**9. Adorno 1: Το όλο είναι το αναληθές**

Α. *Το αληθές είναι το όλο (Χέγκελ)*

Είδαμε την προηγούμενη φορά τον τρόπο με τον οποίο ο Γκάνταμερ προσπαθεί να συνδέσει μεταξύ τους αλήθεια και ιστορία. Όπως φάνηκε, η προσπάθεια αυτή είναι αντίθετη στην ιστοριστική θέση, σύμφωνα με την οποία κάθε εποχή έχει τα δικά της κριτήρια. Ο Γκάνταμερ θεωρεί ότι ο ιστορισμός αξιώνει μια αδύνατη υπεριστορική ουδετερότητα. Σε αυτήν αντιπροτάσσει τη σημασία της παράδοσης. Η ερμηνευτική του Γκάνταμερ, τονίζοντας την ένταξη του ατόμου στην παράδοση, οικοδομείται στο θεμέλιο μιας κριτικής του νεοτερικού υποκειμενισμού, πρότυπο του οποίου θεωρεί τον ρομαντισμό και την ερμηνευτική του Σλάιερμαχερ.

Με μια έννοια (αλλά όπως θα δούμε, μόνο με μία), το νεοτερικό υποκείμενο βρίσκεται και στο στόχαστρο κριτικής του Αντόρνο. Ο Αντόρνο υπήρξε, σε αντίθεση με τον Γκάνταμερ, ανοικτός κριτικός της χαϊντεγκεριανής οντολογίας, εν μέρει και για πολιτικού λόγους, καθώς ο Χάιντεγκερ είχε συμμαχήσει με τους εθνικοσοσιαλιστές, ενώ ο Αντόρνο ήταν αριστερός και εβραϊκής καταγωγής, όπως και τα περισσότερα μέλη της λεγόμενης Σχολής της Φραγκφούρτης. Επίσης, μια εμφανής συγγένεια συνδέει τον Αντόρνο με τους ρομαντικούς. Αυτή έχει να κάνει με τον τρόπο γραφής, καθώς ο Αντόρνο, όπως οι ρομαντικοί αλλά και ο Νίτσε, συνήθιζε να γράφει αφοριστικά και αποσπασματικά, αποφεύγοντας την ολοκλήρωση που κατά κανόνα χαρακτηρίζει την ακαδημαϊκή γραφή. Όμως αυτό δεν είναι μόνο ζήτημα ύφους, όπως θα δούμε, ξεκινώντας με έναν από τους γνωστότερους αφρισμούς του Αντόρνο, από το βιβλίο του *Minima Moralia*. Ο αφορισμός αποτελείται από μία και μόνη πρόταση, στην οποία ο Αντόρνο γράφει: «Το όλο είναι το αναληθές». Τι μπορεί να σημαίνει αυτό;

Πρώτα από όλα, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε την αναφορά της φράσης. Ο Αντόρνο παραφράζει μια πολύ γνωστή διατύπωση του Χέγκελ από τον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*, σύμφωνα με την οποία: «Το αληθές είναι όλο». Άρα ο Αντόρνο λέει ακριβώς το αντίθετο του Χέγκελ, και για να καταλάβουμε τι εννοεί, θα χρειαστεί να κάνουμε μια αναδρομή στην εγελιανή φιλοσοφία.

Είδαμε και με αφορμή τον Χάιντεγκερ ότι, σύμφωνα με τον Χέγκελ, το πνεύμα γίνεται αυτό που είναι. Για να καταλάβουμε τι σημαίνει αυτή η ενότητα μεταξύ του Είναι και του γίγνεσθαι, θα πρέπει να επιστρέψουμε στο πρόβλημα της αλήθειας, για το οποίο γνωρίζουμε ότι στηρίζεται στην ανομοιογένεια μεταξύ του νοητικού και του πραγματικού, του λογικού και του οντικού. Όπως συζητήσαμε, ο Χάιντεγκερ επικαλείται αυτή την ανομοιογένεια στην κριτική του στη σύλληψη της αλήθειας ως adequatio. Η adequatio, ισχυρίζεται, μπορεί να έχει δύο κατευθύνσεις. Είτε το υποκειμενικό, οι ιδέες μας, πρέπει να συμφωνεί με το αντικειμενικό, τα πράγματα, είτε το αντίστροφο. Αντιστοίχως, είτε το οντικό είτε το λογικό στοιχείο έχει την προτεραιότητα.

Απλοποιώντας κάπως τα πράγματα, θα έλεγε κανείς ότι το πρώτο συμβαίνει στην αρχαία φιλοσοφία, η οποία αποδίδει το πρωτείο στο οντικό. Αυτός άλλωστε είναι ο λόγος που οι ιδέες του Πλάτωνα έχουν οντολογικό καθεστώς. Εν γένει, η νεότερη φιλοσοφία στρέφεται ενάντια σε αυτή την υποστασιοποίηση. Κάνει, όπως χαρακτηριστικά η φιλοσοφία του Καντ, το ακριβώς αντίθετο. Δεν βαπτίζει το λογικό οντικό, αλλά το οντικό λογικό. Αυτό που είναι τα αντικείμενα είναι εν μέρει δημιούργημα του υποκειμένου, και για αυτό αντικείμενο δεν είναι το πράγμα καθ’ εαυτό. Η κοπερνίκεια στροφή είναι μια στροφή προς το υποκείμενο, την οποία είδαμε όμως στο προηγούμενο μάθημα ότι ο Γκάνταμερ βλέπει καχύποπτα.

 Ήδη οι φιλόσοφοι που έγραφαν στη Γερμανία μετά τον Καντ έβρισκαν πρόβλημα στον καντιανό δυϊσμό. Αν δεν μπορούμε να γνωρίσουμε το πράγμα καθ’ εαυτό, υπάρχει ένα κενό μεταξύ οντικού και λογικού, αντικειμένου και υποκειμένου. Θέλησαν λοιπόν να το καλύψουν. Στο προηγούμενο μάθημα είδαμε πώς το επιχείρησαν αυτό οι ρομαντικοί. Απέδωσαν χαρακτήρα υποκειμένου και στα αντικείμενα. Κάτι διαφορετικό δοκίμασε ο Σέλλινγκ, ο οποίος συνδέθηκε επίσης με τον κύκλο των ρομαντικών. Επηρεασμένος τόσο από τον Καντ όσο και από τον Σπινόζα, θεώρησε ότι η διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου προήλθε από διάσπαση μιας πρωταρχικής ταυτότητας (α-διαφορίας), που είναι προς αποκατάσταση. Ο Χέγκελ, ο οποίος μας ενδιαφέρει εν προκειμένω, επηρεάστηκε από τον Σέλλινγκ, δεν συμφωνούσε όμως ότι η ταυτότητα είναι κάτι το πρωταρχικό. Είναι κάτι που προκύπτει στο τέλος, ως αποτέλεσμα, αποτελεί λοιπόν ουσιωδώς σύνθεση. Αυτό έχει αποφασιστικές συνέπειες. Αν η ταυτότητα είναι μια σύνθεση, τότε είναι μια σύνθεση των δύο πόλων, του αντικειμένου και του υποκειμένου. Όμως, το αντικείμενο (χωρίς το υποκείμενο) είναι ένα πράγμα που απλώς υπάρχει, με την ορολογία του Χέγκελ, κάτι το θετικό, το οποίο δεν γνωρίζει μεταβολή. Η προοπτική της μεταβολής οφείλεται στο αντίθετο πόλο, εκείνο του υποκειμένου. Τότε όμως η διαφορά υποκειμένου και αντικειμένου είναι η διαφορά ταυτότητας και διαφοράς και η σύνθεση τους είναι η ταυτότητα της ταυτότητας με τη μη ταυτότητα, μια ταυτότητα δευτέρου βαθμού. Αν σκεφτούμε το αντικείμενο ως υπόσταση, τότε η σύνθεση του με το υποκείμενο σημαίνει την ταυτότητα υπόστασης και υποκειμένου.

Αυτή είναι μια από τις βασικότερες αρχές της εγελιανής φιλοσοφίας. Όμως η ταυτότητα υπόστασης και υποκειμένου δεν επέρχεται παρά μόνο στο τέλος μέσω από μια διαδικασία μεταβολής, μια μεταβολή της μεταβολής, που έχει εισαχθεί με το υποκείμενο, μια άρνηση της άρνησης. Σε αντίθεση με τον Σέλλινγκ, ο Χέγκελ δεν θεωρεί λοιπόν ότι το αρνητικό εξαφανίζεται. Επιζεί μέσα στο θετικό του αποτέλεσμα, «αιρεται», όπως είναι ο εγελιανός όρος, αλλά δεν εκμηδενίζεται. Έτσι, π.χ. ο ανταγωνισμός της αστικής κοινωνίας δεν καταργείται μέσω του κράτους, αλλά περιορίζεται έτσι ώστε να μη διασπά την κρατική ενότητα. Το αληθές (δηλαδή η ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου) είναι το όλο, με την έννοια ότι συμπεριλαμβάνει την πορεία που είχε ως αποτέλεσμα την ταυτότητα και με αυτή την έννοια συμπεριλαμβάνει αυτό που δεν είναι (ακόμη) αληθές.

Β. *Το όλο δεν είναι όμως αληθές* (Αντόρνο)

Αν έτσι έχουν τα πράγματα σύμφωνα με τον Χέγκελ, τότε γιατί ο Αντόρνο, που είναι βαθιά επηρεασμένος από την εγελιανή φιλοσοφία, ισχυρίζεται ότι το όλο είναι αναληθές, δηλαδή το ακριβώς αντίθετο (αν και θα δούμε ότι δεν είναι ακριβώς); Ένας τρόπος να το εξηγήσουμε είναι να σκεφτούμε τι έχει μεσολαβήσει ιστορικά στα χρόνια που χωρίζουν τους δύο φιλοσόφους. Το αποφασιστικό, για τον Αντόρνο, είναι η εμπειρία του ολοκληρωτισμού, αν και ο ίδιος δεν χρησιμοποιούσε αυτό τον όρο. Σε τι έγκειται αυτός ο ολοκληρωτισμός; Προφανώς εννοούμε τα αυταρχικά καθεστώτα περί τα μέσα του 20ου αιώνα, κυρίως δε εκείνο του εθνικοσοσιαλισμού. Το ερώτημα που προέκυψε σε πολλούς από τους στοχαστές εκείνης της εποχής ήταν πώς είναι δυνατόν η καπιταλιστική οικονομία να συνυπάρχει με μια πολιτική μορφή εντελώς αντίθετη εκείνης που ήθελε η κλασική αστική θεωρία του φιλελευθερισμού. Πώς ήταν δυνατή η επιστροφή της νεοτερικής κοινωνίας σε μια κατάσταση που έθετε σε αμφισβήτηση ό,τι εκείνη είχε κατορθώσει;

Μια από τις απαντήσεις που δόθηκε στο ερώτημα αυτό στο πλαίσιο του μαρξισμού στηρίχθηκε στη μαρξική έννοια των τάξεων. Στοχαστές όπως ο Λούκατς, επικαλούμενοι τον Μαρξ, θεώρησαν ότι η αστική τάξη, κατά την περίοδο της εκ μέρους της διεκδίκησης της εξουσίας, χρειαζόταν συμμάχους και έτσι έπρεπε να εμφανίζεται ως εκπρόσωπος της συνολικής κοινωνίας. Αυτό εξηγεί και τον φιλελευθερισμός της, την έμφαση στα δικαιώματα του πολίτη και κυρίως του ανθρώπου. Από τη στιγμή όμως που η εν λόγω τάξη βρέθηκε στην εξουσία, ο φιλελευθερισμός ήταν επικίνδυνος και φρόντισε να τον περιορίσει. Αυτό εξηγεί την εμφάνιση αυταρχικών πολιτικών μορφών παράλληλα με την ανάπτυξη του καπιταλισμού. Ο Αντόρνο δεν διαφωνεί αναγκαστικά με αυτή την εξήγηση, προσθέτει όμως λόγους για τους οποίους ο φιλελευθερισμός έχει ενδογενή τάση μετατροπής στο αντίθετό του, φυσικά υπό συγκεκριμένους ιστορικούς όρους.

Ας μείνουμε στο θέμα των δικαιωμάτων. Όλα τα δικαιώματα είναι ελευθερίες και όλες οι ελευθερίες είναι ελευθερίες στη διαφορά και συγκεκριμένα στη διαφοροποίηση του ατόμου από ό,τι μπορεί να είναι ο γενικός κοινωνικός κανόνας. Το δικαίωμα τη διαφοράς είναι κατ’ αρχάς ένα δικαίωμα του ατόμου σε αυτό στο οποίο διαφέρει από το όλο, ένα δικαίωμα μη ταυτότητας. Το δικαίωμα του ατόμου γίνεται όμως στο πέρασμα του χρόνου ιδεολογία, δηλαδή λόγος που διαστρεβλώνει και εξωραΐζει την πραγματικότητα. Αυτό συμβαίνει όχι μόνο γιατί η παραχώρηση δικαιωμάτων παύει να συμφέρει την αστική τάξη ως την κυρίαρχη, αλλά μέσα από τη ριζοσπαστικοποίηση της λογικής των δικαιωμάτων. Το δικαίωμα του ατόμου μεταφράζεται ως δικαίωμα της ατομικότητας. Σε αντίθεση με το άτομο, το οποίο διαφέρει από τα άλλα άτομα, η «ατομικότητα» είναι μια ουσία στην οποία υπάγονται όλα τα άτομα ως ίδια. Η ατομικότητα είναι ήδη μια ταυτότητα και αυτό υπονομεύει τη μη ταυτότητα στην οποία έχει κανείς δικαίωμα. Μιλάμε π.χ. για δικαίωμα στην ετερότητα, όμως η ετερότητα, το να είναι κανείς κάτι άλλο, έτσι γενικά, δεν είναι πραγματική ιδιότητα κάποιου. Πραγματικό είναι το συγκεκριμένο άλλο που είναι και όχι η ετερότητα. Με την ουσιοποίηση των δικαιωμάτων (και ό,τι λήγει σε «-ότητα» είναι είτε το ξέρει είτε όχι ουσία) η διαφορά αναιρείται. Το άτομο ως φορέας ατομικότητας γίνεται εκπρόσωπος του εαυτού του, ένα απλό δείγμα της ατομικότητας. Αυτός όμως είναι, κατά τον Αντόρνο, ο θρίαμβος της αρχής της ανταλλαγής, δηλαδή της αρχής που διέπει την αστική οικονομία και η οποία μετατρέπεται σε αρχή της κοινωνικοποίησης. Οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους, όχι όμως περισσότερο από ό,τι οι σοκολάτες της ίδιας εταιρείας με διαφορετικές γεύσεις στο ράφι του σούπερ μάρκετ ή στην ιστοσελίδα του διαδικτυακού καταστήματος. Η διαφορά γίνεται υποκριτική και εν τέλει όργανο της ταυτότητας.

Αυτή η μετατροπή της υποκειμενικής ελευθερίας στο αντίθετό της περιγράφεται από τον Αντόρνο (και τον Χόρκχαϊμερ) ως «διαλεκτική του διαφωτισμού», ως μια διαδικασία παλινδρόμησης της προοδεύουσας σκέψης. Η απελευθέρωση του υποκειμένου οδηγεί στη διάλυσή του και στο όνομα της ελευθερίας επιβάλλεται καθολικός έλεγχος. Ο έλεγχος είναι από μόνος του ένας θρίαμβος του υποκειμενικού πνεύματος, το οποίο με αυτό τον τρόπο γίνεται κύριος της φύσης. Το υποκείμενο είναι όμως πάντα και ένα φυσικό ον, το οποίο δεν εξαιρείται από την κυριαρχία και γίνεται θύμα της ίδιας της δικής του λογικής. Αυτό που αυξάνει την ελευθερία μας έναντι της φύσης (π.χ. οι υπολογιστές) ταυτόχρονα μας υποδουλώνει. Η δυνατότητα ηλεκτρονικής επιτήρησης είναι μόνο μία φανερή συνέπεια. Ο κίνδυνος του ολοκληρωτισμού δεν έπαψε, λέει ο Αντόρνο, με τη λήψη του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Είναι μόνιμα παρών.

Ποια είναι όμως αυτή η επικίνδυνη λογική του υποκειμένου στο βωμό της οποίας θυσιάζονται τα πραγματικά υποκείμενα; Είναι εκείνη της κυριαρχίας, δηλαδή εκείνη που δεν ανέχεται το ανεξέλεγκτο αντικείμενο, άρα εκείνη της ταυτότητας υποκειμένου-αντικειμένου. Το όλο είναι αυτό στο οποίο χωράνε όλα χωρίς να αφήνουν διαφορά, ό,τι δηλαδή είναι το τρίτο βήμα στην εγελιανή διαλεκτική. Η ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου είναι η κυριαρχία του υποκειμένου, στην οποία υποτάσσεται και το ίδιο. Μέσα στην ταυτότητά τους, τόσο το υποκείμενο όσο και το αντικείμενο εξαφανίζονται. Το όλο είναι λοιπόν το αναληθές. Η διαλεκτική είναι υποχρεωμένη να παραμείνει στη διαφορά. Αυτή, όπως ξέρουμε ήδη, είναι η διαφορά μεταξύ ταυτότητας και διαφοράς, όχι η ταυτότητά τους, όπως ζητούσε ο Χέγκελ. Η διαλεκτική του Αντόρνο θέλει να διασώσει το μη ταυτό, το αρνητικό. Αυτό το αρνητικό δεν είναι όμως το υποκείμενο, το δεύτερο στην εγελιανή σειρά, αλλά η διαφορά του πρώτου και του δεύτερου. Η λύση της αντινομίας μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου είναι, παραδόξως, η μη λύση της.