

Η Σχολή της Φρανκφούρτης και η Νεωτερικότητα

Βίκυ Ιακώβου

Εισαγωγή

Ένας από τους άρρηκτα συνυφασμένους με τη νεωτερικότητα όρους είναι αυτός της «κριτικής». Για τον Καντ, ο δρόμος της κριτικής ήταν ο μόνος ανοιχτός, ο Μαρξ ζητούσε την «ανελέητη κριτική κάθε κατεστημένης τάξης πραγμάτων» (Marx 1982: 343) ενώ στις μέρες μας το αίτημα για «κριτικές σπουδές» χαρακτηρίζει σε μεγάλο βαθμό τις κοινωνικές επιστήμες. Κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα, ωστόσο, ένα κύκλος Γερμανοεβραίων -στην πλειονότητά τους- στοχαστών (Τ. Αντόρνο, Μ. Χορκχάιμερ, Φρ. Πόλλοκ, Ε. Φρομμ, Χ. Μαρκούζε, Λ. Λέβενταλ, Β. Μπένγιαμιν, Φρ. Νόμαν, Ο. Κιρχάιμερ, κ.ά) επιχείρησε να επεξεργαστεί μια θεωρία της σύγχρονης κοινωνίας που αυτοκατανοούνταν ως «κριτική θεωρία».ⁱ Αυτός ο κύκλος, θεσμικό πλαίσιο του οποίου ήταν το ιδρυθέν το 1923 Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της Φρανκφούρτης, έχει πολιτογραφηθεί στην ιστορία της σκέψης ως «Σχολή της Φρανκφούρτης». Θα πρέπει μολαταύτα να επισημανθεί ότι, παρά την πρακτική της ευκολία, η επονομασία τούτη είναι κάπως προβληματική, ενδεχομένως και παραπλανητική. Κατ' αρχάς, διότι αποδόθηκε στους εν λόγω στοχαστές από τρίτους και αρκετά αργά, δηλαδή μετά το 1945 και την επιστροφή του Αντόρνο και του Χορκχάιμερ στη Γερμανία, έπειτα από την αμερικανική εξορία. Κατά δεύτερον, και κυρίως, διότι παραπέμπει στη λογική σύμφωνα με την οποία, γύρω από τη σκέψη ενός θεμελιωτή, ένας αριθμός θέσεων αποκρυσταλλώνεται σε ενιαία θεωρία, με στόχο τη διάδοσή της στο δημόσιο χώρο –παράδειγμα αποτελεί η σχολή του Σαιν Σιμόν. Στην περίπτωση της κριτικής θεωρίας, ωστόσο, δεν υπάρχει ιδρυτική φυσιογνωμία ούτε, συνεπώς, η πρόθεση δημιουργίας μιας ορθοδοξίας (Abensour 1977: 418).ⁱⁱ Αρμόζει λοιπόν περισσότερο να σκεφτούμε την Κριτική Θεωρία ως μια ομάδα επιστημόνων και φιλοσόφων που εργάζονται στο πλαίσιο του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας της Φρανκφούρτης. Η θέση του κάθε συνεργάτη -τόσο στο επίπεδο του θεσμού όσο και στο επίπεδο της επεξεργασίας της θεωρίας- αλλάζει ανάλογα με την περίοδοⁱⁱⁱ, ενώ υπάρχουν και περιπτώσεις πλήρους αποστασιοποίησης (όπως του Ε. Φρομμ μετά το 1940). Αυτό που τους ενώνει είναι η δέσμευση από μια κοινή προβληματική στην οποία παραπέμπει ο όρος «Κριτική Θεωρία», στην ανάπτυξη της οποίας συμβάλλουν συχνά ακολουθώντας διαφορετικές οδούς ο καθένας. Η μεταξύ τους συνεργασία είχε, εξάλλου, ως αποτέλεσμα αμοιβαίες

επιρροές εξαιρετικά βαθιές και διαρκείς. Παραδείγματος χάριν, οι αναλύσεις του Αντόρνο στην έρευνα για την Αυταρχική Προσωπικότητα (Adorno 1982) δεν μπορούν να κατανοηθούν σε όλο τους το εύρος αν δεν ληφθεί υπόψη οι έρευνα της δεκαετίας του 1930 για την αυθεντία και την οικογένεια (Horkheimer, Fromm, Marcuse 1996), στην οποία ο ίδιος δεν είχε λάβει επίσημα μέρος.

Ένα από τα βασικά ζητήματα που έχουν απασχολήσει τους σχολιαστές αφορά την περιοδολόγηση της κριτικής θεωρίας: το ζήτημα τίθεται με ιδιαίτερη οξύτητα όχι μόνον επειδή πράγματι διαπιστώνεται εξέλιξη στη σκέψη βασικών της εκπροσώπων - κυρίως του Χορκχάιμερ, που είναι και ο εισηγητής της έννοιας της «κριτικής θεωρίας»- αλλά, πιο θεμελιωδώς, εξαιτίας του ότι στην ίδια τη σύλληψη της κριτικής θεωρίας εμπεριέχεται η αναγνώριση της εξάρτησής της από την ιστορία. Και ο ίδιος ο Χορκχάιμερ, εξάλλου, κάνει λόγο για δύο κριτικές θεωρίες -του χθες και του σήμερα- εντοπίζοντας τη βασική τους διαφορά στο ότι ενώ η πρώτη ετίθετο υπέρ της επαναστατικής αλλαγής του κόσμου, η δεύτερη παλεύει για τη διατήρηση της αυτονομίας του ατόμου σε έναν κόσμο εξ ολοκλήρου διοικούμενο (Horkheimer 1978c: 359). Το ζήτημα έχει προσεγγιστεί με ποικίλους τρόπους από τους σχολιαστές: για ορισμένους, υπάρχει ένας «θεωρητικός πυρήνας» με αφετηρία τον οποίο μπορεί κανείς να προσεγγίσει την κριτική θεωρία αντιμετωπίζοντας τις αλλαγές ως εσωτερικές σ' αυτόν μετατοπίσεις (Assoun, Raullet 1978): άλλοι θεωρούν ότι ανιχνεύεται στην πορεία της μια μάλλον ριζική εξέλιξη (Ferry, Renaut, 1978). Δίχως να σταθούμε στο ερώτημα, ας σημειώσουμε ότι στο προαναφερθέν κείμενο αναφέρονται ορισμένες «θεμελιακές ιδέες» που παραμένουν συστατικές της κριτικής θεωρίας σε όλη την εξέλιξή της: ότι η φιλοσοφία «δεν είναι ένας γνωστικός κλάδος όπως οι άλλοι», ότι η επιστήμη «στερείται αναστοχασμού» (Horkheimer 1978: 356) και ότι δεν μπορεί να καθορίσει κανείς τη δίκαιη κοινωνία εκ των προτέρων (Horkheimer 1978: 358).

Δεδομένων του μεγάλου αριθμού των στοχαστών που συμμετείχαν στην επεξεργασία της κριτικής θεωρίας και του επακόλουθου όγκου της παραγωγής που μπορεί να ταξινομηθεί κάτω από τον τίτλο αυτό, στο πρώτο μέρος, θα επικεντρωθούμε αρχικά στο «πρόγραμμα» της κριτικής θεωρίας έτσι όπως διατυπώνεται από τον Χορκχάιμερ στις αρχές του 1930, έπειτα θα εξετάσουμε τις δύο έννοιες της παραδοσιακής και της κριτικής θεωρίας και, τέλος, θα εκθέσουμε συνοπτικά τους βασικούς άξονες γύρω από τους οποίους οργανώνονται οι εργασίες των μελών του Ινστιτούτου.^{iv} Στο δεύτερο μέρος, θα στραφούμε στη *Διαλεκτική του*

Διαφωτισμού, έργο γραμμένο από τον Αντόρνο και τον Χορκχάιμερ, το οποίο αποτυπώνει μια διαφοροποίηση ως προς το προηγούμενο πρόγραμμα και αποτελεί τη σημαντικότερη ενδεχομένως συμβολή της κριτικής θεωρίας στη συζήτηση περί νεωτερικότητας -σημαντικότερη υπό την έννοια ότι αφενός μεν ενσωματώνει προβληματισμούς που αναπτύσσονται σε άλλα κείμενα της περιόδου^v και αρδεύει το μετέπειτα έργο των δύο στοχαστών, αφετέρου δε συνιστά σημείο εκκίνησης ή αναφοράς, είτε με τη μορφή της αποδοχής ή έστω της κριτικής οικειοποίησης είτε με τη μορφή της απόρριψης, πλείστων μετέπειτα παρεμβάσεων στην εν λόγω συζήτηση.

A) Το πρόγραμμα και οι στοχεύσεις της κριτικής θεωρίας

Όταν ο Χορκχάιμερ ανέλαβε τα καθήκοντα του διευθυντή του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας της Φρανκφούρτης, το 1930, έδωσε έναν νέο προσανατολισμό σε ό,τι είχε μέχρι τότε αποτελέσει ένα κέντρο μαρξιστικών ερευνών, ο οποίος αποτυπώνεται στην εναρκτήρια διάλεξή του πάνω στην «Παρούσα κατάσταση της κοινωνικής φιλοσοφίας και τα καθήκοντα του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας». Στο προγραμματικό αυτό κείμενο διατυπώνονται ορισμένες βασικές κατευθύνσεις (Horkheimer 1978a: 67-74):

α) Ένα αίτημα συγκερασμού της φιλοσοφικής ερωτηματοθεσίας -της κοινωνικής φιλοσοφίας- και της έρευνας που διεξάγουν οι επιμέρους κοινωνικές επιστήμες (η κοινωνιολογία, τα οικονομικά, η ιστορία, η ψυχολογία), ο οποίος κρίνεται αναγκαίος ως αναδιατύπωση παραδοσιακών φιλοσοφικών ζητημάτων και με φόντο την υπόθεση ότι, ελλείπει ενός τέτοιου συγκερασμού, τόσο η κοινωνική φιλοσοφία όσο και οι κοινωνικές επιστήμες αδυνατούν να παραγάγουν ουσιώδη γνώση, καθώς η μεν οδηγείται σε ολότελα αφηρημένες κατασκευές και οι δε σε μίαν απλή εξειδικευμένη καταγραφή επιμέρους γεγονότων. Ρόλος της κοινωνικής φιλοσοφίας είναι να διαμορφώνει τη γενική προβληματική και να δίνει τους βασικούς άξονες της έρευνας, καθορίζοντας τα προς μελέτη αντικείμενα όχι ανάλογα με το αν ανήκουν σε έναν συγκεκριμένο γνωστικό κλάδο αλλά ανάλογα με τη σημαντικότητά τους για τη θεωρία της κοινωνίας. Καθήκον των εμπειρικών ερευνών, οι οποίες θα διεξάγονταν στο πλαίσιο προαναφερθέντων επιστημών, είναι, από την άλλη, να βοηθούν στον μετασχηματισμό των ερωτημάτων σε συνάρτηση με το αντικείμενο.^{vi}

β) Ένα αίτημα εμπλουτισμού της μαρξιστικής ανάλυσης, προκειμένου να αποφευχθεί ο οικονομικός ντετερμινισμός, χάρη σε μια νέα εννόηση του σχήματος βάσης – εποικοδόμημα: προτείνεται, εμμέσως, ο συνδυασμός του ιστορικού υλισμού με τη

φροϋδική ψυχανάλυση -ο συνυπολογισμός των «ψυχικών ενδιάμεσων στοιχείων» (Horkheimer 1978a: 78)- ενώ επίσης διαφαίνεται μια αναγνώριση της σχετικής αυτονομίας των πολιτισμικών μορφωμάτων (Dubiel 1985: 169).^{vii}

γ) Ένα συγκεκριμένο ερευνητικό πρόγραμμα που αποκρυσταλλώνεται γύρω από το ερώτημα αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στην οικονομική ζωή, την ψυχική ανάπτυξη των ατόμων και τις μεταβολές της πολιτισμικής σφαίρας, ερώτημα το οποίο μελετάται εν μέρει στο πλαίσιο της έρευνας για την εργατική τάξη, υπό την εποπτεία του Ε. Φρομμ (Fromm 1984), και της πιο εξειδικευμένης έρευνας που δημοσιεύεται το 1936 με τίτλο *Μελέτες για την Αυθεντία και την Οικογένεια* (Horkheimer, Marcus, Fromm 1996).

Στο κείμενο αυτό, ήδη διαφαίνονται ορισμένα βασικά σημεία: ό,τι αργότερα θα αποκληθεί «κριτική θεωρία» συνιστά μια παρέμβαση στην κρίση του μαρξισμού η οποία, ενώ συλλαμβάνει το παρόν με μαρξικές κατηγορίες, κινείται μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνικών επιστημών. Επιπλέον, αναγνωρίζεται ο ρόλος που μπορεί να διαδραματίσει η φροϋδική ψυχανάλυση -έστω κι αν αυτή δεν κατονομάζεται- στην κοινωνική θεωρία.

Ας στραφούμε τώρα προς το κείμενο που φέρει τον τίτλο «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία», για να κατανοήσουμε την ιδιαιτερότητα της κριτικής θεωρίας έτσι όπως την εισηγείται ο Χορκχάμερ.

Η διάκριση ανάμεσα στην Παραδοσιακή και στην Κριτική Θεωρία γίνεται με βάση πολλά κριτήρια, που αφορούν το υποκείμενο, το αντικείμενο, τη δομή και τον σκοπό της θεωρίας. Η διάκριση δείχνει, εξάλλου, ότι η παραδοσιακή θεωρία χαρακτηρίζεται από περιορισμούς των οποίων δεν έχει επίγνωση, ότι υπάρχει κάτι το οποίο δεν λαμβάνει υπόψη της, συγκεκριμένα την εξάρτησή της από την πραγματική κοινωνική ζωή. Δεν υπάρχει λοιπόν συμμετρία ανάμεσα στις δύο: η κριτική θεωρία συγκροτείται ως ένας κριτικός λόγος πάνω στην παραδοσιακή αντίληψη περί θεωρίας, θέτοντας ταυτοχρόνως απαιτήσεις που ξεπερνούν την τελευταία. Στην πραγματικότητα, το κείμενο του Χορκχάμερ αφορά τη διαφορά ανάμεσα σε τρόπους εννόησης της θεωρίας.

Ο Χορκχάμερ κατασκευάζει το μοντέλο της παραδοσιακής αντίληψης για τη θεωρία με βάση τη νεωτερική αντίληψη περί επιστήμης, οι απαρχές της οποίας βρίσκονται στον Καρτέσιο. Σύμφωνα με αυτήν, «θεωρία σημαίνει το σύνολο των προτάσεων, που αναφέρονται σ' ένα αντικείμενο και συνδέονται μεταξύ τους με τέτοιο τρόπο, ώστε από μερικές απ' αυτές να προκύπτουν οι υπόλοιπες. Όσο

μικρότερος είναι ο αριθμός των ανώτατων βασικών αρχών σε σχέση με τα συμπεράσματα, τόσο πληρέστερη είναι η θεωρία» (Horkheimer, 1984a: 9 –εφεξής: ΠΚΘ). Το κριτήριο της ορθότητας της θεωρίας είναι είτε το κατά πόσον η εμπειρία επιβεβαιώνει τις διατυπωμένες υποθέσεις είτε η συνεκτικότητα της παραγωγής των εννοιών. Μία ακόμη «βασική απαίτηση, την οποία πρέπει να ικανοποιεί κάθε θεωρητικό σύστημα, είναι: όλα τα μέρη του να συναρθρώνονται μεταξύ τους χωρίς καμιά εξαίρεση ή αντίφαση.» (ΠΚΘ: 11). Οι αντιφάσεις ερμηνεύονται ως προβλήματα που απαιτούν είτε τη βελτίωση της παρατήρησης είτε τη μετατροπή της θεωρίας (των υποθέσεων και των μεθόδων της). Στόχος είναι η οικοδόμηση ενός καθολικού επιστημονικού συστήματος, το οποίο θα περιλαμβάνει όλα τα δυνατά αντικείμενα, και θα απαρτίζει ένα επιμέρους πεδίο, ολότελα ανεξάρτητο από την κοινωνική πραγματικότητα. Το σημείο αυτό είναι και ένα από τα προβληματικότερα για τον Χορκχάιμερ, μιας και συνδέεται με το ουσιώδες της παραδοσιακής αντίληψης περί θεωρίας: αυτή κατανοείται ως ανεξάρτητη από την κοινωνία ενώ, στην πραγματικότητα, «όπως η επίδραση του υλικού πάνω στη θεωρία, έτσι αντίστροφα και η εφαρμογή της θεωρίας πάνω στο υλικό, δεν είναι απλώς μια ενδοεπιστημονική αλλά ταυτόχρονα και μια κοινωνική διαδικασία» (ΠΚΘ: 16). Καθώς λοιπόν η παραδοσιακή θεωρία αυτοκατανοείται ως εξωτερική ως προς το αντικείμενό της, δεν λαμβάνει υπόψη της το σύνολο των συνθηκών που την καθιστούν δυνατή τόσο στο επίπεδο της ερωτηματοθεσίας όσο και στο επίπεδο της εγκυρότητάς της: δεν λαμβάνει δηλαδή υπόψη της ότι εξαρτάται από τη συνολική κατάσταση της κοινωνίας και ότι εκκινεί από ένα ενδιαφέρον -επί παραδείγματι, στην περίπτωση της νεωτερικής επιστήμης, από το ενδιαφέρον «να χειραγωγηθούν τόσο η εξωτερική φύση όσο και οι καθορισμένοι οικονομικοί και κοινωνικοί μηχανισμοί» (ΠΚΘ: 15).^{viii} Επιπλέον, δεν λαμβάνει υπόψη της ότι τα γεγονότα, το υλικό το οποίο καλείται να μελετήσει και να οργανώσει σύμφωνα με τις αρχές της συστηματικότητας συνιστούν προϊόν της κοινωνικής πρακτικής εντός της οποίας περικλείεται η διαθέσιμη γνώση, και ότι, κατά συνέπεια, «το προσλαμβανόμενο γεγονός έχει ... ήδη συγκαθοριστεί από τις ανθρώπινες παραστάσεις κι έννοιες, προτού υποβληθεί σε συνειδητή θεωρητική επεξεργασία από το γνωστικό υποκείμενο» (ΠΚΘ: 21). Το χαρακτηριστικό, λοιπόν, της παραδοσιακής θεωρίας επί του οποίου ο Χορκχάιμερ επιμένει περισσότερο ούτως ώστε να καταδείξει, σ' έναν δεύτερο χρόνο, την ιδιαιτερότητα της κριτικής θεωρίας είναι «ένα έλλειμμα αναστοχασμού πάνω στο πλαίσιο συγκρότησης της έλλογης

γνώσης» (Καβουλάκος 2001: 59)· το έλλειμμα τούτο συνεπάγεται πως η παραδοσιακή θεωρία έχει και μιαν ιδεολογική λειτουργία (ΠΚΘ: 29).

Το παραπάνω μοντέλο χαρακτηρίζει, κατά τον Χορκχάιμερ, όλα τα φιλοσοφικά ρεύματα της νεωτερικότητας, καθώς και τις θετικές και κοινωνικές επιστήμες -ανεξαρτήτως του κατά πόσον είναι εμπειρικά προσανατολισμένες-, εφόσον ακολουθούν το σχήμα σύμφωνα με το οποίο «από τη μια μεριά υπάρχει πάντοτε η διανοητικά διατυπωμένη Γνώση κι από την άλλη μια κατάσταση πραγμάτων που πρέπει να συλληφθεί απ' αυτήν τη Γνώση» (ΠΚΘ: 14). Έτσι, όπως επισημαίνει η Σ. Μπενχαμίμπ (Benhabib 1986: 152), στο κείμενο αυτό, αντικείμενο της κριτικής δεν είναι, όπως προηγουμένως, μόνον η κοινωνική χρήση της επιστήμης αλλά τα επιστημολογικά της θεμέλια.

Για να εισαγάγει την κριτική αντίληψη περί θεωρίας, ο Χορκχάιμερ κάνει λόγο για μια «ανθρώπινη συμπεριφορά, που έχει γι' αντικείμενό της την ίδια την κοινωνία.» (ΠΚΘ: 27). Αντικείμενο της κριτικής θεωρίας είναι, συγκεκριμένα, η κοινωνία ως αντίφαση, δηλαδή ως προϊόν της δραστηριότητας των ανθρώπων, της εργασίας τους, που γίνεται όμως ταυτοχρόνως αντιληπτή από αυτούς ως δύναμη εξωτερική, «λειτουργεί σαν κάποια μη ανθρώπινη, φυσική διαδικασία, σαν ένα καθαρός μηχανισμός» (ΠΚΘ: 28). Εν αντιθέσει προς τον παραδοσιακό ερευνητή, το υποκείμενο της κριτικής θεωρίας αναγνωρίζει την κοινωνική προδιαμόρφωση των προσλαμβανόμενων γεγονότων και έτσι παύει να τα αντιμετωπίζει ως καθαρά εξωτερικά δεδομένα (ΠΚΘ: 30). Αυτό συνεπάγεται, με βάση το πλαίσιο που έχει κατασκευάσει ο Χορκχάιμερ, αφενός ότι η κριτική θεωρία μπορεί να θεματοποιήσει τους κοινωνικούς όρους παραγωγής της ίδιας και του αντικειμένου της και αφετέρου ότι αναγνωρίζει την πρακτική της δύναμη, τη δυνατότητά της δηλαδή να συμβάλλει συνειδητά και εμπρόθετα στην πρακτική διαμόρφωση, και μάλιστα μετατροπή, του κόσμου. Μία από τις βασικές ιδιαιτερότητες της κριτικής θεωρίας είναι λοιπόν η διαλεκτική αντίληψη για τη σχέση μεταξύ θεωρίας και αντικειμένου, που αναφέρεται και στην ιστορικότητά τους.^{ix} Αυτή η διαλεκτική σχέση εναντιώνεται σε κάθε προσπάθεια άμεσης σύμπτωσης υποκειμένου και αντικειμένου, έννοιας και πραγματικότητας: μεταξύ τους «υπάρχει ένα χάσμα ... η ταυτότητά τους βρίσκεται στο μέλλον και όχι στο παρόν» (ΠΚΘ: 31). Η αναγνώριση και η διατήρηση της έντασης αυτής αποτελεί εξάλλου μία από τις προϋποθέσεις της κριτικής· συγκεκριμένα, «ο έλεγχος της αντιστοιχίας μεταξύ τους παράγει τη χαρακτηριστική για τη Σχολή της Φραγκφούρτης έννοια της κριτικής: να μετράμε τα πράγματα με

βάση αυτό που τα ίδια σημαίνουν, την υπάρχουσα δημοκρατία με μέτρο την αρχή της δημοκρατίας» (Κουζέλης 2000: 66).

Προκειμένου να διευκρινίσει περαιτέρω τη διαφορά μεταξύ παραδοσιακής και κριτικής θεωρίας ο Χορκχάιμερ στρέφεται στο είδος των κρίσεων που διατυπώνει η καθεμία: η κριτική θεωρία συμπυκνώνεται σε μίαν υπαρκτική κρίση η οποία «λέει, σε γενικές γραμμές, ότι η βασική μορφή της ιστορικά δεδομένης εμπορευματικής οικονομίας, πάνω στην οποία στηρίζεται η νεότερη Ιστορία, περικλείει τις εσωτερικές και εξωτερικές αντιθέσεις της εποχής και τις αναπαράγει συνεχώς σε οξυμένη μορφή: έτσι μετά από μια περίοδο ανόδου, ανάπτυξης των ανθρώπινων δυνάμεων και χειραφέτησης του ατόμου, μετά από μια τεράστια επέκταση της ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στη φύση, η βασική αυτή μορφή αναστέλλει τελικά την παραπέρα εξέλιξη και οδηγεί την κοινωνία προς μια νέα βαρβαρότητα» (ΠΚΘ: 46). Ενώπιον αυτής της κατάστασης, η κριτική θεωρία «λέει: δεν πρέπει να έχουν έτσι τα πράγματα, οι άνθρωποι μπορούν να αλλάξουν το Είναι, οι συνθήκες γι' αυτή την αλλαγή υπάρχουν» (Horkheimer 1984b: 70). Δηλαδή, αυτή η κρίση επί του υπαρκτού καταδεικνύει την αντιφατικότητα, την κρίση της αστικής κοινωνίας, ανοίγοντας έτσι μίαν εναλλακτική δυνατότητα, ενώ επιπλέον διαπερνάται από μια βούληση για την υλοποίηση αυτής της δυνατότητας στο παρόν (Καβουλάκος 2001: 119).

Η κριτική θεωρία εκκινεί επίσης από ένα ενδιαφέρον, το οποίο συνιστά αναδιατύπωση του νεωτερικού προτάγματος της αυτονομίας: το ενδιαφέρον για έναν ριζικό μετασχηματισμό της κοινωνίας προς την κατεύθυνση μιας «συνένωσης ελεύθερων ανθρώπων», η ιδέα της οποίας «διακρίνεται απ' την αφηρημένη ουτοπία, γιατί η πραγματική της δυνατότητα αποδεικνύεται απ' το σημερινό επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων» (ΠΚΘ: 39). Βέβαια, όπως έχει επισημανθεί, η έννοια αυτή του ενδιαφέροντος παραμένει αρκετά ασαφής. Σύμφωνα με τον Χ. Σνέντελμπαχ (Schnädelbach 1993: 296), δεν είναι απλό συναίσθημα ή συναισθηματική προδιάθεση ούτε όμως καθαρός Λόγος, αλλά απορρέει από ορθολογικά και γνωστικά επεξεργασμένες τάσεις των κινήτρων και της βούλησης. Το γεγονός ότι ενέχει το στοιχείο της επεξεργασίας συνεπάγεται αφενός ότι λαμβάνεται υπόψη η εμπειρική γνώση, η αυτογνωσία και η ερμηνεία της κατάστασης και άρα ότι το ενδιαφέρον μπορεί να μετατραπεί με βάση επιχειρήματα και αφετέρου ότι αποκλείεται το πρωτείο της καθαρής απόφασης της βούλησης. Σκοπός της κριτικής θεωρίας είναι να φέρει στο επίπεδο της συνείδησης τόσο το εν λόγω ενδιαφέρον όσο και τη δυνατότητα πραγμάτωσής του. Ωστόσο, έχοντας ήδη από τις αρχές τις

δεκαετίας του 1930 διαγνώσει την αδυναμία της εργατικής τάξης και συναγάγει, μεταξύ άλλων, το συμπέρασμα ότι ο καπιταλισμός απολήγει στον διαχωρισμό του ενδιαφέροντος για τον σοσιαλισμό από τις αναγκαίες για την πραγμάτωσή του ανθρώπινες δυνάμεις, ο Χορκχάιμερ υποστηρίζει πως «ούτε η κατάσταση του προλεταριάτου αποτελεί -στη σημερινή κοινωνία- εγγύηση ορθής γνώσης» (ΠΚΘ: 34).

Οι εργασίες των στοχαστών που συμμετέχουν στην επεξεργασία της κριτικής θεωρίας, που «δεσμεύονται» από το κοινό, αλλά όχι δογματικό, παραπάνω πλαίσιο, κινούνται γύρω από τους ακόλουθους άξονες:

- Μια κριτική σχέση με τη φιλοσοφική παράδοση της νεωτερικότητας -και ειδικότερα με τον γερμανικό ιδεαλισμό- που θεωρείται αφενός πρόδρομος του μαρξικού χειραφετητικού προτάγματος και αφετέρου μέρος του ιδεολογικού οπλοστασίου της αστικής τάξης.^x Η σχέση με την παράδοση αυτή αναδεικνύεται στη λεγόμενη ιδεολογικοκριτική ανάγνωση των φιλοσοφικών κειμένων η οποία, θέτοντας το «υλιστικό ερώτημα» αναφορικά με τις ιστορικές συνθήκες ανάδυσης και επίλυσης ορισμένων φιλοσοφικών προβλημάτων (Horkheimer 1978b [1933]: 98), αποβλέπει στο να καταδείξει την εξάρτησή τους από την ιστορική πραγματικότητα και ταυτοχρόνως στο να διασώσει το χειραφετητικό περιεχόμενο της νεότερης φιλοσοφίας –το «περιεχόμενο αληθείας» της.^{xi} Προς αυτή την κατεύθυνση, διατυπώνεται και μια οξεία κριτική στην εγγεληνική «κλειστή», «θετική» διαλεκτική και στην ιδέα του «Λόγου μέσα στην ιστορία», η οποία ελέγχεται ως ιδεολογική, καθώς παρουσιάζει ως συμφιλιωμένη μια κοινωνική πραγματικότητα που διαπερνάται ακόμη από άλυτες αντιφάσεις, υπάγει το επιμέρους στο καθολικό και παραγνωρίζει ως στερούμενο σημαντικότητας τον ατομικό και συλλογικό πόνο.

- Μια επανεπεξεργασία της έννοιας του υλισμού, που αντλεί αφενός από τον Μαρξ -και, ως έναν βαθμό, από τον Φόουερμπαχ- και αφετέρου, στην περίπτωση του Χορκχάιμερ, από τον γαλλικό υλισμό. Ο υλισμός αυτός αναγνωρίζει το «πρωτείο του αντικειμένου» (Αντόρνο). Εξάλλου, το πρόταγμα της χειραφέτησης συνδέεται με το αίτημα για ευτυχία και με την αναγνώριση της ευπάθειας του ανθρώπινου σώματος. Επίσης, ο πόνος αναγνωρίζεται ως καταστατική διάσταση της ανθρώπινης ιστορίας, ενώ, κυρίως στην περίπτωση του Χορκχάιμερ, και χάρη στην πρώιμη σχέση με τον Σοπενχάουερ^{xii}, η συμπόνια επαναξιολογείται ως ηθικό συναίσθημα.

-Μια κατά μέτωπον επίθεση σε κυρίαρχα φιλοσοφικά και επιστημολογικά ρεύματα της εποχής, όπως η χαιντεγκεριανή φαινομενολογία και ο (λογικός)

θετικισμός, καθώς επίσης και στα διάφορα ρεύματα του ανορθολογισμού, που αντιμετωπίζονται ως μερικές, και συνεπώς ψευδής και ιδεολογικές, απαντήσεις στα θεωρητικά και πρακτικά αδιέξοδα της εποχής –ακόμη κι αν ενίοτε αποκαλύπτουν, ανεπίγνωστα, το αληθινό της περιεχόμενο.

-Μια κριτική ερμηνεία της αστικής καπιταλιστικής κοινωνίας και, ως έναν βαθμό, των εξελίξεων στη Σοβιετική Ένωση που εκκινεί από τη μαρξιστική θέση για τον «ρυθμιστικό ρόλο της ανταλλαγής, που στηρίζει την αστική οικονομία» (ΠΚΘ: 44).

«Η αστική σκέψη αρχίζει ως αγώνας κατά της αυθεντίας της παράδοσης, στην οποία αντιτάσσει ως νόμιμη πηγή δικαίου και αλήθειας τον Λόγο, που διαθέτει κάθε άτομο. Τελειώνει με τον εκθειασμό της αυθεντίας ως τέτοιας, η οποία είναι κενή από καθορισμένο περιεχόμενο, όπως και η έννοια του Λόγου, αφότου η δικαιοσύνη, η ευτυχία και η ελευθερία για την ανθρωπότητα έχουν απορριφθεί ως ιστορικά συνθήματα» (Horkheimer 1996 [1936]: 54). Στο χωρίο αυτό, συμπυκνώνεται τρόπον τινά η ερμηνεία της νεωτερικής κοινωνίας που προτείνει η κριτική θεωρία. Η φιλελεύθερη περίοδος, όπου έχουμε την ανάδυση των αξιών της ελευθερίας, της ισότητας και της δικαιοσύνης, καθώς και της ιδέας του αυτεξούσιου ατόμου, χαρακτηρίζεται από τον ρυθμιστικό ρόλο της αγοράς, σφαίρας επιδίωξης των ατομικών συμφερόντων. Βασικός θεσμός είναι η πατριαρχική οικογένεια ως ανεξάρτητη συναισθηματική μονάδα, ως «σφαίρα οικειότητας» (Adorno, Horkheimer 1987: 166) και ταυτοχρόνως ως μηχανισμός αφομοίωσης των αυθεντιοκεντρικών σχέσεων όπου η ισχύς του πατέρα θεμελιώνεται στην οικονομική του ανεξαρτησία, λειτουργώντας έτσι ως προϋπόθεση της διαμόρφωσης της ατομικότητας. Παράλληλα έχουμε τη σταδιακή εγκαθίδρυση του κράτους δικαίου. Πρόκειται για τη φάση του ανταγωνισμού μεταξύ ανεξάρτητων επιχειρηματιών, όπου οι ανωτέρω αξίες, αν και θεμελιώδεις για τη νομιμοποίηση της αστικής κοινωνίας, δεν έχουν στην ουσία ακόμη πραγματωθεί. Κατά την περίοδο αυτή, εξάλλου, η τέχνη κατακτά την αυτονομία της, και έτσι μπορεί να προσεγγιστεί ως πεδίο το οποίο εμπερικλείει, σύμφωνα με την έκφραση που ο Αντόρνο δανείζεται από τον Σταντάλ, μιαν «υπόσχεση ευτυχίας». Οι απαρχές της μετάβασης στην αυταρχική φάση -του κρατικού καπιταλισμού και του πρωτείου της πολιτικής, σύμφωνα με την ορολογία του οικονομολόγου του Ινστιτούτου Φρ. Πόλλοκ- ανιχνεύονται σε μια «τάση εξαφάνισης του ελεύθερου εμπορίου και της ελεύθερης επιχείρησης του 19^{ου} αιώνα» (Pollock 1989: 95).^{xiii} Την περίοδο αυτή τη χαρακτηρίζει η αντικατάσταση της

αγοράς από τον κεντρικό κρατικό σχεδιασμό, χωρίς ωστόσο την εξαφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας, καθώς επίσης και η πρωτοκαθεδρία των αρχών της οργάνωσης και της επιστημονικής διεύθυνσης –τη διέπει δηλαδή μια αρχή «εξορθολογισμού» που παραπέμπει στη βεμπεριανή θέση περί γραφειοκρατικοποίησης. Παράλληλα, λόγω της καταστροφής των «προστατευτικών τειχών που η φιλελεύθερη περίοδος είχε ορθώσει ανάμεσα στην ιδιωτική και στην κοινωνική ζωή» (Pollock 1941: 448), μειώνεται ο διαμεσολαβητικός ρόλος θεσμών κοινωνικοποίησης όπως η οικογένεια^{xiv} –στην περίπτωση της ναζιστικής Γερμανίας τον ρόλο της αναλαμβάνουν μηχανισμοί όπως το κόμμα και οι οργανώσεις της νεολαίας, ενώ στην περίπτωση των Ηνωμένων Πολιτειών, τα προϊόντα της πολιτιστικής βιομηχανίας λειτουργούν ως παράγοντες διαμόρφωση της «ατομικότητας» περισσότερο από τις ενδοοικογενειακές σχέσεις. Μολονότι η κριτική θεωρία δεν ταυτίζει τον ναζιστικό ολοκληρωτισμό με την αμερικανική κοινωνία ή με τις ευρωπαϊκές μεταπολεμικές κοινωνίες, εντούτοις διαπιστώνει ότι, και στις δεύτερες, «η ατομικότητα χάνει την οικονομική της βάση», ότι το άτομο «παρακμάζει» καθώς «ο άνθρωπος είναι από τα πρώτα του χρόνια τόσο ολοκληρωτικά ενσωματωμένος σε συλλόγους, ομάδες και οργανώσεις ώστε η ιδιαιτερότητα (η μοναδικότητα), το στοιχείο του μερικού από τη σκοπιά του Λόγου, είναι εντελώς καταπνιγμένο ή αφομοιωμένο» (Horkheimer 1987: 174). Οδηγείται έτσι στη μετριασμένη υπεράσπιση του ατόμου και της υποκειμενικότητας ως τελευταίου καταφύγιου της ελευθερίας ενάντια στις ολοποιητικές δυνάμεις της νεωτερικής κοινωνίας. Με τα λόγια του Αντόρνο: «στα εκατόν πενήντα χρόνια από τη θεμελίωση της χεγκελιανής σκέψης ένα μέρος από το δυναμικό διαμαρτυρίας ξαναπέρασε στο άτομο. ... Ενόψει της ολοκληρωτικής ομοφωνίας, η οποία διακηρύσσει την εξάλειψη της διαφοράς ως άμεσο νόημα, μπορεί μάλιστα ένα μέρος της απελευθερωτικής κοινωνικής δύναμης να έχει συγκεντρωθεί προσωρινά στη σφαίρα του υποκειμενικού.» (Adorno 2000: 80).

B) Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού

1) Οι ιδιαιτερότητες του έργου

Το έργο των Αντόρνο και Χορκχάιμερ *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* αποτελεί κείμενο αναφοράς, όχι μόνον στο εσωτερικό της παράδοσης της κριτικής θεωρίας αλλά και γενικότερα για θεωρητικές προσπάθειες αμφισβήτησης της νεωτερικότητας. Ο ρηξικέλευθος χαρακτήρας του οφείλεται σε πολλά χαρακτηριστικά, που αφορούν

τόσο τη μορφή όσο και το περιεχόμενό του, και εκ των οποίων τα βασικότερα είναι τα ακόλουθα:

Πρόκειται για το προϊόν ενός είδους διαλόγου, ένα κείμενο γραμμένο από δύο συγγραφείς, οι οποίοι αποφάσισαν να μη διαχωρίσουν την πατρότητα του κάθε μέρους.^{xv} Το έργο δεν παρουσιάζει την αναμενόμενη από μια φιλοσοφική εργασία συστηματικότητα. Τον αποσπασματικό χαρακτήρα του τον υποδηλώνει κατ' αρχάς ο υπότιτλός του, *Φιλοσοφικά αποσπάσματα*^{xvi}, ενώ και οι ίδιοι συγγραφείς το παρουσιάζουν ως ανολοκλήρωτο (Adorno, Horkheimer 1996: 20 –εφεξής: ΔΔ). Η εν λόγω αποσπασματικότητα διαφαίνεται επίσης αφενός από την ίδια τη γραφή, συχνά αφοριστική, και αφετέρου από τη δομή του (απαρτίζεται από πέντε μέρη -εκ των οποίων τα δύο είναι «παραρτήματα»- και από μια σειρά από στοχασμούς με τη μορφή «σχεδιασμάτων»).

Μια άλλη ιδιαιτερότητα έγκειται στο γεγονός ότι, αν και φιλοσοφικό, το κείμενο δεν αρνείται τη σχέση του με το παρόν της σύνταξής του, το οποίο μπορεί κανείς να υποστηρίξει πως το σημαδεύει. Γραμμένο στις αρχές της δεκαετίας του 1940 στην αμερικανική εξορία, έχει ως υπόβαθρο την άνοδο του φασισμού και του ναζισμού, τον Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης, την εδραίωση του σταλινισμού, καθώς και την αυξανόμενη ενδυνάμωση του καπιταλιστικού συστήματος στις Ηνωμένες Πολιτείες. Για τον Αντόρνο και τον Χορκχάιμερ, οι εξελίξεις αυτές έδειχναν, πρώτον ότι οι καπιταλιστικές κοινωνίες απαντούσαν στο ενδεχόμενο της επαναστατικής αλλαγής μέσω της αναδόμησης του πολιτικού συστήματος, της απορρόφησης της αντίστασης της οργανωμένης εργασίας, και της προσφυγής σε καινοφανείς και αδιαμεσολάβητες μορφές κατεξουσιασμού και δεύτερον ότι ήταν δικαιολογημένες τόσο η βεμπεριανή θέση περί γραφειοκρατικοποίησης όσο και η κριτική που είχε ασκηθεί στη λενινιστική θεωρία της οργάνωσης, ότι συνεπώς η Σοβιετική Ένωση δεν μπορούσε να θεωρείται εναλλακτικός πόλος: επιπλέον, όσον αφορά τις Ηνωμένες Πολιτείες, έδειχναν ότι η μαζική κουλτούρα χρησίμευε ως εργαλείο απορρόφησης των δυνάμεων αντίστασης, μέσω της διαμόρφωσης της συνείδησης (Dubiel 1985).

Ενώπιον αυτών των εξελίξεων, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ επιχειρούν μιαν ανακατασκευή της εξέλιξης του δυτικού πολιτισμού στο σύνολό του, αντλώντας υλικό όχι από την κοινωνική αλλά από τη διανοητική ιστορία, από «έμμεσους μάρτυρες» (Honneth 1993: 37), όπως ο Όμηρος, ο Καντ, ο Σαντ, ο Νίτσε. Μέσω των ριζοσπαστικών διατυπώσεών τους («Ο διαφωτισμός είναι ολοκληρωτικός», ΔΔ: 34),

για τις οποίες έχουν δεχθεί πολλές επικρίσεις, οι συγγραφείς δεν αποποιούνται όλες τις προηγούμενες αναλύσεις τους αλλά προσπαθούν να αποσαφηνίσουν «καλύτερα την τοποθέτησή τους», να εκφράσουν «την αναγνώριση της καταστροφής των ελπίδων τους τότε» (Wiggershaus 2000: 27).

Η εν λόγω ανακατασκευή χαρακτηρίζεται από τις εξής ιδιαίζουσες χειρονομίες: α) τη συσχέτιση διαφωτισμού και μύθου, που συνεπάγεται, μεταξύ άλλων, μιαν εικονοκλαστική ανάγνωση της ομηρικής Οδύσσειας^{xvii} («Παράρτημα Ι: Οδυσσέας ή μύθος και διαφωτισμό»); β) μια καινοφανή για την εποχή ερμηνεία της ηθικής φιλοσοφίας του Καντ σε συνάρτηση με το έργο του μαρκησίου ντε Σαντ, ερμηνεία βασισμένη στην υπόθεση ότι το έργο του δεύτερου αναδεικνύει μια διάσταση των συνεπειών της πρώτης, ότι, δηλαδή, όταν ο πρακτικός Λόγος αποκαθαίρεται ολωσδιόλου από περιεχόμενα αδυνατεί να διακρίνει το καλό από το κακό, δεν μπορεί να θεμελιώσει «ένα βασικό επιχείρημα κατά του φόνου» (ΔΔ: 198) και έτσι αυτοακυρώνεται («Παράρτημα ΙΙ: Ιουλιέττα ή διαφωτισμός και ηθική»); γ) μιαν ερμηνεία των προϊόντων της μαζικής κουλτούρας ως καθαρών μέσων χειραγώγησης, που διαμορφώνουν σύμφωνα με τις επιταγές της πολιτιστικής βιομηχανίας τον τρόπο αντίληψης της πραγματικότητας («Πολιτιστική βιομηχανία: Ο διαφωτισμός ως μαζική απάτη»); δ) μια πρόμη για την εποχή προσπάθεια να ερμηνευθεί ο ναζιστικός αντισημιτισμός -η «πραγματική επιστροφή του πεφωτισμένου πολιτισμού στη βαρβαρότητα» (ΔΔ: 27)- με καθοδηγητικό μίτο το θέμα της εξέγερσης της καταπιεσμένης φύσης ενάντια στον πολιτισμό («Στοιχεία του αντισημιτισμού. Τα όρια του διαφωτισμού»).

Έπειτα από αυτές τις εισαγωγικές παρατηρήσεις, ας σταθούμε αναλυτικότερα στα βασικά σημεία του κειμένου. Για λόγους οικονομίας, θα καταπιαστούμε με τα δύο πρώτα κεφάλαια.

2) Το καθοδηγητικό νήμα: διαφωτισμός και κυριαρχία πάνω στη φύση

Το νήμα για την παρακολούθηση του επιχειρήματος το προσφέρουν οι συγγραφείς στην εισαγωγή. Το έργο τους, γράφουν, συνιστά προσπάθεια να κατανοηθεί «γιατί η ανθρωπότητα, αντί να περάσει σε μια αληθινά ανθρώπινη κατάσταση βουλιάζει σε ένα νέο είδος βαρβαρότητας» (ΔΔ: 19). Η διατύπωση του ερωτήματος εμπεριέχει, όπως έχει επισημανθεί, μια κανονιστική διάσταση, «παραπέμπει σε μια αξία της θεωρίας» (Ψυχοπαίδης 1996: 411-412). Στο ερώτημα τούτο, οι συγγραφείς επιχειρούν να απαντήσουν εντοπίζοντας τις ρίζες της

αντιστροφής στον ίδιο τον διαφωτισμό, στο ότι «ήδη ο μύθος είναι διαφωτισμός, και: ο διαφωτισμός ξαναγίνεται μυθολογία» (ΔΔ: 26)

Για να κατανοήσουμε αυτές τις θέσεις, ας ξεκινήσουμε από τον «ορισμό» του διαφωτισμού με τον οποίο ανοίγει το αφιερωμένο σ' αυτόν πρώτο κεφάλαιο («Η έννοια του διαφωτισμού»). «Στόχος του διαφωτισμού υπό την ευρύτατη έννοια της προοδευούσας σκέψης ήταν ανέκαθεν να απαλλάξει τους ανθρώπους από το φόβο και να τους εγκαταστήσει ως κυρίους» (ΔΔ: 29). Σε τούτο τον ισχυρισμό βρίσκονται συνεπυγμένοι οι βασικοί όροι της σύλληψης του διαφωτισμού και οι προϋποθέσεις για την επακόλουθη κριτική του. Ο διαφωτισμός ορίζεται ως προοδευούσα σκέψη. Τούτο σημαίνει, και πρόκειται για ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της όλης προσέγγισης στο οποίο οφείλονται και αρκετές από τις κριτικές που της έχουν ασκηθεί, πως δεν εννοείται ως το χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας διανοητικό κίνημα αλλά ως η ανάπτυξη της ίδιας της ορθολογικότητας, η πορεία του ίδιου του πολιτισμού. Βασική συνέπεια είναι ότι οι συγγραφείς αποκλείουν τη δυνατότητα αναφοράς σε μια προγενέστερη εποχή^{xviii}, σε ένα είδος σκέψης αδιάβρωτο από τη διαφωτιστική ορθολογικότητα όπου θα μπορούσε να στραφεί η κριτική τόσο για να νομιμοποιηθεί όσο και για να παρουσιάσει μίαν εναλλακτική της παρούσας κατάσταση. Το σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί διότι καταδεικνύει μίαν ουσιώδη διαφοροποίηση ως προς άλλους επικριτές του διαφωτισμού -με τους οποίους οι σχολιαστές ενίοτε ταυτίζουν ή παραλληλίζουν το εγχείρημα του Αντόρνο και του Χορκχάιμερ- που υπεραμύνονται μιας επιστροφής σε προνεωτερικούς τύπους κοινωνικού δεσμού και τρόπους σκέψης, στην παράδοση ή στις προκαταλήψεις, αμόλυντους υποτίθεται από τον διαφωτισμό. Έτσι καθίσταται σαφέστερο πώς πρέπει να κατανοηθεί ο ίδιος ο τίτλος του έργου: η έκφραση σημαίνει ότι ο αντίπαλος του διαφωτισμού, το στοιχείο εκείνο που οδηγεί στη νέα βαρβαρότητα για την οποία μιλά ο πρόλογος, είναι εγγενές σ' αυτόν τον ίδιο, ότι κάθε βήμα προς τη χειραφέτηση συνεπιφέρει μίαν αντίστοιχη αύξηση της υποδούλωσης η οποία δεν οφείλεται σε μίαν εξωτερική ως προς τον διαφωτισμό δύναμη. Το αντικείμενο της μελέτης είναι, με άλλα λόγια, η «αυτοκαταστροφή του διαφωτισμού» (ΔΔ: 22). Και τούτο οδηγεί στη διατύπωση ενός καθήκοντος: προκειμένου να διασωθεί, ο διαφωτισμός θα πρέπει «να περιλάβει τον στοχασμό πάνω σε αυτή την οπισθοδρομική κίνηση» (ΔΔ: 22-23). Αυτό ακριβώς αποπειρώνται να κάνουν οι συγγραφείς, αφού έχουν προηγουμένως υποστηρίξει ότι «η ελευθερία στην κοινωνία είναι αδιαχώριστη από τη διαφωτιστική σκέψη» (ΔΔ: 22).

Στον προαναφερθέντα «ορισμό» συμπυκνώνονται επίσης οι συνιστώσες του ζητήματος, έτσι όπως το κατασκευάζουν οι συγγραφείς: ο διαφωτισμός έχει ως πηγή αλλά και αντίπαλό του τον φόβο, ως στόχο του την κυριαρχία και την αυτοσυντήρηση και ως πεδίο εκδίπλωσής του κατ' αρχάς τη σχέση των ανθρώπων με τη φύση, καθόσον ο φόβος για τον οποίο γίνεται λόγος είναι ο αρχέγονος φόβος του ανθρώπινου είδους απέναντι σε ένα περιβάλλον που απειλεί την επιβίωση και την αναπαραγωγή του.^{xix} Αυτά είναι τα στοιχεία που οδηγούν στην κριτική στον τεχνικό έλεγχο πάνω στη φύση, θέμα γύρω από το οποίο οργανώνονται όλες οι επιμέρους αναλύσεις του κειμένου.

Ας δούμε πιο αναλυτικά πώς αντιλαμβάνονται τη σχέση μεταξύ διαφωτισμού και ελέγχου της φύσης. Ενδεικτικό της προσέγγισης είναι το χωρίο από τον Βάκωνα - που επιλέγεται επειδή οι συγγραφείς, στα χνάρια του Χέγκελ, τον θεωρούν ως τον πραγματικό εισηγητή του χαρακτηριστικού της νεωτερικής ορθολογικότητας μοντέλου της επιστημονικής γνώσης που κυριάρχησε και πραγματώθηκε στη συνέχεια- στην αρχή του κεφαλαίου που εξετάζουμε. Ο Βρετανός φιλόσοφος αναγνωρίζει τη συνάφεια μεταξύ γνώσης και δύναμης, θεωρεί ότι η πρώτη συνιστά ένα εργαλείο για τον πρακτικό κατεξουσιασμό της φύσης και για την επιβίωση του ανθρώπινου είδους και υποστηρίζει ότι, προκειμένου να ανταποκριθεί στον ρόλο της, θα πρέπει ο άνθρωπος αφενός να απελευθερωθεί από την παράδοση και τις προκαταλήψεις και αφετέρου να στοχεύσει στην επίλυση των προβλημάτων που θέτει η φύση.^{xx} Το χωρίο αυτό, και τα σχόλια που το ακολουθούν, αναδεικνύουν λοιπόν την αντίληψη σύμφωνα με την οποία η τάση των ανθρώπων να κυριαρχήσουν πάνω στη φύση αποτελεί το θεμέλιο της ορθολογικής γνωστικής διαδικασίας, και συνεπώς την καθορίζει ουσιαδώς, υπάγοντάς την έτσι στην τεχνική: «Η γνώση που είναι δύναμη δεν γνωρίζει περιορισμούς, ούτε στην υποδούλωση των πλασμάτων ούτε στην πειθήνια στάση απέναντι στους κυρίους του κόσμου. ... Η τεχνική είναι η ουσία αυτής της γνώσης. ... Αυτό που οι άνθρωποι θέλουν να μάθουν από τη φύση είναι να την εφαρμόζουν, για να κυριαρχήσουν τελειωτικά πάνω σε αυτή και στους ανθρώπους» (ΔΔ: 30-31). Η εν λόγω αντίληψη σημαίνει επίσης ότι η φύση αντιμετωπίζεται ως ενδεής ενύπαρκτων σ' αυτήν ποιοτήτων και νοήματος, ως απλή ύλη η οποία υπόκειται σε νόμους γνωσιακά προσπελάσιμους μέσω των μαθηματικών. «Ό,τι δεν θέλει να συμμορφωθεί με το κριτήριο της υπολογισιμότητας και της χρησιμότητας είναι για το διαφωτισμό ύποπτο. ... Η τυπική Λογική ήταν η μεγάλη σχολή της ενοποίησης. Προσέφερε στους διαφωτιστές το σχήμα της

υπολογισιμότητας του κόσμου. ... ο αριθμός έγινε ο γνώμονας του διαφωτισμού» (ΔΔ: 34-35). Και μια συνεπαγωγή της θέσης σύμφωνα με την οποία το διαφωτιστικό αίτημα για γνώση συνιστά ένα αίτημα για χειραγώγηση είναι ότι η ίδια η ορθολογική σκέψη και οι βασικές της αρχές -όπως εκείνες της ταυτότητας ή της αντίφασης- οι βασικές της διεργασίες -όπως η ταξινόμηση, η υπαγωγή του επιμέρους στο καθολικό- ή οι βασικές της στοχεύσεις -όπως η διαμόρφωση συστημάτων- δεν θεωρούνται ουδέτερες αλλά επίσης όργανα κατεξουσιασμού.^{xxi} Ο διαφωτισμός αποτελεί λοιπόν μια διαδικασία που οδηγεί στην πλήρη κατίσχυση του μοντέλου αυτού. Οι συγγραφείς παρακολουθούν την εν λόγω διαδικασία ως σταδιακή απομάκρυνση από την αμεσότητα, αντικατάσταση της μιμητικής σχέσης με τη φύση από την προσέγγισή της μέσω συμβόλων και έπειτα εννοιών, δηλαδή ως διαδοχικές αφαιρέσεις που επιφέρουν βαθμηδόν την αποκάθαρση της σκέψης από περιεχόμενα και την τελική πλήρη ταύτισή της με την τυπική λογική.^{xxii} Αυτό είναι και το πρίσμα υπό το οποίο προσεγγίζουν προνεωτερικούς τρόπους προσέγγισης του πραγματικού. Η θυσία, παραδείγματος χάριν, ήδη μεταχειρίζεται το αντικείμενο ως αντιπροσωπευτικό του είδους, όχι ως κάτι το ιδιαίτερο· συνεπώς, αφενός ήδη προαναγγέλλει την εμπορευματική ανταλλαγή, καθώς προϋποθέτει τη συμμετρία και άρα την αντικαταστασιμότητα των αντικειμένων ή των πλασμάτων και αφετέρου εδράζεται ήδη σε μια μορφή ταξινομητικής σκέψης, καθόσον προϋποθέτει ότι το αντικείμενο προσεγγίζεται όχι από τη σκοπιά του τι είναι αλλά από τη σκοπιά του γένους στο οποίο ανήκει, ως δείγμα του (Jarvis 1998: 29). Η μυθολογία, εξάλλου, συνιστά επίσης μια απομάκρυνση από τη φύση, μια απόσπαση από την αμεσότητα: «οι θεότητες του Ολύμπου δεν είναι πια άμεσα ταυτόσημες με τα στοιχεία, τα σημαίνουν. ... Οι θεοί διαχωρίζονται από τις υλικές ουσίες ως ιδανικοί ενσάρκωτές τους (ΔΔ: 36). Έτσι, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ, αποπειρώνται να εντοπίσουν σε όλα τα στάδια του δυτικού πολιτισμού ψήγματα της ταυτιστικής σκέψης, βασικής συνιστώσας του εργαλειακού ή, σύμφωνα με την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Χορκχάιμερ στην *Έκλειψη του Λόγου*, του υποκειμενικού Λόγου, ο οποίος επικεντρώνεται αποκλειστικά στο ζήτημα της επάρκειας των μέσων ως προς τους επιδιωκόμενους σκοπούς δίχως να θεματοποιεί την ορθολογικότητα των τελευταίων.

3) Διαφωτισμός και μύθος

Πώς, με τα παραπάνω ως αφετηρία, υποστηρίζεται η συνάφεια μεταξύ μύθου και διαφωτισμού; Οι μύθοι δεν αποτελούν ασυνάρτητα διατυπωμένες προτάσεις, αλλά επιδιώκουν να βάλουν μια τάξη στο χάος. Οι συγγραφείς εντοπίζουν έτσι και

στον μύθο έναν στόχο αντίστοιχο με του διαφωτισμού: αποβλέπει στο «να πει την αρχή», να εξιστορήσει, συνεπώς να εξηγήσει καθώς και να διδάξει. Τούτο συνεπάγεται ότι, όπως στον διαφωτισμό, απαντά και στον μύθο ένας βαθμός αφαίρεσης, ταξινόμησης, παραγωγής ενότητας μέσω της αναγωγής των διαφορών, συστηματοποίησης και σύνθεσης, συνεπώς μια τάση πειθάρχησης (ΔΔ: 36). Ένα άλλο επιχείρημα είναι ότι η νεωτερική αντίληψη περί αιτιότητας, αποδίδοντας λογικό και οντολογικό πρωτείο στην αιτία έναντι του αποτελέσματος, αναπαράγει τη μυθική λογική του μοιραίου και των αντιποίνων. «Στους μύθους τιμωρείται κάθε συμβάν ακριβώς επειδή συνέβη. Στο διαφωτισμό αυτό παραμένει ως έχει: το γεγονός ακυρώνεται μόλις προλάβει να συμβεί. ... Ό,τι θα ήταν διαφορετικό εξισώνεται με το υπάρχον» (ΔΔ: 41-42). Όπως δηλαδή στους μύθους κυριαρχεί η λογική του προδιαγεγραμμένου, ουσιαστικά η λογική της επανάληψης, έτσι και στη νεωτερική αντίληψη περί νομοτέλειας δεν απομένει περιθώριο για την ανάδυση του νέου, διότι αυτό θεωρείται προκαθορισμένο από την αιτία του, «οπότε στην πραγματικότητα είναι το παλαιό» (ΔΔ 65). Μ' έναν λόγο, ο μύθος, όπως και ο διαφωτισμός, «αποκήρυσσε την ελπίδα» (ΔΔ: 64).

Αρκούν όμως τα παραπάνω κοινά χαρακτηριστικά, καθώς και το γεγονός ότι ο διαφωτισμός, προκειμένου να υπάρξει, χρειάζεται τον υποτιθέμενο αντίπαλό του στον οποίο θα ασκήσει την κριτική του εγρήγορση, την απομυθοποιητική του λειτουργία, για να στηριχθεί η διαπίστωση σύμφωνα με την οποία η σύγχρονη εξορθολογισμένη κοινωνία διαπερνάται από μια νέα μυθολογία; Ο Αντόρνο και ο Χορκχάμερ προτείνουν και ένα επιπλέον επιχείρημα: ότι η κοινωνική πραγματικότητα, έτσι όπως γίνεται αντιληπτή σύμφωνα με το κυρίαρχο μοντέλο της επιστήμης, αντιμετωπίζεται ως κάτι το δεδομένο, το αυθύπαρκτο, το ενδεές ιστορικότητας. Κατά τούτο, καθορίζεται από μια διανοητική και πρακτική στάση αντίστοιχη με τη μυθολογική, εννοείται ως «ένα σύμπαν ομοιογενές, στατικό και επαναληπτικό» (Petitdemange 1984: 439). Η θέση αυτή αποτυπώνεται στα δύο ακόλουθα χωρία:

«Όσο περισσότερο η μηχανή της σκέψης υποδουλώνει το υπάρχον τόσο πιο τυφλά περιορίζεται στην αναπαραγωγή του. Έτσι ο διαφωτισμός ξαναπέφτει στη μυθολογία, από την οποία ποτέ δεν μπόρεσε να ξεφύγει. ... Ο κόσμος ως γιγαντιαία αναλυτική κρίση, το μόνο από όλα τα όνειρα που απέμεινε στην επιστήμη, ανήκει στο ίδιο είδος όπως ο κοσμογονικός μύθος ο οποίος συνέδεε την εναλλαγή της άνοιξης και του φθινοπώρου με την αρπαγή της Περσεφόνης. ... Στον πεφωτισμένο κόσμο ...

η ύπαρξη, η οποία έχει απακαθαρθεί ριζικά από τους δαίμονες και τους εννοιολογικούς τους απογόνους, στη στιλπνή φυσικότητά της παίρνει το χαρακτήρα μιας μυστηριώδους ανώτερης δύναμης, τον οποίο ο προϊστορικός κόσμος απέδιδε στους δαίμονες. Υπό την ονομασία ωμή πραγματικότητα η κοινωνική αδικία, από την οποία προκύπτει αυτή η πραγματικότητα, καθαγιάζεται σήμερα σαν κάτι αιωνίως απρόσιτο για οποιαδήποτε επέμβαση, κάτι απαραβίαστο, ακριβώς όπως ο ιατρομάγος που υπό την προστασία των θεών του ήταν ιερός και όσιος. ... Ο ανιμισμός εμπνύχωνε τα αντικείμενα, ο βιομηχανισμός αντικειμενοποιεί τις ψυχές» (ΔΔ: 64-65).

«Η κυριαρχία δεν πληρώνεται μόνο με το τίμημα της αποξένωσης των ανθρώπων από τα κυριαρχούμενα αντικείμενα: με τον ξερά αντικειμενικό χαρακτήρα που απαιτείται από το πνεύμα μοιάζουν σαν μαγεμένες οι ίδιες οι σχέσεις των ανθρώπων, ακόμη και αυτές κάθε ατόμου με τον εαυτό του. Το άτομο συρρικνώνεται σε έναν κόμβο συμβατικών αντιδράσεων και τρόπων λειτουργίας, οι οποίες προσδοκούνται από αυτό αντικειμενικά» (ΔΔ: 66).

4) Κυριαρχία πάνω στην εσωτερική φύση και κοινωνική κυριαρχία

Εκτός από την κυριάρχηση της εξωτερικής φύσης, η εκπολιτιστική διαδικασία απαιτεί και την κυριάρχηση της εσωτερικής φύσης. Αυτό είναι το καθοδηγητικό νήμα για την ανάλυση της ομηρικής *Οδύσσειας*, όπου κεντρική θέση κατέχουν οι έννοιες της θυσίας και της παραίτησης.

Πριν περάσουμε στο καθαυτό επιχείρημα, ας σταθούμε για λίγο στον τρόπο με τον οποίο ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ χρησιμοποιούν το ομηρικό έπος. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι η προσέγγισή τους έχει δύο επίπεδα. Το πρώτο αφορά το ίδιο το εγχείρημα του Ομήρου, που ερμηνεύεται ως ενδεικτικό της μετάβασης από τον αρχαϊκό στον έλλογο κόσμο της πόλης, καθώς τα έπη οργανώνουν τους προγενέστερους μύθους, επιβάλλοντάς τους μίαν αφηγηματική δομή και ενότητα. Το δεύτερο επίπεδο αφορά την ερμηνεία του περιεχομένου της *Οδύσσειας*: αυτή αναγιγνώσκεται ως παρουσίαση της διαδικασίας συγκρότησης της ατομικής ταυτότητας ή, με ψυχαναλυτικούς όρους, της διαδικασίας συγκρότησης του εγώ –ο Οδυσσεύς αποτελεί το «αρχέτυπο του αστικού ατόμου» (ΔΔ: 90). Το θέμα γύρω από το οποίο οργανώνεται η προσέγγιση είναι η «μη παραδοχή της φύσης μέσα στον άνθρωπο στο όνομα της κυριαρχίας πάνω στην εξωανθρώπινη φύση και πάνω σε άλλους ανθρώπους» (ΔΔ: 105).

Γιατί η πορεία του Οδυσσεύς αποτελεί εξεικόνιση της εν λόγω διαδικασίας; Σύμφωνα με τους συγγραφείς, σε κάθε νέα του περιπέτεια βρίσκεται αντιμέτωπος με

αρχαϊκές δυνάμεις, οι οποίες συνιστούν πειρασμούς, δεν είναι δηλαδή ολωσδιόλου αντίπαλες προς αυτόν, αλλά, απεναντίας, αγγίζουν βαθύτερες αρχαϊκές του τάσεις: επί παραδείγματι: ο Οδυσσέας θέλει να ακούσει το τραγούδι των Σειρήνων, να παραδοθεί σ' αυτές άνευ όρων, η Κίρκη του υπόσχεται την ερωτική ευτυχία, ενώ στη χώρα των λωτοφάγων βρίσκεται ενώπιον του πειρασμού να «επιστρέψει στην πρωτογενή κατάσταση, που δεν γνωρίζει εργασία και αγώνα» (ΔΔ, 117) –μ' έναν λόγο, σε κάθε περιπέτεια έρχεται αντιμέτωπος με μια «ακαταμάχητη υπόσχεση απόλαυσης» (ΔΔ., 73), ή, με φροϋδικούς όρους, αντιμέτωπος με τον πειρασμό να παραδοθεί στις προερχόμενες από το Αυτό ενορμητικές απαιτήσεις. Προκειμένου να αντισταθεί στις προκλήσεις αυτές, που θέτουν σε κίνδυνο την ευόδωση του στόχου του, καταφεύγει στην πανουργία, το βασικό του εργαλείο, θυσιάζοντας, σύμφωνα με τους συγγραφείς, ένα κομμάτι της φύσης του –παραιτούμενος δηλαδή από το αίτημα ικανοποίησης των εννομήσεων. Κάθε επιτυχημένη υπέρβαση ενός εμποδίου αποτελεί λοιπόν «βήμα προς την παγίωση της ταυτότητας και την ολοκλήρωση του εγώ» (Whitebook 2000: 128). Όμως το γεγονός ότι ο ήρωας πληρώνει κάθε του νίκη θυσιάζοντας την επιθυμία για απόλαυση συνεπάγεται αφενός πως η διαμόρφωση του εαυτού προαπαιτεί την αποξένωση από την εσωτερική φύση, μια σκλήρυνση η οποία συμπληρώνει την «αισθητήρια ένδεια» (Honneth 1993: 47), και αφετέρου ότι «η αξία όλων των σκοπών για τους οποίους παραμένει στη ζωή, η κοινωνική πρόοδος, η ανάπτυξη όλων των υλικών και πνευματικών δυνάμεων, ακόμη και η ίδια η συνείδηση, εκμηδενίζεται» (ΔΔ: 105).^{xxiii} Δεδομένης, δηλαδή, της συνύφανσης μεταξύ υποδούλωσης της εξωτερικής και υποδούλωσης της εσωτερικής φύσης, η πρόοδος της πρώτης δεν επιφέρει χειραφέτηση, διότι η δεύτερη σημαίνει πραγματοποίηση του ίδιου του εαυτού. Οι συγγραφείς καταλήγουν: «Η ιστορία του πολιτισμού είναι η ιστορία της εσωστρέφειας της θυσίας. Με άλλα λόγια: η ιστορία της παραίτησης. Κάθε παραιτούμενος δίνει από τη ζωή του περισσότερα από όσα του ανταποδίδονται, περισσότερα από τη ζωή που υπερασπίζεται» (ΔΔ. 106).

Ας σταθούμε σε ένα σημείο, από τα γνωστότερα και πλέον σχολιασμένα, στην ερμηνεία του επεισοδίου με τις Σειρήνες. Η εν λόγω ερμηνεία είναι σημαντική διότι άπτεται όχι μόνον του ζητήματος της υποδούλωσης της εσωτερικής φύσης, αλλά και του ζητήματος της κοινωνικής κυριαρχίας: στο επεισόδιο αυτό «έχει διατηρηθεί η συνύφανση μύθου, κυριαρχίας και εργασίας» (ΔΔ: 73). Ο λύση στην οποία καταφεύγει ο Οδυσσέας δείχνει πως η επιβίωση και αναπαραγωγή της κοινωνίας μέσω της εργασίας απαιτεί τον περιορισμό της απόλαυσης: βουλώνοντας τα αυτιά

των συντρόφων του, τους στερεί τη δυνατότητα να απολαύσουν το τραγούδι των σειρήνων: «Φρέσκοι και συγκεντρωμένοι οι εργαζόμενοι πρέπει να κοιτάζουν μπροστά και να αφήνουν κατά μέρος ό,τι βρίσκεται δίπλα τους» (ΔΔ: 75). Ο Οδυσσεύς, από την άλλη, δεμένος στο κατάρτι -έχοντας δηλαδή καταστείλει τις ενορμήσεις του-, ακούει μεν το τραγούδι αλλά δεν παραδίδεται -έτσι το τραγούδι «εξουδετερώνεται σε απλό αντικείμενο θεώρησης εν απραξία, σε τέχνη» (ΔΔ, 75).

Για να εντοπίσουμε την ιδιαιτερότητα της ανάλυσης, ας κάνουμε μια σύντομη σύγκριση με την εγελιανή διαλεκτική του κυρίου και του δούλου, η οποία αποτελεί τρόπον τινά το εκμαγείο της (Abensour 2002: 238-240). Στη διαλεκτική αυτή καταδεικνύεται η εξάρτηση της αυτοσυνειδησίας από τον αγώνα για αναγνώριση. Η διαδικασία έχει τα εξής στάδια: α) άμεση αντιπαράθεση συνειδήσεων μέχρι θανάτου, β) διαμεσολάβηση των συνειδήσεων που παίρνει τη μορφή της διαίρεσης ανάμεσα στον κύριο (που οικειοποιείται την εργασία του άλλου) και στο δούλο (που εργάζεται για τον άλλον και ζει στην ανελευθερία), γ) μεταμόρφωση του δούλου διαμέσου της εργασίας, δ) αμοιβαία αναγνώριση η οποία όμως δεν συνεπάγεται πλήρη ακύρωση της σχέσης ανισότητας. Στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* το εγελιανό σενάριο τροποποιείται. Κατ' αρχάς, εν αντιθέσει προς τον Χέγκελ, για τον Αντόρνο και τον Χορκχάιμερ «η ορμή προς την ανεξαρτησία δεν προκύπτει από την επιθυμία για αναγνώριση αλλά από τον φόβο απέναντι στη φύση, από τον φόβο της απώλειας τους εαυτού» (Bernstein 2004: 26). Επιπλέον ο δούλος δεν μεταμορφώνεται, δεν έχουμε πέρασμα σε μια κατάσταση αυτοσυνειδησίας, όπου το προϊόν της εργασίας αναγνωρίζεται ως εξωτερίκευση της ανθρώπινης ουσίας· η εξαίρεση από την εργασία, από την άλλη, «σημαίνει επίσης ακρωτηριασμό. ... ο κύριος επαναστρέφεται» (ΔΔ: 77). Δηλαδή, από τη σκοπιά της διαλεκτικής του διαφωτισμού η εκπολιτιστική διαδικασία σημαίνει όξυνση και παγίωση των κοινωνικών σχέσεων κυριαρχίας.

Θα πρέπει ωστόσο, να επισημανθεί στο σημείο αυτό ότι η έννοια της κυριαρχίας, που θεωρείται συμφυής με τη διαμόρφωση κοινωνικού δεσμού, είναι αρκετά ασαφής, ενώ εξάλλου παραμένει σε μεγάλο βαθμό ακαθόριστος ο τρόπος συνάρθρωσης της κυριαρχίας πάνω στη φύση με την κοινωνική κυριαρχία. Οι συγγραφείς μοιάζουν να θεωρούν ότι η δεύτερη συνιστά αποτέλεσμα της πρώτης, με μεσολαβητικό στοιχείο τον άνισο καταμερισμό της εργασίας. Έτσι, την καθολική εξάρτηση από τη φύση τη διαδέχεται η υποταγή μιας τάξης σε μιαν άλλη. Το ερώτημα είναι πώς προκύπτει ο άνισος κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας, πώς

προκύπτει η κοινωνική διαίρεση. Μία απάντηση τη δίνει το ακόλουθο απόσπασμα: «Η κοινωνική ιεραρχία *στηρίζεται τελικά στη βία*, όσο και αν η τελευταία είναι συγκαλυμμένη νομικιστικά. Η κυριαρχία πάνω στη φύση αναπαράγεται μέσα στην ανθρωπότητα.» (ΔΔ, 185 –η υπογράμμιση δική μου).^{xxiv}

5) Η νεωτερικότητα ως παλινδρόμηση; Η Διαλεκτική του διαφωτισμού μεταξύ Μαρξ, Βέμπερ, Νίτσε και Φρόυντ

Ας επιχειρήσουμε, τώρα, να αποσαφηνίσουμε, συνοπτικά, ως προς τι η ανάλυση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* διαφοροποιείται από προγενέστερες θέσεις της κριτικής θεωρίας, έτσι όπως την είχε αναπτύξει ο Χορκχάιμερ.^{xxv} Σχηματικά μπορεί να υποστηριχθεί ότι η βασικότερη μετατόπιση αφορά τον τρόπο με τον οποίο εννοείται η κυριάρχηση της φύσης. Ενώ στα προηγούμενα γραπτά αντιμετωπίζεται ως προϋπόθεση της ανθρώπινης χειραφέτησης, της μετάβασης σε μια κοινωνία αλληλεγγύης, στο πλαίσιο της προσέγγισης που συμπυκνώνεται στην έκφραση «διαλεκτική του διαφωτισμού» θεωρείται, απεναντίας, η ρίζα της υποδούλωσης και καθίσταται συνεπώς το αντικείμενο της κριτικής. Παράλληλα, ενώ αρχικά ο εργαλειακός Λόγος θεωρείται μία έκφανση, κατ' αρχήν περιορισμένη ή επιδεκτική περιορισμού, του Λόγου, στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ο Λόγος εννοείται ως κατ' αρχάς εργαλειακός. Τούτο συνεπάγεται μια αλλαγή της αντίληψης αναφορικά με τον ρόλο των επιστημών: ενώ κατά τη δεκαετία του 1930 ο Χορκχάιμερ δεν αμφισβητεί το χειραφετητικό δυναμικό τους, κάτι που συνιστά προϋπόθεση αφενός της κριτικής που τους ασκεί και αφετέρου του δικού του διεπιστημονικού προγράμματος, η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* εκκινεί από μίαν άρση της «εμπιστοσύνης» στους παραδοσιακούς γνωστικούς κλάδους (ΔΔ: 20), ορμώμενη από τη διαπίστωση ότι έχουν κυριαρχηθεί από τον θετικισμό.^{xxvi}

Τα παραπάνω έχουν ως συνέπεια ότι καθίστανται πιο ριζικά ορισμένα ήδη ανιχνεύσιμα στα κείμενα της δεκαετίας του 1930 μοτίβα, μεταξύ των οποίων το κυριότερο είναι η προβληματοποίηση της κατ' εξοχήν νεωτερικής έννοιας της προόδου και η απόρριψη της προσπάθειας νοηματοδότησης της ιστορίας ως μιας αναπόδραστης πορείας πραγμάτωσης της ελευθερίας. Αυτό δεν σημαίνει εντούτοις πως η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* προτείνει μίαν αρνητική φιλοσοφία της ιστορίας, όπου την πορεία προς την ελευθερία την αντικαθιστά η πορεία προς την υποδούλωση.^{xxvii}

Κάθε προσπάθεια εντοπισμού των θεωρητικών καταβολών ενός έργου συχνά προσκρούει στην πολλαπλότητα των πηγών του. Η δυσκολία αυτή εντείνεται στην

περίπτωση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, καθώς οι συγγραφείς δεν διστάζουν να αντλήσουν από μια σειρά από στοχαστές, μεταξύ των οποίων υπάρχουν βαθύτατες διαφορές. Μπορούμε ωστόσο να πούμε ότι κινείται μεταξύ Μαρξ, Βέμπερ, Νίτσε και Φρόυντ.^{xxviii}

Ανάμεσα στις δύο εκδοχές -του 1944 και του 1947- οι μαρξιστικές αναφορές του κειμένου αμβλύνονται, μέσω αλλαγής της ορολογίας.^{xxix} Ανεξαρτήτως των λόγων αυτής της άμβλυνσης, μπορούμε να πούμε πως ως συνέπεια της έχει ότι ενώ η εκδοχή του 1944 ήταν σαφώς προσανατολισμένη προς την καπιταλιστική κοινωνία, η εκδοχή του 1947 εγείρει αξιώσεις που αφορούν κάθε μορφή κοινωνίας. Ως εκ τούτου, οι συγγραφείς δίνουν μια ιδιαίτερη τροπή στις μαρξικές κατηγορίες που χρησιμοποιούν, κυριότερη εκ των οποίων είναι εκείνη της ανταλλαγής. Η ανταλλαγή, που προαπαιτεί μια κίνηση αφαίρεσης των επιμέρους ποιοτήτων των αντικειμένων προκειμένου αυτά να καταστούν συμμετρικά και έτσι ανταλλάξιμα μεταξύ τους, αναμφίβολα συνιστά ένα από τα καθοδηγητικά νήματα της ανάλυσης. Εν αντιθέσει ωστόσο προς ερμηνείες άλλων μαρξιστών (Λούκατς [Lukacs], Ζον-Ρέτελ [Sohn-Rethel]), σύμφωνα με τις οποίες η ανταλλαγή εμπορευμάτων αποτελεί τη βάση μιας διαδικασίας αφαίρεσης πάνω στην οποία δομούνται οι μορφές συνείδησης της αστικής κοινωνίας, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ θεωρούν την ανταλλαγή εμπορευμάτων ως απλώς μια ιστορικά ανεπτυγμένη μορφή της εργαλειακής ορθολογικότητας (Honneth 1993: 38), που εξαλείφει τις ποιοτικές διαφορές προκειμένου να παραγάγει την ποσοτική ταύτιση. Επιπλέον, εν αντιθέσει προς τον Μαρξ, ο οποίος προσεγγίζει την ιστορία με όρους συγκεκριμένων μορφών κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και άρα θέτει ως αντικείμενο της θεωρίας τους ιστορικά ταυτοποιήσιμους τρόπους παραγωγής, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ καταπιάνονται με μια συνολική διαδικασία ενεργητικής αντιπαράθεσης μεταξύ ανθρώπου και φύσης. (Dubiel 1985: 89). Στο έργο ανιχνεύεται εξάλλου μια κριτική στην μαρξική αντίληψη περί προόδου, στην άποψη δηλαδή ότι η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων συνιστά όρο της ανθρώπινης χειραφέτησης την οποία και συνεπιφέρει σχεδόν αναπόδραστα.^{xxx} Μια ακόμη ισχυρότερη ερμηνεία θα μπορούσε μάλιστα να υποστηρίξει ότι, κατά τους συγγραφείς, ο Μαρξ δεν εξήλθε από το πλαίσιο σκέψης της δυτικής ορθολογικότητας με τις εξουσιαστικές πτυχές του.^{xxxi}

Όσον αφορά την βεμπεριανή «πηγή» της προβληματικής, μπορεί να ειπωθεί συνοπτικά ότι ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ επεξεργάζονται εκ νέου τη θεματική του εξορθολογισμού και της απομάγευσης του κόσμου, υποστηρίζοντας, μέσω του

επιχειρήματος περί διαπλοκής μεταξύ μύθου και διαφωτισμού, ότι η τελευταία συνιστά ταυτοχρόνως «εκμάγευση» (Wellmer 2003: 228). Η βεμπεριανή ανάλυση, σύμφωνα με την οποία ο εξορθολογισμός επιφέρει απώλεια νοήματος και ελευθερίας, χρησιμεύει εξάλλου συμπληρωματικά ως προς την κριτική προσέγγιση της έννοιας της προόδου. Κοντολογίς, οι συγγραφείς οικειοποιούνται και ριζικοποιούν τη βεμπεριανή ερμηνεία περί αμφισημίας των κατακτήσεων της νεωτερικότητας.

«Κάτω από τη γνωστή ιστορία της Ευρώπης διαδραματίζεται μια δεύτερη, υπόγεια. Συνίσταται στη μοίρα των απωθούμενων και διαστρεβλωνόμενων από τον πολιτισμό ενστίκτων και παθών» (ΔΔ: 370). Για την ανακατασκευή αυτής της ιστορίας^{xxxii}, οι συγγραφείς στρέφονται σε δύο «σκοτεινούς στοχαστές» και ταυτοχρόνως διαφωτιστές: τον Νίτσε και τον Φρόυντ. Ο συνδυασμός της σκέψης των δύο αποτυπώνεται στην ιδέα ότι «η ανθρωπότητα έπρεπε να προξενήσει στον εαυτό της πολλά δεινά ώσπου να δημιουργηθεί ο εαυτός, ο ταυτόσημος ανδρικός χαρακτήρας των ανθρώπων, που προσανατολίζεται προς ταγμένους σκοπούς, και κάτι από αυτά επαναλαμβάνεται ακόμη σε κάθε παιδική ηλικία» (ΔΔ: 74).

Ο Νίτσε δεν είναι μόνον εκείνος από τον οποίον οικειοποιούνται την ιδέα περί συνάφειας μεταξύ γνώσης και εξουσίας, καθώς και την ερμηνεία σύμφωνα με την οποία ο διαφωτισμός ξεκινά με τη «θεωρητική αντίληψη» για τον κόσμο που πρωτοεμφανίζεται στην αρχαία Ελλάδα και η επιστήμη, μολονότι καταστρέφει τον μύθο, οδηγεί τελικώς σε μια νέα μυθολογία, όπου από μηχανής θεοί είναι τα τεχνολογικά επιτεύγματα. Είναι επίσης εκείνος ο οποίος, στη *Γενεαλογία της ηθικής*, εξετάζοντας την προέλευση των ηθικών κανονιστικών αρχών, συνδέει την αφομοίωσή τους με μια διαδικασία «μαρτυριών» και «ακρωτηριασμών», μια «προϊστορική δουλειά» του ανθρώπου πάνω στον εαυτό του, χάρη στην οποία γίνεται «υπολογίσιμος, κανονικός, αναγκαίος ... ομοιόμορφος, όμοιος μεταξύ ομοίων, κανονικός» (Nietzsche 2001: 66).^{xxxiii}

Σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, η φροϋδική ψυχανάλυση, την οποία κατανοεί ως έργο διαφωτισμού προσανατολισμένο προς τη χειραφέτηση (Horkheimer, 1948: 110-111), συνιστά ακρογωνιαίο λίθο της κριτικής θεωρίας. Στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* τα φροϋδικά εννοιακά εργαλεία και ερμηνευτικά σχήματα χρησιμοποιούνται σε όλες σχεδόν τις αναλύσεις, με αποκορύφωμα εκείνες της *Οδύσσειας* και του αντισημιτισμού. Για να ερμηνεύσουν τις περιπέτειες του Οδυσσέα ως έκθεση της διαδικασίας συγκρότησης του εγώ, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ χρησιμοποιούν υπόρρητα το φροϋδικό θέμα της εγκαθίδρυσης της αρχής της

πραγματικότητας και της περιστολής της εμβέλειας της αρχής της ηδονής, καθώς και τη βασική συνιστώσα του, την παραίτηση από ορισμένες εννομητικές απαιτήσεις.^{xxxiv} Διαφοροποιούνται ωστόσο από τον Φρόντ στο εξής: όπως είδαμε, ερμηνεύουν την παραίτηση -και άρα την εγκαθίδρυση της αρχής της πραγματικότητας- ως εσωτερίκευση της θυσίας, συνεπώς ως πλήρη σκλήρυνση που καθιστά τον άνθρωπο ανίκανο για την οποιαδήποτε απόλαυση.^{xxxv} Εξάλλου, όπως επισημαίνει ο Τζ. Γουάιτμπουκ (Whitebook 1995: 147), είναι αξιοσημείωτο ότι, σύμφωνα με την προσέγγισή τους, ο καταναγκασμός συνιστά απαραίτητο όρο όχι μονάχα για τη συγκρότηση του εγώ αλλά και για τη διατήρησή του, ως εάν δηλαδή να απέκλειαν το ενδεχόμενο διαμόρφωσης μιας μορφής ταυτότητας η οποία να μην απαιτεί τη συνεχή επικουρία του καταναγκασμού προκειμένου να διατηρηθεί.^{xxxvi} Με άλλα λόγια: ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ μοιάζουν να ριζικοποιούν -ενδεχομένως λόγω της επιρροής του Νίτσε- τον φροϋδικό ισχυρισμό σύμφωνα με τον οποίο η απειλή της παλινδρόμησης ουδέποτε εξαφανίζεται ολότελα, ότι η ατομικότητα ουδέποτε είναι πλήρως κατακτημένη. Εκτός από τις βασικές αυτές έννοιες, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ οικειοποιούνται το φροϋδικό θέμα της δυσφορίας μέσα στον πολιτισμό. Σύμφωνα με τον Φρόντ, ο πολιτισμός, ακριβώς λόγω της καταστατικής του σύνδεσης με την παραίτηση από την ικανοποίηση ορισμένων εννομήσεων, προκαλεί τη δυστυχία και, δυνητικά, την εχθρότητα των ατόμων· τούτο σημαίνει πως διαπερνάται από μian εγγενή τάση παλινδρόμησης προς μια πρωτόγονη κατάσταση (Freud 1994, 1998). Με άλλα λόγια, μολονότι ένθερμος υποστηρικτής της δύναμης του Λόγου (Freud 1994: 196), ο Φρόντ δεν διστάζει να αποδομήσει τη διαφωτιστική αντίληψη περί απρόσκοπτης, γραμμικής προόδου του ανθρώπινου είδους. Και σε τούτη την περίπτωση, ωστόσο, δεν απουσιάζουν οι τροποποιήσεις, η κυριότερη εκ των οποίων είναι η εξής: ενώ στον Φρόντ η διαλεκτική του πολιτισμού έγκειται σε μια πάλη ανάμεσα στον Έρωτα και στον Θάνατο, ανάμεσα στις εννομήσεις που λειτουργούν συνεκτικά και στοχεύουν στη διαμόρφωση μεγαλύτερων ομάδων και σ' εκείνες που τείνουν προς τη διάλυση και την καταστροφή, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ, μέσω του πρωτείου που αποδίδουν στην κυριαρχία ως συγκροτητική του κοινωνικού δεσμού, αγνοούν την εμβέλεια του Έρωτα και επικεντρώνονται μονάχα στην επιθετικότητα –τόσο απέναντι στην εξωτερική και εσωτερική φύση όσο και απέναντι στους ανθρώπους.

Αντί επιλόγου

Οι κριτικές τις οποίες έχει δεχθεί η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* είναι πολλές. Επικεντρώνονται ωστόσο, στην πλειονότητά τους, αφενός στη ριζοσπαστικότητα της προσέγγισης και αφετέρου στην ίδια τη δυνατότητα διατύπωσης του κριτικού επιχειρήματος (στο κατά πόσον δηλαδή αυτοαναιρείται). Μεταξύ των αντιρρήσεων, εκείνη που συγκεκριαλιώνει τρόπον τινά αρκετές άλλες, για τις οποίες λειτουργεί ως πόλος αναφοράς ή έμπνευσης, έχει διατυπωθεί από έναν επίγονο των Αντόρνο και Χορκχάιμερ, τον Γ. Χάμπερμας (Habermas 1993:138-168)^{xxxvii}, ο οποίος θεωρείται εκφραστής της δεύτερης γενιάς της Σχολής της Φρανκφούρτης. Θα περιοριστούμε σ' αυτήν, καθώς επικεντρώνεται στο ζήτημα της νεωτερικότητας.

Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ, ακολουθώντας το νιτσεϊκό μοντέλο κριτικής στη νεωτερικότητα, επιτελούν δύο αλληλένδετες κινήσεις. Κατ' αρχάς, εφαρμόζουν στον ίδιο τον διαφωτισμό τα κριτήρια με βάση τα οποία προσεγγίζει άλλους τρόπους σκέψης. Εν συνεχεία, ωθούν την κριτική σε ένα τέτοιο επίπεδο ριζοσπαστικότητας, ώστε στερούν από το εγχείρημά τους την όποια δυνατότητα διατύπωσης θετικών θέσεων. Με άλλα λόγια, η κριτική περιορίζεται σε έναν αρνητισμό ο οποίος αδυνατεί να καταδείξει τις εμμενείς στην κατάσταση που περιγράφει δυνατότητες υπέρβασής της. Συνεπώς, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, οι συγγραφείς υποπίπτουν σε ό,τι, αντλώντας από τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων, μπορεί κανείς να αποκαλέσει «επιτελεστική αντίφαση», τουτέστιν αναγκάζονται να διατυπώσουν προτάσεις, η ισχύς των οποίων αναιρείται από το ίδιο το γεγονός της εκφοράς τους. Κατά τον Χάμπερμας, η επιτελεστική αντίφαση συνίσταται στο εξής: προκειμένου να ασκήσουν την κριτική τους στον Διαφωτισμό, οι συγγραφείς πρέπει να υποθέσουν τη δυνατότητα και την εγκυρότητα του Λόγου. Ωστόσο, οι ίδιες οι προκειμένες τους υποσκάπτουν αυτή την εγκυρότητα, αφού ο Λόγος θεωρείται εργαλειακός, ένα μέσο για την αυτοσυντήρηση και κατ' επέκταση για την κυριαρχία και άρα ενδεής κριτικού χειραφετητικού δυναμικού. Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, τούτα συνιστούν συνέπεια της αρχικής απόφασης των συγγραφέων να ακολουθήσουν το νιτσεϊκό μοντέλο κριτικής. Έτσι, το βασικό πρόβλημα της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* έγκειται στο ότι δεν αναγνωρίζει, στην αφετηρία, τις θετικές κατακτήσεις της νεωτερικότητας, τουτέστιν ότι ο διαχωρισμός των σφαιρών δραστηριότητας και εγκυρότητας, μολονότι συνδέθηκε με τον κατακερματισμό και την εργαλειοποίηση, είχε ταυτοχρόνως ως συνέπεια μίαν αύξηση της ελευθερίας. Μη αναγνωρίζοντας ετούτη την πλευρά της νεωτερικότητας, και άρα τα ενύπαρκτα σ' αυτήν χειραφετικά αποθέματα, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ αδυνατούν να ασκήσουν

εμμενή κριτική, μια κριτική δηλαδή ο οποία να βρίσκει ερείσματα στο ίδιο της το αντικείμενο.^{xxxviii} Κατά συνέπεια, δεν τους απομένει παρά η διέξοδος της αναφοράς στην ουτοπία, η οποία χαρακτηρίζει, σε μεγάλο βαθμό, το μετέπειτα έργο του Αντόρνο καθώς επίσης και η εννόηση της τέχνης ως μοναδικής σφαίρας όπου διατηρείται η υπόσχεση του Άλλου, μέσω της αβίαστης συμφιλίωσης του επιμέρους με το καθολικό.

Πέραν του ότι ο Χάμπερμας παραβλέπει σε μεγάλο βαθμό την υφολογική ιδιαιτερότητα του κειμένου^{xxxix} καθώς και τον καθορισμό του από την περίοδο κατά την οποία συντάχθηκε, θα πρέπει να αναρωτηθούμε αν η κριτική θεωρία παραγνωρίζει τόσο όσο ισχυρίζεται ο Χάμπερμας τις αξίες και κατακτήσεις της νεωτερικότητας.

Η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* μπορεί να θεωρηθεί μέρος μιας ευρύτερης προβληματικής στο πλαίσιο της οποίας θα πρέπει να τοποθετηθεί, όχι τόσο για να αποδοθεί στο έργο η υποτιθέμενη πληρότητα που του λείπει, αλλά μάλλον για να φωτιστούν ορισμένα σημεία του, λίγα ομολογουμένως, που παραπέμπουν σε μιαν εναλλακτική ως προς την εργαλειακότητα εννόηση του Λόγου.^{xl} Θα πρέπει, επί παραδείγματι, να ληφθούν υπόψη οι εργασίες και οι εμπειρικές έρευνες του Ινστιτούτου κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1940 στις Ηνωμένες Πολιτείες, που κατέληξαν στις *Μελέτες για την προκατάληψη* [*Studies in prejudice*], μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και η *Αυταρχική προσωπικότητα*. Το έργο αυτό, όπου σκιαγραφείται ο αυταρχικός χαρακτηρολογικός τύπος, αποβλέπει στην παραγωγή εργαλείων για τον εντοπισμό αυταρχικών τάσεων (κλίμακα F) και στην κατάδειξη της παρουσίας και της έντασής τους στην αμερικανική κοινωνία.^{xli} Εδώ, ανιχνεύεται μια μετάφραση του φιλοσοφικού επιχειρήματος της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* σε κοινωνιοψυχολογικούς και πολιτικούς όρους. Παραδείγματος χάριν, χαρακτηριστικά ενός από τους τύπους της αυταρχικής προσωπικότητας είναι η εμμονή στη συστηματικότητα και στην ενότητα, η προσέγγιση του εξωτερικού κόσμου -των ανθρώπων συμπεριλαμβανομένων- ως αντικείμενο προς χειραγώγηση, το πρωτείο της δραστηριότητας, η συναισθηματική απάθεια (Adorno, Frenkel-Brunswik 1982: 369-373), μ' έναν λόγο όλα εκείνα τα γνωρίσματα τα οποία, σύμφωνα με τη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, αποτελούν συστατικές αρχές του εργαλειακού Λόγου και χαρακτηρίζουν το νεωτερικό υποκείμενο. Παράλληλα, όμως, κατασκευάζεται και ένας «χαρακτηρολογικός τύπος» που βρίσκεται στον αντίποδα: «ένα υποκείμενο με έντονη αίσθηση της προσωπικής αυτονομίας και ανεξαρτησίας», με ηθικό θάρρος και

ικανότητα να συμπάσχει, που αντιμετωπίζει τους άλλους «ως άτομα, όχι ως δείγματα μιας γενικής έννοιας» (Adorno, Frenkel-Brunswik 1982: 383).

Αν, τώρα, στραφούμε στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μπορούμε να εντοπίσουμε ορισμένες διατυπώσεις οι οποίες, αν και ασθενείς, δείχνουν ότι οι συγγραφείς δεν ταυτίζουν εξ ολοκλήρου τον Λόγο με την εργαλειακότητα ούτε παραγνωρίζουν τα θετικά προτάγματα αλλά και κατακτήσεις της νεωτερικότητας. Ο Αντόρνο και ο Χορκχάμερ αναγνωρίζουν τόσο την «αντιαυταρχική τάση» του Διαφωτισμού (ΔΔ: 160) και το ότι στην καντιανή έννοια του Λόγου ενυπάρχει η ιδέα «της ελεύθερης συμβίωσης των ανθρώπων» (ΔΔ: 147) όσο και την ύπαρξη ενός «στοιχείου ορθολογικότητας» εσωτερικό στη νεωτερική δομή της κυριαρχίας, το οποίο «περικλείει ήδη την κριτική της κυριαρχίας» (ΔΔ: 80).

Το γεγονός ωστόσο παραμένει ότι ζητούμενο για τους συγγραφείς δεν είναι να ανασυγκροτήσουν το πλαίσιο που καθιστά δυνατή την εμμενή κριτική των στρεβλώσεων που υφίστανται τα εν λόγω προτάγματα αλλά να τις αναδείξουν σε όλη τους την οξύτητα. Το ερώτημα είναι αν ευσταθεί μια βασική προκειμένη της προσέγγισης του Χάμπερμας, ότι δηλαδή ένα εγχείρημα δικαιούται να αξιώσει τον χαρακτηρισμό «κριτικό» μονάχα υπό τον όρο ότι έχει προβεί σε μια τέτοιου είδους ανασυγκρότηση. Σύμφωνα με τον Α. Χόννετ υπάρχει και μια άλλου είδους κοινωνική κριτική, που μπορεί να χαρακτηριστεί «αποκαλυπτική» (disclosing): αυτή δεν επιζητεί να δικαιολογήσει επιχειρηματολογικά το κανονιστικό πλαίσιο από το οποίο προκύπτουν οι ισχυρισμοί της -που προϋποθέτουν μίαν ιδέα περί «καλής ζωής»- αλλά, μετερχόμενη γλωσσικά μέσα όπως η αφήγηση και τα ρητορικά σχήματα, «αποπειράται να μεταβάλει τις αξιακές μας πεποιθήσεις προκαλώντας νέους τρόπους θέασης» (Honneth 2000: 123), να αποκαλύψει δηλαδή νοηματικούς ορίζοντες απ' όπου ο κόσμος μας -ως σύνολο νοημάτων και δραστηριοτήτων- φωτίζεται διαφορετικά. Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* μπορεί, κατά τον Α. Χόννετ, να θεωρηθεί παράδειγμα τέτοιου είδους κριτικής, υπό την έννοια ότι, μέσω της αφήγησης, του χιασμού και της υπερβολής, αποβλέπει στην ανάδειξη του κόσμου μας ως «κοινωνικού πλαισίου ζωής, οι θεσμοί και οι πρακτικές του οποίου μπορούν να εκληφθούν ως 'παθολογικοί' για τον λόγο ότι ... αντιβαίνουν προς τους όρους της καλής ζωής» (Honneth 2000: 126). Το γεγονός ότι το κείμενο αυτό εξακολουθεί να προκαλεί τη συζήτηση αναμφίβολα καταδεικνύει την ανοίκεια επικαιρότητα του τρόπου θέασης που προτείνει.

Βιβλιογραφία

Α) Πρωτογενής

Adorno T., Frenkel-Brunswik E. *et alii* (1982 [1950]), *The authoritarian personality*, Νέα Υόρκη, Norton

Adorno T. (2000 [1951]), *Minima Moralia*, εισ.-μτφ.-σχόλια Λ. Αναγνώστου, πρόλογος Δ. Μαρκής, Αθήνα, Αλεξάνδρεια

Adorno T. (2006 [1966]), *Αρνητική διαλεκτική*, μτφ.-σημειώσεις Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια

Adorno T., Horkheimer M. (επιμ.) (1987 [1956]), *Κοινωνιολογία. Εισαγωγικά δοκίμια*, μτφ. Δ. Γράβαρης, Αθήνα, Κριτική

Adorno T., Horkheimer M. (1996 [1947]), *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, επίμετρο Κ. Ψυχοπαίδης, Αθήνα, Νήσος

Fromm E. (1975 [1932]), «Μέθοδος και λειτουργία μιας αναλυτικής κοινωνικής ψυχολογίας», στο *Η κρίση της ψυχανάλυσης. Δοκίμια για τον Φρόντ, τον Μαρξ και την κοινωνική ψυχολογία*, μτφ. Δ. Θεοδωρακάτου, Αθήνα, Μπουκουμάνης

Fromm E. (1984), *The working class in Weimar Germany. A psychological and sociological study*, αγγλική μτφ. Β. Weinberg, εισαγωγή W. Bonss, Ουοργουϊκσάιρ, Berg Publishers

Horkheimer M. (1942), *Το αυταρχικό κράτος*, μτφ. Ν. Πρατσίνας, Ντ. Σωτήρα, Αθήνα, Ελεύθερος τύπος

Horkheimer M. (1948), «Ernst Simmel and freudian philosophy», *The international journal of psychoanalysis*, 19, σ. 110-113

Horkheimer M. (1978), *Théorie critique. Essais*, γαλλική μτφ. Groupe de traduction du Collège de philosophie, εισαγωγή L. Ferry, A. Renaut, Παρίσι, Payot

Horkheimer M. (1978a [1931]), «La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d' un Institut de recherche sociale», στο Horkheimer M. (1978), σσ. 67-80

Horkheimer M. (1978b [1933]), «Matérialisme et morale», στο Horkheimer (1978), σσ. 83-115

Horkheimer M. (1984), *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, μτφ. Α. Οικονόμου, Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον

Horkheimer M. (1984a [1933]), «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία», στο Horkheimer (1984), σσ. 9-61.

Horkheimer M. (1984b [1933]), «Υστερόγραφο» στο «Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία», στο Horkheimer M. (1984), σσ. 63-70

Horkheimer M. (1984c [1941]), *Το τέλος του Λόγου*, μτφ. Στ. Ροζάνης, Αθήνα, Έρασμος

Horkheimer M. (1987 [1947]), *Η έκλειψη του Λόγου*, μτφ. Θ. Μίνογλου, Αθήνα, Κριτική

Horkheimer M. (1996 [1932]), «Ιστορία και ψυχολογία», μτφρ. Λ. Αναγνώστου, στο Κουζέλης Γ., Ψυχοπαίδης Κ. (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών. Κείμενα*, Αθήνα, Νήσος, σσ. 191-213

Horkheimer M., Marcuse H., Fromm E. (1996 [1936]), *Αυθεντία και οικογένεια*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, επιμ. Γ. Κουζέλης, Αθήνα, Νήσος

Pollock Fr. (1941), «Is National Socialism a new order?», *Studies in philosophy and social science*, 9/3, σσ. 440-455

Pollock Fr. (1989 [1941]), «State capitalism. Its possibilities and limitations», Bonner St. E., Keller D. (επιμ.), *Critical theory and society. A reader*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, Routledge, σσ. 95-117

2) Δευτερογενής

Ελληνική

Craib I. (2000), *Σύγχρονη κοινωνική θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, μτφ. Μ. Τζιαντζή, Π. Ε. Λέκκας, επιμ. Π. Λέκκας, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα

Dubiel H., Κουζέλης Γ., Μαρκής Δ. (2000) *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, Αθήνα, Νήσος

Freud S. (1994), *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας. Το μέλλον μιας αυταπάτης*, μτφ. Γ. Βαμβαλής, Αθήνα, Επίκουρος

Freud S. (1998), *Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και τον θάνατο*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Επίκουρος

Habermas J. (1993), *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Α. Καραστάθη, Αθήνα, Αλεξάνδρεια

Ιακώβου Β. (2007), «Κριτική θεωρία και ψυχανάλυση. Μεταξύ αναγνώρισης και παραγνώρισης», στο Θ. Λίποβατς, Π. Παπαθεοδώρου (επιμ.), *Το νεωτερικό υποκείμενο εμπρός στο αίτημα του Άλλου*, Αθήνα, Νήσος

Καβουλάκος Κ. (2001), *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό. Ο διεπιστημονικός υλισμός του Max Horkheimer*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια

Καβουλάκος Κ. (επιμ.) (2003), *Κριτική θεωρία. Παράδοση και προοπτικές*, Αθήνα, Νήσος

Κουζέλης Γ. (2000), «Η κριτική του δεδομένου: Θεωρία της επιστήμης στην Κριτική Θεωρία του Χορκχάιμερ», στο Dubiel, Κουζέλης, Μαρκής (2000), σσ. 49-76

Μαγγίνη Γκ. (2003), «Για μια θεώρηση του ηθικού εγωισμού: ο Νίτσε στον πρώιμο Χορκχάιμερ», στο Καβουλάκος (επιμ.) (2003), σσ. 47-67

Nietzsche Fr. (2001), *Η γενεαλογία της ηθικής*, μτφ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, Νησίδες

Ράντης Κ. (2006), *Ψυχανάλυση και Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Ύψιλον

Σαγκριώτης Γ. (2003), «Μετεξελίξεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία. Αλήθεια και χρόνος», στο Καβουλάκος Κ. (επιμ.) (2003), σσ. 125-147

Ψυχοπαίδης Κ. (1996), «Η διαλεκτική του ορθού Λόγου και οι αντινομίες της κριτικής του», επίμετρο στο Adorno, Horkheimer (1996), σσ. 411-451

Wellmer A. (2003), «Ριζοσπαστική κριτική της νεωτερικότητας ή θεωρία της νεωτερικής δημοκρατίας; Δύο πρόσωπα της κριτικής θεωρίας», στο Καβουλάκος (επιμ.) (2003), σσ. 221-242

Wiggershaus Rolf (2000) «Κοινωνική δομή και σχέση με τη φύση. Η προσπάθεια της Σχολής της Φραγκφούρτης να κατανοήσει τον αιώνα των άκρων», στο Dubiel, Κουζέλης, Μαρκής (2000), σσ. 24-48

Ξενόγλωσση

Abensour M. (1977), «Postface: L'Ecole de Francfort. Une pensée de l'exil? », στο M. Jay, *L'imagination dialectique. L'Ecole de Francfort 1923-1950*, Παρίσι, Payot, 1977, σσ. 416-437.

Abensour M. (2002), «Pour une philosophie politique critique? », *Tumultes*, 17-18, σσ. 207-258

Assoun P.-L., Raullet G. (1978) *Marxisme et Théorie Critique*, Παρίσι, Payot

Benhabib S. (1986), *Critique, norm and utopia. A study on the foundations of critical theory*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press

Benhabib S., Bonss W., McCole J. (επιμ.) (1993), *On Max Horkheimer. New perspectives*, Κέμπριτζ (Μασ.)-Λονδίνο, The MIT Press

- Bernstein J. M. 2001, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Κέιμπριτζ, Cambridge University Press
- Bernstein J. M. (2004), «Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel», στο T. Kuhn (επιμ.), *The Cambridge companion to Adorno*, Κέιμπριτζ, Cambridge University Press, σσ. 19-50
- Bonacker Th., «Disclosing critique: The contingency of understanding in Adorno's interpretative social theory», *European journal of social theory*, 9/3, σσ. 369-383
- Bonss W. (1993), The program of interdisciplinary research and the beginnings of critical theory, στο Benhabib, Bonss, McCole (επιμ.), σσ. 99-125
- Buck-Morss S. (1977), *The origin of Negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt School*, Σάσσεξ, The Harvester Press
- Dubiel H. (1985), *Theory and politics. Studies in the development of critical theory*, αγγλική μτφ. B. Gregg, εισαγωγή M. Jay, Κέιμπριτζ (Μασ.)-Λονδίνο, The MIT Press
- Ferry L., Renaut A. (1978), «Présentation», στο Horkheimer 1978, σσ. 9-40
- Freud S. (1961), «Formulations on the two principles of mental functioning», *Standard edition of the complete works of Sigmund Freud*, αγγλική μτφ. J. Strachey, Λονδίνο, The Hogarth Press, , τόμος XII, σσ. 218-226
- Freud S. (1961a), *Introduction à la psychanalyse*, γαλλική μτφ. S. Jankélévitch, Παρίσι, Payot (PBP)
- García Düttmann A. (2000), «Thinking as gesture: A note on Dialectic of enlightenment», *New german critique*, 81, σσ. 143-152
- Honneth A. (1986), «Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité», *Critique*, 42/ 471-472, σσ. 800-815
- Honneth A. (1993), *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, αγγλική μτφ. K. Baynes, Cambridge (Massachusetts)-London, The MIT Press
- Honneth A. (2000), «The possibility of a disclosing critique of society: the *Dialectic of enlightenment* in light of the current debates on social criticism», *Constellations*, 7/1, 116-127
- Iakovou V. (2006), «Adorno lecteur de Freud», Kupiec A., Tassin E. (επιμ.) *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Παρίσι, Sens & Tonka, σσ. 407-416
- Jarvis S. (1998), *Adorno. A critical introduction*, Κέιμπριτζ, Polity Press
- Jay M., (1973), *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research (1923-1950)*, Βοστόνη, Little Brown & Co
- Marx K. (1982 [1843]), «Lettre à Ruge», στο *Œuvres III. Philosophie*, επιμ.-παρουσίαση-σημειώσεις M. Rubel, Παρίσι, Pléiade
- Petitdemange G. (1984), «L' Aufklärung. Un mythe, une tâche. La critique d' Adorno et de Horkheimer», *Recherches de science religieuse*, 72/3, σ. 421-450
- Postone M., Brick B. (1993), «Critical theory and political economy», στο Benhabib, Bonss, McCole (επιμ.) (1993), σσ. 215-256
- Raulet G. (1986), «L' évolution de Horkheimer: vers le pessimisme?», *Archives de philosophie*, 49, σσ. 249-274
- Raulet G. (1994), «A quoi peut bien servir Schopenhauer? Remarques sur le 'pessimisme' mde l' Ecole de Francfort», στο Bernstein J. (επιμ.), *The Frankfurt School. Critical assessments*, τ. 2, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, Routledge, σσ. 218-239
- Pütz P. (1981), «Nietzsche and critical theory», *Telos*, 50, σσ. 103-114

Rocco Ch. (1994a), «The tragedy of critical theory», στο Euben J. P., Wallach J. R., Ober J. (επιμ.), *Athenian political thought and the reconstruction of American democracy*, Λονδίνο, Cornell University Press, σ. 229-251

Rocco Ch. (1994b), «Between modernity and postmodernity. Reading *Dialectic of Enlightenment* against the grain», *Political theory*, 22/ 1, σσ. 71-97.

Schmidt A. (1986), «L' oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la Théorie Critique», *Archives de philosophie*, 49, σσ. 179-204

Schnädelbach H. (1993), «Max Horkheimer and the moral philosophy of German Idealism», Benhabib, Bonss, McCole (1993), σσ. 281-308

Stone A. (2006), «Adorno and the disenchantment of nature», *Philosophy and social criticism*, 32/2, 231-253

Whitebook J. (1996), *Perversion and utopia. A study in psychoanalysis and critical theory*, Κέμπριτζ (Μασ.)-Λονδίνο, The MIT Press

Whitebook J. (2000), «The Urgeschichte of subjectivity revisited», *New German Critique*, 81, σσ. 125-141

Wiggershaus R. (1993), *L'école de Francfort. Histoire, développement, signification*, μτφ. L. Deroche-Gurcel, Παρίσι, PUF

ⁱ Ο όρος, που εμφανίζεται επίσημα σε δύο κείμενα του 1937 -«Παραδοσιακή και κριτική θεωρία» του Μ. Χορκχάιμερ και «Η φιλοσοφία και η κριτική θεωρία» του Χ. Μαρκούζε-, χρησιμοποιήθηκε αρχικά για να αποφευχθεί η χρήση του όρου «μαρξισμός».

ⁱⁱ Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει πως ευσταθεί ο ισχυρισμός του Ι. Κρέιμπ (Craib 2000: 439), σύμφωνα με τον οποίο «η Σχολή της Φρανκφούρτης δεν προσφέρει ένα "ολοκληρωμένο" (ενιαίο και συστηματικό) θεωρητικό επιχείρημα, αλλά επιμέρους αποσπασματικές επισημάνσεις».

ⁱⁱⁱ Παραδείγματος χάριν, ο Αντόρνο δεν ήταν εξ αρχής μέλος· ο ρόλος των Φρ. Νόμανν και Ο. Κιρχχάιμερ είναι σημαντικός για την ανάλυση του ναζισμού.

^{iv} Για την ιστορία της κριτικής θεωρίας βλ. Jay (1973) Wiggershaus (1993).

^v Horkheimer 1942, 1984c, 1987, Adorno 2000

^{vi} Στο πρώτο τεύχος του *Περιοδικού για την κοινωνική έρευνα* [*Zeitschrift für Sozialforschung*] ο Χορκχάιμερ γράφει ότι ο όρος «κοινωνική έρευνα» δεν υποδηλώνει έναν εξειδικευμένο κλάδο αλλά μια συνθετική αρχή η οποία συναθροίζει μελέτες -προερχόμενες από διάφορα συγκεκριμένα πεδία και κινούμενες σε διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης- κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να διευκολύνει την κατανόηση της κοινωνικής ολότητας. (Schmidt A. 1986: 200). Για τα προβλήματα και τις ελλείψεις του προγράμματος και της εφαρμογής του βλ. Bonss 1993: 115-122, Καβουλάκος 2001: 140

^{vii} Για τα επιχειρήματα που θεμελιώνουν τον συνδυασμό του ιστορικού υλισμού με την ψυχανάλυση, βλ. M. Horkheimer 1996 Fromm E. 1975· για τη θέση της φροϋδικής ψυχανάλυσης στο εγχείρημα της κριτικής θεωρίας βλ. Whitebook 1996, Ράντης 2006, Ιακώβου 2007.

^{viii} Για μια αναλυτική παρουσίαση των επιστημολογικών συνεπαγωγών του επιχειρήματος, που τονίζει εξάλλου την «επικαιρότητα» της πρότασης του Χορκχάιμερ, βλ. Κουζέλης 2000.

^{ix} Από την αντίληψη αυτή προκύπτουν ορισμένες δυσκολίες, στις οποίες δεν θα σταθούμε· βλ. επ' αυτού Καβουλάκος 2001: 109-132, και ειδικότερα για τη σχέση μεταξύ αλήθειας και χρόνου στην κριτική θεωρία Σαγκριώτης 2003: 126-135. Ας σημειώσουμε ωστόσο ότι ο Χορκχάιμερ, καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1930, μάχεται σε δύο μέτωπα: ενάντια στον σχετικισμό και ενάντια στον μεταφυσικό θεμελιωτισμό.

^x Η σχέση αυτή αποτυπώνεται στα κείμενα του Χορκχάιμερ της δεκαετίας του 1930 καθώς και σε ολόκληρο το έργο του Αντόρνο, μέχρι την *Αρνητική Διαλεκτική*, που κινείται μεταξύ Καντ, Χέγκελ και Μαρξ.

^{xi} Παραδείγματος χάριν, η καντιανή κατηγορική προσταγή, η οποία, κατά τον Χορκχάιμερ, δεν θα είχε νόημα εάν τα επιμέρους ατομικά συμφέροντα συνέπιπταν με τις ανάγκες της συλλογικότητας, δείχνει την ανορθολογικότητα των πράξεων που υπόκεινται στον φυσικό νόμο του οικονομικού κέρδους· συνάμα, η καντιανή φιλοσοφία αφήνει να διαφανεί, με τη μορφή του ιδεώδους, ο δεσμός μεταξύ ελευθερίας, ευτυχίας και αυτονομίας (Horkheimer 1978b: 89-97).

^{xii} Επ' αυτού, πρβλ. Raulet 1986, 1994.

^{xiii} Για μια κριτική στην οικονομική ανάλυση την οποία προτείνει ο Πόλλοκ, βλ. Postone, Brick 1993

^{xiv} Επ' αυτού βλ. Adorno, Horkheimer 1987: 172-177.

^{xv} «Κανένας τρίτος δεν θα μπορέσει εύκολα να φαντασθεί σε ποιο βαθμό είμαστε και οι δυο μας υπεύθυνοι για κάθε πρόταση», (Adorno, Horkheimer 1996: 15 –εφεξής: ΔΔ).

^{xvi} Στην πρώτη έκδοση του 1944 αυτός ήταν ο τίτλος του έργου.

^{xvii} Τον εικονοκλαστικό χαρακτήρα ολόκληρου του έργου τον καταδεικνύει το γεγονός ότι οι συγγραφείς επιλέγουν ως κατ' εξοχήν αντικείμενα της κριτικής τους ανάλυσης δύο βασικές εξιδανικευμένες αναφορές της αστικής ορθολογικής σκέψης, την αρμονική ελληνική αρχαιότητα και τον διαφωτισμό του 18^{ου} αιώνα. (Buck-Morss 1977: 61). Εξάλλου, με μια δόση ειρωνείας απέναντι σε θεωρητικούς τους αντιπάλους, γράφουν: «Οι Γερμανοί ερμηνευτές της αρχαιότητας κατά την όψιμη περίοδο του ρομαντισμού, που ακολούθησαν τα νεανικά έργα του Νίτσε, υπογράμμισαν το αστικό διαφωτιστικό στοιχείο στον Όμηρο», ΔΔ: 90.

^{xviii} Μολονότι τέτοιου είδους αναφορές δεν απουσιάζουν ολότελα από την προσέγγισή τους.

^{xix} «Οι θεοί δεν μπορούν να απαλλάξουν τον άνθρωπο από το φόβο, του οποίου τους απολιθωμένους φθόγγους φέρουν ως ονόματά τους. Από το φόβο φαντάζεται πως θα απαλλαγεί όταν δεν θα υπάρχει πια τίποτε άγνωστο. Αυτό καθορίζει την τροχιά της απομυθοποίησης, του διαφωτισμού, ο οποίος ταυτίζει το ζων με το μη ζων όπως ο μύθος το μη ζων με το ζων. Ο διαφωτισμός είναι ο μυθικός φόβος που έχει λάβει ριζική μορφή», ΔΔ: 47.

^{xx} «[α]ν αφήναμε να μας κατευθύνει η ίδια στις έρευνές μας, θα μπορούσαμε να την εξουσιάζουμε στην πράξη» (ΔΔ: 30).

^{xxi} «[ο] διαφωτισμός αναγνωρίζει εκ των προτέρων μόνον ό,τι μπορεί να συλληφθεί μέσω της ενότητας· ιδανικό του είναι το σύστημα, από το οποίο έπονται τα πάντα και καθετί χωριστά. Σε αυτό δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ της ορθολογιστικής και της εμπειριστικής εκδοχής του» (ΔΔ: 35). Πρόκειται για ένα από τα πλέον κομβικά σημεία της προσέγγισης, καθώς αφενός σ' αυτό εστιάζουν πολλές μετέπειτα συζητήσεις και κριτικές του επιχειρήματος και αφετέρου είναι καθοριστικό για τη σκέψη του Αντόρνο.

^{xxii} Δηλαδή, η διεύρυνση της έννοιας του διαφωτισμού δεν σημαίνει πως οι συγγραφείς παραγνωρίζουν την ύπαρξη κάποιων σταδίων τα οποία διέρχεται ο πολιτισμός, ως διαφορετικούς τρόπους σκέψης και στάσης απέναντι στη φύση ή, αλλιώς διατυπωμένο, ως αναβαθμούς στην απομάγευσή της: προ-ανιμισμός, ανιμισμός, εθνικές μυθολογίες, μεταφυσική, νεωτερική και σύγχρονη επιστήμη· για μια ανάλυση βλ. Stone 2006. Εξάλλου υποστηρίζουν ότι «ο διαφωτισμός της σύγχρονης εποχής είχε εξαρχής ριζοσπαστικό χαρακτήρα: αυτό τον διακρίνει από κάθε προηγούμενο στάδιο απομυθοποίησης» (ΔΔ: 159).

^{xxiii} Σύμφωνα με τον Τ. Γουάιτμπουκ (Whitebook 2000: 131), ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο ουδέποτε αναλύουν με ποιον τρόπο θα έπρεπε να διατηρηθεί η εσωτερική φύση· μολονότι σίγουρα δεν θεωρούν ως λύση τη ρομαντική υποστασιοποίηση μιας αδιαμεσολάβητης εσωτερικής φύσης ωστόσο αυτή είναι η μοναδική λογική διέξοδος που προσφέρει το επιχειρήματός τους, καθώς δεν έχουν επεξεργαστεί τη δυνατότητα μετουσίωσης· για μια σύντομη κριτική στην ερμηνεία τούτη, βλ. Ιακονου (2006), σσ. 415-416.

^{xxiv} Η ιδέα αυτή επανέρχεται σε διάφορα σημεία του κειμένου.

^{xxv} Στην περίπτωση του Αντόρνο, τα πράγματα διαφέρουν: η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* εγγράφεται στη συνέχεια της προηγούμενης ερωτηματοθεσίας του.

^{xxvi} Ας σημειωθεί ωστόσο ότι ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ εξακολουθούν να διεξάγουν εμπειρικές κοινωνιολογικές έρευνες, τόσο στην αμερικανική εξορία όσο και όταν επιστρέφουν στη Γερμανία.

^{xxvii} Για τον έλεγχο αυτής της ερμηνείας βλ. Buck-Morss 1977: 61-62, Rocco 1994a, 1994b, Bernstein 2001: 85.

^{xxviii} Καθοριστική είναι εξάλλου η επιρροή τού Β. Μπένγιαμιν. Στην προσέγγισή τους, οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ αντλούν επίσης από την προσέγγιση του Διαφωτισμού την οποία αναπτύσσει ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*· για μια συστηματική ανάγνωση του επιχειρήματος της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* παράλληλα με το εγελιανό, βλ. Bernstein 2004: κυρίως 19-30. Άλλες πηγές τους - κυρίως όσον αφορά την ανάλυση της μαγείας- είναι η γαλλική κοινωνιολογική και ανθρωπολογική σκέψη που αναπτύχθηκε κατά κύριο λόγο στα πλαίσια του Κολλεγίου της Κοινωνιολογίας.

^{xxix} Παραδείγματος χάριν, ο όρος «κεφάλαιο» αντικαθίσταται από τον όρο «οικονομία», η «εκμετάλλευση» από την «υποδούλωση», η «τεχνική των μονοπωλίων» από τη «βιομηχανική τεχνική», η «αλλοτριωμένη εργασία» από τη «χρήση της εργασίας άλλων», η «ταξική κυριαρχία» από την «κυριαρχία των προνομιούχων», η «ανταλλακτική αξία» από την «αξία», η «ταξική κοινωνία» από την «κοινωνία».

^{xxx} Στο κείμενο του 1942 «Το αυταρχικό κράτος», ο Χορκχάιμερ αναπτύσσει μια αρκετά οξεία κριτική στη μαρξική -και όχι μόνον στη μαρξιστική- αντίληψη περί προόδου, ακολουθώντας σε μεγάλο βαθμό τις *Θέσεις για την έννοια της ιστορίας* τού Β. Μπένγιαμιν.

^{xxxii} «Ενότητα παραμένει το σύνθημα, από τον Παρμενίδη ως τον Ράσελ» (ΔΔ: 36).

^{xxxiii} Για μια σύγκριση αυτής της προσέγγισης με το έργο του Φουκώ [Foucault], βλ. Honneth 1986.

^{xxxiv} Για μια γενική παρουσίαση της σχέσης της κριτικής θεωρίας με τον Νίτσε βλ. Pütz 1981· για τον Νίτσε στο έργο του πρώιμου Χορκχάιμερ βλ. Μαγγίνη 2003

^{xxxv} Η αρχή της ηδονής διέπει την ψυχική δραστηριότητα στα πρώιμα στάδια, στο βαθμό που αποσκοπεί στον προσπορισμό ηδονής, ως μείωση των ερεθισμών στο ψυχικό όργανο και, αντιστρόφως, στην απομάκρυνση από οτιδήποτε μπορεί να προκαλέσει δυσαρέσκεια. Σ' αυτήν υπακούουν αρχικά τόσο οι ενορμήσεις αυτοσυντήρησης όσο και οι σεξουαλικές. Η εγκαθίδρυση της αρχής της πραγματικότητας, με την οποία συνδέεται η διαμόρφωση του εγώ, συντελείται βαθμιαία, χάρη στη σταδιακή ανάπτυξη της προσοχής, της μνήμης, της κρίσης, χάρη στη μετατροπή της κινητικής εκφόρτισης σε πράξη που αποβλέπει στον μετασχηματισμό της πραγματικότητας και τέλος χάρη στον περιορισμό της εκφόρτισης μέσω της σκέψης (Freud 1961: 220-221). Λόγω της φύσης τους, στην αρχή της πραγματικότητας προσαρμόζονται ευκολότερα οι ενορμήσεις αυτοσυντήρησης· βοηθούν μάλιστα στην εγκαθίδρυσή της. Αντιθέτως, οι σεξουαλικές ενορμήσεις όχι μόνον προσαρμόζονται δυσκολότερα αλλά επίσης παραμένουν πάντοτε ως έναν βαθμό ανεξάρτητες από την αρχή της πραγματικότητας. Εντούτοις, και αυτή η αρχή συνδέεται με ένα αίτημα αποφυγής του πόνου, της δυσκολίας· και μάλιστα αυτή η αποφυγή διδάσκει στο εγώ ότι είναι απαραίτητο να παραιτηθεί από την άμεση ικανοποίηση καθώς και από ορισμένες πηγές ηδονής. Συνεπώς, και «η αρχή της πραγματικότητας ... έχει, κατά βάθος, ως στόχο την ηδονή, αλλά μιαν ηδονή η οποία, αν και έχει αναβληθεί και μειωθεί, έχει το πλεονέκτημα ότι προσφέρει την βεβαιότητα που προσφέρουν η επαφή με την πραγματικότητα και η συμμόρφωση στις απαιτήσεις της» (Freud 1961a: 336).

^{xxxvi} Για τα προβλήματα αυτής της ερμηνείας των δύο αρχών της ψυχικής λειτουργίας, βλ. Ιακώβου 2007: 193-195.

^{xxxvii} Ο Γουάιτπουκ βασίζεται στο εξής χωρίο: «Η προσπάθεια να διατηρηθεί η συνοχή του εγώ είναι συνυφασμένη με το εγώ σε όλες τις βαθμίδες, και ο πειρασμός να χαθεί ήταν πάντοτε αδιαχώριστος από την τυφλή αποφασιστικότητα για τη διάσωσή του», ΔΔ: 74.

^{xxxviii} Την κριτική του Χάμπερμας την οικειοποιούνται, έστω και με επιμέρους τροποποιήσεις, η Σ. Μπενχαμπίμπ, ο Α. Βέλλμερ και άλλοι.

^{xxxix} Με τα λόγια της Σ. Μπενχαμπίμπ: «Η ανάπτυξη της κριτικής θεωρίας του Χορκχάιμερ και του Αντόρνο ... αφήνει αναπάντητο το κρίσιμο ερώτημα: ποια είναι η κανονιστική σκοπιά της κριτικής θεωρίας; Διότι, αν ούτε το αυτοαναστοχαζόμενο υποκείμενο του γερμανικού ιδεαλισμού ούτε το παραγωγικό υποκείμενο του μαρξισμού ενσωματώνουν εκείνον τον δεσμό ανάμεσα στον Λόγο και στη χειραφέτηση, τον αναστοχασμό και την ελευθερία, τότε η κριτική θεωρία δεν μπορεί να βρει καμία εμμενή βάση για το ουτοπικό ιδεώδες της του Λόγου.» (Benhabib 1986: 222).

^{xl} Επ' αυτού, βλ. Rocco 1994a, Honneth 2000, García Düttmann 2000, Bonacker 2006.

^{xli} Σύμφωνα με τον Βέλλμερ «οι εργασίες του Αντόρνο και του Χορκχάιμερ μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο και μετά την επιστροφή τους στη Γερμανία δεν μπορούν να αναχθούν στη σκοτεινή, και μάλιστα αποκαλυπτική, εικόνα την οποία προβάλλει η *Διαλεκτική του διαφωτισμού*. ... Ισχυρίζομαι ότι η κριτική θεωρία υπήρξε η μόνη θεωρητική θέση στη μεταπολεμική Γερμανία που κατέστησε εφικτό να νοηθεί μια ριζική ρήξη με το φασισμό χωρίς μια ταυτόχρονη, εξίσου ριζική ρήξη με τη γερμανική πολιτισμική ταυτότητα.» (Wellmer 2003: 230-231)

^{xlii} Για μια παρουσίαση του εγχειρήματος, βλ. Adorno, Horkheimer 1987: 205-218.