

---

**Signum**

(2026)

SIGNUM 10-11

**ΣΥΝΙΣΤΩΣΕΣ ΤΟΥ ΚΡΙΤΙΚΟΥ ΕΓΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ  
ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ**

*Βασίλης Ρωμανός*

---

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το παρόν άρθρο συζητά τα συστατικά στοιχεία της έννοιας της *κριτικής*, όπως αυτή κατανοείται από τη Σχολή της Φραγκφούρτης ως τρόπος γνώσης και συνάμα αποτίμησης της νεωτερικής κοινωνικής πραγματικότητας. Ισχυρίζομαι ότι η κριτική αυτή εμποτίζεται από την Εγελιανή κατηγορία της οικουμενικής ορθολογικότητας, την επίσης Εγελιανών καταβολών αρχή της εμμένειας, καθώς και από την ιδέα του γενεαλογικού ελέγχου. Το άρθρο, επίσης, συζητά τις αντιρρήσεις που εγείρει ο Habermas απέναντι στο κριτικό πρόγραμμα της πρώτης γενιάς της Σχολής, αλλά και την απόπειρα του ύστερου Adorno να το διασώσει, αναπτύσσοντας μια κανονιστική αισθητική φιλοσοφία, η οποία θέτει ως βασική της κριτική προκείμενη την αισθητική ορθολογικότητα.

## I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ.

Είναι γνωστό ότι το θεωρητικό πρόγραμμα της Σχολής της Φραγκφούρτης εξυφαίνεται γύρω από την κατηγορία της κριτικής. Ενώ στην λεγόμενη 'παραδοσιακή' θεωρία, η οποία περιορίζεται στην ερμηνεία μιας τάξης πραγμάτων,<sup>1</sup> η Σχολή αυτοπαρουσιάζεται ως εκπρόσωπος μιας κριτικής θεωρητικής δραστηριότητας, η οποία θα αναδείξει την εργαλειοποίηση του νεωτερικού κόσμου, προσμένοντας, την ίδια στιγμή, να καθοδηγήσει εκείνες τις διαδικασίες κοινωνικής και πολιτικής χειραφέτησης που θα την αναιρέσουν. Θα ισχυριστώ ότι αυτό το κριτικό της πρόγραμμα, θεμελιώνεται μέσα από τρεις πηγές: κατά πρώτον, την Εγελιανή ιδέα της *οικουμενικής ορθολογικότητας*, η οποία προσδιορίζει εκείνο το σημείο απόλυτης ηθικής εγκυρότητας (δέον) στους όρους του οποίου εκτίθεται και αποτιμάται η νεωτερική θεσμική τάξη (είναι)· κατά δεύτερον, από την επίσης Εγελιανών καταβολών ιδέα μιας *εμμενούς κριτικής*, η οποία φανερώνει την ένταση μεταξύ των ηθικών αρχών της νεωτερικής κοινωνίας από τη μια και του τρόπου λειτουργίας των πρακτικών της από την άλλη, δηλαδή, την ασυμβατότητα μεταξύ νεωτερικής πραγματικότητας και νεωτερικής ιδεατότητας, ενώ θα υποστηρίξω, τέλος, ότι το κριτικό της πρόγραμμα κατευθύνεται και από την Νιτσεική ιδέα μιας γενεαλογικής κριτικής, η οποία επικρίνει τη νεωτερική πραγματικότητα καταδεικνύοντας την απώλεια του αρχικού νοήματος των κανονιστικών της ιδεωδών και τη μετατροπή τους σε πρακτικές που νομιμοποιούν και αναπαράγουν την κυριαρχία. Στο τελευταίο τμήμα του άρθρου συζητώ τα προβλήματα θεμελίωσης που εντοπίζει ο Jürgen Habermas στο κριτικό πρόγραμμα της πρώτης γενιάς της Σχολής, αλλά και την απόπειρα του Theodor Adorno να τα υπερκεράσει, συστήνοντας μια εναλλακτική στην ηγεμονία του εργαλειακού λόγου μορφή κριτικής ορθολογικότητας (*αισθητική ορθολογικότητα*) την οποία ανιχνεύει στο μοντερνιστικό έργο τέχνης.

Ας αρχίσω όμως με τις Εγελιανές αφετηρίες του κριτικού εγχειρήματος της Σχολής της Φραγκφούρτης, οι οποίες σε κάθε περίπτωση αναγνωρίζονται ρητά και από την ίδια.

## II. Η ΕΓΕΛΙΑΝΗ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΘΕΜΕΛΙΟ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ.

Ο Hegel, όπως είναι γνωστό, αντιδρά στην υπερβατολογική θεμελίωση της Καντιανής κριτικής ως μιας μορφής στοχασμού που αντλεί το κριτήριο νομιμότητάς της από τον ίδιο τον καθαρό λόγο, οι γενικευτικές δυνάμεις του οποίου διατυπώνουν ηθικές αρχές που συνιστούν αντικειμενικά πρότυπα αξιολόγησης για όλα τα πιθανά είδη κοινωνικών δομών και πρακτικών και ανεξάρτητα από την ιστορική ιδιαιτερότητα προσώπων και εποχών. Κατά την εκτίμησή του, η καθαρότητα του νομοθετούντος λόγου δεν μπορεί να δικαιολογήσει τέτοιου είδους πρότυπα χωρίς την οιαδήποτε αναφορά στον τρόπο αυτοκατανόησης των δρώντων και στους συγκεκριμένους κανόνες που είναι ενσωματωμένοι

1 Για τη διάκριση 'παραδοσιακής' και 'κριτικής' θεωρίας, βλ., Horkheimer (2002).

στις κοινωνικές τους πρακτικές. Γι' αυτό, εξάλλου, θέτει την κριτική συνείδηση εντός της ιστορικής εμπειρίας, εντός, δηλαδή, ενός συστήματος συλλογικής ορθολογικότητας και αυτοκατανόησης, το οποίο ορίζει ως *Πνεύμα* μιας ιστορικής εποχής.<sup>2</sup> Στη βάση όμως αυτή, ο Hegel μεταφράζει την απαίτηση για καθορισμό του εμπειρικού εαυτού από τον νοησιακό εαυτό,<sup>3</sup> την οποία προβάλλει και προϋποθέτει η Καντιανή αυτόνομη κριτική θέληση, σε ένα αίτημα που αξιώνει την σύνδεση της ατομικής συνείδησης με την κοινωνική συνείδηση, το ήθος (moral) με το έθος (ethical).<sup>4</sup> Η κοινωνική «ολότητα» καλείται να «εναρμονίσει την ιδιαιτερότητα με την ηθική ενότητα», όπως χαρακτηριστικά σημειώνει στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, μια ενόραση από την οποία επάγει τον ορίζοντα μιας κοινωνίας στην οποία το κέντρο βάρους μετατοπίζεται από το άτομο στο όλον.<sup>5</sup> Η κοινωνία δε αυτή, μέσα στην οποία τα μέλη έχουν πλήρη επίγνωση των συλλογικών τους δεσμεύσεων, συστήνει μια μορφή *Ηθικής Ζωής*: μια επικράτεια αμοιβαίας αναγνώρισης και συμμετοχής σε μια καθολική αυτοσυνείδηση.<sup>6</sup> Τέλος, έχοντας γνώση ότι το συγκεκριμένο καθολικό της θεώρησής του δεν είναι παρά ένα ιστορικό *a priori* που παράγει μόνο κοινοτιστικού τύπου αντιρρήσεις στην καντιανή κριτική θεωρία, ο Hegel αναπτύσσει μια φιλοσοφία της ιστορίας η οποία διακρίνει μια πρόοδο στην ιστορική εμπειρία του λόγου, διασφαλίζοντας τρόπον τινά την ένωση του μερικού με το συλλογικό. Αυτή η πρόοδος της συνείδησης δηλώνει τη σταδιακή υπέρβαση της ενδεχομενικότητας της φύσης, την οποία άλλωστε επεδίωκε και η Καντιανή κριτική θέληση, και συνεπώς μια ολοκληρωμένη συλλογική εμπειρία αυτοκαθορισμού όπου το μερικό αποσπάται από την ιδιαίτερη έποψή του και βυθίζεται συνειδητοποιημένα στο 'καθολικό'.<sup>7</sup> Έτσι, καθώς ο Hegel περνά από τις επιμέρους μορφές συλλογικής ορθολογικότητας στον λόγο ως οικουμενική πλέον αρχή της παγκόσμιας ιστορίας, φέρνει στο προσκήνιο και το κριτήριο που του επιτρέπει να ερμηνεύει τις ιδιαίτερες ενσαρκώσεις του στους διάφορους ιστορικούς πολιτισμούς, ως απατηλές ή αυτο-υπονομευτικές.<sup>8</sup> Η οικουμενική ορθολογικότητα και η κοινωνικοπολιτική συμφιλίωση με την οποία συνάδει, κλητεύεται ως ύστατος γνώμονας στους όρους του οποίου μπορεί να αποτιμηθεί κάθε ξέχωρη ιστορική πραγματικότητα.

Είναι, βεβαίως, γνωστές οι ενστάσεις που εγείρει ο Adorno –κατά κύριο λόγο– προς τον Hegel όταν το σύστημά του φαίνεται να απορροφά «το μη ταυτόσημο» από το 'όλον', αναπαράγοντας μια αντίληψη της σχέσης μεταξύ καθολικότητας και ιδιαιτερότητας η οποία υποβιβάζει το ατομικό και ειδικό «σε αμελητέες ποσότητες».<sup>9</sup> Παρ' όλα αυτά, σε όλες τις εκδοχές της κριτικής θεωρίας υποφώσκει αυτός ακριβώς ο Εγγελιανός ορίζοντας της οικουμενικής ορθολογικότητας ως έσχατο θεμέλιο κάθε κριτικής στάσης. Το κριτήριο αυτό του Hegel αλλάζει, βεβαίως, στο πέρασμά του από τον Max Horkheimer στον Habermas, όχι μόνο περιεχομενικά, αλλά και μορφικά: περιεχομενικά, διότι επιμέρους

2 Ο Hegel θεωρεί ότι το Πνεύμα δεν ανάγεται, αλλά υπερτίθεται και υπερκαθορίζει κάθε μία από τις στιγμές μέσα από τις οποίες διαρθρώνεται ένας κοινωνικός κόσμος (πολιτισμός, πολιτική, θρησκεία, επιστήμη, τέχνη, κ.λπ.), καθώς καθιστά τη συλλογική του συνείδηση και συνεπώς το πρίσμα δια του οποίου αυτός κατανοεί και βιώνει τον κόσμο και τον εαυτό του. Βλ., Hegel (1977: §§ 444-463, σσ. 266-278). Πρβλ., Yack (1986: 222), Wood (1990: 84-8), Pippin (1991: 68-70, 72).

3 Για τη διάκριση αυτή του Kant, βλ., την οργανωμένη συζήτηση του Henry Allison (1990: 29 κ.ε.).

4 Κατά τον Hegel, ο Καντιανός λόγος δεν μπορεί να διατυπώσει μια ηθική αντικειμενικών κανόνων διότι δεν συνιστά τη μόνη καθοριστική βάση της θέλησης. Η αισθητικότητα οφείλει να είναι μέρος της ηθικής σφαίρας διότι μαζί με τη νόηση συναποτελούν μια ενιαία συνείδηση: «Επειδή ... η αισθητικότητα είναι καθαρή ετερότητα, ή το αρνητικό, ενώ ... η καθαρή σκέψη του καθήκοντος είναι η ουσία ... φαίνεται ότι η προκύπτουσα ενότητα μπορεί να έλθει σε ύπαρξη μόνο με την άρση της πρώτης. Αλλά επειδή η αισθητικότητα είναι η ίδια μια στιγμή αυτού του γίνεσθαι που παράγει την ενότητα, δηλαδή η στιγμή της πραγματικότητας... [θα] πρέπει να είναι σύμμετρη προς την ηθική» (Hegel, 1977: § 603, σ. 368). Γι' αυτό, εξάλλου, μεταφράζει το Καντιανό αίτημα περί καθορισμού του εμπειρικού εαυτού από τον νοησιακό εαυτό, σε αίτημα καθορισμού της ενιαίας ατομικής συνείδησης από τον λόγο, ο οποίος, βεβαίως, παρίσταται σε συλλογικές και ιστορικές μορφές. Η ηθική προσωπικότητα είναι αυτή η οποία έχει γνώση και κάνει ενδεδειγμένη χρήση των δεσμευτικών κανόνων που επιστεγάζονται στο Πνεύμα ενός λαού. Βλ., Hegel (1977: §§ 599-671, σσ. 365-409). Πρβλ., Pippin (1991: 72), Taylor (1979: 82), Benhabib (1992: 135-137).

5 Βλ., Hegel (2001: § 185, add., σ. 157).

6 Βλ., Hegel (2001: §§ 142-157, σσ. 132-138). Πρβλ., Yack (1986: 203, 206), Taylor (1990: 84). Η Ηθική Ζωή διαφοροποιείται από το Καντιανό Βασίλειο των Σκοπών διότι θεμελιώνει την ηθική υποχρέωση στους καθιερωμένους κανόνες μιας κοινωνίας και όχι στην ορθολογική φύση των ατόμων. Βλ., Benhabib (1986: 78, 332), Pippin (1991: 79-80), Wood (1990: 148), Bernstein (1991: 197), Bernstein (1995: 103, 128).

7 Βλ., Hegel (1977: §§ 599-671, σσ. 365-409).

8 Βλ., Hegel (1989: 25-31, 65).

9 Adorno (2006: 25, 19). Σε Καντιανούς όρους, το Εγγελιανό σύστημα, κατά τον Adorno, διέπεται από μια «καθοριστική» λογική η οποία «υπάγει το ειδικό... [στο] καθολικό» (Kant, 2002: εισ. IV, § xxvii, σ. 85).

διανοητές της Σχολής προσδιορίζουν διαφορετικές μορφές ορθολογικότητας που θα μπορούσαν να παράσχουν το μέσο προς το ορθολογικό καθολικό. Έτσι, ο Horkheimer θέτει τον οικουμενικό στόχο μιας «*συνεργατικής αυτοπραγμάτωσης σε μια κοινότητα ελεύθερων ανθρώπων*»<sup>10</sup> βασιζόμενος στις ορθολογικές δυνατότητες της εργασίας, εκεί που ο Habermas αναφέρεται στην προοπτική μιας «*ιδεώδους επικοινωνιακής κοινότητας*»<sup>11</sup> στηριζόμενος στις κανονιστικές δυνατότητες της βαθιάς δομής της αμοιβαίας ανθρώπινης διάδρασης. Μορφικά, διότι η ιδέα της οικουμενικής ορθολογικότητας, όπως παρουσιάζεται στο περισσότερο Καντιανών παρά Εγελιανών επιρροών παράδειγμα του Habermas, δεν είναι πλέον περιεχομενικός στόχος, αλλά μια φορμαλιστική ορθολογική μορφή που παρέχει απλώς τα κριτήρια ορθότητας στη διαλογική διεργασία. Ωστόσο, ακόμα και σ' αυτήν τη θέση του Habermas περί μιας γενικά έγκυρης διαδικασίας η πραγματική<sup>12</sup> επιτέλεση της οποίας οδηγεί σε νομιμοποιημένες νόρμες, ελλοχεύει μια περιεχομενική ηθική ιδέα, καθώς προβάλλει έναν γνήσιο τρόπο του πράττειν και οργάνωσης της κοινωνικής ζωής, όπως ακριβώς και η ιδέα της αυτοπραγμάτωσης δια της εργασίας του Horkheimer ή ακόμα και αυτή της αισθητικής συνήχησης με τα πράγματα του κόσμου (*μίμησις*) του Adorno.<sup>13</sup> Είναι, συνεπώς, το Εγελιανό ιδεώδες στις διάφορες παραλλαγές του ο όρος στο όνομα του οποίου η Σχολή εν συνόλω αναγνωρίζει μια ιστορική πρακτική ως κοινωνική παθολογία. Οι διάφορες κρίσεις της περί μιας 'ανορθολογικής οργάνωσης της κοινωνίας' (Horkheimer), περί ενός 'ολικά διοικούμενου κόσμου' (Adorno), ή περί μιας σχεδόν ολικής 'αποικιοποίησης του νεωτερικού βιόκοσμου' (Habermas), συνιστούν παρεκκλίσεις του.

### III. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΜΜΕΝΟΥΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ.

Η Σχολή της Φραγκφούρτης, ωστόσο, έχει επίγνωση ότι η κριτική που ασκεί στη νεωτερική κοινωνία υπερβαίνει κάθε μορφή ηθικής καταδίκης, η οποία ανεγείρεται στο όνομα ενός εξωτερικού συγκεκριμένων ιστορικών πρακτικών κανονιστικού προτύπου. Εξάλλου, ο ίδιος ο Hegel ομολογεί ότι τα ανεξάρτητα του πλαισίου ηθικά πρότυπα, δεν μπορεί παρά να είναι κατάλληλα μόνο για άτομα που έχουν αποσυνδεθεί από την οιαδήποτε συγκεκριμένη κοινότητα, κι ότι ως εκ τούτου είναι αμφίβολο αν μπορούν να έχουν αντίκρισμα από την οπτική ενός συμμετέχοντος σ' έναν δεδομένο ιστορικό κόσμο ο οποίος του επιτρέπει ήδη να αξιολογεί τα πράγματα με βάση πολύ πιο επακριβή 'εσωτερικά' πρότυπα και καθιερωμένες περιεχομενικές δεσμεύσεις. Ως εκ τούτου, η Σχολή εκτιμά ότι κάθε κριτικό εγχείρημα που υπερβαίνει τον τοπικό αξιακό αστερισμό μιας δεδομένης κοινωνίας επικαλούμενο μια εξωτερική καθολική αρχή, χάνει κάθε απτό κανονιστικό σημείο αναφοράς διότι λαμβάνει μια ιδιαίτερος απομακρυσμένη θέση για να γίνει είτε πειστικό είτε σχετικό σ' αυτούς που απευθύνεται.<sup>14</sup> Η άρνηση ενός δεδομένου κόσμου πρέπει να είναι *προσδιορισμένη άρνηση*, όπως ακριβώς φρονούσε και ο Hegel.<sup>15</sup>

Αυτός είναι σε γενικές γραμμές ο λόγος που η Σχολή της Φραγκφούρτης προσαρτά στο κριτικό της πρόγραμμα το στοιχείο της *εμμένειας*. Η *εμμενής* κριτική δεν εκκινείται από μια αόριστη αντιπαράθεση μεταξύ είναι και δέοντος· συνιστά, αντίθετα, μια μορφή αρνητικής αποτίμησης χωρίς το Εγελιανό δίχτυ ασφαλείας της «*βαθμίδα[ς] του απόλυτου*».<sup>16</sup> Στηρίζεται αντ' αυτού, στην επίκληση αρχών ή αξιών που αγκυροβολούν στην ίδια την ιστορική πραγματικότητα που επικρίνεται, κατά την ίδια ακριβώς έννοια όπως το μοντέλο της κριτικής της ιδεολογίας που απαντάται στη Μαρξιστική παράδοση, αντιπαραθέτει την πραγματικότητα της νεωτερικής ζωής στις απαιτήσεις που θέτουν οι

10 Horkheimer (2002: 219). Πρβλ., σσ. 217, 246.

11 Habermas (1987: 2).

12 Ο όρος 'πραγματική' εδώ, αναφέρεται στον διαδικαστικό (γλωσσικό) και όχι –όπως στον Kant– νοητικό (βασιζόμενο στις γενικευτικές δυνάμεις του λόγου) χαρακτήρα της ανταλλαγής του νοήματος. Βλ., Ρωμανός (2019: 218-220).

13 Η μίμησις δηλώνει την «αυτοεξομίωση με κάτι άλλο» (Adorno, 2000: 555) και συνεπώς τη δύναμη αφομοίωσης του εαυτού στον άλλον. Πρβλ., Verdeja (2009: 494).

14 Επιπρόσθετα, η 'σκληρή', υπερβαίνουσα του πλαισίου, κριτική θα φλέρταρε και με τον πατερναλισμό καθώς θα απαιτούσε έναν Ρουσσωϊκού τύπου 'εξαναγκασμό' των ατόμων στο όνομα της πραγμάτωσης του κοινού ιδεώδους. Βλ., Honneth (2009: 44).

15 Hegel (2010: § 21.38, σ. 33).

16 Χορκχάϊμερ & Αντόρνο (1996: 60).

ίδιες οι αναπαραστάσεις της. Η εμμενής κριτική, με άλλα λόγια, αντλεί τα κριτήριά της από απραγματοποίητες κανονιστικές δυνατότητες που είναι ενύπαρκτες στον ίδιο τον αξιακό αστερισμό της νεωτερικής κοινωνίας, επιχειρώντας να καταδείξει ότι το παράδειγμα της Νεωτερικότητας αποτυγχάνει κατά τους δικούς του όρους, ότι η νεωτερική εμπειρική συμπεριφορά είναι ασυνεπής ως προς τους ίδιους της τους αξιακούς αυτοπροσδιορισμούς.<sup>17</sup> Επισημαίνοντας, έτσι, συγκεκριμένες αντιφάσεις μεταξύ αυτού που πρεσβεύεται και αυτού που πραγματικά προσφέρεται, συνιστά τον μόνο τρόπο απόσπασης της αλήθειας από την ιδεολογία.<sup>18</sup>

Βεβαίως, κάθε τέτοιου τύπου κριτικής διαδικασίας με τον χαρακτήρα της εμμένειας, απαιτεί πάντα ένα επιπρόσθετο βήμα νομιμοποίησης για να δικαιολογήσει γιατί τα νεωτερικά ιδεώδη, τα οποία είναι σε κάθε περίπτωση τυχαία διαθέσιμα στον αξιακό ορίζοντα της σύγχρονης εποχής, είναι κανονιστικά έγκυρα και αιτιολογημένα ή εξ αρχής επιθυμητά. Η Σχολή της Φραγκφούρτης επιλύει αυτό το ζήτημα της ηθικής υπεροχής των νεωτερικών αξιών θεωρώντας, όπως ακριβώς και ο Hegel, ότι εκπροσωπούν μια πρόοδο στη διαδικασία του κοινωνικού εξορθολογισμού.<sup>19</sup> Μόνο που αυτή η πρόοδος έρχεται τώρα στο φως μέσω μιας κοινωνιολογικής ανάλυσης των ιστορικών μεταβάσεων που μεσολαβείται από τον Marx και τον Weber. Και πράγματι· τουλάχιστον οι εκδοχές των Horkheimer και Herbert Marcuse αποδίδουν στην ιστορική επέκταση των υλικών παραγωγικών δυνάμεων ένα χειραφετητικό δυναμικό καθώς την εκλαμβάνουν ως διαδικασία υπέρβασης του πεδίου της αναγκαιότητας και σταδιακού προσπορισμού της ελευθερίας.<sup>20</sup> Η προοδευτική τελειοποίηση της ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στη φύση φέρεται ν' αναπτύσσει την ανθρώπινη ορθολογικότητα σε κάθε επόμενο επίπεδο κοινωνικής αναπαραγωγής, με αποτέλεσμα η ολότητα της ανθρώπινης ιστορίας να παρουσιάζεται ως μια διαδικασία πραγμάτωσης του λόγου, σε μια πορεία που, κατά μια έννοια, 'ολοκληρώνεται' στη Νεωτερικότητα στο μέτρο που η βιομηχανοποιημένη τεχνοεπιστήμη ανοίγει τη δυνατότητα για υλική ευμάρεια και υπόσχεται μια ριζική ανατροπή της καπιταλιστικής παραμόρφωσης του λόγου.<sup>21</sup> Αλλά ακόμα και ο Habermas διατηρεί μια ιδέα προόδου στην ιστορία μόνο που αυτή δεν εδράζεται τόσο στην προαγωγή των παραγωγικών δυνάμεων, αλλά στη σταδιακή αποδέσμευση των επικοινωνιακών διεργασιών από τα παραδοσιακά κανονιστικά πλαίσια και στη βαθμιαία διαρρύθμισή τους στη βάση των κανόνων της ιδεοποιημένης αλληλοκατανόησης και επιχειρηματολογίας. Και σ' αυτήν την εκδοχή, το πέρασμα από τη μυθική εποχή στη Νεωτερικότητα λογίζεται ως προοδευτικό, με τη διαφορά ότι η πρόοδος στον λόγο εντοπίζεται τώρα κυρίως στην αυξημένη και αυξανόμενα εκκοσμικευμένη ικανότητα ελέγχου των αξιώσεων ισχύος που κρύβονται στις αποφάνσεις περί αλήθειας, ηθικής ορθότητας και αισθητικής εγκυρότητας.<sup>22</sup> Ωστόσο, στη βάση αυτού του θεωρητικού φόντου που κατανοεί τα νεωτερικά ιδεώδη ως στοιχεία προόδου στην πραγματοποίηση του λόγου, η Σχολή συνθέτει πράγματι ένα νομιμοποιημένο σημείο αναφοράς για το κριτικό της εγχείρημα. Η εμμενής κριτική, σηματοδοτεί μια μορφή 'αρνητικής σκέψης' η οποία υποβάλλει σε έλεγχο τη νεωτερική κοινωνική οργάνωση υιοθετώντας κανονιστικές αρχές οι οποίες είναι ήδη ενσωματωμένες στο νεωτερικό πολιτισμικό στερέωμα, την ίδια στιγμή που παρέχουν ενδείξεις προόδου στην κοινωνική ορθολογικότητα.

#### IV. Η ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΝΙΤΣΕΪΚΗΣ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑΣ.

Αλλά βεβαίως, κάθε τέτοιας μορφής κριτικό εγχείρημα πάντα προϋποθέτει ότι υπάρχουν όντως στην κοινωνική πραγματικότητα τέτοιου τύπου καθοδηγητικά πρότυπα στη βάση των οποίων μπορεί να θεμελιωθεί η αποτίμηση της νεωτερικής πραγματικότητας. Η Σχολή της Φραγκφούρτης αντιλαμβάνει

17 Βλ., de Boer (2012: 83 κ.ε.), O'Connor (2013: 48 κ.ε.).

18 Βλ., Zuidervart (2007: 187, 197).

19 Δεν είναι τυχαίο, βεβαίως, ότι ο Hegel βλέπει στη σύγχρονη εμπειρία του κόσμου την κορύφωση του συγκεκριμένου αποτελέσματος της ελευθερίας. Βλ., Hegel (1989: 50-53, 150).

20 Βλ., Horkheimer (2002: 217, 219, 227), Marcuse (1987: 155-158), Marcuse (2007: 25, 259).

21 Αυτή, βεβαίως, όπως και στην Μαρξιστική παράδοση, εδράζεται στον αποκλεισμό ορισμένων ομάδων από την ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και τον έλεγχο των θεσμών, αν και ο Marcuse ειδικότερα εμφανίζει περισσότερο την παραμορφωτική αντίληψη του ευ ζην που συνδέεται με τον καπιταλισμό (καταναλωτισμός). Βλ., Marcuse (2007: 53, 259) καθώς και την εισαγωγή του επιμελητή της έκδοσης.

22 Βλ., Habermas (1987: 333, 362, 403).

νεται, ωστόσο, ότι μετά την ολέθρια εμπειρία του Άουσβιτς οι προσδιοριστικές αρχές της νεωτερικής κοινωνικής τάξης δεν κατέχουν πλέον το ηθικό νόημα με το οποίο αρχικά αναπτύχθηκαν –συνεπώς, τον αρχικό νοηματικό πυρήνα που καθοδηγούσε το πρακτικό πλαίσιο εφαρμογής τους– και νομιμοποιούν *ήδη* κυριαρχικές πρακτικές. Ελευθερία, δικαιοσύνη, πρόοδος και αυτόνομη υποκειμενικότητα, αποκτούν πλέον ένα διαφορετικό περιεχόμενο καθώς εγκολπώνονται στην κοσμοθέαση του εθνικοσοσιαλισμού. Με βάση αυτή την εκτίμηση, δεν πρέπει να προκαλεί εντύπωση η σύγκλιση της Σχολής με τη Νιτσεική γενεαλογία,<sup>23</sup> μια ιστορική τεχνική που εντοπίζει μια έννοια στο μεταβαλλόμενο συστατικό της πλαίσιο εκθέτοντας «*σχεδόν θετικιστικά*» μέσα από την ιστοριογραφική διερεύνηση τις συχνά ανεπαίσθητες νοηματικές μεταβολές στις οποίες υπόκειται αλλά και τη μεταβαλλόμενη εξουσιαστική βάση που είναι υπεύθυνη γι' αυτές τις αλλαγές.<sup>24</sup> Αναδεικνύοντας, συνεπώς, τα φαινόμενα του φασισμού και του αντισημιτισμού, οι εκπρόσωποι της Σχολής φέρνουν στο φως, και κατά μια έννοια αποκηρύσσουν, την εσφαλμένη ή αδόκιμη χρήση των νεωτερικών αξιών. Κι αυτή η έκθεση είναι σημαντική διότι μόνο με την προσθήκη ενός τέτοιου ιστορικού *litmus test*, η εμμενής κριτική μπορεί να πιστοποιήσει ότι τα καθοδηγητικά πρότυπα που επικαλείται κατέχουν ακόμη στην κοινωνική πρακτική ένα περιεχόμενο που είναι σχετικά σταθερό και απρόσβλητο από στρεβλώσεις.

Τα δάνεια από τον Nietzsche, βεβαίως, δεν σημαίνουν ότι η Σχολή αποκηρύσσει τις Εγγελιανές της καταβολές. Η γενεαλογική ανάλυση, εξάλλου, είναι ως τέτοια μια συμπληρωματική κριτική διαδικασία στο βαθμό που δεν μπορεί να θεμελιώσει το 'γνήσιο περιεχόμενο της αξίας' ώστε να καταγγείλει τη νοηματική της εκτροπή. Η Σχολή την ενσωματώνει ως ένα «*είδος μετακριτικού σημείου... μελέτης του πραγματικού πλαισίου εφαρμογής των ηθικών αρχών*», όπως ορθά επισημαίνει ο Axel Honneth.<sup>25</sup> Παρόλα αυτά, η γενεαλογική έκθεση της νεωτερικής κοινωνίας ως γεγονός που έχει απολέσει τη δυνατότητα κανονιστικής θεμελίωσης διαμέσου αξιόπιστων ιδεωδών, δεν είναι ουδόλως ουδέτερη. Όπως, εξάλλου, αρκετοί ερμηνευτές του Nietzsche έχουν υποστηρίξει, η 'εκταφή' των κοινωνικών αλλαγών του νοήματος που έχουν υποστεί τα κυρίαρχα ιδεώδη, η φανέρωση, δηλαδή, των ιχνών της επιρροής που είχαν οι εκάστοτε εξουσιαστικοί μηχανισμοί στο περιεχόμενό τους, δείχνει συνάμα ότι οι πραγματικοί μετασχηματισμοί των αξιών σε πρακτικές κυριαρχίας δεν είναι ούτε οριστικοί, ούτε επακόλουθοι μιας αυστηρά αναγκαίας γραμμικής ανάπτυξης.<sup>26</sup> Καθώς έτσι ενημερώνει ότι η παρούσα αντίληψη της αξίας θα μπορούσε να είχε συγκροτηθεί διαφορετικά, η γενεαλογική ανάλυση διατηρεί πάντα ανοικτή την προοπτική αναδιατύπωσης ή και υπέρβασης ενός συντρέχοντος πλαισίου εφαρμογής της. Η έκθεση, συνεπώς, αυτή του πολυμερούς, ενδεχομενικού και μερικές φορές αντιφατικού νοήματος των αξιών, έχει για τη Σχολή έναν σαφώς κριτικό χαρακτήρα, την ίδια στιγμή που συνιστά βασικό όρο για τη δυναμική αφύπνιση της νεωτερικής συνείδησης.

Η έννοια της κοινωνικής κριτικής που συνθέτει η Σχολή, επομένως, πηγαίνει πέραν του μοντέλου της εμμενούς κριτικής. Δεν αποτιμά μόνο την προβληματική πραγματικότητα των νεωτερικών κοινωνικών συνθηκών έναντι του ακόμη ανεκπλήρωτου αξιακού της ορίζοντα. Καθώς θεωρεί ότι η ανάδειξη της διάστασης μεταξύ κοινωνικής *ταυτότητας* και κοινωνικής *ζωής* είναι μάλλον κενή σήμερα, αναλαμβάνει να φανερώσει και την απώλεια του κανονιστικού πυρήνα που προσδιόριζε αρχικά τα νεωτερικά ιδεώδη. Έτσι, θεωρώ ότι στο τέλος, συνενώνει και τις τρεις προαναφερθείσες στιγμές σ' ένα ιδιάζον κριτικό πρόγραμμα: η Εγγελιανή κατηγορία της καθολικής ορθολογικότητας θέτει τον απώτατο κανονιστικό ορίζοντα υπό το φως του οποίου αναδεικνύεται η λειτουργία της νεωτερικής θεσμικής τάξης ως απόκλιση. Η εμμενής κριτική φανερώνει αυτόν τον ορίζοντα ως *ήδη εν σπέρματι* 'εκ-καλυμμένο' (disclosed) στο πολιτισμικό στερέωμα της Νεωτερικότητας, προβάλλοντας παρεπόμενα την ασυνέπεια που επιδεικνύει έναντι του η εργαλειοποιημένη κοινωνική ζωή, ενώ η γενεαλογική κριτική αποδοκιμάζει τη νοηματική μετατόπιση αυτού του ορίζοντα καταδεικνύοντας τη μεταμφίεσή του σε κυριαρχικές πρακτικές.

23 Οι δεσμοί της Σχολής με τον Nietzsche αναδεικνύονται εξόχως από τον Axel Honneth (2009: 51-53).

24 Honneth (2009: 48). Πρβλ., Nietzsche (1989) και Solomon (1999: 204-211).

25 Honneth (2009: 52).

26 Βλ., τα πληροφορημένα άρθρα των Pippin (1999: 264 κ.ε.) και Guay (2006: 355 κ.ε.).

## V. ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗΣ ΤΟΥ ΚΡΙΤΙΚΟΥ ΕΓΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ.

Είναι αυτή η μελανή συνθήκη της απόλυτης συγκάλυψης των αξιών, ωστόσο, που δημιουργεί, ειρωνικά, ένα πρόβλημα θεμελίωσης στο ίδιο το κριτικό πρόγραμμα της Σχολής, ο χαρακτήρας της εμμένειας του οποίου προϋποθέτει πάντα μια ορισμένη επίκληση (και επιβεβαίωση) των αρχών της επικρατούσας ηθικής κουλτούρας. Ο ίδιος ο Habermas κατηγορεί ευθέως τους δασκάλους του Adorno και Horkheimer για αδυναμία θεμελίωσης μιας άθικτης από την εργαλειοποίηση κριτικής θέσης υπό τη συνθήκη της ολικής ηγεμονίας του εργαλειακού λόγου και του επακόλουθου αξιακού μηδενισμού. Κι αυτό είναι σοβαρό διότι αν, όπως και ο ίδιος ο Horkheimer έχει ήδη ξεκαθαρίσει, η κριτική θεωρία, αντίθετα από την παραδοσιακή θεωρία η οποία αυτοκατανοείται ως εξωτερική του αντικειμένου της, καλείται να ανασυγκροτήσει τις αξιώσεις ισχύος της εκ του ίδιου της του συγκροτησιακού πλαισίου,<sup>27</sup> προϋποθέτει ότι αυτό είναι επαρκώς γόνιμο προκειμένου να μπολιάσει μια μορφή αναστοχαστικότητας επί της υπάρχουσας ιστορικής πραγματικότητας. Αυτό που ο Habermas νοεί δηλαδή, είναι ότι μόνο αν το χειραφετητικό διαφέρον μπορεί να εντοπιστεί ήδη στην κοινωνική ζωή θα μπορούσε αυτοδικαίως να σχηματιστεί μια αναστοχαστική δυνατότητα επί της υφιστάμενης θεσμικής τάξης και κοινωνικής πρακτικής. Καθώς όμως η Νεωτερικότητα παρουσιάζεται σα να έχει ήδη σκιάσει πλήρως τις καθοδηγητικές της αρχές, δεν υπάρχει καμία ανέπαφη πρακτική ζώνη από τη οποία θα μπορούσε να αρθρωθεί η στιγμή του κριτικού αναστοχασμού.<sup>28</sup> Εξ ου και ο ουτοπισμός που σημαδεύει, κατά την εκτίμησή του, την πρώτη γενιά της Σχολής, δηλαδή, η ανέγερση μιας μορφής κριτικού προγράμματος το οποίο αναιρεί τη νεωτερική παθολογία σ' ένα απολυτρωτικό μέλλον αξιώνοντας ως τέτοιο την υπέρβαση της ίδιας της Νεωτερικότητας. Ένας από τους λόγους που εξηγούν γιατί ο Habermas προβάλλει το δικό του κριτικό πρόγραμμα ως επιστημικά ανώτερο, βρίσκεται ακριβώς στο ότι προτάσσει τον καταστατικά *δίπλο* χαρακτήρα του νεωτερικού κόσμου.<sup>29</sup> Η ερμηνεία του της Νεωτερικότητας ως εν μέρει απελευθερωτικής και εν μέρει εργαλειοποιημένης ακόμα και υπό τη συνθήκη της αποικιοποίησης, τού επιτρέπει να κατανοεί το αξιακό δυναμικό της σύγχρονης ηθικής ζωής ως ακόμα «*ημιτελές*».<sup>30</sup>

Παρότι, βεβαίως, αυτή η ένσταση έχει σαφώς ισχυρότατα ερείσματα που δεν μπορούν να συζητηθούν εδώ διεξοδικά, ας μου επιτραπεί μια καταληκτική παρατήρηση αναφορικά με τη δυνατότητα διάνοιξης του κλειστού νεωτερικού ορίζοντα από την κριτική συνείδηση της πρώτης γενιάς της Σχολής.

Αυτή η δυνατότητα, τουλάχιστον στην 'αρνητική σκέψη' του ύστερου Adorno, αναλαμβάνεται από το μοντερνιστικό έργο τέχνης, το οποίο ενεργοποιεί μια μορφή κριτικής ορθολογικότητας (τη λεγόμενη *αισθητική ορθολογικότητα*) η οποία αντιστέκεται τόσο στη λογική της *ανταλλαξιμότητας*, δηλαδή στην ποσοτικοποίηση των αξιών χρήσης, όσο και στη καθοριστική λογική της *υπαγωγής*, δηλαδή στην αναγωγή του ιδιαίτερου στο καθολικό, από τις οποίες συντίθεται η εργαλειακότητα και η ταυτολογική εννοιακή δομή που τη συνοδεύει. Κι αυτό, διότι ως μοντέλο του *πράγματος καθ' αυτού* «εκτός των εννοιολογικών διακρίσεων»,<sup>31</sup> το υψηλό έργο τέχνης εκπροσωπεί έναν σχημα-

27 Πιστεύοντας ότι μπορεί να θεμελιώσει τις μεθόδους της διαμέσου κριτηρίων εγγενών σε μια εννοιακά δομημένη γνωστική διαδικασία και ταυτίζοντας την 'αλήθεια' με την προγνωστική ισχύ του σώματος των αποφάνσεων της, η παραδοσιακή θεωρία, κατά τον Horkheimer, παρουσιάζεται ως 'καθαρή' θεωρία που διαχωρίζεται από τις κοινωνικές διαδικασίες παραγωγής της. Η κριτική θεωρία, αντίθετα, είναι διαρκώς ενήμερη της πρακτικής της προέλευσης: «η επίδραση της κοινωνικής ανάπτυξης στη δομή της... συνιστά μέρος του δογματικού της περιεχομένου» (Horkheimer, 2002: 238). Πρβλ., σ. 229.

28 Ο Habermas θεωρεί ότι οι Adorno και Horkheimer αναπτύσσουν μια θέση στην οποία «περιγράφεται κατά τρόπο παράδοξο... η αυτοκαταστροφή της κριτικής ικανότητας, επειδή την ίδια τη στιγμή της περιγραφής, πρέπει να γίνει χρήση της κριτικής, που λογίζεται πια ως νεκρή». Αυτό, κατά τον Habermas, συμβαίνει διότι το κριτικό τους εγχείρημα δεν μπορεί «να διατηρήσ[ει] ένα έλλογο κριτήριο ανέπαφο» προκειμένου «να εξηγήσ[ει] τη διαφθορά όλων των άλλων κριτηρίων» (Habermas, 1993: 155, 163).

29 Βλ., Habermas (1993: 414 κ.ε.).

30 Habermas (1996: 38).

31 Χορκχάιμερ & Αντόρνο (1996: 64). Πρβλ., σ. 354. Τα έργα τέχνης δείχνουν προς την αντικειμενική αλήθεια του πράγματος ακριβώς διότι εστιάζονται στη μορφική του εμφάνιση. Η φαινομενικότητα (imago) του έργου τέχνης παρουσιάζει το αντικείμενο πέραν της ιδιότητάς του ως πράγματος-προς-χρήση, δηλαδή ως σκόπιμο καθ' αυτό, πέραν των σχέσεων μέσου-σκοπού και της λογικής της ανταλλαξιμότητας που διέπουν τον εμπειρικό κόσμο: «η τέχνη είναι αληθής ως φαινομενικότητα του μη φαινομενικού... Αν μπορεί να αποδοθεί στα έργα τέχνης μια κοινωνική λειτουργία, αυτή είναι η απουσία μιας λειτουργίας, ενός κοινωνικού ρόλου» (Adorno, 2000: 228, 384). Πρβλ., Bernstein (1992: 44-50, 207-208), Zuidervaart (1994: 135-136), Ρωμανός (2008: 178-184). Η αναφορά του Adorno στο αντικείμενο ως 'σκοπιμότητας χωρίς σκοπό', μνημονεύει, βεβαίως, το Καντιανό αισθητικό

τισμό αντίδρασης στην εμπειρία της εννοιολογικής σκέψης εν γένει, στο επίκεντρο της οποίας τα αντικείμενα παρουσιάζονται ως διαμεσολαβημένα εννοιολογικά στοιχεία με σκοπό τον έλεγχο και τη χειραγώγησή τους.<sup>32</sup> Το υψηλό έργο τέχνης είναι, με τα λόγια του ίδιου του Adorno, η «*συνεπής [κριτική] συνείδηση της μη ταυτότητας*», του γεγονότος ότι «*τα αντικείμενα... δεν χωρούν ακριβώς στην έννοιά τους... [η οποία] επικολλάται [σε αυτά] ως ξένο σώμα*».<sup>33</sup> Ως τέτοιο, όμως, φέρεται να ενσωματώνει μια λογική 'ομοιοπάθειας' ή 'εξομοίωσης' απέναντι στα πράγματα του κόσμου, δηλαδή, ενσυναίσθησης της ιδιαιτερότητάς τους ως αξιών χρήσης,<sup>34</sup> κι απ' αυτή την άποψη σα να φέρει τις δυνατότητες μιας μη-εργαλειακής –*μιμητικής* στην ορολογία του<sup>35</sup>– σχέσης με την εσωτερική κι εξωτερική φύση και τον άλλον. Υπερβαίνοντας, κατά συνέπεια, την απλή αισθητική ευαρέσκεια, το έργο τέχνης συγκροτεί μια στάση αντίστασης σε μια κουλτούρα που σταδιακά βυθίζεται στις προσταγές της καπιταλιστικής βιομηχανίας. Καθώς αναγγέλλει «*την ανταύγεια της υπέρβασης... του κόσμου της ανταλλαγής*»<sup>36</sup> συνιστά την «*καθορισμένη άρνηση της καθορισμένης κοινωνίας*»,<sup>37</sup> φέροντας εξ αυτού την «*αθετούμενη υπόσχεση της ευτυχίας*».<sup>38</sup>

Το αν, βεβαίως, τα θραύσματα της μοντερνιστικής τέχνης έχουν ακόμα επαρκή απόσταση από τα συστήματα της πολιτισμικής βιομηχανίας εντός των οποίων φαίνεται να έχουν ήδη ενσωματωθεί, ή ακόμα, το αν μπορούν να επωμιστούν όλο το φόρτο της άρθρωσης ενός εναλλακτικού λόγου κοινωνικής χειραφέτησης κατά τον τρόπο που θα απαιτούσε ο Habermas, είναι ανοιχτά διακυβεύματα στα οποία δεν μπορώ να αναφερθώ εδώ.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Adorno, T. W. (2000). *Αισθητική Θεωρία* (Μτφ. & Επιμ. Λ. Αναγνώστου). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Adorno, T. W. (2006). *Αρνητική Διαλεκτική* (Μτφ. & Επιμ. Λ. Αναγνώστου). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. (1992). Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue. In A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (Eds.) & B. Futner (Trans.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass. & London, U.K.: The MIT Press.
- Bernstein, J. M. (1991). Autonomy and Solitude. In K. Ansell-Pearson (Ed.), *Nietzsche and Modern German Thought* (pp. 192-215). London & New York: Routledge.
- Bernstein, J. M. (1992). *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Bernstein, J. M. (1995). *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London & New York: Routledge.
- Bernstein, J.M. (2001). *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Boer, K. (2012). Hegel's Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit. In R. Sonderegger & K. de Boer (Eds.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy* (pp. 83-100). London: Palgrave-Macmillan.
- Guay, R. (2006). The Philosophical Function of Genealogy. In *A Companion to Nietzsche* (Ed. & Intro. by K. A. Pearson), (pp. 353-370). Malden, USA & Oxford, UK: Blackwell.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action. Vol.2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Trans. by T. McCarthy). Boston, USA: Beacon Press.
- Habermas, J. (1993). *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας: Δώδεκα Παραδόσεις* (Μτφ. Λ. Αναγνώστου & Α. Καραστάθη). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Habermas, J. (1996). Modernity: An Unfinished Project. In M. P. D' Entrèves & S. Benhabib (Eds.), *Habermas and the Unfinished Project*

αντικείμενο. Βλ., Kant (2002: §§ 10/220–11/221, 37/289).

- 32 Το έργο τέχνης, κατά τον Adorno, ενσαρκώνει μια εναλλακτική στην καθοριστική κατανόηση επιστημική μορφή. Εκεί που η τελευταία αντιλαμβάνεται το συγκεκριμένο πράγμα με μέσα λογικά ανεξάρτητα από το ίδιο, συνταυτίζοντας συνεπώς τις επιμέρους ιδιαιτερότητες στην επιδίωξη της κυριάρχησής τους, η αισθητική, αναστοχαστική κατανόηση επιδιώκει να συλλάβει εγγενώς το ίδιο το συγκεκριμένο: η «γνώση του μη ταυτόσημου... [θ]έλει να πει τι είναι κάτι, ενώ η ταυτιστική σκέψη λείπει πού υπάγεται κάτι, τίνος είναι δείγμα ή αντιπρόσωπος, δηλαδή αυτό που το ίδιο δεν είναι» (Adorno, 2006: 185). Πρβλ., Bernstein (2001: 275-278).
- 33 Adorno (2006: 16, 15).
- 34 Adorno (2006: 23).
- 35 Η τέχνη, ως το πλέον «οικείο βασίλειο της μίμησης... δεν απομιμείται κάτι, αλλά εξομοιώνεται με αυτό» (Adorno, 2000: 163, 193).
- 36 Adorno (2006: 486).
- 37 Adorno (2000: 383).
- 38 Adorno (2000: 235). Στη σύλληψή του, η τέχνη προσφέρει μια εκκοσμικευμένη προσμονή της μεσσιανικής κατάστασης: «Μέσα στη φαινομενικότη[τά] [της] παρέχεται ως υπόσχεση το μη φαινομενικό... [Η τέχνη] είναι η αντίσταση του ματιού που δεν θέλει να χαθούν τα χρώματα του κόσμου...// [Ε]πιδεικνύει[ει] στην πραγματικότητα πώς πρέπει να γίνει» (Adorno, 2006: 486, // 2000: 228).

- of *Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity* (pp.38-55). Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit* (Trans. by A. V. Miller, Intro. by J. N. Findlay). Oxford & New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lectures on the Philosophy of World History* (Trans. by H. B. Nisbet, Intro. by D. Forbes). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Philosophy of Right* (Trans. by S.W. Dyde). Canada: Batoche Books, Kitchener.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic* (Trans. & Ed. by G. Di Giovanni). Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (2009). *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory* (Trans. by J. Ingram et al.). New York: Columbia University Press.
- Horkheimer, M. (2002). Traditional and Critical Theory. In M. J. O'Connell (Trans.), *Critical Theory. Selected Essays: Max Horkheimer*. New York: Continuum.
- Kant, I. (2002). *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (Μτφ., Προλ. & Επιμ. Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Εκδόσεις Ιδεόγραμμα.
- Marcuse, H. (1987). *Eros and Civilisation: A Philosophical Inquiry into Freud*. London: Ark Paperbacks.
- Marcuse, H. (2007). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Intro. by D. Kellner). London & New York: Routledge.
- Nietzsche, F. (1989). *On the Genealogy of Morals & Ecce Homo* (Ed., Intro. & Trans. by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale). New York: Vintage Books.
- O'Connor, B. (2013). *Adorno*. Abingdon: Routledge.
- Pippin, R. B. (1991). *Modernism as a Philosophical Project: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Cambridge, U.S.A.: Basil Blackwell.
- Pippin, R. B. (1999). Nietzsche's Alleged Farewell: The Premodern, Modern, and Postmodern Nietzsche. In B. Magnus & K. M. Higgins (Ed. & Intro.), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (pp. 252-280). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ρωμανός, Β. (2008). Το Αισθητικό και το Πολιτικό Στοιχείο: Kant και Χάνα Άρεντ. Στο Β. Ρωμανός (Προλ., Μτφ. & Επίμετρο) & Γ. Σαγκριώτης (Επιμ.), Χ. Άρεντ, *Η Πολιτική Φιλοσοφία του Kant* (σσ. 171-221). Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Ρωμανός, Β. (2019). Η Κριτική της Πολιτικής Σφαίρας: Η Διαμάχη Habermas και Foucault. *Κοινωνιολογική Επιθεώρηση*, τομ. 1, τχ. 5-6, σσ. 217-232.
- Solomon, R. C. (1999). Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, Personality and *Ressentiment*. In B. Magnus & K. M. Higgins (Ed. & Intro.), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (pp. 180-222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verdeja, E. (2009). Adorno's Mimesis and its Limitations for Critical Social Thought. *European Journal of Political Theory*, 8(4), pp. 493-511.
- Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Χορκχάιμερ, Μ. & Αντόρνο Τ. Β. (1996). *Διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά Αποσπάσματα* (Μτφ. Λ. Αναγνώστου, Επίμετρο Κ. Ψυχοπαίδης, Επιμ. Γ. Κουζέλης). Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Yack, B. (1986). *The Longing for Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Zuidervaart, L. (1994). *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion*. Cambridge, Mass. & London, England: The MIT Press.
- Zuidervaart, L. (2007). *Social Philosophy after Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.

## ABSTRACT

The present article discusses the constituent elements of the concept of *critique*, as understood by the Frankfurt School both as a way of knowing and evaluating modern social reality. I argue that this critique is imbued with the Hegelian category of universal rationality, the Hegelian principle of immanence, and the idea of genealogical examination. The article also discusses Habermas' objections to the critical program of the School's first generation, as well as late Adorno's final attempt to salvage it by developing a normative aesthetic philosophy whose main critical premise is aesthetic rationality.

---

– Ο Βασίλης Ρωμανός σπούδασε Οικονομικές Επιστήμες στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και Κοινωνική και Πολιτική Θεωρία στο Πανεπιστήμιο του Essex της Μεγάλης Βρετανίας όπου και εκπόνησε τη διδακτορική του διατριβή. Στα ερευνητικά του ενδιαφέροντα περιλαμβάνονται η κριτική θεωρία, η γλωσσική στροφή και ο μεταδομισμός, η φαινομενολογία, η ψυχανάλυση, η κοινωνιολογία και η φιλοσοφία της Νεωτερικότητας και η αισθητική φιλοσοφία. Την παρούσα περίοδο είναι Αναπληρωτής Καθηγητής του τμήματος Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Διδάσκει επίσης κοινωνική θεωρία στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.