σελ. 11.

<sup>259</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, 2003, σελ. 331).

<sup>260</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 προσδεδεδεμένοι στην εννοιακότητα» (στον τόμο: Th.W.Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, Suhrkamp, 2003, σελ. 341).

<sup>261</sup> ND σελ. 350, ΑΔ σελ. 428.

---

<sup>262</sup> Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, 2013, σελ. 394.

<sup>263</sup> ND σελ. 63, ΑΔ σελ. 76.

## Βιβλιογραφία

Adorno Th.W., *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften Bd.6, Suhrkamp, 1973, *Αρνητική Διαλεκτική*, μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006.

----- *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, 1973, *Αισθητική Θεωρία*, Μετάφραση, σημειώσεις Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2000.

----- *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 13, Suhrkamp, 2006.

----- *Vorlesung über Negative Dialektik*, Fragmente zur Vorlesung 1965/66, Hg. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, 2003.

----- «Der Essay als Form», από τον τόμο: *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, 1994. «Το Δοκίμιο ως είδος», μετάφραση Βασιλική Ρουστοπάνη- Neumann, εκδόσεις Ερασμος, 1998.

----- *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (Επιμ. Gretel Adorno και Rolf Tiedemann), Suhrkamp, 1990.

----- *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 4, Suhrkamp, 1995.

----- «Die Aktualität der Philosophie», Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften, Suhrkamp, 1990, Η διάλεξη *Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας* περιέχεται στην ελληνική έκδοση: *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, Μετάφραση Θεοδωρής Λουπασάκης, Πρίσμα, 1992.

----- «Die Idee der Naturgeschichte», Gesammelte Schriften 1, Philosophische Frühschriften, Τεοντόρ Β. Adorno, Η ιδέα της φυσικής ιστορίας, μετάφραση Θεοδωρής Λουπασάκης, εκδ. Πρίσμα, 1992.

----- *Kulturkritik und Gesellschaft* (Bd. II), Eingriffe, Stichworte, Anhang, Suhrkamp, 1977.

----- *Minima Moralia*, Suhrkamp, 1985, Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, πρόλογος Δημήτριος Μαρκής, Εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Λευτέρη Αναγνώστου, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1990.

---

-----'Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»', *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, 1995.

-----*Probleme der Moralphilosophie*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 10, Suhrkamp, 1997.

----- *Philosophische Terminologie, zur Einleitung*, Bd.II, (Hg. Rudolf zur Lippe), Suhrkamp, 1974.

Benjamin Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, (Erkenntniskritische Vorrede), *Gesammelte Schriften*, Bd. I-1, , η ελληνική μετάφραση στον τόμο: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Η αποστολή του μεταφραστή και άλλα κείμενα για τη γλώσσα*, μετάφραση Γιώργος Σαγκριώτης, εκδ. Πατάκη, 2011.

----- «Eduard Fuchs, Der Sammler und der Historiker», *Aufsätze, Essays, Vorträge*, *Gesammelte Schriften*, Bd II 2, Suhrkamp, 1991. Walter Benjamin, *Εντουαρντ Φουξ, συλλέκτης και ιστορικός*, στον τόμο: *Για το έργο τέχνης, τρία δοκίμια*, πρόλογος- μετάφραση- σχόλια Αντώνης Οικονόμου, επίμετρο Jürgen Habermas, Πλέθρον, 2013. Υπάρχει και προγενέστερη μετάφραση του Δημοσθένη Κούρτοβικ, στον τόμο: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Δοκίμια για την τέχνη*, εκδόσεις Κάλβος, 1978.

----- *Über den Begriff der Geschichte*, *Gesammelte Schriften*, τόμος I, 2, Suhrkamp, 1974, σελ. 691-704. Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Για την έννοια της ιστορίας*, στον τόμο: *Είκοσι χρόνια*, εκδόσεις Νήσος, 2012, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας και Αριστείδης Μπαλτάς, σελ.79-97. Η ίδια μετάφραση είχε δημοσιευτεί στο περιοδικό *ο Πολίτης*, τεύχος 43, Νοέμβριος 1997, σελ.32-39.

Υπάρχει και προγενέστερη ελληνική μετάφραση: Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, μετάφραση Μηνά Παράσχη, εκδόσεις Ουτοπία, 1983, σελ.7-54.

----- «Der Surrealismus Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz» στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, *Gesammelte Schriften* Bd. II-1. Walter Benjamin: «Υπερρεαλισμός, το τελευταίο ενσταντανέ της ευρωπαϊκής διανόησης», μετάφραση Στέλλα Νικολούδη, περιοδικό *ο Πολίτης*, Νοέμβριος 1997, τεύχος 43, σελ. 40-47 και στον τόμο *Βάλτερ Μπένγιαμιν, Για το έργο τέχνης- τρία δοκίμια* πρόλογος- μετάφραση- σχόλια Αντώνης Οικονόμου, επίμετρο Jürgen Habermas, Πλέθρον, 2013.

----- «Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik», στον τόμο *Fragmente Autobiographische Schriften*, *Gesammelte Schriften* Bd. VI.

----- «Theologisch-Politisches Fragment» στον τόμο: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, *Gesammelte Schriften* Bd. II-1.

----- *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischer Reproduzierbarkeit*, *Gesammelte Schriften*, τόμος I, 2, Suhrkamp, 1974. (τρίτη εκδοχή του κειμένου). Βάλτερ Μπένγιαμιν *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του*, στον τόμο: *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδόσεις Κάλβος, 1978. Υπάρχει μεταγενέστερη ελληνική μετάφραση στον τόμο Walter Benjamin *Για το έργο τέχνης, Τρία δοκίμια (Το έργο τέχνης την εποχή της δυνατότητας τεχνικής αναπαραγωγής του)*, πρόλογος –μετάφραση- σχόλια Αντώνης Οικονόμου, επίμετρο Jürgen Habermas, εκδόσεις Πλέθρον, 2013.

----- «Kleine Geschichte der Photographie», *Aufsätze, Essays, Vorträge*, *Gesammelte Schriften*, Bd. II 1 Suhrkamp, 1991, «Συνοπτική ιστορία της φωτογραφίας» στον τόμο: *Δοκίμια για την τέχνη*, μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδόσεις Κάλβος, 1978.



---

----- Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας, Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια Φώτης Τερζάκης, εκδόσεις Νήσος, 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 Benjamin «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 σελ. 7-31) καθώς και ένα απόσπασμα από τις Πηγές του γερμανικού δράματος για τη γένεση της αλληγορίας.

Bubner Rüdiger, «Kann Theorie ästhetisch werden?» στον τόμο: *Materialien zur Ästhetischen Theorie Th.W.Adornos- Konstruktion der Moderne*, (Hg. Burkhardt Lindner, W. Martin Lüdke), Suhrkamp, 1980.

Bürger Peter, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, 1974.

Frenzel H.A. και E., *Daten deutscher Dichtung, Chronologischer Abriß der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 1, DTV 1981.

Früchtl Josef, *Mimesis, Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Königshausen+Neumann, 1986.

Gawohl Hans-Jürgen, *Nihilismus und Metaphysik, Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Frommann – Holzboog, 1989.

Geyer Carl-Friedrich, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

Grenz Friedemann, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Suhrkamp, 1974.

Habermas Jürgen, «Walter Benjamin- Bewußtmachende oder rettende Kritik» στον τόμο: Siegfried Unseld, (επιμ), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, ελληνική μετάφραση: «Βάλτερ Μπένγιαμιν- ο στόχος της κριτικής: συνειδητοποίηση η διάσωση;» Από τον τόμο: *Βάλτερ Μπένγιαμιν, Για το έργο τέχνης- τρία δοκίμια, πρόλογος- μετάφραση-σχόλια* Αντώνης Οικονόμου, Πλέθρον, 2013.

Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, Suhrkamp, 1986. Georg Hegel, *Η επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή- μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρρα, εκδ. Δωδώνη, 1991.

-----Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd.12, Suhrkamp, 1995.

-----*Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, Μετάφραση-προλεγόμενα-ερμηνευτικά σχόλια Π.Θανασιάς, εκδ. Μεταίχμιο 2006.

Heidegger Martin, *Vorträge und Aufsätze*, («Die Frage nach der Technik»), Neske, 1954. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Περί πολιτικής, Περί αλήθειας, Περί τεχνικής*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Ηριδανός, 2011

-----*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, Πρόλογος- μετάφραση- σχόλια Γιάννης Τζαβάρρας, Δωδώνη, 1978.

---

-----*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1998. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα, Χρήστου Μαλεβίτση, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1990.

Herf Jeffrey, *Αντιδραστικός μοντερνισμός. Τεχνολογία, Κουλτούρα και Πολιτική στη Βαϊμάρη και το Γ'Ράιχ*. Μετάφραση Παρασκευάς Ματάλας, επιστημονική επιμέλεια Χρήστος Χατζηιωσήφ, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 1996.

Hoffmann· Rösch, *Grundlagen, Stile, Gestalten der deutschen Literatur*, εκδ. Cornelsen, 2007.

Horkheimer Max, «Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie» (1925, διατριβή επ' υφηγεσία) στον τόμο: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 2, Philosophische Frühschriften 1922 - 1932*, Fischer, 1987.

Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, εκδ. Fischer 1992, Μαξ Χορκχάιμερ Τεοντόρ Β. Adorno *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Επιμέλεια Γεράσιμος Κουζέλης, εκδόσεις Νήσος, 1996, προγενέστερη ελληνική έκδοση: *η διαλεκτική του διαφωτισμού*, Μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις Υψίλον 1986.

Jaeschke Walter, *Hegel, Handbuch, Leben- Werk- Wirkung*, Verlag J.B.Metzler, Stuttgart, Weimar, 2003.

Jung Matthias, *Hermeneutik, zur Einführung*, εκδ. Junius, 2001.

Ιψεν Ερρίκος, Αρχιμάστορας Σόλνες, μετάφραση Μάριος Πλωρίτης, εκδόσεις Δωδώνη, 1983.

Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, 1995, Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Εισαγωγή-Μετάφραση – Παρατηρήσεις, Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, Αθήναι, 1985, Β' τεύχος.

-----*Kritik der praktischen Vernunft*, hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, 1995, Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, Μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2004.

-----*Kritik der Urteilskraft*, hg. W.Weischedel, Suhrkamp, Immanuel Kant *Κριτική Κριτικής Δύναμης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, εκδ. Ιδεόγραμμα, 2002.

-----«Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», εκδ. Köneman, τόμος 6, 1995, Ιμμάνουελ Καντ, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», στον τόμο: *Δοκίμια*, Εισαγωγή, μετάφραση, Σχόλια, Ε.Π.Παπανούτσου, Εκδ. Δωδώνη, 1971.

Καρύδας Δημήτρης, *Σημειωτόν του χρόνου, Για τη φιλοσοφία της ιστορίας μετά τον Adorno*, Υπό έκδοσιν.

----- « Ένα ίχνος του Λάμπνιτς. Για τη μοναδολογική κατασκευή της ιστορίας», περιοδικό *Αξιολογικά*, τεύχος 22, εκδ. Νήσος, Ιδρυμα Σάκη Καράγιωργα.

---

Lindner Burkhardt, «Allegorie», στον τόμο *Benjamins Begriffe*, επιμ. Michael Opitz και Erdmut Wizisla, πρώτος τόμος, Suhrkamp, 2000.

Lukács Georg, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, (Studien über Marxistische Dialektik), der Malik Verlag, Berlin, 1923, ανατύπωση Schwarze Reihe, Verlag de Munter, Amsterdam, 1967. Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Καβουλάκος, εκδ. Εκκρεμές, 2006.

-----*Η Θεωρία του μυθιστορήματος*, μετάφραση Σεραφείμ Βελέντζας, εκδ. Ακμων, 1978.

Löwy Michael, *Walter Benjamin Προμήνυμα κινδύνου – Μια ανάγνωση των θέσεων «για τη φιλοσοφία της ιστορίας»*, μετάφραση Ρεβέκα Πεσσάχ, επιμέλεια Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, 2001.

Marcuse Herbert, *Revolution und Kritik der Gewalt, Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*, από τον συγκεντρωτικό τόμο για τη φιλοσοφία της ιστορίας του Walter Benjamin: *Materialien zu Benjamins Thesen ‘Über den Begriff der Geschichte’*, *Beiträge und Interpretationen*, επιμ. Peter Bulthaup, Suhrkamp, 1975.

-----*Ο μονοδιάστατος άνθρωπος, Επιστήμη και Κοινωνία*, εκδόσεις Παπαζήση, μετάφραση Μπάμπη Λυκούδη, 1971.

Marx Karl, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μετάφραση Μπάμπης Λυκούδης, εκδόσεις Παπαζήση, 1978.

-----*Thesen über Feuerbach*, MEW τομ. 3, Καρλ Marx, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, στον τόμο: Φρήντριχ Ενγκελς, *Λουδοβίκος Φόουερμπαχ και το τέλος της κλασσικής γερμανικής φιλοσοφίας*, μετάφραση Φ.Φωτίου, εκδόσεις Θεμέλιο, 1982.

-----*Das Kapital*, MEW τομ. 1, Dietz Verlag Berlin, 1993, Καρλ Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, βιβλίο I, μετάφραση Παναγιώτη Μαυρομμάτη, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, 1996.

-----*Das Elend der Philosophie*, MEW, Bd. 4, Dietz Verlag Berlin, 1993.

Μπακούνιν Μιχαήλ, *Θεός και Κράτος*, μετάφραση Θέμης Μιχαήλ εκδόσεις Διεθνής Βιβλιοθήκη, Απρίλιος 1974.

Müller Ulrich, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988.

Navigante Andrian, «Antidialektik und Nichtidentität, Nietzsche», στον τόμο *Adorno Handbuch, Leben-Werk –Wirkung*, (Hg. Richard Klein, Johann Kreuzer, Stefan Müller Doohm) εκδ. Metzler, 2011.

Νετσάγιεφ Σεργκέι, *Η κατήχηση του επαναστάτη*, Μιχαήλ Μπακούνιν, *Απάντηση στον Νετσάγιεφ*, μετάφραση – επιμέλεια Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις Πανοπτικών, 2011.

Nietzsche Friedrich, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», kritische Studienausgabe, επιμ. Giorgio Colli και Mazzino Montinari, de Gruyter, 1999, Friedrich Nietzsche,

---

«Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια», στον τόμο *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, πρόλογος-μετάφραση Θεόδωρος Πενολίδης, εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1991.

----- *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, Carl Hanser Verlag, München 1965, επιμ. Karl Schlechta, τρίτος τόμος.

Οικονόμου Μαρία, «Προέλευση του γερμανικού δράματος: Εισαγωγικές παρατηρήσεις σε ένα αλληγορικό *experimentum crucis*», στον τόμο: *Βάλτερ Βενζαμίν, Εικόνες και μύθοι της νεωτερικότητας*, επιμέλεια Αγγελική Σπυροπούλου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2007.

Πλάτωνος *Πολιτεία*/ *Plato Republic*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1994.

Πλάτωνος *Κρατύλος*/ *Plato Cratylus*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996.

Rantis Konstantinos, *Geist und Natur, Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Reichelt Helmut, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt Frankfurt, 1970.

Σαγκριώτης Γιώργος, «Ο πολιτικός μεσσιανισμός του Βάλτερ Μπένγιαμιν», από τον συλλογικό τόμο *Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της*, επιμέλεια Σταύρος Ζουμπουλάκης, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2011.

----- «Μετεξελίξεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία. Αλήθεια και χρόνος», από τον τόμο: *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, επιμέλεια Κ.Καβουλάκος, εκδόσεις Νήσος, 2003.

Scheler Max, *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, Francke Verlag, Bern, 1955.

Schmitt Carl, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, 2009. *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα Παναγιώτης Κονδύλης, εκδόσεις Λεβιάθαν, 1994.

Schweppenhäuser Gerhard, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, Argument, 1993.

Shakespeare William, *Hamlet*, ελληνική μετάφραση Ερρίκος Μπελιές, εκδ. Κέδρος, 2007.

Simon Josef, «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, εκδ. Βάνιας 1991.

Sonderegger Ruth, «Ästhetische Theorie», στον τόμο *Adorno Handbuch, Leben Werk Wirkung*, Verlag J.B.Metzler, 2011.

Τερζάκης Φώτης και Γιώργος Σαγκριώτης, (επιμ), *Η αισθητική φιλοσοφία της Σχολής της Φρανκφούρτης*, περιοδικό *Πλανόδιο*, 1996, τεύχος 23

---

Thomä Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach, Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910-1976*, Suhrkamp, 1990.

Tiedemann Rolf, *Dialektik im Stillstand, Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, 1983.

----- «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus», στον συγκεντρωτικό τόμο: *Materialien zu Benjamins Thesen ‘Über den Begriff der Geschichte’*, Beiträge und Interpretationen, επιμ. Peter Bulthaup, Suhrkamp, 1975.

Φαράκλας Γιώργος, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, 2007.

-----, *Θέση και Αλήθεια*, Εκδόσεις Κριτική, 1997.

-----«Αυτό το πράγμα», *Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου*, Δέκα δοκίμια, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2001.

Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Ιστορία και Μέθοδος*, εκδόσεις Σμίλη, 1994.

----- *Οροι, Αξίες, Πράξεις*, εκδόσεις Πόλις, 2005.

Windelband W.-H.Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Β' τόμος, Μετάφραση Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1986.

Zeller-Nestle, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, Μετάφραση Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 1980.



