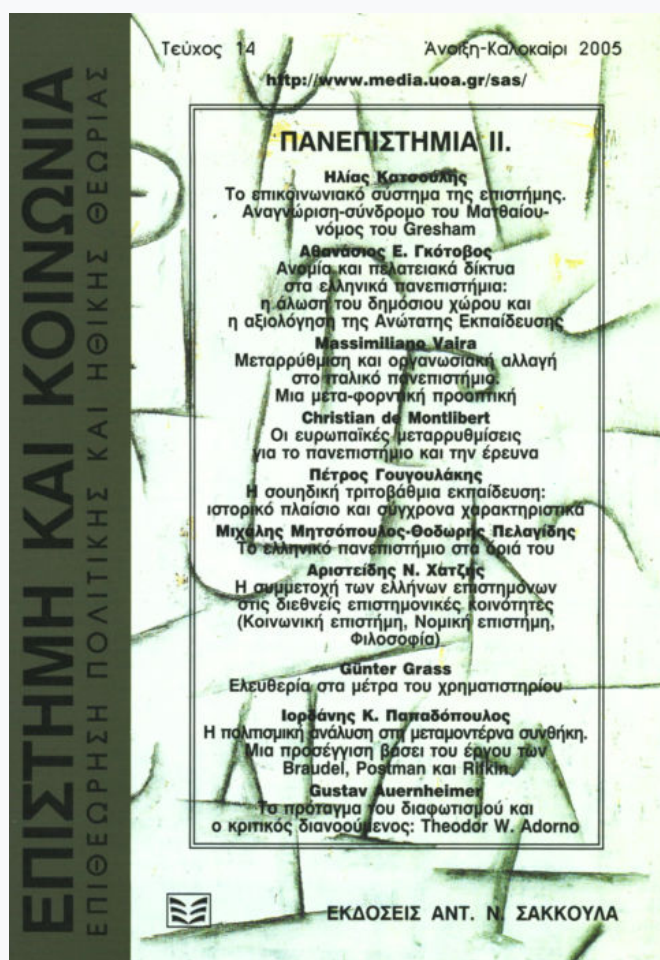


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 14 (2005)

Πανεπιστήμια II



Το πρόταγμα του διαφωτισμού και ο κριτικός διανοούμενος: Theodor W. Adorno

Gustav Auernheimer

doi: [10.12681/sas.481](https://doi.org/10.12681/sas.481)

Copyright © 2015, Gustav Auernheimer



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Auernheimer, G. (2015). Το πρόταγμα του διαφωτισμού και ο κριτικός διανοούμενος: Theodor W. Adorno. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 14, 249-265. <https://doi.org/10.12681/sas.481>

Το πρόταγμα του διαφωτισμού και ο κριτικός διανοούμενος: Theodor W. Adorno

Gustav Auernheimer*

Το ενδιαφέρον για τον Theodor W. Adorno, τον σημαντικότερο ασφαλώς εκπρόσωπο της Κριτικής Θεωρίας ή της Σχολής της Φρανκφούρτης, συνεχίζεται αδιαλείπτως. Αυτό γίνεται εμφανές με αφορμή την επέτειο των εκατό χρόνων από την γέννησή του, το 2003. Το πρώτο μέρος του παρόντος κειμένου αναφέρεται σε αυτό ακριβώς το γεγονός. Στη συνέχεια αναλύονται τα στιλιστικά και γλωσσικά μέσα τα οποία θεωρεί ο Adorno πρόσφορα για μια κριτική θεωρία της κοινωνίας. Πρόκειται κυρίως για τον ρόλο του διανοούμενου ως ενός κριτικού στοχαστή και, σε τελευταία ανάλυση, για την αυτοκατανόηση του Adorno. Το άρθρο πραγματεύεται ακολουθώντας το πιο γνωστό ίσως παράδειγμα της θεωρητικής ανάπτυξης μιας κριτικής από τον Adorno: τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* που έγραψε μαζί με τον Horkheimer. Περισσότερη βαρύτητα δίδεται στο κεφάλαιο 'Η Οδύσσεια του Ομήρου', διότι πουθενά αλλού στο βιβλίο δεν φαίνεται με τέτοια σαφήνεια η διαπλοκή μύθου και Διαφωτισμού.

1. Οι ιδιαιτερότητες μιας πρόσληψης

Η επέτειος των εκατό χρόνων από τη γέννηση του Theodor W. Adorno, στις 11 Σεπτεμβρίου 2003, γιορτάστηκε στη Γερμανία με πλήθος εκδηλώσεων όπως συνέδρια, αφιερώματα σε επιστημονικά περιοδικά, εκδόσεις με αλληλογραφία του και φωτογραφικό υλικό καθώς και ένα πλήθος άρθρων σε εφημερίδες. Τόσο μεγάλο ενδιαφέρον δεν είχε παρατηρηθεί ούτε τη 250ή

* Διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Marburg.

επέτειο από τη γέννηση του Goethe, το 1999, ούτε την επέτειο των εκατό χρόνων από τον θάνατο του Nietzsche το 2000. Δημιουργείται αβίαστα η εντύπωση ότι με τον εορτασμό των γενεθλίων του Adorno σηματοδοτείται και συμβολικά το τέλος της επικαιρότητας της θεωρίας του. Η διασπορά όλο και νεότερων, ως έναν μεγάλο βαθμό υποτιμητικών λεπτομερειών για τη ζωή του ταιριάζει στη γενική επισήμανση ότι πολύ λίγα πράγματα από το έργο του μπορούν σήμερα να αποτελέσουν υλικό για παραπέρα ανάπτυξη. Η συμβολή του μειώνεται στη συμβολή ενός υπερευαίσθητου κήνσορα, αν και εξαιρετικού γνώστη της τέχνης. Υπάρχει η τάση να περιορίζεται το έργο του σε βιογραφικά στοιχεία, αλλά και να εγκωμιάζεται ο ίδιος ως γνώστης των τεχνών, ώστε να θεωρείται ξεπερασμένος ως θεωρητικός της κοινωνίας. Στον τομέα της αισθητικής συμπίπτουν πραγματικά πολλές στιγμές από την προσωπική διαδρομή του Adorno, πρόκειται όμως κυρίως για προσεγγίσεις που αποκτούν σημασία μόνον σε σύνδεση με τη φιλοσοφία και την κοινωνιολογία καθώς και την κριτική τους (Reitz 2003: 585-594).

Το ενδιαφέρον για τον Adorno, όπως και για τον Max Horkheimer, δεν περιορίζεται στη Γερμανία. Στις ΗΠΑ διοργανώθηκε ένα επιστημονικό συμπόσιο στο Λος Άντζελες ήδη το 1979 με αφορμή τα δέκα χρόνια από τον θάνατό του. Η πρόσληψη του έργου του περιορίζεται, ωστόσο, στους ακαδημαϊκούς κύκλους. Αυτό οφείλεται αφενός στον γλωσσικό φραγμό, που μόνον σιγά-σιγά μπορεί να ξεπεραστεί με μεταφράσεις, αφετέρου στη φήμη του Adorno ως σοφίτη και υπερόπτη που περιφρονούσε την αμερικανική μαζική κουλτούρα (Jay 1985: 355, 375 κ.ε.). Μεταξύ των εκπροσώπων της κριτικής θεωρίας της λεγόμενης 'σχολής της Φρανκφούρτης' το ενδιαφέρον των Αμερικανών επικεντρώνεται στον Theodor W. Adorno και στον Walter Benjamin, ενώ ο Herbert Marcuse έχει εν πολλοίς ξεχασθεί. Αυτό βέβαια προκαλεί εντύπωση, αν λάβει κανείς υπόψη του τη σημασία του Marcuse για το φοιτητικό κίνημα. Την εποχή εκείνη ήταν πολύ πιο γνωστός από τον Adorno, κυρίως μετά την κυκλοφορία του βιβλίου του *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, το 1964. Μια εξήγηση για την αντιστροφή της σημασίας που αποδίδεται στους δύο στοχαστές μπορεί να είναι το γεγονός ότι το ενδιαφέρον έχει περάσει από τη ριζοσπαστική πολιτική στην αισθητική, σε συνδυασμό με μια επαγγελματικοποίηση με κατεύθυνση τη θεωρία της τέχνης και της λογοτεχνίας. Η κοινωνική θεωρία του Marcuse δεν ταιριάζει σε κανέναν θεωρητικό κλάδο. Στη φιλοσοφία, πάλι, κυριαρχούν άλλες σχολές (Jacoby 1999: 133-136).

Ανάμεσα στις γερμανόφωνες εκδόσεις για τα 100 χρόνια από τη γέννηση

του Adorno, αξίζει να αναφερθεί μια μελέτη, η οποία αναδεικνύει μια σειρά από κοινά σημεία στη σκέψη του Adorno και της Hannah Arendt, δηλαδή ανάμεσα σε δύο πρόσωπα που συνήθως θεωρούνται στοχαστές με αντιτιθέμενες απόψεις (Auer κ.α. 2003). Τέλος κυκλοφόρησαν τρεις μεγάλες βιογραφίες. Η πρώτη, του Stefan Müller-Doohm, είναι κατά κάποιον τρόπο η 'έπισημη', επειδή εκδόθηκε από τον εκδοτικό οίκο Suhrkamp, αλλά και η πιο εκτεταμένη. Στις 1.000 περίπου σελίδες της βρίσκει κανείς ένα πλήθος από βιογραφικά και εργογραφικά στοιχεία. Ο συγγραφέας ερευνά επακριβώς την οικογενειακή ιστορία και επ' ευκαιρία καταρρίπτει διάφορους μύθους. Όπως, για παράδειγμα, την άποψη ότι η μητέρα του Adorno, Μαρία, η οποία ήταν παντρεμένη με τον οινέμπορο Oscar Wiesengrund από τη Φρανκφούρτη, υπήρξε 'εγγονή ιταλών ευγενών'. Ο πατέρας της Jean-Francois Calvelli-Adorno δεν προερχόταν από τη γενοβέζικη οικογένεια Adorno· απλώς τους είχε δώσει μαθήματα ξιφασκίας για ένα μικρό χρονικό διάστημα και, κατόπιν, είχε μόνος του προσθέσει το όνομά τους στο πατρογονικό του (Müller-Doohm 2003: 21). Η βιογραφία έχει μια τάση να επαινεί τον βιογραφούμενο και να ελαχιστοποιεί τις τυχόν αρνητικές εκφάνσεις της προσωπικότητάς του. Αυτό δεν ισχύει για τη μελέτη του Detlev Claussen ο οποίος, στην εισαγωγή του αναφέρεται στον σκεπτικισμό του Adorno απέναντι στις βιογραφίες. Ο σκεπτικισμός αυτός αφορούσε την έννοια της ζωής, η οποία κατά τη γνώμη του γερμανού στοχαστή, ως μια ουσιαστική ενότητα που αναπτύσσεται από μόνη της, δεν έχει καμιά πραγματική υπόσταση. Η ιδεολογική λειτουργία των βιογραφιών συνίσταται στο να καταδείξει στη βάση ορισμένων μοντέλων ότι υπάρχει ζωή. Όμως, ο παραδοσιακός τρόπος αντίληψης του κόσμου έχει ήδη τεθεί σε αμφισβήτηση εδώ και καιρό. Στα στρατόπεδα συγκέντρωσης εξαλείφθηκε η γραμμική οριοθέτηση ανάμεσα στη ζωή και στον θάνατο, διαμορφώθηκε μια ενδιάμεση κατάσταση με τη μορφή ζωντανών σκελετών. Όταν τίθεται το ερώτημα αν, μετά το 'Αουσβιτς, μπορεί κανείς να συνεχίσει να ζει, τότε μοιάζει ξεπερασμένη η ιστορία μιας ατομικής βιογραφίας (Claussen 2003: 18 κ.ε.). Ωστόσο, ο Adorno όσον αφορά τον εαυτό του ενέμενε σε ένα ενιαίο βιογραφικό πλαίσιο. Σε σημειώσεις που κρατούσε πριν και μετά από τις μελέτες του υπογραμμίζει τον ενιαίο χαρακτήρα της παραγωγής του, θέλοντας με αυτές τις παρατομπές να αμβλύνει τη φθορά της ζωής και του έργου του (Claussen 2003: 159).

Τέλος, στην τρίτη βιογραφία, ο Lorenz Jäger χρησιμοποιεί και αυτός πλούσιο υλικό, μεταξύ άλλων αδημοσίευτες μελέτες, σημειώσεις, κείμενα από πανεπιστημιακές παραδόσεις και την αλληλογραφία με πρόσωπα όπως

ο Max Horkheimer, ο Thomas Mann και ο Alban Berg. Ωστόσο, ο ισχυρισμός που διατυπώνεται με τον υπότιτλο της έκδοσης: 'Μια πολιτική βιογραφία', υποστηρίζεται σε λίγα μόνον σημεία του βιβλίου. Αντίθετα, γίνεται εμφανές ότι ο συγγραφέας θέλει να αποσυναρμολογήσει την πολιτική ενόρμηση του Adorno. Αυτό συμβαίνει με εν μέρει αμφιβόλου σημασίας παρατηρήσεις όπως είναι, για παράδειγμα, ο ισχυρισμός ότι ο Adorno μπορεί να αντιληφθεί την κοινωνική σύγκρουση μόνον ως κάτι το οποίο 'αξίζει κανείς πολιτικά και ουσιαστικά να το περιφρονεί' και ως μια 'μορφή κακοήθους εχθρότητας' (Jäger 2003: 23 κ.ε.). Επίσης ότι δεν έδειχνε καμιά εκτίμηση για τον τρόπο που λειτουργεί η πλουραλιστική κοινωνία. Την ενσωμάτωση των θεωριών του Freud στην κοινωνική θεωρία, που θεωρείται συχνά ως σημαντική προσφορά της κριτικής θεωρίας, ο Jäger την καντηριάζει με το να τη θεωρεί απλά ως 'μία πεπλανημένη επιλογή' (Jäger 2003: 138). Υποστηρίζει επίσης ότι η φοβία του Adorno απέναντι σε συγκρούσεις και η εμμονή στην ψυχολογία και την ψυχανάλυση είχαν οδηγήσει σε 'παθολογικοποίηση του πολιτικού κέντρου' όπως προκύπτει από το έργο *Μελέτες σχετικά με τον ανταρχικό χαρακτήρα*. Σε αυτές τις μελέτες υποστηρίζεται ότι εκδηλώνεται η ηγεμονία της Αριστεράς την εποχή της προεδρίας του Roosevelt, σε μια χρονική στιγμή δηλαδή όπου οι συμμαχικές σχέσεις με τη Σοβιετική Ένωση ήταν ακόμη πολύ καλές. Σύμφωνα με τον Jäger, η ψυχοκοινωνική αναλυτική τεχνική του Adorno στιγματίζει τον πολιτικό αντίπαλο: όποιος είναι αντιδραστικός, αυτός πρέπει να είναι και ψυχικά προβληματικός (Jäger 2003:195-205). Ωστόσο, αυτή ακριβώς η ανακάλυψη του παθολογικού στον μέσο πολίτη αποτελεί τη θεωρητική αιχμή της *Ανταρχικής Προσωπικότητας* (Adorno κ.α.: 1950). Βοηθάει δε στην απάντηση του ερωτήματος, γιατί στη Γερμανία ακόμη και αυτό το 'κέντρο της κοινωνίας' ήταν πρόθυμο να προβεί σε κτηνώδεις πράξεις (Reitz 2003: 730 κ.ε.).

Στην επόμενη ενότητα αυτού του άρθρου τίθεται υπό διαπραγμάτευση το ερώτημα ποια στιλιστικά και γλωσσικά μέσα θεωρεί ο Adorno ως πρόσφορα για μια κριτική θεωρία της κοινωνίας. Πρόκειται εδώ κυρίως για τον ρόλο του διανοούμενου ως κριτικού στοχαστή και, σε τελευταία ανάλυση, για την αυτοκατανόηση του Adorno. Η μεθεπόμενη ενότητα πραγματεύεται το ίσως πιο γνωστό παράδειγμα της θεωρητικής ανάπτυξης μιας κριτικής από τον Adorno: τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* που έγραψε μαζί με τον Horkheimer. Περισσότερη βαρύτητα θα δοθεί στο κεφάλαιο του έργου εκείνου με τίτλο: 'Η Οδύσσεια του Ομήρου', διότι πουθενά αλλού στο βιβλίο δεν φαίνεται με τέτοια σαφήνεια η διαπλοκή μύθου και διαφωτισμού.

II. Η κοινωνική κριτική και η γλώσσα της

Ο Adorno καταφέρεται εναντίον ενός τυπικού ορισμού της κοινωνίας που υποδηλώνει ότι η κοινωνία είναι ανθρωπίνη, ένα και το αυτό με τα υποκείμενα. Διότι το ιδιαίτερο στοιχείο της κοινωνίας συνίσταται στην υπεροχή των σχέσεων πάνω στους ανθρώπους που αποτελούν προϊόντα αυτών των σχέσεων. Την έννοια της κοινωνίας ούτε είναι δυνατόν να την αντιληφθούμε άμεσα ούτε να την επαληθεύσουμε, όπως συμβαίνει με τους φυσικούς νόμους. Ο Max Weber θεωρεί την κοινωνία ως κατανοήσιμη. Ο Emile Durkheim αξιώνει να πραγματεύεται κανείς τα κοινωνικά γεγονότα ως πράγματα και, βασικά, να παραιτείται από την προσπάθεια της κατανόησής τους. Για τον Adorno και οι δύο θέσεις αποτελούν μεμονωμένες θεωρητικές προσεγγίσεις. Απαιτεί να γίνει κατανοητό το μη κατανοήσιμο, να θεωρηθούν οι σχέσεις που ανεξαρητοποιούνται απέναντι στους ανθρώπους ως σχέσεις ανάμεσα σε ανθρώπους. Μια κριτική έννοια της κοινωνίας υπερβαίνει την τετρωμένη θέση ότι όλα βρίσκονται σε συνάφεια με όλα. Λαβαίνει υπόψη της τον αφηρημένο χαρακτήρα της ανταλλακτικής αξίας που συμβαδίζει με την κυριαρχία του γενικού πάνω στο ιδιαίτερο, της κοινωνίας πάνω στα μέλη της. Στην αναγωγή των ανθρώπων σε φορείς της εμπορευματικής ανταλλαγής βρίσκεται κρυμμένη η κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο. Η κοινωνία εξακολουθεί να είναι ταξική κοινωνία, και η αντικειμενική ταξική αντίθεση αυξάνεται –αν και είναι υποκειμενικά συγκαλυμμένη– λόγω της προϊούσας συγκέντρωσης του κεφαλαίου. Τα υποκείμενα δεν γνωρίζουν τον εαυτό τους ως υποκείμενα και η πολιτισμική βιομηχανία συμβάλλει σε αυτό. Προέκυψε από τον καταναγκασμό της προσαρμογής της στους καταναλωτές, στη συνέχεια όμως μεταβλήθηκε σε έναν θεσμό που ενδυναμώνει τη συνείδηση με την τωρινή της μορφή (Adorno 1965β: 9-19). Πρέπει εδώ να παρατηρήσουμε κριτικά ότι για τον Adorno, η εμπορευματική ανταλλαγή είχε μεταβληθεί σε ένα οικουμενικό κλειδί με το οποίο μπορούν να ανοιχθούν τα πάντα. Όσο λιγότερο του φαίνονται αποδεκτές ορισμένες υποθέσεις του μαρξισμού, για τόσο περισσότερα κοινωνικά φαινόμενα αποδίδεται διαφωτιστική αξία στη συρρικνούμενη βάση τους, κυρίως στην ανταλλακτική αρχή (Jäger 1993: 87).

Για την ανάπτυξη μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας δεν υπάρχει καμιά άλλη δυνατότητα από τη συνέχιση της διαφωτιστικής διαδικασίας σε όλο και πιο προχωρημένο επίπεδο. Αυτό αποτελεί μια αποστολή σύμφυτη με την ιδιότητα των διανοουμένων, οι οποίοι όμως μπορούν να την εκπληρώσουν

μόνον όταν αποκτήσουν συνείδηση της λειτουργίας τους στην κοινωνία. Το πρόταγμα του Διαφωτισμού συνεχίζεται όταν οι διανοούμενοι δεν προσαρμόζονταν πλέον στον κόσμο τη σκέψη τους, αλλά όταν δημιουργούν μια απόσταση ανάμεσα στον κόσμο και τον εαυτό τους με το να εφαρμόζουν το σκέπτεσθαι ανακλαστικά πάνω στους εαυτούς τους. Ο διανοούμενος καθιστά τον ίδιο του τον εαυτό αντικείμενο της ανάλυσης με το να μην εξαφανίζει από το αναλυτικό του πεδίο τις καταστατικές συνθήκες της ύπαρξής του, δηλαδή τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Στο σκέπτεσθαι ανήκουν η εμπειρία, η ευτυχία της ενόρασης, η ευχαρίστηση κατά την εργασιακή διαδικασία, ο πόνος, η επιθυμία, οι αξιώσεις για ευτυχία και ο ανταγωνισμός. Ο διανοούμενος πρέπει να αναγνωρίσει ότι αυτός ακριβώς αποτελεί τη μορφή στην οποία ενσαρκώνονται οι αντιφάσεις του Διαφωτισμού. Αποτελεί το φυσικό υποκείμενο του Διαφωτισμού, σημασιοδοτεί τα φαινόμενά του, βρίσκεται ξέχωρα από τη διαδικασία κυριαρχίας πάνω στη φύση. Η βίοςφαιρά του είναι η κυκλοφορία, που υπάρχει μόνο σε υπολείμματα. Σε αυτήν τη σφαίρα έχει τη βάση της η επίφαση της αυτονομίας, στην οποία ο διανοούμενος ασκεί κριτική και στην οποία, ταυτόχρονα, οφείλει το προνόμιο της γνώσης. Μέσα από την προνομαχία του δραστηριότητα αναπαράγεται ο χωρισμός από τη σωματική εργασία, δημιουργείται όμως και η προϋπόθεση για αυτόν να ταχθεί υπέρ των χειραφετητικών στόχων του Διαφωτισμού. Ο διανοούμενος που δεν είναι κομπορμιστής δεν μπορεί να προσδοκά καμία σαφή κατάσταση όσον αφορά τους κανόνες και τους κοινωνικούς ρόλους. Οι σημασίες της δραστηριότητάς του ποικίλουν, σε αυτόν επιστρέφουν διαρκώς νέες πλευρές. Κάθε τι που θεωρείται αυτονόητο υπονομεύεται από την κίνηση των εννοιών. Η ανησυχία αποτελεί στοιχείο του Διαφωτισμού και ο διανοούμενος πρέπει να διαθέτει ακόμη περισσότερη. Δεν μπορεί να στηρίζεται σε μια ύπαρξη χωρίς αντιφάσεις (Demirovic 1999: 63-75).

Ο διανοούμενος, υποστηρίζει ο Adorno, πρέπει να επιδεικνύει και να αντέχει τη μοναχικότητα, τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας και τη συνειδητή αποστασιοποίηση χωρίς, ωστόσο, να θεωρεί τον εαυτό του καλύτερο από τους άλλους. Το δίλημά του δεν λύνεται με το αναλαμβάνει την εντολή να μιλάει στο όνομα της εργατικής τάξης. Σε αυτήν την περίπτωση θα ήταν πιο πιεστική από ποτέ η σύνδεση των διανοουμένων, που εξακολουθούν να παραμένουν διανοούμενοι, με τους εργάτες οι οποίοι διατηρούν τη γνώση ότι είναι εργάτες. Μόνον έτσι θα ήταν δυνατό να αφαιρεθεί από τους εργάτες η ψευδαίσθηση ότι ο καπιταλισμός, ο οποίος πρόσκαιρα τους επιτρέπει να τον νέμονται, βασίζεται σε κάτι άλλο εκτός από την εκμετάλλευση και την

καταπίεσή τους, υποστηρίζει ο Adorno. Ο αντιδιανοουμενισμός, όμως, που είναι πολύ διαδεδομένος ανάμεσα στους εργάτες αντιτίθεται ακριβώς σε μια τέτοια άποψη: 'Οι μάζες δεν έχουν πάψει να αντιμετωπίζουν τους διανοούμενους με δυσπιστία διότι οι τελευταίοι έχουν προδώσει την επανάσταση, αλλά διότι θα μπορούσαν να την θέλουν. Και με τον τρόπο αυτό καταμαρτυρούν το πόσο έχουν ανάγκη τους διανοούμενους. Μόνον αν συναντηθούν τα ακραία, θα επιβιώσει η ανθρωπότητα' (Adorno 1951: 302). Με αυτά τα λόγια κλείνει ο τόμος με τους αφορισμούς *Minima Moralia*. *Στοχασμοί μέσα από τη φθαρμένη ζωή*.

Από τις δυνατότητες έκφρασης του διανοούμενου κεντρική θέση καταλαμβάνει στον Adorno η δοκιμιακή τεχνοτροπία. Οι αντισυστηματικές τάσεις του δοκιμίου συνδέουν ακόμη και τη φαινομενικά πιο περιθωριακή περιστασιακή μελέτη με τα βασικά φιλοσοφικά έργα. Το νόημα του δοκιμίου συνίσταται στο να αναδείξει τη λεπτομέρεια και να αναπτύξει τη θέση της στο 'Όλον' στη συνέχεια η ιστορία και η αποτυχία αυτής της σχέσης εκφράζεται ως στυλιστική μορφή σε κάθε επιμέρους πρόταση. Ο δοκιμιακός χαρακτήρας της τεχνοτροπίας ανταποκρίνεται στην ιδέα του μη-ταυτοτικού. 'Ό,τι εκφεύγει της συμβατικής σκέψης μπορεί να αποδοθεί μόνον αποσπασματικά (Hielscher 2003: 60-62). Ο Adorno χρησιμοποιεί το παράδειγμα του Marcel Proust για να εξηγήσει την αντίληψη που έχει για το δοκίμιο. Το έργο του Proust, σύμφωνα με τον Adorno, αποτελεί μια μοναδική προσπάθεια να εκφραστεί αναγκαία γνώση για ανθρώπους και κοινωνικές σχέσεις, την οποία η επιστήμη δεν είναι αναγκαστικά σε θέση να αποκτήσει, χωρίς ωστόσο να μειώνεται με αυτόν τον τρόπο η αξίωση της αντικειμενικότητας. Το μέτρο μιας τέτοιας αντικειμενικότητας δεν είναι η επαλήθευση μέσω ενός επαναλαμβανόμενου ελέγχου, αλλά η εμπειρία κάθε ανθρώπου που ενυπάρχει στην ελπίδα και την απογοήτευση. Η ενόητα που δημιουργείται ατομικά και στην οποία εμφανίζεται το 'Όλον δεν είναι δυνατόν να κατανεμηθεί ανάμεσα στους δύο μηχανισμούς της ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας. Το δοκίμιο εισάγει άμεσα έννοιες οι οποίες προσδιορίζονται μόνον μέσω της μεταξύ τους σχέσης. Εδώ βρίσκει ένα στήριγμα στις ίδιες τις έννοιες, διότι δεν είναι ακαθόριστες όπως πιστεύει η επιστήμη που δρα με βάση τον εργασιακό καταμερισμό. Στην πραγματικότητα συγκεκριμενοποιούνται μέσω της γλώσσας στην οποία αναπτύσσονται. Το δοκίμιο αποτελεί για τον Adorno την κατεξοχήν κριτική μορφή. Είναι η εγγενής κριτική πνευματικών μορφωμάτων, η αντιπαράθεση αυτού που είναι στην πραγματικότητα με την έννοιά τους και, επομένως, αποτελεί κριτική της ιδεολογίας. Μέχρι σήμερα έχει

διατηρηθεί στον πολιτισμό η τυφλή σχέση της φύσης, ο μύθος, και πάνω ακριβώς σε αυτό το θέμα αναστοχάζεται το δοκίμιο. Η σχέση φύσης και πολιτισμού αποτελεί το πραγματικό του θέμα (Adorno 1974: 9-33).

Το δοκίμιο συνδέεται αδιαχώριστα με μια ορισμένη γλώσσα, στην περίπτωση του Adorno με τη γερμανική γλώσσα. Αναγνωρίζει ρητά ότι στη χώρα στην οποία έζησε ως εμιγκρές, στην Αμερική, βρίσκουν εύφορο έδαφος η συμπάθεια, η συμπόνια και το ενδιαφέρον για την τύχη του πιο αδύνατου. Στις Ηνωμένες Πολιτείες προκαλεί εντύπωση ο ουσιαστικός χαρακτήρας των δημοκρατικών μορφών. Αποτελούν ένα δυναμικό πραγματικής ανθρωπιάς και είναι ενσταλαγμένες στην ίδια τη ζωή, ενώ αντίθετα στη Γερμανία αποτελούσαν πάντα μόνον τυπικούς κανόνες του παιχνιδιού. Όσον αφορά την περιφρόνηση για το αμερικανικό 'common sense' ο Adorno επικαλείται τον Hegel ο οποίος παρατηρούσε ότι το εικτολογικό σκέπτεσθαι (*spekulatives Denken*) δεν αποτελεί κάτι απόλυτα διαφορετικό από τον λεγόμενο υγιή ανθρώπινο νου, αλλά συνίσταται ουσιαστικά στην κριτική του αυτοστοχασμού (Adorno 1969β: 734-738). Παρά την ευγνωμοσύνη που ένιωθε για αυτά που έμαθε και γνώρισε στην Αμερική, ήθελε να επιστρέψει στην Ευρώπη, εκεί όπου είχε περάσει την παιδική του ηλικία. Όταν ρωτήθηκε 'τι θεωρεί ως γερμανικό;' ο Adorno απάντησε αρχικά ότι θέλει να διατυπώσει το ερώτημα πιο σεμνά και να εξηγήσει τι τον ώθησε ως εμιγκρέ να επιστρέψει στη Γερμανία ύστερα από όλα αυτά που έκαναν οι Γερμανοί σε εκατομμύρια αθώους. Ένωθε ότι στη Γερμανία μπορούσε να προσφέρει κάτι καλό που να αντιτίθεται στην επανάληψη. Ο κύριος λόγος, όμως, ήταν η γλώσσα. Όχι μόνον διότι στα ξένα δεν μπορεί ποτέ να λέει κανείς αυτό που σκέπτεται έτσι ακριβώς όπως στη δική του γλώσσα. Η γερμανική γλώσσα, σύμφωνα με τον Adorno, έχει προφανώς ιδιαίτερη συγγένεια με την εικτολογούσα (*spekulative*) φιλοσοφία, διαθέτει την ικανότητα να καταδεικνύει στα φαινόμενα κάτι το οποίο δεν εξαντλείται στο απλό τους ούτως είναι (*Sosein*). Για τη φιλοσοφία, σε αντίθεση με τις επιμέρους επιστήμες, παίζει ουσιαστικό ρόλο η παρουσίαση (*Darstellung*) και η στιγμή αυτή δεν μπορεί πλήρως να επιτευχθεί στην ξένη γλώσσα. Πάντως το μεταφυσικό πλεόνασμα της γερμανικής γλώσσας δεν διασφαλίζει ακόμη την αλήθεια της μεταφυσικής που εκφράζεται σε αυτήν (Adorno 1965 α: 696-701).

Λόγω αυτών των ισχυρών δεσμών με τη γερμανική γλώσσα μοιάζει σχεδόν παράξενο να κατηγορεί κανείς τον Adorno ότι δεν παραμένει ανστηρά προσκολλημένος σε αυτήν. Ύστερα από μια ραδιοφωνική εκπομπή για τον Proust έλαβε επιστολές διαμαρτυρίας λόγω της δήθεν υπερβολικής χρήσης

ξένων λέξεων. Απάντησε σε αυτές με μια ραδιοφωνική διάλεξη στην οποία, μεταξύ άλλων, αιτιολογούσε λεπτομερώς την επιλογή των ξένων λέξεων που έκανε. Την αγανάκτηση των επιστολών δεν μπορεί να την εξηγήσει διαφορετικά παρά μόνον με την αντίθεση ανάμεσα στα λογοτεχνικά κείμενα και την ερμηνεία τους: ‘Όταν πρόκειται για μεγάλη πρόζα, τότε η ερμηνεία της παίρνει εύκολα τη χροιά της ξένης λέξης. Ξένες μοιάζουν να είναι περισσότερο οι προτάσεις παρά το λεξιλόγιο. Προσπάθειες στη διατύπωση, οι οποίες για να αποδώσουν επακριβώς την υπονοούμενη υπόθεση πηγαίνουν ενάντια στο ρεύμα του συνηθισμένου γλωσσικού τσαλαβουτήματος και μάλιστα επιδιώκουν να συλλάβουν πιστά στη δομή της σύνταξης πιο περίπλοκα νοητικά συμφραζόμενα, προκαλούν οργή με τον κόπο που απαιτούν να καταβληθεί... Τέλος πρόκειται σε πολλές περιπτώσεις για την απόκρουση σκέψεων που αποδίδονται στις λέξεις: ‘όποιος δεν μπορεί να δείρει τον γάιδαρο, δέρνει το σαμάρι’”(Adorno 1959: 216).

Κατά τη διάρκεια της σχολικής του ζωής στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο –λέει ο Adorno– οι ξένες λέξεις αποτελούσαν πολύ μικρές κυψέλες αντίστασης κατά του εθνικισμού. Η αγάπη παρέσυρε στη χρήση των λέξεων από το εξωτερικό όπως η αγάπη για ένα εξωτικό κορίτσι. Αυτό που δελεάζει είναι ένα είδος εξωγαμίας της γλώσσας, η οποία επιθυμεί να ξεφύγει από τον φαύλο κύκλο της διαρκούς επανάληψης, από την τροχιά εκείνου το οποίο εν πάση περιπτώσει γνωρίζουμε. Στη γερμανική γλώσσα όπου τα λατινικά πολιτιστικά στοιχεία δεν έχουν συγχωνευθεί με την πιο παλιά λαϊκή γλώσσα, αλλά έχουν μάλλον διαχωρισθεί από αυτήν με τη δημιουργία των μεγάλων στοχαστών και τα αυλικά ήθη, οι ξένες λέξεις διακρίνονται διότι είναι αναφομοίωτες. Υπενθυμίζουν το γεγονός ότι στη Γερμανία δεν έχει συναφθεί καμία *rex romana* και δεν έχει βιωθεί ο ουμανισμός ως ουσία των ιδίων των ανθρώπων, αλλά ως κάτι που τους έχει επιβληθεί. Η ασυμφωνία ανάμεσα στην ξένη λέξη και τη γλώσσα μπορεί να τεθεί στην υπηρεσία της έκφρασης της αλήθειας. Από ιστορική σκοπιά οι ξένες λέξεις αποτελούν σημεία εισχώρησης της πνευματικά ενεργού συνείδησης στη φυσική ιδιότητα της γλώσσας. (Adorno 1959: 216-232).

‘Όταν κανείς φορτώνει στις ξένες λέξεις ό,τι κακίζει στις σκέψεις, τότε αυτό προκύπτει από μια στάση η οποία γενικά διάκειται αρνητικά απέναντι στην κριτική. Για τον Adorno η νεωτερική έννοια του λόγου μπορεί να ταυτισθεί με την κριτική. Αποτελεί ένα κεντρικό κίνητρο του πνεύματος, πουθενά όμως δεν είναι ιδιαίτερα αγαπητό. Εδώ προστίθεται μια ιδιαίτερη γερμανική στιγμή, η οποία έχει να κάνει με την ιστορική αδυναμία του

φιλελευθερισμού στη Γερμανία. Ο κρατισμός και το πνεύμα υποταγής στην κρατική εξουσία τείνουν να βλέπουν με δυσπιστία την κριτική και να την καταπιέζουν, ενώ εύκολα χαρακτηρίζουν ως μεμψίμοιρο αυτόν που την ασκεί. Η έχθρα προς την κριτική έχει σχέση με τη μνησικακία απέναντι στους διανοούμενους. Μόνον σε διανοούμενους-δημοσίους υπαλλήλους αναγνωρίζεται κάποια ελευθερία (Adorno 1969α: 785-793). Όσον αφορά τον δικό του ρόλο ως κριτικού με απήχηση, ο Adorno είχε πει κάποτε σε μια παράδοση τα εξής: 'βιώνουμε όλοι τη σημερινή κατάσταση ως αρνητική και εγώ είμαι ο αποδιοπομπαίος τράγος που πήρε επάνω του την ευθύνη να το εκφράσει. Αυτό αποτελεί τη μοναδική διαφορά που με διαχωρίζει από τους άλλους ανθρώπους'. Αποδιοπομπαίος τράγος για τα παιδιά των εθνικοσοσιαλιστών; Είτε διότι συνεχίζει να ζει στη θέση των Εβραίων που έχουν εξοντωθεί στους θαλάμους των αερίων; Ή διότι επέστρεψε στη χώρα των δραστών; Το μέσο της εξιλέωσης θα ήταν για τον Adorno η έκφραση της αλήθειας σχετικά με την τωρινή κατάσταση με τη μορφή μιας ορισμένης άρνησης που αφήνει να 'έρθει στο φως' η κατάσταση συμφιλίωσης που υπάρχει στη σκέψη. Η φράση σχετικά με την ταύτιση στρατοπέδων συγκέντρωσης και κοινωνίας μπορεί να αιτιολογηθεί μόνον με μια θεωρία που αναγνωρίζει στα στρατόπεδα την αποτυχία του Διαφωτισμού τον οποίο επικαλείται και η υπάρχουσα κοινωνία. Κριτική της μεταφυσικής και κριτική του θετικισμού αποτελούν το μέσο με το οποίο ο Adorno αναπτύσσει αυτή τη θέση. Η ενοχή για το γεγονός της επιβίωσής του μεταβάλλεται σε μοτίβο της φιλοσοφίας του, ώστε να στοχάζεται για την πραγματικότητα από την πλευρά των θυμάτων (Schneider et al. 2000: 85-88).

Την εποχή της εξέγερσης των φοιτητών της APO (Außerparlamentarischer Opposition, εξωκοινοβουλευτικής αντιπολίτευσης) εναντίον των γοιωνί τους η ταύτιση με τα θύματα φθάνει σε σημείο να μιλούν πραγματικά οι ίδιοι ως θύματα. Υπερβαίνουν τον κανόνα, νιώθουν ως παιδιά των δασκάλων τους Horkheimer και Adorno και θέλουν να εφαρμόσουν τις ιδέες τους. Όμως στη ματιά του Adorno υπάρχει φόβος, δεν βλέπει την καρικατούρα του θύματος. Σημειώνεται μια αμοιβαία προβολή: στη μια πλευρά ένας 'νέος ολοκληρωτισμός' και στην άλλη 'οι υπηρέτες του συστήματος'. Οι εξεγερμένοι φοιτητές θεωρούν λαθεμένα ότι ο Adorno εκφράζει μια επαναστατημένη φιλοσοφία των νέων που φαίνεται να ταιριάζει στο δικό τους εφηβικό πρόταγμα του κόσμου. Αυτή η στάση ήταν τόσο ξένη για τον Adorno όσο ήταν για τον Horkheimer τα έργα του της δεκαετίας του 1930. Για τους επανακάμψαντες εμικρέδες εκπροσώπους της κριτικής θεωρίας συνδεόταν τόσο

πολύ η συλλογική επανάσταση με την ιστορική φρικιαστική εικόνα του εθνικοσοσιαλισμού ως νεανικού κινήματος που η ταύτιση ήταν αδύνατη. Για τον Adorno, μάλιστα, η επιστροφή της μνήμης στην παιδική ηλικία και στα νεανικά του χρόνια συνδύαζε πάντα δύο πράγματα: ευτυχία στον εσωτερικό οικογενειακό χώρο και φρίκη στον εξωτερικό κόσμο των peer-groups, των ομάδων των συνομήλικων (Schneider et al. 2000: 50, 108, 136 κ.ε., 179).

III. Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού

Ο Jürgen Habermas θεωρεί τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. *Φιλοσοφικά Αποσπάσματα* ένα παρθένο βιβλίο, το πιο 'σκοτεινό' των Horkheimer και Adorno. Προέκυψε ως προς το μεγαλύτερο του μέρος από σημειώσεις που είχε κρατήσει η Gretel Adorno κατά τις συζητήσεις των δύο συγγραφέων στην Καλιφόρνια από το 1942 έως το 1944. Αυτή η μελέτη αποτελείται από ένα άρθρο περίπου 40 σελίδων (Η έννοια του Διαφωτισμού), δύο παρεκβάσεις (σχετικά με την *Οδύσσεια* και την *Ιουλιέττα* του de Sade) καθώς και τρία παραρτήματα (Πολιτισμική Βιομηχανία, Στοιχεία του Αντισημιτισμού, Διάφορα σχεδιάσματα). Η πρώτη έκδοση του βιβλίου το 1947, από τον εκδοτικό οίκο Querido στο Άμστερνταμ, ανέρχεται στα 2.000 αντίτυπα (που πέρασαν αρκετά χρόνια μέχρι να εξαντληθούν). Ενώ σύμφωνα με την παραδοσιακή αντίληψη ο Διαφωτισμός θεωρείται ως το αντίθετο του μύθου, στο βιβλίο ερευνάται ακριβώς η σχέση ανάμεσα στους δύο τομείς και με τον τρόπο αυτό εννοιολογήθηκε η διαδικασία αυτοκαταστροφής του Διαφωτισμού (Habermas 1985: 130 επ.). Οι συγγραφείς θέλουν να δείξουν ότι ο επιστημονικο-τεχνικός λόγος δεν οδηγεί αναγκαστικά σε χειραφέτηση, αντίθετα μάλιστα την εμποδίζει. Στο επίκεντρο βρίσκονται διάφοροι τύποι κυριαρχίας: η κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση, του άνδρα στη γυναίκα, του επιχειρηματία στους εργάτες, της πολιτισμικής βιομηχανίας στον ελεύθερο χρόνο, της Ευρώπης στους λαούς των αποικιών. Η συγγραφή έλαβε χώρα όταν έφθασαν στις ΗΠΑ οι πρώτες ειδήσεις για την εξόντωση των Εβραίων της Ευρώπης.

Η σκέψη του προϊόντος αγώνα του Διαφωτισμού εναντίον όλων εκείνων που θυμίζουν τον προηγούμενο κόσμο και τις σκέψεις ευτυχίας που τον συνοδεύουν, συνδέει τα επιμέρους τμήματα. Η στέρηση της ευτυχίας μεταβάλλεται σε μίσος κατά των αδυνάτων, κατά των γυναικών ή των Εβραίων. Παράλληλα με την αυτοκαταστροφή του Διαφωτισμού είναι δυνατή όμως και μια δεύτερη ερμηνεία: όλος ο μέχρι τώρα Διαφωτισμός δεν ήταν ένας πραγματικός Διαφωτισμός. Ο λαθήμενος Διαφωτισμός εμποδίζει τη νίκη του αλη-

θινοί ο οποίος θα μπορούσε να σωθεί μόνον πριν από τις συνέπειες του πρώτου. Στην προαναγγελθείσα συνέχεια των αποσπασμάτων αυτό που επρόκειτο να τύχει πραγμάτευσης ήταν το πώς θα ήταν δυνατόν να σωθεί ο Διαφωτισμός, πώς θα ήταν δυνατόν να αναπνυχθεί μια σωστή έννοια του λόγου. Αυτή η πραγμάτευση δεν έγινε (Wiggershaus 1986: 363 κ.ε., 372). Κυρίως ο Horkheimer είχε σοβαρούς ενδοιασμούς σχετικά με μια επανέκδοση του βιβλίου στην Ομοσπονδιακή Γερμανία. Το Ινστιτούτο Κοινωνικών Ερευνών, που διηύθυναν οι Adorno και Horkheimer μεταφέρθηκε από την Αμερική εκ νέου στη Γερμανία και έπρεπε να εδραιωθεί σε ένα κλίμα του Ψυχρού Πολέμου καθώς ήταν εξαρτημένο από αναθέσεις ερευνητικών προγραμμάτων από τον οικονομικό τομέα. Πολύς Μαρξ και κριτική των θρησκειών μόνον ζημιά θα μπορούσαν να προξενήσουν. Όταν το 1949 το περιοδικό *Sinn und Form* [*Νόημα και Μορφή*], το οποίο εξέδιδε ο Johannes R. Becher στο ανατολικό Βερολίνο, δημοσίευσε αποσπάσματα από τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, οι Adorno και Horkheimer δέχθηκαν επιθέσεις στη Δύση για το γεγονός αυτό (Albrecht κ.α. 1999: 268-273). Μόνον το 1969, δηλαδή τη χρονιά του θανάτου του Adorno, έγινε μια επανέκδοση του έργου και με έναν πρόλογο των συγγραφέων όπου έπαιρναν διακριτικά αποστάσεις από το περιεχόμενό του. Ωστόσο, κρίνουν ότι έχουν επιβεβαιωθεί στις πιο ουσιαστικές απόψεις όπως η θέση σχετικά με τη μετάβαση του Διαφωτισμού στον θετικισμό ο οποίος παριστάνει τον μύθο αυτού που αποτελεί την εν προκειμένω περίπτωση.

Οι συγγραφείς θέτουν ως στόχο τους τη γνώση γιατί η ανθρωπότητα βυθίζεται στη βαρβαρότητα αντί να περιέλθει σε μια αληθινή ανθρωπινή κατάσταση. Η ελευθερία στην κοινωνία είναι αδιαχώριστη από τη σκέψη του Διαφωτισμού, όμως η έννοια αυτής της σκέψης περιέχει ήδη το σπέρμα της οπισθοδρόμησης που παρατηρείται σήμερα παντού. Αν ο Διαφωτισμός δεν στοχασθεί πάνω σε αυτήν την οπισθοδρομική στιγμή, τότε θα βάλει τη σφραγίδα του στο ίδιο του το πεπρωμένο. Όταν ο στοχασμός πάνω στο καταστροφικό στοιχείο της προόδου αφήνεται στους εχθρούς της, τότε η σκέψη χάνει την αναφορά της στην αλήθεια. Πιστεύουμε ότι σε αυτά τα αποσπάσματα συμβάλλουμε σε μια τέτοια αντίληψη καθώς δείχνουμε ότι η αιτία γι' αυτόν τον ξεπεσμό από τον Διαφωτισμό στη μυθολογία δεν πρέπει κυρίως να αναζητηθεί στις εθνικιστικές, αγνωστικιστικές και άλλες μοντέρνες μυθολογίες που εφευρέθηκαν γι' αυτόν αποκλειστικά τον σκοπό της οπισθοδρόμησης, αλλά στον ίδιο το Διαφωτισμό που παρέλυσε από τον φόβο μπροστά στην αλήθεια. Και τις δύο τις έννοιες δεν πρέπει εδώ να τις αντιληφθούμε

ως φιλοσοφικοϊστορικές, αλλά ως πραγματικές. Όπως ο Διαφωτισμός εκφράζει το πραγματικό κίνημα της αστικής κοινωνίας ως σύνολο από την άποψη της ιδέας του όπως ενσαρκώνεται σε πρόσωπα και θεσμούς, έτσι και η αλήθεια δεν σημαίνει απλά την έλλογη συνείδηση, αλλά εξίσου και τη μορφική της έκφραση στην πραγματικότητα (Horkheimer/Adorno 1947: 14).

Το πρώτο κείμενο που έχει γραφεί κυρίως από τον Adorno καταλαμβάνει κεντρική θέση στην επιχειρηματολογία του βιβλίου. Πραγματεύεται την *Οδύσσεια* ως μια από τις πιο πρώιμες αντιπροσωπευτικές μαρτυρίες του πολιτισμού της Εσπερίας. Σύμφωνα με τους Adorno/Horkheimer η ενόραση στο αστικο-διαφωτιστικό στοιχείο του Ομήρου έχει υπογραμμισθεί από τη γερμανική ερμηνεία που ακολούθησε τα πρώιμα έργα του Nietzsche. Και ο Nietzsche αντιλήφθηκε όσο λίγοι από την εποχή του Hegel τη διαλεκτική του Διαφωτισμού (Horkheimer/Adorno 1947: 61 κ.ε.). Ημιμυθικό έπος και ημιορθολογικό πρωτομυθιστόρημα – αυτό είναι η *Οδύσσεια*. Η ορθολογικότητα του Οδυσσέα είναι μια ιδιαίτερη ορθολογικότητα στην υπηρεσία της αυτοσυντήρησης. Το ταξίδι του αποτελεί μια πρώιμη έκφραση της αστικής ιδεολογίας της διακινδύνευσης ως της ηθικής νομιμοποίησης του κέρδους. Ήδη στον γάμο του με την Πηνελόπη ενυπάρχει η ανταλλακτική αρχή: η αποπομπή των μνηστήρων με αντάλλαγμα την επιστροφή του (Jay 1976: 308). Οι συγγραφείς μελετούν το έργο επεισόδιο προς επεισόδιο με σκοπό να βρουν την τιμή που πληρώνει ο Οδυσσέας για το γεγονός ότι το Εγώ του βγαίνει ενισχυμένο από τις περιπέτειες που πέρασε. Τα επεισόδια κάνουν λόγο για κινδύνους και τη διαφυγή από αυτούς, για την αυταπάτηση που επέβαλε στον εαυτό του και μέσα από την οποία το Εγώ πετυχαίνει να φτιάξει την ταυτότητά του, ενώ ταυτόχρονα δεν ενστερνίζεται πια την ευτυχία που ένιωθε ο αρχαϊκός άνθρωπος να είναι ένα με τη φύση. Η παραδοχή, ότι οι άνθρωποι πρέπει να γίνουν κυρίαρχοι του εξωτερικού κόσμου και να πληρώσουν γι' αυτό ως αντίτιμο την καταπίεση του εσωτερικού τους κόσμου, παρέχει το πρότυπο για την περιγραφή του διπλού προσώπου του Διαφωτισμού (Habermas 1985: 133 κ.ε.).

Το όργανο της αυτοσυντήρησης είναι η πανουργία. Ο Οδυσσέας κατορθώνει να αντιμετωπίσει τους θεούς της φύσης, όπως αργότερα οι ευρωπαίοι εξερευνητές τα έβγαλαν πέρα μοιράζοντας πολύχρωμες χάντρες στους λεγόμενους 'άγριους'. Η πανουργία πηγάζει από τη δράση του θύματος, η οποία ξεγελάει τον θεό και διαλύει τη δύναμή του. Ο Οδυσσέας ξεφεύγει από τα δίκτυα του Ποσειδώνα, ο οποίος πρέπει να αρκεσθεί στους ταύρους που του πρόσφεραν θυσία οι Αιθίοπες. Η πανουργία είναι υποκατάστατο της σωμα-

τικής δύναμης, της ερώμης. Η σωματική δύναμη του Οδυσσέα είναι η αθλητική ικανότητα ενός *gentleman*, ενός ευγενούς, ο οποίος δεν προσφέρει καμιά σωματική εργασία, αλλά ασκείται, για παράδειγμα, στη δοκιμασία του τόξου και έτσι νικάει τους μνηστήρες. Η πανουργία βοηθάει τον ήρωα να ξεφύγει από τον Πολύφημο δίνοντας στον εαυτό του το όνομα 'Κανένας', διότι γνωρίζει, σε αντίθεση με τον Κύκλωπα, τη διαφορά ανάμεσα στα πράγματα και τα ονόματα. Εμφανίζεται ο νομιναλισμός, το αρχέτυπο της αστικής σκέψης. Ωστόσο ο ήρωας, που μόλις κατόρθωσε να σωθεί, αποκαλύπτει στον δρόμο της φυγής το πραγματικό του όνομα σαν να είχε ο προϊστορικός κόσμος ακόμη μια τέτοια εξουσία πάνω του, που αν μια φορά είχε πάρει το όνομα 'Κανένας', τότε θα έπρεπε να φοβάται ότι θα ξαναγίνει ο κανένας (Adorno/Horkheimer 1947: 66-76).

Πανουργία είναι και το πείσμα που έγινε ορθολογικό και που τον βοήθησε να αφήσει τις Σειρήνες. Αυτό το επεισόδιο στην παρέκβαση της Οδύσσειας έχει εξέχουσα σημασία. Οι Σειρήνες προσπαθούν να παρασύρουν με το τραγούδι τους τον άνθρωπο, ώστε να χάσει τον εαυτό του στο παρελθόν, σε έναν κόσμο που δεν γνωρίζει ακόμη τον καταμερισμό της εργασίας, την πρόοδο και την κυριαρχία πάνω στη φύση. Απαιτούν από τους άνδρες τους οποίους προσπαθούν να σαγηνεύσουν, το μέλλον ως αντίτιμο για να μπορέσουν να επιστρέψουν σε ένα υποτιθέμενο καλύτερο παρελθόν. Ο Οδυσσέας κατορθώνει να βρει πρόσβαση στο δικό του παρελθόν μόνον μέσα από τα γυναικεία μυθικά πρόσωπα. Αν άφηνε τον εαυτό του να παρασυρθεί από τη σαγήνη, αυτό θα ισοδυναμούσε με τον θάνατό του ως υποκειμένου. Στον μύθο συνδέονται ο θάνατος και η υπόσχεση της ευτυχίας. Οι Σειρήνες αντιπροσωπεύουν και τα δύο σε ένα. Ο Οδυσσέας που είναι δεμένος στο κατάρτι αφήνει τον εαυτό του να σαγηνευθεί από το τραγούδι, ενώ ταυτόχρονα κρατάει μια απόσταση απέναντι σε αυτό, το μεταβάλλει σε μια ακίνδυνη αισθητική εμπειρία. Μπορεί να ακούει το σαγηνευτικό όμορφο τραγούδι χωρίς να φοβάται τίποτε, ενώ οι σύντροφοί του, που τους βούλωσε τα αυτιά με κερί, περνούν το νησί με το καράβι κωπηλατώντας. Ο Οδυσσέας είναι μοντέρνος από δύο πλευρές: επειδή βάζει τους ανθρώπους του να δουλέψουν γι' αυτόν και γιατί υποτάσσεται στην δική του πειθαρχία. Συγκροτείται στα πλαίσια του αυτοπεριορισμού του ως αυτόνομο υποκείμενο-άνδρας. Οι Σειρήνες αντίθετα, οι γυναίκες αντίπαλοί του, συνδέονται με την αμορφία και το χάος, με την αδυναμία ελέγχου των φυσικών δυνάμεων και με την εξουσία του σωματικού πόθου. Οι καταπιεσμένες συγκινήσεις προβάλλονται στις γυναικείες μορφές ώστε να γίνει δυνατή η παρακολούθησή

τους σε αυτές. Και μόνη η ύπαρξή τους απειλεί τον ανδρικό χαρακτήρα που βασίζεται στην πειθαρχία (Horkheimer/Adorno 1947: 77 κ.ε.).

Για τους δύο συγγραφείς ισχύει μια παράδοξη σχέση του άνδρα με τη γυναίκα όπου η γυναίκα χάνει κάθε εξουσία ως φορέας μειονεκτημάτων, ταυτόχρονα όμως αποτελεί μια πηγή διαρκούς απειλής λόγω ακριβώς αυτής της αφαίρεσης κάθε εξουσίας. Αυτή η παραδοξότητα δεν είναι τυχαία όπως παρατηρεί κριτικά μια συγγραφέας: 'Η επιχειρηματολογία των Adorno και Horkheimer παραμένει εγκλωβισμένη σε δυαδικές αντιθέσεις, για τις οποίες πρέπει κριτικά να παρατηρηθεί ότι δεν είναι επαρκείς στον βαθμό που ομογενοποιούν τον ανδρισμό και τη θηλυκότητα. Ανάλογα γίνεται λόγος για τον άνδρα, για τη γυναίκα ή για τις γυναίκες, και με τον τρόπο αυτό αγνοούνται οι διαφορές της προέλευσης, του χρώματος, της τάξης ή της θρησκείας εντός των ομάδων των ανδρών ή των γυναικών. Όπως προκύπτει από τα προαναφερθέντα δεν είναι καθόλου ουδέτερες ως προς το φύλο οι διχοτομικές κατηγορίες που χρησιμοποιούν οι δύο φιλόσοφοι στα πλαίσια της κριτικής της ιδεολογίας και του λόγου ερμηνείας τους όπως είναι, για παράδειγμα, η φύση εναντίον της κουλτούρας, ο μύθος εναντίον του πολιτισμού, ενεργητικός κατά παθητικού, αλλά βασίζονται αντίθετα στην άκριτη κατάφαση της διαφοράς των φύλων και της άρρηκτης ιεραρχικής της δόμησης, την οποία ωστόσο διατείνονται ότι εξηγούν' (Kolesch 1998: 194 κ.ε.).

Η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* δεν είναι απελευθερωμένη από αδυναμίες, πράγμα που είναι κατανοητό μπροστά σε ένα τόσο φιλόδοξο εγχείρημα. Στο παράδειγμα που αναφέραμε εδώ θα μπορούσαν να προστεθούν και άλλα. Αυτό ισχύει τόσο για το έργο συνολικά όσο και για την παρέκβαση της *Οδύσσειας* ιδιαιτέρως. Δεν παύει, ωστόσο, να αποτελεί ένα ευφύες πρόταγμα που διακρίνεται με την πρωτοτυπία του. Έγινε δυνατό να γραφτεί από κάποιον που δεν ενδιαφέρεται για την ακαδημαϊκή κατανομή των πειθαρχιών. Αν αυτό ταιριάζει σε κάποιον, αυτός είναι ο Adorno. Και εδώ βρίσκεται ίσως το βασικό κίνητρο για την αντιπαράθεση με το έργο του αλλά και, καμιά φορά, μια φαινομενικά σχεδόν αξεπέραστη δυσκολία.

Μετάφραση από τα γερμανικά:
Πέρσα Ζέρη

Βιβλιογραφικές αναφορές

Οι παραπομπές στο έργο του Theodor W. Adorno αφορούν την έκδοση των *Απάντων* του

συγγραφέα (GS, *Gesammelte Schriften*) από τον εκδοτικό οίκο Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1997. Η ημερομηνία έκδοσης κάθε μελέτης αναφέρεται στην εκάστοτε πρώτη δημοσίευσή της.

- Adorno, Th. W. (1974). 'Der Essay als Form', *Noten zur Literatur*. GS 11.
- (1969α). 'Kritik', *Kritische Modelle* 3. GS 10/ 2.
- (1969β). 'Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika', *Stichworte. Kritische Modelle* 2. GS 10/ 1.
- (1965α). 'Auf die Frage: Was ist deutsch?', *Stichworte. Kritische Modelle* 2. GS 10/ 1.
- (1965β). 'Gesellschaft', *Soziologische Schriften I*. GS 8.
- (1959) 'Wörter aus der Fremde', *Noten zur Literatur*. GS 11.
- (1951) *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. GS 4.
- Adorno, Th. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., Sanford, R. N. (1950). *The Studies in Authoritarian Personality*. GS 8/ 1.
- Albrecht, C., Behrmann, G. C., Bock, M., Homann, H., Tenbruck, F. H. (1999). *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Frankfurt-New York: Campus.
- Auer, D., Rensmann, L., Schulze-Wessel, J. (2003). *Arendt und Adorno*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Claussen, D. (2003). *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Demirovic, A. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fischer, K. & Ottow, R. (2002). 'Sammelbesprechung: Das 'Godesberg' der 'Kritischen Theorie. Theorie und Politik im Generationenwechsel von Horkheimer/ Adorno zu Habermas', *Politische Vierteljahresschrift*, τόμ. 43, τχ. 3, σελ. 508-523 και τχ. 4, σελ. 653-669.
- Habermas, J. (1985). Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno. Σε: Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 2η έκδοση.
- Hielscher, M. (2003). 'Die Sprache der Vögel. Über den essayistischen Stil', *Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte*, τχ. 9, σελ. 50-53.
- Horkheimer, M. & Adorno Th. W. (1947). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. GS 4.
- Jacoby, R. (1999). 'Das Veralten der Frankfurter Schule'. Σε: Claussen, D., Negt, O. & Werz, M. (επιμ.). *Keine Kritische Theorie ohne Amerika*. Frankfurt: Neue Kritik.

- Jäger, Lorenz (2003). *Adorno. Eine politische Biographie*. MBEnchen: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Jay, M. (1985). 'Adorno in Amerika'. Σε Friedeburg, L. v., Habermas, J. (επιμ.). *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp 1985.
- Jay, M. (1976). *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*. Frankfurt/M.: Fischer (*The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston-Toronto: Little, Brown and Company 1973).
- Kolesch, D. (1998). 'Sich schwach zeigen zu dürfen, ohne Stärke zu provozieren. Liebe und die Beziehung der Geschlechter'. Σε: Auer, D., Bonacker, T., Muller- Doohm, S. (επιμ.): *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Reiz, T. (2003). 'Friedhof der Kuscheltiere. Die Neutralisierung Adornos in Feuilleton und Fachwissenschaft'. Σε: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, τχ. 252, σελ. 584-594, 728-731 (βιβλιοκριτικές).
- Schneider, Ch., Stillke, C., Leineweber, B. (2000). *Trauma und Kritik. Zur Generationengeschichte der Kritischen Theorie*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Wiggershaus, R. (1986). *Die Frankfurter Schule. Geschichte-Theoretische Entwicklung-Praktische Bedeutung*. München-Wien: Carl Hanser.